

آفرینش و تاریخ

مطهر بن طاهر مستطی

مجله اول تا سوم

آفرینش و تاریخ

مجله اول تا سوم



مقدمه و ترجمه و تعلیقات

دکتر محمد رضا شمس‌الدینی

www.tabarestan.info
تبرستان

آفرینش و تاریخ

مطهر بن طاهر مقدسی

آفرینش و تاریخ

(مجلد اول تا سوم)

مقدمه، ترجمه و تعلیقات از
دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی



تهران، ۱۳۷۴

www.tabarestan.info
نیرستان

تو این را دروغ و فسانه مدان به یکسان، روشنِ زمانه مدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد، دگر بر زه رمز معنی برد
فردوسی

یادآوری

بیش از هزار و پنجاه سال از عمر این کتاب می‌گذرد. سال تألیف آن سیصد و پنجاه و پنج هجری است، یادگاری است از درخشان‌ترین ادوار تاریخ تمدن ایران عصر اسلامی؛ دوره خردگرایی و اومانیسم، عصر فارابی و رازی و اخوان‌الصفاء. در میان آثار بازمانده از این روزگار، کتاب آفرینش و تاریخ، تقریباً حالتی منحصر به فرد دارد؛ دایرةالمعارفی است از فلسفه، تاریخ، اسطوره‌شناسی تطبیقی، دین‌شناسی، جهان‌شناسی، جغرافیا و رستاخیزشناسی (Eschatology)، و در تمام این زمینه‌ها، گاه، اطلاعاتی عرضه می‌دارد که در هیچ کتاب دیگری نمی‌توان یافت. درحقیقت تصویری است جامع از تلقی مردمان باستان و سه قرن اول عصر اسلامی نسبت به جهان، از آغاز آفرینش تا پایان آن. و از این چشم‌انداز بخشهایی از این کتاب، برای ما، همان ارزشی را دارد که مسخ کاینات (Metamorphoses)، اثر اُوید (Ovid)، برای جهان غرب و یونان باستان.

مؤلف را اگر نتوانیم حکیمی از طراز فارابی و رازی بدانیم، بی‌گمان، در «حکمت‌دانی» او نیز نمی‌توانیم تردید کنیم. هرچه هست مردی است جوینده و بر مجموعه دانشهای عصر خویش، از فلسفه و کلام و نجوم و تاریخ گرفته تا جغرافیا و ادب عرب و تاریخ مذاهب و ادیان و علم اساطیر و نشوریات، یعنی رستاخیزشناسی، مسلط و علاوه بر زبان عربی، آگاه از چندین زبان دیگر، از جمله سریانی و عبری و فارسی.

وی بسیاری از مواج کار خود را از دیدار با ارباب مذاهب عصر خویش به‌دست آورده است. برای نمونه: از دیدار با موبد زردشتیان در آتشگاهی کهن در جور (فیروزآباد فارس) که کتاب اِسطا (اوستا)



مطوّرین طاهر مقدسی

آفرینش و تاریخ

(مجلد اول تا سوم)

مقدمه، ترجمه و تعلیقات از

دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی

چاپ اول بهار ۱۳۷۴، آماده‌سازی کتاب کارگاه نقش

حروفچینی تهران نوشتار و نشر آگه، لیتوگرافی کوهرنگ، چاپ نیل، صحافی کادوس

تعداد: ۳۳۰۰ دوره

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

شابک ۹۴۶۴۱۶۰۰۰۲ (دوره ۲ جلدی) ISBN 946 416 000 2 (2 vol. set)

را آورده و عباراتی از آن را بر مؤلف قرائت کرده است و مؤلف عین آن عبارات را، به همان صورت باستانی، در متن کتاب خویش گنجانیده است، تا بحث با مردی یهودی در باب تفسیر آیه‌ای از تورات، در بصره، تا نوع اطلاعاتی که در باب خرم‌دینان، از دیدار با ایشان در ناحیه ماسبدان و مهرجان قنق (در لرستان) به امانت نقل کرده است، تا محاجه او با یکی از بهافریدیّه در باب دفن مردگان در زمین.

به لحاظ اسناد مکتوب نیز، آنگاه که مدارک خویش را نام می‌برد، از کتابهایی یاد می‌کند که بسیاری از آنها، قرن‌هاست که از میان رفته؛ مانند *خدای نامک* و *سیر العجم* و *تاریخ خورزاد* و *التقص علی الباطنیة ابن رزام* و کتاب *وصف مذاهب الصابین* تألیف احمد بن طیب سرخسی و کتاب *القرانات* ابن عبدالله قسری و *اوائیل الادله ابوالقاسم بلخی* و کتاب *الخرمیه*.

در مقدمه مفصلی که درباره مؤلف و ارزشهای گوناگون این کتاب نوشته‌ام، و پس از این یادداشت خواهد آمد، به جوانب مختلف این کتاب پرداخته شده است و در بخش ساختار کتاب، مروری انتقادی بر تمام فصول کتاب می‌توان یافت.*

ترجمه بخشهای تاریخی و جغرافیایی این کتاب را در حدود بیست سال پیش از این، در سالهای ۱۳۴۹-۱۳۵۲ منتشر کردم (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران)، و بخشهای فلسفی و جهانشناسی و اساطیری آن، که اهمیت بیشتری دارد، همچنان باقی ماند، با اینکه در همان زمان ترجمه‌اش پایان یافته بود. علت تأخیر علاوه بر سفر خارج، این بود که چشم انتظار دست یافتن به نسخه‌ای درست‌تر از متن عربی کتاب بودم، که متأسفانه حاصل نشد. ناگزیر به آنچه بود رضایت دادم و از اصلاح چند مورد افتادگی در عبارات کتاب چشم پوشیدم.

اکنون که متن کامل کتاب در دسترس دوستان آن قرار می‌گیرد، از تأخیری که رفته است عذرهای خواهم و از دانشمندانی که با دقتها و ملاحظات عالمانه خویش، لغزشهای مترجم را - که رنج او در تصحیح متن عربی کتاب بسی بیشتر از زحمت ترجمه آن به فارسی بوده است - یادآوری خواهند کرد، پیشاپیش سپاسگزاری می‌کنم.

شاید یادآوری این نکته نیز ضرورت داشته باشد که تعلیقات کتاب، همه، از آن مترجم فارسی است. والحمدلله اولاً و آخراً.

تهران، دی ماه ۱۳۶۹

شفیعی کدکنی

* این بخش از مقدمه را برای نشر در نشریه‌ای، و به خواهش دوستی، نوشته بودم که در آن زمان فرصت انتشار نیافت. اکنون بی‌فایده ندیدم که عیناً، در آغاز کتاب، نقل شود. کمترین فایده آن آشنایی اجمالی خوانندگان است با طرح کلی کتاب و بعضی مزایای آن.

فهرست تفصیلی

۷	یادآوری
۳۵	درباره مؤلف
۳۷	مؤلف کیست؟
۳۸	نام و نشان مؤلف
۳۹	سال تولد
۳۹	محل تولد و نیاکان او
۴۰	تحصیلات و آموخته‌های او
۴۰	استادان و مشایخ او:
	۱- ابوالعباس ساری (۴۱)، ۲- احمد بن محمد بن حجاج سجزی (۴۱)، ۳- خنیفه بن سلیمان طرابلسی (۴۱)، ۴- عبدالرحمن بن احمد مروزی (۴۲)، ۵- حسن بن هشام (۴۲)، ۶- حاتم بن سندی (۴۲)، ۷- محمد بن سهل (۴۲)، ۸- ابوجعفر رازی (۴۲)، ۹- محمد بن خالویه (۴۳)، ۱۰- هارون بن کامل (۴۳)، ۱۱- ابونصر حرشی (۴۳)، ۱۲- احمد بن مالک (۴۳)، ۱۳- ابو عبدالله اندلسی (۴۴)، ۱۴- ابوطالب اخمیمی (۴۴).
۴۴	سفرهای مؤلف:

۱- در بست و سیستان (۴۴)، ۲- در مرو (۴۵)، ۳- در سیرجان (۴۵)، ۴- در مهرجان قنق و ماسبدان (۴۵)، ۵- در خوزستان (۴۶)، ۶- در فارس (۴۶)، ۷- در چندشاپور (۴۶)، ۸- در مکه (۴۶).

۱۱	فهرست تفصیلی
۱۲۳	مقدمه
۱۳۵-(۱۳۷)	فصل نخست: در تثبیتِ نظر و مهذب ساختنِ جدل
۱۳۹	سخن در کمیت دانشها و مراتب هر کدام
۱۴۱	سخن دربارهٔ عقل و معقول
۱۴۳	سخن دربارهٔ حس و محسوس
۱۴۴	سخن دربارهٔ درجاتِ معلومات
	سخن در حدّ و دلیل و معارضه و قیاس و اجتهاد و
۱۴۵	نظر و جز اینها
۱۴۹	سخن در فرق میان دلیل و علّت
۱۴۹	سخن در دلیل
۱۵۰	سخن در حدود
۱۵۵	سخن در اضداد
۱۵۵	سخن در حدودِ اعراض
۱۵۷	گفتار در برابر اهل عناد و آنها که نظراً باطل می‌دانند
۱۵۹	سخن در مراتبِ نظر و حدود آن
۱۵۹	سخن در نشانه‌های انقطاع
	فصل دوم: در اثباتِ آفریدگار و یکتاییِ آفریننده با دلایلِ برهانی و
۱۶۳-(۱۶۵)	حجّتهای ناگزیرکننده
	سخن در پاسخ آن کس که گوید: خدا کیست و
۱۷۸	چیست و چگونه است؟
۱۸۳	سخن در اینکه باری تعالی یکی است و بس
۱۸۷	سخن در ابطال تشبیه
	فصل سوم: در صفاتِ باری تعالی و اسماء او و اینکه اعتقاد دربارهٔ
۱۸۹-(۱۹۱)	قول و فعل او چگونه باید باشد
۱۹۴	سخن در اسامی

۱۰	آفرینش و تاریخ
۹- در عراق (۴۶)، ۱۰- در شام (۴۷)، ۱۱- در بیت اللحم (۴۷)، ۱۲- در مصر (۴۷).	
۴۸	آثار او:
	۱- کتاب المعانی (۴۸)، ۲- کتابُ العلم و التعليم (۴۸)، ۳- کتاب الدیانة والامانة (۴۸)، ۴- کتاب المَعْلَمَة (۴۹)، ۵- کتاب النفس والروح (۴۹)، ۶- کتابی در نجوم (۴۹).
۵۰	شیوهٔ تفکر مؤلف:
۵۳	آیا مؤلف شیعه یا معتزلی است؟
۵۵	با اربابِ دیانات و شرایع دیگر
۵۵	تقديم نامه کتاب
۵۷	ساختار کتاب و نوع موضوعات آن
۹۸	ارزشهای کتاب:
۹۸	۱) از دید تاریخ فلسفه در ایران و اسلام
۹۸	۲) از دید اسطوره‌شناسی
۹۹	۳) از دید دین‌شناسی
۹۹	۴) از دید جغرافیا
۱۰۰	۵) از دید تاریخ نگاری
۱۰۰	۶) از دید تاریخ تصوف
۱۰۱	۷) از دید تاریخ ادبیات
۱۰۲	منابع کتاب:
۱۰۲	۱) منابع ایرانی
۱۰۴	۲) منابع یونانی
۱۰۶	۳) متون عبری
۱۰۷	۴) منابع عبری
۱۱۲	آفرینش و تاریخ در منقولاتِ قدما:
۱۱۲	۱) در متون فارسی
۱۱۴	۲) در متون عبری
۱۱۷	نسخه‌های کتاب البدء والتاریخ
۱۱۹	دربارهٔ این ترجمه

فصل چهارم: در تثبیت رسالت و ایجاب نبوت (۲۰۳) - ۲۰۱

سخن در کیفیت وحی و رسالت ۲۰۵

فصل پنجم: در یادکرد آغاز آفرینش (۲۰۹) - ۲۰۷

سخن در آغاز آفرینش ۲۲۲

در یادکرد آنچه از اهل اسلام در این باب نقل شده است ۲۲۶

در یادکرد مقالات ثنویه و حرّانیه ۲۲۷

در یادکرد مقالات اهل کتاب در این باب ۲۲۹

در یادکرد گفتار اهل اسلام در مبادی آفرینش و ۲۳۰

روایاتی که در این باب آمده است ۲۳۴

در یادکرد درست‌ترین مذاهب در این باب ۲۳۶

در یادکرد آنچه از زندگان در عالم علوی نخست ۲۳۶

آفریده شده‌اند

فصل ششم: در یادکرد لوح و قلم و عرش و کرسی و فرشتگان و صور ۲۴۳ - ۲۴۱

و صراط و میزان و حوض و اعراف و ثواب و عقاب و ۲۴۵

حجابها و سدرة المنتهی و دیگر چیزهایی که موحدان ۲۴۷

روایت کرده‌اند و از امور آخرت است و اختلافاتی که در ۲۴۷

این باب هست ۲۴۸

در یادکرد لوح و قلم ۲۵۰

در یادکرد عرش و کرسی و حاملان عرش ۲۵۱

اما کرسی ۲۵۴

اما فرشتگان حامل عرش ۲۵۴

در یادکرد فرشتگان و آنچه در صفات ایشان گفته‌اند ۲۵۴

در یادکرد اختلاف مردمان در باب فرشتگان که چیستند ۲۵۴

در یادکرد صفات فرشتگان ۲۵۴

سخن در باب فرشتگان که آیا مکلف‌اند یا مجبور و ۲۵۴

اینکه آیا آنان برترند یا صالحین از مسلمانان ۲۵۴

در یادکرد آنچه درباره حجابها آمده است ۲۵۶

در یادکرد آنچه درباره سدرة المنتهی آمده است ۲۵۷

در یادکرد بهشت و دوزخ ۲۵۸

در یادکرد اختلاف مردمان درباره بهشت و دوزخ ۲۵۹

در یادکرد اختلاف مسلمانان درباره بهشت و دوزخ ۲۶۱

در یادکرد توصیف بهشت و دوزخ ۲۶۲

در یادکرد صفت دوزخ و اهل آن ۲۶۵

در یادکرد اختلاف مردمان درباره بقا و فنای بهشت و دوزخ ۲۶۷

در یادکرد اختلاف مردمان در این فصل ۲۶۹

صراط ۲۷۱

میزان ۲۷۲

اعراف ۲۷۳

صور ۲۷۴

حوض ۲۷۴

فصل هفتم: در آفرینش آسمان و زمین و آنچه در آن است (۲۷۷) - ۲۷۵

وصف آسمانها ۲۸۰

در توصیف فلك ۲۸۱

در توصیف مافوق فلك ۲۸۲

توصیف افلاك و آسمانها، آن گونه که در خبر آمده است ۲۸۲

توصیف کواکب و نجوم ۲۸۴

در یادکرد صورت شمس و قمر و نجوم و آنچه در آنهاست ۲۸۶

در یادکرد طلوع خورشید و ماه و خسوف و کسوف ۲۸۹

آن دو و فرباشی ستارگان و جز اینها که در آسمان روی می‌دهد ۲۹۳

در یادکرد بادهای و ابرها و نمها و رعد و برق و جز اینها ۲۹۸

که در جو عارض می‌شود ۳۰۰

در یادکرد شب و روز نزد پیشینگان ۳۰۹

توصیف زمین و آنچه در آن است ۳۱۰

در یادکرد مدتی که پیش از آفرینش خلق بوده است ۳۱۱

در یادکرد مدت دنیا و اختلاف مردم در این باره ۳۱۱

در یادکرد دنیا و اینکه چیست؟ ۳۱۱

۱۴	آفرینش و تاریخ
۳۱۲	در یادکرد خلقی که پیش از آدم بوده اند
۳۱۴	در یادکرد آفرینش پریان و شیاطین
۳۱۶	در یادکرد آنچه درباره شمار عوالم گفته اند و جز خدای هیچ کس آن را نمی داند
۳۱۷-(۳۱۹)	فصل هشتم: در ظهور آدم و پراکنده شدن فرزندان او
۳۱۹	در یادکرد اختلاف فلاسفه در تولد جانوران و اینکه پیدایش (کون) آن چگونه بوده است
۳۲۴	در یادکرد آفرینش آدم
۳۲۵	در یادکرد اختلاف ایشان در آفرینش آدم
۳۲۷	در یادکرد سخن ایشان که چگونه روح در آدم دمید
۳۲۷	در یادکرد سجده فرشتگان از برای آدم
۳۳۰	در یادکرد سخن خدای تعالی که «و در آموخت آدم را نامها، همه پس عرضه کرد آن چیزها را بر فرشتگان»
۳۳۱	در یادکرد در آمدن آدم به بهشت و بیرون رفتن او از آنجا
۳۳۲	در یادکرد گرفتن فرزندان از پشت آدم
۳۳۳	در یادکرد اختلاف مردمان درباره آدم و فرزندان او
۳۳۴	در یادکرد صورت آدم و خبر وفات او
۳۳۵	در یادکرد روح و نفس و حیات و مرگ
۳۳۶	در یادکرد آنچه در اخبار در این باره آمده است
۳۴۰	در یادکرد آنچه در قرآن و حدیث دلالت بر احوال ارواح دارد
۳۴۲	در یادکرد سخن اهل زبان درباره روح و نفس و حیات
۳۴۴	در یادکرد آنچه از اهل کتاب، درباره ارواح آمده است
۳۴۵	در یادکرد مقالات دیگر ائمتها درباره تن و جان
۳۴۷	در یادکرد اختلاف نظار اهل اسلام درباره نفس و روح
۳۴۸	مناظره نظام و هشام بن الحکم
۳۵۰	مناظره دوم
۳۵۰	مناظره سوم
۳۵۱	مناظره چهارم
۳۵۲	در یادکرد آراء فلاسفه در نفس و روح

۱۵	فهرست تفصیلی
۳۵۳	در یادکرد درست ترین وجوه درباره نفس
۳۵۴	در یادکرد سخن ایشان در حواس
۳۵۷-(۳۵۹)	فصل نهم: در یادکرد فتنه ها و کواين و قیام قیامت و سپری گشتن جهان... و وجوب رستاخیز
۳۶۴	در یادکرد کسانی از پیشینگان که قایل به فناى عالم بوده اند
۳۶۶	در یادکرد سخن اهل کتاب در این باره
۳۶۷	در یادکرد آنچه درباره مدت دنیا آمده است که چه مقدار از آن گذشته و چه مقدار آن باقی است
۳۷۰	در یادکرد تاریخ از روزگار آدم تا روزگار ما، آن گونه که در کتابهای اهل اخبار آن را یافته ایم
۳۷۲	در یادکرد آنچه از عالم باقی است و اینکه مدت امت محمد چه مقدار است، بنا بر آنچه اهل اخبار روایت کرده اند
۳۷۴	در یادکرد آنچه از اشراف قیامت و نشانه های آن آمده است
۳۷۶	در یادکرد فتنه ها و کواين در آخر الزمان
۳۷۹	در یادکرد خروج ترك
۳۸۰	در یادکرد هده ای که در رمضان خواهد بود
۳۸۰	در یادکرد آن هاشمی که با درفشهای سیاه از خراسان خروج کند
۳۸۱	در یادکرد خروج سفیانی
۳۸۳	در یادکرد خروج مهدی
۳۸۴	در یادکرد خروج قحطانی
۳۸۵	در یادکرد گشودن قسطنطنیه
۳۸۵	در یادکرد خروج دجال
۳۸۶	فرود آمدن عیسی
۳۸۷	بقیه داستان دجال
۳۸۸	بقیه خبر عیسی
۳۸۹	طلوع خورشید از مغرب
۳۹۰	خروج دابة الارض
۳۹۲	در یادکرد دخان
۳۹۲	خروج یاجوج و ماجوج

- ۳۹۴ خروج حبشه
 ۳۹۴ در یادکرد گم شدن مکه
 ۳۹۵ در یادکرد بادی که روح اهل ایمان را قبض می کند
 ۳۹۵ در یادکرد ارتفاع قرآن
 در یادکرد آتشی که از ژرفای عدن برآید و مردمان را
 به رستاخیز کشاند
 ۳۹۵
 ۳۹۶ در یادکرد نفخات صور
 ۳۹۶ نفخه نخستین
 ۳۹۶ در یادکرد آنچه درباره صور آمده است
 ۳۹۸ در یادکرد نفخه دوم که نفخه صور است
 ۳۹۹ در یادکرد آنچه میان دو نفخه است
 در یادکرد اختلاف ایشان در سخن خدای که «اوست
 که همیشه بود و همیشه باشد»
 ۳۹۹
 ۴۰۰ در یادکرد بارانی که پیکر مردگان را برویاند
 ۴۰۰ در یادکرد نفخه سوم
 ۴۰۱ در یادکرد انگیزش خلق
 ۴۰۲ در یادکرد اختلاف ایشان در چگونگی انگیزش
 ۴۰۳ در یادکرد موقف
 ۴۰۳ در یادکرد تبدیل زمین
 ۴۰۴ در یادکرد در نور دیده شدن آسمان
 ۴۰۵ در یادکرد روز رستاخیز
 در یادکرد آنچه از پیشینگان درباره ویرانی جهان
 ۴۰۶ حکایت شده است

فصل دهم: در یادکرد پیامبران و مدت عمر ایشان و سرگذشت
 اتمهای ایشان و اخبارشان، در نهایت اختصار
 و ایجاز (۴۱۳) - ۴۱۱

- ۴۱۴ در یادکرد شماره کتابهایی که نازل شده
 ۴۱۴ در شمار همگی انبیا
 ۴۱۶ در یادکرد آرای مجوس و دیگر ملل درباره پیامبران
 ۴۱۸ داستان آدم

- ۴۱۸ داستان شیث
 ۴۱۹ داستان ادریس پیامبر
 ۴۲۰ داستان هاروت و ماروت
 ۴۲۱ داستان نوح پیامبر
 ۴۲۷ داستان آنها که پس از نوح بودند تا روزگار عاد
 ۴۳۰ داستان عاد نخستین و ایشان ده قبیله بوده اند
 ۴۳۳ داستان عاد آخری (دیگر)
 ۴۳۳ داستان ثمود
 ۴۳۶ یادکرد اختلاف مردم در این داستان
 ۴۳۸ داستان ابراهیم
 ۴۴۲ در یادکرد اختلاف مردم در این داستان
 ۴۴۴ داستان لوط بن هاران بن آزر
 ۴۴۵ در یادکرد اختلاف مردم در این داستان
 ۴۴۶ داستان اسماعیل
 ۴۴۷ در یادکرد اختلاف مردم در این داستان
 ۴۴۷ داستان اسحاق
 ۴۴۸ در یادکرد ذبیح
 ۴۴۹ داستان یعقوب
 ۴۵۰ داستان یوسف پسر یعقوب
 ۴۵۱ در یادکرد اختلاف ایشان در این داستان
 ۴۵۳ داستان ایوب
 ۴۵۴ یادکرد اختلاف مردم در این قصه
 ۴۵۵ داستان شعیب
 ۴۵۶ اختلاف مردم در این داستان
 ۴۵۶ داستان موسی و خضر
 ۴۵۷ داستان ذوالقرنین
 ۴۵۸ داستان موسی و هارون دو پسر عمران
 ۴۶۰ یادکرد زاده شدن موسی
 ۴۶۲ در یادکرد قارون
 ۴۶۲ داستان تیه
 ۴۶۶ داستان معبدی که موسی بنا کرد
 در یادکرد معجزات موسی و شگفتیهای بنی اسرائیل و

آفرینش و تاریخ	۱۸
آنچه مورد اختلاف است و آنچه مورد اتفاق	۴۶۶
قصه یوشع بن نون	۴۶۸
داستان کالب بن یوفنا	۴۶۸
داستان حزقیل	۴۶۹
داستان شمویل بن هلقانا	۴۶۹
داستان الیاس	۴۶۹
یادکرد اختلاف ایشان در این داستان	۴۷۰
یادکرد الیسع بن اخطوب	۴۷۰
داستان داود	۴۷۱
یادکرد اختلاف ایشان در این داستان	۴۷۲
داستان لقمان حکیم	۴۷۲
داستان سلیمان بن داود	۴۷۲
داستان بلقیس	۴۷۶
یادکرد اختلاف مردم در این قصه و قصه سلیمان	۴۷۶
داستان یونس بن متی	۴۷۷
داستان اختلاف مردم در این قصه	۴۷۸
داستان شعبان اموص پیامبر و پادشاهی که دوست او بود	۴۷۹
داستان ارمیای پیامبر	۴۷۹
داستان دانیال بزرگ	۴۸۰
داستان عزیز بن سروح	۴۸۰
داستان زکریا بن آزن و یحیی بن زکریا و عمران بن ماثان	۴۸۱
داستان یحیی	۴۸۱
یادکرد اختلاف ایشان در این قصه	۴۸۲
داستان مریم دختر عمران	۴۸۲
داستان زادن عیسی	۴۸۳
یادکرد اختلاف مردم در این داستان	۴۸۵
داستان عیسی بن مریم	۴۸۶
یادکرد اختلاف مردم در این داستان و یادکرد اختلاف	
در مدت فترت میان عیسی و محمد	۴۸۸
داستان اصحاب کهف	۴۸۸
داستان فطروس کافر	۴۸۹
یادکرد اختلاف ایشان در داستان اصحاب کهف	۴۸۹

فهرست تفصیلی	۱۹
داستان حبیب نجار	۴۹۰
یادکرد اختلاف ایشان در این داستان	۴۹۰
داستان اصحاب ضروان	۴۹۱
داستان سبا	۴۹۱
یادکرد اختلافات ایشان در این داستان	۴۹۲
داستان حنظله راستگو	۴۹۲
داستان جرجیس	۴۹۳
داستان خالد بن سنان عیسی	۴۹۳
داستان جریج عابد	۴۹۴
وصف شل زمینگیر و مجذوم و کور	۴۹۴
داستان شمسون	۴۹۵
فصل یازدهم: در یادکرد شاهان عرب و عجم و کارها و پیکارهای مشهور ایشان تا بعثت پیغمبر ما (۴۹۷-۴۹۹)	
افریدون	۵۰۳
منوچهر	۵۰۴
افراسیاب	۵۰۴
داستان رستم که چگونه کیکاوس را از بند حمیر	
رهایی بخشید	۵۰۵
کیخسرو	۵۰۶
گشتاسب	۵۰۶
بهمن	۵۰۷
داستان همای و دارا	۵۰۷
و این است داستان دارا و اسکندر	۵۰۸
در یادکرد ملوک الطوائف که اشکانیان نام دارند	۵۱۰
اردشیر	۵۱۱
شاپور	۵۱۱
هرمز	۵۱۲
بهرام	۵۱۲
بهرام بن بهرام	۵۱۳
شاپور ذوالاكتاف	۵۱۳

۲۰	آفرینش و تاریخ
۵۱۵	یزدگرد بزهکار
۵۱۵	بهرام گور
۵۱۸	قباد و مزدك
۵۱۹	هرمز
۵۲۱	شیرویه
۵۲۲	سرگذشت پادشاهان عرب
۵۲۸	داستان اصحاب اخدود
۵۳۰	داستان اصحاب فیل
۵۳۶	پادشاهان حیره و شام
۵۳۷	و این است داستان جذیمه الابرش
۵۴۱	و این است داستان پادشاه معصوب در روزگار قباد
۵۴۲	و این است داستان عمرو بن هند
۵۴۳	و این است داستان ابوقابوس نعمان بن منذر
۵۴۷	و اما پادشاهان روم
فصل دوازدهم: در یادکرد ادیان مردم روی زمین و نحله‌ها و مذاهب هرکدام از اهل کتاب و جز ایشان (۵۵۹) - (۵۵۷)	
۵۶۰	یادکرد مُعَظَّلَه
۵۶۳	یادکرد ادیان بُراهمه
۵۶۵	یادکرد ملل و اهوای ایشان
۵۶۶	یادکرد آتش زدن پیکرها و رها کردن آنها در آتش
۵۶۸	در یادکرد اهل چین
۵۷۰	در یادکرد آنچه از ادیان ترك حکایت شده
۵۷۰	در یادکرد ادیان حرّانیان
۵۷۱	در یادکرد ادیان ثنویه [دوگانه پرستان]
۵۷۲	در یادکرد بت پرستان
۵۷۳	در یادکرد مذاهب مجوس و شرایع ایشان
۵۷۵	در یادکرد مذاهب خُرَمِیّه
۵۷۶	در یادکرد شرایع اهل جاهلیت
۵۷۸	در یادکرد شرایع یهود
۵۷۹	در یادکرد احکام ایشان

۲۱	فهرست تفصیلی
۵۸۲	در یادکرد شرایع نصاری
۵۸۵	در یادکرد احکام ایشان
فصل سیزدهم: در چگونگی زمین و حدود آبادیها و شمار اقالیم آن و چگونگی دریاها و رودخانه‌ها و شگفتیهای زمین و آفرینش (۵۸۹) - (۵۸۷)	
۵۹۱	در یادکرد دریاها و وادیها و رودخانه‌های معروف
۵۹۲	در یادکرد رودخانه‌های معروف
۵۹۴	در یادکرد کشورهای معروف
۶۰۶	در یادکرد مسجدها و بقعه‌های فاضله و ثغرها
۶۱۰	راه از عراق به مکه، که در زینهار باد
۶۱۱	در یادکرد ثغرها و رباطات
۶۱۲	در یادکرد آنچه از شگفتیهای زمین و مردم آن آمده است
۶۱۴	اصناف شگفت مردمان
	در یادکرد شهرها و دهکده‌ها و بنیادگذاران آنها
۶۱۵	به همان گونه که به ما رسیده است
۶۱۸	یادکرد آنچه درباره ویرانی شهرها آمده است
فصل چهاردهم: در یادکرد انساب عرب و جنگهای مشهور ایشان به اختصار و ایجاز ... (۶۲۳) - (۶۲۱)	
۶۲۷	داستان عبدالمطلب
۶۲۸	داستان حفر چاه زمزم
۶۲۹	داستان عبدالمطلب و ذبیح فرزندش عبدالله پدر پیغمبر
۶۳۰	نسبت اهل یمن
۶۳۴	در یادکرد قیس بن عیلان بن مضر بن نزار بن معد
۶۳۵	در یادکرد ربیعہ
۶۳۵	در یادکرد سالاران مکه
۶۳۹	یادکرد رؤسای مدینه و روی آوردن قُرَیْظَه و نَضِیر به سوی آن
فصل پانزدهم: در یادکرد مولد پیغمبر و منشأ وی و بعثت او تا	

هجرت ۶۴۳- (۶۴۱)

- در یادکرد زادن پیغمبر ۶۴۳
 بیرون رفتن پیغمبر به شام با سرمایه خدیجه ۶۴۶
 ازدواج با خدیجه ۶۴۷
 در یادکرد بنای کعبه ۶۴۸
 در یادکرد مبعث و فرود آمدن وحی ۶۴۸
 در هم پاشیدن ستاره‌ها ۶۵۰
 در یادکرد فترت وحی ۶۵۱
 در اختلاف اینکه نخستین کسی که اسلام آورده کیست ۶۵۱
 در یادکرد اظهار دعوت به اسلام ۶۵۲
 در یادکرد هجرت نخستین به حبشه ۶۵۴
 در یادکرد هجرت دوم به سرزمین حبشه ۶۵۴
 در یادکرد حصار ۶۵۶
 در یادکرد خروج ایشان از شعب ۶۵۷
 بیرون شدن پیغمبر به طائف ۶۵۸
 داستان جنیان نخستین ۶۵۸
 داستان جنیان دوم ۶۵۹
 داستان روم ۶۶۰
 در یادکرد مسری و معراج ۶۶۰
 داستان مسری ۶۶۲
 در یادکرد مقدمات هجرت و نخستین کسی که هجرت کرد ۶۶۴
 در یادکرد دارُ النَّدْوَةِ ۶۶۶
 در یادکرد لیلة الدَّار ۶۶۷
 داستان غار ۶۶۸
 ذکر خروج سراقه در دنبال ایشان ۶۶۸
 در یادکرد بیرون شدن پیغمبر با ابو بکر از غار به طرف مدینه ۶۶۹
 در یادکرد اختلاف مردم در این فصل ۶۶۹

فصل شانزدهم: در وارد شدن پیغمبر [به مدینه] و سرّیه‌ها و غزوه‌های او

تا هنگام وفات ۶۷۳- (۶۷۵)

- داستان بدر ۶۸۰
 غزوه یهود بنی قینقاع در شوال ۶۸۷
 در یادکرد غزوه سویق در ذی الحجه ۶۸۷
 یادکرد کشته شدن کعب بن اشرف ۶۸۸
 داستان احد ۶۸۹
 داستان رجیع که در سرزمین هُدَیل روی داد ۶۹۶
 داستان بثر معونه ۶۹۷
 یادکرد غزوه بنی النضیر ۶۹۷
 سپس غزوه ذات الرقاع بود ۶۹۸
 سپس غزوه بدر المیعاد بود ۶۹۸
 سپس غزوه بنی المصطلق بود ۶۹۹
 سپس غزوه خندق بود در ذی القعدة ۷۰۰
 داستان مؤته ۷۰۸
 فتح مکه در ماه رمضان ۷۱۰
 یادکرد غزوه حنین ۷۱۲
 یادکرد غزوه تبوک ۷۱۴
 سرّیه خالد بن ولید از تبوک به سوی اُکبیر صاحب
 دُومة الجندل ۷۱۴

فصل هفدهم: در چگونگی شمایل پیامبر خدا و خوی و سیرت و خصایص و

آیینهای او و مدت عمرش و یادکرد همسران و فرزندان و

خویشان او و خبر وفات او، به اختصار ... (۷۱۹-۷۱۷)

- در یادکرد خُلقت و خوی پیامبر خدا ۷۱۹
 در یادکرد پدران پیامبر ۷۲۱
 در یادکرد مادران پیامبر خدا ۷۲۱
 جدّه‌های پیامبر از سوی پدرش ۷۲۱
 جدّه‌های پیامبر از سوی مادرش ۷۲۲
 در یادکرد عموهای پیامبر ۷۲۲
 در یادکرد پسرعموهای او ۷۲۳
 در یادکرد عمّه‌های پیامبر ۷۲۳
 در یادکرد دایه‌های پیامبر ۷۲۴

۷۳۷	در یادکرد معجزات او
۷۳۹	یادکرد او در تورات
۷۳۹	یادکرد او چندین جای در انجیل
۷۴۷	در یادکرد خبردادهای او از غیب
۷۴۹	در یادکرد دعاهاى مستجاب او
۷۵۰	دلایل نبوت او از قرآن
۷۵۱	در یادکرد شرایع او
۷۵۱	درباره اینکه پیامبر پیش از فرود آمدن وحی،
۷۵۱	پروردگارش را پرستش می کرد
۷۵۱	طهارت
۷۵۳	نماز
۷۵۵	زکات
۷۵۵	روزه
۷۵۶	حج
۷۵۷	زناشویی و طلاق و میراث
۷۵۷	آدینه و عیدها
۷۵۷	سنتهای دهگانه
۷۵۸	در یادکرد بیماری پیامبر
۷۶۲	یادکرد وفات پیامبر
۷۶۴	در یادکرد بیعت ابوبکر
۷۶۵	در یادکرد غسل پیامبر خدا

فصل هژدهم: در یادکرد افاضل یاران پیامبر و اولی الامر از مهاجرین و انصار و گزارش شمایل ایشان و مدت زندگانی هر کدام و آغاز اسلام و یادکرد فرزندان ایشان و آنها که کسی از ایشان بازمانده و آنها که کسی از ایشان نمانده... (۷۷۱) - ۷۶۹

۷۷۲	علی بن ابی طالب
۷۷۳	در یادکرد فرزندان او
۷۷۴	حسن بن علی
۷۷۴	حسین بن علی
۷۷۴	محمد بن علی بن ابی طالب رضوان الله علیهما

۷۲۴	در یادکرد همسران او
۷۲۵	خدیجه
۷۲۶	سوده
۷۲۶	عایشه
۷۲۷	حفصه
۷۲۷	زینب دختر خزیمه بن صعصعه
۷۲۷	زینب دختر جحش
۷۲۸	ام حبیبه دختر ابوسفیان بن حرب
۷۲۸	ام سلمه
۷۲۸	میمونه دختر حارث
۷۲۹	صفیه دختر حیی بن اخطب
۷۲۹	جویریة
۷۲۹	آن زنی که خویش را به پیامبر هیه کرد
۷۳۰	در یادکرد فرزندان پیامبر
۷۳۱	رقیه دختر پیامبر
۷۳۱	زینب دختر پیامبر
۷۳۳	فاطمه
۷۳۳	نوادگان پیامبر
۷۳۳	در یادکرد بندگان او
۷۳۴	زید بن حارثه
۷۳۵	ابو رافع
۷۳۵	سفینه
۷۳۵	شقران
۷۳۵	ثوبان
۷۳۵	یسار
۷۳۶	ابو کبشه
۷۳۶	مدعم
۷۳۶	ابو ضمیره
۷۳۶	ابو مویهبه
۷۳۶	وهبه و فضاله
۷۳۶	انجشه
۷۳۷	در یادکرد ستوران او

۷۷۵	دختران علی بن ابی طالب
۷۷۵	ابو بکر صدیق
۷۷۶	پدر ابوبکر و مادرش و خواهرانش
۷۷۶	اسلام ابوبکر
۷۷۶	در یادکرد فرزندان او
۷۷۷	دختران ابوبکر
۷۷۷	مرگ ابوبکر
۷۷۷	عثمان بن عفان
۷۷۸	پدر عثمان و مادر و خواهرانش
۷۷۸	اسلام عثمان
۷۷۸	در یادکرد فرزندان عثمان
۷۷۹	کشته شدن عثمان
۷۷۹	طلحه
۷۸۰	اسلام طلحه
۷۸۰	سن طلحه و شمایل او
۷۸۰	در یادکرد فرزندان او
۷۸۱	زبیر بن عوام
۷۸۱	اسلام زبیر
۷۸۱	شمایل زبیر
۷۸۱	فرزندان او
۷۸۲	سعد بن ابی وقاص
۷۸۲	اسلام سعد
۷۸۳	شمایل سعد و سن او
۷۸۳	یادکرد فرزندان او
۷۸۳	سعید بن زید
۷۸۳	عبدالرحمن بن عوف
۷۸۴	شمایل عبدالرحمن
۷۸۴	یادکرد فرزندان او
۷۸۴	ابوعبیده جراح
۷۸۵	شمایل او
۷۸۵	در یادکرد عمر بن الخطاب
۷۸۵	اسلام عمر

۷۸۷	شمایل عمر و سن او
۷۸۷	در یادکرد فرزندان او
۷۸۸	عمرو بن غبسه
۷۸۹	ابوذر غفاری
۷۹۰	خالد بن سعید بن عاص بن أمیه
۷۹۰	ابوسلمة بن عبدالاسد
۷۹۰	مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف
۷۹۱	عبدالله بن مسعود
۷۹۱	پیشگامان در اسلام
۷۹۲	حمزة بن عبدالمطلب
۷۹۲	جعفر بن ابی طالب ذوالجناحین
۷۹۳	مقداد بن اسود
۷۹۳	عمار بن یاسر
۷۹۳	اما صهیب
۷۹۴	خباب بن ارت
۷۹۴	ارقم بن ارقم مخزومی
۷۹۴	بلال بن رباح
۷۹۴	ابوموسی اشعری
۷۹۵	علاء بن الحضرمی
۷۹۵	عثمان بن مظعون
۷۹۵	آن دسته از یاران پیامبر که اسلامشان متأخر است
۷۹۶	جریر بن عبدالله بجلی
۷۹۶	عثمان بن عاص ثقفی
۷۹۶	عکاشة بن محصن اسدی
۷۹۶	مغیره بن شعبه
۷۹۷	عباس بن عبدالمطلب
۷۹۷	عبدالله بن عباس
۷۹۸	عمرو بن عاص ثقفی
۷۹۸	عبدالله بن عمرو بن عاص
۷۹۸	از آنها که در سال فتح مکه و پس از آن اسلام آوردند
۷۹۹	ابوسفیان
۷۹۹	آنها که دلهاشان گرد آورده شد

۸۱۵	در یادکرد فرقه‌های شیعه
۸۱۵	اینک تفصیل و تفسیر این مراتب
۸۲۲	در یادکرد دسته‌های خوارج
۸۲۳	تفصیل این مذاهب و تفسیر آنها
۸۲۶	در یادکرد فرقه‌های مشبهه
۸۲۶	تفصیل این مذاهب
۸۲۷	در یادکرد فرقه‌های معتزله
۸۲۹	در یادکرد فرقه‌های مرجئه
۸۳۰	در یادکرد فرقه‌های مجبیره و مجوره
۸۳۱	در یادکرد فرقه‌های صوفیه
۸۳۲	در یادکرد فرقه‌های اصحاب حدیث

فصل بیستم: در مدت خلافت صحابه و حوادث و فتوحی که در این

دوره روی داد تا روزگار بنی امیه (۸۳۷) - ۸۳۵

۸۳۷	خلافت ابوبکر
۸۳۷	سرّیه اُسامة بن زید
۸۳۸	داستان رده
۸۳۹	داستان اسودبن کعب عنسی کذاب
۸۴۰	داستان رده اشعث بن قیس کندی در حضرموت
۸۴۱	داستان رفتن ابوبکر برای جنگ با اهل رده
۸۴۱	داستان طلحة بن خویلد اسدی
۸۴۳	داستان کشته شدن مالک بن نویره یربوعی
۸۴۳	داستان مسیلمه بن حبيب کذاب
۸۴۵	داستان رجال بن عنفوة
۸۴۶	داستان سجاح که کنیه اش امّ صادر بود
۸۴۷	در یادکرد فتوحی که به روزگار ابوبکر روی داد
۸۴۸	یادکرد برگزیدن عمر بن خطاب به جانشینی
۸۴۸	خلافت عمر
۸۴۹	جنگ پُل
۸۵۰	جنگ قادسیه
۸۵۴	فتح مداین

۷۹۹	و از آنها که در وفدها اسلام آوردند
۸۰۰	عدی بن حاتم طائی
۸۰۰	لبید بن ربیع عامری شاعر
۸۰۰	عمرو بن معدی کرب
۸۰۰	اشعث بن قیس
۸۰۰	قیس بن عاصم منقری
۸۰۱	عمرو بن حمق
۸۰۱	عبدالله بن عامر
۸۰۱	یعلی بن منیه
۸۰۱	اسلام سلمان فارسی
۸۰۳	اسلام ابوهریره
۸۰۴	در یادکرد انصار رضی الله عنهم اجمعین که اسلام آوردند
۸۰۴	سعد بن عباد
۸۰۵	سعد بن معاذ
۸۰۵	عبادة بن صامت
۸۰۵	جابر بن عبدالله
	در یادکرد آن دسته از انصار که پس از آمدن پیامبر
۸۰۵	به مدینه اسلام آوردند
۸۰۶	ابی بن کعب انصاری
۸۰۶	ابوطلحة انصاری
۸۰۶	انس بن مالک
۸۰۶	ابو ایوب انصاری
۸۰۷	عویم بن مالک
۸۰۷	معاذ بن جبل خزرجی
۸۰۷	عبدالله بن سلام
۸۰۸	حسان بن ثابت انصاری
۸۰۸	سهل بن حنیف انصاری
۸۰۸	خوات بن جبیر
۸۰۹	محمد بن مسلمة انصاری

فصل نوزدهم: در مقالات اهل اسلام (۸۱۳) - ۸۱۱

۸۵۵	جنگ جلولا
۸۵۵	فتح ششتر و بیرون آمدن هرمزان
۸۵۶	یادکرد فتح الفتح در نهاوند
	در یادکرد بخشهایی از فارس که به روزگار عمر بن -
۸۵۸	خطاب گشوده شد
۸۵۸	یادکرد آنچه از شام به روزگار عمر گشوده شد
۸۵۹	جنگ یرموک
۸۵۹	فتح بیت المقدس
۸۶۰	طاعون عمواس
۸۶۰	سال رماده
۸۶۱	فتح شوش
۸۶۲	داستان کشته شدن عمر
۸۶۳	داستان شورا و مرگ عمر
۸۶۴	داستان بیعت عثمان
۸۶۶	خلافت عثمان بن عفان
۸۶۷	کشته شدن یزدگرد
۸۶۹	یادکرد محاصره شدن عثمان
۸۷۴	داستان بیعت با علی بن ابی طالب رضوان الله علیه
۸۷۶	یادکرد جنگ جمل
۸۷۹	داستان صفین
۸۸۲	بیرون آمدن خوارج بر علی
	خلافت علی بن ابی طالب که خدای از او خشنود باد و
۸۸۵	خشنود گرداندش
۸۸۶	یادکرد حکمین
۸۸۸	کشته شدن علی
۸۹۱	خلافت حسن بن علی
	در فرمانروایی بنی امیه تا آخر روزگار ایشان
	به اختصار و ماجرای فتنه ابن الزیبر و مختار بن
۸۹۵-(۸۹۷)	ابی عبید
۸۹۷	ولایت معاویه بن ابی سفیان

فصل بیست و یکم:

۸۹۷	داستان زیاد بن ابیه
۸۹۸	داستان مرگ مغیره بن شعبه
۸۹۸	مرگ عمرو بن عاص
۹۰۰	وفات حسن بن علی رضی الله عنهما
۹۰۱	یادکرد گرفتن بیعت برای یزید بن معاویه
۹۰۲	بیعت یزید بن معاویه که نفرین خدا بر او باد!
۹۰۳	کشته شدن ابو عبدالله حسین بن علی
۹۰۵	داستان عبدالله بن زبیر بن عوام
۹۰۶	داستان جنگ حره
۹۰۷	مرگ یزید بن معاویه
۹۰۸	ولایت معاویه بن یزید بن معاویه
۹۰۹	در یادکرد آشوب ابن زبیر
۹۱۰	یادکرد مروان بن حکم و بیعت کردن مردم شام با او
۹۱۰	خبر مرگ مروان بن حکم
۹۱۱	یادکرد آنچه میان مختار و ابن زبیر گذشت
۹۱۴	کشته شدن ابن زبیر
۹۱۵	ولایت عبدالملک بن مروان
۹۱۵	خبر حجاج بن یوسف
۹۱۶	شمایل حجاج و نژاد و پیشه او
۹۱۷	آمدن حجاج به عراق و داستان او تا هنگام مرگش
۹۲۱	خبر عبدالرحمن بن اشعث
۹۲۱	شورش زنگیان در بصره
۹۲۳	یادکرد کشته شدن سعید بن جبیر
۹۲۳	مرگ حجاج
۹۲۵	ولایت سلیمان بن عبدالملک بن مروان
۹۲۵	فتح گرگان و طبرستان
۹۲۶	جنگ مسلمة بن عبدالملک با صائفه
۹۲۷	ولایت عمر بن عبدالعزیز
۹۲۹	ولایت یزید بن عبدالملک بن مروان
۹۳۰	ولایت هشام بن عبدالملک
۹۳۰	کشته شدن زید بن علی بن حسین
۹۳۱	ولایت ولید بن یزید بن عبدالملک

۳۲	آفرینش و تاریخ
۹۳۲	کشته شدن یحیی بن زید بن علی بن حسین
۹۳۳	ولایت یزید بن ولید بن عبدالملک
۹۳۳	ولایت ابراهیم بن ولید بن عبدالملک و حکومت عبدالعزیز بن حجاج بن عبدالملک
۹۳۴	ولایت مروان بن محمد بن مروان بن حکم
	فصل بیست و دوم: در وصف بنی هاشم و شماره خلفای بنی عباس از سال ۱۱۲ تا حدود عصر مؤلف (۹۳۷-۹۳۵)
۹۳۷	یادکرد آغاز کار ایشان
۹۴۱	آغاز شورش ابومسلم
۹۴۵	آغاز خلافت بنی العباس
۹۴۸	شورش سفیانی بر ابوالعباس
۹۴۹	خبر شورش عبدالله بن علی، بر ابوجعفر
۹۵۱	کشته شدن ابومسلم
۹۵۳	شورش سنفاذ مجوسی
۹۵۴	مرگ ابو داود خالد بن ابراهیم
۹۵۴	شورش رَوندیان
۹۵۴	شورش محمد و ابراهیم از فرزندان حسین بر ابوجعفر
۹۵۶	شورش ابراهیم بن عبدالله در بصره
۹۵۶	شورش استادسیس در خراسان
۹۵۶	کشته شدن عمر بن حفص بن ابی صفره در افریقیه
۹۵۷	در یاد کرد خلفای بنی عباس
۹۵۸	بیعت با ابوجعفر منصور
۹۶۰	داستان ابومسلم صاحب دعوت
۹۶۲	خلافت مهدی
۹۶۴	خلافت هادی
۹۶۶	خلافت هارون الرشید
۹۶۷	داستان برمکیان
۹۷۰	محمد امین
۹۷۲	خلافت مأمون
۹۷۴	ابواسحاق معتصم

۳۳	فهرست تفصیلی
۹۷۴	داستان بابک خرمی
۹۷۷	الواق
۹۷۸	المتوکل
۹۸۰	المنتصر
۹۸۰	المعتز
۹۸۰	المهتدی
۹۸۱	المعتد
۹۸۲	المعتضد
۹۸۲	المکتفی
۹۸۲	المقتدر
۹۸۲	القاهر
۹۸۲	الرازی
۹۸۳	المتقی
۹۸۳	المستکفی
۹۸۳	المطیع
۹۸۵	فهرست راهنما
۹۸۷	فهرست اعلام
۱۰۶۵	فرهنگواره
۱۱۲۳	مشخصات مراجع مقدمه و تعلیقات

درباره مؤلف

نام مؤلف در داخل کتاب نیامده است و به همین دلیل در آغاز تصور شده بود که این کتاب از تألیفات ابوزید بلخی (۲۳۵-۳۲۲) حکیم برجسته قرن سوم و آغاز قرن چهارم است و کلمان هوار (Clement Huart) فرانسوی که در سالهای ۱۸۹۹ و ۱۹۰۱ مجلدات اول و دوم کتاب را نشر داد، آن را به ابوزید بلخی نسبت داد و در سال ۱۹۰۳ که جلد سوم را منتشر کرد، یادآور شد که کتاب تألیف ابوزید بلخی نیست و منسوب به اوست و مؤلف شخصی دیگری است به نام مطهر بن طاهر مقدسی. سابقه انتساب کتاب به ابوزید بلخی امری است کهن و در میان قدما نیز کسانی این کتاب را به ابوزید بلخی نسبت داده‌اند، از جمله صاحب کشف‌الظنون^۱، در قرن یازدهم، تصریح دارد به اینکه کتاب تألیف ابوزید احمد بن سهل بلخی متوفی ۳۴۰ است و پیشتر از حاج خلیفه، در قرن هشتم، سراج‌الدین ابوحفص عمر بن الوردی (۶۸۹-۷۴۹) مؤلف کتاب خریده العجایب و فریده الغرایب^۲ در

* کتاب البدء والتاریخ، لابی‌زید احمد بن سهل البلخی، قد اعتنى بشره وترجمته من العربية الى الفرنسية الفقير المذنب کلمان هوار قصل الدولة الفرنسية وكاتب السیر و مترجم الحكومة المشار اليها ومعلم فى مدرسة الالسنه الشرقية فى باريز، باريز ۱۸۹۹-۱۹۰۱.

(۱) کشف‌الظنون، ج ۱، ص ۲۲۷.

(۲) سال تولد ابوزید را کاتب چلبی ۳۴۰ (اربعین و ثلاثمائة) ثبت کرده و اشتباه است، همانجا.

(۳) خریده العجایب و فریده الغرایب، ص ۲۴۹.

فصلی که در باب آغاز و انجام جهان پرداخته می‌گوید: «اینک این بخشی است از کتاب البدء ابوزید بلخی» و عین عبارات کتاب البدء والتاریخ را نقل می‌کند و در آغاز هر بند نیز عبارت: «قال البلخی رحمه الله» را نیز تکرار می‌کند و نشان می‌دهد که مؤلف، خود، چنین نسبتی را پذیرفته بوده است و از خطای کاتب نیست.

اما با تصریحی که مؤلف کتاب البدء والتاریخ، در مقدمه خویش دارد و می‌گوید: «تا اکنون که سال بر سیصد و پنجاه و پنج است» جای تردیدی باقی نمی‌ماند که کتاب نمی‌تواند تألیف ابوزید بلخی متوفی به سال ۳۲۲ باشد، به‌ویژه که در فهرست تألیفات ابوزید بلخی، که ندیم صاحب الفهرست^۱ در قرن چهارم ثبت کرده است، نامی از چنین کتابی نیامده است.

گویا علت این انتساب، که قدیم‌ترین مورد از قرن هشتم و از کتاب خریده العجایب ابن الوردی آغاز می‌شود، نسخه‌ای است از این کتاب که در کتابخانه صدر اعظم داماد ابراهیم پاشا موجود است و در ۶۶۲ به خط خلیل بن الحسین الکردی الولا شجردی کتابت شده است. در آن نسخه این کتاب به ابوزید بلخی نسبت داده شده است و همان است که اساس طبع پاریس کتاب توسط کلمان هوار بوده است. از طریق همان نسخه، این انتساب به کتاب کشف الظنون و خریده العجایب راه یافته است.

در باب اینکه چرا در نسخه مورخ ۶۲۲ نام ابوزید بلخی به عنوان مؤلف کتاب آمده است، نگارنده این سطور حدسی دارد که یادآوری آن بی‌سودی نمی‌تواند باشد. تصور نگارنده بر این است که چون یکی از تألیفات ابوزید بلخی به نام کتاب البدء والمآل بوده است^۲، کاتب یا شخص دیگری میان کتاب البدء والمآل با کتاب البدء والتاریخ خلط کرده است و شاید هم به صورت اختصاری «کتاب البدء» را ملاک قرار داده‌اند.

کلمان هوار، پس از نشر مجلدات اول و دوم، یادآور شد که به هنگام مطالعه کتاب غرر اخبار ملوک الفرس ثعالبی که زوتبرگ آن را نشر داده بود^۳ متوجه شده است که این کتاب تألیف ابوزید بلخی نیست بلکه از تألیفات مطهر بن طاهر مقدسی است.

(۱) الفهرست، چاپ تجدد، ص ۱۵۳.

(۲) در فهرستی که ندیم در الفهرست، ص ۱۵۳، و یاقوت در ارشاد الاریب (معجم الادباء)، ج ۳، ص ۶۵، از تألیفات ابوزید بلخی آورده‌اند کتاب البدء والمآل وجود ندارد، اما در کتاب سُم الوصول (ج ۱، ص ۸۶، نسخه خطی) ضمن ترجمه ابوزید بلخی، این کتاب را به نام او نقل کرده است. سُم الوصول یکی از تألیفات حاج خلیفه صاحب کشف الظنون است و نام کامل آن «سُم الوصول إلى طبقات الفحول» است، بنا به روایت اسماعیل پاشا بغدادی، در ایضاح المکنون ج ۲، ص ۲۴. سرچشمه اطلاع ما در باب سُم الوصول، حاشیه مصحح کتاب معجم الادبا (ج ۳، ص ۶۵) است.

(۳) تاریخ غرر السیر، المعروف بکتاب غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، لابی منصور الثعالبی، پاریس ۱۹۰۰، ص ۵۰۱.

در مباحث آینده نشان داده خواهد شد که در ثبت بسیاری از قدمای قرن پنجم و ششم و هفتم نیز، این کتاب به نام مطهر بن طاهر و به عنوان تاریخ مقدسی شهرت داشته است و مطالب بسیاری از آن به وسیله نویسندگان فارسی و عربی دوره‌های بعد نقل شده است.

* مؤلف کیست؟

تا اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که کلمان هوار با پیدا کردن نسخه‌ای از این کتاب در استانبول به نشر متن عربی و ترجمه فرانسوی آن پرداخت، این کتاب در میان اهل علم چندان شیوعی نداشته است و با همه اهمیتی که دارد، کمتر مورد استناد اهل علم قرار گرفته است و چنانکه خواهیم دید، تعداد مؤلفینی که از این کتاب در تألیفات فارسی و عربی خویش به تصریح استفاده کرده‌اند، از عدد انگشتان دو دست شاید تجاوز نکند.

همان‌طور که قبلاً اشارت رفت، در نسخه اصلی کتاب که هوار به نشر آن پرداخت، این کتاب جزء تألیفات ابوزید بلخی حکیم و دانشمند بزرگ ایرانی قرن سوم و آغاز قرن چهارم معرفی شده بود و هوار مجلدات اول و دوم را با عنوان ذیل منتشر کرد:

[کتاب البدء والتاریخ، لابی‌زید احمد بن سهل البلخی، پاریس ۱۸۹۹-۱۹۰۱]

ولی از جلد سوم به بعد عنوان مؤلف را بدین گونه تغییر داد:

[کتاب البدء والتاریخ، للمطهر بن طاهر المقدسی، پاریس ۱۹۰۳-۱۹۱۹]

علت انتساب به ابوزید، چنانکه یاد کردیم، همان تصریحی بود که در نسخه کتابخانه داماد ابراهیم پاشا وجود داشت ولی قرائن داخلی چنین نسبتی را نمی‌توانست تأیید کند، زیرا سال وفات ابوزید بلخی به تصریح همه مورخان ۳۲۲ هجری است و این کتاب به تصریح مؤلف در سال ۳۵۵ یعنی سی و سه سال بعد از وفات ابوزید تألیف شده است. علاوه بر این، مؤلفان قدیم که از این کتاب مطلب نقل کرده‌اند، همه، آن را به نام مقدسی ضبط کرده‌اند، از جمله ثعالبی در غرر اخبار ملوک الفرس یا غرر السیر که می‌گوید:

«وذكر المقدسی فی كتابه البدء والتاریخ أنه أوّل ما ظهر فی الأرض من أمر الزندقة، إلا أنّ الاسامی كانت تختلف علیها إلى أن سُمیت أیوم الباطنیة»^۱ و این، عیناً همان عباراتی است که مؤلف ما در شرح پادشاهی شاپور بن اردشیر آورده است و همچنین در بحث از ادیان هند می‌گوید: «ومن ذكر الهند وادیانها وُسُتها وُسُمتها فکانه قد ذکر ملوکها لأنّ الناس علی دین الملک لا سیما الهند و انهم یتهاکون فی تعظیم ملوکهم وقوم منهم یعبدونهم وأنا کاتب منها من نقلته من کتاب البدوی

(۱) همان‌جا، ۵۰۱.

والتاریخ للمطهر بن طاهر المقدسی المقیم کأن بیست»^۱، یعنی: «و هر کس به یادکرد هند و ادیان و سنتها و رسوم ایشان پرداخته است چنان است که گویی به یادکرد شهر یاران ایشان پرداخته است، زیرا که مردمان بر آیین شاهان خویش اند به ویژه هندوان و ایشان در گرامیداشت شاهان خویش، تا پای جان، آماده اند و گروهی از ایشان به پرستش پادشاهان می پردازند و من از آن میان، آنچه را که از کتاب «البدوی والتاریخ» تألیف مطهر بن طاهر مقدسی - که مقیم بستم بوده است - نقل کرده ام در اینجا می نویسم» و بعد به نقل عین عبارات مطهر بن طاهر در جلد چهارم صفحات ۱۲-۹ می پردازد. و نیز صاحب بیان لادیان، ابوالعالی رازی، می گوید: «و در تاریخ مقدسی آورده است که در فارس آتشگاهی است که آن را قدیم تر دارند و در آنجا کتابی است که زردشت بیرون آورده است.»^۲ که این نیز مطلبی است که مؤلف ما در فصل دوم^۳ از مشاهدات خویش در آتشکده ای در جور (فیروزآباد فارس) نقل کرده است. و نیز قاضی منهج سراج جوزجانی که در طبقات ناصری، به کرات، از این کتاب نقل می کند از آن به عنوان «تاریخ مقدسی» یا «کتاب بدو و تاریخ» یاد می کند.^۴ همچنین فخرالدین داود بناکتی، از مؤرخان ماوراءالنهری قرن هفتم و هشتم، در کتاب روضة اولی الالباب، که به نام تاریخ بناکتی منتشر شده است چندین جا از این کتاب نقل می کند و همه جا به عنوان «مقدسی گوید»^۵ و «مقدسی در تاریخ آورده است»^۶.

نام و نشان مؤلف

نام او را مطهر بن طاهر^۷ و مطهر بن مطهر^۸ ثبت کرده اند و کتبه او بنا بر ضبط بعضی از نسخه های طبقات ناصری^۹، ابونصر است، پس بدین گونه، تا سندی که این نکات را رد کند به دست

(۱) از استاد محمد فضائی که منقولات کتاب البدء در نسخه خطی غرر السیر را در اختیار ما قرار دادند، سپاسگزاری می شود. و نیز مراجعه شود به یادداشت هوار در مقدمه چاپ پاریس و یادداشت های قزوینی، ج ۱۰، ص ۳۲.

(۲) بیان لادیان، ابوالعالی محمد بن الحسین العلوی، به کوشش هاشم رضی، ص ۶.

(۳) البدء، ج ۱، ص ۶۳-۶۲.

(۴) طبقات ناصری، قاضی منهج سراج جوزجانی، به کوشش عبدالحی حبیبی.

(۵) تاریخ بناکتی، به کوشش دکتر جعفر شعار، ص ۱۵۰.

(۶) همان جا، ص ۵۲ و ۱۶۶.

(۷) تاریخ التراث العربی، ۱ (۲) / ۱۸۷.

(۸) معجم المطبوعات، ۲۴۱/۱.

(۹) طبقات ناصری، ج ۱، ص ۱۲.

نیامده، می توان گفت او ابونصر مطهر بن طاهر مقدسی است.

سال تولد

جز آنچه از خلال کتاب او به دست می آید، در هیچ يك از كتب رجال و تاریخ و ادب، کوچکترین اطلاعی در باب زندگینامه این مؤلف نمی توان یافت. آنچه مسلم است این است که وی در سال ۳۵۵ در نواحی شرقی ایران، و احتمالاً بستم سیستان^۱، این کتاب را تألیف کرده است. سال تولد و وفات او، به هیچ روی، دانسته نیست و احتمالاً چندسالی پس از تألیف این کتاب زنده بوده است، به دلیل اینکه در خلال این کتاب، بارها از قصد تألیف کتابهایی دیگر سخن می گوید و نشان می دهد که در وی نشاط کار و تألیف هنوز باقی بوده است. قدیمترین تاریخی که از زندگی او در دست است اشارتی است که به دیدار خود با احمد بن محمد بن حجاج معروف به سجزی در تاریخ ۳۲۵ هجری در سیرجان داشته است و از آنجا که در طرابلس با خیمه بن سلیمان طرابلسی (متولد ۲۵۵ و متوفی ۳۴۳) دیدار داشته است و از او سماع حدیث کرده است، باید سال تولد او در اوایل قرن چهارم یا اواخر قرن سوم باشد، زیرا برای سماع حدیث، آن هم در شهری دیگر جز زادگاه مؤلف، او باید در حدود بیست سالگی بوده باشد و اگر چنین محاسبه ای را بپذیریم، نتیجه آن خواهد بود که وی در اوایل قرن چهارم، حدود سیصد هجری، یا کمی قبل از آن متولد شده است.

محل تولد و نیاکان او

از اشارات او و نیز از تصریح ثعالی در غرر السیر دانسته می شود که وی در بستم مقیم بوده و شاید هم متولد همان جا بوده است. نام پدرش طاهر است و بعضی هم مطهر^۲ نوشته اند و نسبت مقدسی او، نشان می دهد که او، یا از مردم ناحیه بیت المقدس بوده که به خراسان کوچ کرده اند یا اقامتی طولانی در آن حوالی داشته است که نسبت «مقدسی» را بر او توجیه کند. آنچه مسلم است این است که وی یک چند در بیت المقدس و آن حوالی زیسته است و از مشاهدات خویش در آن حدود سخن می گوید و سماع حدیث وی از خیمه بن سلیمان طرابلسی هم دلیلی است بر حضور او در آن

(۱) هوار در مقدمه خویش و یوسف البان سرکیس در معجم المطبوعات العربیة والمغربیة، ج ۱، ص ۲۴۲، و کراچکوفسکی در تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۴.

(۲) معجم المطبوعات العربیة والمغربیة، ج ۱، ص ۲۴۲. نیز فؤاد سزگین در تاریخ التراث العربی المجلد الاول، الجزء الثاني، ص ۱۸۷. و گویا تنها مستند ایشان سخن هوار است در مقدمه کتاب البدء.

نواحی.

یک تن به نام طاهر قدسی از مشایخ شام، که در ضمیمه تاریخ نیشابور نام او آمده است و در رده دانشمندان حدود ۳۰۰ هجری است، و احتمالاً در خراسان هم بوده است. آیا این شخص پدر مؤلف این کتاب می‌تواند باشد؟ این پرسشی است که طرح کردن آن زبانی ندارد.^۱

* تحصیلات و آموخته‌های او

چنانکه از مطاوی کتاب او دانسته می‌شود، وی بر مجموعه دانشهای عصر خویش، به‌ویژه منطق و کلام و فلسفه و نجوم و ادب عرب و فقه و تفسیر و حدیث و تاریخ و جغرافیا، احاطه‌ای کامل دارد و مردی است «دایرة‌المعارفی» و در بعضی از رشته‌ها تسلطی چشمگیر دارد. وی چنانکه خود تصریح می‌کند و از خلال اشارات غیرمستقیم او نیز دانسته می‌شود، چندین زبان می‌دانسته است. گذشته از زبان عربی که در آن مردی ادیب و فرهیخته است، به زبان فارسی دری نیز آشنایی داشته و شعرها و عباراتی فارسی در خلال کتاب خویش، گاه به تناسب، نقل می‌کند. زبان عبری را به‌خوبی می‌دانسته و عباراتی از انجیل و نورات را به خط عبری در خلال کتاب خویش نقل می‌کند.^۲ از مقایسه‌ای که میان زبان سریانی و عبرانی می‌کند، اطلاع او را از این زبان نیز می‌توانیم دریابیم.^۳

* استادان و مشایخ او

از خلال کتاب و تصریحات مؤلف می‌توان دریافت که او با جمع کثیری از اهل علم و دانشمندان حدیث دیدار داشته و از عده‌ای از آنها سماع حدیث کرده است. از طریق همین اشارات تاحذی به حوزه جغرافیایی سفرهای او و نیز زمان این سفرها می‌توان پی برد. گرچه تحدید هویت بعضی از این مشایخ چندان آسان نیست، ولی در مجال اندکی که بود، هویت چندتن از ایشان را خوشبختانه به‌دست آوردیم و از این رهگذر تاحدی زمان دیدار او را با ایشان می‌توان محاسبه کرد.

(۱) طبقات الصوفیة سلمی، ۲۷۵ و تاریخ نیشابور خلیفه، ۷۲.

(۲) البده، ج ۵، ص ۳۰-۳۲.

(۳) همانجا، ج ۱، ص ۶۳.

(۱) ابوالعباس سامری

مؤلف با ابوالعباس سامری، به تصریح خودش دیدار داشته است و می‌گوید: در مرو این شعر را از برای ابوالعباس سامری قرائت کردم و او معتقد بود که خدای تعالی مؤمن را مؤمن و کافر را کافر آفریده است. ترجمه شعری که مؤلف خطاب به او قرائت کرده است، این است:

بر مرد جبری که به سرنوشت بد راضی است پس گردنی بزن چون گوید که
چرا می‌زنی، بگو: در سرنوشت چنین بوده است.^۱

و او در پاسخ مؤلف این شعر را خوانده است:

آری پروردگار ما جبار است و جبر کار اوست
و آفریده مجبور، در حشر، با او دیدار خواهد کرد.

و این ابوالعباس سامری به گفته سمعانی در انساب^۲ همان ابوالعباس محمد بن احمد بن هارون دقاق سامری است از مردم سامراء که از محمد بن عبدالله المخرمی سماع حدیث کرده است.

(۲) احمد بن محمد بن حجاج سجزی

یکی دیگر از مشایخ حدیث مؤلف احمد بن محمد بن حجاج معروف به سجزی است که در شیرجان با مؤلف دیدار داشته است و این دیدار در سال ۳۲۵ بوده است: «وَقَدْ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَجَّاجِ الْمَعْرُوفِ بِالسَّجْزِيِّ بِالشَّيْرَجَانِ سَنَةَ خَمْسٍ وَعِشْرِينَ وَثَلَاثِمِائَةً، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ رَاشِدٍ الْأَصْفَهَانِيِّ، حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ.»^۳ و بدین گونه زنجیره مشایخ این سجزی را نیز می‌توان باز شناخت.

(۳) خثیمه بن سلیمان طرابلسی (۲۵۵-۳۴۳)

یکی از کسانی که مؤلف در طرابلس با او دیدار داشته و از وی سماع حدیث کرده است خثیمه بن سلیمان طرابلسی است.^۴ این دیدار باید قبل از ۳۴۳ باشد، زیرا در این تاریخ خثیمه درگذشته است. ابن حجر درباره این خثیمه می‌گوید: «عبدالعزیز کتانی گفته است که وی مردی موثق بوده است و از اهل عبادت، جز اینکه وی متهم به تشیع بوده است.» ابن حجر عمر او را ۱۰۶ سال نقل کرده است و می‌گوید: از تصنیفات اوست کتاب «فضائل الصحابه». گویا به دلیل همین کتاب هم

(۱) همانجا، ج ۵، ص ۱۴۷.

(۲) الانساب، سمعانی، چاپ عکسی، ۲۸۷، و چاپ حیدرآباد، ج ۷، ص ۲۹.

(۳) البده، ج ۲، ص ۱۸۱.

(۴) همانجا، ج ۲، ص ۱۰۵.

او را به تشیع منتسب کرده‌اند. ابن حجر می‌گوید: «وی در شام مسند عصر خویش بوده است.»^۱

۴) عبدالرحمن بن احمد مروزی

یکی از کسانی که مؤلف از او در مرو سماع حدیث کرده است شخصی است به نام عبدالرحمن بن احمد مروزی^۲ یا عبدالرحیم بن احمد^۳ که متأسفانه هویت تاریخی او را نتوانستم تحدید کنم. آنچه مسلم است این است که وی از عباس سراج و از قتیبه روایت می‌کرده است.

۵) حسن بن هشام

یکی دیگر از مشایخ حدیث او حسن بن هشام است که او از ابراهیم بن عبدالله العبسی و او از وکیع روایت می‌کند.^۴

۶) حاتم بن سندی

در تکریت مؤلف از حاتم بن السندی روایت حدیث کرده است و او از احمد بن منصور رمادی و او از عبدالرزاق^۵ و او از معمر.

۷) محمد بن سهل

در اسوار (ظ: اسوان) از محمد بن سهل روایت حدیث کرده است و او از ابوبکر بن زیان^۶.

۸) ابوجعفر رازی

یکی از مشایخ حدیث مؤلف ما ابوجعفر رازی است^۷ که ظاهراً همان ابوجعفر محمد بن احمد بن سعید معروف به ابوجعفر رازی است که تفصیل احوال او را ابن حجر در *لسان‌المیزان* نقل کرده است.^۸ این ابوجعفر رازی متولد ۲۶۴ و متوفی ۳۴۴ است و عمری دراز حدود ۹۸ سال داشته است

(۱) *لسان‌المیزان*، ابن حجر، ج ۲، ص ۱۲-۴۱۱ و نیز *تذکرة الحفاظ*، ذهبی، ص ۶۵۸-۸۶۰.

(۲) *البدء*، ج ۱، ص ۱۴۷.

(۳) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۰۲.

(۴) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۶.

(۵) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۸.

(۶) *همان‌جا*، ج ۱، ص ۱۴۷.

(۷) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۵۶.

(۸) *لسان‌المیزان*، ج ۵، ص ۳۹ و ۴۰ و ۵۱.

و ابن حجر او را جرح کرده است و می‌گوید: خبری نقل کرده است که آفت اوست. حاکم نیشابوری او را در تاریخ خویش یاد کرده است و گفته است که در ۲۸۵ به نیشاپور آمد و از جمعی از علما سماع حدیث کرد و هم در آن شهر وفات کرد.

۹) محمد بن خالویه

یکی از کسانی که مؤلف با ایشان انس و الفت و دیدار داشته است و از وی سماع حدیث کرده است محمد بن خالویه است^۱ که در شوش او را دیده است و این محمد بن خالویه ظاهراً همان ابوجعفر محمد بن احمد بن عمر بن ابی‌بکر المعروف بخالویه است که به گفته ابن حجر^۲ از علمای حنبله بوده و در تجسیم غلو بسیار داشته است. اتفاقاً مطلبی هم که مؤلف ما از او نقل می‌کند در همین باره است. می‌گوید: از محمد بن خالویه شنیدم که گفت از احمد بن حنبل شنیدم که از پدرش روایت می‌کرد که «هر که بگوید قرآن مخلوق است کافر شده است».^۳

۱۰) هارون بن کامل

یکی دیگر از مشایخ او، هارون بن کامل است که در مصر با او دیدار داشته است.^۴

۱۱) ابونصر حرشی

یکی از کسانی که مؤلف در فرجوط مصر (قریه‌ای در صعيد مصر) با او دیدار داشته است و از وی سماع حدیث کرده، ابونصر حرشی است و مؤلف در حق او می‌گوید: کتب اوایل را بسیار می‌خواند و از کتاب دانیال چنین نقل کرد که...^۵

۱۲) احمد بن مالک

یکی دیگر از مشایخ حدیث او احمد بن مالک است که از قتیبه از اسحاق بن راهویه نقل حدیث می‌کند.^۶

(۱) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۹.

(۲) *لسان‌المیزان*، ابن حجر، ج ۵، ص ۳۹.

(۳) *البدء*، ج ۵، ص ۱۴۹. در غالب متون کلامی به عنوان حدیث از پیامبر نقل کرده‌اند، از جمله *شرح العقاید النسفیة*، از تفتازانی، ص ۹۲.

(۴) *البدء*، ج ۵، ص ۱۹۹.

(۵) *همان‌جا*، ج ۲، ص ۱۵۶.

(۶) *همان‌جا*، ج ۵، ص ۷۱.

(۱۳) ابوعبدالله اندلسی

دیگر ابوعبدالله اندلسی که از وی مطلبی نقل می‌کند که در مکه از وی شنیده است، در باب هجوم بعضی از اترک بر ناحیه‌ای در اندلس.^۱

(۱۴) ابوطالب اخیمی

یکی از کسانی که مؤلف او را دیده و چندین بار از او نقل مطلب کرده است، ابوطالب اخیمی است. ابوطالب اخیمی از صوفیان برجسته مصر در نیمه اول قرن چهارم است. یکی از این دیدارها مسلماً در اخیم مصر بوده است، زیرا مؤلف خود بدین نکته تصریح دارد. مطالبی که از او نقل می‌کند یکی درباره حسین بن منصور حلاج است^۲ و یکی درباره ولید که موصف را به تیر می‌زد.^۳ اطلاعات در باب این ابوطالب اخیمی در کتب تصوف بسیار نادر است. جامی به اختصار اشارتی به احوال او دارد.^۴

* سفرهای مؤلف

مؤلف بر طبق تصریحات خود، در سرزمینهای عالم اسلامی از خراسان و فارس و کرمان تا عراق و شام و مصر و بیت المقدس تا بلاد یونانیان و نواحی مرکزی و غرب ایران سفر کرده و در بسیاری از این شهرها از دیدارهای خود با دانشمندان آن اقالیم سخن گفته است.

(۱) در بستان و سیستان

اگر او را متولد بستان بدانیم، نخستین مشاهدات او از ناحیه سیستان است که در آنجا تصریح دارد که در اقلیم ما چنین و چنان مشاهده می‌شود. و این خود دلیلی است بر اینکه وی در آن ناحیت می‌زیسته است. در بحثی که از ویرانی و تحوّل شهرها و آبادیها دارد، پس از نقل قولی از کتاب القرائات ابن عبدالله قسری می‌گوید: «ثُمَّ مَا نُشَاهِدُهُ فِي اَقْلِيمِنَا بِالْعِيَانِ قَبْلَ مَقَارَةِ سَجِسْتَانِ وَمَافِيهَا مِنْ اَنَارِ البُيَّانِ وَالْمُنَى وَالْقُرَى والدكاكين وَرَسَاتِيْقِ الاسواقِ.» یعنی: «سپس آنچه ما خود در اقلیم خویش به عیان می‌نگریم که قبل از بیابان سیستان آثار بناها و شهرها و قریه‌ها و دکانها و

(۱) همانجا، ج ۴، ص ۶۵.

(۲) همانجا، ج ۴، ص ۱۲۹.

(۳) همانجا، ج ۶، ص ۵۳.

(۴) نفحات/الاس، جامی، چاپ لاهور، ص ۶۱.

رستاقها و بازارهاست.^۱ و وقتی درباره کر ویت زمین بحث می‌کند می‌گوید: «طرفداران این عقیده بر آنند که اگر مثلاً در فوشنج (شهری به فاصله یکروز راه در مغرب هرات) نقبی در زمین زده شود، سر از سرزمین چین بیرون خواهد کرد.»^۲ انتخاب فوشنج احتمالاً به علت وجود مؤلف در آن شهر یا در آن نزدیکیها بوده است.

(۲) در مرو

مؤلف بنا به تصریح خودش یکچند در مرو زیسته است و در آنجا با چندتن از دانشمندان مفاوضات علمی داشته است، از جمله با ابوالعباس سامری^۳ و عبدالرحمن یا عبدالرحیم بن احمد مروزی که از آنان روایت نقل می‌کند.

(۳) در سیرجان

تنها موردی که مؤلف به تاریخ اقامت خود در شهری اشارت دارد، آنجاست که می‌گوید «در سال ۳۲۵ در «سیرجان» (سیرجان)^۴ از احمد بن محمد بن حجاج معروف به سجزی چنین شنیدم» که نشان می‌دهد وی در این تاریخ در سیرجان بوده است.

(۴) در مهرجان قذق و ماسیدان

چندین مورد به دیدارهای خویش با پیروان آیین خرمذینی در ناحیت غرب ایران اشارت دارد و ضمن نقل قولهایی در باب اصول عقاید کلامی و اخلاقی ایشان، از آنان به لحاظ رفتار و رعایت نظافت

(۱) البدء، ج ۲، ص ۱۴۹. از همین تصریح او و نیز از عبارت ثعالی در غرر السیر می‌توان دانست که او اهل بستان بوده است یا دست کم مقیم آنجا بوده است: «للمطهر بن طاهر المقدسی المقيم كان ببست» (غرر السیر، یادداشت آقای فضایی نیز یادداشتهای قزوینی، ج ۱۰، ص ۳۲ و نیز هوار در مقدمه). نکته قابل یادآوری عبارت «المقدسی المقيم كان ببست» است که در هر دو نسخه کتابخانه قسطنطنیه و نسخه موصّل، به همین شکل است و ظاهراً، به لحاظ ساختار نحوی، اندکی غیرطبیعی می‌نماید. پرسشی که مطرح می‌شود این است که ثعالی اطلاع درباره مقیم بستان بودن او را از همین عبارت مؤلف استفاده کرده یا از سندی دیگر؟ به نظر می‌رسد که از همین عبارت مؤلف استنباط کرده است.

(۲) همانجا، ج ۲، ص ۴۰.

(۳) همانجا، ج ۵، ص ۱۴۷.

(۴) هر دو ضبط کلمه رواج داشته است: سیرجان و شیرجان و معمولاً با «ال» حرف تعریف. لسترنج می‌گوید: سیرجان، کرسی قدیم کرمان، در زمان ساسانیان، نیز شهر عمده آن ایالت بود. اگر چه امروز شهری به این نام وجود ندارد اما منطقه سیرجان هنوز قسمت باختری ایالت کرمان را تشکیل می‌دهد و کرسی آن سعیدآباد است، سرزمین‌های خلافت شرقی، ص ۳۲۲.

و پاکیزگی ستایش می‌کند. این دیدارها بیشتر در ناحیهٔ ماسبدان و مهرجان قذق (بخشی از ولایت لُرستان) بوده است.^۱

(۵) در خوزستان

مؤلف يك‌چند در خوزستان بوده است و در شوش با محمد بن خالویه دیدار داشته و از او سماع حدیث کرده است.^۲

(۶) در فارس

در فارس، در ناحیهٔ جور (فیروزآباد) به دیدار آتشگاهی بسیار کهن رفته و در آنجا، موبد آتشگاه کتاب ابسطا (اوستا) را نزد مؤلف آورده و عباراتی را در حوزهٔ الاهیات آیین زردشتی بر او قرائت کرده و به زبان فارسی (دری) که مؤلف با آن آشنا بوده است، آن عبارات کهن را تفسیر کرده است.^۳

(۷) در جندیسابور

هنگام سخن گفتن از مانی می‌گوید: «وَصَلِبَ بَابِ جُنْدِيسَابُورَ فَهُوَ الْيَوْمَ يُسَمَّى بَابَ مَانِي»^۴ یعنی «او را بر دروازهٔ جندیسابور به‌دار آویختند و امروز به‌نام دروازهٔ مانی خوانده می‌شود». از نوع تعبیر او چنین دانسته می‌شود که گویی آنجا را دیده است.

(۸) در مکه

از خلال مطلبی که از شخصی به‌نام ابوعبدالله الاندلسی نقل می‌کند می‌توان دانست که او يك‌چند در مکه بوده است، زیرا می‌گوید: «وَسَمِعْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ الْأَنْدَلُسِيَّ بِمَكَّةَ...»^۵

(۹) در عراق

در ناحیهٔ عراق از بوبن در «بصره» و «تکريت» و «بَلَد» یاد کرده است، از جمله می‌گوید: «در

(۱) البدء، ج ۳، ص ۱۲۲.

(۲) همان‌جا، ج ۵، ص ۱۴۹.

(۳) همان‌جا، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳، هوار بیت نار خُوز ثبت کرده و تردیدی نیست که باید جور باشد که همان گور است و نام قدیمی فیروزآباد است و آتشگاه کهن آنجا معروف بوده است.

(۴) همان‌جا، ج ۳، ص ۱۵۸.

(۵) همان‌جا، ج ۴، ص ۶۵.

مسجد جامع بصره از نه‌ریبندی شنیدم که این شعر را می‌خواند.»^۱ و سپس شعری در زمینهٔ توحید نقل می‌کند و باز می‌گوید: «مردی یهودی در بصره عبارت تورات را چنین تفسیر کرد که...»^۲ و در تکريت (در سی‌میلی شمال سامرا در جانب باختری دجله) از حاتم بن السندی سماع حدیث کرده است و نیز در بَلَد (شهرکی نزدیک موصل) از حسن بن هشام حدیث نقل کرده است.^۳

(۱۰) در شام

در طرابلس شام با خیمهٔ بن سلیمان قرشی دیدار داشته و از وی سماع حدیث کرده است و این دیدار قبل از ۳۴۳ باید باشد. و هنگامی که از سرگذشت ویرانی و آبادی شهرها و اقالیم سخن می‌گوید به مشاهدات خویش در ناحیهٔ شام تا مرز کشور یونان تصریح می‌کند «کَمَا يُرَى فِي الْمَقَاوِزِ بَيْنَ الشَّامِ وَبِلَادِ الْيُونَانِيِّينَ مِنَ الْأَثَارِ الْعَادِيَةِ وَالْبُنْيَانِ الْخَرَابِ الْمَعْدُومِ فِيهِ النَّبَاتُ وَالْحَيَوَانُ وَالْمَاءُ»، یعنی «همان‌گونه که در بیابانهای میان شام و سرزمین یونانیان دیده می‌شود از آثار باستانی (عادی) و بناهای ویران که آب و گیاه و جانور در آن نابود شده است.»^۴

(۱۱) در بیت اللحم

هنگامی که از محل تولد مسیح سخن می‌گوید، توضیح می‌دهد که ولادت او در بیت‌اللحم معروف است و مشهور و ما آنجا را دیده‌ایم و هرکه بدان بلاد درآمده باشد، آنجا را دیده است.^۵

(۱۲) در مصر

مؤلف، گویا، در مصر اقامتی طولانی داشته است و در آنجا در «مصر»^۶ و اخمیم و اسوان و فرجوط اقامت داشته و با عده‌ای از دانشمندان در این سرزمین دیدار داشته است.^۷ در فرجوط مصر با ابونصر حرشی دیدار داشته است.^۸

(۱) همان‌جا، ج ۱، ص ۷۷.

(۲) همان‌جا، ج ۲، ص ۸۱.

(۳) همان‌جا، ج ۱، ص ۱۴۶.

(۴) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۴۹.

(۵) همان‌جا، ج ۳، ص ۱۲۱.

(۶) گویا منظور از مصر در کنار اخمیم و اسوان و فرجوط، همان فسطاط است.

(۷) البدء، ج ۶، ص ۵۳، ج ۵، ص ۱۹۹ و ج ۶، ص ۵۲.

(۸) همان‌جا، ج ۲، ص ۱۵۶، ج ۵، ص ۱۹۹، ج ۲، ص ۱۵۶ و ج ۱، ص ۱۴۷.

* آثار او -

بجز این کتاب که امروز در دست ماست، اثر دیگری از مؤلف، ظاهراً بر جای 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^۱ 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^۲.

(۳) کتاب الدیانة والامانة

موضوع این کتاب نیز نقد اندیشه‌ها و آرای اهل تعطیل بوده است. به‌درستی 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 ان شاء الله 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 تالیفات ابوزید قرار داده است، و تردیدی ندارم که حاج خلیفه جز همین آغاز، بقیه بخشهای کتاب البدء والتاریخ را نخوانده است و گرنه دیگر تالیفات این مؤلف را نیز به‌نام 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.»^۱

(۴) کتاب المعدله

گویا این کتاب را به‌هنگام تألیف البدء والتاریخ تألیف نکرده بوده است، زیرا در دنباله نقد آرای ثنویه می‌گوید: «و به‌همین اندازه که تناقضهای ایشان را روشن کند، در اینجا بسنده می‌کنیم، چندان که 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.»^۲

(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.»^۳

(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: «وَسَنَفَرُدُّ بِمَشِيَةِ اللَّهِ وَغَوْنِهِ كِتَاباً لَطِيفاً 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.»^۴

متأسفانه از مجموعه این آثار، هیچ‌گونه نشانی امروز باقی نیست و در تالیفات 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 منطق مدافعان در طول تاریخ چه تحولاتی به خود دیده است. بی گمان 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 به مانند 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. به همین دلیل قرن چهارم را به لحاظ 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^۱ الاعلام 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 ایجاب کرده است، به دفاعی عقلانی و مؤدب پرداخته است و تا جایی که توانسته است از خرافات کناره گرفته و هر جا توانسته است آن را به خرد خویش بپذیرد، براساس يك قاعدة - که همه چیز در حوزه قدرت الهی امکان‌پذیر است و به عنوان معجزه انبیا - کوشیده است آن را توجیه کند. به همین دلیل ما او را یکی از خردگرایان عصر خویش و یکی از مدافعان خردگرای اندیشه اسلامی می‌دانیم. وقتی درباب در خیبر مطالبی نقل می‌کند می‌گوید: «این است روایت درست و آنچه قصه‌پردازان می‌گویند ما نمی‌شناسیم.»^۲

مؤلف در آغاز کتاب، که بی هیچ خطبه‌ای و تحمیدی آغاز می‌شود، از انحراف عقاید مردم در شناخت راه درست اندیشه سخن می‌گوید و از کسانی که مایه گمراهی مردمانند به سختی انتقاد می‌کند و می‌گوید: چون «فلان» - که خداهش 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 شایبه‌های 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 خلافت 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

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

(۲) البدء، ج ۴، ص ۲۲۷.

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 به عنوان 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 پرجدال‌ترین اعصار تمدن اسلامی است و طبعاً در برابر مخالفتهایی که با اسلام عرضه می‌شده است روشنفکران مسلمان به ناگزیر کمر به دفاع از عقاید خویش می‌بسته‌اند. مجموعه دفاعهایی که در تاریخ از اسلام شده است، یکی از نکاتی است که به لحاظ تاریخی هنوز مورد مطالعه

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

آدام متز در الحضارة الإسلامية، فصلی پرداخته درباره علوم دینی و در آنجا سخن را به مسئله قصص باستانی عرب و یهود و مسیحیت کشانیده است و می‌گوید در این موضوع بود که «علم» با مسئله «خوارق عادت» روبه‌رو شد، زیرا در این حکایات مسئله معجزات انبیای قبل از پیامبر اسلام مطرح بود. در این بحث، آدام متز، مطهر بن طاهر مقدسی را به عنوان نمونه 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 درباره 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.»^۱ 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.^۲ محمد بن زکریای رازی پزشک مشهور، در حدود سال ۳۰۰ هجری کتابی تألیف کرد که نام آن را مخاریق انبیا نهاد.^۳ مطهر بن طاهر روا نمی‌دارد که از مسائل آن کتاب یاد شود، زیرا «مایه فساد دلها و از میان‌برنده دین و ویران‌کننده مروت و مایه دشمنی با پیامبران است.»^۴

سپس می‌افزاید که بعضی کوشیدند میان قرآن و عقل توافقی ایجاد کنند، اما این کوشش ایشان بیشتر کوششی مضحك 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 نژادند 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.^۵ 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 الاحاد 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 درباره 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 همه 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 قصه 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.^۱

در باب «عین القطر» که در آیه دوازدهم از سوره 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 جست و نیافت (۲۰: ۲۷)، اشارت است به مردی و همچنین داستان مورچگان که در آیه «تا آنگاه که به دره مورچگان درآمدند» (۲۷: ۱۸) 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.^۲

* آیا مؤلف شیعه یا معتزلی است؟

با توجه به اینکه در قرون اولیه اسلامی مفهوم تشیع مفهومی عام بوده و هر کس را که به نوعی محبت نسبت به آل رسول داشته یا اولییتی برای خلافت امام علی بن ابی‌طالب (ع) قایل بوده است شیعه می‌خوانده‌اند، این مؤلف می‌تواند در دایره چنان مفهومی از تشیع قرار گیرد؛ به‌ویژه که در میان مشایخ او کسانی «اتهام» تشیع داشته‌اند، مثل خیمه طرابلسی. در مسئله ازلیت 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 مسی گذاشته و نفت و امثال آن تفسیر کرده‌اند.

(۲) الحضارة الإسلامية فی القرن الرابع، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۱.

مطلبی نقل می‌کند^۱ به انکار و رد آن نمی‌پردازد یا مسئله ایمان ابوطالب را وقتی نقل می‌کند در برابر آن استدلال مخالفی عرضه نمی‌دارد.^۲ 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^۳، 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^۴ و مؤلف نیز خود بدین نکته وقوف داشته و تصریح دارد.^۵

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.^۶ بنابراین نمی‌توان او را - آن گونه که مرحوم محمدگرد علی تصور کرده است - معتزلی به شمار آورد.^۷

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.»^۸

آنچه مسلم است این است که مؤلف ما بیش از هر دین و مذهب و آیینی از «باطنیه» وحشت دارد و هر جا گریزگاهی پیدا می‌کند، بدیشان حمله‌ور می‌شود و آنان را اهل «تعطیل» و «الحاد» و «زندقه» و «تاویل» و دشمنی با اسلام معرفی می‌کند و معتقد است اینان از آنجا که صراحتاً نمی‌توانند انکار شرایع و به‌ویژه اسلام کنند، در «پردۀ تاویل» 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.»^۹

(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 و ۵) در بحث از مذاهب شیعه می‌گوید نام نامطلب ایشان رافضی است.

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

(۷) المقتبس، ج ۳، ص ۳۲۰.

(۸) البده، ج ۴، ص ۳۱.

(۹) 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 تیار کردن باورهای مردمان کودن پرداخته‌اند، به گونه‌ای که مایه فریب غافلان و حیرت هوش خردمندان است...»^۱ 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...»^۲ و آنگاه می‌گوید: «این تحمیدی بود که ما می‌باید کتاب خود را بدان آغاز می‌کردیم، ولی آن را به تأخیر افکندیم و در اینجا آوردیم که تناسب بیشتری داشت.»^۳

* یا ارباب دیانات و شرایع دیگر

مؤلف به‌کرات 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 آشفتگی 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 بدارد 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 به‌دست 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.»^۱

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؟ به‌هیچ‌روی 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 مَقْدُمِ اِلَیْهِ 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^۲ هر که باشد احتمالاً یکی از پادشاهان یا وزیران سامانی است، هم به قرائن تاریخی و هم به امارات 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 خبر می‌دهد که مؤلف می‌خواهد مخاطب اولیه کتاب را، که به‌هرحال یکی از دولتمردان عصر است، از خطر این گروه ملاحده برحذر دارد و چنین وصفی بیشتر مناسب احوال سامانیان است که تمایلات به مذهب اسماعیلی در میان ایشان به‌شدت رواج داشته است.^۳

(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 الْفِرَقِ، 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^۱ که منکر بدیهیات و حِسّ اند آغاز می‌کند و آنگاه رفته‌رفته به اثبات باری تعالی می‌پردازد، به‌ضرورت 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 آنساب و قبایل عرب دارد. و فصولی ویژه زندگی پیامبر و یاران او و اختلافاتی که در اسلام پس از وفات پیامبر روی داده و ظهور مذاهب و فرق اسلامی و فصولی 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، به‌همین صورت به‌جای 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 مُکرِ 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» نمی‌شمردند، 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 افرویدی 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 یادآوری‌های 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 دوتا 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 ليس بشيء»^۱. بعد «جسم» را تعریف می‌کند و در مقابل آن «عرض» را قرار می‌دهد که نشان‌دهنده مراحل آغازی رشد این اصطلاحات است و می‌دانی 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، وُلْفَسَن H.A. Wolfson آن را به نیمه اول قرن سوم می‌رساند و متأثر از اندیشه EX Nihilio (= از 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 می‌کرده‌اند 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 برابری دیگر آن که عبارت است از «طینت» و «هیولی» و «جزء» و «عنصر» و «اسطقس». و در همین جا خواننده آگاه متوجه شکل‌گیری بسیاری از مفاهیم و مصطلحات در این دوره می‌شود که در دوره‌های بعد به کلی تغییر یافته است. بعد به بحث درباره «جزء لایتجزئی» می‌پردازد و اختلاف نظری که میان متفکران دوره اسلامی درباره 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 ليس بشيء»، 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»^۱ 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 درباره 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 درباره 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 «خسبان» 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 درباره باری تعالی نقل می‌کند و می‌گوید: من به آشکده جور (فیروزآباد) - که ناحیتی است در فارس و بسیار کهن و باستانی است - درآمدم 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»^۲.

و می‌گوید آنان گفتند که «هرمز» همان باری تعالی است به زبان ایشان و بشتاسپندان فرشتگان‌اند. و معنی «رُستخیز»، «فنی 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: «خُذست و خُود بُود» یعنی «آنکه هُوَ بدائیه، لَمْ یُکُونْهُ مُکُونٌ وَلَا یُحْدِثُهُ مُحْدِثٌ» و بعد آرای اهل هند و سند را درباره 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 درباره «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 درباره 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 شر 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 شایبه‌ای از بدی ندارد و گروهی دیگر از ایشان بر آنند که آن جوهر نیکی و خدای خیر را لغزشی دست داد و به نادلخواه و بی‌اراده او آن ضد، خدای شر، 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 شر 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 قایل 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 شر 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 شر. و این دو جوهر قدیم‌اند و حساس 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 يك سو و آرای مجوس از سوی دیگر می‌پردازد و هر دو گروه را مورد انتقاد فلسفی قرار می‌دهد. بعد به نقل آرای دیصان^۱ 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 المعتزله در دست تالیف دارد، پاسخ اینان را به تفصیل تمام خواهد داد. و در اینجا يك مکالمه فلسفی از جعفر بن حرب^۲ با ایشان نقل می‌کند که به گفته خودش، با همه اندکی عبارت، بسیار مهم است:

- (۱) ابن ابی‌العوجاء، یکی از مشاهیر زندیقان قرن دوم هجری که ده‌ری مشرب یا مانوی مذهب بوده است، مقتول به سال ۱۵۵.
- (۲) دیصان، 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 کشته 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.^۱ 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 «آخر الهویات» و «مادة العالم» و «اصلی که همه اجسام و اشیا از آن حادث شده است» خوانده‌اند، جوهری بسیط که عاری از همه أعراض 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 یکنیک 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 حوزه الهیات و شکل گیری 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 نام گذاری 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، ابن قتیبه، به عنوان منظره 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 الهی می‌پردازد که یکی از مهمترین مسائل علم کلام اسلامی است و از بعضی امامیه نقل می‌کند که آنان گفته‌اند: «باری تعالی نسبت به هیچ کابینی، 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 (۶۷-۱ هـ. ق) بود که مدعی بود چیزهایی را از طریق وحی می‌داند و اصحاب خویش را به آنچه خواهد بود خبر می‌داد، حال اگر آن چنان که او گفته بود، اتفاق می‌افتاد که چه بهتر و گرنه می‌گفت: «برای پروردگار شما بدا حاصل شد.» بعد به مسئله بسیار مهم «علم الهی» 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 تعلیق 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 را در مورد تعلیق 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 علف 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 الهی» 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 براهمه‌اند. بعد به نقل استدلال ایشان می‌پردازد، استدلالی که به نام ابن راوندی 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 الانبیاء محمد بن زکریای رازی نقل کرده باشد ولی نخواسته است بدان ارجاع دهد^۱ تا خواننده از مراجعه بدان گمراه نشود، زیرا در جای دیگر

(۱) مسئله انکار نبوات به این شکل و این استدلال ابن راوندی که با وجود خرد نیازی به انبیا نیست و منسوب کردن این اندیشه به براهمه، گویا، از ابتکارات ابن راوندی بوده و به دلایل امینی آن را، از زبان براهمه نقل کرده است. شک نیست که ابن راوندی در «کتاب الزمرد» (که پاره‌هایی از آن به برکت ریشه‌هایی 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 داوریهایش متفاوت است و احکام آن نسبی، پس باید چیزی از نقل همراه آن گردد. آنگاه شبهات دیگری در باب نبوات 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 به‌ویژه 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 ابن راوندی ملحد شعر معروف خود را درباره آن پرداخته است و منشأ اندیشه‌های الحادی زندقه را در آن دیده است.^۲ 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 فی الدین شیرازی، در کتاب المجالس المؤیدیه، مراجعه شود به من تاریخ الاتحاد فی الاسلام، از دکتر عبدالرحمن بدوی، ص ۷۹ به بعد که مقاله ابن راوندی 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 آمدن نبود گردون را سود. (خیام)

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

(۳) قس: کم عاقل عاقل اغیث مذاهبه (ابن راوندی) و گویا اصل این اندیشه به عنوان زمینه‌ای الحادی در اعتراض به نظام آفرینش ریشه یونانی داشته، زیرا فلوطرخس در کتاب الآراء 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، چپ آوازه افکنده و از راست می‌روند. و همین کار سبب شده است که جانِ خویش را از شمشیرِ حق پاسداری کنند. سپس به تله‌خیس آرای ایشان می‌پردازد که اینان جهان را قدیم می‌دانند و بی‌نهایت و بی‌آغاز و بی‌انجام که در آن بهار از پسِ زمستان و تابستان از پسِ 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 براهینِ 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 بخشِ اعظمِ 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 منقولاتِ مطهر بن طاهر به بخشهایی از آن پی بُرد 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 *ماتیرضاه الفلاسفة من الآراء الطبیعیة* ثبت می‌کند و چندین صفحه از مقولات آن کتاب را به‌عین عبارت به‌صورت «حکّی»^۲ 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 نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ «ظاهریه» دمشق موجود است که در ۵۵۷ کتابت شده و دکتر عبدالرحمن بدوی آن را به‌عنوان *فی الآراء الطبیعیة التي ترضی بها الفلاسفة*، ترجمهٔ قسطا بن لوقا، در کتاب *ارسطوطالیس، 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 Placitis Philosophorum*، تألیف پلوتارخس دروغین، یعنی اتیوس (Aetius) است که در *عقایدنامه‌های یونانی* (Doxographi Graeci) تألیف ه. دیلز (H. Diels) در ۱۹۲۹ چاپ شده است. مراجعه شود به *فلسفه علم* کلام، تألیف 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، به‌علتِ عدم توجه به این نکته که تمام منقولات این بخش از کتاب، به‌روایتِ فلوطرخس است، تمام «حکّی» ها را به‌صیغهٔ مجهول «حکّی» مشکول کرده است.

ابن‌رزاق این نظریه را در کتاب خویش *كتاب النقص علی الباطنیة* نقل کرده است. همچنین از روایتِ فلوطرخس آرای دیگر فلاسفهٔ یونانی از قبیل هراقلیتس^۱ و انقسانس^۲ و انقساغورس^۳ و ارسلاوس^۴ و ایقورس^۵ و انباذقلیس^۶ 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 فیلسوفانِ 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، به‌روایتِ فلوطرخس، به نقلِ مطلبی از ایوب رهاوی^۷ در *كتاب 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^۸ در *كتاب المقالات*^۹ نقل می‌کند که ارسطو قایل به «هیولای» قدیم است و همراه آن «قوه» ای قدیم و «جوهر» که پذیرای «أعراض» است و از جالینوس رای به طبعهای چهارگانه را نقل می‌کند و نیز رای دیگر فلاسفه را در باب چهار طبع و پنج‌مینی که مخالف آنهاست و اگر آن مخالف نباشد طبایع از کار باز می‌مانند و با یکدیگر ائتلاف نمی‌یابند. و از بلعم بن باعورا^{۱۰} 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 فیلسوفِ 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 تَفَلُّهٔ متون فلسفی و علمی به‌زبان عربی است. ندیم در *فهرست*، ص ۳۰۵، او را در ردیف این جماعت یاد می‌کند.

(۸) دربارهٔ زرقان و *كتاب 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* سمعی Massignon, Louis: ۵۳۰b که ازو بعنوان المسمعی یاد می‌کند و نیز

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 المعترلة* ابن المرتضی ص ۷۸.

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

(۱۰) بلعم بن باعورا را به‌عنوان فیلسوف یاد کردن و از او مطالب فلسفی آوردن بسیار بدیع است، مگر اینکه يك بلعم بن باعورا 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 ابن کمونه یهودی را تشکیل داده است و این شبهه از معروف‌ترین مسائل مورد بحث فلاسفه اسلامی بوده است که:

«هو یتان بتمام الذات قد خالفتا»، لابن الکمونه استند.^۱

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 مَصور 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 به‌حاصل می‌آید. و اینان حرکت را امری بی‌آغاز و بی‌انجام می‌دانند. سپس به نقل نظر الناشئ می‌پردازد و می‌گوید ناشئ آرای اینان را در چهار طبقه دسته‌بندی کرده است و این اطلاع که او از نثر ناشئ نقل می‌کند خود دارای کمال اهمیت است و نشان می‌دهد که یکی از کتب کلامی ناشئ در اختیار او بوده است، همان گونه که در دیگر بخشهای کتاب از منظومه فلسفی - کلامی ناشئ 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؟»^۲

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

و عین عبارت ابن کمونه را بدین گونه نقل می‌کند که: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ هُوَ يَتَانُ بَسِطَتَانِ مَجْهُولَتَا الْكُنْهَ مُخْتَلِفَتَانِ بِتَمَامِ الْمَهِيَةِ، يَكُونُ كُلُّ مِنْهُمَا وَاجِبُ الوجود بِذَاتِهِ وَيَكُونُ مَقْهُومُ وَاجِبِ الوجود 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 حرّانیان 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 آن‌دو به‌مانند سایه و آفتاب با یکدیگر مماس 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 حسّاس 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 دیسانیه چنین تناقض و فساد را به‌همراه دارد، مذهبی نو آفرید که بر مبنای آن دو کون (نوری و ظالامی) هردو قدیم‌اند و به‌همراه ایشان شیء سومینی نیز هست که خلاف آن‌دو 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 حرّانیان 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 حرّانیان پرداخته است نقل می‌کنم و این رساله احتمالاً باید همان باشد که ندیم در فهرست خویش^۱ از آن به‌عنوان «رسالته فی وصف مذاهب الصابئین» نقل می‌کند و امروز نشانی از آن در دست نیست. بنا بر گفته احمد بن طیب سرخسی اساس عقیده حرّانیان این بوده است که جهان را علتی قدیم است و مدبرات را هفت یا دوازده می‌دانسته‌اند و اینان مانند ارسطاطالیس در کتاب سمع‌الکیان قائل به «هیولی»^۲ و «عدم» و «صورت» و «زمان» و «مکان» و «حرکت» و «قوه»^۳ 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 به‌حاصل 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. رک: الفهرست، چاپ تجدد، ص ۳۸۴ به بعد.

عقیده تنویه را دارند و گروهی بر مذهب خرمیه و حزانیانند و جمعی از ایشان خود را در پرده اسلام نهفته‌اند و می‌گویند مبدأ جهان نور است و آن نور خود پاره‌ای از خویشتر 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 گسترند، 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 بُرد^۱

سپس 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 عربی. 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 «مَن» و «سلوی» و «عمام» (ابر^۲) و «چشمه»^۳ 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 «وَوَضَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْعِمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى...» (۵۷: ۲) و ابر را سایبان شما کردیم و «مَن» و «سلوی» را بر شما فرو فرستادیم.

(۳) همان چشمه مذکور در آیه «وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ عَيْنًا» (۵۹: ۲) 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 آن از آغاز تورات نقل می‌کند و سپس به ترجمه 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 چهره زمین می‌وزید» و بعد به مقایسه 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 عقیده ایشان همان عقیده 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 هسته 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 اندیشه حدوث کلام الله را از یهود گرفته‌اند، چنانکه اندیشه قدم آن را نیز از نظریه «لوگوس» و کلمه الاهیه مرتبط با الاهیات مسیحی که «در آغاز کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود»^۱

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 درباره «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 هسته اصلی جهان‌شناسی در تفکر اسلامی، از

(۱) انجیل یوحنا، (۱: ۱).

درون روایات یهودی بیرون آمده است. آنگاه مؤلف از بعضی از شیعه نقل می کند که آنان گفته اند: «نخست آفرینش نور محمد(ص) و علی(ع) است» و این روایت او یکی از همان روایات کهن مرتبط با نظریه «ازلّیت نور محمدی» است که بعدها، در دوره های گسترش تصوف و تشیع، جزء بدیهیات اولیه می شود.^۱ سپس اشاره ای می کند به اعتقادات عرب جاهلی در باب آغاز آفرینش و شعری از عدی بن زید نقل می کند که کاملاً متأثر از آیین یهود و مسیحیت است و مؤلف خود یادآور می شود که این شاعر به آیین نصرانیت بوده است و «کتب» را قرائت می کرده است و در پایان بار دیگر سخنی از فرس (ایرانیان) نقل می کند که علمای دین و موبدان ایشان روایت کرده اند 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 تلخیص و نقض و ابرام مسائل مرتبط با آغاز آفرینش می پردازد و هر يك از عقاید را به گونه ای رد می کند و چندین بحث فلسفی پیچ در پیچ را در این زمینه مطرح می کند و به عقیده خود آنها را پاسخ می گوید.

فصل ششم باز هم جهان شناسی است در دایره ای محدودتر و آن ارائه تصویری است از آنچه در جهان شناسی 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 سدره المنتهی و دیگر امور مرتبط با آخرت یاد می کند و از این لحاظ نیز در میان کتب کهن دوره اسلامی کمتر کتابی می شناسیم که این همه اطلاعات را در این زمینه جمع آوری کرده باشد. در این فصل، وسیع ترین و کهن ترین اطلاعات را در باب «لوح» و «قلم» می توان 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 می کند که چه ضرورتی وجود دارد که این وسایط به وجود آیند. و نویسنده کتاب بی درنگ پاسخ می دهد که در کار خدا مداخله نباید کرد، ای بسا که اسرار و حکمتهایی در آن نهفته باشد. بعد در باب درازی قلم سخن می گوید 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 نزدیک ترین فرشتگان به حق تعالی است - برخورد می کند و چون خدای خواهد که کاری در جهان صورت پذیرد، آن لوح با چهره اسرافیل برخورد می کند و او از آنچه اراده الهی است آگاه می شود و او به جبرئیل دیگر فرشتگانی که هستند، در آن باب، فرمان صادر می کند. در اینجا مؤلف، که مردی است دیناوار و تسلیم در برابر ظاهر کتاب و سنت، می گوید: این است عقیده مسلمانان، اما گروهی از کسانی که خود را در پس پرده دین پنهان کرده اند، در این باره به تاویلاتی دست می زنند 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 می کند 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» قدیم اند و «غیر مُحَدَّث». و باز از گروه دیگری از همین اهل تاویل چنین نقل می کند 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» می دانند و «لوح» را «جسم». سپس به یادکرد «عرش» و «کرسی» و «حاملان عرش» می پردازد و می گوید درباره اینها نباید میان مسلمانان اختلاف حاصل شود زیرا اینها از ظاهر «کتاب» (قرآن) به دست می آید، اختلافاتی که هست در تاویل آنهاست که بعضی عرش را به سریر (تخت) تشبیه کرده اند و در این باره به شعر امیه بن ابی الصلت، شاعر عصر جاهلی، استناد می کند و تاویلاتی را که در باب مفهوم عرش وجود دارد نقل می کند که باید در متن کتاب آنها را خواند. سپس در باب «کرسی» سخن می گوید که بعضی گفته اند کرسی همان عرش است و بعضی گفته اند نسبت کرسی به عرش نسبت مرواریدی است که بر فلاتی نهاده باشند و هفت آسمان و هفت زمین در جنب کرسی همچون حلقه زری است که بر پهندهشتی نهاده باشند. و می گوید که بعضی از مسلمانان «کرسی» را همان «علم» الهی می دانند و از اصحاب حدیث نقل می کند که آنان عقیده داشته اند کرسی جایگاه نهادن «دو قدم» (موضع القدمین)^۱ است و توضیح می دهد 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 می گوید که آنان چهار فرشته اند، 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 می کند به شعر امیه بن ابی الصلت و پیداست که اینها اندیشه عرب جاهلی است که در شعر امیه نیز انعکاس یافته است و از عجایب اینکه می گوید شعر امیه بن ابی الصلت را بر پیامبر قرائت کردند، فرمود راست گفته است. بار دیگر مؤلف در اینجا به شدت از اهل تاویل انتقاد می کند که گفته اند 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 فلك مستقیم است و ضابط افلاك) و منظور از چهارمی کرسی است (که در نظر آنان فلك البروج است). بعد در باب آفرینش فرشتگان سخن می گوید و اینکه اینان از نور آفریده شده اند. بعد به اختلاف نظر مسلمانان در باب آنان می پردازد و اینکه آیا قابل رؤیت هستند یا نه. بعد به نقل آرای عرب جاهلی می پردازد که فرشتگان را دختران خدای می دانسته اند و بر آن بوده اند که خدای با جتین ازدواج کرده و از حاصل آن فرشتگان متولد شده اند! در اینجا به یادکرد آرای دیگر مذاهب در باب ماهیت

(۱) موضع القدمین: قس حدیث «حتى يضع الرحمن قدمه فيها» که در اغلب کتب حدیث نقل کرده اند، و تسنیک: المعجم المفهرس لالفاظ الحديث 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 پیغامگزاران 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 دَحِیَّه کَلْبِی^۱ 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 ببینی!» این بخش فرشته‌شناسی کتاب به هیچ وجه قابل تلخیص نیست و باید در همان متن خوانده شود. اندیشه‌هایی از عقاید ایرانی را در باب فرشتگان و امشاسپندان در خلال این عقاید به خوبی می‌توان دید. در پایان این بخش مؤلف می‌گوید من با یکی از بهافریدی (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 می‌شمایید؟»

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 سدرالمتنهی 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 اینجاست 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 پیشینیان 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 بُلدنای جهان - محبوس خواهد شد و نفس خیر - که به فضایل آراسته است - به عنصر ازلای خویش باز خواهد گشت و در اینجا آرای از ارسطاطاليس نیز نقل می‌کند. مؤلف درباره اهل هند و اعتقاد ایشان به بهشت و دوزخ سخن

(۱) دَحِیَّه کَلْبِی: 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 درمورد 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^۱ 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 [—]^۲ ظاهر خواهد شد و آتشی در آن وادی افروخته خواهد شد و بر روی آن پلی نصب خواهد شد و بهشت از ناحیت بیت المقدس آشکار خواهد گردید و مردمان را فرمان دهند تا بر آن پل بگذرند. هر که بی گناه 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 نار یا فَنای بهشت و دوزخ نقل می‌کنند که تفصیل آن را می‌توان در کتب کلامی ملاحظه کرد.^۳

سپس در باب عقیده به تناسخ وارد بحث می‌شود و می‌گوید که عقیده به تناسخ مذهب اکثر پیشینیان 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، بداران 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: جنت 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 هَنوم باشد که در جنوب بیت المقدس 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 هَنوم، نامیده. پس از آن رفته‌رفته 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) شرح العقاید النسفیّه، ص ۱۳۸ به بعد.

ابوالهذیل علاّف 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 فنای بهشت و دوزخ می‌شود. می‌گوید در «شرایع حرانیان» چنین خواندم که جهان را علتی است ازلی، واجد است و در هیچ وصفی نمی‌گنجد. هم او اهل تمیز 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 حدّ 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 حرانیان بهشت جاودانه است و دوزخ پایان‌پذیر است. در مورد هندو می‌گوید با همه اختلافاتی که دارند در دو نخله جمع می‌شوند: سمنیه مَظِلّه و براهمه مَوْجَدّه. 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 برآنند 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 پُل 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 اریهشت 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، به عنوان روایت، نقل کرده‌اند و همان است که در شاهنامه می‌خوانیم:

ز یاقوت سُرخ است چرخ کبود

نه از آب و گرد و نه از باد و دود

(شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۱۷)

ارائه می‌دهد که تفصیل بسیار دارد و باید آن را در متن کتاب خواند. در باب ماهیت ستارگان می‌گوید در «کتاب الحرمیه» چنین خواندم که ستارگان سوراخهایی است و گُرّاتی است که روح مردمان را از تن ایشان نزع می‌کند و به فلک «قمر» می‌سپارد و از این‌روی است که هلال بزرگ می‌شود و بذر 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 آن‌لگه‌ای که در ماه دیده می‌شود. دربارهٔ این لگه می‌گوید: مسلمانان برآنند که آن‌لگه 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 کایناتِ جوّی. در این‌باره 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 به هم آمیخته است. دربارهٔ کوه قاف، که به‌قول مؤلف پیشینیان به‌بان 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 (قصه‌پردازان) مسلمان می‌پردازد و می‌گوید اگر هم از قصه‌پردازی آنان نباشد پس باید رمز و تمثیل و تشبیه به حساب آید. با این‌همه به لحاظ چشم‌انداز جهان‌شناسی باستان بسیار خواندنی و شیرین است و نموداری است از فرضیه‌های خیالی بشرِ 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 به سوی مشرق و یکی به مغرب - 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 مذ درمی‌آید و چون فرو بَرَد به‌گونه جزر. گویند چون برای قرار گرفتن

گامهای آن گاو جایی نبود، خدای تعالی «کُم کُمی» آفرید به‌ستبرای هفت آسمان و هفت زمین و گامهای گاو بر آن استوار شد و چون از برای آن «کُم کُم» محلی نبود تا بر آن استوار شود، خدای تعالی ماهی آفرید که نام آن «بهموت» است و آن «کُم کُم» را بر «وتر» ماهی قرار داد و «وتر» آن پری است که در وسط پشت ماهی قرار دارد. و آن ماهی خود بر باد سترُون 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)^۱ 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 «اربع» است، نخستین آنها سیصد و شصت هزار سال به‌عبدِ ایام سال و این مدّت سپری شده است. و دیگر سی هزار سال به‌عبدِ روزهای ماه و آن نیز سپری گشته است. و سوم دوازده هزار سال است به‌عبدِ ماههای سال و آن نیز سپری شده است. و چهارمین هفت هزار سال است به‌عبدِ 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 به گفتار کسی - که مدعی برآورد

۱) کُم کُم یا کُر کُم به معنی 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 به‌گونهٔ 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، به معنی سرخ، از یک‌ریشه دانسته است (تاج العروس، در همین ماده) ولی تناسب کُم کُم یا کُر کُم، به معنی 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 به معنی قوس قزح هم ثبت کرده‌اند (برهان قاطع) و در شکل کرکما به معنی پرندۀ 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 (الساس البلاغه زمخشری و نیز تاج العروس در همین ماده).

عمر گذشته و آینده جهان می‌شود - اعتماد کرد؟ کسی که می‌پندارد سالها و ماهها و هفته‌ها و روزها و شپها 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 چندتا است، به‌روایتی هزار و به‌روایتی چهارده‌هزار و به‌روایتی هژده‌هزار است و مخلوقات که به‌نام «ناسک و منسک» و «تاویل و هاویل»^۱ و «یاجوج و ماجوج» 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» قایل نیستند، می‌گویند هر حیوانی از حیوانی دیگر، از استحاله بعضی به بعضی، به وجود آمده است. فیثاغورث نیز چنین عقیده‌ای داشته. اما انکسمندریس^۲ 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 انباذقلس 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 ناحیه 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 بی‌هیولا قابل صورت نشد

آدمی هم پیش از آن کادم شود بوزینه بود^۳

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 ازمئه 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^۱ و پیوسته در کار خیر و عبادت بود و سی سال 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 روینید 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 نزد ایرانیان مرتبه آدم و حواست نزد اهل کتاب و دیگر ملل. آنگاه خدای تعالی در دل ایشان میل به هم‌خواهی 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 تعالی*، ص ۶. اینک عین عبارت کتاب: «وآنه [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 [و کان] 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. *رك: مقاله «آدم»* به قلم دکتر احمد تقضلی 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^۱، 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 که 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:

حَاجَتُهُ الْغُيُوبُ عَنْ كُلِّ غَيْبٍ / 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)^۲

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، سجده کنان، 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؟^۳

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) معجم البلدان، 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 بن المعتمر و هشام بن الحکم و ابوالهذیل علاف و ابوالحسین خیاط که سران متکلمین اسلام به شمار می‌روند می‌پردازد و در اینجا مجموعه‌ای از اصطلاحات فلسفی و کلامی را، از قبیل «حیات مشابهه» به کار 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 بن الحکم 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. آن سه مناظره دیگر هم در باب روح است ولی طرفهای مناظره‌ها متأسفانه نام نمی‌برد یا در اصل نسخه بوده و کاتبان آن را 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 مقولاتی از افلاطن است.

فصل نهم در باب آخرت‌شناسی و نشانه‌های رستاخیز و به اصطلاح قدما «فتن» و «اشرار 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^۱ 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 حُرانیان در باب ثواب و عقاب می‌پردازد و می‌گوید نمی‌دانم که نظر ایشان درباره فَنای عالم چیست، همین دانم که آنان خویش را به اغاذیمون و هرمس و سولون - جِدِ مادری افلاطن - منتسب می‌دارند، و در میان این جماعت کسانی قایل به فَنای 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 پایان‌رسد 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 همه 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 دوره جاهلی. آنگاه به يك مبحث جهان‌شناسی دیگر می‌پردازد که عبارت است از نقل آرا درباره 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* ابن عبدالله القسری اقوال پنج گروه را نقل می‌کند: ۱- اهل سند و هند ۲- اصحاب الارجمه^۳ 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 تتجیمی است و باید آنها را در اصل کتاب خواند. و از همین کتاب نقل می‌کند که طوفان [نوح] در نیمه سال جهان در اولین دقیقه حَمَل (فرودین) اتفاق افتاده است و دانشمندان این سال را اصلی محفوظ دانسته‌اند و آن را سالهای هزاره تغییردهنده جهان (سنی الاولوف المغیره للزمان) خوانده‌اند، سالهای تغییردهنده 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 به روایت همین کتاب مطالبی در باب آبادانیهایی که اکنون ویرانه و بیابان قفر است می‌آورد و به روایت همین کتاب می‌گوید: هرمس الهرامسه - 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 موضعی از زمین که در روزگاران گذشته آبادان و سرسبز بوده است و اکنون بیابان قفر است. و می‌گوید نباید بر آنچه در مَدَبِ يَكِ عمر و دو عمر و سه عمر دیده می‌شود استاد کرد، زیرا در طول زمان امکان هست که آبادانی به ویرانی بدل شود و یا برعکس از دل خشکیها آب برجوشد 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 مفازة 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 اَرْجَمَه، به گفته بیرونی، در تحقیق مالهند، حیدرآباد، ۱۸۳ گروهی از علمای نجوم هندی. نگاه کنید به صفحه ۳۶۸ کتاب حاضر.

است و از ابن مقفع نقل می‌کند که بادیة 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 اندیشه آخر الزمان در جامعه اسلامی که در بسیاری از لحظه‌ها جامعه را به تسلیم در برابر حوادث وادار کرده است و زمینه 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 شبکه وسیع و گسترده 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 نشورات 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 رنگ و بوی 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 دینات دیگر است. اما همین کلیات مربوط به رستاخیز در قرآن سبب شده است که مجموعه 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، به خوبی روشن است که مجموعه 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 زنجیره تاریخی پیدایش این مجموعه‌ها

را، به صورت کرونولوژیک، می‌توان باز شناخت و بی‌شبهت به «علائم الظهور» منسوب به شاه‌نعمت‌الله ولی نیست که پس از ظهور هر واقعه‌ییتی بر آن افزوده شده و «گذشته» به «می‌بینم» در آینده تبدیل گردیده است. البته همان‌طور که یادآور شدم هسته‌های یهودی و سامی این نشوریات بسیار مهم است و در تورات و دیگر آثار مکتوب قوم یهود تفصیل 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 دابة الارض» و «دخان» و «یا جوج 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 سه‌گانه 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 «مُعطله 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 «اغثاذیمون» و «هرمس» و «سولن» جذ مادی 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 کالبته پیروان اویند و «رامان» که رمانیه اُمت اویند و «راون» که راوتیه پیروان اویند و «ناشد» که ناشدیه پیروان اویند و «مهادر» و «مهادرته».

در باب ثنویه می‌گوید اینان به نبوت ابن‌دیمان و ابن‌شاکر و ابن‌ابی‌العوجاء و بابک خرمی عقیده دارند و برآنند که زمین هیچ‌گاه از پیامبری تهی نیست.

سپس به داستان يك پیامبران از آدم تا خاتم می‌پردازد. در باب ادريس می‌گوید که او همان اخنوخ است و یونانیان نام او را «هرمس» می‌دانند و در تفسیر «ورفعناه مکاناً علیاً» (۵۷: ۱۹) می‌گوید تا روزگار او فرشتگان با آدمیان در تماس بودند و رفت‌وآمد داشتند، چون روزگار خوشبها و نیکبها بود، پس يك بار فرشته خورشید از ادريس اجازه دیدار خواست و او اجازت داد و ادريس 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 ادريس 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 خرمیه 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.^۲ در این فصل مؤلف به اساطیر تطبیقی توجهی خاص دارد و غالباً در هر مظهری 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 بُزد.

بعضی مدارك 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 ۶۴۸. (۲) متن: و یصوّرونها بوده است و کاتب آن را در حاشیه به «و یصوّنوها» اصلاح کرده است که اصلاحی است نابجا (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 - مضمّن کرده باشند.

عالم اند و می گویند که گیاه و جانور، با گذشتِ زمان، از طبایع به وجود آمده اند 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 نمی دارند. در اینجا مؤلف نقدی تند و مفصل بر آرای ایشان وارد می کند و می گوید در عصر ما همین «باطنیۀ باطلیۀ» اند که در لباس شریعت درآمده اند ولی درحقیقت همان دهریه و زنادقه و اهل تعطیل اند و اینان قومی هستند که تمام محرمات شرایع را مباح می دانند و آنچه در ادیان آمده همه را تأویل می کنند و زنا و غلامبارگی و غصب و سرقت و تمام رذایل را روا می دارند. سپس به یادکردن ادیان براهمه می پردازد و می گوید در هند نهصد ملت وجود دارد و آنچه از آنها شناخته شده است نود و نه گروه است که در چهل و دو مذهب جمع اند و مدار ایشان بر دو اسم است: براهمه و سمنیه. سمنیه همان مَصلَیّه اند و براهمه بر سه دسته اند و در باب هر کدام سخن می گوید و تفصیل قابل ملاحظه ای در باب شرایع ایشان نقل می کند که چندین صفحه از کتاب را می گیرد. سپس در باب اهل چین و ثنویت و آیین سمنی - که در میان ایشان رواج دارد - سخن می گوید و از فرخارات ایشان که در آن بُتها را می پرستند و نیز آیینهای زندگی اجتماعی در میان ایشان که اطلاعات قابل ملاحظه ای است. همچنین درباره شرایع ترك مطالبی را نقل می کند و آنگاه در باب حرانین سخن می گوید. 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 می پردازد که به گفته مؤلف صفهای بسیاری دارند: منایه (مانویان)، دیصانیه، ماهانیه، سمنیه، مرقونیه، و کبانئون و صابئون و بسیاری از براهمه و مجوس و هر کس که به دو مبدأ یا بیشتر در جهان قایل است یا در کنار باری تعالی به قدیمی دیگر نیز اعتقاد دارد و این عنوان او را شامل خواهد بود، همچنین اصحاب جُته و اصحاب فضا و اصحاب جوهر که بعضی شان برآند که اصل، نور است و ظلمت. بعد در باب بت پرستان سخن می گوید و آنگاه به مذاهب مجوس می پردازد که به گفته مؤلف چندین صنف اند: لغیریّه و بهافریدیّه و خُرمیه. در اینجا مبانی تفکر کلامی این مذاهب ایرانی را نقل می کند و سپس اصول شرایع ایشان را نیز نقل می کند. نکته های 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 می کند جالب است. می گوید هر کس دزدی کند و سه تن عادل بر دزدی او گواهی دهند و خود اقرار کند، بینی و گوش او را می بُرنند و این کار را «درویش»^۱ می خوانند و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می شود؛

(۱) به اعتقاد دکتر احمد تفضلی، این کلمه باید «دروش» باشد (همان داغ و درفش). قابل یادآوری است که در بسیاری از لهجه های ایرانی (از جمله کدکن) این کلمه به صورت «دُرُشم» هنوز باقی است و بره ها را بعد از تولد با بُرشی مخصوص در گوش آنها، مشخص می کنند تا هنگام آمیختن گله ها به یکدیگر، تشخیص مالک آنها آسان باشد. هر مالکی «دُرُشم» خاص خود را دارد.

اگر بار دیگر دزدی کرد به دو گواه عدل کفایت می شود و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می شود و آن علامتها را به جای يك گواه تلقی می کنند و در موضعی دیگر از بینی و گوش او بُریدگی ایجاد می کنند. اگر بار سوم دزدی کرد يك گواه کافی است و تاوان آنچه به سرقت برده است از او گرفته می شود و در جای دیگری از گوش و بینی او بُریدگی ایجاد می شود. 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 می گوید اینان دسته های بسیاری دارند. و جبه جامع ایشان اعتقاد به رجعت است و بر آنند که آنچه در انبیا دگرگون می شود «اسم» و «جسم» آنان است و گرنه انبیا، با همه اختلاف شرایع و ادیان شان، يك چیز بیشتر نیستند و يك روح اند و این نکته که مؤلف از ایشان نقل می کند خواننده را به این تفکر وامی دارد که آیا اندیشه «حقیقت محمدیه» را این عربی از همین خرمدینان نگرفته است؟ - اندیشه ای که در شعرهای بعد از ابن عربی، همه جا، شیوع می یابد که:

تا صورت پیوند جهان بود علی بود
تا نقشی زمین بود و زمان بود علی بود
مسجود ملائک 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^۲

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 صاحب دینی، در دین خویش مصیب است. این اندیشه آنان نیز یادآور افکار ابن عربی است که حتی در بُت پرستی نیز همان را می بیند که در توحید و آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا» (۲۳: ۱۷) را چنان می فهمد که هر چیز را پرستی او را پرستیده ای.^۳

(۱) شمس الحقایق، رضاقلیخان هدایت، ص ۱۷۴.

(۲) محیی الدین در تفسیر «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا» (۱۷: ۲۳) همین برداشت را دارد که هر چیز را پرستی او را پرستیده ای (فصوص الحکم، 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 بت چیست
بدانستی که دین در بت پرستی 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 صلاۃ 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^۱ و مهرجان قنق^۲ 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 قطص 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^۳ 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 نست و نفوذ

←

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

گر خود بتی بینی مشغول کار او شو

هر قبله ای که بینی بهتر ز خودپرستی

(۱) ماسبدان در پیشکوهرستان 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 Mutaḥhar b. Tahir al Maqdisi» in: A. Harak, ed., *Contact between Cultures. Vol. I: 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 فقه های مهم ایشان و به تفصیل تمام الاهیات و مابنی 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 والبنیان» 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 «طبايع الحيوان» و «طبايع الاحجار» و «طبايع 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^۱ و محمد کردعلی نیز می گوید که این کتاب دارای فواید جغرافیایی و تاریخی بسیار مهمی است.^۲

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 انسب و «ایام» عرب است و مروری است در کمال اختصار بر آهم 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 عمومی 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 ملایم 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 زبانی 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 هـ. 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 به‌یک سخن گفت. گروه دوم کسانی که در امر عثمان و میل به ابوبکر و عمر گرایی 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 به‌خاطر 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 قایل‌اند 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 «مدار». بعد به تعریف يك يك فرقه‌های شیعه می‌پردازد. در مورد سائبه - 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 اخیمی است که با مؤلف ما چند جای دیگر هم دیدار داشته است و از این قرار باید او را هم در گروه پیروان حلاج به‌شمار 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: صنفها و 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 دعوها، 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 خرمیدین 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 اینان چهار نام است: خوارج و شُرَاة و حروریة و حکمیة 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 جائز. سپس به یادکرد فرقه های مشبه 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 فرق اسلامی قایل به تشبیه از عامه نصارا و تمامی یهود، بجز عنایتیه، یاد می کند. در فهرست مؤلف ما مشبه عبارت اند از: هشامیه، مغیریة، یمانیة، مقاتلیة، کرامیه، جواریه، 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 سبیکه 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 وجب! از فرقه مُغیریة - 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 عددی اعضای اوست: الف، دو قدم اوست و میم سه 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 مقاتلیة نقل می کند که آنان معتقدند خدای تعالی هفت و جَب است به وجهای 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 ماس 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 فِرَق 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^۱، عدل، وعید، امر به معروف و نهی از منکر و المنزلة بین المنزلتین. و می گوید هر کس در مسئله «توحید» با ایشان مخالفت کند او را «مشرك» می خوانند و هر کس در مسئله «صفات» مخالفت کند او را «مشبه» می نامند و هر کس در مسئله «وعید» مخالفت کند «مُرجی» می خوانند. می گوید همگان اجماع دارند که باری تعالی را نمی توان دید، مگر ابوبکر اخشیدی صاحب ابوعلی جَبائی که قایل به رؤیت است و همگان بر آنند که نباید گفت «قرآن قدیم است»، مگر عبدالله بن محمد ابهری قاضی نهادند. 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 المذموم لیس بشی^۲. 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 ذمیة 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 خانقه 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 وُلُفْس، 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 سزجمله سخن ایشان این است که اینان بر هیچ مذهب معلومی نیستند زیرا به «خواطر» و «مخاییل» اعتقاد دارند و از اندیشه‌ای به اندیشه‌ای می‌گرایند. گروهی از ایشان قایل به حلول اند چنان‌که یکی از ایشان نقل می‌کند که می‌گفت: «مسکن او (باری تعالی) در عارض اُمّردان است». گروهی از ایشان قایل به اباحه و اهمال اند و به ملامت ملامتگران توجهی ندارند. و گروهی از ایشان قایل به عذرند، 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 الحاد 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 «خسویه» و «مخلوقیه» و «لفظیه» و «نصفیه» و «فاضلیّه» و «صاعدیه» و «ساویه» 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 می‌گویند 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 یادکرد مذت خلافت صحابه است و حوادثی که روی داده تا روزگار امویان. این فصل نیز به لحاظ تاریخ ایران دارای کمال اهمیت است و در یادکرد 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 آنیه بود و هر آنیه‌ای مشتمل بر ده هزار مثقال، سواي آنچه از سگه‌های دیگر پادشاهان بود؛ از جمله هزار حمل سبیکه‌های غیر مضروبه که هنوز سگه زده نشده بود. در این فصل از روایات 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 همراهمان یزدگرد کرده است می‌گوید: سه هزار مرد از حشم او همراه وی بودند: هزار تن از اسواران و فرزندان ایشان و هزار خنیاگر 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 خنیاگران در هرات و فزاشان 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 خورزاد نقل می‌کند که سفیان ثوری از اعوان شرطه بود و در برابر مُرد روزی سه درهم از پیکر به دار آویخته شدهٔ 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 المتمد (متوفی ۲۷۹) تا المطيع (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 خدّاش 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 الخرمیه چنین خواندم...»^۱.

(۱) البدء، ج ۲، ص ۲۰.

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 نشوونما 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 شریع 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 شریع 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 توغل مؤلف در مسائل مربوط به ادیان و مذاهب، کردعلی، می‌کوشد که کتاب را به‌بوی بد بلخی نسبت دهد که در این باره فردی برجسته بوده است.^۱

* (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 نویسی 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 به‌نظر 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)^۲ محاسبه می‌کند و همین محاسبه نشان می‌دهد

(۱) الْمُقْتَبَس، 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 هرچه تاملتر، 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 تفصیلی تفکر فلسفی در ایران و اسلام را بنویسند، این کتاب، یکی از مهمترین منابع آن تحقیق خواهد بود، هم به‌لحاظ اشتغال 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 چشم انداز ریاضی و نجوم مطرح می‌کند.^۱ 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 توجّه 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.»^۲

* (۵) از دید تاریخ‌نگاری

بیشترین حجم کتاب، درمجموع، 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 توجّه بسیار کرده است و بر روی هم کوشیده است که میان فلسفه و تاریخ پیوندی استوار برقرار کند.^۳

* (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 مراوده 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.^۴ 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) تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۶.

(۳) علم التاریخ عند المسلمين، ص ۱۸، ۱۶۱ و ۱۸۸.

(۴) البدء، ج ۵، ص ۱۴۵.

آنچه در باب همکاری سفیان ثوری با شرطه و نگهبانی از چوبه دار حضرت زید بن علی بن الحسین (ع) در برابر مزد روزی سه درهم نقل می‌کند^۱ و وصفی که از صوفیان حلولی و مقایسه ایشان با تصوف هند دارد^۲ 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.^۳ یا اطلاعاتی که از کتاب «الاحاطة والفرقان» حسین بن منصور حلاج و روابط او با اندیشه‌های شیعی و مهدویت نقل می‌کند.^۴

* (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 امیه بن ابی الصلت 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 امیه به لحاظ تاریخ عقاید، در عصر جاهلی، یکی از مهمترین اسناد فکری و مذهبی است و تعیین کننده 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 ولد سنة ثلاثين من ملك افریدون بعد ما قال بعضهم أنه هو إبراهيم. 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.^۱ و در جای دیگر می‌گوید: «وتدل 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.^۲ احتمالاً این همان سیر العجمی است که ابن قتیبه دینوری نیز در کتاب عیون الاخبار خود از آن نقل می‌کند.^۳

ب - **خدای نامه**. یکی دیگر از منابع ایرانی مؤلف خدای نامه است. «وفی کتاب خدای نامه آن یزدجرد انتهی إلى طاحونة بقرية زرق (اصل: درق) من قرى مرو». یعنی: و در کتاب خدای نامه چنین آمده است که یزدگرد به آسیایی رسید در قریه زرق، از قرای مرو.^۴

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 المحبرة بالفارسیة:

نخستین کیومرث امد بشاهی / گرفتش بکیتی درون بیش کاهی / چو سی سالی بکیتی بادشا بود / کی فرمانش بهر جایی روا بود
وَإِنَّمَا ذَكَرْتُ هَذِهِ الْآيَاتِ لِأَنِّي رَأَيْتُ الْفَرَسَ يُعْظَمُونَ هَذِهِ الْآيَاتِ وَالْقَصِيدَةَ وَيُصَوِّرُونَهَا وَيَرَوْنَهَا كِتَابِيحَ لَهُمْ.^(۵) یعنی: و پادشاهی او سی سال بود و مسعودی در قصیده شیوای فارسی خویش گفته است:

نخستین کیومرث امد 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 الْمَسْعُودِي فِي آخِرِ قَصِيدَتِهِ بِالْفَارْسِيَّةِ:

- (۱) البدء، ج ۳، ص ۱۴۴.
- (۲) همانجا، ج ۳، ص ۲۴.
- (۳) عیون الاخبار، چاپ قاهره، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۷۸.
- (۴) البدء، 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، تزیینی 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 سِيرِ

سپری شد جهان خسروانا / چو کام خویش راندند در جهاننا»^۱

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^۲، 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^۳ همچنین در باب خزاین یزدگرد از ابن مقفع مطالبی نقل می کند که نام کتاب او را نمی برد.^۴

* (۲) منابع یونانی:

مؤلف به مجموعه ای از منابع یونانی اشارت می کند که احتمالاً ترجمه عربی آن آثار مورد نظر است ولی از آنجا که او هم سُرانی می دانسته و هم عبری، احتمال اینکه بعضی از این منابع به زبان سُرانی 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: «وَقَرَأْتُ فِي كِتَابٍ مَنْسُوبٍ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَدَمَاءِ يُقَالُ لَهُ افْلُوْطَرْخُسُ ذَكَرَ فِيهِ اخْتِلَافَ مَقَالَاتِ الْفَلَّاسِفَةِ وَوَسَمَهُ بِـ «كِتَابِ مَا يَرْضَاهُ الْفَلَّاسِفَةُ مِنْ آراءِ الطَّبِيعَةِ»^۵ و منقولات او از این کتاب بسیار زیاد است و بسیاری از تصریحات مؤلف به صورت «حکي» فاعلش همین افلوطرخس است و متأسفانه هوار آنها را به صیغه مجهول «حُكِيَ» مشکول کرده است. از این کتاب که ندیم آن را دیده و می گوید ترجمه قسطابن لوقا البعلبکی است^۶ يك نسخه خوشبختانه باقی مانده و آن را عبدالرحمن بدوی در کتاب ارسطاطاليس فی النفس، نقل

(۱) البدء، ج ۳، ص ۱۷۳.

(۲) همانجا، ج ۲، ص ۱۵۰.

(۳) Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur, supplement* 1, 236

در کتاب زین 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) البدء، 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.^۱

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 تعلی به آبدان، با کارهای زشت خویش شیطنت ورزیده اند.^۲ جای دیگر نیز در باب نفوس و احوال ایشان مطالبی از همین کتاب افلاطن، نقل می کند.^۳

(۲) افلاطن به روایت یحیی نحوی

جای دیگر، به روایت یحیی نحوی (از مترجمان قرن اول) از افلاطن مطالبی نقل می کند^۴ 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 مجموعه ای 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؛^۵ (از این کتاب يك بار هم به عنوان «سمع الکیان» ارسطاطاليس یاد می کند.)^۶

(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 ما یرضاه الفلاسفه بحث شده است.

(۲) البدء، 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^۱؛

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

ت - المَجَسَّطِيُّ. یکی از منابع مؤلف ما کتاب المَجَسَّطِيُّ است که اطلاعات نجومی خود را گاه از آن کتاب نقل می کند^۴ 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.^۵

* (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.^۶

(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.

* (۴) منابع عربی:

الف - ابن اسحاق (۸۵-۱۵۰): از ابن اسحاق از کتاب المبتدا^۱ 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.^۲

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^۳ از آن یاد می کند.

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

ت - خورزاذ یا ابن خرداد: یکی از منابعی که مؤلف ما چندین بار از آن نقل می کند و نویسنده آن يك نفر ایرانی به نام خورزاذ یا ابن خرداد است کتابی است به همین نام «تاریخ خورزاذ» که هوار آن را يك جا به صورت «ابن خرداد[به]» درآورده است^۵ 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»^۶ یا «وفی کتاب تاریخ خرداد»^۷ یا «ورایت فی تاریخ خورزاذ»^۸. مطلب اول درباره سنی 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 پیکر به دار آویخته زید بن علی بن الحسین^۹ نگهبانی می کرد.

ث - ابن درید: یکی از منابع مؤلف مقصوره 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.

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

ج - **ابن راوندی (روندی):** یکی از منابع او کتاب *فضایح المعتزلة* ابن روندی است.^۳

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^۴ و جای دیگر که بر گروه باطنیان حمله می‌کند می‌گوید بهترین پاسخ را بدیشان ابن رزام داده است.^۵

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.^۶

خ - **حسین منصور حلاج:** يك جا از «کتاب الإخاطة والفرقان» تألیف حسین بن منصور حلاج مطالبی را نقل می‌کند.^۷

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 مروت است. اینک عین عبارت او:

«وَأَعْلَمُ أَنَّ لِمُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا كِتَابًا زَعَمَ أَنَّهُ مَخَارِيقُ الْأَنْبِيَاءِ لَا يَسْتَجِيزُ ذِكْرُ مَا فِيهِ وَلَا يُرَخَّصُ لَذِي دِينٍ وَمُرُوءَةٍ الْأَصْغَاءُ إِلَيْهِ، فَاتَّهَ الْمَفْسِدُ لِلْقَلْبِ الْمَذْهَبُ بِالذِّينِ الْهَادِمِ لِلْمُرُوءَةِ الْمَوْرُثِ الْبُغْضَةَ لِلْأَنْبِيَاءِ (ص) وَلَا تَبَاعِثُهُمْ وَتُخَنُّ لَانْحِمِلَ عَلَى عَقُولِنَا مَا لَيْسَ فِي وَسْعِهَا لَا تَهَيَّا عِنْدَنَا مُبْدَعَةً مَتَاهِيَةً.»^۸

(۱) *الانساب*، لین، ص ۲۲۸.

(۲) *البدء*، ج ۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۴.

(۳) *همان جا*، ج ۵، ص ۱۴۳.

(۴) *همان جا*، ج ۱، ص ۱۳۷.

(۵) *همان جا*، 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) *همان جا*، ج ۳، ص ۱۱۰.

یعنی: «و بدان که محمد زکریا را کتابی است که آن را «گزافه‌های پیامبران»^۱ نام نهاده است که یادکرد آنچه در آن کتاب است روا نیست و هیچ صاحب دیانت و خداوند مروتی گوش فرا دادن بدان را روا نمی‌دارد، زیرا که مایه تباه کردن دلها و از میان بردن دین و ویران کننده مروت 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.^۲ و جای دیگر به کتابهای طبایع الحیوان و طبایع الاحجار و طبایع النبات ارجاع می‌دهد که معلوم نیست تألیف کیست، شاید از محمد بن زکریا باشد.^۳

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.^۴ از هویت تاریخی این مؤلف و این کتاب چندان اطلاعی در دست نیست.^۵

ر - **احمد بن طیب سرخسی:** مؤلف ما بخشی از اطلاعات خود را در باب مذاهب حرائیان 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 الصابین» در میان آن کتابها دیده می‌شود. و عین مطالب مؤلف ما را درباره حرائیان، ندیم نیز، در *الفهرست* خویش و با تفصیل بیشتر نقل می‌کند و نشان می‌دهد که هر دو مؤلف از يك منبع استفاده کرده‌اند.^۶

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 *مَخْرَقٌ* و *مَخْرَقٌ* و *مَخْرَقٌ* ساخته‌اند، به معنی فریب شاید از *مَهْرَك* [= *مَهْرَك*] به تبدیل [ه / خ و ک / ق] ساخته شده است. *مَهْرَك* بازی در فارسی قدیم به معنی حيله است.

(۲) *البدء*، ج ۴، ص ۹۴.

(۳) *همان جا*، ج ۴، ص ۹۵.

(۴) *همان جا*، ج ۱، ص ۱۴۱.

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

(۶) *الفهرست*، ص ۳۲۱.

مطلبی نقل می‌کند.^۱

ژ- عُتَبی: یکی از منابع مؤلف «کتاب المعارف» عُتَبی است. از منقولات موجود در کتاب دانسته می‌شود که «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.^۲ 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 درخورتر است.»^۳

س- ابن عبد الله القسری: از «کتاب القرائات» 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 محاسنه زمان در نظر هندیان داشته است و او با ارقام دوانگاری Devanagari عمر جهان را نزد هندیان به چهارمیلیارد و سیصد و بیست میلیون سال می‌رساند.»^۴

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) البدء، ج ۲، ص ۳۳.

(۲) همانجا، ج ۳، ص ۹۳.

(۳) همانجا، ج ۱، ص ۳.

(۴) تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۵.

(۵) البدء، ج ۱، ص ۱۳۵.

ص- الناشئ: از الناشئ 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.^۱

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.^۲

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.^۳

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.^۴ شاید همان کتاب المعمرین هشام کلبی (متوفی ۲۰۶) است که ندیم در الفهرست^۵ یاد کرده است. و یا کتاب المعمرین هیثم بن عدی (متوفی ۲۰۷) که ندیم از آن نیز یاد کرده است.^۶

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.^۷

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

(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) البدء، ج ۲، ص ۲۰.

(۸) همانجا، ج ۳، ص ۴۱ و ۸۱.

(۹) الفهرست، ص ۱۰۹.

(۱۰) کشف الظنون، ص ۳۱۰.

آفرینش و تاریخ در منقولاتِ قدما

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

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 آتشگاه هست 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.»^۳

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

«ولقد دخلت بیت نار جور^۴ وهی کورة من کور فارس قديمة البناء وسالتهم 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 فیکمازهم رستخیز

قالوا وهرمز هو الباری بلسانهم و بشتاسپندان الملائکه ومعنی رستخیز فنی فقم.»^۵

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.^۶

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) درمتون 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 قرائن می‌توان حدس زد که در حدود سالهای ۴۶۰-۴۷۰ هجری در بحث از حلولیه می‌گوید: «و دیده‌ام اندر کتاب مقدمی^۱ که اندروی طعن کرده است و علمای اصول را نیز از وی صورتی بسته است و خدای عز و جل بهتر داند.»^۲

(۱) تاریخ دقیق تألیف *کشف‌المحجوب* معلوم نیست، ولی از آنجا که مؤلف در مورد ابوالقاسم کرکانی (۳۸۰-۴۶۹) دعای متنا والمسلمین بپاگاه (ص ۲۱۱ نسخه بدل) و ابقاه‌الله (ص ۲۵۹) می‌آورد و یکجا می‌گوید: قطب‌المدار علیه وی است (ص ۲۵۹) و اندر زمانه خود بی‌نظیر 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) نسخه بدلهای چاپ ژوکوفسکی، «مقدسی» دارد و در چاپ سمرقند (مطبعة سلیمانوف، ۱۳۳۰ ه. ق، ص ۳۱۳) نیز «مقدسی» است.

(۳) *کشف‌المحجوب*، چاپ ژوکوفسکی، ص ۳۳۴.

و بیش و کم منقولاتی از آن را در خلال فصول خویش آورده است، کتاب طبقات ناصری از تألیفات قرن هفتم، نوشته قاضی منهج سراج جوزجانی است که کتاب 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»^۱ از آن یاد کرده است.

ت- یکی دیگر از منابع فارسی که از کتاب البدء والتاریخ به عنوان «تاریخ» نقل می‌کند کتاب روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ والانساب، تألیف فخرالدین بناکتی است که به عنوان تاریخ بناکتی انتشار یافته است.^۲ 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^۳، و یک بار در مورد سرنوشت فرزندان عباسه و جعفر برمکی که آنها را در چاه انداختند^۴، و یک بار هم در مورد بابک خرم‌دین که بیست هزار سوار از زنداقه و بددینان پیرامون او را گرفتند.^۵

* (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^۶ 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: بونصر مقدسی است (حاشیه حبیبی بر همان صفحه).

(۲) تاریخ بناکتی، نام اصلی آن روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ والانساب است، تألیف فخرالدین داود بن محمد بناکتی، از تألیفات قرن هفتم یا هشتم، چاپ دکتر جعفر شعار، 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 آفست 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 الزندقة، الا ان الاسامی کانت تختلف علیها الی ان سُمیت الیوم الباطنیة»^۱ که عیناً در کتاب البدء والتاریخ آمده است^۲ و چون قسمتهای دیگری از آن کتاب، هنوز، چاپ نشده باقی است، ممکن است در آن بخشها نیز منقولاتی از این کتاب آمده باشد.^۳

ب- یکی دیگر از مؤلفانی که از این کتاب بهره برده است یاقوت حموی مؤلف کتاب بسیار معروف 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 وبئة یحیط بها بخیرة وهی حصن لهم ممن أرادهم وجملتهم علی التقدير مائة الف انسان وکیس لهم زرع ولا ضرع والصقالیة یغیرون علیهم ویأخذون أموالهم... الخ»^۴

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 نیمه‌الدهر 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 بدانیم، بنا بر گفته عوفی در لباب الالباب، ص ۲۳۳، محمد بن محمود نیشابوری، مؤلف تفسیر بصائر 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 وبیة» و در یاقوت: «جزیره وبئة» 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 صقالیه است و صقالیه 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.^۱

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 فريدة الغرب*^۲ است تألیف ابن الوردی.^۳ 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: فيما ذكر في المدة قبل الخلق.»^۴

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 وَبْئَة یا وَبْئَة صفت برای جزیره است: «وَبْأً: وَقَعَ فِي أَرْضِهِمُ الْوَبَاءُ وَالْوَبَاءُ، وَأَرْضٌ وَبْئَةٌ وَبْئَةٌ وَمَوْبُوءَةٌ وَقَدْ وَبَّئَتْ وَبَّئَتْ» (اساس البلاغة زمخشری).

(۱) تاریخ الادب الجغرافی العربی، ص ۲۲۶.

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

(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 الوفیات، 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 لاجوردی^۱ 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 بُست این عبارت را افزوده است:

«وقد ظَهر فی نواحٍ یقال لها خشباجی معدن الذهب یحفرون الآبار و یخرجون من التراب الذهب وظهر هذا فی سنة تسعين وثلاثمائة و زید هذا الفصل فی هذا الكتاب لانه من العجایب.»^۲

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

(۱) هوار، آن را و لاجوردی ثبت کرده است. و لاشگرد یا و لاشگرد 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، زربیرون 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 کانه‌های زر است 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 قزو کان زر^۱

و نشان می‌دهد که پیدا شدن این کانه‌های 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^۲ و از این افزوده او نکته‌هایی درباره تاریخ سرودن و تقدیم شاهنامه روشن می‌شود که پیش از آن شاید به این دقت ممکن نبود. دست کم 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 زَرْجِ قَالَ كَانَ بَيْنَ آدَمَ وَالطُّوفَانَ الْفَاسَةِ وَتَمَّتْ وَخَمْسُونَ

سَنَةً... وَ مِنْ مَوْلِدِ النَّبِيِّ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا أَرْبَعُ مِائَةٍ وَخَمْسُ وَتَمَّتْ سَنَةٌ...»^۳

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 قزو کان زر» نوشته دکتر محمد دبیرسیاقی در مجله آینده، سال هفدهم، ۶۷۰ (آخر - 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).

رئیس الکتاب 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 ۱۹۳۶ / ۳۳۶ 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 منتشر شده، مشتمل بر موضوع

آفرینش است.»^۱

من نمی‌دانم استاد آقای فؤاد سزگین به چه استدلالی است که می‌گوید: «بخش منتشر شده، 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 منتشر شده 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 بیست ساله، 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 نابجای 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.»^۱

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 (اعراب‌گذاری) کلمات و عبارات نیز خواننده را، گاه، گمراه کرده است؛ مثلاً، چنانکه در جای دیگر هم تذکر دادم، در صفحه ۲۳۳ تمام «حَکَى»ها را که فاعل آن فلوطرخس بوده است به صیغه مجهول درآورده است^۲ و این کار،

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

(۲) الباء، 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 «المُحَدِّثِین» را به «المُحَدِّثِین» بدل کرده است^۱ که کاملاً مفهومی متفاوت و خلاف نظر مؤلف ایجاد کرده است، مُحَدِّثِین اصطلاحی است در تاریخ ادبیات عرب در تقابل قدما، و با مُحَدِّثِین (عالم علم حدیث) هیچ ارتباطی ندارد.

یادداشتهای ترجمه، همه از آن مترجم فارسی کتاب است و یادگار دوره جوانی و شکیبایی نستوه آن ایام. بی‌آنکه بخواهم ارجی برای آن یادداشتهای قابل 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، بر روی 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.^۲

(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. بی‌گمان 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 الْحَسَنَى قَطُّ؟

با این بیت حریری از لغزشهای خودم، پیشاپیش، عذرهای می‌خواهم.

www.tabarestan.info
تبرستان

مقدمه

به نام خداوند بخشندهٔ بخشاینده

و ازوست نیرو و توان

کُزروان و کُزراهان، از برای فریب کُم 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 مایهٔ 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 کلمهٔ خویش را فرا خواهد بُرد و حجتِ 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 فنِ جدل، و بی‌هیچ بصیرتی نسبت به حقایق کلام، عهده‌دار مجادله با کسانی می‌شوند که به مناظرهٔ ایشان برمی‌خیزند و آنگاه خود به دستِ 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 نهانیه‌ها، با اندک‌شماری خویش، با خواهشگری و فروتنی، سپر می‌افکنند. بر ارباب کرم و شرف، فرض است که خویش را در کار شناخت کلماتِ نادر و غریب ورزیده کنند و از توجّه به ظاهر کلماتِ 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 شرایع و آیینهاست، 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 همتایی کوتاه می‌خواهند خود را به چکادهایی رسانند که همتای 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 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 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 سفلگان 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 قلنسوه (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 جویای 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^۱ 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^۱.

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

(۱) عبارت افتادگی دارد و متن به لحاظ 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 بازشناخت 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 درازدامن که از شایبه دستکاری حقیقت برکنار باشد و پالوده از یافه‌ها و گزافه‌ها و از خرافات پیر زنان و معجولات قصه‌پردازان و بر ساخته‌های 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 امتها 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 پیشینیگان و اخبار یاد شده از خلائق و ادیان و گونه‌های مردمان و آداب و رسوم ایشان و یادکرد آبادانیهای 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 ایجاب 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 ایجاب 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 بی بهره 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 زرقی 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 یادآوریهای، 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 اضطراری 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 افضل اند یا صالحان امت. 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 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» (۵۴:۷) و یادکرد آنچه درباره مدتی که قبل از آفرینش بوده و یادکرد مدت دنیا قبل از آدم علیه السلام 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 ستاره شناسان 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» (۲۹:۲) 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) بنابر آنچه اهل اخبار آورده‌اند چیست و یادکرد آنچه از نشانه‌های رستاخیز آمده و علایم 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 فرو 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 و 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 سرب‌ها و غزه‌های 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 فرزندان ایشان 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 شوریدن 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 ابن‌زبیر و مختار بن ابی‌عبید که شامل داستان ابن‌زید 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 ابن‌زبیر 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 اندیشمند 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).

www.tabarestan.info
تبرستان

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 به‌خواست 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 عادت 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 حس کننده هیچ تردید و شکی دربارهٔ 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 دعویی، 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 حس کننده به ظاهر، آتش را سرد احساس کند و یخ را گرم، هم آن گونه که محال است که شیء مورد علم جنبیده 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 پیشینیان او را سופستانی نام داده‌اند و ما فساد عقیده ایشان را در جای خود یاد خواهیم کرد، به خواست 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 به طور آشکارا یا نهان شود، خواه به هدایت خرد یا مباشرت حس باشد و خواه از رهگذر به کارگیری ابزاری مانند استدلال و اندیشه و بحث و تمیز و قیاس و اجتهاد. چرا که اینها همه ابزارهای ادراک علم و راههای رسیدن بدان هستند، و آنچه از آن میان به وسیله آن می‌توان به علم رسید، علاوه بر علمی که از رهگذر بدهد 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، آن خطور صادقانه‌ای است که در ذهن روی می‌دهد، و آن به مانند 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 به عنوان مرحله پایانی علم مورد اعتبار قرار گیرد. و یقین آن چیزی است که بر اشیا احاطه دارد، به همان گونه که هستند و کنه آنها را ادراک می‌کند. و معرفت، عبارت است از ادراک اینیه (نهادهای) شیء 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 یکتا پرستان 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 به ظاهر (در خارج) وجود نداشته باشد، زیرا نیروی وهم در گسترش 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 به نظر ما اصلاحی است ناروا.

چندان می شود و از این روست که چیزهایی را می بیند که چشم نمی بیند 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، می بیند و همه آنچه بیرون از هیئتها و صفات و حدود باشد، و هم آن را درک نمی کند و در نفس صورت نمی بیند.

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 برمی دارند^۱ 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 می گذارند.

اما ابزارهایی که از رهگذر آنها به چیزهایی که نهفته است، علم حاصل می شود 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 می شمارند. و اینهاست مجموعه بنیادهای علم و راههای آن. و حاصل آن به سه نوع بازمی گردد: 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 استدلال کنندگان و نگرندگان و آرا و خردهای ایشان متفاوت است و این امر به راستی که بسیار است. و در این باره است که کتابها تصنیف شده و دفترها نگاشته اند در دو علم حکمت و ملت. تا جهان بوده چنین بوده است و پیوسته چنین خواهد بود تا آنگاه که روزگاران به پایان رسد و ایام سپری شود.

و بسیاری از مردمان نپذیرفته اند که علم حس و علم بدیهه را، حقیقتاً علم بنامند، زیرا همگان در آن مشترک اند 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.

(۱) متن چنین است: «غیران الذهن والفهم تطبیح»

* سخن درباره عقل و معقول

اینک گوئیم که عقل نیرویی است الهی که میان حق و باطل و زشت و زیبا و نیک و بد فرق می نهد و مادر همه دانشهاست و برانگیزاننده خطرات فاضله و پذیرای یقین. و گفته اند: از آن روی عقل را عقل خوانده اند 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 نیرویی است که از رهگذر آن آدمی بر اندیشیدن و بازشناخت، توانایی حاصل می کند و بدان از اشیای جزئی، مقدمات را فراهم می آورد و از آنها قیاسات را ترتیب می دهد.» و در کتاب الاخلاق گوید: «عقل چیزی است که در آدمی از رهگذر عادت از انواع فضایل حاصل می شود، چندان که آن فضایل به گونه اخلاق او درمی آید و در آدمی ملکه ای استوار می گردد.» و در کتاب النفس، سخنی خلاف این می گوید و عقل را به سه دسته تقسیم می کند: عقل هیولانی و عقل فعال و عقل مستفاد. و اسکندر^۱ آن را چنین تفسیر کرده است که عقل هیولانی عقلی است، که در کالبد انسان - از رهگذر امکان آمادگی برای تأثیر عقل فعال - ایجاد می شود. و عقل مستفاد موصور است و عقل هیولانی به منزله عنصر است و عقل فعال آن است که عقل مستفاد را به گونه گون کارها وامی دارد و بعضی چنان پنداشته اند که عقل همان نفس است. و بعضی برآنند که عقل، همان باری تعالی است جل جلاله. و چه مایه سخنها پرکننده که در این باب گفته اند.

از جمله سخنانی که بمیراث از اسلاف یافته ایم 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 نمی بینی که درباره کتابهای پیشینگان و اخبار و اشعار ایشان می گوئیم: «عقول آنان است.» و منظور ما نتایج عقول و اذهان ایشان است. و گفته اند: «گمان مرد، پاره ای از عقل اوست.» اینها همه بر سبیل تمثیل و استعاره است. و پیشینگان را در این نکته هیچ اختلافی نیست که عقل هیولانی صافی ترین جوهر نفس است و حس آن فراتر از حس نفس قرار دارد و

(۱) متن «و فسرّه الاسکندر» است که گویا منظور همان اسکندر افرویدیسی (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 لاسکندر» 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 جلّ 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 یافته، 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 حجت طبع، در آنچه اثبات یا نفی می‌کند، استوارتر از حجت 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 طابع هیچ چیز را جز آنچه با آن برخورد دارد و احساس می‌کند، نمی‌شناسد و حال آنکه این طابع 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 طابع بدانها متمایل بوده است گریزان می‌شوند. و در نیروی طابع، 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 طابعشان 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 جس را شناختیم) خود جس 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 حجت 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 طابع 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 جس 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 ردّ این اندیشه کند، چرا که تباهی آن و رسوایی گفتارش آشکار است.

* سخن درباره درجات معلومات^۱

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 حدّ 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 حدّ ایستاده می‌ماند. پس هیچ چیز نیست مگر اینکه یا معقول معلوم است یا معروف است یا موهوم یا محسوس.

* سخن در حدّ و دلیل و معارضه و قیاس و اجتهاد و نظر و جز اینها

گوئیم: «حدّ، 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 حدّ، مایه نقصان آن می‌شود و کاستن از آن نیز افزونی است که حدّ مطلوب را باطل می‌کند، مانند اینکه بگویی: انسان «زنده میرای سخنگوی» است. این حدّ انسان است. حال اگر چیزی بر آن بیفزاییم یا از آن بکاهیم، حدّ نقض شده است، زیرا ملاک اعتبار درستی حدّهاست در طرد و عکس (فی الاطراد بالعکس والقلب). پس هرگاه عکس آن درست نباشد، حدّ 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: «حدّ هر شیء، وصف آن شیء است فی ذاته، مانند علت.» و بعضی گویند: «حدّ 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 حدّ. زیرا اگر حدّ 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 سخن گوی.

و بعضی گفته‌اند: «حدّ 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 ضدّ آن چیز نیز دلالت دارد و چون دلیلی بر فساد چیزی دلالت کرد بر درستی ضدّ 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 ماند.

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 دلیل. و این بحث دشواری نیست، زیرا در زبان عربی کلمه دلیل (بر وزن فعلیل) می‌تواند به معنی فاعل از مصدر دلالت باشد، مانند شریب (آبکش) و سمیر (افسانه‌گوی) و می‌تواند عین دلالت باشد مانند صریح (به‌خاک افتاده) و قاتیل (کشته). پس دعوی آن مدعی، که می‌گوید: «من خود دلیل»، در هنگامی است که فاعل دلالت را در نظر گرفته باشد. و این خطا نیست. ولی اگر گفت: «من خود دلیل» و منظورش دلالت بر مطلوب بود، در این صورت گفتارش محال است. و گاه باشد که عین (فعل) 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 گوییم که «علت عبارت است از سبب موجب» و آن بر دو گونه است: عقلی و شرعی.

علت عقلی، که به خودی خود، ایجاب‌کننده 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 مُطَرَّد 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 حدّ است. با این همه بسیاری از مردمان علت را حدّ 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 بگوییم: «انسان زنده میرای سخنگو است.» حال اگر یکی از این صفات را برداری، دیگر حدّ و علت از برای انسان نخواهد بود.

و گوییم 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 حدّ 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 مُحَدَّث می‌داند چیست؟» در اینجا بر مدعی قَدَم جهان، فرض است که اقامه برهان کند و تفاوت میان دو دعوی را آشکار سازد. هرگاه سخن کسی که قایل به مُحَدَّث بودن جهان است باطل شد، دعوی او، خود، در باب قَدَم 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،

(۱) به قرینه مقام افزوده شد، عبارت افتادگی دارد.

چیز دیگری است، چیست؟» و پاسخ این است: «تو علتی را به علتی مقابله نکردی و اینکه جستجوی فرق میان دو دلیل را کردی، درحقیقت خواهان تصحیح دلیل شده‌ای.» و گوئیم: «قیاس، بازگرداندن چیزی است به همانند آن از رهگذر علت مشارکت.» و گویند: «قیاس معرفت مجهول به معروف است.» و گویند: «هر چه به استدلال دانسته شود، بی‌آنکه بدیهی یا از طریق حس باشد، قیاس است.» و گویند: «قیاس اندازه‌گیری است.» و گویندگان این سخن به گفتار فرزذق استناد کرده‌اند که گفته است:

و ما در نزدیکی غارتگرانی بودیم / که قیاس شماره آنان بی‌گمان با ریگ‌ها بود.

و این سخنان، همگی، نزدیک به یکدیگرند، گویی همه از يك روزن پرتو گرفته‌اند. و بعضی از قیاسگران، قیاس را بر اسم و بر معنی هر دو اطلاق کرده‌اند. و قیاس درست قیاسی است که با مقیاس علیه (طرف مقایسه) در همه معانی یا در اکثریت آنها، موافق باشد. و این گونه قیاس، قیاس برهانی خوانده می‌شود، زیرا جایگاه آن در قلمرو علوم امکان است. و بعضی از مردمان قیاس را انکار کرده‌اند، چنین کسانی باید هر چه را از حوزه حس ایشان بیرون رفت انکار کنند و نیز بدیهیات حس را و باید هر چه از حق و باطل پیش آید، همه را یکسره درست بدانند. و مقتضای عقل این است که هر دو چیزی که با یکدیگر تشابه داشته باشند، در جهتی که تشابه دارند، یکی باشند و گرنه معنایی برای تشابه وجود نخواهد داشت. آیا نمی‌بینی که ممکن نیست آتشی سوزنده باشد و آتشی سرد، زیرا همه آتشها در سوزندگی اشتراك دارند و همین است معنای موجب آن دو، در این قضیه.

و گوئیم که «اجتهاد عبارت است از امعان فکر و به نهایت رساندن جستجو در کشف چهره حق که به بدیهه و حس نتوان بدان رسید، اما با جستجو و استدلال توان رسید.» و آن مقدمه قیاس است و چنان است که گویی قیاس داوری در باب چیزی است از رهگذر تمثیل و اجتهاد جستجوی طریق آن داوری است از درست‌ترین وجوه آن و پرهیز از افتادن در خطا. زیرا قیاس، بی‌اجتهاد، همچون سخن گفتن از سر گمان است بی‌هیچ استدلالی.

و گوئیم که «نظر، کار ناظر است با دل خویش، تا آنچه را که بر وی نهان مانده است آشکار کند» پس همان گونه که چشم گاه بر چیزی می‌افتد ولی جز با نظر و اندیشه آن را باز نمی‌شناسد، دل نیز چنین است که گاه خطره‌ای بر آن عارض می‌شود ولی جز پس از نظر و اندیشه آن را ثبت نمی‌کند. و مناظره باب مفاعله از نظر است و تواند بود که از تشبیه نظیر به نظیر گرفته شده باشد، و در آن صورت معنای آن قیاس محض

خواهد بود.

* سخن در فرق میان دلیل و علت

گوئیم: «دلیل، هر چیزی است که به چیزی راهنمون شود و بدان اشارت کند.» و «علت، چیزی است که آن چیز را ایجاد و ایجاد کند.» و از رهگذر دلیل است که به يك چیز می‌رسیم نه از رهگذر علتش، چرا که به شناخت علت اشیا نیز از رهگذر دلیل توان رسید. زیرا، این دلیل است که به عالم راهنمون می‌گردد. و گاه باشد که دلیل از میان رود اما شیء از میان نرود. اما هرگاه علت از میان برخیزد شیء نیز از میان برخاسته است. يك چیز می‌تواند دلیلهای بسیاری داشته باشد، اما علت آن همواره بیش از يك چیز نیست. و هستی آنچه بیرون از حوزه حس و بدهات است، بدون دلیل محال است، اما هستی آنچه علتی نداشته باشد، محال نیست.

* سخن در دلیل

گوئیم: «دلیل عبارت است از آنچه که با مدلول علیه، به گونه‌ای یا به گونه‌هایی بسیار، توافق داشته باشد، مانند مشاهده پاره‌ای از جسم که آن يك پاره دلالت بر کل می‌کند، خواه پیوسته باشد و خواه ناپیوسته. و بعضی از دلیلهای با مدلول علیه، به گونه‌ای از گونه‌ها یا به سببی از اسباب، توافق ندارد، مانند صوت که دلیل است بر ایجادکننده صوت (مصوت) ولی با آن هیچ شباهتی ندارد و فعل، دلالت بر فاعل دارد، اما با آن شباهتی ندارد. و دود، دلالت بر آتش می‌کند و بدان شباهتی ندارد، و بدین گونه ملزم و مجاب می‌شود کسی که معتقد است دلیل، به ناگزیر، باید در جهتی از جهات، موافق مدلول علیه باشد اگر چه در اکثر جهات با آن مخالف باشد. اما هرگاه میان آنها هیچ مناسبتی وجود نداشته باشد و مشابهت به کل از میان برخیزد، پیوند میان آنها از میان رفته است و چون پیوند دلیل به مدلول علیه فرو ریخت، دیگر دلیل بودنش باطل شده است. با این تفاوت که هر چه غایب است یا جسم است یا عرض، زیرا آنچه به مشاهده درمی‌آید جز حادث نیست.^۱ و اینکه هر چه در جهان برین است انکار شود به دلیل اینکه جهان فرویدن مخالف آن است، پس نمی‌تواند دلیل آن شود،^۲ حال اگر کسی چنین پندارد که بدین گونه هیچ چیز نیست - خواه جسم باشد خواه عرض و خواه حدث - مگر آنکه مخالف است با آنچه در مشاهده وجود دارد، ما از او خواستار بیان فرق می‌شویم، زیرا

مخالف بودن، رابطه تعلق و مشابهت را قطع می‌کند و ناگزیر چنین کسی باید به معارضه کسی بپردازد که می‌گوید: هیچ چیز در غایب نیست مگر اینکه حادث است. هیچ چیز در شاهد نیست مگر اینکه غیر حادث است.^۳

سخن در حدود

گوییم که «شیء» (چیز) نامی است عام که اطلاق می‌شود بر جوهر و عرض و آنچه ادراک می‌شود به بدیهه و حس و استدلال، از مجموع آنچه گذشته و رفته و آنچه در حال ثابت است و یا پس ازین خواهد بود.» و حدّ شیء عبارت است از اینکه قابل دانسته شدن باشد یا به یاد سپردن یا ایجاد شدن و یا از آن خبر دادن و چون حدّ شیء این باشد، پس ثابت شد که معدوم نیز شیء است، زیرا که رواست از آن خبر داده شود. و گروهی منکر آن شده‌اند که بتوان از معدوم خبر داد و حدّ شیء را این قرار داده‌اند که «مثبت باشد و موجود زیرا مثبت و موجود شامل اشیا می‌شود همان‌گونه که شیء عام است و از برای این دو (مثبت و موجود) نقیضی وجود ندارد.» گویند: اگر حدّ شیء «معلوم بودن» باشد، هر آینه نقیضی از برای آن توان یافت که همان «مجهول بودن» باشد. و بعضی پنداشته‌اند که حدّ شیء مثبت بودن است و دیگر هیچ. و هیچ چیز نیست که منفی باشد. و معدوم، غیر مثبت است. و گروهی به کتاب خداوند استناد کرده‌اند که «آیا یاد نمی‌کند آدمی که ما آفریدیمش، و پیش از این هیچ چیز نبود؟» (۱۹: ۶۸) که نفی کرده است این را که انسان پیش از آنکه خلق شود شیء بوده باشد و سخن خدای که «برآمد بر آدمی مدتی از زمان که نبود چیزی یاد کرده خلقان» (۷۶: ۱) و در اینجا شیء قبل از به وجود آمدن ذکر می‌شود. و اگر جز مثبت موجود را نمی‌شد که شیء بنامند، می‌باید آنچه از اخبار عالم در طی قرون، از آغاز پیدایش جهان نقل شده است باطل و یاوه باشد. حال اگر گفته شود «آن امور، يك بار وارد قلمرو وجود گردیده است.» پاسخ داده خواهد شد که «از

← ۱ و ۲ و ۳ عبارات این بند را به درستی دریافتم و تردیدی ندارم که افتادگیهای بسیاری در آن راه یافته است. با این همه ممکن است اهل تحقیق عبارات متن را درست تشخیص دهند، در آن صورت بر عجز و جهل من ببخشایند و از راهنمایی دریغ نفرمایند، اینک متن عبارت کتاب: *الآن لا شیء فی الغائب الا جسم او عرض لآنه لایری فی الشاهد غیر حدث و ان ینکر ما فی العالم الاعلی لان ما فی العالم الاسفل مخالف له فلا یكون دلیلاً علیه فان زعم زاعم انه كذلك لا شیء فی جسم او عرض او حدث غیر انه مخالف لما فی الشاهد طویل بالفرق لان المخالفة تقطع التعلق والاشتباه و الزم معارضة من عارضه بان لا شیء فی الغائب الا و هو حادث و لا فی الشاهد الا غیر حادث.*

کجا دانسته شده است که آنچه اکنون کائن است و موجود، پس از این، از هستی خارج نخواهد شد؟» حال اگر گفته شود که چون وارد قلمرو وجود شد، شیء است. گفته خواهد شد که هر چه از وجود خارج شود، لا شیء است. حال اگر گفته شود که «اسم بر مسمی محال است مقدم باشد» گفته خواهد شد: «این سخن در مورد خواص درست است اما در عام ممنوع نیست زیرا ما می‌گوییم: در جهان اموری و اسبابی و حیواناتی خواهد بود، پس بدین گونه اسامی قبل از وجود شخص‌ها (کالبدها = مسمی‌ها) موجود است.» و ابوالهذیل با خشم بر ایشان حمله‌ور می‌شد با گفتار خویش در باب «معدوم» که «معدوم پیکر خیاطی است که قلنسوه‌ای بر سر دارد و رقص می‌کند»

و نقیض موجود، معدوم است و نقیض مثبت، منفی. ولی نقیض شیء لا شیء نیست. زیرا منفی و معدوم اشیا نیستند که نفی شده‌اند و به عدم رفته‌اند. و «لا شیء» به عدم و نفی توصیف نمی‌شود. حال اگر پرسیده شود که «معدوم آیا جسم است یا عرض، یا حرکت، یا سکون؟» پاسخ این خواهد بود که «چیزی است معلوم و مقدور علیه. و دیگر هیچ.»

و حدّ جسم، این است که «دارای طول و عرض و عمق و دارای اجزا و ابعاد است که مکان را اشغال می‌کند و حامل اعراض است و هرگز تهی از مجموعه اعراض، یا بعضی از آنها نیست.» حال اگر منکری انکار کند که موصوف به چنین صفت‌هایی جسم نیست، خواهیم پذیرفت و در نامگذاری سختگیری روا نمی‌داریم. هر نام که خواهد بر آن بنهد، از او خواسته خواهد شد که فرق آن را با آنچه دارای این صفات نیست بازگو کند.

و هشام بن حکم، در حدّ جسم، بر آن بود که «جسم چیزی است که قائم به نفس باشد.» زیرا وی عقیده داشت که باری تعالی - که منزّه باد از گفتار وی! - جسم است. و جسم در لغت چیزی است که در آن غلظت و انبوهی وجود داشته باشد و چنین است که در باب پیکرهای عظیم می‌گویند: «جسیم است.» و این اسم بر آنچه که موصوف معنای آن است، اطلاق گردیده است، حال اگر اسم دگرگون شود معنی تغییر نخواهد کرد. و در تعاین اسماء و اشخاص است که فرق آشکار می‌شود.

و حدّ عرض این است که «قائم به نفس نیست و جز در جسم یافت نشود.» حال اگر کسی منکر آن شود با او همان رفتار خواهد شد که با منکر جسم کردیم و خواهیم خواست که فرق میان عرض و غیر عرض را بیان کند، سپس درباره آنچه که معنی بدان اشارت دارد سخن بگوید.

بعضی چنین پنداشته‌اند که در جهان، عرضی وجود ندارد و اینکه اشیا همگی

اعراضی هستند گرد شده و پراکنده.^۱

و حدّ جوهر، به عین آن است زیرا که جوهر جسم است و هم از آن روی که آنچه بیرون از قلمرو جسم و عرض و جزء باشد در وهم نمی‌گنجد و در گمان - که ناتوان‌ترین اجزای علوم است - راه ندارد و بدین گونه وارد قلمرو امتناع خواهد شد.

و گاه، جوهر را به نامهای طینت، ماده، هیولی، جزء، عنصر و اسطقس می‌خوانند. و مردم درباره جزء لایتجزا در اجسام، اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند: «چندان تجزیه می‌شود که برسد به حدی که دیگر قابل تجزیه نباشد و دیگر دارای ثلث و ربع و نصف نخواهد بود.» و گویند: «اگر جز این بود، اجسام به نهایت نمی‌رسیدند و هیچ چیز از هیچ چیز بزرگتر یا کوچکتر نمی‌شد و روا نبود که کسی بگوید: خداوند توانایی آن را دارد که هر اجتماعی را که در جسم آفریده است از میان بردارد، زیرا کمترین اجتماع آن است که میان دو جزء باشد.»

و ابن‌بشار نظام^۲ و هشام بن الحکم گفته‌اند که تا بی نهایت قابل تجزیه است ولی این تجزیه‌پذیری در وهم امکان‌پذیر است و فعلیت ندارد. و استدلال کرده‌اند به اینکه همچنان که روا نیست که خدای چیزی بیافریند که بزرگتر از آن نتوان آفرید، پس روا نیست که چیزی بیافریند که کوچکتر از آن وجود نداشته باشد. و گفته‌اند که اگر گفتار کسانی که قایل به جزء لایتجزا هستند، درست باشد، درحقیقت آن جزء فی نفسه، نه دارای طول است و نه عرض و چون جزء دومی همراه آن گردید، آنگاه، طول و عرض از برای آنها حادث می‌شود، بیرون از این نخواهد بود که بگوییم آن طول و عرض از آن یکی ازین دو جزء بوده است، یا از آن هر دو؟ و چون دانسته است که از آن هر دو تاست، پس روشن شد که قابل تجزیه‌اند.

و حسین نجار گفته است: «جزء تجزیه می‌پذیرد تا به جزئی برسد که دیگر در وهم قابل تجزیه نیست، و در این حال باطل می‌شود.» و گروهی گفته‌اند: «ما نمی‌دانیم در این باره چه باید گفت.» و در باب اینکه چنین جزئی آیا قابل رؤیت است یا نه، و اینکه آیا اعراض - از قبیل رنگ و حرکت و سکون و جز آن - در آن حلول می‌کنند یا نه، اختلاف کرده‌اند. گروهی آن را روا داشته‌اند و جمعی نفی کرده‌اند. و پیشینگان، در این فصل اختلاف نظر دارند، برخلاف گفتار اهل اسلام. گروهی از آنان گفته‌اند که قبل از

(۱) متن چنین است: «و قد زعم قوم ان لا عرض فی العالم و ان الاشیا کلها اعراض مجتمعة متفرقة.»

(۲) ظاهراً: ابن سیر النظم، یعنی ابواسحاق ابراهیم بن سیر معروف به نظام (متوفی ۲۳۱) متفکر معتزلی

معروف.

اسطقسات چهارگانه، اسطقسات دیگری وجود دارد که دارای اجزای بسیار خردند و غیرقابل تجزیه‌اند و اسطقسات دیگر از آنها ترکیب یافته. و جهان از اسطقسات دیگر. اما ارسطاطالیس می‌گوید: «تجزیه‌پذیری بالقوه بی نهایت است اما بالفعل نهایت پذیر است.» و بعضی گفته‌اند: «تجزیه نمی‌پذیرد و قبول انفعال نیز نمی‌کند.» با اختلافات بسیاری که در این باب میان اینان وجود دارد.

و حدّ زمان، عبارت است از «حرکت فلك و امتداد میان افعال.» و این گفتار مسلمانان است. و از افلاطن حکایت کرده‌اند که معتقد بوده است «زمان کونی است در وهم.» و ارسطاطالیس در کتاب السماع الطبیعی حکایت کرده است که «پیشینگان همه، قایل به سرمدیت زمان بوده‌اند بجز یک تن، یعنی افلاطن» و افلوطرخس از او روایت کرده است که گفته است: «جوهر زمان عبارت است از حرکت آسمان.» این سخن مطابق است با گفتار مسلمانان. و بعضی گفته‌اند «زمان شیء نیست.» با اختلافات بسیاری که در این باب دارند. و ما از آن روی به یادکرد مذاهب ایشان پرداختیم که دل ناظران مطمئن شود که قایلان به عقل و تمیز در این باره اختلاف دارند و تا به گونه‌ای یقینی دریابند که موارد توافق آرای ایشان چیست. زیرا در اتفاق آرا (اجماع) نیرویی وجود دارد که از استوارترین اسباب پشتگرمی است علیه ایشان.

و حدّ مکان، عبارت است از «آنچه که جسم بر آن اعتماد داشته باشد یا جسم را احاطه کند یا عرض در آن حلول کند.» و منظور ارسطاطالیس نیز همین است آنجا که گوید: «مکان، نهایت محتوی است که با نهایت محتوی علیه، تماس پیدا می‌کند.»

و در باب خلأ و فضا، اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: «در جهان خلأ وجود ندارد.» و «هوا جسمی است منتشر و بسیط و آزمون‌پذیر یا آلتی به صورت رطل که در ته آن سوراخی است. چون قسمت بالایی آن بسته شود، آب از پایین بیرون نمی‌رود، و چون بالا را بگشایند آب جاری شود. پس دانسته می‌شود که دافعی وجود دارد که آب را بیرون ریخته است و آن عبارت است از هوای داخل ظرف.» و گروهی دیگر گفته‌اند: «اجسام تهی از خلأ نیستند و خلأ عبارت است از فرجه‌های میان اجزا.» و استدلال ایشان این است که وقتی آب را بر روی زمین می‌ریزم، فرومی‌رود. و گروهی میان فضا و خلأ فرق نهاده‌اند. و گفته‌اند: «خلأ عبارت است از فراغ (تهی) میان جسم» و «فضا عبارت است از محتوی بر خلأ که نهایت ندارد.» و گروهی گفته‌اند که فرقی میان خلأ و فضا وجود ندارد و هر دو یک چیز است. و گروهی دیگر گفته‌اند فضا و خلأ «شیء» نیست.

(۱) متن: افلوطوخس

و حَدِّ دو متغایر، عبارت است از اینکه «وجود یکی از آن دو، بدون آن دیگری جایز باشد». و بعضی گفته اند: «حدِّ دو شیء متغایر، اختلاف اوصاف آنهاست.»
و حَدِّ دو ضد، عبارت است از اینکه «وجود یکی از آن دو، جز با عدم آن دیگری، امکان پذیر نیست.»
و حَدِّ موجود، عبارت است از «آنچه در علم یا حس یا وهم ثابت شود.» و این معنی شیء است.
و حَدِّ اسم، عبارت است از «آنچه بر مسمی دلالت کند و مایه امتیاز آن از جنسش شود.»
و صفت، مانند اسم است، در بعضی حالات. با این تفاوت که خاصیت حَدِّ آن عبارت است از «خبر دادن از آنچه در شیء وجود دارد مانند علم در عالم.»
و گروهی میان «وَصَف» و «صَفَت» فرق قایل شده اند: صفت را چیزی دانسته اند که ملازم موصوف است ولی وَصَف، عبارت است از بر زبان آوردن وَاِصْف آن صفت را.
و حَدِّ اراده، عبارت است از «آنچه انسان در قلب خویش دارد چه فعل باشد، چه قول و چه حرکت.»
و حَدِّ قول، عبارت است از «آنچه گوینده آن را بر زبان می آورد.» و گاه بر سبیل مجاز، اشاره را نیز قول می خوانند.
و حَدِّ معنی، عبارت است از «عقد قلب بر آنچه لفظ آن را آشکار می کند.»
ابن کلاب عقیده داشته است که «معنی قول، نفس قول است.» و اگر گفتار او درست می بود هیچ گاه شنونده ای از گوینده ای نمی پرسید که معنای سخن تو چیست؟
و حَدِّ حرکت، عبارت است از «زوال و انتقال» و دارای انواعی است، یکی حرکت ذاتی و [دیگری] حرکت مکانی. و گفته اند: «حرکت عبارت است از اختلاف و تغییر.» و حَدِّ سکون، عبارت است از «درنگ و استقرار» و بعضی پنداشته اند که سکون شیء نیست.
و حَدِّ جنس، عبارت است از «آنچه اشیای مختلف الصوره، از قبیل جانور و گیاه، را جمع کند.» و گفته اند که «جنس چیزی است که انواع را در خود فرا گیرد.»
و حَدِّ نوع، عبارت است از «آنچه مایه تخصیص نظایر از يك جنس می شود.»
و شخص، عبارت است از «پارزشناخت ذات از نوع» و شخص در زیر نوع قرار می گیرد و نوع در زیر جنس. و این مقدار از این باب، چیزی است که هیچ کس از مطالعه آن بی نیاز نتواند بود، زیرا این مباحث همچون ماده ای است از برای نظر و آلتی است از برای جدل.

* سخن در اضداد

گوییم: گفتار آن کس که می گوید «اشیا را جز به اضداد آنها بازنتوان شناخت» گفتاری محال است، چرا که معرفت هر شیء به حدود و دلایل و حتی شکل و نظیر آن بسی امکان پذیرتر است تا معرفت آن از رهگذر ضد و ندش (ناهمتا و همتایش) زیرا هر شیئی چندان که دلالت می کند بر جنس و نوعش، بر ضدش دلالت نمی کند. اما دو ضد هرگز جمع نمی شوند. و هرگاه شیء درست باشد، فساد و تباهی ضدش مسلم است. و تضاد جز در میان موجودها واقع نمی گردد. پس بدین گونه سخن آن کس که می گوید: «ضد جسم لا جسم است و ضد عرض لا عرض است و ضد زمان لا زمان است و ضد مکان لا مکان است و ضد شیء لا شیء» باطل است. چرا که اضداد عبارتند از چیزهای متنافی. و نیز سخن آن کس که می گوید: «لا جسم و لا عرض، درحقیقت لا شیء است» چگونه می توان شیئی را ضد لا شیئی قرار داد. اما اجسام و اعراض اشیایی ضد یکدیگرند، مانند سیاهی که ضد سپیدی است و قدیم که ضد مُحدث است. چرا که قدیم عبارت است از موجودی که آغاز ندارد و حادث عبارت است از چیزی که به وجود آید بعد از آنکه نبوده باشد.

* سخن در حدوث اعراض

گوییم: شناخت حدوث اعراض از اوایل علوم (بدیهیات اولیه) است که در نفس به پداهت استوار است و هر کس منکر آن باشد، به مانند کسی است که منکر ظاهر محسوس شود. زیرا ما به چشم خویش پی در پی آمدن رنگهای متضاد را در اجسام می بینیم، مانند سیاهی بعد از سپیدی و سیاهی بعد از سیاهی و همچنین بویهای متضاد را همچون بوی بد و بوی خوش و دیگر حالاتی که جواهر از آنها خالی نیستند، از قبیل گرمی و سردی و تری و خشکی و نرمی و درشتی و جنبش و آرام و پیوستن و گسستن و مزه های خوش و ناخوش و آنچه در نفوس خویش می یابیم، از قبیل مهر و کین و خواستن و نخواستن و شوق و سلامت و ترس و دلیری و توانایی و ناتوانی و پیری و جوانی و خواب و بیداری و گرسنگی و سیری و آنچه می بینیم از حال ایستادن و نشستن و نزدیکی و دوری و زندگی و مرگ و شادی و اندوه و خشنودی و خشم و دیگر عوارضی که بر اجسام وارد می شود و پیش از آن نبوده و پس از پیدا شدن دوباره زایل می شود. و اگر کسی رنج تحقیق این کار را بر خویش هموار کند، این باب، در همه اوصاف جهان

و آنچه در جهان است، قابل استكمال است زیرا که خود دلیل است بر حدوث و کون. و اندك نمونه بسیار است.

حال اگر کسی چنین پندارد که این اعراض، اجسام اند، باید از او خواست که تفاوت میان حامل و محمول را روشن کند و ناگزیر باید این دو را از هم جدا کرد. و از جمله دلایلی که نشان می دهد عَرَض غیر از جسم است، این است که می بینیم عین جسم باقی است و عَرَضها، در آن، دگرگون می شوند، مانند گیاه روئیده سبز که می بیند زرد می شود و سبزی آن از میان می رود سپس بعد از زردی سرخ می شود و عین آن همچنان باقی است و یا همچون کسی که خشنود است و سپس خشمگین می گردد و حالش دگرگون می شود با اینکه عین او دگرگون نشده است و یا جوانی که پیر می شود و زنده ای که می میرد و چون روا نیست به جوانی - که پیر شده است - بگوییم این آن جوان نیست و یا آن کس را که مرده است بگوییم این مرده، آن شخص نیست (با آمدن حالی و رفتن حالی) پس دانسته می شود که عرض نه جسم است و نه پاره ای از جسم. زیرا اگر چنین بود همان گونه که اعراض حادثه، در آن تغییر می کردند، جسم نیز می باید تغییر می کرد. پس چون ثابت گردید که اعراض غیر از اجسام اند، واجب آمد که دانسته شود آیا اعراض قدیم اند یا حادث؟ و چون می بینیم که این اعراض به وجود می آیند و پیش از آن نبوده اند و پس از بودن زایل می شوند، این خود ما را به حدوث آنها راهنمون می شود. و اینکه هستی آن اعراض نیز همچون وجود ماست، جوهرهایی پراکنده که پیش از آن پیوسته بود. یا پیوسته ای که پیش از آن پراکنده بوده است و این خود بیرون از این نخواهد بود که یا به خودی خود به هم پیوسته شده یا به [عاملی که سبب] اجتماع آنها شده است: اگر پیوستگی آنها به یکدیگر به نفس آنها باشد، تا باشند باید پیوسته باشند. پس دانستیم که پیوستگی آنها به پیوندی (اجتماعی) است و آنگاه نظر کردیم در این که آیا آن اجتماع خود جوهر است یا عرض؟ و این خود راهنمون ماست که اگر جوهر باشد، این پیوند و اجتماع باید خود به اجتماعی (پیوندی) دیگر باشد تا بی نهایت. و چون چنین چیزی باطل است، دانسته شد که اجتماع آنها اجتماعی است که عرض است نه جوهر. و هم از این گونه است حرکت و سکون. حال اگر گفته شود که اعراض در جسم به صورت کمون وجود داشته و سپس ظاهر شده است [گوییم این] ظهور حادث است یا غیر حادث؟ اگر چه محال است که اجتماع و افتراق و حرکت و سکون، در کمون جسم بوده باشد، پس در آن صورت باید گفت جسم در يك حال هم ساکن باشد هم متحرك و

هم گسسته و هم پیوسته. حال اگر به مذهب کسانی که قایل به هیولی هستند، پناه برند و بگویند هیولی جوهری است قدیم که همواره از اعراض تهی بوده است، سپس اعراض در آن حادث شده و این جهان با هر چه دارد در آن حادث شده است، در پاسخشان گفته خواهد شد که حادث شدن اعراض در هیولی بیرون از این نخواهد بود که یا در کمون هیولی بوده و سپس ظاهر شده یا در جوهری دیگر بوده و سپس بدان انتقال یافته یا اصلاً نبوده و حادث شده است و از آنجا که محال است اعراض در کمون هیولی بوده باشند و این هیولی یا همانند اجسام عالم است یا فروتر از آن و یا بزرگتر از آن یا جزئی است لایتجزی (یا هر چه خواهد باشد، زیرا کوچکی و بزرگی و همانندی اعراضی هستند که از آن انفکاک ندارند و از حوادث نیز منفک نیستند)، پس این جوهر قدیم خالی از اعراض (هیولی) حادث است.

و بدان که احکام این فصل فرض واجب است و حق لازم به ویژه شناخت حدوث اعراض و اینکه جوهر از آنها انفکاک ندارد، زیرا دلیل است بر حدوث و اختراع. و از خدای خواهیم که ما را توفیق و رهیافتگی بخشد و به رحمت خویش ما را از خطا باز دارد و در طاعت خویش ما را بصیرت دهد.

* گفتار در برابر اهل عناد و آنها که نظر را باطل می دانند

گوییم همانا گروهی از منکران، سوفسطائیه نامیده می شوند. معنی این کلمه در نزد ایشان خداوند تمویه (آب و تاب دروغین) و مخرقه (فریبکاری و گول زدن) است. و ارسطاطالیس ایشان را ملحدان خوانده است. اینان همه دانشها را از بنیاد باطل می دانند و چنین می پندارند که هیچ يك از دانشها حقیقتی ندارد. و آنچه در حواس موجود است و آنچه بدیهه عقل است و آنچه از رهگذر استدلال استنباط می شود، همه را انکار کرده اند و چنین پنداشته اند که وجود اشیا نتیجه خیلولت (تخیل) و حسبان (گمان) است. و همانند چیزی است که در خواب بینند. و بسیاری از مردم از معارضه با ایشان سر باز زده اند و آنان نیز که به رد ایشان برخاسته اند، در کار فرومانده اند زیرا آنچه ایشان به انکارش پرداخته اند ضرورت مشاعر است و بداهتی دارد که بی نیاز از دلیل است، چرا که اصل همه دانشهاست. و هر گاه کسی به اثبات صحت آنها برخیزد از برای چیزی که نیاز به دلیل ندارد اقامه برهان کرده است و آن خود به بی نهایت می انجامد.

و بعضی با ایشان در برابر عامه مردم به مناظره پرداخته اند و تباهی مذهب ایشان را آشکار کرده اند و گفته اند: آیا حس است که شما را به این نتیجه رسانیده یا نظر؟ اگر

ادعای حس کردند، عیان است که دروغ می‌گویند. و اگر مدعی نظر شدند، گویند: شاید شما در نظری که از عقلتان حاصل شده در غلط هستید و شاید نظر مخالفان شما دلیل باشد برخلاف نظر شما. اگر پذیرفتند به ناچار باید از مناظره با مخالفان بازایستند و هیچ کس را به خطا نسبت ندهند و هیچ نیکوکاری را ستایش نکنند و هیچ بدکاری را نکوهش نکنند (و این خود سخنی پست است و اندیشه‌ای سست) و اگر مدعی آن شدند که نظر ایشان رجحان دارد، خود به خود، نظر را ثابت کرده‌اند و بنیاد مذهب خویش را ویران کرده‌اند.

و درین امت دو گروه این رأی را نگه داشته‌اند: یکی مقلدانی که نظر را باطل می‌دانند و دیگر آنان که ادعا می‌کنند دلیلی برای نفی کننده وجود ندارد. و این دو گروه را همان لازم آید که اصحاب عناد (سوفسطانیان) را. و بدیشان گفته می‌شود: آیا شما نظر و حجت عقول را از رهگذر نظری و حجتی فاسد می‌دانید یا بدون حجتی؟ پس اگر بگویند: به نظر، چگونه نظر را باطل می‌دانند درحالی که خود آن را ثابت کرده‌اند؟ و اگر پندارند که بغیر نظر است، پس باید گفت همین نفس پرسش و پاسخ خود نظر است و کسی که اهل نظر نباشد نباید با آن روبه‌رو شود. و هر سخنی که جز از راه نظر باشد انکار است و عناد و سهو و غلط یا عبث. و آن را که چنین می‌پندارد که علیه نفی کننده دلیلی وجود ندارد، به همانند سخن او باید مقابله کرد. از سوی دیگر تو خود دلیل را نفی کردی و با نفی کردن آنچه نفی کردی خود یکی از دو سوی دعوی شدی، زیرا اگر خصم تو به سخنی همچون سخن تو با تو معارضه کند و دعوی تو را باطل نماید، آنگاه تو از وی خواستار شوی که روش خویش را اصلاح کند و او به روش و مذهب تو حواله کند، آیا این جز اثبات هر دو دعوی و یا اسقاط هر دو نیست؟

و نظار اهل اسلام و فقه‌های ایشان را در این باره بحثهای بسیار است و آن از مقاصد این کتاب نیست.

از جمله دلایلی که از برای وجوب نظر گفته‌اند یکی این است چون همه اشیا وجود حقیقی ندارند و از سوی دیگر همگان به راستی باطل نیستند، بلکه بعضی به راستی باطل اند و بعضی به راستی حق و اهل نظر را در این باره اختلافی شایع وجود دارد (و این اختلاف یا از جانب عالمی است که عناد می‌ورزد یا جاهلی فرومانده) و با بودن اختلاف نمی‌توان آن را برگزید، پس واجب آمد نظری که مایه شناخت حق از باطل شود. و نیز از آنجا که اشیا همگی ظاهر نیستند - چرا که اگر ظاهر بودند، هیچ چیز نادانسته و پنهان نمی‌ماند - و نه همگی پنهانی اند - زیرا اگر همه پنهان بودند، هیچ چیز دانسته نمی‌شد - و بعضی ظاهر آشکارند و بعضی باطن نهانی، پس واجب آمد دانستن آنچه از آنها نهانی

است و این جز از راه نظر امکان پذیر نیست.

* سخن در مراتب نظر و حدود آن

گوییم: دانشمندانی که از برای اهل نظر راه نظر را کوفته و هموار کرده‌اند و طریق جدل را از برای ایشان آماده کرده‌اند، در این راه حدی تعیین کرده‌اند که هر کس از آن سر باز زند یا در آن تقصیر روا دارد، کژراهی و انحراف و خلل مذهب و تباهی دلیل او آشکار می‌شود. اینان پرسش را به چهارگونه تقسیم کرده‌اند: یکی آنکه صدق و کذب را در آن راهی نیست، چرا که پرسش از مائیت (چیستی) مذهب خصم است، در آغاز سپس پرسش از دلیل است. آنگاه پرسش از علت است. و سرانجام پرسش از تصحیح علت. و اینهاست پایان فصلهای نظر و آنجا که درستی یا تباهی يك دعوی استوار می‌شود. و در برابر هر پرسشی پاسخی را قرار داده‌اند که همه آنها عبارت است از اخباری که احتمال صدق و کذب در آنها وجود دارد. چرا که صدق عبارت است از خبر دادن از شیء آنچه‌ای که هست و کذب خبر دادن از شیء است نه آنچه‌ای که هست. پرسش، خبر دادن نیست تا احتمال صدق و کذب در آن راه داشته باشد. آنچه موجب پرسش تواند بود یکی از دو چیز است: یا ندانستن چیزی است یا آزمون شخص مورد پرسش. پاسخ می‌تواند پذیرفتن و تسلیم و یا نپذیرفتن و انکار را - از رهگذر معارضه یا خواستار دلیل شدن - به همراه داشته باشد. و دلیل علت را ایجاب می‌کند و علت پاسخ را تحقق می‌بخشد، اگر طرد آن صحت داشته باشد. و چون خصم باز ایستاد و تسلیم شد، سخن به پایان رسیده است.

* سخن در نشانه‌های انقطاع

گوییم: تناقض‌گویی و شاخه به شاخه رفتن و درماندگی از رسیدن به مقصود و انکار ضرورت رد کردن مشاهدات و یاری گرفتن از غیر و خاموش ماندن از سر ناتوانی، اینها، همه، نشانه‌های انقطاع (فروماندن) اند. و هر پرسنده‌ای در پرسش خویش مختار است چه از سر آگاهی باشد و چه از سر تعنت، چه بر حق باشد در پرسش خویش و چه محال‌گویی کند. اما حال پاسخ‌دهنده چنین نیست، بلکه او باید جویای حق باشد و معرفت بخشیدن به پرسنده، در باب پرسش که آیا درست است یا محال‌گویی است. و اگر پرسنده از مسئله‌ای جویا باشد که آن مسئله خود فرع مسئله‌ای دیگر است که بر

سر آن اختلاف دارند، بر پاسخ‌دهنده واجب نیست جوابش را بدهد تا از رهگذر ایجاب آن وی را به تقریر مسئله وادارد و از او بر سر آن قول پیمان بگیرد، چرا که اگر خلاف در اصل باشد، در فرع، قیاس اطراد و شمول ندارد. تمثیل آن چنان است که پرسنده‌ای از نبوت جويا شود و خود منکر توحید باشد؛ زیرا این توحید است که نبوت را ایجاب می‌کند. و هر پرسشی که به پرسنده بازگردد (به‌مانند آنچه می‌خواهد او را بر آن الزام کند) غیر لازم است. زیرا معارضه بر سر آن استوار است و جویای دلیلی بر صحت دلیل شدن و علتی از برای علت خواستن، تا بی‌نهایت، فاسد است. زیرا آنچه محصولِ ظواهر است، محسوسات است و آنچه محصولِ بواطن است، معقولات است و آنچه نهایت نداشته باشد غیر موجود است نه معلوم و نه موهوم. و چه زیبا می‌نماید این گفتار ابوالهذیل^۱ که گفته است: «درستی درست و نادرستی نادرست - در تمام مواردی که بر سر آن اختلاف وجود دارد - از سه راه دانسته می‌شود: یکی از آن راهها جریان دادن علت است در معلول. و دوم نقض جمله است از رهگذر تفسیر. و سوم انکار اضطرار است.» اما مثال موردی که اجرای علت در معلول ترك شود اینکه مردی بگوید: «این اسب من اسبی نیک‌رو است.» گویند: «چرا چنین گفتی؟» گوید: «زیرا من آن را فلان مقدار فرسنگ دواندم.» گویند: «آیا هر اسبی که در روز فلان مقدار فرسنگ بدود اسبی نیک‌رو است؟» حال اگر بگوید: «آری» علت را در معلول جریان داده است. و اگر بگوید: «نه»، آن را نقض کرده است و او نیازمند علتی دیگر است. اما مثال موردی که نقض جمله از رهگذر تفسیر باشد مانند سخن کسی که بگوید: «هرگاه تابستان بسیار گرم شود زمستانی که در پی دارد بسیار سرد خواهد بود و چون سرمای زمستان فزونی کند تابستانی که در پی دارد بسیار گرم خواهد بود.» آنگاه تو گویی: «اما گاه باشد که گرمای تابستان فزونی دارد و سرمای زمستانی که در پی دارد بسیار نیست.» و بدین گونه، با این تفسیر، جمله‌ای که پیشتر گفته شده بود نقض می‌شود، زیرا اگر درست بود، گرمای تابستان جز به بسیاری سرمای زمستان افزونی نمی‌یافت، هرگز. و اما مثال موردی که منکر اضطرار شود در بدیهیات و امور حسی است، مانند اینکه دربارهٔ پیرمردی که بر کرسی نشسته و با هیئتی حاضر خضاب بسته است، از دهریان پرسیم که آیا می‌پندارند که وی همواره بر این حال بوده است؟ یعنی در این حال و در این مکان با این پوشاک و خضاب؟ اگر گویند: آری، منکر اضطرار شده‌اند و عقلها همه به ابطال رای ایشان گواه‌اند.

و بدان که پس از استقرار حق، خاموشی، بلیغتر است از سخن گفتن در دفاع از

(۱) متن چاپی و نسخهٔ اساس: «ابن الهذیل».

آن، و افزونی بیان، تباه کردن خواهد بود. و چه بسا که مایهٔ ایجاد فرصتی [برای خصم] شود. زیرا افراط، نقص است و علم به ناتوانی دلیل است و بطلان آن. پس خاموشی بلیغتر از سخن گفتن توست. چرا که گواه گواه دل است نه گواه زبان. و چنین نیست که به محض گفتار خصم اگر ملزم شود یا در آن هنگام از پاسخ آن درماند، واجب شود بر او که مذهب خصم را بپذیرد. ولیکن پس از تبیین و تثبیت و نیکو کردن حال و بازگشت به اصول استوار و نشانه‌های نهاده شده، هرگاه پرده از چهره حق برداشتن و کفها و خاشاکها به یک‌سوی رفتن و حق روشن شد، در این هنگام دیگر جز پذیرفتن حق و گردن نهادن در برابر آن راهی نیست. اما حق نیست که خصم را وادار کنند تا آنچه در دل دارد آشکار کند. زیرا این کار ناممکن است. زیرا برای وی ممکن است که آنچه در نفسش ظاهر است پنهان کند و هم به دلیل اینکه این کار دیگرگون کردن چهرهٔ امور است.

این بود مقدماتی که آنها را در آغاز کار قرار دادیم تا نظری باشد از برای خوانندهٔ کتاب ما و نصیحتی باشد از برای کسانی که در کار دین خویش احتیاط می‌کنند و از تمویه (آب و تاب دروغین دادن) ملحدان و تلبیس اهل مخرقه (فریبکاری و گول‌زدن) دوری می‌جویند، و پرهیز دارند از خطراتِ مُجَان (سخت‌رویانه فاسق) و وسوسه‌های خلعا (جنایت‌پیشگان ابله) آنان که تهی بودن، اندیشهٔ ایشان را تباه کرده و کفایت قریحه‌های ایشان را به خاموشی کشانیده و عقول ایشان از نکته‌های دقیق تهی مانده و نفوس ایشان به گونه‌گون شهوتها زیسته و هزل و ریشخند بر ایشان فرمانروا گشته و نادانی بر ایشان سوار شده و باطل به‌بردگیشان برده و اندیشهٔ ایشان را رها کرده و جایگاههای نظر برایشان تاریک مانده، تا به حیلۀ کوشیده‌اند تکالیف شرعی را از خویش ساقط کنند و با انکار مبانی بدیهی و حسّی دانشها در میدانهای کام و آرزو سرخوش بخرامند و آنچه از خوشیها را خواستارند به‌چنگ آرند. و خدا ما را یار است و بهترین یاور.

اینک گوئیم که اهل اسلام را اصولی است از کتاب و سنت و اجماع و قیاس که همه حجت‌های ایشان بر آنها استوار است و به گواهی و راهنمونی آنها قانع‌اند همچنین اهل هر ملت و دین و کتابی، جز اینکه آن اصول از برای درست کردن فروع دین و قوانین شریعت ایشان است و از همین روی ما از یاد کرد آن چشمپوشی کردیم.

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل دوم

در اثبات آفریدگار و یکتایی آفریننده با دلایل برهانی و حجت‌های ناگزیرکننده

گوییم دلایلی که بر اثبات خدای عزوجل در اوهم آفریدگان هست، بیرون از شمار است و بی پایان. زیرا به شماره اجزای اعیان موجودات است از جانوران و گیاهان و جز آنها گرفته تا چیزهایی که از نظرها پنهان است، زیرا هر چیز، اگر چه جسمش بسیار کوچک باشد و کالبدش لطیف، در آن شماری از دلایل وجود دارد که از پروردگاری او سخن گوید و به صراحت و روشنی بر الوهیت او گواهی دهد؛ دلایلی که با کوچکترین آنها شبهه از میان می‌رود و علت زدوده می‌گردد و به همین معنی نظر داشته، یکی از متأخران که گفته است:

به هر چیز او را نشانه و آیتی است / که گواهی می‌دهد بر یکتایی او.
و جز آنچه ما گفتیم، روا نیست. زیرا او از آنجا که آفریدگار همه آفریده‌هاست و سازنده همه ساخته‌ها و مبدع اعیان و بیرون آورنده آنها از عدم به وجود، آثار آفرینش و ابداع او، از وی تهی نیست. و اینها دلایل نزدیک به خلقت است و گواه بر سازنده آنها و به وجود آورنده آنها.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار سبحانه و تعالی اینکه میان پیشینگان و متأخران اختلاف است که پاره‌هایی از زمین آبادان است و مردم‌نشین و شناخته شده و پاره‌هایی آبادان است و مردم‌نشین اما ناشناخته و بخشی ویران و ناشناخته است و مردم‌نشین نیست و مسلم است که بزرگترین بخشهایی که مردم‌نشین است و شناخته شده عبارت

است از سرزمین عرب و ایران و روم و هند و اینان مردمانی هستند صاحب آداب و اخلاق نسبت به دیگر مردمان زمین، سیرتها و سنتها و آیینها و حکمتها و همتها و نظرها و خصلتهای نیک دارند و دانشهای میراثی از پزشکی و ستاره‌شناسی و حساب و خط و هندسه و فراست و کفایت و ادیان و کتابها و جز اینها چیزهایی که در معاملات و قراردادهای خود آنها را به کار می‌برند و جز ایشان هر که هستند فرومایه و پست‌اند و فروپایه نسبت به آنها که یاد کردیم؛ بی‌بهره از حظهای ایشان. یا طبیعتی بهیمی دارند و اندک تمیزی و اندک خردی یا درنده‌خویی و درشتی و سختی، چندان که بعضی از ایشان بر بعضی دیگر حمله می‌برند و بعضی، بعضی دیگر را می‌خورند، و پیشینیان آنها را یاد کرده‌اند و اینک جای گزارش آن نیست «و می‌آفریند آنچه شما نمی‌دانید.» (۸:۱۶)

و تمام این امتهایی که اخلاق پسندیده و نیک دارند، با همه اختلافی که در اصناف آنها هست و با همه جدایی دیارشان از یکدیگر و با همه تفاوت آرای آنها در مذاهب و ادیانی که پذیرفته‌اند و بدان عقیده دارند، هیچ‌کدام درباره آثار آفریدگار حکیم در این جهان و در میان آنچه مشاهده می‌کنند، در اجزا و بخشهای آن و اختلاف سرشتها و پی‌درپی آمدن اعراض آن، در هیچ‌یک از اینها اختلافی ندارند.

پس چون وجود آفریدگار ازلی قدیم نخستین و پیشین با بدهات خرد و گواهی جانها و ناگزیری فطرت و اضطراب آفرینش از او، درست آمده است ناگزیر بنیاد این ادیان و مذاهب و پیوند آنها همه بر این استوار شده است، مگر اندکی از جاهلان یا منکران که جانشان فاسد شده و در برابر خرد خویش شکست خورده‌اند. زیرا نه در فهم می‌گنجد و نه در وهم اینکه اثری بی‌مؤثر و آفرینشی باشد بی‌آفریدگار و یا جنبشی باشد بی‌جنباننده، همان گونه که ضرورت، وجود نوشته‌ای را بی‌نویسنده و بنایی را بی‌سازنده و تصویری را بدون نقاش منکر است. پس منزه باد آن کس 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 و پدیدآورنده و گسترش‌دهنده و ترکیب‌دهنده عناصر و پاسدار نظام و تدبیرکننده افلاک و به‌وجودآورنده زمان و مکان و گردش‌دهنده ارکان، آن حکیم عادل قائم به قسط، و نگرنده آفریده‌ها، پاک از عیبها و بی‌نیاز از جلب سودها، تدبیرکننده کارها و سازنده دهرها، آن که بر همه و همها پرده ربوبیت خویش گسترده و بر تافتنگاههای خرد پرده‌های الوهیت خویش را کشیده، شناخته نگرده جز بدان گونه که خود خویش را به آفریدگان خویش شناسانده است و هیچ کس کُنه صفات او را درک نیارد کرد. دیدگان از دیدار صنایع شگفت‌آور او ناتوان و بینشها از ملاحظه آنها دور و دلها در نشانه‌های ذات او سرگردان و جانها، با حیرت دلها، شیفته او و خردها به هنگام توجه بدو، پریشان و نابود. آن کس

که به هر زمانی پرستش می‌شود و در هر زبانی شناخته است و در هر لغتی یاد شده و موصوف است به صفات متضاد «هیچ کس همچو او نیست و اوست شنوای بینا.» (۱۱:۴۲) او را می‌ستاییم که ما را هدایت بخشید و برای دین خود برگزید و گواهی می‌دهیم که خدایی بجز الله نیست و بدین گواهی از مشرکان کناره می‌گیریم و جمع منکران را پریشان می‌کنیم. و گواهی می‌دهیم که محمد بنده و پیامبر اوست که وی را برای هدایت و بر دین حق فرستاد، بی‌آنکه از سر حدس سخن گفته باشد یا کاهن و افسونکار و شاعر و حیل‌گر و پیامبر نمای دروغین و یا خواستار دنیا و سخنگوی از سر هواها باشد و گواهی می‌دهیم که او پیام خویش را گزارد و ادا کرد و بیم داد و هدایت کرد و فرمان خدا را به گوشها رساند تا آنگاه که یقین بحاصل آمد، پس درود خداوند هر بامداد بر روان او باد و خنکای نسیم رحمت او پی‌درپی بر خاندان وی. این ستایشی است که واجب بود کتاب را با آن آغاز کنیم و ما بدینجا کشانیدیم که شایسته‌تر بود و بهتر.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزله، یکی شیفته‌گی جانها بدو و گریز دلها به سوی اوست، و به هنگامی که حوادث روی می‌دهد، بی‌اختیار بدو روی می‌آورند، زیرا هیچ درمانده‌ای که مصیبتی بدو روی آورده باشد و نکبتی به‌جانش چنگ آویخته باشد، نیست که به سنگی یا درختی یا کلوخی یا چیز دیگری از آفریده‌ها پناه جوید، بلکه بدو پناهنده می‌شود و او را بدانچه در نزد وی بدان شناخته شده فرا می‌خواند، هم از آن گونه که جانها به هنگام رویداد حوادث ناگوار به گریزگاهی و محل نجاتی پناه می‌برند و هم از آن گونه که طفل به پستان مادر خویش، به ناگزیر و به‌طور طبیعی، پناه می‌برد، خداوند نیز در معرفت آفریدگان نسبت به ذات او چنین است، زیرا اثر دلالتی که خلق بر ذات او دارد بیشتر از اثری است که طبع را نسبت به چیزهایی است که ملایم آن نیست و از آن گریزان است. و ملحد منکر، اگر چه تندروی کند و در الحاد خویش فرو رود، نمی‌تواند از شناخت خداوند و بر زبان راندن نام او و به‌خاطر آوردن یاد او سر باز زند، چه بخواهد و چه نخواهد. چه به‌عمدا و چه در حال فراموشی. چرا که جان و زبان او بر این گونه آفریده شده، همان گونه که میل به چیزهای دلخواه و گریز از چیزهای نادلخواه در طبیعت اوست.

و از دلایل بر اثبات آفریدگار، چل و عز، یکی این است که زبان هیچ امتی از امتهای روی زمین، در همه اقطار و آفاق آن، نیست مگر اینکه نام او در آن زبان هست و ایشان او را به نامهای ویژه او، در نزد خود، می‌خوانند و محال است اسمی وجود داشته باشد که مسمی نداشته باشد، همچنان که محال است دلیلی باشد و مدلولی نباشد و هر مدلولی موجب دلیلی است، همچنین مسمی موجب اسم و اسم در تمثیل، جز به‌منزله

حامل چیز دیگری نیست؛ که عَرَض، محمول است. پس همان گونه که وجود عَرَض جز در جوهر محال است، همچنین محال است که اسمی وجود داشته باشد مگر از برای مسمائی. و از جمله سخن عرب است دربارهٔ او: الله به صیغهٔ مفرد، بی آنکه هیچ معبود دیگری را، درین نام، با او شرکت دهند. زیرا این نام، در نزد ایشان، ویژهٔ اوست. و بر غیر او به صورتِ نکره اطلاق می‌شده است. و اَمَّا «الرَّب» همراه با «ال» حرفِ تعریف و «الرحمن» را جز در موردِ خداوند جایز نمی‌دانستند و اینکه مُسَلِّمَةُ کَذَّاب، خود را «الرحمن» نامیده بود، از سر ستیزه با الله عَزَّوَجَل بود و از سر دشمنی با رسولِ خدای (ع) و این امر در شعرهای پیشینیان ایشان قبل از ظهور اسلام امری است آشکارا و معروف. و از جمله سخن یکی از ایشان به روزگار جاهلیت:

بادا که آن دوشیزه استرِ خویش را ضریتی زند / و بادا که قطع کند «رحمان» دست راست او را

و کار بریدن را به رحمان نسبت داده، چرا که قصد دعا کردن داشته و می‌دانسته که جز الله کسی دعا را اجابت نمی‌کند و نیز سخن امیه بن ابی الصلت:

و آن مار هلاک‌کنندهٔ سپید و سیاه را که از سوراخش به در آورد زنهار بخشی
الله و سوگندها / که چون آدمی نام او را فراخواند یا آن مار بشنود، بینی که از کوشش باز می‌ایستد.

و ما این بیت را آوردیم تا نام «الاهیت» ثابت شود نه برای افسون‌خوانی و دمیدن در مار، و نیز سخن زید بن عمرو:

ستایش و مدیح خویش را به «الله» هدیه می‌کنم / سخنی استوار را که با روزگاران پایدار است / بسوی پادشاهی والا که فراتر از او نیست / خداوندی و پروردگاری نزدیک.

و سخن ایرانیان: هرمز و ایزد و یزدان و چنین عقیده دارند که پرستش آتش ایشان را به آفریدگار نزدیک می‌کند. چرا که آتش نیرومندترین اسطغسات است و بزرگترین ارکان (عناصر) همچنان که مشرکان عرب در بت‌پرستی خویش می‌گفتند: «نمی‌پرستیمشان مگر تا ما را به خدای تعالی نزدیک گردانند.» (۳: ۳۹) و حالت کسی که چیزی غیر از خدا را می‌پرستد، جز این نمی‌تواند باشد، زیرا او می‌داند که معبود وی که از چوب یا سنگ یا مس یا طلا یا چیزی از جواهر است، جز آفریدگار و سازنده و مُدبّر کارها و دگرگونی‌دهندهٔ اوست.

و من به آتشکدهٔ خوز، که کوره‌ای از کوره‌های فارس است و بنایی کهنسال دارد،
(۱) ظاهرًا: جور، یعنی گور همان فیروزآباد کنونی.

درآمد و از ایشان دربارهٔ نام آفریدگار در کتاب ایشان پرسیدم. پس ایشان صحافی بیرون آوردند که عقیده داشتند «ابسطا» است و آن کتابی است که زردشت برایشان آورده و به زبان خویش برای من خواندند و تفسیر کردند به مفهوم فارسی خودشان که: «فیکماز هم بهسته هرمز و بشتاسپندان فکما زهم رُستخیز»^۱ گویند هرمز همان باری تعالی است به زبان ایشان و بشتاسپندان ملائکه‌اند و معنی رُستخیز این است که «نابود شد پس برخیز» (فنی فقم) و سخن ایرانیان به زبان دری: خُذَائِی و خُذَاوَنَد و خُذَائِکَانَ. و از بسیاری شنیدم که در تأویل آن می‌گفتند: «خُذَسْتُ و خُود بُود» یعنی او به ذات خود است. هیچ به وجود آورنده‌ای او را موجود نکرده. و هیچ محدثی او را ایجاد نکرده است.

و سخن هند و سند: شیتا وابت و مهادیو و نامهای بسیار جز اینها که خداوند را به کارهای ویژهٔ او وصف می‌کنند.

و سخن زنگیان: ملکوی و جَلوی که گویند معنای آن پروردگار بزرگ است. و سخن ترکان: «بیر تنکری» که مقصودشان پروردگار یگانه است و بعضی عقیده دارند که تنکری نام سبزی آسمان است و اگر چنین باشد که گفته‌اند، ایشان به معنی مقصود از الاهیت ایمان آورده‌اند اما در صفات شک کرده‌اند. و بعضی گویند تنکری آسمان است و نام خداوند در نزد ایشان «بالغ بایات» است که معنی آن «بی نیاز بزرگتر» است.

و سخن رومیان و قبطیان و حبشیان و بلاد نزدیک به ایشان به زبان سریانی، چرا که عامّهٔ ایشان نصارايند: «لاها ربا قدوسا» و میان سریانی و عربی، جز در اندکی حروف، تفاوتی نیست. گویی زبان سریانی از عربی گرفته شده و زبان عربی از سریانی.

و سخن یهود به زبان عبرانی: ایلوهیم ادنای اهیبا شراهیا. و معنی ایلوهیم «الله» است و آغاز تورات: «بر شیت بارا ایلوهیم» می‌گوید: «نخستین چیزی که الله آفرید.» این است آنچه بخش بزرگ امتهای و نسلهای اهل کتاب و جز ایشان برآیند. اما دسته‌های پراکندهٔ مردم گمنای اقلیمها، کیست که به زبانهای ایشان احاطه داشته باشد مگر آن که ایشان را آفریده و زبانها را بدیشان بخشیده است.

(۱) صاحب بیان‌الادیان، (جانب هاشم رضی، ص ۵) این عبارت مؤلف ما را بدین گونه نقل و تفسیر کرده است: «در تاریخ مقدسی آورده است که در پارس 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 لفظ‌هاست: فی گمان هی رستخیز هی به هستی هرمزد و امشاسپندان. معنی این لفظ‌ها آنست: بی گمان باش به روز رستخیز و بی گمان باش به هستی ایزد تعالی و فریشتگان او.»

و من از قومی از برجان شنیدم که خدا را «ادفوا» می نامند و از نام بت پرسیدم، گفتند: «فع»^۱.

و از قبطیان صعید مصر، درباره نام باری تعالی به زبان ایشان، جويا شدم؛ عقیده داشتند: «احد شق» است. چنین می پندارم. و خدای داناتر است.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزه، یکی همین جهان است با این نظم شگفت و ترتیب بدیع و ساخت استوار و تدبیر لطیف و به هم پیوستگی و استحکام. و این بیرون از سه وجه نیست: یا این جهان پیوسته همچنین بوده است، یا اینکه نبوده و خود به خود به وجود آمده است، یا اینکه به وجود آورنده ای غیر از آن، آن را به وجود آورده است. و چون محال است که جهان قدیم باشد (زیرا پیوسته حوادث در آن روی می دهد) و از آنجا که حادث در آن پیوسته هست پس خود نیز حادث است، و نیز از آنجا که محال است که شیئی خود، خود را به وجود آورد (زیرا محال است که موجودی خود خویش را نگاه دارد) پس چگونه ممکن است توهم اینکه معدوم و نابود، ترکیبی حاصل کند و جهانی شود؛ پس جز وجه سوم هیچ وجهی باقی نماند و آن این است که به وجود آورنده ای این جهان را به وجود آورده باشد که غیر از جهان باشد و غیر معدوم و غیر محدث و آن باری تعالی است جل جلاله.

و بدان که باری عزوجل، محسوس نیست تا حواس او را محدود کند و علم نیز بر وی محیط نیست تا چگونگی و چندی و کنجایی او ادراک شود و نیز قابل سنجش با نظیری یا شبیهی نیست تا با گمان قوی یا حدس دانسته شود و با صورتی از صورتهای قابل و هم نیست، اما به دلیل کارها و نشانه های آثارش شناخته شده است و تنها در خردها وجود دارد و آثار و کارهای او جز در آفریده هایش یافت نمی شود.

و از دلایل اثبات آفریدگار منزه، یکی تفاوتی است که آفریده ها از نظر درجات و طبایع و همتها و اراده ها و صورتهای و اخلاق دارند و تمایزی است که اشخاص و انواع، از اجناس جانوران و گیاهان، با یکدیگر دارند، اگر اینها به طبیعت تکوین یافته بود، می بایست احوال همه یکسان باشد و اسباب آنها برابر. و آنها به خود مختار و آزاد باشند نه ناقصی در میان باشد و نه عاجزی و نه زشتی و هیچ یک در درجه از همانند خود فروتر نباشد و چون می بینیم که برخلاف این است، پس می دانیم که تدبیری آن را تدبیر کرده و ترتیب دهنده ای دارد که همان باری تعالی است، سبحانه.

(۱) کذا و شاید: فع، اگر منظور از برجان، همان باشد که از نواحی خزر است، این احتمال تقویت می شود. رجوع شود به یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۷۳.

و ما در آغاز این گفتار گفتیم که دلایل بر ذات او تعالی و تقدس بی شمار است و نمی توان آنها را استقصا کرد. زیرا اگر به کوچکترین چیزی از جانوران توجه کنی و در شماره آثار صنع الاهی که در آن هست اندیشه کنی دانسته می شود که درمانده و ناتوان خواهی شد و حجت های خداوند تو را عاجز می کند و نشانه های صنع او تو را حیرت زده خواهد کرد، همچون نگرنده ای که در پشه ای یا مورچه ای یا مگسی نظر کند که چگونه آفریدگار بیکر او را آفریده با آن لطف و کوچکی اجزا و چگونه دست و پا و بال بدو داده و اندامهای او را ترکیب کرده که اگر به هم خورد چشم از ادراک آن عاجز می شود و هم آن را لمس نمی کند و نیروی حس آن را در نمی یابد و چگونه طبایع را در آن ترکیب کرده که قوام ارکان آن جانور به آن تمامی دارد و نظام آن بدان استوار شده و چگونه شناختن آنچه را که سود و زیان اوست، در وی به ودیعت نهاده و چگونه در نهان او جایگاههای درون شدن غذا، و منافذ طعام را، با همه سبکی جسم و اندک بودن ذات آنها، به وجود آورده است و چگونه عرَضها را بر وجود او حمل کرده و انواع رنگها را در پیکر او به کار برده و چگونه جنبش و سکون و پیوستن و گسستن و صدا و صورت را در او ترکیب کرده و چگونه او را چشم داده بلکه چگونه در چشم او بینایی نهاده است؟ این در کوچکترین حشرات بود و اگر طبیعت زمان علت انگیزش و جنبش او باشد این ترکیب شگفت آور و ترتیب مناسب، جز از تدبیر قادری حکیم نیست.

و همچنین است اگر در کوچکترین گیاهان بنگریم که چه چیزها در آن گرد آمده؛ از گوناگونی رنگها و گلهای و برگها و شاخه ها و ساقه ها و رگها و گوناگونی مزه های اجزای آن و بویها و سودها و زیانها، که بهترین دلیل است بر اینکه تدبیر قادری حکیم است. حال، چه خواهد بود اگر انسان، به کمال صورت و زیبایی شکل خویش و اعتدال بنیه خود بنگرد و به آنچه از حکمت و دانش و هوشیاری و بحث و اندیشه و کارهای لطیف و بزرگوار و مهارت در انواع هنرها و راه یافتن او به نیکی در این کارها و آگاهی وی از امور دشوار و تسلط او بر همه جانوران با فروزی خرد و هوش او، که ویژه انسان است، چون ملاحظه می کند می بیند که با این همه کمال و تمامی که او را بدان وصف کردیم؛ ناتوان و نیازمند آفریده شده است و به چیزهای کوچک و بزرگ در این جهان محتاج است و رنج و تعب همراه اوست و در برابر آفت هایی که بدو روی می آورد ناتوان است و از اسباب به وجود آمدنش آگاهی ندارد و نیز در تصرف او در نشو و نما و افزونی و کاستی خویش نیازمند چیزی است که او را استوار بدارد و یاری کند و این اندیشه او را رهنمون می شود که قادری حکیم، تدبیر کارهای جهان می کند.

و همچنین است اگر در این جهان بنگرد و آنچه از نشانه های تدبیر الاهی و آثار

ترکیب، در شکلهای و صورتهای آن هست با همه پیوستگی که بعضی را با بعضی دیگر هست از قبیل آمدن گرما از پی سرما و پی در پی آمدن شب و روز و اتفاق ارکان و با هم ایستی آنها با همه تضاد و تباینی که دارند، خواهد دانست که اینها همه از تدبیرِ قادری حکیم است.

حال اگر روا باشد توهم شود که این جهان بی هیچ به وجود آورنده و ایجادکننده‌ای حادث شده، پس رواست که دیگری وجود بنایی را توهم کند که هیچ سازنده‌ای ندارد یا نوشته‌ای را که هیچ نویسنده‌ای ندارد یا نقشی را که نقاشی ندارد یا تصویری را که مصوری ندارد. و برای او جایز است که چون کاخی برآمده و بنایی استوار دید، گمان برد که این توده‌ای خاک بوده که کسی آن را گرد نکرده بوده و خود به خود بی هیچ آمیزنده، به هم ترکیب شده و به یکدیگر پیوسته و آب بر آن ریخته شده و سپس خشت درست شده به کاملترین وجهی و زیباترین مربع‌سازی، بی هیچ خشت‌زن و سازنده‌ای درست شده و سپس بنیاد کاخ برآورده شده و ستونهای آن استوار شده و پایه‌های آن برافراشته شده و رشته سنگهای آن به وجود آمده است و پس از آنکه دیوارهای آن برآمده و گل اندود شده و بر اطراف آن انبوه شده است و به بهترین وجهی متراکم گشته است، شاخه‌ها و تنه‌های درخت خود به خود پریده شده‌اند و افتاده‌اند به همان اندازه خانه‌ها و خطوطی که برای بناها کشیده شده بی آنکه کسی آنها را قطع کرده باشد و یاری کرده باشد و خود به خود تراش خورده بی کمک درودگر و نجار و خود به خود هموار شده و چون به کمال آماده شده و کژیها راست آمده، خود به خود بالا رفته‌اند و در جای خود قرار گرفته‌اند و بالای خانه‌های این کاخ سقف به وجود آمده و ستونها در زیر آنها قرار گرفته، سپس سنگهای هموار روی آنها منطبق شده است و درها خود به خود نصب گردیده و بسته شده است و سپس این کاخ خود آهک‌اندود و گل‌اندود شده و بر کف آن سنگ‌فرش گردیده است و گچ کاری و نقاشی شده، با انواع ریزه کاریها و نقشها. و کارش تمام شده و ساختمانش برآمده و به بهترین وجهی همه پراکندگیهایش جمع آمده و به کمال تدبیر یافته است، چندان که هیچ ناحیه‌ای از آن برهنه نمانده و هیچ آجری یا سنگی در ساختمان آن برای نگرند نامفهوم نمانده است. در چنین کاخی جای حکمت و نیازمندی به سازنده و صانع و کوشنده و تدبیرکننده آشکار است.

و همچنین است اگر بنگرد در سفینه‌ای آکنده، گرانبار از انواع بارها و اصناف کالاها، که در خیزاب دریا ایستاده و آرام باشد یا گردان و این همه خود به خود تخته‌پاره‌ها و بازوهای چوبین آن به هم میخ شده و به هم پیوسته و طنابهای آن محکم شده و سپس خود به خود به گونه کشتی درآمده و بارها خود به خود بدان داخل شده تا پر شده و در آب ایستاده و

به هنگام نیازمندی به سفر آغاز کرده است.

همچنین است اگر در جامه‌ای بافته یا دیبایی نگارین بنگرد که پنبه آن زده شده و ابریشم آن خالص گردیده و سپس رشته و تافته شده و رنگ گردیده و کلاهوها به هم آمیخته و تارهای ابریشم به منوال خود کشیده شده و رشته‌ها با یکدیگر ترکیب شده و آن جامه بافته شده و نگارین گشته است.

و هنگامی که توهم این چنین کارها ممکن و جایز نباشد، پس چگونه در این جهان شگفت و این نظم حیرت‌آور، توهم رواست. حال اگر کسی میان ترکیب این جهان و ترکیب چیزهایی که انسان به وجود می‌آورد این فرق را قایل شود که عادت جایز نمی‌داند که خانه‌ای خود به خود ساخته شود یا جامه‌ای بافته گردد یا ظرفهای رنگین شود و این در آزمون و در طبایع یافت نشده است، در پاسخ گوئیم: پس چگونه در چیزی که شگفت‌آورتر و بزرگتر از آنهاست که ما یاد کردیم، شما این را جایز دانستید که بی فاعلی حکیم و مختار و توانا به وجود آمده باشد.

حال اگر معتقد شود که ترکیب این جهان با این نظم و ترکیب، کار طبایع است، پس بدین سان باید گفت طبایع زنده‌اند و قادرند و حکیم و دانا، و خلافی میان ما و مخالف باقی نخواهد ماند مگر تغییر دادن نام و صفت. و اگر زنده بودن و حکمت و قدرت را در مورد طبیعت منکر شود، چگونه جایز است که کاری محکم و استوار از غیر حکیم زنده توانا، حاصل شود. حال اگر به بخت و اتفاق، بر این ترتیب، عقیده داشته باشد، این امر غیر قابل توهم است و از نوادر. و اگر روا باشد جایز خواهد بود که برای کسی که قطعه زمینی دارد و بنایی و عمارتی در آن نیست، شبی اتفاق افتد و بامداد آنجا را عمارتی ساخته شده با درختکاری در بهترین ساختمان و شگفت‌ترین ترکیب بیابد. و ملحد را از حجت‌های خداوندی و آیات او، گریزی نیست، چگونه ممکن است با اینکه او خود، به خویشتن خویش، و هم از برای دیگران، حجتی است در این راه. و ما در این باب جز آنچه مناسب فصل باشد و درست باشد نمی‌آوریم و از آنها که قابل چشمپوشی است و ممکن است طعن در آن وارد شود نمی‌آوریم، زیرا برآنیم که استقصا و روشن ساختن این

(۱) متن: «بالحد والاتفاق» و ما به قرینه مقام اصلاح کردیم به «البخت والاتفاق» و کلمه فارسی بخت به صورت البخت و یا البخت والاتفاق در متون فلسفی قدما، رواج بسیار دارد و بحث درباره آن یکی از مسائل فلسفی به‌شمار می‌رود. ابن سینا در طبیعیات شفاء، السماع الطبیعی، ص ۶۳ به بعد فصلی دارد به‌عنوان: «فی ذکر البخت والاتفاق و الاختلاف فیهما و ایضاح حقیقه حالهما».

همین مؤلف ما نیز در چند صفحه بعد (صفحه ۲۰۶) عبارت البخت والاتفاق را آورده که در آنجا نیز هوار «البخت» قرائت کرده است.

مسائل را در کتابی بیاوریم که آن را «الدیانة والامانة» نام نهاده ایم، به عنوان سپاسگزاری از آن که ما را نعمتِ یکتاپرستی بخشید و به عنوان دفاع از دین و بینش بخشی به جویندگان بصیرت. و توفیق از جانب خدای است.

و بدان که اگر روا باشد که چیزی از اجسام، نه از آفرینش خدای خلق شود، جایز است خالی از دلالت بر ذات او نیز به وجود آید. و چون، جز از آفرینش او خلق نمی شود، پس خالی از دلالتی بر ذات او نیز نیست حال اگر گفته شود، از کجا دانسته شده که جهان مصنوع است و آفریده، پاسخ دهیم به نشانه های حدوث که در آن هست. حال اگر گفته شود نشانه های حدوث چیست؟ گوئیم: آن عَرَضهایی که هیچ گاه جوهر از آنها برهنه، نیست؛ از قبیل اجتماع و افتراق (ترکیب و پراکندگی) و جنبش و سکون و رنگ و مزه و بو و جز اینها، حال اگر منکر اعراض و حدوث آنها شود، در پاسخ او همان را باید گفت که در فصل نخستین یاد کردیم، زیرا از حدوث اعراض است که حدوث اجسام درست می شود و از حدوث اجسام است که وجود احداث کننده، یعنی آفریدگار منزّه، استوار می گردد.

و در یکی از کتابهای پیشینگان، خواندم که پادشاهی از پادشاهان ایشان از فرزانه ای از فرزندگان آنها پرسید: بهتر دلیلی از میان دلایل، بر ذات خدای چیست؟ آن فرزانه گفت: دلایل بسیار است. نخستین آنها، همین پرسش تو. زیرا که از ناچیز نمی توان پرسش کرد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: شك كندگان درباره او، زیرا شك همواره در چیزی است که «او» هست نه در چیزی که «او» نیست. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: اینکه فطرتها از آن اوست و نمی توانند او را منکر شوند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: حدوث اشیا و اینکه تغییر می کنند، بی آنکه خود خواسته باشند. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: زندگی و مرگ که فلاسفه آن را بالیدن و فرسایش می خوانند که هیچ کس را نمی توان یافت که خود را زنده بتواند نگاه داشت و هیچ زنده ای نیست که مرگ را کراهت نداشته باشد ولی از آن ناگزیر است و نجات نمی یابد. پادشاه گفت: دیگر چه؟ گفت: پاداش در برابر کارهای نیک و کیفر در برابر کارهای زشت که بر زبان مردم جاری است. پادشاه گفت: دیگر چه؟ فرزانه گفت: بیش از این بیابم؟

و در اخبار بنی اسرائیل آمده که ایشان در این باب اختلاف کردند و نزد دانشمندی که داشتند رفتند و از او پرسیدند که خدای را به چه شناختی؟ گفت به «فسخ عزایم و نقض همتها».

و کتابهایی که خداوند فرو فرستاده، به ویژه قرآن، سرشار از دلایل اثبات او و یکتایی اوست تا تأکیدی باشد برای حجتها، چرا که اصل این امر در فطرت نهاده شده است

و از پیامبر، هنگامی که درباره دلایل بر وجود خداوند پرسیدند، خداوند به پیامبرش گفت: «بدرستی که در آفریدن آسمانها و زمینها و برافروختن شبها و روزها و رفتن کشتیها در دریاها، بدانچه در وی است مردمان را از منفعتها، و آنچه می فرستد خدای تعالی از آسمان از آبها و زنده کند به وی زمینها را سپس خشکیها و آنچه پراکند در وی از جانوران به همه جایها و گرداندن بادها به همه رویها و ابر را فرمان بردار گردانید میان آسمان و زمین به باریدن بارانها، مر خردمندان را بر الوهیت و وحدانیت خدا، دلیل است و حجت ها.» (۲: ۱۶۵) پس، از رهگذر ویژگی کارهای خویش و شگفتی آثار خویش - که هیچ کس را در آن تصرفی نیست - بر ذات خود راهنمونی بخشید. «و آفریدیم از آب پشت آخته، از کالبدی که اصل وی از گل ساخته باز آن آب را نطفه گردانیدیم در قرارگاه مقرر.» (۲۳: ۱۲-۱۳) تا آنجا که گوید: «بزرگ است خدای تعالی نیکوترین مُقَدِّران و بهترین مُصَوِّران.» (۲۳: ۱۴) آیا کسی را می شناسی که دعوی انجام دادن یکی از این کارها کند؟ و گفت: «آیا که آفرید زمین را و آسمان را و فرستاد مر شما را از آسمان آب باران را و برویانید با وی بوستانهای با رنگهای الوان را. نبود مر شما را توانایی آنکه برویانید آن درختان را. آیا خدای دیگر است با الله؟ بلکه ایشان قومی اند که می کینند از راه. یا کی کرد زمین را جایگاه قرار و پدید آورد در میان وی جویهای بسیار و پدید آورد بر وی کوههای استوار و پدید آورد میان دریای خوش و دریای شور مانعی به کمال اقتدار آیا خدای دیگر است با خداوند آفریدگار؟» (۲۷: ۶۱-۵۹) تا آخر آیات پنجگانه. و این سخن خدای که «چه می بینید و چه می گوئید در آن آبی که در می اندازید در ارحام زنان آیا شما صورت می کنید یا ماییم صورت کنندگان؟» (۵۶: ۵۹-۵۸) و با نمودن عجز ایشان بدیشان بر ذات خویش راهنمون گردید که «اگر شما مملوکان و مقهوران مانده اید جان به حلق آمده را بازگردانید اگر راست گویانید.» (۵۶: ۸۶-۸۵) و اگر به تکلف جز از کتاب خدای چیزی بر سری بیاوریم، افزونی خواهد بود، چرا که کتاب خدای، از برای آنان که در آن تدبّر و اندیشه کنند، میدان پهناوری است. و فرموده است «و در تنهای شما نیز آیتهاست آیا نمی بینید؟» (۵۱: ۲۱) که شما آنها را ایجاد نکرده اید و نیافریده اید و هیچ يك از امور آن را، از تندرستی و بیماری و جوانی، در اختیار ندارید و فرمود: «هر آینه بنمایمشان آیات خویش در آفاق جهان و در تنهای ایشان تا پدید آیدشان که این حق است.» (۴۱: ۵۳) یعنی آنچه آثار صنع و شواهد تدبیر و دلایل حدوث جهان، در آن به ودیعت نهاده ایم. و در حدیثی روایت شده ایم که مردی از محمد بن علی یا فرزندش جعفر بن محمد پرسید: ای فرزند پیامبر خدا! آیا پروردگار خویش را به هنگامی که پرستش او می کردی، هیچ دیده ای؟ گفت: من خدایی را که ندیده باشم نپرستیده ام. و آن مرد پرسید: چگونه او را

دید؟ گفت: چشم، با بینایی ظاهر، او را در نمی‌یابد. اما دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند. به حواس درک نمی‌شود و در قیاس نمی‌گنجد. با دلایل او را شناسند که به صفتها موصوف است. او راست آفرینش و فرمان، به حق سرفرازی می‌بخشد و به دادگری خواری می‌دهد و او بر هر کاری تواناست.

و از علی بن حسین رضی الله عنهما پرسیدند: پروردگارت کجاست؟ او گفت: و کجا نیست؟

و از فرزانه‌ای حکایت کرده‌اند که او به همین اندازه توحید بسنده می‌کرد و بیش از آن را دستوری نمی‌داد که درباره‌اش اندیشه کنند. همین اندازه می‌گفت: توحید چهار چیز است: شناخت یکتایی و اقرار به پروردگاری و اخلاص الاهی و کوشش در پرستش و بندگی.

و فرزندگان عرب، با همه کافری، به روزگار جاهلیت، به خداوند اشارت داشتند و در اشعار ایشان ستایش او آمده که نعمتها و آلاء او را ستوده‌اند، از جمله سخن زید بن عمرو بن نفیل:

تویی آن‌که از فضل و بخشایش پیغام‌گزاری آواز دهنده نزد موسی فرستادی / و بدو گفتی: با هارون نزد فرعون شوید و او را به خداوند بخوانید که سرکش شده است / و بدو بگویند آیا تویی که این آسمان را بی‌ستون برافراشته‌ای تا این چنین استوار ایستاد. / و بدو بگویند آیا تویی که این آسمان را بی‌هیچ میخی همواری دادی تا این چنین ایستاد؟ / و بدو بگویند کیست که بامدادان خورشید را می‌فرستد تا سراسر زمین روشنایی گیرد. و بدو بگویند کیست که زمین و خاک را می‌رویاند و گیاه از آن می‌بالد و سر برمی‌کند؟

و او می‌گفت:

تسلیم شدم. ایمان آوردم به آن کس / که زمین با صخره‌های گران تسلیم اوست / زمین را بگسترده و چون دید بر آب ایستاد / کوهها را بر آن استوار کرد / و تسلیم شدم و ایمان آوردم به آن کس که / ابر تسلیم اوست آنگاه که بارانهای زلال و گوارا را در خویش حمل می‌کند / و چون به سرزمینی کوچانده شود / فرمانبردار است و بر آنجا فرو می‌بارد.

و او بدین گونه خداوند را با صفاتی که آفریدگان از آن ناتوان‌اند ستوده است و این خود از شناخت او سرچشمه دارد که محال است کاری از غیرا علی باشد.

و به یاد دارم که در نواحی سنجر، از یکی از اعاجم که دیدم پیکری ستر و زبانی

سنگین دارد، از سر مزاح و هزل، پرسیدم: چیست دلیل اینکه تو را آفریدگاری است؟ گفت: ناتوانی من از آفرینش خود. و چنان شدم که گویی سنگی به دهانم افکندند. و این سخن او را مانند عامر بن عبد قیس دیدم که عثمان بن عفان (رض) نزد او رفت، او چیزی به‌خود پیچیده بود ژولیده موی و گردآلود در زی اعراب، عثمان بدو گفت: پروردگار تو کجاست؟ گفت: «در کمین»^۱ و این سخن او عثمان را هراسان کرد و لرزه بر او افتاد.

و از جمله سخن صرمه بن انس بن قیس، پیش از اسلام:

از برای اوست که راهب نفس خویش را زندانی کرد، به مانند زندان یونس، حال آنکه پیش از آن آسوده‌خاطر بود / و از برای اوست که یهودیان آیین موسی برگزیدند. و هر دینی و هر کار دشواری که پیش آمد / و از برای اوست که نصاری شمس (خدمتگزار کلیسا) شدند و عیدها و جشنها به پاداشتند / و از برای اوست که حیوانات وحشی را در میان صخره‌ها و در سایه ریگ پشته‌ها می‌بینی.

یعنی از هراس اوست که یهودیان یهودی شدند و راهبان خویش را در صوامع زندانی کردند و از دلایل وجود اوست که حیوانات وحشی سود خویش و راه آمیختن به یکدیگر را دریافتند یا اینکه دارای خردی شناسا نیستند و او را هرکس به اندازه فهم خویش و چگونگی استدلال خود می‌شناسد و در جامع بصره از نه‌بیندی شنیدم که می‌خواند:

اگر خردمندی همه کرانه‌های آسمان را جستجو کند / یا دورتر شهرها و دیاران را به پای بسپرد / و هیچ آفریده‌ای نیابد که رهنمون او شود / و هیچ و حیی از جانب خداوند آهنگ او نکند / و جز خویش را نبیند، همان آفرینش او / خود دلیلی است بر اینکه پروردگاری دارد که او را معاندی نیست / و دلیل است بر ابداع حق و اختراع او / دلیلی روشن که گذشت روزگارش، همواره گواه است.

و همین اندازه که یاد کردیم، برای آن کس که نیک‌خواه خویش باشد و جانب انصاف را رعایت کند و از انکار ورزیدن و عناد به يك سوی باشد، بسنده است و رسا. «و آن که را خداوند روشنایی نبخشیده باشد، او را هیچ فروغی نیست.» (۲۴: ۴۰) اکنون که اثبات آفریدگار و وجود صانع، درست و استوار آمد، به نقل صفات او می‌پردازیم:

(۱) اشاره به آیه «ان ربك لبالمرصاد»: همانا که پروردگار تو در کمین است. (۸۹: ۱۴)

* سخن در پاسخ آن کس که گوید: خدا کیست و چیست و چگونه است؟

در پاسخ گوئیم: پرسش از چستی و کیستی و هویت، به عنوان جستجو از ذات خداوند، محال است. زیرا اشارت بدین اشیا آنها را در وهم تصویر می کند. و جز محدود، و نظیر محسوس، در وهم تصویر نمی شود. و اینها از صفات حدوث اند و اگر قصدش پرسش از اثبات او و اثبات صفات اوست، پس نه. و او همچون کسی است که از پندار خویش گوید: وجود آفریدگار منزه نزد من ثابت است، اما او چیست؟ پاسخ درست این است که او «آغاز است و پایان، آشکار است و نهان» (۵۷: ۳) آفریدگار قدیم. و آنگاه، همه نامها و صفات او را باید شمرد. حال اگر او گمان کند که از هویت ذات او پرسیده است، باید گفت: او غیر محسوس است و غیر موهوم و غیر قابل دانستن به ادراک و احاطه یافتن. حال اگر چنین پندارد که اینها صفات سلبی (صفات لاشیه) اوست و گمان بطلان برو، این دیگر از وسوسه های نادانی و هذیانهای یاهو است. و برای نشان دادن اینکه هر صنعت، صانع خود را و هر کار فاعل خود را ایجاب می کند، باید از آنچه یاد کردیم سخن گفت. و اگر جستجوی نظیر یا ماندنی با این صفات کند، ما را بدان وامی دارد که دو خدا قابل شویم: یکی محسوس و دیگری نامحسوس. و آنگاه، آن خدای نهانی را به آن خدای آشکارا مانند کنیم تا او را محقق بدانیم. اما خدایی جز خدای یگانه وجود ندارد و هرگز علم ما نسبت به چیزی که بدان یقین داریم، بر اثر نادانی نسبت به چیزی که نمی دانیم از میان نمی رود. آیا نمی بینی که ما چون شخصی را در تیرگی دیدیم و ندانستیم کیست و چیست، موجب آن نمی شود که علم ما نسبت به ذات آن شخص از میان برود، به علت اینکه مقداری از هیئت او بر ما مخفی مانده است. همچنین است هنگامی که دلیل وجود دارد بر اینکه محال است کاری باشد اما از فاعلی نباشد. و سپس ما کاری را ببینیم اما فاعل آن را نبینیم، موجب آن نمی شود که علم بدیهی خویش را با جهل خود باطل کنیم. و از پیامبر خدا درباره هویت او پرسیدند و آیت درباره صفات او فرود آمد که: «بگو ای محمد که وی خدای یکی است، اندخسواره خلق است و وی را مثل نیست، نژاد کسی را و او کسی را فرزند نبود و وی را هرگز هیچ کس مانند نبود» (۱۱۲: ۱۵) خبر داد که او یکی است اما نه همچون یکی و صمد است اما نه همچون صمد. نه زاده شده است و نه زاده است. و مقصود از این سخن که نژاده است اشارت به فرشتگان و دیگر آفریدگان روحانی است. و او را هیچ کفوی نیست و او یگانه است. و نظیر و شبیه را از او نفی کرد.

(۱) متن: «ولا يتصور في الوهم غير محدود او نظير محسوس».

و چنان که روایت کرده اند، پیامبر به مردی از اعراب، که از او پرسیده بود، گفت: «اوست که چون سختی به تو روی آورد و او را فراخوانی اجابت کند و چون خشکسال شود و او را بخوانی ابر می بارد و گیاه می روید و چون مرکب تو در دشتهای فراخ زمین گم شود و او را بخوانی، آن را به تو باز می گرداند.» و پیامبر از طریق راهنمونی کارها بدو، دلیل آورده است و گواهی قرآن، ما را از آوردن اسناد برای این گونه خبرها، بی نیاز می کند. چنان که خداوند تعالی فرماید: «یا کی اجابت کند دعای مضطر را چون بخواندش و کی گشاید بلا را و کی گرداندش» (۲۷: ۶۲)

و در روایت مقبری از ابوهریره (رض) آمده که پیامبر گفت: شیطان، گاه، نزد یکی از شما می آید و پیوسته از او می پرسد که «این را که آفریده؟» و او می گوید: «خدا». تا آنجا که می پرسد: «خدا را که آفریده؟» چون این سخن را بشنوید به سوره اخلاص پناه برید. ابوهریره (رض) گوید: يك بار که نشسته بودم یکی آمد و پرسید: آسمان را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت زمین را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: مردم را که آفرید؟ گفتم: خدا. گفت: آفرید؟ من برخاستم و گفتم: راست گفت پیامبر خدا (ص) «بگو ای محمد اوست خدای، یکی است به خدایی، خدای آن مهتری است که خلق نیاز بدو دارند، نژاد و نژادند او را هرگز نبود و نباشد او را همتا و همانند هیچ کس» (۱۱۲: ۱۵) پیامبر از اندیشه کردن درباره خدای منع کرد، زیرا و هم و اندیشه را بدو راه نیست. و هر که جستجوی چیزی کند که راه بدان نباشد، بازگشت او به دو چیز خواهد بود: پاشک کننده است یا منکر و انکار و شک در او کفر است.

و گفته اند: در آفریدگان خدای بیندیشید و در آفریدگار میندیشید. زیرا آفریدگان بر او دلالت دارند و آفریدگار قابل درک نیست و هیچ کس از اصناف امتها و خلائق را نمی شناسم مگر اینکه به وجود چیزی نهان که خلاف حاضر است، اقرار دارد.

از جمله سخن فلاسفه درباره هیولی. و اینکه هیولی خلاف اجرام برین و فرودین است. و از ایشان کس هست که به زنده گویایی معتقد است که مرگ بر او روا نیست و حال آنکه او هرگز زنده گویایی ندیده است مگر اینکه میراست.

و از ایشان کس هست که گوید: جوهر ا فلاک چیزی است غیر از طبایع چهارگانه و او هیچ چیز از غیر این طبایع را ندیده است. و کس هست که گوید: در بعضی از جاهای زمین درازی روز بیست و چهار ساعت است و در بعضی جاها شش ماه خورشید غایب است و او خود این جای را ندیده است و کس هست که گوید: نطفه خون بسته ای می شود و سپس چون گوشت جویده ای، و او خود اینها را به عیان ندیده است و کس هست که

(۱) متن: «عين الطبايع» بود و به «غير الطبايع» اصلاح شد.

گوید: زمینی است که جانور و گیاه در آن به وجود نمی آید. و کسی از ثنویه که به نوری خالص در نهان و ظلمتی خالص که با یکدیگر مماس نیستند و با یکدیگر نمی آمیزند، عقیده دارد و او خود هیچ جسمی را ندیده مگر اینکه آمیخته و ترکیب یافته است. و مانند این گونه سخنها، که یاد کردن آن دامنه سخن را به درازا می کشد. تا بدانی که محال باطل است سخن گوینده ای که می گوید: «هیچ چیز جز آنچه به عیان دیده می شود نیست.» و «هر چیز که غایب است هم از دست و گونه آن چیزهاست که در قلمرو دیدار و مشاهده ماست.»

گذشته از اینها ما جنبش و سکون و اجتماع و افتراق و شادی و اندوه و خوشی و ناخوشی و مهر و کین و بسیاری از اعراض، جز اینها، را می یابیم و نمی توانیم آنها را به درازی یا به رنگی و یا عَرَضی و یا بویی و یا مزه ای یا صفتی از صفات، وصف کنیم. و نیز نمی توان آنها را، به علت عدم صفات آنها، باطل دانست. و همچنین است عقل و فهم و نفس و روان و خواب، بی گمان اینها چیزهایی ثابت شده اند و ذاتهایی دارند قائم به اعراض؛ اما نمی توان به چندی و چونی آنها احاطه یافت، مگر به وجود آنها. حال در صورتی که این اشیا نزد ما بماند و در مابین و ما از احاطه بر آنها ناتوانیم و نشاید که آنها را منکر شویم، چگونه می توان ابداع کننده و ایجاد کننده و به پای دارنده آنها را، در مراتبی که دارند، منکر شد؟ و بی گمان هر سازنده ای از ساخته های خویش، مرتبه ای بلندتر و پایگاهی بالاتر دارد.

حال اگر گوینده ای بگوید: تو میان صفات عقل و روح و نفس، و دیگر چیزهایی که گفتی، با صفات آفریدگاری که ما را بدو می خوانی، تساوی قایل شدی و تساوی در صفات موجب تساوی در موصوفات است، پس چرا منکر کسی می شوی که می گوید «خدا همان نفس است یا عقل» و یا: «خدا نفس خلاق است.» و یا آنها که گویند: «خدا، همان عقلهای ایشان است.» در پاسخ باید گفت: این در صورتی موجب تساوی موصوفات می شود که صفات، حدودشان مساوی باشد. در صورتی که الفاظ یکی است و مشترک، اما معانی مختلف است. آیا نمی بینی که ما برای وی هم «او» می گوئیم و برای غیر از او هم «او» به کار می بریم و می گوئیم او «یکی» است و برای غیر از او نیز که تمایز از شماره ها دارد می گوئیم «یکی» است، و می گوئیم «ذات» او و برای جز او، از جانور و گیاه، نیز می گوئیم «ذات» های آنها. و می گوئیم: خدای گفته است. و خدای کرده است و فلان کرده است و فلان گفته است. زیرا واژه ها نشانه های معانی اند و جز به آنها تعبیر نتوان کرد و چون بخواهیم به تفصیل سخن بگوئیم می گوئیم: کار انسان به عضو و جارحه است و کار او به عضو و جارحه نیست و کار انسان با ابزار است و کار او به ابزار

نیست و کار انسان در زمان و مکان است و کار او قبل از زمان و مکان است، آیا در این دو نوع کار، همانندی، جز در نشانه لفظ وجود دارد؟ و همچنین است دیگر صفتها.

دیگر از دلایلی که نشان می دهد باری تعالی جل جلاله، نه نفس است و نه عقل و نه روح - آن گونه که گروهی پنداشته اند - این است که نفوس از یکدیگر جدایی پذیرند و کالبدها و تن ها مایه پراکنده شدن و جدایی آنهاست و پراکندگی امری است عارضی و هیچ پراکنده ای نیست مگر آنکه پیوند آن امری متوهم است و پیوستگی امری است عارضی و گاه هست که زنده ای می زید و میرنده ای می میرد و بیرون از این نیست که نفس پس از مرگ صاحبش یا تباه می شود و یا به کلیت خویش بازمی گردد و یا به دیگری انتقال می یابد. و تباهی و بازگشت همه از اعراض اند. و ما پیش از این دلایل حدوث اعراض را بیان داشته ایم. و هم بدین گونه است سخن از ارواح. و نیز تفاوت عقلها و اختلاف آنها و آنچه از زیان و کاستی و سهو و غلط در آنها راه می یابد. اینها همه از دلایل حدوث اند. و عقل در قصور معرفت، جز به منزله شنوایی گوش و دیدار چشم و بویایی بینی نیست، که همگان موجودند اما چگونگی و چندی آن دانسته نیست. حال اگر پرسیده شود که «آیا دارای هویتی هست؛ اگر چه ما آن را ندانیم؟» گفته شود که «هویت اضافه کردن «هو» است به معنای آن، و اشاره است. و اما معنای هویت، ذات است.» سوگند به جان خودم که او را ذاتی است دانا و شنوا و بینا و توانا و زنده که چگونگی آن دانسته نیست. اگر بگویند: «پس بدین گونه او به ذات خویش عالم است.» گفته خواهد شد که «این علم او چیزی بجز ذات او نیست. تا از برای وی معلومی باشد جز علم او. و او را از ذات خویش هم علم است و هم معلوم.»

و گروهی گفته اند که «باری تعالی همان طبایع است و حدوث و ترکیب جهان از اوست.» و طبایع چیزهایی پراکنده و متضاد و مقهور و مجبورند، و اینها همه نشانه های حدوث است. دیگر اینکه اینها نه زنده اند و نه دانا و نه مختار و توانا تا این کارهای استوار و متقن از آنها سر زند. و اگر این صفات را بر طبایع اطلاق کنند، او همان باری تعالی است در گمان ایشان و آنان در نامگذاری بر خطا رفته اند؛ اگر چه در عمل آن را انکار کنند. و این کارها جز از کسی که دارای این صفتها باشد ساخته نیست.

و اهل اسلام، در چیزهایی از این باب، اختلاف کرده اند: گروه بسیاری از آنان گفتار درباره اینیت (کجایی) و مائیت (چیستی) را انکار کرده اند. و این دو مفهوم، یا هم اویند یا غیر او، یا پاره ای از او. حال اگر غیر او باشند یا پاره ای از او، توحید از میان بر خاسته است و اگر هم او باشند، آنگاه، وی چیزهای بسیاری است.

و ضاربین عمرو و ابوحنیفه - که خدای از هر دوان خشنود باد - گفته اند که باری

تعالی را اینت و مائیت هست، زیرا هیچ چیز نیست که موجود باشد و آن را اینت و مائیت نباشد. و علت اینت جز علت مائیت است. چرا که تو صدا را می شنوی و می دانی که صاحب صدایی وجود دارد و نمی دانی کیست، سپس او را می بینی و آنگاه دانی که کیست. پس علم تو به اینکه او چیست جز علم توسست به اینکه کجاست. و معنی مائیت در نزد این دو تن، این است که وی، از رهگذر مشاهده و نه از طریق دلیل - که راه علم ماست - بر نفس خویش عالم است.

و مُشَبَّه اُختلاف کرده اند: نصارا چنان پنداشته اند که باری تعالی جوهری است قدیم. و هشام بن حکم و ابوجعفر احول که ملقب به شیطان الطاق است گمان برده اند که باری تعالی جسمی است محدود و متناهی. و هشام گفته است که «وی جسمی است میان پر (مُصَمَّت)، دارای اندازه ای از اندازه ها در عَرْض. گویی سبیکه ای است همچون مروارید (دُرّه) که از هر سوی می درخشد. یکی است. نه مجوف است و نه متخلخل». و از مقاتل حکایت کرده اند که گفته است: «خدای تعالی برگونه آدمی است با خون و گوشت». و از هشام پرسیدند که «معبود تو چگونه است؟» و او چراغی برافروخت و گفت: «این چنین! جز اینکه فیهله ای ندارد». و گروهی گفته اند که «باری تعالی جسم است و فضای مکان همه اشیا. و بزرگتر از هر چیز». و گروهی گفته اند که «باری تعالی خورشید است بعینه». و گروهی پنداشته اند که «مسح است». و گروهی گفته اند که «علی بن ابی طالب است». و گروهی گفته اند: «چیزهای بسیار و پراکنده ای با اختلاف در نیرو و کار، است با این تفاوت که بعضی از اینها به بعضی دیگر پیوسته است و بعضی برتر از بعضی دیگر است و بالاترین آنها باری تعالی است». و چنین پنداشته اند که باری تعالی نه جسم دارد و نه صفت و نه شناخته می شود و نه دانسته. و روا نیست که یاد کرده شود. و فروتر از او، عقل قرار دارد و فروتر از عقل، نفس و فروتر از نفس، هیولی و فروتر از هیولی، اثیر و فروتر از اثیر، طبایع و هرگونه جنبشی یا هرگونه نیروی بالنده و حساسی را از او می دانند، و در باب توحید، ان شاء الله، ما به اجمال، آرای ایشان را از برای تو نقض خواهیم کرد. و آنچه در این باب نیکوتر است و من برمی گزینم این است که آدمی در هیچ چیز باری تعالی، جز اثبات ذات وی به راهنمونی صفات، غور نکند و درباره آنچه جز این است، باید خموشی گزید. و به پیامبر خدای موسی اقتدا باید کرد، آنگاه که کافر بدو گفت: «و کیست رب العالمین؟ گفت: خداوند آسمانها و زمینها و آنچه هست میان اینها اگر هستتان یقینها». (۲۶: ۲۳-۲۲) این است راه سلامت. حال اگر یکی از سر نادانی بپرسد که «باری تعالی چگونه است و کجاست و چند است؟» گوییم: «چگونه» است موجب تشبیه است و خدای را تشبیهی نیست و «چند» پرسش از عدد است و او یکتاست

و «کجاست» جستجوی مکان است و او جسم نیست تا مکانها را اشغال کند.

* سخن در اینکه باری تعالی یکی است و بس

گوییم، چون هستی باری تعالی با دلایل عقلی استوار آمد، واجب شد که نظر (بحث) شود که آیا او یکی است یا بیشتر؟ زیرا یک کار را گاه یک تن انجام می دهد و گاه دو تن و گاه گروهی در ساختن سرایی یا گلدسته ای با یکدیگر انباز می شوند. و چون نظر کردیم دیدیم که دلایل بر یکتایی باری برابر است با دلایل اثبات ذات او. زیرا اگر دو خدا باشد بیرون از این نخواهد بود که این دو در نیرو و توانایی و دانش و اراده و قدم و خواست برابرند، چندان که در هیچ صفتی از صفات نمی توان میان آن دو فرق گذاشت، آنگاه این صفت واحد است و در عقل جز آن صورت نمی بندد یا یکی از آنها قدیم و توانا تر است، پس او خداست زیرا ناتوان حادث شایسته خدایی نیست. یا اینکه دو چیز متضاد متقاوم اند، پس در این صورت وجود هیچ خلق و هیچ امری روا نخواهد بود، زیرا اگر چنین باشد هر چه را که این یک بیافریند آن دیگری نابود خواهد کرد. و هیچ چیز را این یک زندگی نمی بخشد مگر آنکه آن دیگری می میراند. و چون کار را برخلاف آن دیده ایم، پس دانسته ایم که او یکتاست و تواناست. و این در ضمن گفتار خدای تعالی آمده است که «اگر وَهْم برده شدی که آفریننده آسمانها و زمین جز یک خدای بُدی، هرگز آفریده نشدی. پاك است خدای تعالی، که آفریدگار عرش است، از آنچه صفت می کنند کافران». (۲۱: ۲۲) و گوید: «بگو ای محمد اگر با خدای تعالی خدایان دیگر بودندی، در زمین، چنان که می گویند این مشرکان، سبیلی جستند به سوی خدای عرش». (۱۷: ۴۴) و اگر دو بودند، هر آینه، بر تمناع (هماوردی) و تقاوم (ستیزندگی) توانا بودند یا از آن ناتوان. اگر هر دو توانا بودند، هیچ تدبیری به سامان نمی رسید و هیچ وجودی آفریده نمی شد و اگر ناتوان بودند، وجود آفرینش از ناتوان محال است. یا اگر یکی از آن دو توانا و آن دیگری ناتوان بود، باز همان گونه بود که یاد کردیم و اگر روا باشد که به دو مبدأ قایل شویم، به دلیل وجود شیء و وجود ضد آن، پس می توان به شمار اعیان موجودات قایل به مبدأ شد به دلیل اختلاف اجناس و انواع آنها. و همانا قدرت کامل جایی است که توانایی بر ضد شیء نیز حاصل باشد؛ و فاعل شیء اگر از ضد آن عاجز باشد، قدرتش ناتمام است. و باری تعالی، با آفریدن شیء و ضد آن، بر کمال قدرت خویش رهنمون شده است.

و از اینجاست که مجوس و ثنویان و دهریان و دیگر فرقه های گمراه دسته دسته

شدند. پس مجوس گمان بردند که از فاعل خیر، کار زشت سر نمی‌زند و فاعل شرّ از کار خیر ناتوان است؛ چرا که از جنس واحد، جز یک کار ساخته نیست. از آتش جز سوختن بر نمی‌آید. و از یخ جز سردی. بدین گونه خدای نیکی را هرمز و خدای بدکار و زشت (خبیث = پلید) را اهرمن نامیدند و هر نیکی و زیبایی و کار ستوده‌ای را به خدای نیکی نسبت دادند و هر بد و زشتی را به خدای شریر خبیثی که ضد آن است. سپس، با همه اتفاقشان در اینکه خدای نیکی قدیم است و ازلی، اختلاف کرده‌اند. بعضی خدای بدی را نیز قدیم دانسته‌اند. مانند عقیده ثنویان به قدم دو هستی نور و ظلمت. و گروهی دیگر گفته‌اند که وی حادث است. سپس، آنان که قایل به حدوث خدای بدی شده‌اند، اختلاف کرده‌اند در اینکه حدوث آن چگونه بوده است. گروهی از ایشان چنین گمان برده‌اند که آن قدیم نیک را، اندیشه‌ای بد و تباه حاصل شد و از آن اندیشه وی، این خدای بدی حادث گردید و این خود نقض بنیاد عقیده ایشان است که می‌گویند: جوهر قدیم، جوهری است نیک و هیچ گونه شر و بدی و تباهی در آن راه ندارد. و گروهی دیگر چنان پنداشته‌اند که از خدای نیکی لغزشی سر زد، و بی‌خواست و مشیت وی، این ضد به وجود آمد. و بدین گونه خدای نیکی را به منزلهٔ مَقهوری نادان تصور کرده‌اند که خویش را و فرمان خویش را در اختیار ندارد. و این دو گروه، خود، به وقوع بدی از مبدأ خیر و ستوده، و وجود دو جنس مختلف از او، اقرار کرده‌اند. پس این دو گروه را نیازی به ثابت کردن دو فاعل مختلف نیست و چون وقوع بدی از فاعل خیر و ستوده، روا باشد، از کجا می‌دانند که آن شریر نکوهیده، فاعل خیر نتواند بود؟

و گروه سوم از ایشان، گفته‌اند که ما ندانیم چگونه این خدای بدی حادث شده است که منازع با خدای قدیم نیکی است. و خود آشکارا از درماندگی و حیرت خویش سخن گفته‌اند. و شبهه‌ای را که در کارشان هست آشکار کرده‌اند. اینان با معارضهٔ خویش، چه تفاوتی دارند؟ اگر روا باشد، مبدئی برای بدی حادث شود؛ چرا روا نباشد مبدئی برای نیکی حادث شود تا آفریدگار آنان، دو چیز حادث باشد.

و همگان برآنند که خدای بدی با خدای نیکی کید و رزید و در کارها منازعه کرد و خدای نیکی سپاه خویش را، که روشنی بود، گرد آورد و خدای بدی پاره‌هایی از تاریکی را. و روزگاری دراز کارزار کردند. آنگاه فرشتگان میان آنان میانجی شدند و آنان را به دوستی و آرامش فراخواندند تا هفت هزار سال، که مدّت قوام عالم است، گذشت؛ پس آشتی کردند و قرار بر آن شد که در این مدّت تعیین شده، بیشتر فرمانروایی و حکم و غلبه با جوهر بدیها باشد و چون این مدت سپری شد، کار به دست خدای نیکی سپرده شود. و خدای بدی از خدای نیکی پیمان گرفت که تا پایان جهان شرّ و فتنه و فساد، کار

در دست وی بماند، آنگاه به نیکی محض سپرده شود. و شکست و تباهی این عقیده خود آشکار است. چگونه، نفس، بر پرستش ناتوان شکست خورده‌ای اطمینان حاصل کند و چگونه بر عهد و پیمان وفاداری شریری خبیث زنده‌ار توان داشت؟ و آیا این پیمان‌داری و وفای به عهد بهترین خیر و تمامتر احسانی نیست که از جوهر نیکی او سرچشمه گرفته است؟ و این از جنس او نیست و بدان ماند که از جوهر نیکی درماندگی و شکست آشکار شده باشد که زشت است و از جنس او نیست.

و ثنویان، اختلاف کرده‌اند: مانی و ابن ابی‌العوجاء پنداشته‌اند که روشنی آفریدگار نیکی است و تاریکی آفریدگار شرّ و بدی. و این دو قدیم‌اند و زنده و حساس و کارگردشان در آفرینش، پیوند و آمیختگی آن دو است که در آغاز به هم آمیخته نبوده‌اند. و این جهان از نفس آمیزش آن دو به وجود آمده است. بدین گونه، اینان، اقرار آورده‌اند که حادثی در قدیم - بی‌آنکه سببی آن را ایجاد کند و بی‌خواست او - به وجود آمده است و در این اندیشه همانند مجوس‌اند که معتقدند بی‌خواست و ارادهٔ فاعل خیر، بدی در وجود آمد.

و دیسان را عقیده بر آن است که روشنی زنده است و تاریکی مرده. و او در این گفتار خویش محالترین سخن را گفته است؛ چرا که از مرده، کاری را روا داشته و آن آفرینش بدیها و تباهیهاست. و اینان همه، در نفس آمیزش، به تناقض گویی دچار شده‌اند. چرا که اگر این آمیزش از روشنی آغاز شده است، پس او در آمیزش با تاریکی، کاری زشت کرده است و اگر آغاز آن از تاریکی بوده است، پس بدین گونه بر روشنی غلبه کرده است، و آن را تباه کرده است. و در نزد ایشان از روشنی جز نیکی نباید و از تاریکی جز بدی و زشتی. پس هر چه نیکی است منسوب به روشنی است و هر چه بدی و زشتی منسوب به تاریکی است. و در پاسخ بدیشان تنها به تناقض‌گوییهای ایشان اشارت می‌کنیم که کتابی مانند این کتاب ما را بسنده است و استقصای بحث را وامی‌گذاریم به کتاب المعدله که در آن سخنی به کمال خواهیم گفت به خواست خدای تعالی. و جعفر بن حرب از اینان مسئله‌ای پرسیده است که با کلماتی اندک، دارای اهمیت بسیار است. بدیشان گفته است: «مردی، مردی را به ستم کشته است و از او پرسیده‌اند که آیا تو او را کشته‌ای؟ گفته است آری. اینک شما خبر دهید که گویندهٔ آری کیست؟» آنان گفتند: «روشنی است.» جعفر بن حرب گفت: «روشنی دروغ گفته است، زیرا روشنی، در نظر شما، مرتکب بدی نمی‌شود.» گفتند: «تاریکی است.» گفت: «راست گفته است اما از تاریکی کار نیک، که راست گفتن باشد، سر نمی‌زند.» و باز پرسید که: «آیا هرگز کسی از

کاری پوزش خواسته است؟» گفتند: «آری و پوزش نيك است و زیبا.» گفت: «پوزش خواهنده چه کسی است؟» گفتند: «روشنایی است.» گفت: «پس بدین گونه کاری انجام داده است که پوزش خواستن را ایجاب می کرده است.» گفتند: «نه، تاریکی است.» گفت: «پس بدین گونه کاری نيك انجام داده است، چرا که پوزش خواسته است.» و این چنین آنان را مُجاب کرد.

و گروهی، ایجاد اعیان را، از هیچ، امری نپذیرفتنی دانسته اند. و قایل به قَدَم باری تعالی شده اند. و همراه او چیز قدیم دیگری نیز قایل شده اند که اُمُ الاشیا (مادر چیزها) و آخرالهُویات (واپسین هویتها) و مادة العالم (ماده جهان) است و اصلی است که اجسام و کالبدها از آن حادث شده اند، چرا که او جوهری است بسیط و برهنه از اعراض. سپس، آفریدگار، اعراضی از جنبش و آرام و پیوستگی و گسستن در آن احداث کرد و از جنبش آن، جهان، با همه اجزایش، ترکیب یافت. پس اینان، دو چیز قدیم را که در ذات و صفت مختلف اند، اثبات کرده اند: یکی از آن دو زنده است و دیگری مرده، و بدین گونه به مذهب ثنویان درآمده اند و اصل خویش را - که باری تعالی از ازل آفریدگار بوده است - نقض کرده اند و سخن خویش را - که باری تعالی علت است و علت از معلول جدایی نمی پذیرد - باطل کرده اند. و اصل سخن، بر سر اعتقاد درباره موجود و معدوم این است که موجود چیزی است که به عقل درآید یا دانسته شود یا حس شود یا شناخته گردد یا بتواند مورد تأثیر قرار گیرد یا در چیزی تأثیر کند یا به وسیله او بتوان تأثیر کرد یا با او. و هرگاه از این معانی تهی باشد معدوم است. و اگر جز این باشد، صاحب این اعتقاد، موجود را از معدوم چگونه بازمی شناسد؟ حال اگر گفته شود که شما بدین گونه به ذاتی قدیم اعتقاد دارید از شما می پرسیم که آیا آن قدیم، خود عدمی نیست که شما آن را به چیزی از حدوث و اعراض توصیف می کنید؟ گفته خواهد شد: آیا شما میان این مفهوم و هیولی، به لحاظ معنی، تساوی قایلید؟ یا نه؟^۱ درحالی که شما هیولی را هرگز به چیزی از حدود و اعراض توصیف نمی کنید و ما باری تعالی را به دلایل صنع و آثارش معتقدیم، ولی هیولی را اثری نیست که به دلیل آن اثر اعتقاد به وجود آن پیدا کنیم. اما اگر شما هیولی را به اوصافی ویژه، توصیف کنید، در آن هنگام اعتقاد بدان الزامی است. و ما، این مسئله را در فصل آغاز آفرینش، ان شاء الله، توضیح بیشتر خواهیم داد.

(۱) عبارات متن، به لحاظ ساختمان نحوی آشفته می نماید.

سخن در ابطال تشبیه

گوییم تشبیه، هم حکم و هم معنی بودن چند چیز را، به اندازه موارد همانندیشان ایجاب می کند. و آن کس که معتقد است حد جسم عبارت است از طویل و عریض و عمیق بودن، باید در مورد هر چیزی که دارای طول و عرض و عمق باشد قایل به تجسیم گردد. زیرا تشابه میان آنها، از همه جهات، موجود است. و آنگاه که بگوید: «جسمی است نه چون دیگر اجسام» - و قصدش آن باشد که حدود تعیین شده پیشین را از میان بردارد - درست به مانند این است که گفته باشد «جسمی است ناجسم» و بر اوست که بر هر چیز که دارای طول باشد، به یکی از حدود جسم حکم کند، زیرا به همان اندازه ای که در خور بعضی از اوصاف جسم شده است باید مورد حکم قرار گیرد، همچنان که اگر عرض را بدین گونه تعریف کند که «چیزی است که قائم به خود نیست» باید بپذیرد که هر چه قائم به نفس خود نباشد، عرض است. حال اگر گفته شود که شما خود آیا نگفتید: باری تعالی شئی است نه چون اشیا، پس چرا منکر کسانی می شوید که می گویند: جسمی است نه چون اجسام؟ یا اینکه می گویند باری تعالی را وجهی است نه چون وجوه یا عضوی است نه چون اعضا. [در پاسخ گوییم^۱] که شئی نامی است همگانی از برای موجود و معدوم و قدیم و حادث، و حد شئی همان است که ما پیش از این، به جای خود، آن را یاد کردیم و چون شنونده ای آن را بشنود خاطرش به جانب جسم بی عرض، یا قدیم بی حادث، نمی رود تا به تفسیر آن، بر طبق مراد، بپردازد و هرگاه کلمه جسم را بشنود از آن جز مرکبی تألیف یافته، در ذهنش صورت نخواهد بست. از این روی، اطلاق نام محدثات بر باری تعالی روا نیست، زیرا تساوی حکم دو چیز متماثل در جهت تشابه آنهاست و ناشی^۲ در این سخن خویش، به همین امر نظر داشته است:

اگر خدای را از میان آفریدگانش همانندی بودی / گواه آفریدگارش در او
موجود بودی / همانا مقتضای آفرینش آفریدگار آن بود که / آثار صنع در
آفریده او آشکار باشد / اما او فراتر است و دور است از او هام ستایندگانش /
و بدین گونه جس او را انکار می کند / درحالی که خرد او را آشکار می دارد.

(۱) گویا عبارت اندکی افتادگی دارد.

(۲) منظور از ناشی به احتمال قوی همان الناشئ الاکبر عبدالله بن محمد (متوفی ۲۹۳) است که از شعرای برجسته عصر خویش است و اهل منطق و فلسفه و کلام نیز بوده است و اصلاً ایرانی نژاد و از مردم شهرک انبار بوده است. ر.ک: ابن خلکان، وفيات الاعیان، چاپ احسان عباس، ج ۳، ص ۹۱.

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

در صفات باری تعالی و اسماء او
و اینکه اعتقاد درباره قول و فعل او چگونه باید باشد.

گوییم چون هستی باری تعالی و یکتایی او با دلایلی که اقامه گردید استوار شد، پس واجب آمد که نظر (بحث) شود در صفات او و آنچه سزاوار اوست که بدو اضافه یابد و او را بدان شناسند. پس نظر کردیم و دیدیم که او را دو گونه صفت است: خاص و عام. صفت خاص، آن است که به ضد آن روا نیست توصیف شود، مانند حیات و علم و قدرت، و نیز روا نیست توصیف شود به قادر بودن بر آنها. آیا نمی بینی که درست نیست بگوییم که وی قادر است که زنده شود یا قادر است که بداند یا قادر است که بتواند. و نیز روا نیست که بگوییم وی چنین می داند و چنین نمی داند. و یا بر فلان کار قادر است و بر فلان کار قادر نیست، چرا که آنچه بنفسه موصوف بدان باشد و سپس به ضد آن توصیف شود آن ضد به نفس او بازمی گردد، و الاهیت جز با حیات و قدرت و علم راست نمی آید. و اینها را صفات ذات می نامند.

و صفت عام آن است که رواست به ضد آن نیز توصیف شود و نیز به قادر بودن بر آن. مانند اراده و رزق و آفرینش و بخشایش و اینها صفات فعل خوانده می شود. و مسلمانان را با آنان که پیش از ایشان بوده اند، در این فصل، مشاجره های بسیار است و اختلافاتی که هر کدام دیگری را گمراه می خواند. پس گروهی از مردم گفته اند که باری تعالی را نه اسم است و نه صفت و نه یاد. و فقط سزاوار است که هر دادگری و بخشایش و فضل و بخششی به او نسبت داده شود، از رهگذر شناخت دلها که اینها از

اوست. و معتزله گفته‌اند که صفات خداوند اقوال و کنایاتی است، و آنها همه حاصل گفتار گویندگان و توصیف و اصفان است. و بعضی گفته‌اند: صفات فعل معنا ندارد، معنا از آن صفات ذات است، و صفت آن است که قائم به موصوف باشد و با آن تباین نداشته باشد و روا نیست که موصوف، بدون آن صفات، به وجود آید. و گفته‌اند که «خداوند، پیوسته از ازل، آفریننده و هست کننده و روزی بخش و مرید (دارای صفت اراده) و سخنگوی و بخشاینده بوده است» تا آخر صفات او، به همین گونه. و بعضی از مردم میان «وصف» و «صفت» فرق نهاده‌اند و صفت را چیزی دانسته‌اند که به موصوف چسبیده است، مانند عرضی که بر جوهر، و «وصف» عبارت است از گفتن و اصف آن صفت را. پس صفات خدای تعالی ناآفریده‌اند، چرا که وی بدان صفات موصوف است و او ناآفریده است و او، با همه صفاتش، یکی است. و صفات او نه اوست و نه پاره‌ای از او و نه جز او.

درباره اینکه «صفات، او نیست»، چنین دلیل آورده‌اند که اگر او بود هر آینه صفتی می‌شد و بدان صفت خوانده می‌شد و گفته می‌شد: ای علم! ای قدرت! ای شنوایی! ای بینایی! و قائم به ذات نبود همان گونه که صفات قائم به خود نیستند. و از سوی دیگر، این صفات، جز او نیز نیست، زیرا حدّ دو شیء متغایر این است که یکی از آنها بدون آن دیگری روا باشد، حال اگر علم و قدرت و شنوایی و بینایی او غیر او باشد، روا خواهد بود که وجود او با عدم علم و عدم قدرت و غیر از آنها موجود باشد و او بی علم باشد و بی قدرت. و همچنین این صفات، پاره‌ای از وجود او نیز نیست چرا که چند پاره بودن (تبعض)^۱ از دلایل حدوث است و خدای را به اجزا و ابعاض (پاره‌ها) نتوان وصف کرد.

و معتزله گفته‌اند که صفات ذات، چیزی جز ذات نیست، پس ذات باری تعالی عالم است و حکیم است و قادر است و سمیع است و بصیر و او خود عالم است به ذات خود و قادر است به ذات خود و سمیع است به ذات خود و بصیر است به ذات خود، و همانا صفات، عبارت است از آنچه خدای خود را بدان وصف کرده است یا بندگان او را بدان توصیف کرده‌اند. و گفته‌اند: «روا نیست که علم و قدرت او، او باشد یا جز او»، زیرا اگر او باشد هر آینه چیزهای بسیاری خواهد بود و عبادت خواهند شد و مورد دعا و خطاب قرار خواهند گرفت. و اگر جز او باشد باید چندین ذات قدیم وجود داشته باشد که همواره از ازل با خدای بوده‌اند. و اگر بگوییم که این صفات حادث‌اند، معنای آن این خواهد بود که وی قبل از حدوث علم عالم نباشد و قبل از حدوث قدرت قادر نباشد و همچنین دیگر صفات. پس ثابت آمد که ذات او عالم است و قادر. و اگر او را علمی بود که بدان

(۱) متن: تبعض.

علم می‌دانست و قدرتی بود که بدان قدرت توانایی داشت، بیرون از این نبود که این صفات یا او باشند یا جز او.

و گفته‌اند که تفاوتی وجود ندارد میان کسانی که گفته‌اند: صفات، هم اوست، و آنها که گفته‌اند: صفات، جز اوست، و یا آنها که گفته‌اند: صفات پاره‌ای (بعضی) از اوست. و گفته‌اند که سخن آن که می‌گوید: «نه اوست و نه جز او» در «نه اوست» نفی است و در «نه جز اوست» بازگشت از آن نفی و اثبات او. پس اینان چنین پندارند که اگر او را علمی باشد، غیری با او خواهد بود. و مخالفان ایشان، برآنند که اگر او را علمی نباشد جاهل است.

و گویند که وی موصوف است به قدم و قدرت و علم و اگر از قدیم عالم به نفس خویش بود، روا نبود که به نفس خویش توصیف شود، همان گونه که تصویر (مُصَوِّر) به نفس خود مُصَوَّر نمی‌شود و کتاب به نفس خود نوشته نمی‌شود و شخص دشنام داده شده به نفس خود، دشنام داده نمی‌شود، بلکه دشنام داده شده به دشنامی است که دشنام داده می‌شود و مُصَوِّر (تصویر) به صورتی تصویر می‌شود. پس درست آمد که باری تعالی موصوف به صفاتی است و اسامی از صفات مشتق است: قدیم از قدم و قدیر از قدرت و عالم از علم، هم از آن گونه که سرخی صفت است از برای شیء سرخ و زردی صفت است از برای شیء زرد. آنگاه، وی نه آن صفات است و نه جز آن. و گویند: اگر چنان است که هیچ عالمی بی علم و هیچ قادری بی قدرت دیده نشده است، پس در قلمرو آنچه از دیدار ما نهان است نیز چنین خواهد بود. و مخالفان ایشان در این باب گویند: آیا سرخی و زردی در شیء سرخ و زرد، دو عرض نیستند؟ آیا آن کس که از ما عالم است نمی‌داند که علم او در وی عرضی است، پس آیا در تمثیل باری تعالی به جسمی که دارای عرض باشد [راهی هست؟]^۱

اینان چه تمایزی دارند از کسانی که می‌پندارند خدای تعالی جسم یا عرض است، زیرا که فعل از وی صادر می‌شود و در قلمرو آنچه ما مشاهده می‌کنیم، فعل، جز از جسم حادث، صادر نمی‌شود. پس آیا ما ناگزیریم که حکم کنیم که خدای جسمی است دارای اعراض و ابعاض از آنجا که فعل را جز از جسم صاحب ابعاض و اجزا ندیده‌ایم؟ همچنین روا نیست که حکم کنیم که وی عالم از رهگذر علم است از آنجا که عالمی بدون علم ندیده‌ایم. حال اگر گفته شود، اگر روا داری که عالمی بدون علم وجود داشته

(۱) در حاشیه آمده است: «کذا فی الاصل». و عبارت افتادگی دارد و آنچه در [] افزودیم به قرینه عبارت بود.

باشد پس روا داری که جسمی باشد بدون صفات جسم. گفته شده است اگر این امر لازم آید، لازم خواهد آمد بعینه که روا داری عالمی را بدون علم که آن علم نه اوست و نه جز او.

اما سخن ایشان که گفته‌اند: «مُصَوِّر (شیء تصویر شده) خود به خود تصویر نمی‌شود و هیچ مکتوبی به خودی خود کتابت نمی‌شود، بلکه در صورتی تصویر می‌شود و به کتابتی مکتوب می‌شود و پیداست که صورت و کتابت جدا از مُصَوِّر و مکتوب است» و این سخن ایشان که گفته‌اند: «اسامی از صفات مشتق می‌شوند، پس صفات همان اسامی است، عیناً» معنای این سخن، این نیست که این اسامی در کمون ذات آنها (به مانند عَرَض در جوهر) وجود دارد، بلکه به معنی آن است که وی هرگاه فعلی از افعال خویش را آشکار می‌کند بدان نامیده می‌شود یا بندگان او را بدان نام می‌نامند. و سخن در این باب، بسیار است و درازدامن و هرگاه صاحب نظر اندیشه خویش را به همین اندازه به کار برد، به نیروی یزدان، راه صواب بر او روشن می‌شود.

* سخن در اسامی

گوئیم، اختلاف ایشان در اسامی همانند اختلاف ایشان است در صفات. و عموم معتزله بر آنند که اسامی همان صفات است و اسم غیر از مسمی است. و اسم همان گفتار مسمی (شخص نامگذار) است و حَدِّ اسم، این است: «آنچه بر معنا دلالت کند.» و گروهی گفته‌اند: «اسم و مسمی یکی است.» و به این سخن خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «صفت کن پروردگار بزرگ خویش را به نام سزاوار» (۸۷: ۱) و اگر اسم غیر از مسمی بود، او در حقیقت، امر به عبادت غیر کرده بود. و خدای تعالی گفته است: «به پاکی صفت کردند خدای تعالی را آنچه در آسمانها و زمینهاست.» (۵۷: ۱) و این دلیل است بر اینکه «اسم الله» همان «الله» است و گفته است: «یاد کنید خدای را.» (۶۲: ۱۰) و سپس در جای دیگر گفته است: «یاد کنید نام خدای تعالی را» (۵: ۴).

و مخالفان ایشان، نظر آنان را بدین گونه نقض کرده‌اند که اگر اسم، همان مسمی باشد، پس هرگاه اسم دگرگون شود مسمی نیز دگرگون شده است و اگر سوخته شود یا پاره شود یا غرقه شود، در مسمی نیز اثر خواهد داشت. و هر مسمایی بر اسم مقدم است و رواست که اسم آن دگرگون شود. و اسماء مختلف‌اند و بسیار، و مسمی یکی است و غیرمختلف. و خدای عزوجل گفته است «و خدای راست اسماء حسنی، او را بدان اسماء بخوانید.» (۷: ۱۸۰) و هر اسم، که از آن او باشد، او را بدان توان خواند. و بی شک، او

جز اسما است. و اُمّت اسلام، اتفاق نظر دارند که روا نیست که خدای تعالی را به «ای زیبایی!» بخوانند، بنابراین که حُسن او در ذات اوست ولیکن به حُسن قول و حُسن فعل او را توصیف توان کرد. و او خود خبر داده است که او را اسماء نیکو است، در نهایت و غایت نیکویی. پس توان اندیشید که وی جز نامهای خویش است. و اسماء او معلوم است و محدود و به لحاظ حروف قابل شمارش و اطلاق هیچ یک از این ویژگیها [یعنی معلوم بودن و محدود بودن و معدود بودن] بر او سبحانه و تعالی روا نیست و اسماء او، به اختلاف زبانها، مختلف می‌شود. پس همچنان که زبان فارسی (لغة الفرس) غیر از زبان عرب است و زبان عرب جز زبان حبشی، چنانکه خدای تعالی گفته است: «و برافرویدی زبانها و رنگهای شما.» (۳۰: ۲۲) پس همچنین است تسمیه به این زبانها که مختلف است. و هرگاه اسمها مختلف شود، و او و اسمش یکی باشد، پس بی گمان، این اختلاف، در ذات او نیز شایع خواهد بود. مگر اینکه بگویند او را بجز يك نام نیست و این نام به اختلاف زبانها، اختلاف پیدا نمی‌کند و این سخن، جز انکار ضرورت چیز دیگری نیست. و سخن خدای تعالی که «صفت کن نام پروردگار بزرگ خویش را به صفات سزا.» (۸۷: ۱) به معنی این است که یاد کن او را به اسم و صفتش. زیرا غیر ممکن است یادکرد چیزی مگر به اسم آن چیز. همچنین سخن خدای که «صفت کرد خدای را...» و «یاد کنید خدای را...» و «یاد کن پروردگارت را...» بنابر آنچه در عرف مردم وجود دارد، این است که اگر چیزی خود به خود «یاد» نباشد یادکرد آن جز از رهگذر نام او امکان پذیر نیست. و سخن کسانی که می‌گویند: «معلوم است که «الله» اسمی است عربی، زیرا ما معنای آن را و اشتقاق آن را می‌دانیم و روا نیست که بگوئیم «الله» عربی است یا عجمی...» حال اگر گوینده‌ای بگوید: «اگر اسماء و صفات از اقوال و کنایات بندگان است، پس، پیش از آفرینش بندگان، او را نامی نبوده است، و همچنان بی نام و فراموش شده بوده است تا آنگاه که بندگان نامی بر او نهاده‌اند؟» گویند: «پیش از این گفتیم که او را دو گونه صفات است: «صفت ذات» و «صفت فعل»، آنچه صفات ذات است، وی متصف بدان صفات بوده است از ازل، اگرچه هیچ وصف کننده‌ای او را بدان صفات، توصیف نکرده باشد. هم بدان گونه که او یکتا و فرد بوده است اگرچه آفریدگانی نبوده‌اند که او را بدان صفات بستانند و او هم بدان گونه عالم بوده است، اگرچه چیزی که معلوم او باشد، هنوز وجود نداشته است و نیز او قادر و قدیم بوده است...» اما سخن در باب اینکه او پیوسته از ازل مدعو و معبود و مشکور بوده، حال آنکه

داعی و عابد و شاکری هنوز به وجود نیامده بوده است، و نیز این سخن که وی همچنان در ازل خالق و رازق بوده است، این سخنان موجب آن است که مخلوق و مرزوق هم ازلی و قدیم باشند. تنها راه گریز از این پیامد این است که بگوییم او قدرت بر خلق و رزق داشته است زیرا این کار بر او رواست، همچنین اگر گفته شود که او بینا و شنوا بوده است به معنی این است که خواهد دید و خواهد شنید.

و مسلمانان، اتفاق دارند بر اینکه خداوند حی است و قادر است و قدیم است و سمیع است و بصیر است و واحد است و فرد است و عالم است و حکیم است و متکلم است و جواد است و فاعل مختار است و موجود است و رحیم است و عدل است و متفضل است و غنی است. و در جزئیات و تفصیل این صفات و علل آنها اختلاف کرده‌اند. گروهی پنداشته‌اند او عالم است چرا که دارای علم است و گروهی پنداشته‌اند که او عالم به ذات خویش است زیرا اشیاء را چنان که هستند ادراک می‌کند و پیش از این براهین هر يك از دو گروه، به اجمال نقل گردید. همچنین است سخن ایشان در باب قدم باری تعالی و قدرت او. پس کسانی که امتناع ورزیده‌اند از اینکه در تعریف قدیم و قادر بگویند کسی است که دارای قدم و قدرت است، گفته‌اند: «قدیم، موجودی است بی‌آغاز» و «قادر کسی است که به اختیار او، انجام کار، بر او ممتنع نیست». و اینان همه اتفاق کرده‌اند بر اینکه او به ذات خود و به خودی خود (بعینه) موجود است و کسی او را ایجاد نکرده است، زیرا اگر او موجود به وجودی بود از دو حال بیرون نبود: یا آن وجود، خود، موجود بود یا غیرموجود. اگر غیرموجود بود، وارد در قلمرو عدم بود و اگر موجود بود لازم می‌آمد که خود به وجودی دیگر ایجاد شده باشد تا بی‌نهایت... و اعتقاد به آنچه که بی‌نهایت باشد، سرانجام به گفتار دهریان منجر می‌شود.

گروهی گفته‌اند که باری تعالی زنده است به حیاتی و عالم است به علمی. و گروهی دیگر گفته‌اند معنی حی، در مورد باری تعالی، این است که افعال، از وی، به گونه‌ای منظم و هماهنگ، صادر می‌شود.

و اختلاف کرده‌اند در ذات خداوند که آیا آن را نهایی هست یا نیست. اکثریت ایشان برآنند که ذات او غیرمتناهی است زیرا او نه جسم است و نه عرض و او را حدی نیست تا مقتضی نهایت باشد و او خود ایجادکننده نهاییات و حدود است.

و هشام بن حکم، گفته است که وی متناهی است. و هر يك از قایلان به تجسیم نیز قایل به تناهی در ذات حق‌اند. و اصحاب فضا^۱ گفته‌اند که وی غیرمتناهی الذات

(۱) در متن «قضا» بود که به اعتبار مقام اصلاح شد و منظور از آن گروهی از نحله‌های کلامی عصر اسلامی‌اند که مؤلف، جای دیگر در باب ایشان سخن می‌گوید.

است. و اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا ذات او قابل رؤیت است یا نه؟ آنها که قایل به تشبیه شده‌اند یا قایل به اینکه قابل رؤیت است و معلوم است گفته‌اند که او مرئی است هم چنان که موجود است و معلوم. و آنان که این اندیشه را نپذیرفته‌اند گفته‌اند او غیرمرئی است همچنان که غیرمحسوس است و غیرملموس. آنچه باقی می‌ماند این است که چگونه می‌توان میان رؤیت و علم و ملموس بودن، توفیق ایجاد کرد و تمایز آنها در کجاست؟

اختلاف کرده‌اند در [صفت] کلام: آنان که عقیده داشته‌اند که کلام از صفات ذات است، گفته‌اند: کلام، نه محدث است و نه مخلوق، زیرا خداوند پیوسته متکلم به کلامی بوده است که آن کلام نه اوست و نه غیر او و نه بعضی از او، و آنان که کلام را از صفات فعل دانسته‌اند، گفته‌اند: کلام محدث است زیرا کلام متکلمی را لازم دارد. و اختلاف کرده‌اند در [صفت] اراده: به تناسب اختلافی که در مبحث کلام داشته‌اند.

و نیز اختلاف کرده‌اند در مکان. اکثر آنان برآنند که وی [محیط است]^۱ بر هر مکانی و حافظ است و مدبّر است و عالم است^۲ و ذات او جسم نیست تا مکان را اشغال کند و عرض نیست تا حال در اجسام باشد و هر که را چنین صفتی باشد نیازمند مکان نیست.

و هشام بن الحکم گفته است: «و مشیت این است که او در هر مکانی ذومکان است.» و این سخن بر مبنای عقیده وی انطباق دارد، زیرا هشام باری تعالی را جسم می‌دانسته است.

و گروهی گفته‌اند که باری تعالی به ذات بی‌نهایت خویش در آسمان است، بالای عرش، نه از آن گونه که چیزی از طریق تماس شدن یا سایه افکندن، بر چیزی قرار گیرد. و این کلاب^۳ را عقیده بر آن بوده است که او بر عرش است اما نه در مکان. و ایشان که رواداشته‌اند که خدای تعالی جسمی را در بی‌مکان بیافریند و جهان را در لامکان قرار دهد، چگونه لامکان بودن باری تعالی را انکار می‌کنند؟ و حال آنکه او نه جسم است و نه عرض. و اختلاف کرده‌اند در علم؛ گروهی گفته‌اند: وی عالم است به

۱ و ۲) متن افتادگی دارد.

۳) منظور عبدالله بن محمد بن کلاب، از متکلمان قرن سوم است که وی در حوزه الاهیات عقاید خاصی داشته است و به گفتهٔ ندیم، به علت حشر و نشر با مسیحیان، عقاید کلامی او به عقاید کلامی مسیحیت نزدیک شده بوده است. رک: الفهرست، چاپ تجدّد، ص ۲۳.

آنچه بوده است قبل از آنکه باشد، و عالم است به آنچه خواهد بود پیش از اینکه بشود. و روا نیست که چیزی بر او پوشیده بماند مگر به آن معنی که وی آن را در قلمرو علم خویش بدارد، یا از برای خویش آن را ایجاد کند. ذات او آگاه است و دانا. و گروهی از امامیه بر آنند که خدای تعالی هیچ کائناتی را تا به وجود نیاید نمی داند. و گفته اند اگر می دانست که آنان را که می آفریند عصیان خواهند ورزید و به او کافر خواهند شد و مایه آزار خواهند بود، آنان را نمی آفرید. و اینان «فسخ خبر» و «بدا» را روا دانسته اند. و نخستین کسی که این رأی (یعنی بدا) را در میان مسلمانان ابداع کرد مختار بن ابی عبید بود که خود مدعی بود از طریق وحی، آنچه را که اتفاق خواهد افتاد می داند، و اصحاب خویش را به اموری که اتفاق خواهد افتاد، آگاه می کرد اگر چنان می شد که او گفته بود، که مقصود وی بود و اگر برخلاف گفته او می شد [می گفت]: برای پروردگار شما بدا حاصل شد.

وجه بن صفوان هم صفات را از خدای نفی می کرد و منکر این بود که خدای تعالی شیء باشد. و این اندیشه را از بیم گرفتاری به تشبیه، اختیار کرده بود. و بر آن بود که علم خداوند محدث است. و در مجموع، پاسخی که به اینان می توان داد این است که نادان ناقص است و شایسته نکوهش و نمی تواند درخور الاهیت باشد.

و معتزله روا داشته اند که چیزی در قلمرو علم الاهی باشد و کائن نباشد، زیرا علم الاهی علت وجود اشیاء نیست و علم الاهی حامل معلوم به سوی وجود نیست، هم چنان که او پیوسته عالم به آفرینش جهان بوده است پیش از آنکه جهان را به وجود آورد. گذشته از این، اعتقاد به اینکه علم الاهی علت خلق و حامل خلق است ملازم با اعتقاد به ایجاد آن نیست. و گفته اند: از جمله چیزهایی که خداوند دانسته است که هرگز نخواهد بود، اموری است که محال است، مانند اینکه خدایی جز او وجود داشته باشد یا شریکی برای او باشد یا چیزی که بر او غلبه کند یا نهایتی برای او باشد یا سرانجامی. و از آن جمله اموری است که وی دانسته است که هرگز نخواهد بود، زیرا محال است، پس بودن آنها به هیچ حال روا نیست.

و گفته اند: روا نیست که خداوند بنده ای را مأمور کاری کند که می داند آن کار از او نخواهد آمد و از او ساخته نیست یا به دلیل محال بودن آن امر، یا به دلیل ناتوانی آن بنده. امر کردن، در جایی رواست که شخص بدانند قادر بر فعل است، زیرا قدرت است که تکلیف را توجیه می کند، نه علم. و مخالفان ایشان گفته اند: روا نیست که چیزی، برخلاف دانسته خدای به وجود آید، ولی رواست که خدای برخلاف آنچه می داند، کسی را مأمور کند. زیرا اگر شدن آنچه خلاف دانسته اوست، روا باشد، پس او ناتوان است و

نادان. و این مناظره ای مفید و شیرین است در میان این دو گروه. اینان از مخالفان خویش چنین می پرسند که «آیا نمی گوید که خداوند از ازل می دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد؟» و آنان در پاسخ می گویند: «آری چنین است.» و آنان گویند: «در صورتی که خداوند می دانسته است که او ایمان نخواهد آورد، آیا فرعون باز هم بر ایمان توانایی داشته است؟» آنان گویند: «آری.» و اینان در پاسخشان گویند: «پس فرعون بر نادان کردن خدای و ابطال علم او، توانایی داشته است.» و گویند: اگر خدای دانسته بود که فرعون قادر بر ایمان نیست (همان گونه که می دانست که ایمان نخواهد آورد) و آنگاه ما گفته بودیم که فرعون ایمان آورد، یا خواهد آورد، آیا ما ابطال کننده علم خداوند و نسبت دهنده خداوند به جهل نبودیم؟ ولی ما گفتیم: خدای دانسته است که فرعون ایمان نخواهد آورد و دانسته است که او قادر است بر اینکه ایمان نیاورد و ایمان هم نیاورد، در این صورت ما خدای را به جهل نسبت نداده ایم و علم او را باطل نکرده ایم. آنگاه، پرسش را باز گونه می کنند و می پرسند: «آیا خداوند نمی دانسته است که قیامت به هنگام خویش قائم خواهد شد و از سوی دیگر او قادر است که قیامت را به پای ندارد؟» آنان گویند: «آری چنین است.» اینان گویند: «آیا رواست که قایل شویم خداوند قادر است علم خویش را باطل کند و نفس خویش را به نادانی منتسب کند، در حالی که قادر بوده است بر اینکه کاری را که می دانسته است خواهد کرد، نکند و نیز قادر بوده است بر اینکه کاری را که می دانسته است که نخواهد کرد، بکند؟» آنگاه گویند: «خداوند به اینکه فرعون ایمان نخواهد آورد، عالم بود، با این همه او را امر به ایمان کرد. آیا بدین گونه فرعون را امر به این نکرد که علم خدای را ابطال کند و او را منتسب به جهل کند؟»

و اختلاف کرده اند در این که آیا می توان خداوند را به قدرت بر محالات وصف کرد؟ مثلاً داخل کردن جهان در میان گردویی یا تخم مرغی. اکثریت اهل علم گفته اند: روانیست زیرا هر علمی همانگونه که معلومی لازم دارد مقدوری نیز لازم دارد، پس هر چیز که غیر مقدور باشد، تعلق قدرت بر او نیز محال خواهد بود. و بعضی گفته اند که وی قادر است. و اختلاف کرده اند در اینکه آیا خدای تعالی را می توان به قدرت بر ظلم و جور وصف کرد یا نه؟ گروهی آن را محال دانسته اند زیرا این کاری است نکوهیده که جز از سر کاستی و نیاز نیست و اگر این کار روا بود بیم آن می رفت که وقوع یابد و نیز روا بود که او را به قدرت بر جهل و عجز نیز متصف کنند.

و ابو هذیل را عقیده آن بود که وی بر همه اینها قادر است ولیکن از سر رحمت و حکمت خویش آن را نمی کند و اگر مرتکب ستم و دروغ نمی شود نه به این معنی است

که بر آن قدرت ندارد تا محالی پیش آید.

و اختلاف کرده‌اند در قدرتِ خدای تعالی که آیا همان علم اوست یا چیز دیگری است. و همچنین اختلاف کرده‌اند بر سر «حیرت و قدم»^۱ و دیگر صفات ذات.

و گروهی برآنند که علم خداوند نه قدرت اوست و نه جز قدرت او. زیرا اگر علم و قدرت یکی بود هرچه را که می‌دانست بر آن قادر بود و از آنجا که عالم بر خویشتن است، پس باید قادر بر خویشتن نیز باشد و این روا نیست. و اگر علم او جز قدرت او باشد پس روا خواهد بود که یکی از آن دو بدون آن دیگری تصور شود و اگر این روا باشد روا خواهد بود که خدای تعالی در زمانی عالم باشد و قادر نباشد یا قادر باشد و عالم نباشد.

و داود بن علی را عقیده بر آن است که علم او غیر از قدرت اوست. اما معتزله اعتقاد بر آن ندارند که او را علمی و قدرتی [زاید بر ذات] وجود داشته باشد، و آنان در این بحث گرفتاری تفصیل میان علم و قدرت ندارند.

و اختلاف کرده‌اند در تعدیل و تجویر^۲ در آفرینش افعال بندگان و آنچه بندگان «کسب» می‌کنند از معاصی و گناهان. و اینکه وی آنها را در قضا خویش خواسته است و چنان اراده کرده است و با اینکه خود ایجادکننده آنهاست، رواست بندگان را بر آن معاصی و گناهان عقوبت کند؟ گروهی گفته‌اند که اینها همه کار اوست و از اوست و باین همه عدل است و حکمت است، چرا که خلق آفریده اویند و فرمان فرمان اوست و از او ستمی و جوری سر نمی‌زند. و اگر روا بود که بی فرمان او چیزی حادث شود و بی اراده و مشیت او، پس او مغلوب و ناتوان است. و گروهی گفته‌اند که اگر چنین باشد که این گروه می‌گویند، پس ملامت خلق بر گناه و عقوبت ایشان روا نیست و آن که مردمان را به گناهشان عقوبت کند عالم و حکیم نیست. و رحیم نیست. و این از باب «حیر» و «قدر»^۳ است. و اختلاف در این مسئله، از روزی آغاز شده است که دوجوید زنده و سخنگوی، در جهان پدید آمده است. و جز این روا نیست. چرا که دلایل دو سوی، همسنگ است و عادلانه‌ترین کارها، گرفتن میانه کارهاست. [و اعدل الامور اوساطها].

و گفته‌اند که هر کس در «قدر» بیندیشد، همچون کسی است که در خورشید می‌نگرد، هر چه بیشتر بنگرد حیرت و دهشت او بیشتر می‌شود و هر کی توانایی آن را داشته باشد که نفس خویش را از وارد شدن در این مطالب بازدارد و به آنچه در قرآن آمده است بسنده کند، امید آن می‌رود که از رستگاران باشد.

۱ و ۳) شاید: خیرت و قدر

۲) تجویر

در تثبیت رسالت و ایجاب نبوت

اینک گوئیم که منکران پیامبران بر دو گروه‌اند: يك گروه مُعطله‌اند که وجود باری تعالی را منکرند و با ایشان جایی برای سخن گفتن در این موضوع نیست مگر پس از اینکه به توحید اقرار کنند. و گروه دوم براهمه‌اند که صانع جهان را پذیرفته‌اند و پیامبران را منکرند. و استدلال ایشان چنین است که آنچه پیامبر می‌آورد یا در نزد خرد پذیرفته است یا نه. اگر آنچه می‌گوید بر طبق خرد است، پس آنچه نزد خرد است کافی است تا بندگان را در برابر باری تعالی به کارهایی که واجب است وادارد، از قبیل معرفت خدای و توحید و شکر او و پرستش او و کاربرد نیکی و زشت شمردن زشت. و اگر آنچه پیامبر می‌آورد برخلاف خرد باشد، جایی برای پذیرش آن باقی نمی‌ماند. زیرا خطاب شریعت ناظر به خردمندان است و داوری و بازشناخت کارها از ودایع خرد است.

مسلمانان در پاسخ اینان گویند: پیامبر هرگز چیزی را نمی‌آورد مگر آنکه ایجاب و تجویز آن بر میزان خرد باشد و دور باد از خدای و پیامبرش که چیزی را برخلاف خرد بیاورند. اما چیزهایی هست که فهم آن دشوار است و لطیف، تا آنجا که خرد در کار آن خطا می‌کند و یا نزد خرد در پرده و نهفته می‌ماند، چندان که خرد از دریافت آن فرو می‌ماند، و مانند سود بردن انسان از آنچه مورد اشتیاق نفس اوست از قبیل غذاهای لذیذ و ملاهی نیروبخش که بهره‌مندی از این کارها نزد خرد نیکوست چندان که مقدار حاجت باشد، بلکه واجب است. اما اگر بهره‌وری از آنها بدون اجازه مالک آنها باشد، کار خرد، در يك حال خلاف کار خرد در حالی دیگر خواهد بود. و این خود بُرهانی است بر اینکه خرد به تنهایی بی‌نیاز نیست مگر آنگاه که چیزی از شریعت با آن همراه گردد. با اینکه

خرد نیازمند ورزیدگی و بازشناخت و شنیدن و آزمودن است و دیگر هیچ. اگر صاحب کاملترین خردها و هوشیارترین ایشان، در خردسالی، از مردم دور نگه داشته شود چندان که از هیچ کس هیچ چیز نشنود تا آنگاه که بالغ شود و دریابد که بر استخراج علم فلسفه و هندسه و طب و تنجیم^۱ و دیگر دانشها تواناست، چنین کاری موهوم است. پس اینها همه خود برهانی است بر اینکه خرد به تنهایی بسنده نیست و ناگزیر آموزگار و شناساننده و راهنمون و یادآوری لازم است و روا نیست که علم به این چیزها از طریق الهام ضروری حاصل شود، زیرا نمونه‌های آن را ما هرگز ندیده‌ایم و استخراج و استنباط همه اینها، بی هیچ مقدمه و اصلی پیشین، امکان‌پذیر نیست.

حال اگر گفته شود که اگر باری تعالی صلاح آفریدگان خویش می‌خواست و بخل نمی‌ورزید و ناتوان نیز نبود، و چاره‌گری و تکلف در کارش نبود، چرا همه آفریدگان خویش را پیامبر نکرد و علم بدیشان الهام نکرد تا از پیامبران بی‌نیاز باشند؟ یا می‌توانست طبع ایشان را به گونه‌ای بیافریند که از تخطی به سوی امور ممنوعه بازداشته شوند. در پاسخ گفته خواهد شد که اگر چنین کرده بود آنان را در سرای آزمون قرار نداده بود و در معرض شرف ثواب نگذاشته بود. و این سخن شبیه گفتار کسانی است که می‌گویند چرا خدای تعالی اسقاط تکلیف از بندگان نکرد و از آغاز ایشان را در بهشت جای نداد. و این باب تجویر و تعدیل است و ما این کتاب را، برای چنین مباحثی نگاشته‌ایم. اما اگر خدای تعالی چنین کرده بود، فرمان فرمان او بود و چون نکرده است می‌پرسیم که آیا بد کرده است یا نادانی ورزیده یا ناتوان بوده است؟ و این خود، نقض توحید و ابطال دین است. پس بازگشت سخن به توحید خواهد بود. و پیش از این مقرر گردید که وی عادل است و حکیم و در کار بندگان خویش جز به مصلحت و سود ایشان رفتار نمی‌کند و اگر همه بندگان خویش را پیامبران کرده بود ناگزیر بایستی میانه ایشان از نظر بخشیدن فضل و عقل و جاه و مال و نیرو، یکسان رفتار می‌کرد و اگر چنین کرده بود فضل رفتار او و نیروی او شناخته نمی‌شد و با اسقاط موجبات شکر و سپاس و مباح کردن کارهای زشت و نکوهیده، جایی برای سپاس و شکر او باقی نمی‌ماند و این کاری است که نزد خرد زشت است. پس نشان‌دهنده این است که روا نیست آفریدگان در حال و مال و پیامبری، یکسان باشند.

حال اگر در امر رسالت طعنه زنند که مایه خونریزی و دستور ذبح حیوانات و آزار مردم است، [باید گفت که] خرد هیچ یک از اینها را را رد نمی‌کند اگر نوعی مصلحت در

آن وجود داشته باشد. همان گونه که انسان نوشیدن داروهای تلخ را خوش نمی‌دارد و حجامت و رگ‌زدن و قطع بعضی از اعضاء، به هنگام بیم هلاک، را خوش نمی‌دارد، همچنین گوشمال اطفال از برای تأدیب و جز اینها، پس موجب آن خواهد بود که رفع هیچ ستمگری نشود و هیچ عضو فاسدی از بدن جدا نگردد و این کار زشت است و راه دادن به تباهی است.

و از بزرگترین دلایل بر وجوب رسالت، یکی اختلاف زبانهایست که مردم بدانها سخن می‌گویند و از رهگذر آنها به شناخت آنچه باید بشناسند می‌پردازند. و از برای شناساندن و تعلیم اسما و مسمیات، با اختلافی که در زبانها هست، نیاز به معلم هست و همچنین در آموزش صناعت‌ها و کاربرد ابزارها، که بدان دسترسی باید. و این در توان مردمان نیست که خود به کشف زبانی نایل آیند و به وضع لفظی بپردازند که مورد اتفاق ایشان باشد، مگر از رهگذر کلامی که از قبل وجود دارد و بدان وسیله یکدیگر را فراخوانند و به مواضع آنچه خواهان آند دست یابند. و این کار در نزد خرد پذیرفتنی نیست و ناگزیر آموزگاری باید که خدای عزوجل فرمود «و آنگاه آدم را بیافرید و نامهای چیزهای را به کلی بیاموزانید و بر فرشتگان عرضه کرد و گفت: نامهای اینها با من بگویید اگر راستگو یابید» (۲: ۳۱)

پس آنگاه که اصل نبوت استوار گردید و رسالت واجب گردید، این نکته بازماند که فرق میان نبی و متنبی (پیامبر و پیامبرنما) دانسته آید، چرا که مردمان برابرند و همانند و خدای تعالی چون اراده کرد حجت خویش را به پای دارد و دعوت خویش را آشکار سازد، میان پیامبران راستگوی و دروغگوی تمایزی نهاد از رهگذر اختصاص دادن پیامبران راستین به آیات و نشانه‌ها و معجزات بیرون از نظام عادت و حس و آن امری است شناخته و قابل شمارش هم از آن گونه که از موسی و عیسی و محمد علیهم السلام و جز ایشان از پیامبران نقل شده است.

سخن در کیفیت وحی و رسالت

گوییم همانا مسلمانان و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند در این باره اختلاف بسیار کرده‌اند. گروهی چنین پنداشته‌اند که وحی عبارت است از الهام و توفیق. و گروهی دیگر گفته‌اند که وحی نیروی روح قدسی است و در نزد فلاسفه وحی عبارت است از علم و عمل. و مسلمانان برآنند که وحی بر چند گونه است: نوعی از آن الهام است و نوعی از آن رؤیا و نوعی از آن تلقین و نوعی از آن تنزیل. و این خود مسئله‌ای است از مسائل

فصل مربوط به صفاتِ الهی و ما آن را در این فصل تحریر کردیم، و آن عبارت است از کیفیتِ قول و فعل از خداوند زیرا اهل اسلام در این اختلاف دارند. پس گروهی از ایشان چنین پنداشته‌اند که کلام الهی فعلی از افعال اوست و متکلم است به این فعل و هم از این گونه است اراده و مشیت و حُب و بغض او. و سخن وی که «بیاش بباشد زود» (۱۶: ۴۰) تکوین اوست هر چیزی را. و قول امری است زاید. این سخن از آن روی گفته‌اند که این چیزها عَرَضِ هاینند که در جایگاه معلوم خویش حلول می‌کنند و خداوند محل اعراض نیست. و عامه اهل اسلام برآنند که فعل حق تکوین است و ایجاد بی‌آنکه کوشش عضوی از اعضا در میان باشد. مگر گروهی نادر که گمان برده‌اند وی به دستان خویش می‌آفریند.

و افعال گونه‌های بسیار دارد. افعالی هست که از سر قصد و اختیار است و بعضی نیز افعالی است از سر سهو و بی‌قصد. و بعضی هم افعالی هستند از سر بخت^۱ و اتفاق و اینها همه حرکتها هستند و بعضی از افعال تولّدند، آن گونه که چیزی به طبع خویش حاصل می‌شود و فعل خدای را به هیچ کدام از فعلهایی که برشمردیم همانندی نیست. و گروهی پنداشته‌اند که کلام وی از افعال او نیست. و اینان میان فعل و قول تمایز قایل شده‌اند و سخن ما تا بدینجا کشید، و ما را سر آن نبود که به تمامی این مباحث بپردازیم. اما به امید نیکی و آرزوی اینکه مایه هدایت خوانندگان کتاب شود و از آن رهیافته گردند و دیگر اینکه فساد روزگار و اهل آن و طلوع^۲ طالع الحاد و نفاق و اعجاب به نفس هر صاحب سخنی برای درهم شکستن عالمان و از میان رفتن آثار ایشان سبب این بحث شد. و آنچه از کار نیک پیشاپیش کرده‌ام امید من بدان استوارتر است و رهتوشه‌ای نیکتر از مجموع این سخن و کوشش در شرح آن. و از خدای - که بر ما منت نهاد و یاری بخشید - خواهانیم که ما را از وسوسه‌های دیو پاس دارد و این کتاب را از بهر خوانندگان و بهره‌وران سودمند کند و بر کسی که عذر تقصیر ما را بپذیرد - اگر از سوی ماست و نادرستیهای آنرا اصلاح کند و کژیهای آن را راست دارد و به اصلاح نادرستیهای آن بپردازد و با ما در ثواب و پاداش آن انباز گردد - رحمت آرد که ما در آن به عمد خطا و تحریف راه ندادیم و حمیت و تعصب ما را به دروغپردازی و ابطال حق یا دگرگون کردن حکایت و روایتی و انداشت، بلکه آن را به همان گونه که بود نقل کردیم و به موجزترین سخنی آن را بازگو کردیم، زیرا می‌دانستیم که عامه بی‌خبران و بی‌سوادان (امیان) و آغازگران از متعلمان را بدان نیاز است.

(۱) متن: «بحث». به قرینه مقام و باتوجه به اصطلاح قدما، آنرا اصلاح کردیم. مراجعه شود به ص ۱۷۳

(۲) در متن «تحرم» بود که ما آنرا تصحیف نجوم (طلوع) دانستیم.

در یادکرد آغاز آفرینش

مؤلف گوید: اهل توحید را در معنای ایجاد خلق اختلاف است، زیرا خدای تعالی خلق را نه از بهر جلب منفعتی آفرید و نه از بهر دفع مضرتی. و هر کس کاری را نه از بهر جلب منفعت یا دفع مضرت انجام دهد سفیه است و حکیم نیست. مسلمانان در این باب گویند: این سخن آنجا درست است که فاعل را نفع و ضرری قابل تصور باشد، اما اگر فاعل بی نیاز از جلب منفعت و دفع مضرت باشد، در آن صورت نه سفیه است و نه یاوه کار. و از سوی دیگر، براهینی وجود دارد بر اینکه باری تعالی حکیم است و غیرسفیه و کار بیهوده از حکیم محال است، پس آفرینش وی بیرون از حکمتی نیست، اگر چند، وجه آن بر ما پوشیده باشد، چرا که می دانیم حکیم، هیچ کاری، جز از سر حکمت انجام نمی دهد.

و مردمان را در باب حکمت آفرینش اختلاف نظر بسیار است. اگر چه به هیچ کدام از آنها نمی توان اطمینان و قطع حاصل کرد، زیرا بخش عظیمی از دانش آن بر ایشان پوشیده است.

گروهی گفته اند خدای تعالی خلق را از بهر آن آفرید تا جود و رحمتی کرده باشد، زیرا جود صاحب جود آنگاه ظاهر می شود که بر کسی جود کند و نیز قدرت صاحب قدرت آنگاه ظاهر می شود که آن را در جایی به کار ببرد و گروهی گفته اند خلق را آفرید تا از ایشان و بدیشان سودی برساند و مقصود آنان از این سخن این است که تا آفریدگان

مكلف از آفریدگان غیرمكلف عبرت گیرند^۱ و گروهی گفته‌اند از برای آن آفریدشان تا بدیشان امر و نهی کند. و گروهی گفته‌اند از برای آن بود تا ازیشان شکر و ثنا خواستار شود و بعضی گفته‌اند بدان آفریدشان که دانسته بود که خواهد آفرید و گروهی گفته‌اند که ما هیچ کدام از این سخنان را نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم: آفرید چرا که خواست تا بیافریند و ما را از مشیت او آگاهی نیست.

این است سخنان آنان که به حدوث جهان اقرار دارند و آفریدگاری (مُحَدِّثِ) قبل از آفرینش، از برای آن قایل‌اند. اما آنان که منکر صانع‌اند، استدلال ایشان در موردِ قَدَمِ عالم و افعال [وجود صانع] این است که اگر جهان را آفریدگاری می‌بود یا ناظر صاحب تدبیری بود در آفرینش تفاوتی راه نداشت و دشمنی درندگان و هلاکت و تباهی و هجوم بیماریها و دردها و پیری و مرگ و اندوه و تهیدستی وجود نداشت. چه حکمتی است در آفرینش صورتی حیوانی یا گیاهی و آنگاه نابود کردن آن؟ چرا حالِ معاند (کافر) و مجیب (مؤمن) یکسان است؟ چرا جاه و مال و منزلت جاهلان بیشتر از عالمان است. اگر این جهان را آفریدگاری است چرا خلق را به دادگری (تناصر) و دوستی (تواصل) فرا نخواند؟ و چرا میان ایشان و دشمنیگی و بیداد و تباهی و بر یکدیگر تاخت آوردن فاصله نیفتد؟ و این سخنان ایشان، همه، از بنیاد نابود و متلاشی است به گواهی آثار آفرینش. که با همه ظاهر متفاوت و مختلفش از قبیل اجتماع و افتراق و حرکت و سکون و اعراض (دوری) و مقارنت (نزدیکی). مایه شناخت کمال قدرت باری تعالی است و نشانه عبرت‌پذیری از خلقِ اضداد و ایجاد مکاره و نیرو و توان اختیار بخشیدن به خلق تا در نتیجه کارهای خویش به والاترین پاداشها دست یابند و از رهگذر عبرت‌پذیری از بیداد و تباهی بازایستند. و اگر خلق، آن گونه که این گروه می‌گویند، مجبور بودند یا در سرشت ایشان فقط يك گونه از کار نهفته شده بود و از ضد آن عاجز بودند، جماد و مرده بودند و اگر بر يك طبیعت بودند، از رهگذر حواس و عقول خویش جز همان چیزی را که ملایم با طبع ایشان بود، در نمی‌یافتند و در آن حال نه بازشناختن حاصل می‌شد و نه تکلیفی معنی می‌یافت. و اگر اینان، بدین گونه، از الحادِ خویش دست بازدارند، بسی سودمندتر است ایشان را و به حکمت نزدیکتر. و خدای تعالی جز آن کار که از همه به صلاح نزدیکتر است و از همه استوارتر، کاری نمی‌کند.

اما سخن ایشان در باب برتری جاهلان بر عالمان به جاه و مال، باید دانست که

(۱) متن چنین است: «للعبر المتكلمون بالخلق غیرالمكلف»

(۲) عبارت مشکوک است.

علم برتر از مال است، زیرا سعادتی که جاودانه است در علم حاصل است و سعادتی که از مال به‌دست آید ناپایدار است و اگر صاحب چنین اندیشه‌ای در مسئله برتری جاهل بر عالم به مال، انصاف را از دست فرو نهد، برتری عالم را به علم، به‌چند برابر، بیشتر از این خواهد دانست تا حال آن دو یکسان شود. و از جعفر بن محمد صادق (رض) در باب مسئله برتری جاهلان بر عالمان به مال جویا شدند، گفت: «از بهر آن است تا مرد صاحب خرد بداند که کار از دست او بیرون است.» سوگند به‌جان خودم که این امر خود بهترین دلیل است بر وجود مدبری توانا و چیره، از برای جهان.

و این گروه معطله، در شمار، کمترین مردم‌اند و ناتوانترین آنان و در اندیشه سست‌ترین‌اند و در عزم ناستوارترین و در استدلال ناقصترین و در دعوی فروترین و در منزلت پست‌ترین و در ذهن غریب‌ترین. و در هیچ آیین و نسلی، جز به‌ندرت، یکی از اینان ظهور نمی‌کند، چرا که این اندیشه اندیشه‌ای سست و عقیده‌ای است مهجور و عزمی است ناتندرست که جز از کودنی گنگ و لاس^۱ و نادان یا کزراه، آشکار نمی‌شود. و ندیده و نشنیده‌ایم که این اعتقاد در میان ملتی از ملل یا روزگاری از ازمه، بدین گونه که در روزگار ما شیوع یافته است انتشار داشته باشد، چرا که صاحبان این عقیده، امروز خویش را در پوشش اسلام نهفته‌اند و برخود زیّ شرایع پوشیده‌اند و خود را در انبوه اهل شریعت وارد کرده‌اند و به‌چاره‌گری و نیرنگ پرداخته‌اند و در برابر اصول ظاهر شریعت تسلیم‌اند و آن را به سوی تأویلات باطنی می‌کشانند، همه گندم نمایانی جو فروش‌اند که چپ آوازه افکنده‌اند و از راست می‌روند. و در پناه چنین رفتاری است که خونشان ریخته نمی‌شود و شمشیر حق از کشتن ایشان در نیام می‌ماند. چیزی که هرگاه در گذشته و حال آشکار شده است و چهره نموده است، بی‌درنگ ریشه‌کن شده است و از بن برآمده است و به وعده حق در مورد ایشان وفا شده است و این «آیینی است از آیینهای الهی، در مردم باستان، و هرگز آیینهای الهی را دگرگون نخواهی یافت.» (۳۳: ۶۲)

چنین پنداشته‌اند که این جهان قدیم است از ازل، هم بدان گونه هست که بوده است. تابستانی از پی زمستانی و زمستانی از پی تابستانی، شبی از پس روزی و روزی از پس شبی، نطفه‌ای از پشت انسانی و انسانی از نطفه‌ای، فرزندی از پدری و پدری از فرزندی و تخمی از پرندگی و پرندگی از تخمی بدین گونه همه چیزهای دارای حس و بالندگی، یکی از دیگری، بی‌هیچ صانع و مدبری، نه آغازی دارد و نه انجامی. و این مدعایی است بیدادگرانه و گفتاری بیهوده و اگر این مدعی با ازلیت جهان، به گمان خویش، پیوسته

(۱) قدم: کنگلاچ، در لهجه مشهد گنگ و لاس، درمانده از سخن.

می بود، این دعوی او، از وی پذیرفته نبود، اگر دلیلی بر ازلیت خویش جز از خویش نمی دانست؛ حال آنکه او، ازلی نبوده است و جاودانه نیز نیست. و اگر او در این گفتار تکیه بر سخنان فرقی می کند که قبل از وی بوده اند همان کسان نیز در حدوث همانند اویند، او چیزی نمی بیند جز آنچه پیشینیان او دیده اند، با اینکه خصم را در مسئله کون و حدوث با او معارضه است، چرا که دعویها از رهگذر براهین است که ثابت می شود نه از طریق صفات. و اگر چنین پندارد که او گذشته را به آینده قیاس کرده است و چنین پندارد که او پایان ناپذیر است، این داوری او برای ما بهتر از داوری نخستین اوست و ناپایدارتر از این، بلکه در حقیقت نفس دعوی اوست که در آن با وی خلاف داریم و این معارضه همچنان بر جای باقی است. و اگر چنین پندارد که حال و وقتی که او در آن قرار دارد فانی است، چنین اندیشه ای اندیشه کسی است که دانشی اندک و شناختی نادرست دارد و موجب آن است که وی پیوسته بر همان حالی که از آغاز بوده باقی بماند، یعنی نطفه و علقه و مضغه و جنین و شیرخوار نبوده باشد و هیچ گونه تغییری در او به وجود نیاید تا میانسال و پیر و فرتوت شود و حوادث را در او راه باشد و احوالش دگرگون. مشاهده این دگرگونیها او را وادار به اقرار می کند و پرده از عناد وی برمی گیرد. و اگر چنین می پندارد که حکم او، از حکم همه جهان جداست، به او گوییم: چرا چنین اندیشیده ای؟ آیا مگر تو جزئی از این جهان نیستی؟ مگر نه این است که تو را به جهان تشبیه کرده اند، در تمام جهات، و به نام عالم اصغر خوانده شده ای؟ و همچنین است هر چه از اشخاص و انواع علوی و سفلی، از جانور و گیاه، مشاهده می گردد. آیا نمی بینی که اگر هر پاره از جهان را در نظر بگیری و نامی بر آن نهی، چیزی از عالم دیگر باقی نخواهد ماند؟ همان گونه که اگر اعضا و جوارح انسان را، يك يك جدا کنی، چیزی از انسان دیگر باقی نخواهد ماند. این خود بر تو روشن می کند که کل چیزی جز حالت اجتماع جزءها نیست. حال اگر بگویند که حدوث جهان و فنا و پایان گرفتن آن، در و هم نمی گنجد و قابل تصور نیست، گوییم که قدم عالم و بقای آن نیز چیزی است که در و هم نمی گنجد و قابل تصور نیست. با اینکه حکم در باب حدوث عالم و سپری شدن آن به و هم نزدیکتر است و در دلها پذیرفتنی تر. چرا که دلایلی آشکار و براهینی قانع کننده در این باب وجود دارد. حال اگر بگویند: «چگونه می توان تصور کرد که این جهان، از هیچ، بیرون زمان و مکان به وجود آمده باشد؟» گوییم: «این کار بیداد در جستجو است و جور در داوری است، زیرا این تکلیف تمثیل چیزی است به چیزی که همانند ندارد. توقع احساس چیزی است غیر محسوس. و ما دنیای دیگری، غیر از این دنیا، نمی شناسیم تا این يك را بدان يك تشبیه کنیم و ما از رهگذر مشاهده آثار حدوث در آن، حکم به حدوث آن می کنیم و آن که

عامی است و صاحب رأی و نظر نیست در چیزهای نهانی، جویای دلایل آشکار می شود و این خود محال است. درست به مانند آن کس که بخواهد چیزی را که قابل رؤیت نیست ببیند و یا چیزی را که قابل شنیداری نیست بشنود یا آنچه را که شنیدنی است ببیند یا آنچه را که دیدنی است بشنود. و هر کس از نفس خویش انصاف داده باشد هر کدام از دانستنیها را به جای خویش قرار می دهد و از موهوم به و هم اکتفا می کند و از محسوس به حس و از مدلول علیه دلالت. و به جان خودم سوگند، که ایجاد این جوهرها و عرَضها، بیرون هیچ سابقه ای، در و هم، قابل تصور نیست. دیگر آنکه وجود حادث بی محدث قابل تصور نیست و چون دو صورت همسان و همانند باشند باید آن را که دارای دلیلی شایعتر است و به حق نزدیکتر، پذیرفت، زیرا براهین بر حدوث بیشتر دلالت دارند و قدم جهان امری است موهوم و برهان بر آن از مقتضیات و هم است. دلیل بر اینکه جهان حادث است، و نه قدیم آنگونه که اینان پنداشته اند، و اینکه هر چیز در آن هست، پیش از آن چیزی حادث وجود داشته، این است که اگر چنین بود لازم می آمد که آنچه از جنبش و آرام و شب و روز وجود دارد - یا مثلاً شخص خاصی که موجود است - وجود نداشته باشد، زیرا که آنچه در وجود و عدمش نهایتی ندارد، محال است که به تنهایی و انقضاء حدوث و تهی شدن، توصیف شود. و نیز به دلیل اینکه هر چه را آغازی نیست، روا نیست که دو می برای آن در نظر گرفته شود و همچنین وجود سو می از برای آنچه که دو می ندارد و نه وجود چهارمی از برای آنچه سو می ندارد و بر این قیاس. همچنان که آنچه در آینده پایان ناپذیر است محال است که آن را به انقضا توصیف کنیم و بگوییم که روزی منقطع خواهد شد. همچنین است نظر آن کس که پنداشته است که حوادث پیوسته جاری است و این جریان آغازی ندارد. در پاسخ این چنین کسی گوییم این امر حادث در حال و اکنون، از سه حالت بیرون نیست: یا این امر، همان نخستین حادث است یا بعد از حادث نخستین است و یا نه نخستین حادث است و نه پس از نخستین حادث. حال اگر همان نخستین یا پس از نخستین باشد، به هر حال حادث نخستین ثابت شده است و اگر بگوییم نه حادث نخستین است و نه حادث پس از نخستین، این سخن فسادش ظاهر است، درست مثل اینکه بگویند چیزی که چیزی نیست. اگر روا بود تصور چیزی که آن را آغازی نباشد، پس روا بود وجود عشرات بی آنکه آحادی در میان باشد و همچنین وجود مات بی آنکه عشراتی در کار باشد و نیز وجود آلاف بی آنکه ماتی وجود داشته باشد، چرا که کار دو از يك به وجود می آید و کار سه از دو، آیا نمی بینی که اگر گوینده ای بگوید: گیاه از زمین نروید مگر آنگاه که آسمان بیارد و آسمان نمی بارد مگر آنگاه که ابری شود و آسمان ابری نخواهد شد مگر آنگاه که بخار در هوا جریان یابد و بخار در هوا جریان یافت مگر آنگاه که بادهای به جنبش

درآیند و بادهای به جنبش درنخواهند آمد مگر آنگاه که فلك آنها را به جنبش درآورد و فلك آنها را به جنبش درنخواهد آورد مگر آنکه چنین و چنان باشد و این شرطها را یکی پس از دیگری تا بی نهایت ادامه دهد، دراین صورت، امکان وجود گیاهی و بارانی و ابری و بادی نخواهد بود، چرا که هر کدام از اینان وابسته به شرط قبلی است، و وجود آن روا نیست، زیرا که شرطها بی پایان اند.

و هم از این گونه است اندیشه آن کس که پنداشته است هیچ حرکتی نیست مگر آنکه پیش از آن حرکتی وجود داشته است و هیچ انسانی نبوده است مگر آنکه پیش از وی انسانی بوده است و هیچ گیاهی نبوده است مگر آنکه پیش از آن گیاهی بوده است تا بی نهایت. وجود این چنین انسان و گیاهی محال خواهد بود، زیرا وجود آنها وابسته به شرایطی است که آن شرایط را آغازی نیست. و آنچه را پایانی نباشد هرگز به وجود نخواهد آمد و هرگز دانسته نخواهد شد و قابل توهّم نیز نیست.

و همچنین است اگر گوینده ای بگوید: من به درون این سرای نخواهم رفت مگر آنکه زید بدانجا درآید و زید بدانجا درنخواهد آمد مگر آنکه عمرو بدان داخل شود و عمرو بدانجا وارد نخواهد شد مگر اینکه فلان کس بدانجا وارد شود تا بی نهایت بنابراین داخل شدن زید یا هر کس دیگر بدین سرای محال خواهد بود. و هم از این گونه است اگر بگوید: من سیبی نخواهم خورد مگر آنکه قبل از آن سیبی خورده باشم. بدین گونه روا نیست که او سیبی بخورد، زیرا هرگاه که بخواد دست خویش را به سوی سیبی دراز کند، شرطی که برای خوردن آن سیب تعیین کرده است، وی را از این کار بازخواهد داشت.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم، یا از جمله براهینی که نشان می دهد جهان را آغازی هست، اینکه اگر توهّم کنیم که با هر حرکتی از حرکات جسم، حادثی پدید آید یا شخصی آشکار شود، اینها اجسامی خواهند بود که در دایره شمارش قرار می گیرند، و هم از این گونه است اگر این جهان را زنده و دانا توهّم کنیم، رواست که حرکتها و سکونهای آن را قابل شمارش بدانیم، پس شماره ای خواهد بود که ما آن شماره را می شناسیم و هر چیز که قابل شمارش باشد، پایان پذیر خواهد بود. و هر پایان پذیری را آغازی است اگر چه به پایان نرسد.

و از جمله دلایلی که بر حدوث عالم وجود دارد و اینکه آن را آغازی هست اینکه آنچه از حرکتهای افلاك گذشته است از دو حال بیرون نیست: یا با سکونهای آن برابر است یا بیشتر از آنهاست و یا کمتر از آنها. حال اگر همانند آنها باشد، مثل، مانند نصف است و هر چه را که بتوان نصف کرد، آن چیز متناهی و پایان پذیر است و اگر نسبت این

حرکت و سکونها کم و بیش باشد، کثرت، خود دلیل است بر اینکه اجزای آنکه بیشتر است، نسبت به آنکه کمتر است، تضاعف دارد. پس یکی از حرکتها بر دیگری تقدم خواهد یافت و هر چیز را که تقدمی باشد بی گمان آغازی خواهد بود. و این از براهین آشکاری است که هر کس آنها را بشنود درخواهد یافت. و یکتاپرستان را در این باب، نظرهای دقیقی است که خداوند به توفیق خویش بدیشان الهام کرده است، و آن را جز تیزهوشان در نمی یابند. و این سخن در کتاب آنان، جایگاه خویش را دارد.

حال اگر بگویند مگر چنین نیست که در نظر شما، با اینکه حوادث را آغازی هست اما در آینده، تا جاودان ادامه خواهند یافت (و منظورشان از این سخن اشارت به قول یکتاپرستان است در باب بقای آخرت [بهشت و دوزخ] تا جاودان) پس چرا انکار می کنید که از سوی دیگر نیز آنچه از حوادث بوده است آغازی نداشته باشد، اگر چه پایانی داشته باشد؟ در پاسخ گوئیم: ما بر آن نیستیم که هر چه را آغازی هست ناگزیر باید پایانی باشد و [می گوئیم که] حوادث بی پایان اند، اما می گوئیم که حوادث یکی پس از دیگری، تا بی نهایت ادامه دارند، و هیچ گاه همه آنها، از عدم به وجود نمی آیند به گونه ای که موجود شود و هیچ چیز از آن دیگر در عدم باقی نمانده باشد، و نیز گوئیم که آغاز يك چیز موقوف بر انجام آن نیست، آن گونه که انجام آن موقوف بر آغاز است. چرا که وقوع پایانی که آن را آغازی نباشد، محال است، اما وقوع يك چیز پس از چیزی دیگر، تا بی نهایت، محال نیست همان گونه که وقوع فعلی بدون فاعلی از پیش، محال است اما ضرورتی ندارد که فاعل پس از فعل خویش بماند تا ابد. یا همان گونه که اعداد در پویش (تتسوّ) خویش نیازمند اولی هستند که از آن آغاز شوند، ولی ضرورتی ندارد که این اعداد متناهی باشند به دلیل اینکه آغاز آنان متناهی است و از جمله تفاوتهایی که میان «مستقبل» و «مستدر» وجود دارد یکی هم این است که می توان روا دانست که چیزی پیوسته در جنبش باشد، ولی نمی توان روا داشت که چیزی، از آغاز، همواره در جنبش بوده باشد. همان گونه که رواست تصور وجود کسی که پیوسته از گناهی عذرخواه است، ولی روا نیست که تصور شود شخصی، پیوسته عذرخواه باشد، زیرا هر عذرخواهی را آغازی لازم است. ولی ممکن است که آن را پایانی نباشد. در مورد افعال نیز چنین است: ناگزیر باید آنها را آغازی باشد ولی ناگزیر نیست که آن را سرانجامی باشد. و از همین جاست که بعضی از یکتاپرستان ملتزم شده اند به اینکه حوادث را سرانجامی هست که «آخر العلة الحدّث»^۱

(۱) کذا و عبارت ناقص می نماید.

و اگر خصم چنین پندارد که این جهان، و آنچه در آن است، از فعل طبایع است و آنچه ذات این طبایع آن را ایجاب کرده است، باید گفت که این طبایع از بسایط ترکیب یافته‌اند و ترکیب، عَرَض است و خود دلیلی است بر حدوث. پس طبایع نیز بدین گونه حادث‌اند. از سوی دیگر گوییم که اینها عبارتند از جماد و موات مانند سنگ و درخت و اینها هم مقهور و تحت فرمان‌اند. زیرا که از شأن اینهاست که در تنافر و تضاد باشند، و چون می‌بینیم که هماهنگ و همراه‌اند، دانسته می‌شود که این کار به قهر قاهری است و ضبط ضابطی. و می‌دانیم که اینها دانایی و شناخت ندارند و چون چنین است وجود این چنین صنعت استوار متقنی که شگفت‌آور است و بدیع، باید از سوی تسخیرکننده‌ای آگاه و دانا باشد. هیچ کس منکر تأثیر طبایع در مطبوعات، از قبیل گرما و سرما در فصول و بخشهای سال نیست، چرا که خداوند آنها را بدان گونه نهاده است و آن نیرو را در آنها ترکیب کرده است و آنها را مسخر گردانیده است، زیرا که چنان خواسته است که آنها را بدان کار وادارد و آنها را به صورت سببی از برای آن مسببات قرار داده است و هرگاه که بخواهد آنچه را بدیشان سپرده است از ایشان سلب خواهد کرد و فعل ایشان را باطل خواهد کرد. همان گونه که طعام را مایه سیری و آب را مایه رفع تشنگی قرار داده است. و بسیاری از مردم پرهیز دارند از اینکه پذیرا شوند آنچه را ما گفتیم تا پاسداری از مذهب خویش کرده باشند و نپذیرند که رواست فعلی از قادر حکیم باشد، اما اختیار و تدبیر جز از قادر حکیم روا نیست.

همچنین در برابر کسانی که پنداشته‌اند این جهان و آنچه در آن است کار فلک و نجوم و جز آن است این پاسخ هست.

حال اگر بگویند: هنگامی که ندیده‌اید که حیّ قادری انسانی را به وجود آورد و آن را صورت بخشد و در او خرد و نیروی شنوایی و بینایی ترکیب کند، و سپس حکم کنید به اینکه در نهان حیّ قادری وجود دارد که این کار را می‌کند، چرا منکر آن می‌شوید که طبایع این کار را انجام دهند و انسان را صورت بخشند اگر چه آن را مشاهده نکنید؟ در پاسخ گفته می‌شود: این دو امر برابر نیستند، زیرا ما اگر چه ندیده‌ایم حیّ قادری را که انسانها را بیافریند، اما بسیار دیده‌ایم که حیّ قادری کاری کرده و چیزی را به وجود آورده است، و این کار را همنمون ما شده است بر اینکه هیچ کاری، در نهان، جز از کسی که خود زنده باشد ساخته نیست و طبایع دارای زندگی و قدرت نیستند. حال اگر بگویند: آیا آتش مایه سوختن نیست و آیا آب تری ایجاد نمی‌کند؟ گفته خواهد شد که گاه گفته می‌شود فلان کس می‌سوزاند یا سرد می‌کند و فعل را به شخص مختار و زنده و نیز موات^۱ و غیرمختار نسبت می‌دهیم. و اگر طبایع به ذات خود [فاعل] بودند، با تضادی که در آنها

←

هست، چگونه هماهنگی و توافق میان ایشان برقرار می‌شد؟ حال اگر بگویند [فاعل] چیزی است که آن را بیرون از طبایع یا غیرمتولد از طبایع می‌شناسند، گفته خواهد شد که طبایع خود، بدین گونه متولد از آن چیز است و اکثر قدما برآنند که افلاک از جنس طبایع نیستند. آیا می‌توان گفت که حرکت و سکون و صدا [و سکوت]^۱ و ناتوانی و قدرت و علم و جهل و حب و بغض و رنج و شادی و خواستن و نخواستن و اضداد و شکلهایی جز اینها، از طبایع‌اند یا اصلاً چیزی نیستند زیرا اینها بیرون از انواع طبایع‌اند؟ اما استدلال اینان به استحاله، امری است که خود بازگشتش به عاملی «محیل»^۲ خواهد بود و گرنه رواست که اگر چیزی به خودی خود بتواند استحاله شود، هم به خودی خود بتواند متلاشی شود و اگر روا باشد که به خودی خود متلاشی شود هم رواست که خود به خود ترکیب شود و از عدم به وجود آید، درحالی که عدم بوده است و چون این کار روا نیست، آن امر نیز روا نیست. و از خدای خواهان توفیقیم.

و از جمله دلایل حدوث عالم، یکی این است که گوییم کار از دو بیرون نیست: یا این جهان از پیش بوده است و یا نبوده و به وجود آمده است. اگر بگوییم از قدیم بوده است، وجود حوادثی که مقارن با آن است گواه است بر اینکه از قدیم نبوده است، بلکه نبوده است و بود شده است. حال این امر خود از دو بیرون نیست: این بودن جهان یا به خودی خود حاصل شده است یا چیزی آن را به وجود آورده است. اگر به خودی خود باشد محال است عدمی، وجودی را تکوین بخشد به دلیل ناتوانی کائن از تکوین مثل خویش. پس چگونه قادر بر تکوین ذات خویش خواهد بود، با اینکه از پیش معدوم بوده است. می‌ماند وجه دیگر مسئله و آن این است که مکونی آن را تکوین بخشیده باشد.

و از جمله دلایل بر حدوث عالم یکی این است که گوییم: بیرون از این نیست یا این جهان قدیم است یا حادث یا قدیم و حادث و یا نه قدیم و نه حادث. پذیرفتن اینکه نه حادث است و نه قدیم، محال است. زیرا ما آن را مشاهده می‌کنیم و نیز قول به اینکه هم قدیم باشد و هم حادث نیز محال است، زیرا اجتماع ضدین خواهد بود، می‌ماند قول به اینکه یا قدیم باشد یا حادث و در این مسئله دو سوی دعوی برابر است، زیرا سخن

←

(۱) موات: هر جسم زنده را حیوان خوانند و موات هر جسم غیر زنده است، همچنین جماد، رك: خوارزمی، مفاتیح العلوم، چاپ فان فلوتن، ص ۱۳۹.

(۲) به قرینه مقال افزوده شد.

(۳) در حاشیه افزوده‌اند: کذا فی الاصل.

کسی که می‌گوید: «جهان قدیم است» اولی از سخن کسی که می‌گوید: «جهان حادث است» نیست و همچنین پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا نپرده است؟» نیکتر از پاسخ کسی که می‌گوید: «چرا بوده است؟» نیست، و ما در این دو گفتار می‌اندیشیم و می‌بینیم که دلایل حدوث از دلایل قدم استوارتر است.

و هر گاه ملحدی بخواهد با تو در باب قدیم معارضه کند تو از وی جویای صفات قدیم شو. اگر [همین صفات] را بیان داشت، خود اقرار به این معنی کرده است، می‌ماند مسئله اینکه آن قدیم را چه نامگذاری کنیم و این مناظره‌ای است که میان موحد و ملحد جریان یافته و از روشنترین مسائل است و از سودمندترین آنها، هر مسلمانی باید آن را به‌خاطر بسپارد:

اگر پرسنده‌ای جویا شود که: دلیل بر حدوث عالم چیست؟ گویند: دلیل بر حدوث عالم این است که عالم عبارت است از جواهر و اعراض. و جواهر از دو حال بیرون نیستند: در يك آن، یا مجتمع‌اند یا پراکنده، یا ساکن‌اند یا متحرک و اجتماع و افتراق چیزی نیست که خودبه‌خود حاصل شود و همچنین حرکت و سکون. و اجتماع و افتراق و حرکت و سکون اموری مُحدث‌اند و چون اینها چنین‌اند و جوهر خالی از عَرَض نیست، پس این جواهر نیز مُحدث‌اند، زیرا هر چیز که حوادث بر آن مقدم باشند، پس حادث است مانند آنها. مثال آن چنان است که کسی بگوید: «هرگز عمرو، در این سرای نبوده است مگر اینکه زید نیز با او بوده است.» و سپس بگوید: «و همانا زید دیروز در این سرای بوده است.» پس باید پذیرفت که عمرو، دیروز در آنجا بوده است.

حال اگر گفته شود که شما آیا چنین دریافته بودید که «آن پایدار درهم ناشکننده» خود از چیزی که آن چیز «ناپایدار و درهم شکننده است» هرگز تهی نیست و آن پایدار هیچ‌گاه از این جامه برهنه نیست؟ پس چرا منکر آن شدید که آن قدیم جاودانه، از حادثی تهی نباشد و هرگز سابق بر آن حادث و برهنه از آن نباشد. در پاسخ گفته خواهد شد که، این بحث از آنجا بی‌بنیاد است که آنچه ناپایدار است و منقضی می‌شود، عارض بر حادث و مُحدث نیست، بلکه آن عارض شدن، خود، باقی نمانده است و منقضی گردیده است و آن چنان است که وقتی می‌گویی: «باقی نمی‌ماند و آن حالت، به‌هنگام خویش، منقضی می‌شود.» موجب این حکم است که «آن حالت منقضی است و ناپایدار». پس تو منکر این نخواهی بود که مقارن با باقی (پایدار) باشد چندان که از آن تهی نگردد، زیرا صفتی که متضاد با آن صفت باشد بر آن پیشی نگرفته است. و این سخن تو که می‌گویی: «همانا حادث شده است»، حکمی است که در مورد شیئی، به‌هنگام خود، واجب شده است، انتظار وجوب آن را در وقتی دیگر نباید داشت. پس بدین گونه تا آنگاه که قدیم

سابق بر حادث نباشد محال است که حادث مقارن با قدیم شود. حال اگر گفته شود که بدین گونه لازم می‌آید که آن باقی (پایدار) از چیزی که ناپایدار است و منقضی شده است، برهنه باشد، همان گونه که لازم دانستید که قدیم سابق بر محدثات باشد و موجود قبل از آنها. در پاسخ گوییم: این کار به فعل است و آن واجب است، همان گونه که آن قدیم بر حوادث سابق است، پس همان گونه لازم می‌آید که بعد از آنها نیز باقی بماند و اگر جز این باشد باقی نخواهد بود، هم از آن گونه که اگر سابق بر آنها نبود قدیم به‌شمار نمی‌رفت. حال اگر گفته شود شما که می‌پندارید آنچه مقارن با حوادث باشد خود از حوادث است، پس چرا منکر آن می‌شوید که آنچه دیروز مقارن حوادث شده است هم دیروز حادث شده باشد؟ در پاسخ گوییم: زیرا که ما عقیده داریم که آنچه مقارن با حوادث است خود از حوادث است علی‌الاطلاق، ولیکن معتقدیم مادام که بر آنها سبقت نگرفته باشد همانند حوادث است، و «جسم» اگر چه دیروز مقارن با حوادث شده باشد، اما قبل از آن هم موجود بوده است. پس بدین گونه لازم نمی‌آید که همراه آن حادث شده باشد. و این خود تأکیدی است بر سخن ما درباره آن. همچنان که لازم آمد که آنچه دیروز بر حادث سبقت نداشته باشد، خود دیروز حادث شده باشد، هم از آن گونه لازم آمد که آنچه به‌طور مطلق سابق بر حوادث نباشد، حادث به‌طور مطلق باشد. حال اگر گفته شود: آیا مشاهده نمی‌شود که اجسام مقارن با حوادث‌اند و پیش از آنها نیز مقارن با حوادثی دیگر بوده‌اند، پس چرا گمان برده‌اید که این راه و رسم اجسام است و پیوسته چنین است؟ در پاسخ گفته شود که: این امر، الزامی نیست؛ زیرا اگر چه ما حکم کردیم به اینکه اجسامی که در قلمرو مشاهده ما قرار دارند، مقدم بر حوادثی هستند که مقارن با آنهاست و مقارن با حوادثی دیگر، اما هرگز، به‌گونه‌ای الزامی، بدین حکم نکرده‌ایم و نیز این حکم ما، بدان دلیل نبوده است که «جسم» جسمی موجود است، زیرا ناگزیر باید مقدم بر حوادثی باشد که مقارن با اوست و نیز باید با حوادث دیگر تقارن داشته باشد، زیرا که این سخن حد و تعریف جسم است، بلکه حکم ما از آن سرچشمه گرفته است که ما هرگز جسمی را مشاهده نکرده‌ایم که به‌هنگام مشاهده ما حادث شده باشد و نیز به‌دلیل اینکه از رهگذر خبر [صادق] این امر، نزد ما به‌صحت پیوسته است. و دلیل این است که این اجسامی که ما آنها را مشاهده می‌کنیم، پیش از این که ما به مشاهده آنها بپردازیم، خود موجود بوده‌اند و به‌صحت پیوسته است که جسم هرگز از حادثی تهی نیست و اگر در زمانی جسمی را مشاهده کنیم، که پیش از آن، آن را ندیده باشیم (و دلیلی هم بر آن اقامه نشده باشد که پیش از آن حال آن جسم موجود بوده است و هرگز خبر صادقی هم در آن باب به ما نرسیده باشد)، هرگز حکم به آن نخواهیم کرد که آن جسم، قبل از حوادث

مقارن با آن، موجود بوده است بلکه جایز می‌شماریم که چنین باشد و جایز می‌شماریم که آنچه همراه آن، اکنون، موجود است، سابق بر آن نبوده باشد. حال اگر گفته شود: این امر را که درباره اجسام مورد مشاهده، جایز کردید چرا در مورد هر جسمی به‌طور مطلق روا نداشتید که مقدم بر حوادث موجود باشد و مقارن غیر آن باشد، خواه غایب باشد و خواه حاضر، خواه در مورد آن جسم خبری وارد شده باشد و خواه نشده باشد و خواه دلیلی بر تقدم آن اقامه شده باشد یا نشده باشد؟ در پاسخ گوییم: قیاس شاهد بر غایب بدان‌گونه نیست که شما پنداشته‌اید؛ زیرا چنان نیست که اگر جسمی را با صفاتی از صفات مشاهده کنیم، حکم کنیم که هر جسم دیگر، که از ما غایب است، آن نیز دارای همین صفات است، بلکه وقتی آن جسم غایب را مشاهده کردیم و آن را بر همان صفاتی یافتیم که در جسم نخستین و مورد مشاهده بوده است، در آن صورت، آن را مورد بحث قرار می‌دهیم که آیا از جهت وجوبی - که حد و حقیقت آن است - با این مورد مطابق است یا نه، اگر چنین بود، آنگاه، بر هر جسمی که از دیدار ما غایب است، حکم مناسب آن را روا می‌داریم و گر نه، هرگز، همچنانکه شما می‌گویید که هیچ جسمی در عالم مشاهده نیست مگر اینکه مرکب است از طبایع چهارگانه، و هیچ چیز نیست که از طبایع چهارگانه ترکیب یافته باشد، مگر آنکه جسم باشد. از سوی دیگر خود می‌گویید که افلاک از طبیعتی پنجمین اند و خود، هرگز، آن طبیعت پنجمین را ندیده‌اید. پس به‌همین گونه اگر ما انسانی جز به رنگ سپید ندیده باشیم، لازم نمی‌آید که حکم کنیم که هر انسانی سپید است یا اگر هرگز اناری جز به طعم شیرین ندیده‌ایم لازم نمی‌آید که حکم کنیم هر اناری شیرین است. پس اگر جسمی مقارن با حوادث ندیده‌ایم، مگر اینکه پیش از آن وجود داشته و مقارن با حوادثی دیگر بوده است، آن را، از این بابت که چنین است و یا تعریف آن این است، نباید جسم شمرد، بلکه حد جسم این است که دارای طول و عرض و عمق باشد. پس از آنجا که جسم نبوده است (زیرا جسم بر حوادث سابق است و با چیزهای دیگر نیز یافت می‌شود). پس این موجب آن نخواهد بود که حال هر جسمی - در هر زمانی - چنین باشد. و همین است پاسخ ایشان، هنگامی که می‌گویند: هرگاه زمینی را ندیده‌اید مگر اینکه در آن سوی آن زمینی دیگر بوده است و همچنین هر بیضه‌ای که دیده‌اید از مرغی بوده است و هر مرغی که دیده‌اید از بیضه‌ای، پس چرا بر خلاف مشاهده خویش حکم می‌کنید؟ در پاسخ گوییم که حد و تعریف بیضه این نیست که از مرغ به‌وجود آمده باشد، همچنین حد و تعریف مرغ هم این نیست که از بیضه به‌وجود آمده باشد، بلکه دلایلی وجود دارد که حدوث آنها را ایجاب می‌کند. حال اگر بپرسد که از کجا دانستید که «جواهر از دو حال بیرون نیستند یا

مجتمع اند یا متفرق؟» گفته خواهد شد که این مسئله از «اوایل علوم» (بدهیات اولیه) است که به بدهات درک می‌شود و نمی‌توان بر آن شبهه‌ای وارد کرد. و اگر بپرسد چیست دلیل اینکه شیء مجتمع نیاز به عاملی دارد که آن را مجتمع کند و همچنین شیء متفرق، آیا نمی‌تواند به‌خودی‌خود مجتمع و متفرق باشد؟ گوییم: اگر به‌خودی‌خود مجتمع باشد، مادام که نفس آن شیء موجود است، نمی‌تواند متفرق شود و همچنین شیء متفرق، پس این خود دلیلی است بر اینکه هر اجتماعی مجتمع است به اجتماعی و همچنین هر متفرقی تفرقش به افتراقی است. حال اگر بپرسد که به چه دلیل این اجتماع و افتراق دو امر محدث اند؟ گوییم: دلیل بر آن این است که ما جسم مجتمع را متفرق می‌کنیم و افتراق در آن ایجاد می‌شود، از دو حال بیرون نیست: یا این افتراق در آن قبل موجود بوده است یا نبوده است و حادث شده است، حال اگر بگوییم موجود بوده است این بمعنی آن است که آن شیء هم مجتمع بوده است و هم متفرق و این محال است. پس بدین‌گونه ثابت می‌شود که این امر، پس از افتراق حاصل شده است و این نظر که اجتماع و افتراق در نهفت ذات جسم موجود بوده است باطل می‌شود.

حال اگر بگوید: «چرا منکر این هستید که این اجتماعات و افتراقات تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد به این معنی که هیچ اجتماعی نیست مگر آنکه قبل از آن اجتماعی دیگر وجود داشته و نیز هیچ افتراقی وجود ندارد مگر آنکه قبل از آن افتراقی دیگر بوده است.» گوییم: «این نظر فاسد است زیرا اگر چنین باشد روا نخواهد بود که یکی از این دو به‌وجود آید، چنان که اگر کسی آهنگ دیدار جماعتی کند و بگوید: هیچ کدام از شما به درون این سرای وارد نشوید مگر اینکه دیگری قبل از آن وارد شده باشد، در این صورت هیچ کس وارد آن خانه نخواهد شد مگر اینکه این شرط را نادیده بگیرد.»

حال اگر بگویند: چرا منکر این هستید که این اجتماع و افتراق، با هم جمع شده باشند؟ گوییم: اگر چنین باشند، از دو حال بیرون نیست که این اجتماع و افتراق عاملش اجتماع و افتراقی است که خود آن اجتماع و افتراق است یا اجتماع و افتراقی دیگر است. حال اگر اجتماع آن به اجتماعی باشد که عبارت است از نفس آنها، تصور افتراق در آنها، امری محال خواهد بود مادام که اعیان اینها قائم است و اگر بگویید این اجتماع از رهگذر اجتماعی دیگر است که غیر از آنهاست، آن اجتماع خود به اجتماعی دیگر نیاز دارد تا بی‌حد و بی‌نهایت و هر چه که بی‌حد و بی‌نهایت باشد روا نیست که وجود آنچه در حال موجود است از آن باشد.

(۱) متن: «ان یكون الاجتماع والافتراق خمسين» که ما آن را به مجتمعین اصلاح کردیم.

و این مسئله ای است که از روزگاران کهن همواره مطرح بوده است و دیدیم که اهل نظر آن را بسی بزرگ می‌شمарند و شأن آن را بلند می‌دارند و من آن را در کتب بسیاری و به عبارات گوناگون دیده بودم ولی کاملتر و تمامتر از آنچه در کتاب ابوالقاسم کعبی به نام «اوائل الادله»، آمده است ندیده بودم، پس آن را به همان گونه که بود از آنجا نقل کردم. پس بدین گونه که می‌بینی حدوث جهان ثابت شد. حال باید دید که آیا حدوث جهان، ناگهانی و به یکبار بوده است یا اندك اندك و یکی پس از دیگری، چرا که هر کدام از این دو صورت، در عقل قابل پذیرفتن است. اگر بر همان گونه که هست، ناگهان، به وجود آمده باشد، پس آغاز جهان همان حدوث جهان است و اگر اندك اندك و یکی پس از دیگری، به وجود آمده باشد، آغاز آن، همان چیزی است که از آن به وجود آمده است و این مسئله از قلمرو عقل بیرون است و در آن بر عقل نمی‌توان اعتماد کرد. به ناچار باید از قرآن و حدیث (سمع و خبر) سود بُرد. و مردمان، در این مسئله اختلاف دارند: پیشینگان، و پس از ایشان اهل کتاب و آنگاه مسلمانان. و من در اینجا به یادکرد آنچه روایت شده است و رجحان دارد می‌پردازم و آنچه موافق حق است، ان شاء الله عزوجل.

سخن در آغاز آفرینش

در کتابی منسوب به یکی از پیشینگان که مردی است به نام افلوطرخس و در آن به یادکرد اختلاف فلاسفه پرداخته و نام کتاب او «کتاب مایرضاه الفلاسفة من الآراء الطبيعية» است، چنین خواندم که وی حکایت کرده بود از تالیس ملطی که عقیده داشته است مبدأ موجودات آب است، از آب جهان آغاز می‌شود و بدان انحلال خواهد یافت. آنچه او را به این اندیشه واداشته است این است که او منشأ همه جانوران را از جوهری تر - که همان منی است - یافته است پس ناگزیر مبدأ جمیع موجودات را از رطوبت و تری دانسته که هرگاه رطوبت از میان برخیزد و خشک شود حیات باطل شود. و نیز حکایت کرده است که فیثاغورس - که از مردم شامیا بوده و اوست که فلسفه را بدین نام نامیده و تالیس کسی است که آغازگر فلسفه است - عقیده داشته است که مبدأ جهان «اعداد متعادلان» است و او این اعداد متعادلان را «تالیقات» و «هندسیات» می‌خواند و بعضی از آنها را اسطقسات نامیده است و می‌گوید «واحدة» و «ثانیة» را در مبادی حد و نهایی نیست و معتقد است که یکی از این مبادی علت فاعله خاصیه^۱ است

(۱) اصل: العاصبه؛ چاپی: الخاصه؛ متن را ما از الآراء الطبيعية، ص ۱۰۰، اختیار کردیم.

که همان الله عزوجل است و دومی عقل است و سومی عنصر که عبارت است از جوهر قابل انتقال^۱. و این جهان که به ادراك بصری درمی‌آید، برخاسته از همین عنصر است. و او معتقد است که طبیعت عدد به ده (عشره) که رسید منتهی می‌شود. و چون به ده رسید رجوع به واحد دارد و عقیده دارد که عشره (ده) بالقوه از چهار (اربعة) موجود است و چنان است که هرگاه اعداد از يك تا چهار گرد آید عدد عشره (ده) استکمال یافته است. و ابن رزّام این فصل را در «کتاب النقض علی الباطنية» یاد کرده است. افلوطرخس گوید: و بدین گونه فیثاغورثیان^۲ در باب عدد چهار، قایل به قسمی عظیم بودند و در این باب از این شعر گواهی می‌آورند که:

سوگند به حق آن چهار، که تدبیرگر نفوس ماست و اصل هر طبیعتی است، و پیوسته در سیلان است.

هم بدان گونه است نفس که در وجود ما ترکیب یافته از چهار چیز که عبارتند از عقل و علم و رأی و حواس، و از اینهاست که هر صنعتی برخاسته و هر پیشه‌ای. و از رهگذر آنهاست که ما نفوس خویش را احساس می‌کنیم. پس عقل همان يك (واحدة) است از آن روی که عقل به تنهایی اراده می‌کند^۳ و آن دومی که محدود نیست^۴ علم است، زیرا که هرگونه بُرهان و اقتناعی از جانب اوست. و اما سومی رأی است، چرا که رأی از آن جماعت است و چهارمی عبارت است از حواس.

و از هراقلیطس^۵ حکایت کرده است که او مبدأ هر چیز را آتش می‌پنداشته است و بازگشت همه چیز را بدان. که چون آتش فروکش کرد جهان شکل گرفت و در آغاز آتش انبوه چون فشرده شود و مجتمع گردد به گونه زمین درآید و چون زمین متحلل شود

(۱) اصل: و هو الجوهر القابل للانتقال، در اصل الآراء، ص ۱۰۰، چنین است: «والآخر هو العنصر القابل للانتقال» که بهتر است، با توجه به اینکه عنصر را به معنی هیولی به کار می‌برد و در دنبال مطلب هم می‌گوید: «برخاسته از همین عنصر است».

(۲) اصل: الفویا غوریون که تصحیف الفوتا غوریون است و عیناً این مطلب در نسخه باقی مانده از الآراء الطبيعية افلوطرخس (چاپ عبدالرحمن بدوی) در: ارسطوطاليس، فی النفس، ص ۱۰۱، آمده است و در آن کتاب مانند بسیاری دیگر از متون فلسفی کهن فیثاغورث به صورت فوثاغورث یا پوثاغورس دیده می‌شود، برای نمونه به فهرست اعلام همان کتاب مراجعه شود.

(۳) اصل: «وذلك أن العقل إنما يجري وحده»، ولی در متن الآراء، ص ۱۰۱، آمده است: «وذلك أن العقل إنما يريد وحده».

(۴) اصل: «ليست بمحمودة». ما صورت درست را که «ليست محدودة» است از متن الآراء، ص ۱۰۱، اختیار کردیم.

(۵) برافلیطس که تصحیف برافلیطس (هراقلیطس) است. مراجعه شود به فهرست الآراء و نیز متن کتاب.

و به وسیله آتش اجزای آن پراکنده گردد تبدیل به آب می شود و آتش مایه تحلیل اجسام و برانگیختن آنهاست.

و از انقسامان^۱ حکایت کرده است که وی عقیده داشته است هوا مبدأ موجودات است، همه از هوایند. و انحلال موجودات نیز به هواست به مانند نفسی که در ماست و هواست آن چیزی که روح را در ما حفظ می کند. و [روح] و هواست که همه عالم را نگاه می دارند و روح و هوا، با هم گفته می شوند. زیرا به يك معنی اند و سخنی متواطی است.

و از انقساغورس^۲ حکایت کرده است که عقیده داشته است مبدأ موجودات «متشابه الاجزاء» است و هستی کائنات غذایی است که از آن تغذیه می کنند و از این کائنات است که معنی «متشابه الاجزاء» حاصل است.^۳ و در نزد او ادراك اشیا به عقل است نه به حس که عبارت است از اجزای غذا، و بدین جهت متشابه الاجزاء، خوانده شده است که این اندامهای تکوین یافته از غذا متشابه اند، بعضی شبیه بعضی دیگر. پس بدین سبب متشابه الاجزاء خوانده شده است و او این متشابه الاجزاء را مبدأ موجودات دانسته و متشابه الاجزاء را عنصر (هیولی) قرار داده است.

و از ارسلاوس حکایت کرده است که او عقیده داشته است مبدأ عالم چیزی است که آن را نهایی نیست و در این بی نهایت گاه تکائف (انبوهی) و گاه تخلص^۴ (ناانبوهی) روی می دهد و از آنجاست که چیزی تبدیل به آب می شود و چیزی تبدیل به آتش.

و از ابیقورس^۵ حکایت کرده است که وی عقیده داشته است که [مبدأ] موجودات اجسامی است قابل ادراك و تعقل که خلأ و کون در آنها راه ندارد^۶ و این اجسام سرمدی هستند و فساد و شکستگی و درهم پاشی بدیشان راه ندارد و در اجزای آنها خلافی راه

(۱) اصل: تیرها و در الآراء، ص ۱۰۲: تیرها.

(۲) اصل: الغماؤس، متن از الآراء، ص ۹۸.

(۳) اصل: انقساغورس. هوار آن را به فیثاغورس اصلاح کرده که غلط است و درست آن همان انقساغورس است که در الآراء نیز آمده است.

(۴) عبارت اصل قدری مفصل تر بوده و مؤلف ما آن را تلخیص کرده است (الآراء، ص ۹۸).

(۵) تکائف (انبوهی) و تخلص (ناانبوهی): تکائف عبارت است از حالتی که در اجزای يك شیء مرکب، گسستگی وجود نداشته باشد و ناانبوهی یا تخلص حالتی است که حجم شیء افزونی یابد بی آنکه چیزی از خارج ضمیمه آن شود مراجعه شود به تعریفات جرجانی، ص ۴۶ و ۵۸.

(۶) متن: اسقورس.

(۷) متن: «کان یری الموجودات اجساماً مدرکة عقولاً لاخلأ فیها ولاکون.» و در متن الآراء، ص ۱۰۲

آمده: اجسام مدرکة عقلاً...

نمی یابد و استحاله نیز در آنها راه ندارد و این اجسام به عقل قابل ادراك اند و نه به حواس. و این اجسام قابل تجزیه نیستند و معنی سخن او که می گوید اینها قابل تجزیه نیستند این نیست که این اجسام بسیار خردند، بلکه به این معنی است که انفعال و استحاله در آنها راه ندارد.

و از انبادقلیس^۱ حکایت کرده است که او به اسطقسات چهارگانه که عبارتند از آب و آتش و هوا و خاک اعتقاد نداشته است و او معتقد بوده است که دو مبدأ بیشتر وجود ندارد: «محبت» است و «غلبه»^۲، یکی عامل ایجاد است و دیگری عامل تفرقه.

و از سقراط بن سفرنسقس^۳ و افلاطون بن آرسطو^۴ [ن] الاهی حکایت کرده است که آن دو عقیده به سه مبدأ داشته اند که عبارت است از الله و عنصر و صورت. مفسران برآنند که منظور ایشان از الله همان «عقل عالم» است و منظور از عنصر، «موضوع اول کون و فساد» است و معنی صورت جوهری است که در تخیلات تجسم ندارد^۵.

و از ارسطاطالیس بن نقوماخس^۶ صاحب منطق حکایت کرده است که او عقیده داشته مبادی عبارتند از: صورت و عنصر و عدم و اسطقسات چهارگانه و جسم پنجمی که عبارت است از اثیر^۷ غیرمستحیل.

و از زینون بن مانساوس^۸ حکایت کرده است که عقیده داشته است مبادی عبارتند از الله تعالی که علت فاعله است و عنصر که منفعل است و اسطقسات چهارگانه^۹.

(۱) اصل: انبادقلیس.

(۲) در باب نظریه «محبت» و «غلبه»، ابن سینا در شفاء، فصلی پرداخته و آن را رد کرده است، مراجعه شود به: الشفاء، الطبیعیات، السماء والعالم، چاپ قاهره، ص ۱۱۲.

(۳) اصل: سقر نفس، متن از الآراء.

(۴) صورت ارسطو [ن] از الآراء، و [ن] افزوده عبدالرحمن بدوی مصحح کتاب الآراء است.

(۵) اصل چنین است: زعم المفسرون ان معنی قولهم الله هو العقل العالم ومعنی العنصر هو الموضوع الاول للكون والفساد ومعنی الصورة جوهر لاجسم فی التخیلات و اینک عین عبارت الآراء را با همان نقطه گذاری عجیب و غریب مصحح کتاب، استاد عبدالرحمن بدوی، در اینجا می آوریم: «والله هو العقل؛ والعنصر هو الموضوع الاول للكون والفساد؛ والصورة جوهر، لاجسم له، فی التخیلات والافکار المنسوبة الی الله عزوجل؛ و اما العلة الاولى فهو عقل هذا العالم.» الآراء، ص ۱۰۴.

(۶) اصل: توماجس، متن از الآراء، ص ۱۰۴.

(۷) اصل: امر. صورت «اثیر» را از الآراء اختیار کردیم.

(۸) اصل: دنهورماوس، اصلاح از الآراء.

(۹) عبارت الآراء با متن ما در اینجا قدری متفاوت است: أما زینون بن مانساوس.. فانه کان یری ان المبادئ هی الله عزوجل، و هو العلة الفاعلة؛ والعنصر و هو المنفعل، و ان الاسطقسات اربعة.

این است مجموعه آنچه افلوطرخس از آقاویل فلاسفه در باب مبادی نقل کرده است.

و آیوب الرهاوی در «کتاب التفسیر» عقیده دارد که مبادی عبارتند از عناصر مفرده، یعنی: گرمی و سردی و تری و خشکی. پس از ترکیب گرما و خشکی، آتش تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری هوا تکوین یافته و از ترکیب سردی و تری آب تکوین یافته و از ترکیب سردی و خشکی خاک تکوین یافته و این عناصر مرکبه حاصل شده است و آنگاه از ترکیب این عناصر مرکبه جانور و گیاه به وجود آمده است.

* در یادکرد آنچه اهل اسلام از پیشینیگان در این باب نقل کرده‌اند

زرقان در «کتاب المقالات» خویش حکایت کرده است که ارسطاطالیس قایل است به هیولایی قدیم و نیرویی که پیوسته همراه اوست و جوهری که پذیرای اعراض است. و او عقیده دارد که هیولی نیرو (قوه) را به جنبش درآورده و از آن سردی به وجود آمده است. سپس دیگر باره آن را به جنبش درآورده است و از آن گرمی حادث شده است و آنگاه، جوهر، پذیرای این دو گردیده است. و گوید: ارسطاطالیس، کیفیت احداث حرکت به وسیله هیولی را تشبیه کرده است به احداث فعل توسط انسان، که انسان در آغاز فاعل این فعل نبود. و فعل عرض است و چیزی است جز انسان. همچنین هیولی اعراضی را ایجاد کرده است که آن اعراض غیر از اوست. و نمی‌توان گفت چگونه آن را احداث کرده است، همان گونه که نمی‌توان گفت این حرکت از انسان چگونه حاصل شد؟

و از جالینوس حکایت کرده است، که او قایل به طبایع اربعه بوده است و عقیده داشته است که جهان پیوسته از این چهار تهی نیست. و [زرقان] گوید: و دیگر فلاسفه قایل به طبایع اربعه‌اند و پنجینی نیز با آنها که خلاف آنهاست. و اگر آن پنجین نبود، طبایع، با تضادی که در ذات آنهاست، ائتلاف حاصل نمی‌کردند.

و [زرقان] گوید که هر مس عقیده‌ای شبیه همین عقیده فلاسفه دارد و ثابت کرده است که جهان بی جنبش بوده است و سپس جنبش آغاز کرده است. و جنبش معنایی است و آن عبارت است از زوال و انتقال. و سکون، فعل نیست.

و [زرقان] گوید: بلعم بن باعورا گفته است: جهان قدیم است و مدبری دارد که

(۱) چنین است در متن و ظاهراً: از ترکیب گرمی و تری.

به تدبیر جهان می‌پردازد و این مدبر، از همه جهات، خلاف جهان است.^۱ و او اثبات حرکتها کرده است و گفته است: حرکت نخستین همان حرکت دومی است که اعاده می‌شود، زیرا در نظر او حرکت در اصل عالم است و عالم در نظر او قدیم است.

و [زرقان] گوید که اصحاب اضطراب، گفتاری شبیه گفتار بلعم دارند با این تفاوت که ایشان را عقیده بر آن است که جهان پیوسته متحرک به حرکاتی است که آنها را نهایی نیست. و اینان منکر آنند که حرکت را آغاز و انجामी باشد، چرا که حرکت امری محدث نیست.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جئه»^۲ بر آنند که جهان، قدیم بوده است و همواره دارای صورت، به گونه جئه‌ای مضمّت (بیکری يك رنگ). پس این «جئه» منقطع [از اصل جدا] شده است و خلق در کمون آن نهفته بوده است و ظاهر شده است به همان گونه که از نطفه و تخم مرغ و دانه، جانور و پرند و گیاه بیرون می‌آید.

و [زرقان] گوید: «اصحاب جوهره» گویند که جهان جوهره‌ای قدیم است و ذاتی یگانه دارد (احدیة الذات) و دگرگونی جهان به میزان التقاء جوهره و حرکات آن بستگی دارد، هرگاه دو جزء باشند گرم است و چون سه جزء شود سرد خواهد بود و چون چهار شود تبدیل به رطوبت می‌شود و اینان بر آنند که همواره حرکتی قبل از حرکتی وجود داشته تا [بی‌انهایت].

و ناشی^۳، مذاهب اینان را در عبارتی گرد آورده است و گفته است اینان چهار گروه‌اند: گروهی قایل به قدم طینت و حدوث صیغه‌اند و گروهی قایل به حدوث طینت و صیغه‌اند و گروهی شك کرده‌اند و ندانسته‌اند که آیا قدیم است یا حادث. زیرا دلایل در نظر ایشان، از دو سوی، یکسان است. و جالینوس گفته است: مرا چه کار بدان که قدیم است یا حادث که مرا در صنعت پزشکی نیازی به آن نیست.

در یادکرد مقالات ثنویه و حرّانیه

اصل اعتقاد اینان، بر روی هم، این است که مبدأ جهان دو چیز است: نور و

(۱) گویا این کمونه به همین سخن نظر داشته که شبهه معروف خویش را به وجود آورده است. مراجعه شود به مقدمه مترجم.

(۲) اصحاب جئه، گویا همان اصحاب هیولی در تعبیرات دیگران است.

(۳) متن چنین است: وز عم [یعنی اصحاب الجوهره] ان حركة قبل حركة الی ما نهایی.

(۴) در باب ناشی به ص ۱۸۷ مراجعه شود.

ظلمت، و نور در بلندترین بالا بود و ظلمت در فروترین فرود. نوری ناب و ظلمتی ناب که هیچ بر یکدیگر مماس نبودند. به گونه سایه و خورشید. پس به یکدیگر آمیختند و از آمیزش آن دو، جهان با همه آنچه در آن است پدید آمد. این است آنچه وجه جامع عقاید ایشان است. آنگاه اختلاف کرده‌اند. ابن‌دیمان بر آن است که نور آفریدگار خیر است و ظلمت آفریدگار شر است، و این در دنبال نظر اوست که معتقد است نور زنده است و حسّاس و ظلمت موات است، از موات چگونه رواست که فعلی صادر شود؟ و او چون دید که فرقه‌ها و شاخه‌هایی در آیین مانویت و دیصانیت، ایجاد تناقض و تباهی کرده است، خود مذهبی ایجاد کرد و بر آن شد که این دو موجود نوری و ظلمتی، قدیم‌اند و با اینان چیز سومی هست که آن نیز قدیم است و پیوسته خلاف آن دو است. و بیرون از بیرون آن دو^۱ و هم‌اوست که این دو موجود را به مشابکت و امتزاج واداشته است و اگر آن تعدیل‌کننده (مُعدِّل) میان آنها نبود، در جوهر این دو جز تباین و تنافر چیزی وجود نداشت.

و کُنّان بر آن است که اصل قدیم سه چیز است: خاک و آب و آتش، جز اینکه تدبیرکننده این سه دو چیز است: خیر و شر.

و اما حرّانیان، در این داستان، با ایشان اختلاف دارند: احمد بن الطیب در رساله‌ای که به یادکرد مذاهب ایشان اختصاص داده است، آورده که اینان اجماع دارند بر اینکه جهان را علتی هست که پیوسته وجود دارد و اینان بر آنند که مدبّرات جهان هفت است و دوازده. و اینان قایل به هیولی و عدم و صورت و زمان و مکان و حرکت و قوه‌اند بدان گونه که ارسطاطالیس در کتاب سمع‌الکیان آورده است. و زرقان بر آن است که اینان قایل به قول مانویه‌اند. و بعضی گفته‌اند که مذهب حرّانیان، ناموس مذهب فلاسفه است و آنچه که هیچ کس را جسارت آن نبوده است که خلاف آنان اظهار دارد.

اما مجوس، گروه‌های بسیاری، و اینان را سبک‌مغزی عظیم است و ترهاتی که از حد و مقدار متجاوز است که آگاهی بر آن امکان‌پذیر نیست. بعضی ازینان همان عقاید ثنویه را دارند و گروهی بر مذهب حرّانیان و خرمیه‌اند، بعضی از ایشان خویش را در استتار اسلام می‌دارند و می‌گویند: مبدأ عالم نور است و این نور خود به‌نسخ پاره‌ای از خویش پرداخت و به‌ظلمت استحاله یافت.

اما اهل چین، اکثریت ایشان ثنویان‌اند و نیز عده بسیاری از هم‌مرزهای ایشان از ترکان. و در میان ایشان بعضی هم معطله‌اند، آنان که به قدم اعیان قایل‌اند و اینکه

(۱) لم یزل خلا فیهما و خارجاً عن خارجهما.

جهان را صانع نیست و مدبری ندارد.

و هندیان اصناف بسیاری که عبارتند از: براهمه و سمنیه و معطله دیگری که قایل به توحیدند جز اینکه اینان نبوت را انکار می‌کنند. و گروهی از ایشان مهادرزیه‌اند و برآنند که جهان را سه مبدأ برادر است: یکی مهادرز بود و دو برادرش درحق او نیرنگ ساز کردند و مرکبش او را به‌زمین زد و او افتاد و مرد. پس آن دو برادر پوست او را از تنش باز کردند و بر سراسر جهان گسترده و این زمین از پوست او پدید آمد و از استخوانهایش کوهها و از خون او رودخانه‌ها و نه‌رها و از موی او درختان و گیاهان.

این است آنچه از مذاهب ساکنان زمین و پیشینگان در این باب به ما رسیده است. و ما پیش از این به تباهی مذاهب ایشان و مذهب کسانی که قایل به قدم عالم‌اند یا میدئی همراه باری تعالی برای جهان قایل‌اند، اشارت کردیم تا اندازه‌ای که خود مایه بی‌نیازی و کفایت است.

و این داستانها، همه، اگر از مقوله رمز^۱ و لغز و تمثیل نباشد یا روایتی از یکی از کتابهای ایزد تعالی یا منقول از یکی از پیامبران او یا برطبق آنچه از ایشان نقل شده است و همه عقول بر آن گواهی ندهند، مردود است و غیرقابل قبول و باید آن را حمل بر دروغ‌گویی قایلش کرد و از تزویر بدعت‌گزاران به‌شمار آورد و در افزونی تکرار و بازگویی، سود بسیاری نیست. و چون نفس خویش را در مسئله حدوث عالم، تمرین داده باشی، از فرو رفتن در ریزه‌کاریها و شاخه‌های بحث که بر اساس قدم عالم استوار شده است، بی‌نیاز خواهی بود. چرا که هرگاه، بنیاد آن سست و ناستوار شود، شاخه‌ها و پایه‌های آن پایدار نخواهد ماند.

* در یادکرد مقالات اهل کتاب در این باب

در کتابی که نام آن «شرائع الیهود» است چنین خواندم که جماعتی از دانشمندان ایشان بحث و فرو رفتن در این مسئله را نهی کرده‌اند و برآنند که انسان نباید در آنچه مایه شگفتی او می‌شود و بر او نهفته است جستجو کند. و بعضی از ایشان برآنند که چیزی که خدای تعالی در آغاز آن را آفریده است هفده چیز بوده است و خدای تعالی آنها را بی‌نطق و بی‌حرکت و بی‌فکر و بی‌زمان و بی‌مکان آفریده است. و آنها عبارتند از: مکان و زمان و باد و هوا و آتش و آب و خاک و ظلمت و نور و عرش و آسمانها و

(۱) اصل: زمرأ اوالغازا.

روح القدس و بهشت و دوزخ و صور جمیع خلائق و حکمت^۱ و گوید که آفریدگان او دارای جهات ششگانه‌اند و او محصور میان این شش جهت است که عبارتند از: پیش و پس، بالا و پایین، راست و چپ. و گروهی از ایشان برآند که نخستین چیزی که خدای آفرید بیست و هفت چیز بود. همین هفده را به ضمیمه این چیزها یاد کرده است: «کلام موسی که آن را شنید، و مجموعه آنچه پیامبران دیده‌اند، و من و سلوی و ابر و چشمه که از برای بنی اسرائیل ظاهر شد و شیاطین و لباسی که بر تن آدم و حوا پوشاندند و کلام جبار که بدان با بلعام سخن گفت^۲». چنین از ایشان حکایت کرده‌اند و در نخستین سفر تورات به عبری چنین آمده است: «برشت بار ایلوهیم است هشومائم واث هو اورس و هو اورس هو نئو ثوهم و حوشخ علی هی تهوم». یعنی: نخستین چیزی که بیافرید آسمان بود و زمین و زمین جزیره‌ای بود تهی و تاریک بر روی آب. و باد خدای بر روی زمین می‌وزید. مفسران آن را بدین گونه تفسیر کرده‌اند و نمی‌دانم چرا با آنچه از تورات حکایت کرده‌اند، اختلاف دارد. شاید آنچه یاد کرده‌اند از بعضی از اسفار ایشان است، چرا که تورات مشتمل بر کتابهایی است از کتب انبیا و خدای دانایتر است.

اما نصارا: دین ایشان در این مسئله همان دین یهود است. چرا که ایشان تورات را قرائت می‌کنند و بدانچه در آن آمده است اقرار دارند.

و صابثان در مذهب خویش متحیران‌اند.^۳ بیشتر مردم برآند که دین ایشان دینی است میان دین یهود و نصارا. و اگر چنین باشد پس عقیده ایشان نیز همین خواهد بود. و زرقان حکایت کرده است که صابثان قایل به نور و ظلمت اند به همان گونه که منانیه (مانویه)^۴ بدان اعتقاد دارند و خدای دانایتر است.

* در یادکرد گفتار اهل اسلام در مبادی آفرینش و روایاتی که در این باب آمده است

حسن بن هشام در بلده^۵ ما را روایت کرد و گفت که ابراهیم بن عبدالله العبسی مرا

(۱) چنین است در متن و ظاهراً باید یکی از این آفریده‌ها از قلم افتاده باشد، زیرا مؤلف شانزده تا را نام می‌برد.

(۲) از ۱۰ چیز ۹ تا را آورده، شاید چیزی در متن افتاده است.

(۳) متن: «والصابثون محرون فی مذهبهم».

(۴) المنانیه: منسوب به منی است برخلاف قیاس زبان عربی، مراجعه شود به مفاتیح العلوم، خوارزمی، چاپ فان‌فلوتن، ص ۳۷.

←

روایت کرد از وکیع از اعمش از ابی طیبیان از ابن عباس (رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود. سپس بدو گفت: «بنویس!» او گفت: «پروردگارا چه بنویسم؟» گفت: «قدر». پس قلم جاری شد بدانچه هست از آنگاه باز تا روز رستاخیز.

آنگاه گوید: سپس نون را آفرید، و زمین را بر روی آن بگسترده. پس بخار آب برخاست و از درون آن آسمانها بشکافت. پس نون مضطرب شد و زمین لرزید و با کوهها استوار گردید و کوهها، تا رستاخیز، بر روی زمین منفجر خواهند شد.^۱

و عبدالرحمن بن احمد مروزی، در مرو، ما را روایت کرد از سراج از محمد بن اسحق از قتیبة بن سعد از خالد بن عبدالله بن عطا از ابی الضحا [ک] از ابن عباس (رض) که گفت: نخستین چیزی که خدای تعالی بیافرید قلم بود، پس بدو گفت: «بنویس آنچه تا روز رستاخیز خواهد بود.» سپس نون را بیافرید و زمین را بر روی آن بیفشرد. و خدای تعالی می‌گوید: «نون و قلم و آنچه می‌نویسند.» (۱:۶۸)

و محمد بن سهل در اسوار^۲ مرا روایت کرد از ابوبکر بن زیان از عیسی بن حماد^۳ از لیث بن سعد از ابوهانی از ابو عبدالرحمن الحُبلی^۴ از عبدالله بن عمر از رسول (ص) که گفت: «نوشت خدای مقادیر^۵ هر چیز را، پنجاه هزار سال پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند.» و روایات از ابن عباس (رض) مختلف است. از جمله از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید قلم بود.» و سعید بن جبیر از او روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای تعالی بیافرید عرش و کرسی بود.» و روایت کرد که «نخستین چیزی که خدای بیافرید نور و ظلمت بود.» و از حسن، خلاف همه اینها را روایت شده‌ایم که گفت: «نخستین چیزی که خدای آفرید عقل بود.» و از او روایت کرده‌اند که «نخستین چیزی که خدای آفرید ارواح بود.» و در روایت ابوالولید از ابوعوانه از ابویشر از مجاهد آمده است که گفت: «آغاز آفرینش عرش بود و آب و هوا، و زمین از آب آفریده شد.»

←

(۵) بلد: نام شهری است در نزدیکی موصل که به روایت حمزه اصفهانی اسم فارسی آن شهرآباد بوده است. مراجعه شود به: یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۸۱.

(۱) متن: «وان الجبال تنفجر علی الارض الی یوم القيامة».

(۲) شاید اسوان.

(۳) اصل: «حدثنا دعیه عیسی بن حماد».

(۴) اصل: محلی و منظور: ابوعبدالرحمن الحُبلی است از روایات مصر. مراجعه شود به الجرح والتعديل رازی، ج ۲ (۲)، ص ۱۹۷.

(۵) متن: «کتب الله بقادر کل شیء» و در حاشیه نوشته شده است: «کذا فی الاصل». اصل حدیث چنین است: کتب الله مقادیر الخلق... الخ رجوع شود به کنز العمال، ج ۱، ص ۱۰۸.

و از حاتم بن سندی در تکریت شنیدم که روایت کرد از احمد بن منصور رمادی از عبدالرزاق از معمر از زهری از عروه از عایشه (رض) که گفت پیامبر (ص) گفت: «فرشتگان از نور آفریده شدند و پریان از زبانه آتش بی دود و آدم به همان گونه که از برای شما توصیف شده است.» اما حدیث حماد بن سلمه از یعلی بن عطا از وکیع بن خُرس از عمویش ابو رزین عقیلی که گفت به پیامبر گفتم: «ای پیامبر خدای پروردگار ما پیش از آنکه آسمانها و زمین را بیافریند کجا بود؟» گفت: «در عمانی بود که نه در زیر آن هوا بود و نه بر روی آن. سپس عرش خویش را بر روی آب آفرید.» حال اگر این روایت صحیح باشد و تأویل کسانی که عماء را به ابر و میغ تأویل کرده اند استوار داشته شود، دلیل آن خواهد بود که آفرینش آن ابر مذکور در قرآن و خبر، قبل از آفرینش آسمانها و زمین بوده است. و از پیامبر روایت کرده اند که گفت: «خداوند کتابی نوشت، دوهزار سال پیش از آنکه خلق را بیافریند و آن را بر روی عرش نهاد» اگر این روایت درست باشد، دلیل آن است که عرش را قبل از سایر خلق آفریده است.

و در کتاب ابی حذیفه از جبر از ضحاک از ابن عباس (رض) روایت شده است که: «خدای تعالی چون خواست آب را بیافریند یا قوتی سبز از نور بیافریند.» و آنگاه به توصیف طول و عرض و آسمان آن به گونه ای پرداخت که خدای داناتر است. پس گفت: «پس خداوند جبار لحظه ای در آن نگریست. به گونه ای درآمد که هرنگ هرنگ می زد (یتفرق) و در هیچ پایاب و ژرفایی ثابت نمی ماند، از بیم خدای تعالی می لرزید. سپس خدای باد را آفرید و آب را بر پشت باد نهاد. سپس عرش را آفرید و بر پشت آب نهاد و این است سخن خدای تعالی که "و بود عرش وی بر آب" (۷:۱۱) و عبدالرزاق از معمر از اعمش از ابن جبر روایت کرده است که گفت: از ابن عباس (رض) جویا شدم در باب این سخن خدای تعالی که «و بود عرش وی بر آب»، که پس آب، پیش از آنکه چیزی بیافریند، بر روی چه قرار داشت؟ گفت: «بر روی باد.» اگر روایت ضحاک صحیح باشد دلیل این است که نون قبل از آفرینش آب آفریده شده است.

اما محمد بن اسحاق - و او نخستین کسی است که کتابی در باب آغاز آفرینش پرداخته است - در کتاب خویش در باب سخن خدای تعالی که «و اوست آن خدای که بیافرید آسمانها و زمینها را در شش روز این جهان و بود عرش وی بر آب جنبان» (۷:۱۱) گوید: پس بود هم بدان گونه که وصف کرد خدای تعالی خویش را، زیرا چیزی نبود جز آب که عرش ذوالجلال والاكرام و عزت و سلطان بر آن بود. پس نخستین چیزی که بیافرید نور و ظلمت بود و میان آنها تمایز نهاد. ظلمت را شبی تاریک و سیاه نهاد و نور را روزی روشن و دیداری. سپس آسمانهای هفت گانه را برافراشت. از دخان آب، تا آنگاه

که بالا گرفتند. آنگاه زمین را بگسترد و با کوهها استوار کرد «و روزها را در آن مقرر کرد.» (۱۰:۴۱) و «پس در آسمان استوی کرد که به گونه دখانی بود.» (۱۱:۴۱)

هیچ يك از مسلمانان و کسانی که به کتاب و رسالتی از سوی خداوند ایمان دارند در این مسئله اختلاف ندارند که آنچه جز خداست مخلوق است و محدث، اگرچه در باب آفرینش و احداث سخنی نرفته باشد. و همانا قصد ما آن است که نخستین آفریده را بازشناسیم اگر امکان داشته باشد.

روایات از وهب بن منبه و جز او از فرزندان اهل کتاب مختلف است. از عبدالله بن سلام روایت شده است که «خدای نوری بیافرید و از آن نور ظلمتی بیافرید و باز از آن ظلمت نوری بیافرید و از آن نور آبی بیافرید و از آن آب همه اشیاء را می آفریند.» و از وهب بن منبه روایت شده که گفت: در میان چیزهایی که خدای تعالی بر موسی بن عمران فرو فرستاده است چنین یافتیم که خدای تعالی چون خواست که خلق را بیافریند، روح را بیافرید، سپس از روح هوا را بیافرید، آنگاه از هوا نور و ظلمت را بیافرید، سپس از نور آب را بیافرید و آنگاه به آفرینش آتش و باد پرداخت و عرش او بر آب بود.

و از بعضی از شیعیان شنیدم که بر آن بودند که نخستین چیزی که خدای بیافرید نور محمد و علی بود. و اینان در این باب روایتی نیز نقل می کنند و خدای به حقیقت آن داناتر است.

و حکیمان عرب و کسانی از عرب که بر آیین یکی از پیامبران الهی بوده اند، در اشعار و خطبه های خویش چگونگی آغاز آفرینش را یاد کرده اند از جمله سخن عدی بن زید عبادی است که وی نصرانی بوده است و کتب را می خوانده است:

بشنو سخنی، مگر آنکه روزی آن را بازگو کنی / سخنی از عالم غیب آنگاه که پرسنده ای از تو جویا شود / که چگونه خداوند جهان، نعمت خویش را در میان ما آشکار کرد / و آیات نخستین خویش را به ما شناسانید: / در آغاز بادها بود و آبهای خیزابی / و تاریکی که هیچ روزنه و شکافی در آن نبود / پس فرمان داد به تیرگی سیاه تا بشکافت / و آب را از کاری که پیشه اش بود بازداشت / و زمین را گسترش داد. پس اندازه بخشید / در زیر آسمان، یکسان، آن گونه که کرد / و خورشید را رهگذاری کرد آشکارا / میان روز و شب که برافزوده بود / آفریدگان خویش را در شش روز آفرید / و واپسین چیزی که بیافرید انسان بود.

و ایرانیان از دانشمندان آیین خویش و موبدانشان چنین حکایت کرده اند که

نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمانها و زمین بود، آنگاه گیاه و سپس انسان.

* در یاد کرد درست‌ترین مذاهب در این باب

گوییم رای کسانی که یکی از ارکان (عناصر) را از دیگری قدیمتر می‌دانند ناستوار است و پُرخلل. زیرا که ایشان اختلاف دارند بر سر مسئله استحاله و فساد. پس چگونه رواست بنا بر گفته تالیس که آب نخستین باشد درحالی در نزد وی استحاله یافته از خاک است. و یا بر رأی ایراقلیطس آتش چگونه نخستین باشد در حالی که در نزد او، استحاله یافته از هواست و همچنین دیگر ارکان (عناصر)؟ یا چگونه در نظر ایشان تولد حیوانی، یا ترکیب گیاهی، بدون اجتماع این اخلاط چهارگانه امکان‌پذیر است؟ زیرا آنچه دارای طبیعت واحده باشد او از جز حرکت طبیعی وی به وجود نمی‌آید. یا آن کس که پنداشته است نخست آفرینش بسایط است و آنگاه عناصر مرکبه. این رای او به گونه‌ای آشکارا سخن او را باطل می‌کند، زیرا بسایط اعراض اند که قائم به ذات نیستند و ناگزیر باید حاملی داشته باشند، پس چگونه وجود آنان، بی هیچ حاملی، استوار تواند بود؟ هم از این گونه است سخن آن کس که نور و ظلمت را نخستین آفریده می‌داند، چرا که آن دو عَرَض اند نه جسم. و درست‌تر، بنا بر گفته اینان، همان است که انبساط قلیس گفته است و آن تقدم اسطفسات چهارگانه است و تباهی این اندیشه در نظر مسلمانان روشن است، زیرا اسطفسات، بیرون از این نیست که یا اعراض اند (و اگر عرض باشند، هرگز قیام به ذات ندارند) و یا اجسام اند (و ما تعریف جسم را قبلاً گفته ایم). پس حدوث مقارن آن خواهد بود و یا نه جسم اند و نه عَرَض، پس این در نظر مسلمانان غیر معقول است. (مگر در مورد باری تعالی جل جلاله که او خلاف خلق خویش است از همه جهات). پس هنگامی که در نظر ایشان نه اجسام باشند و نه اعراض پس ناگزیر باید همان هیولای موهوم مذهب ایشان باشد و آن چیزی است که اگر موهوم باشد اختلاف در آن روا نیست جز از شخصی که اهل عناد است. هم بدان گونه که وقوع اختلاف در امر معقول نیز روا نیست مگر از اهل عناد. با اینکه وَهْم چیزهایی را که حد و صفتی ندارند، از قبیل رنگ و اندازه و بعضی اعراض محسوسه، در حصر نمی‌آورد. و بر روی هم، تمامی سخن در این باب، مراعات اثر حدوث است در ماسوی الله. و چون این امر ثابت شد، دانسته است که هر چه مُحَدَّث است، به ناگزیر، آغازی دارد. و از آنجا که قول به حدوث جهان، جز از اهل توحید، شنیده نمی‌شود، پس بحث در باب آغاز آفرینش جز از جهت ایشان نیست، و آنان، در نقل روایات از دانشمندان، در ظاهر اختلاف دارند

و در معنی متفق اند وقتی که امعان نظر کنند. اما آنچه از اهل کتاب، در این باب نقل شده است، اموری است محتمل. جز اینکه یقین و قطع بدانها نمی‌توان حاصل کرد مادام که کتاب مسلمانان و خبر پیامبر (ص) آن را تصدیق نکرده است. چرا که در عقاید اهل کتاب تحریف و تبدیل راه یافته است و به دلیل اینکه آن سخنان ایشان خلاف چیزی است که در آغاز تورات آمده است، در آغاز آفرینش.

پس آنچه عقل آن را ایجاب می‌کند این است که مکان هر چیز صاحب مکان، مقدم بر آن چیز است و نیز اینکه حرکت جز در جسم واقع نمی‌شود و جز در زمان یافت نمی‌شود. و نیز این است که فعل اختیاری و تدبیر جز از زنده دانا درست نباید و این است که هیچ چیز نیست مگر اینکه از چیزی دیگر حادث شده است و این است که ارکان (عناصر) چهارگانه بر اجسام (جواهر) سبقت دارند. پس هر کس که این چیزهای نامبرده را قدیم بداند در جمله مخالفان قرار دارد و آثار حدوث نشانی از برای نقض آرا و مذهب اوست. و آن کس که به حدوث آنها قایل باشد نیازی به مقدم داشتن یکی از اینها بر دیگری ندارد، درحالی که اقرار کرده است به اینکه خداوند زمان را بی زمان و مکان را در بی مکان و ارکان (عناصر) را بی ارکان (عناصر) از عدم به وجود آورده است مگر اینکه چیزی از کتب الاهی بر این مجموع بیفزاید. زیرا در هیچ کتابی یافت نمی‌شود که نخستین آفریده چیست تا برخلاف آن به رد و ایراد و نقض و انکار برخیزد. و هر حادثی را ناگزیر غایتی هست که بدان منتهی می‌شود، مثل گفتار ما که می‌گوییم ساعت از روز است و روز از هفته و هفته از ماه و ماه از سال و سال از زمان و زمان از دهر. پس منتهی به زمان می‌شود و زمان غایت آن است. همان گونه که می‌گوییم فلان فرزند فلان است و فلان فرزند فلان، چنان که نسب پیامبر را به آدم می‌رسانند و آنگاه می‌گویند و آدم از خاک است. پس خاک آخرین است و همچنین است دیگر اشیاء حادثه، که ناگزیر آنها را غایتی هست. این چیزی است که آن را به عین مشاهده می‌کند و به همین دلیل بود که آنچه از اهل کتاب نقل شده است در قلمرو احتمال قرار گرفت.

بعضی از اهل اسلام بر این عقیده رفته‌اند که نخستین چیزی که احداث شده است «زمان علوی» است و آن وقتی است که در آن فعل به ظهور می‌رسد و از جنس زمان سفلی - که از حرکات افلاک به وجود می‌آید - نیست. سپس «مکانی» به وجود آمده است که غیر قابل تجزیه است و نیز متماسک نیست و آن فضا است و بسیط است و رونده تا خلأ و محیط است بر عالم. و گویند که هوا، ربطی به فضا ندارد، چرا که هوا جسم است و متجزی و منتشر ولی خلأ متجزی و محسوس نیست. و معنی سخن او که می‌گوید «تجزی» این است که چیزی از خلأ وارد عالم نمی‌شود مگر اینکه به ناگزیر در آن متحلل

می‌شود و هوا میان آسمان و زمین است و هیچ چیز از آن تهی نیست و خلأ چیزی است که آسمان و زمین و هوا و سپس اجسام با اعراضشان در آن قرار دارند. چنین دیدم در بعضی از کتابهای ایشان و خدای دانایتر است. پس هرگاه پرسنده‌ای در باب آغاز آفرینش جويا شود، پاسخش این است که آنچه جز خداست مخلوق است. آری، پرسش تو از جهان علوی است یا از جهان سفلی یا از آخرت موعود یا از جهان فانی؟ چرا که هر کدام از اینها را آغازی است و تجدد و حدوثی. پس اگر پرسند که جز دنیا و آخرت چیز دیگری هست؟ گوییم عرش و کرسی و فرشتگان و لوح و قلم و سِدْرَةُ الْمُنْتَهی، همگی، مخلوق اند. و اینها نه از دنیا به شمار می‌روند و نه از آخرت. و همچنین بهشت و دوزخ و صراط و میزان و صور و اعراف و رحمت و عذاب، در نظر بسیاری از ائمت اسلام، مخلوق اند، همچنین در نظر اهل کتاب. و اینها نه از شمار دنیایند و نه از شمار آخرت. حال اگر گفته شود که خدای تعالی می‌گوید: «از برای خدای است آخرت و این جهان.» (۲۵:۵۳) و چیزی جز این دو یاد نکرده است، در پاسخ گوییم که جز اینها از اشیاء دیگر یاد نکرده است با اینکه اکثر اهل تفسیر می‌گویند معنای آن این است که در این جهان و در آن جهان، فرمان، فرمان خدای تعالی است. و پیامبر فرموده است که پس از مرگ، جایی برای رضایت جوئی وجود ندارد و بعد از دنیا جز بهشت و دوزخ چیز دیگری نیست، زیرا چیز دیگری جز آنها نیست. اما این سخنان وقتی درست است که شناخته شود که دنیا و آخرت چیست؟ با اینکه جای عتابی، از برای کسانی که آنچه را بر شمرديم از امر آخرت دانسته‌اند، باقی نیست. و در این امر سختگیری وجود ندارد. اگر آنها را به همان گونه که در کتب الهی آمده است اعتقاد داشته باشند. و سزاوار است که دانسته شود که آنچه جز دنیاست روحانی و شایان حیات است و از برای جاودانگی و بقا آفریده شده است. انحلال و فرسودگی را در آن راه نیست. به گفته خدای تعالی «و سرای آن جهان، در وی است زندگانی جاویدان اگر کار کنندى به علمشان.» (۶۴:۲۹)

* در یاد کرد آنچه از زندگان در عالم علوی نخست آفریده شده‌اند

دلیل بر اینکه نخستین چیزی که خدای تعالی ایجاد کرده است قلم و لوح است روایت ابوظبیان از ابن عباس است و سپس عرش و کرسی است بنا بر روایت مجاهد. و یکی گفته است که نخستین چیزی که آفریده شده است روح است و عقل بنا بر روایت حسن. چرا که در روایت ابن عباس چنین آمده است که به قلم گفت: «بنویس» و او گفت: «پروردگارا! چه بنویسم؟» و در حقیقت، امر و پاسخ جز از زنده‌ای خردمند روا نیست.

گفت: «سپس حجابهاست و از آنهاست غمام و نور و فرشتگان سپس رحمت و عذاب. یعنی بهشت و دوزخ و صراط و میزان و جز اینها از چیزهایی که یاد شده است.» و نخستین چیزی که از صاحبان حیات (حیوانات) در عالم سفلی آفریده است آب است و هوا، همان گونه که مجاهد گفت. و زمین از آب آفریده شد. و اینهاست ارکان جهان و سپس نور است و ظلمت. و کسانی هستند که میان نور علوی و نور سفلی فرق می‌گذارند بدین گونه که این يك جسمی است لطیف و آن دیگری روحی است خالص با اینکه میان ایشان بر سر اینکه روح آیا جسم است یا غیرجسم، اختلاف است. و ان شاء الله در باب خودش به گونه‌ای مشروح و مفسر این مطلب خواهد آمد. پس اگر پرسنده‌ای جويا شود که «خلق از چه آفریده شده است؟» در پاسخ گفته شود که «خلق اجزایی است مختلف، پرسش شما از کدام يك از اجزای خلق است؟» و نباید به او پاسخ داده شود تا آنگاه که اشارت کند به آنچه ما خواسته‌ایم. پس اگر از خاك جويا شود، گفته خواهد شد که کف آب است همان گونه که در حدیث و خبر آمده است. و اگر پرسنده‌ای از آسمان جويا شود، گفته خواهد شد که از دخان آب. و اگر از ستارگان پرسش کند، گویند از روشنی روز و اگر از ارکان مرکبه جويا شود، گفته خواهد شد که از بسایط مفردات است. و اگر از بسایط جويا شود، خواهند گفت ممکن است از چیزهایی که قبل از آن خلق شده است آفریده شده باشد و ممکن است که از ناچیز آفریده شده باشد، زیرا ما دیده‌ایم که خدای تعالی چیز را از چیز و از ناچیز خلق می‌کند. و ما پیش از این به دلیل اثبات کردیم که جز خدای تعالی هیچ چیز نیست مگر آنکه مخلوق خدای است و خدای آن را از عدم به وجود آورده است آن گونه که خواسته است. و نیازی به تکرار سخن در این باره نیست، به گفته خدای تعالی: «نو آفریننده آسمانها و زمینها» (۱۱۷:۲) و گفت: «بیافرید هر جنبه‌ای را از آب» (۲۴:۲۴) و گفت: «بیافرید شما را از يك تن» (۱:۴) و گفت: «آفرید آدم را از گل خشك همچون سفال و آفرید پدر پریان را از افزای آتش با اشتعال» (۱۴:۵۵) با دیگر توصیفهایی که کردیم که او آن را از خلقی که پیش از آن آفریده بود آفرید. و همچنین کارهایی را به وسیله سبب انجام می‌دهد و گاه بی سبب موجب. خدای تعالی گوید: «و از آسمان باران فرستاد، پس بدان باران شما را برهای زمین و درختان داد و آن را قوت شما کرد.» (۲۲:۲) پس خبر داد، خدای عزوجل، که سبب اخراج میوه و گیاه فرود آمدن باران را قرار داده است. و همچنین سبب تکوین انسان را، نطفه قرار داده است و نیز دیگر چیزهایی که ایجاد و احداث می‌کند. حال آنکه اُمّهات این اسباب را بی هیچ سبب موجبی آفریده است، تنها به قدرت و حکمت خویش. حال اگر پرسنده‌ای جويا شود: در چه چیزی خلق را آفرید؟ گفته خواهد شد: «در

چه چیزی» پرسش از مکان است و هیچ مکانی نیست، مگر آنکه خود به مکانی نیازمند است، و پیش از این دلایلی اقامه شد بر اینکه جای گرفتن در بی نهایت، مردود است. حال اگر گوینده بگوید: «عالم در لامکان است»، این خود سخنی است. زیرا شگفت آورتر از این نیست که اقرار کند به ایجاد شدن اعیان، بی هیچ سابقه‌ای. و گفته شده است که جهان در خلأ است و این خلأ مکان جهان است.

و دیگرانی گفته‌اند که پاره‌هایی از جهان مکان پاره‌هایی دیگر است. و در کتاب وَهَب بن مَنبِه آمده است که آسمانها و بهشت و دوزخ و دنیا و آخرت و باد و آتش، همه، در درون کرسی قرار دارند. اگر این روایت درست باشد، کرسی مکان این اشیاء خواهد بود. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین.

حال اگر بپرسد: چگونه آفرید؟ گفته شود: «چگونه» پرسشی است که مقتضی تشبیه است در جواب. و ما از برای جهان همانندی نمی‌شناسیم تا آن را بدان تشبیه کنیم. ولیکن ما، به هنگام، شاهد حوادث آن هستیم و فعل الاهی، به گونه حرکت و کوشیدن نیست و چگونگی از فعل او منتفی است، همچنان که چگونگی از ذات او نیز منتفی است. و اگر مقصود تو این است که چگونه از عدم آن را ایجاد کرده است، گوئیم: چگونه می‌بینی آن را؟ جسمها و جوهرهایی که حامل عَرْضه‌ایند، بدان گفت: «باش و شد»، همان گونه که ما را در این باب خبر داده است و اگر از برای فعل او، خواستار شکل و هیئتی هستی، شکل و هیئت از حالات اعراض اند که بر آفریدگان یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود. حال اگر پرسنده‌ای جويا شود که «کی آفرید؟» گفته شود: «کی» پرسش از مُدّت است و وقت از زمان است و در نزد ما مُدّت، از حرکاتِ فلک و فاصله زمانی میان افعال حاصل می‌شود و پیش از این دلایل بر حدوثِ فلک اقامه گردیده است.

و مسلمانان از گفتن این سخن که «خدای تعالی پیوسته فاعل بوده است» پرهیز دارند، زیرا چنین سخنی موجب ازلیّتِ خلق خواهد شد و منجر به این می‌شود که بگوئیم علّت و معلول از یکدیگر انفکاک ندارند، در آن صورت میان فعل سابق او و لحظه آفرینش عالم، مدتی فاصله است.

و بعضی بر آنند که خدای تعالی نخست، زمانی آفرید و جهان را در آن خلق کرد، همانند کسانی که می‌گویند وی مکانی آفرید و آنگاه جهان را در آن مکان به وجود آورد. گروهی گفته‌اند زمان هیچ نیست.

حال اگر پرسنده‌ای جويا شود که «چرا آفرید؟» گفته شود: «چرا؟» پرسش از علتِ موجبِ فعل است و فاعل چنین فعلی مجبور است و غیرمختار و درمانده و مقهور و مغلوب و این در صفاتِ خداوندِ قدیم، معنی ندارد. حال اگر منظور تو از علّت غرض

مقصود در آفرینش است، آن همان چیزی است که در آغاز این فصل یادآور شدیم که او خلق را، از سر رأفت و رحمت و جود و توانایی خویش آفرید تا بدیشان سودی رساند تا از روزی او بخورند و در نعمت او به سر برند و از شرفِ ثوابِ طاعت او برخوردار شوند.

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل ششم

در یاد کرد لوح و قلم و عرش و کُرسی و فرشتگان و صور و
صراط و میزان و حوض و اعراف و ثواب و عقاب و حجابها و
سِدْرَةُ الْمُنْتَهٰی و دیگر چیزهایی که موحّدان روایت کرده‌اند و از
امور آخرت است و اختلافاتی که در این باب هست.

* در یاد کرد لوح و قلم

خداوند تعالی در کتاب استوار خویش گفته است: «سوگند به قلم و آنچه بدان
نویسند.» (۱:۶۸) و گفته است: «نوشته در لوح محفوظ مخزون بنساوندش مگر پاکان.»
(۷۹:۵۶) و گفته است: «و هر چیزی را برشمرديم ما در کتاب پيدا.» (۱۲:۳۶) و گفته است:
«نمانديم ياد چیزی در کتاب.» (۳۸:۶) و گفته است «در لوحی محفوظ» (۲۲:۸۵) اکثر
مفسران گفته‌اند که منظور لوح و قلم است که خدای تعالی آنها را، بدان گونه که خواسته
است، آفریده است. و به قلم الهام کرده است تا بدانچه خواست خدای تعالی است
جریان یابد و لوح را واسطه میان او و فرشتگان ساخته است، هم بدان گونه که فرشتگان
را واسطه میان خویش و پیامبرانش قرار داده است و پیامبرانش واسطه میان او و
آفریدگانش هستند. و این چیزی است که هیچ کس از یکتاپرستان را در آن اختلافی
نیست. و اختلاف در آن روا نیست، چرا که ظاهر نص کتاب و سنت بر آن است. حال
اگر به خاطر کسی چنین خطور کند که فایده لوح و قلم چیست؟ باید گفت: اسرار
حکمت خدای عزوجل بر بندگانش پوشیده است، مگر آنچه خود، آنان را بر آن، آگاهی
داده باشد. و راهی جز تصدیق و تسلیم در برابر آن وجود ندارد، به گفته خدای عزوجل
«مجو کند خدای تعالی هر چه خواهد و ثابت کند هر چه خواهد و به نزد وی است اصل»

همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳)

و بدان که در این فصل روی سخن با کسانی است که ایمان به خدای و فرشتگان و کتابهای او و پیامبرانش دارند. زیرا که راه این مسئله، راه خبر و شنیدن است و عموم مسلمانان و اهل کتاب آن را پذیرفته‌اند.

و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی چون خواست که خلق را بیافریند، دانست که چه چیز کائن است و چه چیز تکوین کننده آن است و قلم را، در لوح، بدان امر به گردش درآورد و در این باره، در کتابهای اهل حدیث، اخباری آمیخته به اساطیر، وجود دارد که آنچه از آنها در نظر ما صحیح آمده است ما بدان خرسندیم و تسلیم آن. و درباره آن قلم چنین آمده است که درازی آن به اندازه فاصله آسمان و زمین است و از نور آفریده شده است و در توصیف لوح آمده است که لوحی است محفوظ، درازی آن به اندازه فاصله میان آسمان و زمین است و عرض آن از مشرق تا مغرب و به عرش وابسته است، و برخورد دارد با میانه دو چشم اسرافیل که نزدیکترین فرشتگان است به عرش. و چون خدای تعالی خواهد که در میان خلق خویش کاری کند آن لوح به پیشانی اسرافیل کوفته می‌شود و او در آن آگاه می‌شود و آن زمان آنچه خواست خدای است در آن به وجود می‌آید، به گفته خدای که «محو کند خدای تعالی هر چه خواهد و ثابت کند هر چه خواهد و به نزد وی است اصل همه نوشته‌ها.» (۳۹:۱۳) و آنگاه به جبرئیل، یا به فرشتگانی که پس از او قرار دارند، فرمان می‌دهد.

و اکثر اهل دین برآنند که باری تعالی شنیدنی نیست همان گونه که لمس شدنی نیست، ولیکن کلام او شنیده می‌شود همان گونه که آفریدگان او لمس می‌شوند. این سخن اهل اسلام است. و گروهی از کسانی که خود را در ستر اسلام پوشانیده‌اند، در این باره به تأویلاتی زشت و مردود پرداخته‌اند. پس گروهی از ایشان را عقیده آن است که معنی قلم عقل است، چرا که در رتبه پس از باری تعالی قرار دارد و به خودی خود جریان یافته است. زیرا عقل اشیاء را بدون واسطه ادراک می‌کند.

و گفته‌اند که معنی لوح محفوظ، نفس است. چرا که در رتبه فروتر از عقل قرار دارد و عقل به تدبیر آن می‌پردازد، همان گونه قلم در لوح محفوظ جریان دارد. و پنداشته‌اند که قلم و لوح، محدث و مخلوق نیستند و ما پیش از این، در فصل دوم، دلایل حدوث عقل و نفس را بیان داشتیم که در آنها افزونی و کاستی راه دارد و سهو و ضعف و انتقال (نقله)^۱ و تجزیه و تفریق هیاکل و اجسام، و همچنین نیاز عقل به تجربه و آزمون

(۱) در متن «النقله» بوده و هوار آن را به «النقله» اصلاح کرده، ما النقله را که به معنی انتقال است ترجیح دادیم و مناسبتر می‌نماید.

و نیاز نفس به قوام و غذا. و این دلایل خود رساننده و بسنده است. و باری تعالی که قدیم است، هیچ یک از این عوارض بر او روا نیست.

و گروهی دیگر برآنند که لوح عالم سُفلی است و قلم عالم علوی که در عالم سُفلی اثر می‌گذارد. و گروهی برآنند که قلم روح است و لوح جسد. و سست‌مایه‌ترین کارها انکار لوح و قلم است و دیگر چیزهایی که از امر آخرت توصیف شده است و انکار آن دخول در الحاد محض است. باید که سخن با ایشان به همان گونه که شایسته است جریان یابد^۱ چرا که این چیزها از شرایع انبیاء^(ع) است، پس همان گونه که اثبات آنها از طریق عقل نیست، تأویل آنها نیز به عقل بازنمی‌گردد، بلکه به همان گونه که به ما رسیده است باید تسلیم آن شد.

و در روایت سعید بن جبیر از ابن عباس (رض) آمده است که: «خدای تعالی لوحی محفوظ بیافرید از مرواریدی سپید که دوسوی آن یاقوتی سرخ است و قلم آن نور است و کلام آن نیکی (بر) و هر روز خدای سبب و شصت بار در آن نظر می‌کند، و با هر بار نظرکردنی زنده می‌کند و می‌میراند و پستی و بلندی می‌بخشد و عزت و خواری می‌دهد و می‌آفریند آنچه بخواهد و بر آنچه اراده اوست فرمان می‌راند» و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و ما پیش از این به دلیل ثابت کردیم که آنچه مربوط به امر آخرت است روحانی و حیاتی (حیوانی) است اگرچه در نامگذاری با امور جسمانی مشارکت داشته باشد، از جمله سخن دریاب مروارید سپید و یاقوت سرخ.

* در یادکرد عرش و کرسی و حاملان عرش

خدای تبارک و تعالی گوید: «و بینی روز قیامت فرشتگان را، گرد اندر گیرنده عرش را.» (۷۵:۲۹) و گوید: «و می‌آرند عرش پروردگار تو را آن روز هشت فرشته بر دوش خویش نهاده.» (۱۷:۶۹) پس به یادکرد عرش پرداخته است، در موارد بسیاری از کتاب خویش، و گفته است: «و رسیده است کرسی وی به آسمانها و زمینها.» (۲۵۵:۲) پس در این باره میان مسلمانان اختلاف روا نیست، چرا که ظاهر قرآن بر آن گواهی می‌دهد. ولیکن در تأویل آنها اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: عرش شبیه سریر است و در اثبات سخن خویش به این گفته خدای تعالی استدلال کرده‌اند که «کی آرد به من عرش وی را؟» (۳۸:۲۷) و به این گفته خدای که «و برآورد پدر و مادر [یا خاله] خویش را بر عرش

(۱) شاید از عبارت چیزی افتاده باشد.

(تخت مملکت)» (۱۲:۱۰۰) و بسیاری از اهل تشبیه برآنند که عرش از برای خدای تعالی همانند سریری است و این مذهب اهل کتاب است، و نیز کسانی از عرب که بر دین ایشان بوده‌اند و گواه بر آن سخن، شعر امیه بن ابی‌الصلت:

پروردگار ما، بر مرکبها زین و برگ نهاد / و هر يك به نعمتهای خداوندی
وابسته شدند / پس مرکبها آواز برآوردند و سریرها گسترده شد / سریرهای
بزرگ که بر میانه بسته شده‌اند / با پاره‌های یاقوت، و عرش خویش را استوار
داشت / هول است و آتشی که در کنارش برافروخته می‌شود / پس آنگاه
قائم‌های بلند بر شد، و مستوی شد / بر روی جاودانگی و هر که را خواهد
جاودانه شود.

و باز گفته است:

تمجید کنید خدای را که او تمجید را سزاست / پروردگار ما که در
آسمانهاست، آن بزرگ: / آن به وجود آورنده سنگ و مردگان / که زنده‌شان
کرد و سزاوار بود و شایسته. / بر آن بنیاد بلند که بر مردمان پیشی گرفت /
و بر فراز آسمان، سریر خویش را استوار کرد / تختی گسترده، دور از
چشم دیدار مردمان / که فرشتگان را بر گرداگرد آن می‌بینی.

و لبید گفته است:

خدای راست سپاس و ستایش بزرگتر و برتر / اوراست بلندی و جاودانگی /
استوار داشت و فروبست، در زیر عرش خویش / هفت آسمان را فروتر از آن
بلنداً^۱.

و بسیاری از مسلمانان گفته‌اند که عرش چیزی است که خدای تعالی آن را آفریده
است از برای منتهای دانش بندگان خویش و پرستش فرشتگان به تعظیم او و طواف در
پیرامون او و خواستاری نیازها نزد وی، همان گونه که مردمان به تعظیم کعبه می‌پردازند
برای روایی حاجات در آن و نماز برای خداوند به سوی آن و این به معنی آن نیست که
عرش، مکانی است از برای خداوند یا حامل اوست، دور باد از خدای تعالی که محمول
و محدود و مُحاط باشد.

گروهی از ایشان گویند که «منظور از عرش، پادشاهی است» و سخن خدای را
که می‌گوید: «رحمان بر عرش استوی کرد» (۵:۲۰) اینان تأویل می‌کنند به معنی استیلای
بر مُلک و نیز استدلال می‌کنند به سخن شاعر که:

(۱) با اختلافاتی مراجعه شود به دیوان لبید، دارصادر، بیروت ۱۳۸۶/۱۹۶۶، ص ۱۲۶.

آنگاه که عرشهای [تخت‌های] خاندان مروانیان فرو ریخت / و همانند «ایاد»
و «حمیر» برباد رفت.

* اما کُرسی

آفریده‌ای است همانند عرش. و از حَسَن روایت شده‌ایم که گفت: کُرسی همان
عرش است. و در بعضی روایات آمده است که کُرسی در برابر عرش است مانند مرواریدی بر
دشتی فلات. و آسمانهای هفتگانه و زمینهای هفتگانه و آنچه در آنهاست، در جنب کُرسی
همچون حلقه‌ای است از حلقه‌های زره که بر دشتی پهناور افتاده باشد. و بسیاری از
مسلمانان برآنند که کُرسی، همان علم است. و استدلال می‌کنند به سخن خدای عزوجل
که «رسیده است کُرسی وی به آسمانها و زمینها». (۲۵۵:۲) گفته‌اند که معنای آن این
است که دانش او بر آنها و آنچه در آنهاست احاطه دارد و کرسیها دانشمندان اند و در
این باره بیتی را نقل کرده‌اند که:

گرداگرد ایشان را فرا گرفته است چهره‌هایی سپید و گروهی / آگاه از حادثه‌ها
آنگاه که روی می‌دهند.

و اصحاب حدیث روایت کرده‌اند که کُرسی محل گذاردن «دوگام» است و اگر این درست
باشد، خدای به تأویل و راستی آن داناتر است. چرا که مذهب ما این است که در برابر
آنچه دانش ما از فهم آن قاصر است تسلیم باشیم.

* اما فرشتگان حامل عرش

اینان از برای همین کار آفریده شده‌اند و درباره اجسام اینان و شمار ایشان
توصیفهایی می‌شود که خدای بر آن داناتر است. و گفته‌اند که این فرشتگان حامل
عرش، اکنون، چهارند، چهره یکی از ایشان به صورت کرکس است و دیگری به صورت
شیر و سومی به صورت گاو و چهارمی به مانند صورت انسان و چون روز رستاخیز فرا
رسد، چهار تن دیگر بر این چهار افزوده گردد به گفته خدای تعالی که «و می‌آرند عرش
پروردگار تو را، آن روز، هشت فرشته، بر دوش خویش نهاده». (۱۷:۶۹) و در روایت
ابواسحاق آمده است که این شعر امیه بن ابی‌الصلت را:

اسرافیل زمینها را در زیر خویش زندانی کرد / بی‌آنکه سست و تپاه شده
باشند، / مردی و گاو نری در زیر پای راستش / و کرکسی در زیر آن دیگری

و شیری کمین کرده.

بر پیامبر قرائت کردند و او علیه السلام گفت: «راست گفته است.» روایت چنین است و خدای به درستی آن داناتر است.

و کژراهان، گاه، جوانان نادان را به تدریج از راه به در می برند به اینکه «منظور از اول و دوم و سوم و چهارم این است که اول قلم است (که نزد ایشان عقل است) و دومی لوح است (که نزد ایشان نفس است) و سومی عرش است (که نزد ایشان فلك مستقیم و ضابط افلاك است) و چهارم کرسی است (که نزد بعضی از ایشان فلك البروج است، زیرا منجمان را در این تقسیم بندی اختلاف است) و فرشتگانی که حاملان عرش اند ارکان چهارگانه اند» و این چیزها در نظر ایشان همواره بوده است و ازلی است، پس چگونه می توان یکی را اول نامید و دیگری را دوم و دیگری را سوم، زیرا که همه آنها نزد ایشان و بر پندار ایشان اوایل اند. پس چه فرقی است میان اینان و گروهی از مشبهه که با ایشان معارضه دارند که عرش مہد است و کرسی مستقر قدمهاست. با اینکه ظاهر الفاظ، موافق تأویل ایشان نیست^۱ و از تأویل کژراهان به دور است، زیرا چیزی از کتب منجمان و اهل طبایع نیافتیم که آنان در آن کتابها، عقل را قلم نامیده باشند و نفس را لوح و فلك را عرش. آنان این چیزها را به همان نامهایی که نزد شنوندگانش مشهور است، می شناسند. و پناه بر خدا از بی یار ماندن و حرمان و اختیار سوء و ناتوانی از پیروی حق.

* در یاد کرد فرشتگان و آنچه در صفات ایشان گفته اند

مسلمانان روایت کرده اند که فرشتگان از نور آفریده شده اند. و ابن اسحاق از اهل کتاب روایت کرده است که خدای تعالی فرشتگان را از آتش آفرید. و آتش و نور، در لطافت و روشنی، یکی اند. و می توان میان این دو خبر بدین گونه توافق برقرار کرد که فرشتگان رحمت از نور آفریده شده اند و فرشتگان عذاب از آتش. و ما هیچ کس را نمی شناسیم که، از طریق یکی از ادیان به خدای ایمان داشته باشد، و به فرشتگان اقرار نکند، اگرچند در باب قدم و حدوث و شکل آنان اختلاف داشته باشد، از آن جمله است سخن امیة بن ابی الصلت:

به شبگیران، این پیکرهای باندام، آهنگ دیدار او کنند / همراه هزاران هزار از فرشتگان گرد آمده. / پیامگزارانی که به فرمان او آسمان را در می نوردند /

(۱) متن: «مع و فاق ظاهر اللفظ لتأویلهم» و ما به قرینه مقام آن را منفی ترجمه کردیم.

و نمی نگرند به جایگاه آن که رفتنی است / آنان چون بازگشت بادنند به هنگامی که رویگردان شود / و بازگردد به سرزمینی که چهره آن را نتوان درنوشت / بازوانشان با نیرومندی بر شانه هاشان / شتابان اند آنگاه که به یاری طلبیده شوند / و آنگاه که «شاگردان خداوند» به یاریگری برخیزند / پیروز شوند و بدیشان پیوند بالهایی نیرومند / برخیزند با بالها و هرگز چشم یاری به یکدیگر ندوزند / نه درنگی باشد و نه ناتوان.

و مسلمانان، در اینکه آیا فرشتگان را می توان دید و احساس کرد اختلاف کرده اند. بعضی بر آنند که فرشتگان به بینایی در نمی آیند، چرا که اجسام ایشان بسیار لطیف است و اجزای ایشان را رنگی نیست و بینایی جز صاحب رنگ را ادراک نمی کند و همچنین گفته اند: ما آنها را احساس نمی کنیم^۱ با اینکه آنها همراه ما می آیند و پاسداران ما هوا را که غلیظ تر و انبوه تر (اکثف) از آنهاست، احساس نمی کنیم اگر حرکت و اضطرابی در آن حادث نشود، پس چگونه می توانیم فرشتگان (روحانین) را که بسی لطیف تر و لطیف ترند احساس کنیم. و در مورد آنچه مخالفان نشان به رد و نقض آن پرداخته اند، و آورده اند که خداوند این فرشتگان را، در کتاب خویش، به غلظت و شدت توصیف کرده است و گفته است: «فرشتگان غلاظ و شداد» (۶:۶۶) و آنچه در باب صفات عظیم ایشان و بزرگی پیکرهاشان نقل شده است و اینکه فرشته نزد پیامبر (ص) می آید به صورت مردی و همچنین نزد سایر پیامبران، اینان در پاسخ این مخالفان گفته اند خدای تعالی چون بخواهد در فرشته چیزی و معنایی ایجاد کند که قابل رؤیت و مشاهده شود امری منکر نیست همان گونه که در جو ایجاد می کند تا ترکیب شود و به صورت ابر از اجزای هباء که چشم آن را نمی بیند، انعقاد پیدا کند و سپس انحلال یابد و متفرق گردد، و همان گونه که در آغاز قابل رؤیت نبود، دیگر بار ناپدید شود. و هم از این گونه است حال پریان و شیاطین و دیگر روحانیان آفریده شده. و فرشته را از آن روی فرشته (ملك) خوانده اند که در طاعت و انقیاد است، و در آنچه از وی خواسته شده است به گونه ای تخصیصی و تفصیلی کوشاست. پس دور نیست که فرشتگان دسته هایی روحانی و جسمانی و نامی و جامد باشند. و در بعضی اخبار آمده است که رعد فرشته ای است و آتش فرشته ای است. و فرشتگان سجده می کنند. لشکر خدای اند و پیامگزاران او و سفیران او و اولیای او چنان که خدای عزوجل گوید: «و مر خدای راست سپاههای آسمانها و زمینها.» (۴:۴۸) و گفته اند که ملخ لشکری از لشکریان خدای است و مورچه لشکری از لشکریان خدای

(۱) متن: «قالوا الیس نحس» ... و ما به «الیس نحس» اصلاح کردیم.

است. آیا نمی‌بینی که چون به معاویه خبر داده شد که اشتر را برطبق فرمان زهر داده‌اند و آن زهر در میان سویق [تلخان] و عسل بوده است گفت: «چه مایه سبب خنکای دل است این کار! همانا که خدای را لشکری است از عسل.» و گفته‌اند که زمین، فرشته‌ای است و آسمان فرشته‌ای است حتی بیشتر از شماره اجسام جهان. و به این سخن خدای عزوجل استدلال کرده‌اند که می‌گوید: «گفتند: آمدیم بطوع» (۱۱:۴۱) و سخن درست همان گفتار نخستین است و اگر روا باشد که نام فرشته را بر این گونه چیزها اطلاق کنیم پس استعمالی مجازی خواهد بود نه حقیقی.

* در یادکرد اختلاف مردمان در باب فرشتگان که چیستند

اما مسلمانان و اهل کتاب گویند که فرشتگان آفریده‌هایی روحانی‌اند چنان‌که اندکی پیش از این یادآور شدیم. و مشرکان عرب را عقیده بر آن بود که فرشتگان دختران خدایند و بر آن بودند که وی با جنیان ازدواج کرده و این دختران از برای او تولد یافته‌اند. خدای تعالی گوید: «و کردند مشرکان اهرمن را شریک یزدان و خدای تعالی است آفریدگار ایشان.» (۱۰۰:۶) و «کردند فرشتگان را که بندگان خدایند، مادگان.» (۱۹:۴۳) و حرانیان گویند فرشتگان ستارگان‌اند که تدبیر جهان با ایشان است... و او آیین باطنیان را به وجود آورد و عقیده داشت که آنها هفت و دوازده تاست و سخن خدای را که گوید: «زبانیه گماشته بر وی نوزده تن.» (۳۰:۷۴) تأویل کرده است. و خرمیان پیامگزاران‌شان را که در میان ایشان رفت‌وآمد دارند ملائکه (فرشته) می‌خوانند.

اما مجوس، اینان منکر فرشتگان نیستند و اینکه فرشتگان آفریدگانی نهفته از چشم مایند و آنان را شتاسپندان می‌خوانند. در آیین ایشان اقرار به فرشتگان و تصدیق آنها هست. دسته‌ای پنداشته‌اند که فرشتگان همان نفوس صافیه‌اند چرا که انسان وقتی در راه شناخت حقایق اشیا دشواریها را بر خویش هموار کند و در راه به دست آوردن فضایل و اختیار نیکبها کوشش کند، به عالم علوی خواهد پیوست. و چون با پیکر خویش وداع کند به گونه عقل خالص و نفس صافی درمی‌آید و در آن هنگام فرشته خوانده می‌شود. و گویند که دورترین درجات در عالم فرودین پیامبری است که از راه علم و عمل بدان می‌توان رسید و در عالم بالا فرشتگان‌اند و آن مقامی است که هر کس

(۱) ترکیبی از مجموعه‌ای مواد خوردنی از قبیل گندم و جو و سیب و سنجد و... که آنها را نرم کوبیده باشند.
(۲) عبارت افتادگی دارد شاید چندین سطر.

در عالم فرودین به نبوت رسیده، بدان می‌رسد. و بعضی پنداشته‌اند که فرشتگان ابعاض و اجزایی از وجود خدایند و در نظر ایشان خدای تعالی چیزی است بسیط و روحانی و امیه‌تین ابی الصلت فرشتگان را در شعر خویش شاگردان و یاران خدای نامیده است. و در این باب مقالات متباین بسیاری است و این باب چیزی نیست که با عقل بتوان به آن رسید ولیکن قابل شناخت هست. و چون راه شناخت آن این است، پس دیگر برای باز گرداندن آنچه از طریق خبر به دست می‌آید به غیر خبر، راهی نیست.

* در یادکرد صفات فرشتگان

ابن اسحاق [و] واقدی روایت کرده‌اند^۱ که پیامبر (ص) گفته است: «آیا نمی‌خواهید که با شما درباره فرشته‌ای از فرشتگان خدای که پروردگارم مرا به سخن درباره آن اجازت داده است سخن بگویم؟» گفتند: «آری، ای پیامبر خدای.» پس پیامبر گفت: «خدای تعالی را فرشته‌ای است که با گام خویش زمین فرودین را شکافته و از هوای مابین آن خارج شده، چندان که سرش در زیر عرش قرار دارد، سوگند به کسی که زندگانی محمد (ص) در دست اوست اگر پرندگان در فاصله گردن تا لاله گوش او پرواز کنند هفتصد سال بگذرد و این فاصله تمام نشود.»

و ابن جریر از عکرمه از ابن عباس (رض) روایت کرده است که پیامبر (ص) به جبرئیل گفت: «من دوست دارم که تو را بر همان صورتی که در آسمانها هستی، ببینم.» جبرئیل گفت: «نیروی آن را ندارم.» گفت: «دارم.» جبرئیل گفت: «در کجا می‌خواهی که متصور شوم؟» پیامبر گفت: «در ابطح.»^۲ جبرئیل گفت: «گنجای مرا ندارد.» پیامبر گفت: «در عرفات.» و این شایسته‌تر است.^۳ پس جبرئیل با او وعده دیدار نهاد و پیامبر (ص) در وقت بیرون آمد، ناگاه دید که جبرئیل از کوههای عرفات آشکار شد درحالی که میانه مشرق و مغرب را پر کرده و دو سوی افق را سد کرده است سرش در آسمان است و پاهایش در زمین و چند هزار پر دارد که از آنها نقشهای رنگ‌رنگ، پراکنده می‌شود و چون پیامبر او را دید بیهوش گشت. پس جبرئیل از صورت خویش به همان صورتی درآمد که همیشه نزد پیامبر می‌رفت و آن صورت دحیه کلبی فرزند خلیفه بن فروه کلبی بود. پس او را به سینه

(۱) در متن: «روی ابن اسحاق الواقدی.»

(۲) ابطح: محلی است میان مکه و منی. رك: یاقوت؛ معجم البلدان، ج ۱، ص ۷۴.

(۳) عبارت مشکوک است و احتمالا افتادگی دارد.

گرفت. و چون به هوش آمد، پیامبر گفت: «هرگز گمان ندارم که خدای تعالی را آفریده‌ای چون تو باشد.» جبرئیل گفت: «ای محمد(ص) چه خواهد بود اگر اسرافیل را ببینی سرش در زیر عرش است و پاهایش در اعماق زمین هفتم و عرش بر دوش اوست و او گاه از خوف خداوند چنان می‌کاهد که به گونه صعوه‌ای درمی‌آید. و عرش پروردگار تو را جز عظمت او بر نمی‌تابد.» و از ابن مسعود روایت شده است که خدای را فرشته‌ای است که همه دریاها در فرورفتگی شست اوست. و کعب الاحبار روایت کرده که خدای را فرشته‌ای است که آسمانها بر دوش اوست و همچون آسیا، بر آن می‌گردد.

و از ابن مسعود(رض) روایت کرده‌اند که در وصف فرشتگان عذاب گفت: «هیچ يك از آنان نیست مگر آنکه اگر خداوند بدو فرمان دهد تا آسمان را و زمین را و آنچه در آنهاست، فرو ببرد، این کار بر او خرد آید، از آنکه خدای تعالی اجسام ایشان را بسی عظیم آفریده است.»

و در وصف فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب و وصف جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و ملك الموت و جز اینها، از فرشتگان، چیزهایی آمده است که مؤمنان باید بدانها تسلیم شوند و ایمان آورند. و در وصف حاملان عرش آمده است که آنان فرشتگانی هستند که اندازه گام یکی از ایشان هفت هزار سال راه است و شاخهایی دارند به مانند شاخ گوزن. و گویند که عرش بر روی دوش آنهاست. و بعضی گفته‌اند که بر شانه‌های ایشان ناشئه^۱ ای است که در عرش قرار دارد و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و ابوحنیفه از مقاتل از عطا روایت کرده است که خدای تعالی به هر روز جبرئیل را به بهشت عدن می‌فرستد و او دو بال خویش را در رودخانه آن فرومی‌برد و سپس می‌آید و بال می‌افشانند و از هر بال او هفتاد هزار قطره فرومی‌چکد و خدای تعالی از هر قطره‌ای فرشته‌ای می‌آفریند. و گفت که هیچ قطره بارانی از آسمان به زمین فرو نمی‌آید مگر آنکه فرشته‌ای همراه اوست که دیگر بار به زمین باز نخواهد گشت. و گفت که در آسمانها يك بدست جای نیست مگر آنکه فرشته‌ای در آن، در حال قیام یا سجود است و یا رکوع که از لحظه‌ای که آفریده شده است سر از رکوع و سجود برنداشته است و چون روز رستاخیز شود سر بردارد. و بگوید: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك [پاكا منزها كه تویی، ما پرستش نکردیم تو را آن گونه که سزای تو بود.] و گفت که خدای تعالی را فرشته‌ای است موکل بر دریاها و چون پای خویش به دریا نهد مژده خواهد شد و آنگاه که پای بردارد جزر خواهد بود. و گفت که فرشتگان چهارند: جبرئیل فرشته رسالت و اسرافیل فرشته صور و عزرائیل فرشته مرگ و میکائیل فرشته روزیها. و از علی بن ابی طالب(رض) روایت

←

شده است که گفت: رعد فرشته‌ای است موکل برابر که آن را از سرزمینی به سرزمینی می‌برد و به همراه او چه مقدار حدید [آهن] است و هرگاه ابری نافرمانی کند بدان حدید، صیحه برمی‌آورد و برق، ضربت ابر است بدان آهن.

و ابن انباری در کتاب الزاهر روایت کرده است که ابر فرشته‌ای است که به خوشتر کلامی سخن می‌گوید و می‌گرید و می‌خندد و رعد کلام اوست و برق خنده اوست و باران گریه اوست. و از کعب روایت شده است که خدای تعالی بر طعام و شراب شما، به هنگام خواب و بیداریتان، کسانی را گماشته است که به پاسداری از شما می‌پردازند تا شما را حفظ کنند به گفته خدای تعالی: «مر خدای را فرشتگان اند به شب و روز سپس یکدیگر آیند، پیش و سپس رسول وی، مروی را به فرمان خدای تعالی از دشمن نگاهدارند.» (۱۳: ۱۱) و هشام بن عمار بن عبدالرحیم بن مطرف از سعید بن سلمه از ابان از انس(رض) روایت کرده است که پیامبر(ص) گفت: همانا که خدای را فرشته‌ای است که هزار سر دارد و در هر سری هزار چهره و در هر چهره‌ای هزار دهان و در هر دهانی هزار زبان که کارش تسبیح و تقدیس خدای تعالی است و با هر زبانی خدای را به هزار نشان تسبیح می‌کند. این سخنان و آنچه بدانها ماند، موقوف بر صحت خبر و صدق راوی است. چرا که از باری تعالی هیچ چیز امتناع ندارد و چه بسا که گوینده‌ای اینها را بگوید و قصدش این باشد که تصدیق کند آفرینش خدای تعالی را در ایجاد این جهان، بی هیچ پیشینه‌ای. پس کسی که از چنین کاری ناتوان نباشد، از کارهای شگفت‌آورتر از این نیز ناتوان نخواهد بود. حال اگر احوال فرشتگان از این دست باشد که یاد کردیم، از قبیل اطلاق نام فرشته بر جماد و موات، پس دیگر جای شگفتی نخواهد بود آنچه حکایت کرده‌اند و گفته‌اند که باد فرشته‌ای است یا نفس فرشته‌ای است.

و به یاد دارم که مردی از بهافریدی، که صنفی از مجوسان اند و از خیرخواه‌ترین و بی‌آزارترین ایشان، با من مواجه می‌کرد که چرا ما مسلمانان مردگان خویش را در خاک دفن می‌کنیم و قصد ما از این کار چیست؟ و گفت که زمین فرشته‌ای است و شما مرده را در دهان او می‌گذارید چگونه این کار را نیکو می‌شمارید؟ و بعضی از مردم بر آنند که شیاطین عبارتند از هر شریر خبیثی و فرشته عبارت است از هر خیر فاضلی و مذهب الدنابیر^۲ آن است که پیش از این وصف کردیم و حکایت شد.

← (۱) «وقیل علی مناکیبهم ناشیه فی (شاید: هی) العرش.» ناشیه می‌تواند به معنی دختر جوان باشد و می‌تواند به معنی ابر که نخستین بار پیدا و نمایان گردد باشد، عبارت مشکوک است.

(۲) چنین است در اصل شاید: الیونانیین.

* سخن در باب فرشتگان که آیا مکلف اند یا مجبور و اینکه آیا آنان برترند یا صالحین از مسلمانان

گروهی گفته‌اند که فرشتگان در کارهای خویش مضطربند و مجبور بر آن افعال اند و از ابن عباس روایت شده است که گفت: در این سخن خدای که «به پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح» (۲۱: ۲۰) تسبیح برای فرشتگان همانند نفس کشیدن است از برای ما. و گروهی دیگر گفته‌اند که فرشتگان مکلف‌اند و مجبور چرا که خدای تعالی می‌گوید: «و هر که از ایشان گوید که من خدایم از فرود الله او آن است که پاداش دهیم او را دوزخ» (۲۱: ۲۹) و بر غیرمقدور، وعید و پاداش درست نیست. و خدای گفته است: «که من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی. گفتند: در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می‌کنیم تو را و به پاکی یاد می‌کنیم تو را. گفت: من می‌دانم آنچه شما نمی‌دانید» (۲: ۳۰) پس این سخن ایشان گواه است بر اینکه آنان مختارند. و خدای گفت: «بی‌فرمانی نکنند خدای را عزوجل در آنچه فرمایدشان و کنند هر چه آیدشان بدان فرمان» (۶۶: ۶) و اگر آنان قادر بر معصیت نبودند آنان را به ترك معصیت نمی‌ستود. و معنای سخن خدای که «به پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح» (۲۱: ۲۰) ستایش آنان است که مواظب بر طاعات اند و هیچ چیز ایشان را از آن باز نمی‌دارد، آن گونه که نیازها و کارها مردمان را باز می‌دارد و معنی سخن ابن عباس (رض) این است که تسبیح بر ایشان سهل است چنان که نفس کشیدن به اعتبار سرعت و مطاوعت. و روا بود که در بعضی موارد تسبیحشان اضطراری باشد و در بعضی موارد اختیاری. حال اگر گفته شود که هرگاه طاعات ایشان اختیاری است آیا ثوابی نیز برای ایشان هست؟ بعضی برآنند که ثواب در مورد ایشان به معنی رفع درجه و قرب منزلت است و دیگرانی گفته‌اند افزونی نیرو بر طاعات است و تجدید کوشایی و نشاط در عبادات و دیگرانی گفته‌اند که منظور خدمت اهل بهشت است و ثواب همواره در خوردن و نوشیدن نیست، چرا که ایشان دارای جسم میان تهی نیستند تا بمانند صاحبان اجسام میان تهی ایشان را حاجت دست دهد. بعضی گفته‌اند معنی ثواب در مورد ایشان آن است که دعای ایشان در حق یکتاپرستان استجابت شود و آن سخن خدای تعالی است که: «آنها که بردارندگان عرش اند و آنها که طایفان گرد عرش اند، تسبیح و حمد می‌آرند پروردگارش را و ظاهر می‌کنند صدق ایمان را و آمرزش می‌خواهند مؤمنان را و می‌گویند: ای پروردگار ما رحمت و علم تو به هر چیزی رسیده است» (۴۰: ۷) تا آخر آیه. پس طاعت ایشان از آنگاه باز که آفریده شده‌اند این است که در حق یکتاپرستان

استجابت دعا حاصل شود و آنان را خواش و تضرع و طاعت ایشان، پس از آن، به شکر است و نیکی.

و اختلاف کرده‌اند که کدام يك افضل اند: فرشتگان یا صالحان امت؟ بسیاری از مسلمانان برآنند که فرشتگان افضل اند. به دلیل سخن خدای تعالی که «[بگو یا محمد] نمی‌گویم نزد من است خزینه‌های خدای و نمی‌دانم غیب و نمی‌گویم که من فرشته‌ام» (۵۰: ۶) و سخن خدای تعالی در حکایت از شیطان که «گفت باز نداشتان پروردگارتان از این درخت مگر از بهر آنکه اگر بخورید همچون فرشتگان شوید یا جاودانه مانید در جنت» (۷: ۲۰) و سخن صواحب یوسف که «معاذ الله که گوئیم این آدمی است نیست این مگر فرشته‌ای عزیز و گرامی» (۱۲: ۳۱) و سخن خدای تعالی: «بی‌فرمانی نکنند خدای را عزوجل در آنچه فرمایدشان و کنند هر چه آیدشان بدان فرمان» (۶۶: ۶) و سخن خدای تعالی که «به پاکی یاد کنند خدای را به شب و روز و سست نشوند از تسبیح» (۲۱: ۲۰) و سخن خدای تعالی که «و گرامی کردیم آدمیان را و برنشانیدمشان بر ستوران، در صحرا، و بر کشتی، در دریا، و روزی دادیمشان از خوشیها و فضل دادیمشان بر بسیاری از خلقان» (۱۷: ۷۰) و چون خدای نگفت «بر همه آنان که آفریدیم» دانسته می‌شود که هستند کسانی که از آدمیان افضل اند.

و گفته‌اند که آیا برابر است حال کسی که هرگز گناهی نمی‌کند با حال آن کس که هرگز از گناه برکنار نیست. یا چگونه می‌توان برتری داد عمل کسی را که عمرش صد سال است و آن کس که عمری جاودانه دارد؟

و بعضی برآنند که صالحان از مسلمانان افضل از فرشتگان اند، چرا که ایشان مشقت طاعات را با پیکار شهوات و ممانعت شیطان و عمل کردن به غیب، از سر خوف و طمع، تحمل می‌کنند. و چه نسبتی است میان طاعت آن کس که از شوایب هوئی پالوده شده است و از مزاحمت شهوات خالص گردیده و به سایبان عصمت مدد یافته و از وسوسه‌ها پاسداری شده است و طاعت آن کس که در سرشت او هوئی را نهاده‌اند و در طبع او شهوات را قرار داده‌اند و دشمنانی از نفس او و جنس او، و شیطان او، بر وی موکل‌اند؟ و با تحمل رنج و مشقت و دشواری است که فضیلت عمل را استحقاق توان یافت.

و گفته‌اند جای انکار نیست که فرشتگان افضل از آدمیان اند و از بسیاری از اهل اسلام، تا بدانجا که منکر نمی‌شویم آیاتی را که خصم تلاوت کرده است و همانا که تفضیل می‌نهم فاضلان از اهل ایمان را و صالحان ایشان را، آنجا که خداوند فرشتگان را از برای صفی خویش آدم به سجده واداشت. آیا این به معنی سبق او در فضیلت نبود که خدای تعالی

می گوید: «و اگر همبستی کنید بر آزار وی خدای است عزوجل نگهدار وی، و جبرئیل است یار وی و پارسایان مؤمنان اند انصار وی و فریشتگان بعد از این ایستندگان به کار وی.» (۴: ۶۶) بدین گونه مؤمنان صالح را بر فرشتگان، در یادکرد، مقدم داشته است، چرا که ایشان بر بسیاری از فرشتگان تفضیل دارند. و فضیلت ایمان به فرشتگان واجبتر از فضیلت ایمان به مؤمنان نیست. و خدای عزوجل گوید: «تصدیق می کند خدای را و استوار می دارد مؤمنان را.» (۹: ۶۱) گذشته ازینها، فرشتگان خدمتکاران آدمیان اند. و پاسداران ایشان و در حدیث روایت شده است که فرشتگان خواستار بهشت شدند و خدای سبحانه و تعالی در پاسخ گفت: من نیکان کسانی را که به دست خویش آفریده ام با کسانی که گفتم «باش و شدند» برابر نمی نهم.

و از کتب روایت شده ایم که گفت: «خداوند در فرشتگان عقل بی شهوت سرشت و در بهایم، شهوتی بی عقل و در فرزندان آدم، این هر دورا سرشت، پس هر کس از آدمیان که عقل او بر شهوتش چیره گردد، از فرشتگان برتر است و هر که شهوت او بر عقلش غالب آید بدتر از بهایم است.» و بعضی از متأخرین در این باب به سخن ابونواس استدلال کرده اند که در ستایش ابن موسی الرضا گفته است:

گفتند مرا که تو در هر مقام، سخنور یگانه روزگاری / تو را در سخن نغز شیوه ای است که مروارید از آن می توان چید / پس از چه روی مدح فرزند موسی را و خصلتهای نیکویی که در وی گرد آمده رها کردی؟ / گفتم: راهی نیافتم به مدیح امامی که جبرئیل خدمتگزار پدرش بوده است.

* در یادکرد آنچه درباره حجابها آمده است

بدان که حجاب، به طور مطلق، مفهوم «حد» را ایجاب نمی کند، چرا که خدای از خلق در حجاب است ولی نمی توان گفت که او «محدود» است، زیرا حجاب وجوه مختلفی از معانی را محتمل است. و وهب بن ابی سلام روایت کرده است که از رسول (ص) پرسیدند: آیا خدای از خلق، در پرده ای، جز آسمانها نیز هست؟ گفت: «آری، میان او و میان فرشتگانی که حاملان عرش اند هفتاد حجاب از نورست و هفتاد حجاب از نار و هفتاد حجاب از ظلمت» تا آنجا که پانزده تا را نام برد. و در حدیث معراج آمده است که «پس از دریا به دریایی سبز رسیدم، پس ندایی شنیدم که ای محمد بیاسای در نور رجا» و آنگاه به یادکرد دریاهایی از نور پرداخت. و بعضی از مسلمانان اعتقاد به حجابها را بسی بزرگ می دارند. و حماد بن سلمه از عمران حرانی از زرارة بن اوفی روایت کرده است

که رسول (ص) به جبرئیل گفت: «آیا هرگز پروردگار خویش را دیده ای؟ گفت: ای محمد میان من و میان او هفتاد حجاب است از نور که اگر به نخستین آنها نزدیک شوم می سوزم.» و در حدیث ابوموسی اشعری آمده است که «اگر پرده از سُبُحاتِ وجهِ خویش بگشاید هر چه هست همه خواهد سوخت.» و اینها همه بر هنجار چیزی است که از حسن روایت شده است که گفت: «هیچ چیز از اسرافیل به خدای نزدیکتر نیست و میان اسرافیل و رب العزه هفت حجاب است از عزت و جبروت و عظمت.» و در حجاب بودن، به هیچ روی، ایجاب «حد» نمی کند. زیرا که حجابها اجسامی نیستند که میان حاجب و محجوب حایل شوند ولیکن تمثیلی است از دوری وقوع حواس و قطع طمعها در احاطه به ذات او و اختصاصی که به عظمت و سلطان در برابر بندگان خویش دارد. و این گونه تمثیل، در نزد بندگان، از برای تعظیم باری تعالی و تفخیم قدر او و دلستن بدو و هراس از وی، رساتر است. چرا که بیشتر ایشان، آنچه را که به حواس ایشان ادراک نمی شود و در اوهم ایشان متصور نیست، لاشیء می خوانند. و دلیل درستی این تأویل چیزی است که در خبر آمده است که کبریا ردای^۱ من است و عظمت ازارمن است، اگر بنده ای با من منازعت کند در تکبر یا خود را تعظیم کند وی را به دوزخ برم.

حال آیا کسی تردیدی در این دارد که عظمت نمی تواند ازار کسی شود و یا کبریا ردای کسی گردد؟ ولی وجه صواب همان است که ما گفتیم و خدای داناتر است. و توصیف حجابها در اشعار ایشان موجود است، و شاعری گفته است:

سپاس و ستایش تو را پروردگار ما / که هیچ چیز برتر از تو و بشکوه تر از تو نیست / پادشاهی بر تخت آسمان، گواهی راست / که در پیشگاه عزت او همگان با فروتنی سجده می آورند / و هرگز انسانی با نگاه خویش نتواند به سوی او بر شود / که آفریدگانی تأیید شده در آن سوی حجاب نورند.

* در یادکرد آنچه درباره سدره المنتهی آمده است

و سدره المنتهی در کتاب خدای عزوجل یاد شده است. روایت کرده اند که به گونه درختی است و اگر سواری از زیر سایه یکی از شاخه های آن بگذرد [۲] سال به درازا می کشد

(۱) در متن: «رکابی» و در حاشیه به «ردائی» تصحیح شده است و از توضیح بعدی دانسته می شود که ردائی صحیح است، مشهور نیز ردائی است.
(۲) کذا فی الاصل.

و آن سایه پیموده نخواهد شد. میوه آن به مانند کوزه های بزرگ است و برگهایش به مانند گوش فیل، ارواح شهیدان و صدیقان، به گونه پروانه هایی زرین، بدان بر می شوند. گفته خدای عزوجل: «نَزِدْ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَىٰ» که نزد وی است جنة المأویٰ، چون می پوشید سدره را آنچه می پوشید.» (۵۳: ۱۴) و حسان آن را در شعر خویش یاد کرده است:

و در سدره المنتهی مقامی از برای احمد / و بی شک از برای مرتضی.

و سخن خدای تعالی که «نَزِدْ وی است جنة المأویٰ» خود رَدِّ عقیده کسانی است که می پندارند سدره درختی است که پیامبر (ص)، در حرا، در زیر آن می نشست و جبریل وحی را بر او نازل می کرد. مگر اینکه بگوییم این سخن شبیه گفتار پیامبر است که گفت: «این منبر من باغ پشته ای از باغ پشته های بهشت است.» و سخن پیامبر علیه السلام که: «میان گور من و منبرم، روضه ای از روضه های بهشت است.» چنین تأویلی نیز می تواند عقیده ای به حساب آید. و همچنین است سخن پیامبر که «بهشت در زیر سایه شمشیرهاست.» اما ظاهر سخن را چنان که در قول اول بود، پذیرفتن شناخته تر و مشهورتر است و اخبار بسیاری در باب آن وجود دارد. و گفته اند از آن روی سدره المنتهی خوانده شده است که نهایت دانش دانشمندان است و هیچ کس از پیامبران و فرشتگان، جز خدای یکتا، نمی داند که در آن سوی سدره چیست.

و از بعضی قریطیان شنیدم که آن را تأویل می کرد به «آنچه محمد (ص) در حرا آموخته است»^۱ آنچه بدو آموخته و رازهایی که بر او گشوده است، به هنگامی که نشانه ها و علائم را در او دیده است. خرد و درهم شکسته باد دهان اینان و بر باد رفته باد آرزوهایشان!

* در یاد کرد بهشت و دوزخ

هیچ کس از اهل ادیان را نمی شناسم که پاداش و ثواب و عقاب را انکار کند، هر چند در باب توصیف و نام آن و زمان و مکانش اختلاف داشته باشد. چرا که ابطال جزا، ابطال امر و نهی الهی است و ابطال وعد و وعید و مجاز دانستن آفریدگان که کارها را مهمل رها کنند و این عقیده منجر به آن می شود که صانع جهان را سفیه بدانیم و نادان و یا موجب الحاد و تعطیل است. این مسئله پیوسته به اصل توحید است، بدین گونه که

(۱) متن: «و سمعت بعض القرامطة يتأولها لعلهم (كذا!) بحراء محمد» و در حاشیه آمده است: «كذا فی الاصل». شاید «بما تعلم» باشد، ترجمه ما با توجه به این حدس است.

وقتی دلایلی بر اثبات وجود باری تعالی اقامه شد و بر قدرت و حکمت او، پس روا نیست که کاری از کارهای او بیرون از حکمت و صواب باشد. پس دانستیم که حکیم این جهان را بیهوده و بازیچه نیافریده است و نه از سر سهو. و جز از برای ثوابی که بر ایشان عرضه داشته و عقابی که آنان را از آن برحذر داشته است، آنان را امر و نهی نکرده است. دور باد از ذات او سبحانه و تعالی که جز حق درباره او گمان رود. جزای رستاخیز، به موجب اصل توحید است و دلیلش دلیل توحید است. علاوه بر آن، همین که بیشتر مردم روی زمین اقرار بدان دارند، خود بزرگترین دلایل است اگر حجت عقل و اجماع خلق، کاشف از این امر باشد. پس دیگر چه عذری برای کسانی که از آن تخلف می ورزند یا تمایلی بر ضد آن دارند، باقی می ماند؟ حال اگر کسی در نفس خویش، گریزی از این عقیده احساس کند، بهتر همان است که عقل خویش را در این امر متهم بدارد نه عقل مؤمنین و نسلها و اُمتهای پیشین را.

اما سخن در باب اینکه جزا در کجاست و ماهیت آن چیست، آیا بهشت و دوزخ است یا جز این دو، در این امر باید از اخبار پیروی کرد. و اگر خدای خواهد به چیزی جز بهشت و دوزخ نیز جزا دهد، آن گونه که خواهد. آنچه از ثواب معلوم است عبارت است از نعمت و شادمانی و آنچه از عقاب معلوم است عبارت است از چیزهای نادلخواه و عقوبت و هیچ نعمتی بزرگتر از دوام بقا نیست و هیچ عقوبتی بالاتر از آتش نیست که خورنده اضداد است.

* در یاد کرد اختلاف مردمان درباره بهشت و دوزخ

در شرایع حُرّانیان چنین خواندم که باری عزوجل کسانی را که فرمانبرداری کنند به نعمتی جاودانه وعده کرده است و کسانی را که عصیان ورزند به اندازۀ استحقاقتشان وعده عذاب داده است. و این طریقه بیشتر قدماست. و بعضی از ایشان را عقیده بر این است که نفس شریر که در این جهان تباهی کرده و مایه فساد و سبب آزار شده است، چون هیکلی را که در آن است رها کند در اثیر زندانی خواهد شد و اثیر آتشی است در بالاترین فراز جهان. و نفس نیکوکار که از فضایل بهره مند است به عنصر ازلی خویش می پیوندد. و بعضی از ایشان را عقیده بر آن است که نفس فاضل در بلندی بالا می رود و نفس پست، فرومی رود و در ظلمت و افسردگی باقی می ماند.

ارسطاطالیس گفته است علّو اعلیٰ (بالای برتر) محلّ جاودانگی است و سفلی اسفل (فرو پست) محل مرگ است.

و عامه اهل هند به جز اقرار دارند و کسانی از ایشان که به انواع عذاب از قبیل کشتن و سوختن و غرق خود را هلاک می کنند، چنان می پندارند که دوشیزگان بهشت، آنان را، پیش از آنکه جانشان برآید، می ربایند و به بهشت می برند. و من این سخنان را از آن روی در اینجا آوردم تا بر تو روشن شود که اینان با همه کفر و نادانی خویش، به بهشت اقرار دارند. و اهل کتاب، همه، به جز اقرار دارند. چرا که یادکرد بهشت و دوزخ در بسیاری از مواضع کتاب ایشان آمده است، اما اینان در باب صفات بهشت اختلاف دارند. در زبان عبرانی بردیس خوانده می شود و در عبری کنعازن. گروهی از یهود برآند که چون روز رستاخیز فرا رسد دوزخ از وادی [آشکار شود و آتشی در آن وادی به جنبش درآید و بر روی آن آتش پلی نهاده گردد و بهشت از جانب بیت المقدس آشکار گردد و فرمان داده شود تا خلق از آن پل بگذرند. هر کس از ایشان بی گناه باشد بهمانند باد از روی آن پل می گذرد و هر کس گناهکار باشد در آتش سقوط کند.

و گروهی از یهود برآند که بهشت و دوزخ فانی خواهند شد و آن پس از هزار سال از درآمدن مردم به بهشت و دوزخ خواهد بود. آنگاه اهل بهشت تبدیل به فرشتگان شوند و اهل دوزخ، استخوان سوخته گردند. و گروهی برآند که بهشت و دوزخ، هرگز، فانی نخواهند شد.

اما متناسخه. اینان جزا را در نسخ و مسخ می بینند و برآند که هر که بر خوی درندگان و بهایم باشد، به صورت آنها درخواهد آمد، به پاداش کارهایش. و هر کس تعاطی حق کند و از آزار دست بازدارد و نیکی کند به صورت فرشته ای درخواهد آمد یا به گونه قانڈی یا رئیس. و این مذهب بسیاری از پیشینیان (قدما) است.

و گروهی از معطله جزای در این دنیا را، از رهگذر تهیدستی و فاقه و رنجها و غمها، به خاطر کارهای زشتی که آدمی مرتکب شود، منکر نیستند. و همچنین فراخی در زندگی این جهانی و آسایش و شادی و خوشی را به عنوان پاداش کارهای نیک می پذیرند.

و سمنیه از هندیان برآند که هر کس نیکی او اندک باشد بد روزگار خواهد بود و ژنده پوش که بر در سراپها رود و هیچ کس به او صدقه ای نمی دهد و هر که نکوکار باشد پادشاهی بزرگ و گرمی شود و هر کس دیگران را طعام دهد، نیرومند خواهد شد، چرا که تن از غذا نیرو می گیرد و هر کس جامه پوشاند زیبا خواهد شد و هر کس در تاریکی چراغی برافروزد به نیکی زندگی خواهد رسید، چرا که صبح تاریکی را می زداید.

(۱) کلمه اصلی افتاده است و در حاشیه نوشته اند: کذا فی الاصل. مراجعه شود به مقدمه مترجم صفحه ۷۵.

* در یادکرد اختلاف مسلمانان درباره بهشت و دوزخ

بدان که مسلمانان در این مسئله بر سه دسته اند: معتزله - بجز ابوالهذیل و بشر بن المعتمر - برآند که بهشت و دوزخ هنوز آفریده نشده اند و روز رستاخیز آفریده خواهند شد. و نجار گفته است: اگر چه آن دو هنوز آفریده نشده اند و در روز رستاخیز آفریده خواهند شد، اما رواست که آفریده شده باشند. و دیگر مسلمانان برآند که بهشت و دوزخ آفریده شده اند و ساختن آنها پایان پذیرفته.

و دراین باره به آیاتی از قرآن و احادیثی از سنت استدلال کرده اند از جمله: «اورا گفتند در رو در بهشت. گفت: ای کاشکی گروه من بدانندی.» (۲۶:۶) و سخن خدای تعالی: «و مپندارید آنان را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان اند بلکه ایشان زندگان اند نزد خدای. روزی می دهند ایشان را.» (۱۶۹:۳) و سخن خدای: «و بهشتی که فراخنای آن همچون آسمانها و زمین است، ساخته اند مرا پرهیزگاران را.» (۱۳۳:۳) پس آیا رواست که ناآفریده شمرده شود؟ و در حدیث آمده است که خدای تعالی بهشت را چنین و چنین آفرید، به صفاتی که آن صفات در کتب مضبوط است و گفت: «و بترسید از آن آتشی که بساخته اند ناگرویدگان را.» (۲۴:۲) و گفت: «آن آتشی است که عرضه کرده می شوند بروی بامدادان و شبانگاهان.» (۴۶:۴۰) و گفت: «ای آدم! آرام گیر تو و جفت تو در بهشت.» (۱۹:۷).

و مخالفان ایشان گویند که بهشت و دوزخ پاداش و کیفر است و استحقاق پاداش و کیفر، تنها، پس از به وجود آمدن اعمالی است که موجب آنهاست. گویند: اگر بهشت آفریده شده است، مکان آن در کجاست؟ با اینکه آسمانها و زمین را گنجای آن نیست. به گفته خدای تعالی: «فراخنای آن چون آسمانها و زمین است.» (۱۳۳:۳) و اینان تمام آنچه را که در قرآن و سنت آمده است تأویل می کنند که به معنی وعده ای است که انتظار آن می رود و حال آنکه خدای عزوجل گوید: «به درستی که نیکان در بهشتهایی باشند و به درستی که بدکاران در دوزخ باشند.» (۱۶:۸۲) و با اینکه اکنون نیستند از ایشان خبر داده است. و گفته اند بر خدای متمتع نیست اگر هر روز بهشتهایی بیافریند و آنها را نابود کند یا باقی بدارد، آن گونه که خواهد. و با ارواح مطیعان را، در بهشتی که از برای ایشان می آفریند، در نعمت بدارد یا در غیر بهشت. و ارواح ستمگران را در دوزخ یا غیردوزخ عذاب دهد.

و گفته‌اند خداوند در سابق از فنا کردن آنچه آفریده است سخن گفته است و ثواب و عقاب او غیر فانی‌اند، همیشه. پس اگر بهشت و دوزخ موجود بودند می‌باید فانی می‌شدند و این خلاف وعده‌ی الهی است «و تبدیل کننده‌ای از برای کلمات او نیست.» (۶: ۱۱۵) مخالفان ایشان گویند: بهشت و دوزخ، کیفر و پاداش نیستند، بلکه آن دو محل کیفر و پاداش‌اند، در آنجا ثواب و عقاب داده می‌شود و استثنای از هلاک و فنا شامل ایشان است به گفته‌ی خدای تعالی: «مگر آنکه خدای تو خواهد.» (۱۱: ۱۰۸) و به دلیل اینکه در مورد آنان حکم به سرمدیت و جاودانگی کرده است، همان گونه که وعده کرده است که خلق را فانی کند وعده کرده است که بهشت و دوزخ را فانی نکند. آنگاه، اینان، در باب محل بهشت اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند جای آن در آخرت است و آخرت آفریده است و گروهی گفته‌اند بهشت در عالمی است که از برای آن نهاده شده است و از برای خداوند عوالم خلق بسیار است چندان که او بخواهد. و گروهی گفته‌اند در آسمان هفتم است که سقف آن عرش رحمن است. و در این باره خبری نیز نقل کرده‌اند و بعضی گفته‌اند آفریده است اما دانسته نیست که کجاست. و جای شگفتی نیست که خدای آن را در مکانی بدارد، آن گونه که جهان را در لامکان به پای داشته است. و گفته‌اند که دوزخ در زیر هفتم زمین فرودین است و در این باب خبری نیز روایت کرده‌اند.

* در یادکرد توصیف بهشت و دوزخ

از آنچه در قرآن آمده است وصف جامع بهشت این است که «و در آن بهشت بود هر آنچه آرزو کند تن‌ها را و خوش آید چشمها را و شما در آن جاویدان باشید.» (۴۳: ۷۱) و جامعترین خبری در این باب خبر ابوهریره است که از پیامبر نقل کرده است به حکایت از پروردگار عزوجل که «از برای بندگان صالح خویش آماده کرده‌ام آنچه نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است و نه بر دل بشری گذر داشته است، رها کنید آگاهی از آن را.» ابوهریره گفت که مصداق این در کتاب خدای عزوجل این است: «نداند هیچ تنی چندانچه پوشیده و نهانی ساخته‌اند مر ایشان را از روشنی چشمها، پاداشی بدانچه کرده باشند.» (۳۲: ۱۷) و حمزه بن حبیب از منهل بن عمرو از محمد بن حنفیه روایت کرده است که پیامبر گفت: «به هر گونه که خواهید درباره بهشت سخن بگویید، به هر چه آن را وصف کنید و از آن سخن بگویید بهشت افزونتر از آن است.» و از همین سخن پیامبر اجازه یافته‌اند کسانی که در توصیف بهشت و دوزخ سخنانی گفته‌اند که در روایت نقل

نشده است، زیرا شخص توصیف کننده، هر چند در توصیف مبالغه کند، نهایت خاطر و غایت معرفتش به کینه اندکی از آن نخواهد رسید که نعمتهای الهی و نعمتهای او فراتر از شمارش شمارگران است. زیرا هرگز آن را غایت و نهایی نیست و از پیامبر خدای (ص) در باب اهل بهشت پرسیدند گفت: «اهل بهشت را موی بر اندام و صورت نیست و پلکهایشان سرمه‌دار است [اهل الجنة جردمرد مکحلون] همه در سن سی و سه سالگی.» این است روایت به نقل حماد بن سلمه از علی بن مرید از مسیب از ابوهریره. و در روایتی دیگر آمده است که در سن سی و سه سالگی‌اند به سن عیسی و صورت یوسف و قلب ابراهیم و درازی قامت آدم و صدای داود و زبان محمد (ص) و ابوهریره گفت که اهل بهشت پیوسته بر حسن و جمال آنان افزوده می‌شود، همان گونه که در این جهان زشت و پیر می‌شوند. و گروهی از اهل کتاب خوردن و هم خوابگی را در بهشت انکار کرده‌اند و این بدان دلیل است که بعضی از ایشان بر انگیزتگی روز رستخیز را تنها در مورد ارواح قبول دارند. و خدای تعالی، در قرآن، ایشان را به یادکرد طعام حواری که در بهشت وصف کرده است، تکذیب کرده است. و از پیامبر (ص) نقل است که به هنگام یادکرد بهشت گفته است: یک مرد از ایشان را نیروی هزار مرد است در خوردن و همبستر شدن. و از پیامبر پرسیدند که بساویدن و مباحضت چگونه است ای پیامبر خدا! گفت: «هم خوابگی با شور و هیجان! هرگاه که مرد از کنار زن برخیزد، آن زن دوباره دوشیزه خواهد بود، نه آلت مرد را خستگی است و نه فرج زن را آزدگی، با شهوتی که هرگز قطع نمی‌شود.» مردی یهودی، آنگاه، گفت: «هر کس اکل داشته باشد به غائط خواهد رفت.» پیامبر (ص) گفت: «آنان به غائط بیرون نمی‌شوند بلکه به گونه عرق از تنهایشان بیرون می‌رود به مانند مشک و شکمهایشان آن را نهفته می‌دارد.» در باب خواب، در بهشت، از پیامبر (ص) پرسیدند گفت: «خواب، برادر مرگ است و اهل بهشت را مرگی نیست.» گفتند: «در آنجا زاد و ولد هست؟» گفت: «فرزند فتنه است.» و بنا به روایتی گفت: «اگر خواهند دوران آستنی و وضع حمل و بالیدن فرزند یک ساعت است.» درباره زنی که دو همسر داشته است، پرسیدند، که در بهشت از آن کدام یک خواهد بود؟ بنا به روایت حذیفه گفت: «از آن آخرین همسر خواهد بود.» و هنگامی که معاویه ام‌الدرداء را خواستگاری کرد، آن زن گفت: من جانشینی برای ابوالدرداء روا نمی‌دارم که از پیامبر (ص) شنیدم که گفت: «زن از آن آخرین همسر است» و به همین دلیل همسران پیامبر (ص) پس از وی بر دیگران حرام شده‌اند تا در بهشت همسران او باشند. و از حسن روایت شده است که گفت: زن مخیر است تا هر کدام را

(۱) دحماً دحماً: هوالنکاح والوطء بدفع و از عاج، غریب الحدیث، ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۰۶.

که خوشخوی تر است برگزیند. و از ضمره بن حبیب پرسیده شد که آیا پریان (جن) به بهشت وارد می شوند، گفت: آری، و استدلال کرد به آیه «بدیشان نرسیده بود هیچ آدمی پیش از ایشان و نه هیچ پری.» (۵۵: ۵۶) پس از برای آدمیان همسرانی از انس و از برای پریان همسرانی از پریان خواهد بود. از ابوالعالیه درباره اوقات بهشت پرسیدند گفت: همانند وقت طلوع فجر تا طلوع خورشید است، در آنجا نه خورشید است و نه ماه و نه شب و نه روز. و آنان در روشنایی جاودانه اند و مقادیر شب و روز را به کشیدن پرده ها و گشودن درها می شناسند. و از حسن در باب حورالعین پرسیدند گفت: همین پیر همسران شمايند با چشمهای آبریز و ژفکی و آنگاه این آیت پر خواند که «ما بیافریده باشیم ایشان را از نوآفریدنی، قرار داده باشیم ایشان را دوشیزگانی» (۳۶: ۵۶) تا پایان آیه. و گفت: داده خواهند شد همسرانی جز همسران خویش از حورالعین. و در حدیث ابن المبارک از رشید بن سعد از ابن انعم آمده است که هر کس از زنان اهل دنیا که به بهشت درآید بر حورالعین فضیلت دارد به خاطر عملی که در دنیا داشته است. و ما این اخبار را از بهر شهرت آنها در نزد عوام امت و بی نیازیشان از اسانید، آوردیم. و در باب سخن خدای عزوجل «و در آن بهشتها بود هر آنچه آرزو کند تن ها را و خوش آید چشمها را.» (۴۳: ۷۱) پرسیده شد که اگر خواستار چیزی شوند که خرد آن را زشت می شمارد از قبیل قتل و غضب و بیداد و ازدواج با خواهران و دختران؟ مسلمانان در جواب گفتند: اینها، و آنچه بدینها مانند، چیزهایی است که در بهشت خواستار آن نشوند، چرا که در بهشت از این گونه چیزها وجود ندارد، همان گونه که خواستار مرگ و بیماری و خواری و فاقه نمی شوند، زیرا در آنجا، این چیزها، وجود ندارد. و طبایع ایشان از شوق به چیزهایی که خرد زشت می شمارد، بازداشته می شود و آن را فراموش می کنند.

بدان، خدایت هدایت کناد، که آنچه در وصف بهشت آمده است از زر و سیم و گوهرها و بوی خوش و طعام و دیگر چیزهایی که وصف شده است، همه، در معنی حقیقی کلمات مادی^۱ است همان گونه که گوهرهای زمین و میوه های آن، به گفته خدای عزوجل: «به درستی که آن سرای واپسین است سرای زندگانی جاویدان اگر هستند که بدانند.» (۶۴: ۲۹) و از ابن عباس (رض) روایت شده است از اسامه بن زید از پیامبر (ص) که از بهشت پرسیدند، گفت: نوری است که می درخشد. و حسن بن هشام عیسی از وکیع از اعمش از ابن عباس (رض) روایت کرد که گفت: در بهشت چیزی از آنچه در دنیا هست، نیست، مگر نامهایی.

(۱) متن: «و اعلم ان کل ما وصف به... کلها علی الحقیقه فی الاسماء الکئیفة».

* در یادکردِ صفت دوزخ و اهل آن

جامعترین آیه ای در وصف دوزخ این سخن خدای تعالی است که: «آنها که کفر آوردند مرایشان راست آتش دوزخ سوزان، نمیرانندشان تا برهند و نه برایشان چیزی از غذایشان سبکتر کنند.» (۳۵: ۳۶) و جامعترین خبری در باب دوزخ خبر محمد بن حنفیه است اگر چه حدیثی مرسل است: «هرچه خواهید از دوزخ سخن گوید، چرا که هر چه بگوئید دوزخ از آن شدیدتر است.» و آنچه موجب قیاس شدید است این است که آنچه دوزخ را بدان وصف کرده اند از غل و زنجیرها و مارها و کژدمها و دره ها و عمودها و دیگر چیزهایی که در قرآن و اخبار آمده است، اینها همه خلاف آن چیزی است که در دنیا آمده است، همان گونه که در وصف بهشت گفتیم. و اینکه جمع میان آنچه در دنیاست و آنچه در دوزخ است از جهت اسم است نه از جهت معنی. چرا که دوزخ سرای جاودان است، همان گونه که بهشت سرای جاودان است. و از ابراهیم نخعی در باب صفت آتش دوزخ پرسیدند، گفت: آتش این جهانی یکی از هفتاد جزء آتش دوزخ است، که دو بار از دریا عبور داده شده است و اگر جز این بودی هرگز نمی توانستید از آن سود ببرید. و از حسن درباره دوزخ پرسیدند گفت: دریا به صورت آتش درمی آید و آنگاه برخواند: «و چون دریاه را آتش کنند و بر جوشانند.» (۸۱: ۶) و گفت یکی از دیگری برمی جوشد. آنگاه بادی از جنوب بر آن می وزد و خورشید را بر آن مسلط می کند تا آن را به جوش آورد و به صورت آتش درآید و خدای آن را زندانی از برای معصیتکاران ساخته است.

و گروهی برآنند که دوزخ هم اکنون آفریده است و در زیر زمینهای فرودین است و دریاهای آن را از خلق جدا می کند و گرمای خورشید و گرمای تابستان از حرارت آن است.^۱

و روایت کرده اند که دوزخ شکایت کرد که پاره ای از من پاره ای دیگر را می خورد، پس به او اذن داده شد تا دو نفس برکشد، یکی در تابستان و یکی در زمستان و این شدیدترین گرما و سرماست و در احادیث صحیح آمده است که در نیمروز به خنکی گرایید، چرا که در شدت گرما تفتگی از دوزخ است. و گروهی، بقای ذی روحی را در آتش، سخت دشوار یافته اند و مایه شگفتی و این از قصور دانش ایشان است، زیرا آتش دارای انواع است به مانند اثیر، که می گویند در بالای هواست، و همانند آتش نهفته در

(۱) متن: «و محرّها»، هوار به مؤخرها، اصلاح کرده است و صحیح بنابر حدس ما، «من حرّها» است و ترجمه مستند بدان است.

سنگ و درخت. و بنا بر روایتی که نقل شده است از ابن عباس در باب آتشیها پرسیدند گفت: آتشیها بر چهارگونه‌اند: آتشی است که می‌خورد و می‌نوشد و آن همین آتش شماس است و آتشی است که نه می‌خورد و نه می‌آشامد و آن همان آتش نهفته در سنگ است و آتشی هست که می‌آشامد ولی نمی‌خورد و آن آتش نهفته در درخت است و آتشی هست که می‌خورد ولی نمی‌آشامد و آن آتش دوزخ است گوشت آنان را می‌خورد ولی خونشان را نمی‌آشامد. به همین دلیل ارواح ایشان همچنان باقی می‌ماند. پس خبر داد که آتش دوزخ خلاف آتشیهای است که یاد کرده است به گفته خدای عزوجل: «هر گه که بسوزد پوستهای ایشان بَدَل کنیم ایشان را پوستهایی جز از آن.» (۴: ۵۶) پس خبر داد خدای سبحان و تعالی که او پوستهای ایشان را بَدَل می‌کند تا ارواح ایشان باقی بماند و آتش، ایشان را نابود نمی‌کند و همانا خداوند تعالی قدرت خویش را در ترکیب طبایع بعضی از جانوران نشان داده است، به گونه‌ای که به ما نشان می‌دهد که رواست ذی‌روحی در آتش باقی بماند مانند شترمرغی که آتش می‌خورد و آتش او را زیان نمی‌رساند و مانند پرندۀ ای که به درون آتش می‌رود و آتش او را نمی‌سوزاند و اینها را جز مایۀ عبرتی از برای آدمیان نکرده است و ما را راهنمون شده است به اینکه رواست که اهل دوزخ در آتش زنده بمانند و گرنه در طبایع حیوانات روا نبود که از آتش تغذیه کنند و از آهن گداخته. و در باب صفت اهل دوزخ، چیزهای شگفت‌آور و طاقت‌سوزی نقل شده است از جمله آنچه روایت کرده‌اند که از ابوهریره پرسیدند در باب این سخن خدای تعالی: «و هر که خیانت کند بیارد آنچه در آن خیانت کرده بود روز قیامت» (۳: ۱۶۱) که چگونه ممکن است کسی که در کار صد شتر و دویست گوسفند خیانت کرده باشد، آنها را بیاورد، و او گفت: آیا دیده‌ای کسی را که دندانانش به مانند کوه اُحُد باشد و رانش به مانند ورقان^۱ و ساقش به مانند بیضاء^۲ و نشیمنگاهش به اندازه ما بین مدینه تا ربهذه^۳؟ و از ربیع بن انس روایت شده است که گفت: نوشته است در کتاب نخستین [الکتاب الاول] که پوست هر يك از اهل دوزخ چهل ذراع است و شکمش چندان که اگر کوهی در آن نهند گنجای دارد. و او چندان می‌گرید که در گونه‌اش حفره‌هایی از اشک پیدا می‌شود که اگر کشتی در آن نهند جریان خواهد یافت. روایت این چنین است. و خدای داناتر است.

و بدان که آنچه در وصف بهشت و دوزخ می‌آید از طریق سمع و خبر است و موجبی از طریق عقل ندارد. اصل همان مسئله جزا و پاداش است و تو خود را به پاسخ

۱ و ۲ و ۳) ورقان کوهی است سیاه میان مکه و مدینه و بیضاء محلی است در مکه و ربهذه از قرای مدینه است. ر.ک: معجم‌البلدان، یاقوت، ج ۵، ص ۳۷۲، ج ۱، ص ۵۳۰، ج ۳، ص ۲۴.

کسی که از صفات دوزخ و بهشت جويا می‌شود، مشغول مدار مدام که منکر اصل پاداش است، تا آنگاه که بدان اقرار آورد.

* در یاد کرد اختلاف مردمان درباره بقا و فنای بهشت و دوزخ

در شرایع حرّانیان خواندم که جهان را علتی است ازلی و یکتا که کثرت را در آن راه نیست و وصف هیچ چیز از دانسته‌ها را بدوراه نیست. اهل تمیز مکلف‌اند که اقرار به ربوبیت او کنند و بعثت پیامبران برای راهنمونی و تثبیت دلایل است. و آنان، کسانی را که اطاعت کنند، وعده بهشت جاوید داده‌اند و آنان را که عصیان ورزند به اندازه استحقاقشان وعده عذاب داده‌اند و سپس این عذاب منقطع می‌شود.

و بعضی از اوایل حرّانیین^۱ گفته‌اند که دوزخیان هفت هزار دور عذاب می‌بینند سپس عذاب منقطع می‌شود و تبدیل به رحمت خدای تعالی می‌گردد.

و اهل هند، با همه بسیاری اختلافی که دارند، در دو نحله جمع‌اند: سمنیه معطله و براهمه موحده. و هر دو گروه به جزای آخرت اقرار دارند و اینکه عذاب سرانجام منقطع خواهد شد. و سمنیه برآنند که ثواب و عقاب، در همین جهان از رهگذر حواس، موجودند به پاداش آنچه نفوس اکتساب کرده‌اند و نفوس همچنان باقی‌اند و جاودانه و فاعل. و فعل ایشان ایجاد از رهگذر اجساد است و پیوسته ساکن ابدان‌اند و چون جسدی را ترک گویند دیگر هرگز بدان باز نمی‌گردند و آنها بر طبق افعالشان متناسخ می‌شوند و بر قدر هوا و همتشان بهره خواهند داشت. و چون مرتکب گناهان شده باشند، آن افعال در جوهر نفس اثر می‌کند و به گونه عَرْضی لازم از برای آن درمی‌آید و چون جسد را ترک گوید در نتیجه این تأثیر، به جنسی که ملائم همت او نیست درآید و ملایس (همراه) آن شود و بدان سبب به مکروه و نادلخواه پیوندند که آن تناسخ در اجساد همه حیوانات است از حشرات گرفته تا دامها و آدمیان و پرندگان دریایی و صحرائی. و گویند دشوارترین نوع تناسخ آن است که به جسد جانوری در زیر زمین انتقال یابد، آنجا که نه آب است و نه آبادانی و عذاب او با گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما به‌درازا می‌کشد، سپس به دوزخ و عذاب دوزخ انتقال می‌یابد و آن واپسین حد عذاب است و سرانجام آن. سپس به قهقری از دوزخ

(۱) متن: «و قال بعض اوایله...» و نزدیکترین مرجع ضمیر در عبارت الحرّانیین است و مابه همین صورت ترجمه کردیم.

(۲) متن: «ثم تُجَوَّ» که اصلاح هوار است، ولی متن اصلی «تحو» بوده است که تصحیف «تحوّل» است و ما همان را ترجمه کردیم.

به‌روی زمین، از برای عمل، باز می‌گردد. و گویند آن نفس که کارهای نیک و افعال فاضله - بر عکس آنچه پیش از این گفتیم - داشته باشد، او ملائیس زیبایی و کمال و تندرستی و امن و نیرو و انس و نشاط و ملک و عزّت و طیب نفس خواهد بود و سرانجام آن نفس، به بهشت می‌رسد و به اندازه استحقاقش در آنجا درنگ می‌کند، سپس به جهان بازمی‌گردد از برای عمل. و گفته‌اند که بهشت سی‌ودو مرتبه است و در ادنی مرتبه آن، اهل بهشت، چهارصد هزار سال و سی‌وسه هزار سال و ششصد و بیست سال درنگ می‌کنند. و هر مرتبه‌ای دو برابر مرتبه فرودین خویش است، که شمار آن به طول می‌انجامد. و گویند که دوزخ سی‌ودو مرتبه است. آنگاه به توصیف صفات عجیب آن از حریق و زمهریر پرداخته‌اند. و عقیده دارند که هر کس چیزی را، بجز از انسان، کشته باشد صد و یک بار بدان کشته می‌شود و هر کس انسانی را کشته باشد هزار و یک بار بدان کشته می‌شود و گویند هر عضوی از اعضای بدن آدمی که زشت و قبیح آفریده شده باشد، این بدن سبب بوده است که صاحب آن عضو بدان عضو مرتکب کاری زشت شده است.

این است اصل تناسخ و از اهل هند است که این فکر در میان دیگر امتهای انتشار یافته است. و هیچ امتی از امم وجود ندارد مگر اینکه به جزا، همان‌گونه که یاد کردیم، مقرر است یا به‌گونه تناسخ یا به صورت ذخیره شدن برای آخرت.

و اجماع کرده‌اند که عذاب به اندازه استحقاق است و سپس منقطع می‌گردد. و گروه بسیاری از یهود برآنند که، چون اهل بهشت و دوزخ بدانجا درآیند و هزار سال برآن بگذرد، این دو فانی شوند و تعطیل گردند و اهل بهشت به‌گونه فرشتگان درآیند و اهل دوزخ استخوان سوخته. و استدلال ایشان به‌گفته انبیای دوازده‌گانه است که در سفر یهوشوع چنین مکتوب است که: «خدای می‌گوید اگر در فرمان من چنگ زنی و پیمان خویش به‌پایان بری تو را جایگاهی دهم در میان آن کسان که رویاروی من ایستاده‌اند.» و در مورد اهل دوزخ گویند که آنان استخوان سوخته می‌شوند در زیر گامهای اهل بهشت. و من از مردی از یهود - که نفرین خدای بر ایشان باد - شنیدم که بعضی از آنان عقیده دارند که جهان در هر شش هزار سال، به‌پایان می‌رسد و از نو آغاز می‌شود و برآنند که روز شنبه روز حساب است و مقدار آن هزار سال. و روز یکشنبه روز آغاز است. و خدای، بدانچه ایشان گویند، آگاهتر است. و بسیاری از ایشان به جاودانگی بهشت و دوزخ عقیده دارند و استدلال ایشان به سخن شعیا است در سفر خویش که: «اهل بهشت، به‌درآیند و بنگرند اجساد کسانی را که عصیان من کرده‌اند درحالی که ارواح ایشان نمی‌میرد و آتش ایشان هرگز خاموش نمی‌شود.»

و مجوس برآنند که شخص بدکار، به اندازه استحقاق خویش، پس از مرگش به

سه روز، کیفر می‌بیند، برابر آنچه کرده است نه بیش و نه کم. و بعضی از ایشان برآنند که بهشت و دوزخ در همین جهان است و در سرزمین هند. این است عقیده ایشان که سبک مغزی آشکار و تخلیطی شگرف در آن وجود دارد.

* در یادکرد اختلاف مردمان در این فصل

گروهی از ایشان عقیده دارند که دوزخ سرانجام روزی باید فانی شود و به پایان رسد. و در این باره روایاتی نقل کرده‌اند. از ابن مسعود (رض) روایت کرده‌اند که گفت: زمانی خواهد رسید که درهای دوزخ فرو بسته شود و کس در آنجای نماند. و این پس از آن خواهد بود که اهل دوزخ سالیان سال در آن بمانند. و از شعبی روایت شده است که از دو سرای آخرت، دوزخ زودتر خراب خواهد شد. و از عمر - که خدای از او خشنود باد و او از خدای - روایت شده است که اگر اهل دوزخ به شماره انبوه ریگها، در دوزخ بمانند باز امید رهایی ایشان هست.

و در این باب به چیزهایی استدلال شده است از باب تعدیل. و در جاودانگی بهشت اختلاف نکرده‌اند. و دیگرانی گفته‌اند که بهشت و دوزخ همیشگی‌اند و جاودانه‌اند، هرگز زایل و فانی نمی‌شوند. و استدلال ایشان بر این است که نعمتهای الهی را کرانه‌ای نیست، پس نعمتهای او را نیز پایانی نباید باشد. و از اوزاعی روایت کرده‌اند که وی روایاتی را که گروه اول بدان استدلال کرده بودند، یاد کرد و آنگاه گفت: مردم برای اهل دوزخ امید خروج از آتش داشتند از طریق این سخن خدای تعالی که: «در آن دوزخ جاودانی‌اند چندان که آسمان و زمین باقی است، مگر آنکه خدای تو خواهد.» (۱۱: ۱۰۸) و نیز این سخن خدای که: «درنگ کنندگان اند در وی سالیان سال.» (۲۳: ۷۸) اما چون سوره مائده نازل شد و آن آخرین سوره‌ای است که از قرآن نازل گردید که «می‌خواهند که بیرون آیند از آتش و نباشند بیرون آیندگان از آنجا و مرایشان را بود عذاب بایسته.» (۵: ۳۷) آنگاه دانستند که دوزخ هرگز فانی نمی‌شود.

حال اگر گفته شود که بر حکیم عادل چگونه رواست، که به‌جرمی که زمانی محدود دارد، عقوبتی بی‌پایان دهد، در پاسخ گفته شود که: جزایی است برابر. همان‌گونه که شخص دوزخی در این جهان در مدت عمر خویش، در کفر کوتاهی نکرد واجب است که در عذاب او نیز کوتاهی نشود در تمام مدت عمرش در آخرت. دیگر اینکه، چون نعمتهای الهی پایان‌ناپذیر است، پس باید نعمتهای او نیز پایان‌ناپذیر باشد.

و عرب در روزگار جاهلیت به جزا عقیده داشته‌اند و هر کس از ایشان که نظر به

کتب داشته است به بهشت و دوزخ اقرار داشته است، از جمله سخن اُمّیه [بن ابی الصلت]:

آن دوزخی است که هیچ بزهکاری را باقی نمی گذارد / و بهشتی ست که هیچ رانده‌ای را بر آن نظاره نیست / آنگاه که دوزخ برافروخته گردد و سپس فوران کند / و شراره‌ها از آن بپراکند / بگذرد با صندلهایی سخت و ستوار / که گویی آسمانها صحیفه آن است / بر می شود آن آتش به میدانی فراخ / و روی در خموشی نمی نهد تا بادِ سمومی آن را فرو نشاند / و آن دوزخیان به مانند کلوخ خشک، در آنجایند / اگر آمرزش پروردگار مهربان نباشد / او بهشتیان] به دورند از آفتیایی که بدیشان نزدیک می شود / تندرستان اند و در آنجا هیچ بیماری نیست / بازوانشان شیر می دوشد و هیچ کس ایشان را باز نمی دارد / دستها در آنجا در گردش است و آزاد / شیر دوشیده، در آنجا، بی آنکه بدوشند / و بی آنکه مایه تخمه شدن باشد، فوران می کند / که باز داشته می شود از ایشان و هر بی میلی را / پُر شدنی است نه بر تده و نه یتیم^۱ / و آن دیگر انگبین است و شیر و شراب / و گندمی که همانجا که بر می روید دروده می شود / و خرما بُنّانی است با شاخه‌های فرود آمده / که در خلال شاخه‌های آن خرما گوارا است / و سیب و انار و موز و آب سرد گوارنده / و در آنجاست گوشت مرغ و ماهی / و آنچه بر زبان آورند، همواره، برای ایشان هست / و زنان سیاه چشمی، به گونه عروسکها / که آفتاب بر ایشان نتابیده تا رنگ ببازند / در ناز و نعمت اند بر سریرها و جز به شوی خویش نمی نگرند / و آن سیاه چشمان، بانوان بزرگوارند و شوهرانشان سروران / بر سریرهایی، رویاروی / هان! که در آنجاست شادابی و ناز و نعمت! / بر ایشان جامه دیبای تَنک است و تنپوش نرم والا / و دیبای به رنگ سیر / به دستاورزجتهایی از زر ناب و گرانبها آراسته شده اند / در آن بهشت، هیچ سخن نافرجام شنوده نمی شود و نیست در آنجا هیچ به گناه منسوب کردنی / و در آنجا هیچ از خرد به دور افتادنی، که مایه ملامت شود، نیست / و جام شرابی است که نوشنده را درد سر نمی آورد / و از نیکی

(۱) بسیاری از مصراعهای این اشعار، در ضبط نسخه اصلی ما، آشفته است و غیر قابل اصلاح. ضبط دیوان اُمّیه بن ابی الصلت (چاپ بشیر یحیوت، بیروت ۱۳۵۲/۱۹۳۴)، ص ۵۴ - ۵۲ نیز تفاوت چندانی ندارد، زیرا به احتمال قوی از روی همین کتاب برداشته شده است.

دیدار آن همدمان را لذت است / موج زنان، در قدحهایی از زر ناب خجسته که سرشار است / چون بدان رسند که خواستار آند / پذیرای ایشان شود و هر که روزه دارد می گشاید / و آن نذرها از میان برخیزد / و فضلِ الهی، بی دربی، بر ایشان وارد شود / و قسمتها پایان پذیرد^۱ / بدان که این چیزهایی است که در روایت و خبر آمده است، بعضی از آنها ثواب و بعضی عقاب و بعضی نیز دسته دسته کردن و بازشناخت است^۲ و مسلمانان در اسامی آنها اختلافی ندارند، اختلاف بر سر معانی است.

* [صراط]

اما صراط: در حدیث چنین آمده است که پُلی نصب می شود بر روی جهنم و خلق بر آن گذر داده می شوند، هر کس از اهل بهشت باشد، از آن می گذرد و هر که دوزخی باشد در آن سقوط می کند. و در وصف آن گفته اند که تیزتر از شمشیر است و باریکتر از موی و لغزان است و لغزشگاه است با خارهای درشت و آهنگهای کج و خارشتری و خار سه پهلوی پهن و مسیر آن فلان قدر سال طول می کشد، چه در صعود و چه در هبوط و چه در گام هشتن. و مردمان، به اندازه اعمالشان، از آن می گذرند، بعضی چون آذرخش خیره کننده و بعضی چون باد دمنده و بعضی به مانند پرندگان و گروهی همچون اسب لاغر میان، بعضی با دویدن و بعضی با تندروی و بعضی با رفتن، گروهی سُم بر زمین کشان و بعضی بر دست و شکم روان و گروهی بر سینه و پهلوی. و بسیاری زنان و مردانی که بر آن پل می لغزند.

بعضی در جواب گفته اند: چه ظلمی بالاتر از این که مردمان را به چنین کار دشواری وادارند؟ و در جواب ایشان گفته شده است این کار بازشناختی است و تمیزی میان اهل طاعت و اهل عصیان و نشانی است بر حقانیت هلاک آنان که هلاک شده اند و رستگاری آنان که رستگار شده اند. و در بعضی اخبار چنین آمده است که اهل طاعت از صراط چنان می گذرند که خود آنرا احساس نمی کنند و گفته شده است که صراط در زیر پای ایشان به هم کشیده می شود آن گونه که پوست در آتش و آنگاه که در بهشت استقرار یافتند گویند چه شد که ما از صراط عبور نکردیم و از آن آتشی که وعده داده

(۱) نگاه کنید به صفحه قبل.

(۲) متن: «منها ما هو تمیز و تفریق».

بودند، نگذشتیم؟ پس گفته می‌شود: شما از صراط گذشتید، در آن جهان، با کارهایتان و از آتش گذشتید، در حالی که افسرده بود.

و از اینجا است که بعضی به تأویل صراط پرداخته‌اند که صراط عبارت است از آنچه انسان بدان ملزم می‌شود و مشقتی است که در طاعت و مجاهده نفس در برابر کششهای آن تحمل می‌کند. و بر همین معنی، بعضی، این آیه را تأویل کرده‌اند: «و هنوز باز پس نکرده است عَقَبَه را و چه دانی تو که به چه گذاشته شود آن عَقَبَه، آزاد کردن بنده‌ای.» (۹۰:۱۲-۱۱) تا آخر آیه.

اما معتزله و اهل نظر بر آنند که صراط همان دین است که خدای لزوم و تمسک بدان را فرمان داده است. و ابوالهذیل از میان معتزله، جایز دانسته است که آنچه در خبر آمده است، همان‌گونه باشد که در خبر آمده است و استدلال او به همان چیزهایی است که ما در آغاز یاد کردیم.

* [میزان]

اما میزان: بسیاری از مسلمانان روایت کرده‌اند که بر هیئت ترازویی است که خرید و فروش و معاملات مردم بدان انجام می‌شود و بدان اعمال بندگان را برمی‌سنجند. و در نظر ایشان اعمال مخلوق‌اند. و در کتاب وهب از ابن عباس روایت شده است که میزان دارای دو کفه است و عمودی. هر کفای برابر زمین. یکی از ظلمت و دیگری از نور. و عمود آن میان مشرق و مغرب است. و از عرش آویخته است و دارای شاهین (زبان) است. و صدایی دارد که ندا درمی‌دهد: «نیک بخت فلان و بدبخت فلان!» اگر این روایت صحیح باشد، معنای آن همان خواهد بود که ما درباره صراط یاد کردیم و چیزی است به‌عنوان معیار و فارق. و این همان سخن ابوالهذیل است. رواست که ترازویی نهاده شود که رجحان یکی از پله‌های آن علامتی باشد از نجات و فرود آمدن آن نشانه‌ای از برای تباهی. و معتزله سخنان دیگری نیز در این باره دارند. و بیشتر اُمت اسلام بر آنند که میزان مثلی است برای تسویه پاداش و محقق داشتن عدل. و این سخن مجاهد و ضحاک [و] شعبی است. و در این باره به گفتار مردمان استدلال کرده‌اند که درباره انسان عادل می‌گویند او همانند ترازویی است مستقیم. نمی‌بینی که در سوگ عمر بن عبدالعزیز رحمه الله گفته‌اند:

همانا که در ضريح خاك نهفتند، تنها، / در دیر سِمعان ترازوی عدالت را

(۱) متن درست نبود، از معجم البلدان یا قوت، ج ۲، ص ۵۱۷ اصلاح و ترجمه شد.

و فراء در این باره بیتی قرائت کرده است:

پیش از دیدار شما، من صاحب نیرو بودم / و در نزد من از برای هر خصمی ترازویی بود.

و حجت و برهان را میزان نامیده است. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین. و اختلاف کرده‌اند که چه چیزی را وزن می‌کنند؟ گروهی گفته‌اند که عین اعمال وزن می‌شود و گناه سبک برمی‌آید، چرا که انسان آن را با سبکی و نشاط انجام می‌دهد و ثواب سنگین برمی‌آید، زیرا که انسان آن را با رنج و دشواری انجام می‌دهد. گروهی گفته‌اند صحیفه‌های اعمال است که وزن می‌شود و آن سخن ابن عباس (رض) است و تأیید می‌شود به روایت عبدالله بن عمر از پیامبر (ص) که: «روز رستاخیز، مردی را می‌آورند. به همراه نود و نه سِجَل، هر سِجَلی به گسترده‌گی میدان دید آدمی، که در آن گناهان و خطایای اوست و آن را در کفای می‌نهند، سپس پاره کاغذی همانند این (و اشارت به نیمی از انگشت ابهام خود کرد.) از برای او بیرون می‌آورند که در آن شهادت «لا اله الا الله» است و آن را در کفه دیگر می‌نهند، و سنگین‌تر برمی‌آید. و گروهی گفته‌اند که ثواب اعمال وزن می‌شود و آن چنان است که خدای تعالی ثواب اعمال را به‌صورتی درمی‌آورد و به هنگام وزن کردن سنگینی بدان می‌دهد در طاعت و سبکی در معصیت. و آنچه حکایت کرده‌اند و روایت کرده‌اند ممکن است. و خدای به آنچه حق است داناترین است و درست‌حکم‌ترین.

* [اعراف]

اما اعراف: چنین یاد کرده‌اند که اعراف به‌مانند بارویی (سور) است میان بهشت و دوزخ و گروهی را بر آن می‌ایستاند تا آنگاه که خدای تعالی میان همه آفریدگان خویش به داوری پردازد. و در این باره اختلاف بسیار است که چه کسانی را بر اعراف می‌ایستاند. و دلیل بر اینکه اعراف از بهشت شمرده می‌شود این سخن خدای عز و علا که: «و بخوانند خداوندان دوزخ، خداوندان بهشت را که فروریزد بر ما از آن آب یا از آنچه‌تان روزی کرده است خدای.» (۷: ۵۰) و درباره اعراف است که امیه بن ابی الصلت گوید:

(۱) متن افتادگی داشت و از کنز العمال ۶۵/۱ اصلاح شد.

و گروهی دیگر، بر اعراف، که چشم به بهشت دوخته‌اند / بهشتی پر از سبزی و انار / بعضی از آنان مردانی هستند که روزی ایشان بر رحمان است / و پلیدیها و تباهیها از آنان پنهان است.

* صور

اما صور: روایات درباره آن مختلف است. روایت کرده‌اند که صور به‌مانند شاخی است، همه ارواح در آن گردآورده شود و آنگاه از آن شاخ، به‌هنگام رستاخیز، در اجساد دمیده شود. و گروهی گفته‌اند که صور، روز رستاخیز، آفریده خواهد شد و به تأویل سخن خدای تعالی پرداخته‌اند که می‌گوید: «و اوست که بیافرید آسمانها و زمین را بهر [اظهار] حق» (۶: ۷۳) گفته‌اند که به آسمانها می‌گوید: «باش به گونه صوری که در آن دمیده می‌شود.» و بعضی گفته‌اند: صور جمع صوره است. و اگر این به صحت پیوسته باشد که پیامبر گفته است «چگونه خوش باشم در حالی که صاحب صور آن را در دهان گرفته و پیشانی خویش را خمانیده و می‌نگرد تا کی فرمان دمیدن داده شود تا دردمد» باید بدان تسلیم شد و آن را پذیرفت.

* [حوض]

اما حوض: در حدیث به روایات مختلف نقل شده است و بسیاری از اهل تفسیر گفته‌اند که کوثر نام حوض پیامبر (ص) است. و روایت شده است که پیامبر (ص) گفت: «فاصله میان دو سوی حوض من، فاصله میان صنعاء و ایله است^۱ و پیمانته‌های آن به‌شماره ستارگان آسمان، آب آن، شیرینتر از انگبین است و خنکتر از برف و سپیدتر از شیر. هر کس شربتی از آن بنوشد، هرگز تشنه نخواهد شد.» و گروهی برآنند که حوض همان عمل و دین و طریقه پیامبر است. و خدای داناتر است.

(۱) صنعاء شهری است در یمن. رك: ياقوت، معجم البلدان، ج ۳، ص ۴۲۶، وایله شهری است در انتهای حجاز و آغاز شام، همانجا، ج ۱، ص ۲۹۲.

در آفرینش آسمان و زمین و آنچه در آن است

پیش از این مقالات اُمم مختلف را، دربارهٔ حدوث و قدم عالم، بیان داشتیم و آرای ایشان را در مبادی آفرینش یاد کردیم. پرده از عیب آنان که از حق به کُتراه افتاده‌اند برگرفتیم و تا آنجا که شرایط کتاب ایجاب می‌کرد روشن ساختیم که جز از رهگذر وحی و نبوت، به مبدأ این جهان رسیدن، درست نیست. و خدای داناتر است، هم اوست که توفیق می‌بخشد و یاری می‌دهد.

روایات در باب مبدأ جهان مختلف است. از ابن عباس و مجاهد و ابن اسحاق و ضحاک و کعب و وهب و ابن سلام و سندی و کلبی و مقاتل و جز اینها، از کسانی که در طریقهٔ این علم بوده‌اند و در جستجوی آن، روایات بسیار آمده است. ما به درست‌ترین آن روایات می‌پردازیم و آنها که به حق نزدیکتر است و به صواب همانندتر. به گزارش آنچه اهل کتاب حکایت می‌کنند می‌پردازیم و به تکذیب ایشان نمی‌پردازیم مگر آنگاه که یقین کنیم با کتاب ما قرآن و با خبر پیامبر ما^(ص)، وفق ندارد.

ابوحذیفه، به روایت از کسانی که ایشان را نام برده است، چنین آورده که «خدای تعالی چون خواست که آسمان و زمین را بیافریند، باد را بر آب چیره گردانید چندان که آن را بشکافت^۱، پس به گونهٔ موج و دُهن^۲ و دود درآمد. پس کف آن را فسرده کرد تا

(۱) متن «حتی خربته».

(۲) دُهن: روغن.

به گونه زمین درآمد و موج آن را فسرده کرد تا به گونه کوهها درآمد و دود را فسرده کرد تا به گونه آسمان درآمد. و چه بسا که در عبارت تغییراتی روی داده باشد که مایه افزونی بیان و روشنی مطلب شود، خواننده باید که به معنی نظر کند و نه لفظ.

محمد بن اسحاق بر آن است که نخستین چیزی که خدای تعالی آفرید نور و ظلمت بود، پس ظلمت را شب قرار داد و نور را روز. پس آنگاه آسمانهای هفت گانه را، از دود، دود آب، به پای داشت تا برافراشته شدند و استوار نکرد آنها را و در آسمان دنیا شب را تاریک کرد و روز را روشن داشت و از آن روز و شب بحاصل شد و در آن نه خورشیدی بود و نه ماهی و نه ستارگانی. سپس زمین را بگسترده و با کوهها استوار داشت و اوقات را در آن تعیین کرد. «پس قصد کرد به آفرینش آسمان که دودی بود.» (۴۱: ۱۱) گفت: پس آن آسمانها را استوار کرد و در آسمان دنیا خورشید و ماه و ستارگان را قرار داد و در هر آسمانی، امر آن را وحی کرد. و نزدیک به همین است آنچه از عبدالله بن سلام روایت شده است که از تورات حکایت کرد که خدای تعالی [آسمان را از] بخاری که از آب بیرون آمد بیافرید^۱ و کوهها و زمین را از امواج و زمین را از زیر موضع کعبه بگسترده.

از کلبی و سندی روایت شده است که زمین به مانند کشتی کُز می شد و مژ می شد و خدای کوهها را بلند برافراشت و زمین را با میخ کوهها استوار کرد، تا آرام گرفت و مستقر شد به گفته خدای تعالی: «و در افکند، در زمین، کوههای بیخاور و استوار تا زمین شما را برنگرداند.» (۱۶: ۱۵)

و در آغاز توراتی که در دست اهل کتاب است چنین آمده است که نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمان و زمین بود و زمین تهی بود و بایر و ظلمت بر روی زمین. و باد خدای بر چهره آب می وزید. پس خدا گفت: روشنی بباش. پس روشنی بود، پس خدای زیبا دید. پس آن را از ظلمت جدا کرد و روز نامید و ظلمت را شب نامید و گفت: باش بلند، در میان آسمان و جای گیر در میان آب و آسمان.^۲ پس سقفی شد که فاصله می شد میان آبی که در فرودین جای است و میان آبی که در فراز است و آن را آسمان نامید. و گفت خدای: آبی که در زیر آسمان است، گرد آید و خشکی شود. پس چنین شد. پس نامید جایگاه اجتماع آب را دریاها. و خشکی را زمین نامید. و خدای گفت: زمین، گل و گیاه و درخت بارآور برآرد. و زمین برآورد. پس خدای گفت: دو روشنی باشد در سقف آسمان

(۱) متن: «ان خلق البحار الذی خرج من الماء» و ما آن را تصحیف این عبارت دانستیم: «ان خلق السموات من البخار الذی خرج من الماء»

(۲) متن: «بین الماء والمساء» (میان آب و شبانگاه).

تا شب را از روز جدا کنند و نشانه هایی باشند از برای روزها و ماهها و سالها. پس شد دو روشنی. خرد و کلان. روشنی کلان از برای سلطان روز و روشنی خرد و ستارگان از برای سلطان شب. پس خدای آن را زیبا یافت. و گفت خدای که به جنبش درآورد آب هر نفس زنده ای را و پرواز کنند پرندگان در جو ف آسمانه. و خدای تعالی ثعبانهای بزرگ بیافرید و آب را به جنبش درآورد. هر نفس زنده ای از برای جنس خویش و هر پرنده ای از برای جنس خود. پس خدای آن را زیبا یافت، پس گفت: ببالید و افزون شوید و پر کنید زمین را. و خدای تعالی گفت: بیافرینیم بشری همچون صورت ما و شبیه ما و مثال ما تا بر مرغ هوا و ماهی دریا و جانوران زمین فرمانروا باشد. پس آدم را بر صورت و مثال و شبیه خویش آفرید.

اما ایرانیان (فرس)، ایشان از دانشمندان و موبدان خویش حکایت می کنند که خدای در سیصد و شصت و پنج روز بیافرید و آن را بر ازمنه گاه انبار دین ماه، نهاد. و نخستین چیزی که خدای بیافرید آسمان بود در چهل و پنج روز و آن گاه انبار [دی] ماه بود و آب را در شصت روز بیافرید و آن گاه انبار اردیبهشت ماه بود و گیاه را در سی روز بیافرید و آن گاه انبار آبان ماه بود. این است عقیده عامه کسانی که از اهل زمین می شناسیم و به حدوث جهان عقیده دارند. و راست تر از همه چیزی است که کتب خدای تعالی درباره آن سخن گفته اند یا پیامبران آورده اند، چرا که آفرینش را هیچ کس شاهد نبوده تا از آن خبر دهد. عقل نیز، کیفیت آن را، ایجاب نمی کند، دیگر اینکه روایات هیچ بابی به اندازه این باب جایگاه افزایش و آمیختگی، و بیش از این باب، آشفته و مضطرب نیست. خدای تعالی گوید: «بیافرید آسمانها را.» (۱: ۶) و در این آیه و موارد بسیاری از کتاب خویش، آفرینش آسمان را مقدم بر زمین داشته است و سپس گوید: «ای شما کافر می شوید بدان خدای که بیافرید این زمین را در دو روز و می گوید او را همتایان.» (۴۱: ۹) تا پایان آیه و تا آنجا که گوید: «پس قصد کرد به آفرینش آسمان و آن دودی بود.» (۴۱: ۱۱) و گوید: «ای شما سخت ترید به آفرینش یا آسمان که برداشت و برافراشت آن را و بلند برآورد کار آن را و تمام کرد آن را.» (۲۸: ۷۹) تا آنجا که گوید: «و زمین را از پس آن بازکشید.» (۲۸: ۷۹) پس خبر داد که آفرینش آسمان قبل از آفرینش زمین بود و گسترش زمین، قبل از مساوی داشتن آسمان و آنچه در آن است، آن گونه که ابن اسحاق روایت کرده است.

(۱) در متن: ثمانین (هشتاد) و ما آن را تصحیف تعابین (جمع ثعبان: اژدها) دانستیم.

* وصف آسمانها

خدای تعالی گوید: «بیا فرید هفت آسمان را تو بر تو» (۶۷: ۳) پس خبر داد که بعضی آسمانها بر روی بعضی قرار دارند. و کلیبی بر آن است که آسمانها را بر روی زمین قرار داد به گونه قبه‌ای که کرانه‌های آن به زمین چسبیده باشد. و مادام که تخصیص راستین و تبیین نیامده باشد، بهتر همان است که سخن خدای را پیروی کنیم. و وهب از سلمان فارسی رحمه الله روایت کرده است که خدای آسمان اول را از زمر سبز آفرید و آن را برقع نامید و آسمان دوم را از سیم سپید و آن را به فلان نام خواند و آسمان سوم را از یاقوت آفرید، تا آنجا که هر هفت آسمان را نام برد و اینکه هر کدام از چه گوه‌ری است. از ابن عباس (رض) روایت شده است که گفت: آسمان اول از مرمر سپید است و سبزی آن از سبزی کوه قاف است. و روایت کرده‌اند که آسمان موجی است نگهداشته (مکفوف).

قدما در باب آسمان اختلاف کرده‌اند، پس گروهی گفته‌اند که گوه‌ر آسمان از آهن است و بعضی گفته‌اند که جوهری است صلب^۱ و به آتش جامد شده است تا به گونه یخ درآمده است. بعضی برآنند که اصل آن از گوه‌ری است آتشین. بعضی برآنند که از گوه‌ری است مرکب از گرم و سرد. بعضی برآنند که دودی است از بخار آب که فشرده و انبوه شده است. بعضی آن را گوه‌ری بیرون از سرشت طبایع می‌دانند. و همگان آسمانها را افلاك می‌خوانند. آنچه اعتقاد بدان مناسبتر است این است که آسمان جوهر گونه‌ای است و اگر نه این بودی اعراضی از قبیل سیاهی شب و سبزی را پذیرا نمی‌شد. اختلاف قدما در این باب خود گواهی است بر قصور فهم ایشان از شناخت آن. روایات اهل اسلام موجب اعتقاد نیست تا آنگاه که اجماع یا گواهی نصی از کتاب، یا خبر پیامبری راستگوی - که با معجزات باهره تأیید شده باشد - همراه آن گردد. مگر اینکه توافقی در نامها باشد و نه در معانی، چرا که اجسام فرویدین با اجسام علوی اختلاف دارند. و امیة بن ابی الصلت آسمان را، از جهت رنگش، به شیشه تشبیه کرده است و این از هیچ يك از فلاسفه یا اهل کتاب روایت نشده است:

«برقع»^۲ در حالی که فرشتگان پیرامونش را گرفته‌اند/ چنان است که گویی

(۱) صلابت: چسبندگی اجزای جسم به گونه‌ای که تفکیک آنها دشوار باشد. الحدود والحقایق، علم الهدی، ص ۱۶۴.
(۲) برقع نام آسمان است.

آستانه‌ای است که پایه‌ها بر آن نهاده‌اند/ و دومین سبز است و بر سرشان سایه می‌افکند/ بر روی گیسوانشان هموار است و ناچیدنی/ همچون شیشه شستشو^۱ که نیک پرداخته است ساخت آن را / پروردگار ما به هنگامی که آن را بنیاد نهاده است.

* در توصیف فلک

خدای تعالی گوید: «نه آفتاب را سزد که دریابد ماه را و نه شب پیشی گیرنده باشد بر روز و همه در گردون می‌گردند.» (۴۰: ۳۶) بعضی از مفسران گفته‌اند که گردش آن بهمانند آسیاست. و اهل نجوم برآنند که آن فلک اعظم است که محیط بر افلاك هفتگانه است و در هر شب و روز يك گردش دارد از مشرق به مغرب. و دیگر افلاك در جوف آن قرار دارد، و از مغرب به مشرق می‌گردند، درست بهمانند حرکت مورچه‌ای بر روی سنگ آسیایی، در جهت عکس حرکت سنگ. بعضی برآنند که آن فلک ثابت است که نهمین فلک است و ضابط آنهاست. و بیشتر آنان بر آنند که آن فلک هشتم است که کواکب ثابته در آن قرار دارند. و در روایات مسلمانان آمده است که فاصله میان آسمانی تا آسمانی، مسیر پانصد سال راه است و میان هر آسمانی پانصد سال راه است^۲ و قدما را در این باب اندازه‌گیری است. فزاری بر آن است که از فلکی تا فلکی سه هزار سال راه است. و در کتاب المجسطی یاد کرده است اندازه اجرام کواکب و فاصله آنها را از نقطه زمین و نیز دوری هر کدام از دیگری را در بلندی و اینکه قطر فلکی که بر گرد آن می‌گردد چه اندازه است و بزرگی افلاك و وسعت آنها را و وضع زمین و کمیت طول و عرض و استداره آن را. و خدای داناتر است. حال اگر این سخن حق است پس باید که وحی باشد، چرا که نیروی خلق از امثال این عاجز است و اگر برآورد و تخمین است، در آن صورت، روایت اهل اسلام درست‌تر و راست‌تر است. و اگر درست برآید، دو وجه از تأویل در آن محتمل است یکی بعد در مسافت و دیگری ناتوانی از بر شدن بر آن. و از شگفتیها، رأی کسانی است که افلاك و آسمانها را اجرام مرکبه و اجسام قابل تجزیه نمی‌دانند و از برای دوری و نزدیکی آنها حد تعیین می‌کنند، حال آنکه بسایط غیرمحصورند و نامتناهی.

و در ذات فلک - که معتقدند جرم است - اختلاف کرده‌اند. گروهی از ایشان برآنند که

(۱) زجاجة الغسول.
(۲) عبارت تکراری می‌نماید.

از ترکیب طبایع چهارگانه است و گروهی گفته‌اند نه، بلکه از طبیعتی پنجم است که بیرون از این طبایع قرار دارد. و طبایع بر دو گونه‌اند: یا سبک‌اند به‌مانند آتش و هوا یا سنگین‌اند به‌مانند خاک و آب. و فلک نه سبک است و نه سنگین. و گروهی برآنند که افلاک گوشت‌اند و خون. و آن‌کس که در میان ایشان رایش شگرفتر است گفته است که فلک زنده است و گویا وستارگان به‌مانند نفسِ ناطقه‌اند. و در کتب بعضی از مفسران تمایل به این اندیشه را دیدم، و در این باب به‌گفته‌ی خدای تعالی استدلال کرده بود: «گفتند آمدیم به طوع» (۱۱:۴۱). و سخن گفتن گاه به عبارت است و بیان و گاه به دلالت است و نشان.

* در توصیف مافوق فلک

مسلمانان گویند بالای افلاک عرش است و بالای عرش را جز خدای کس نداند. بعضی از ایشان گفته‌اند که بالای عرش خدای عزوجل است و این سخنی است استوار و شعار اهل اسلام است مادام که خدای متصف به مکان و تمکن نشود، چرا که کلمه «فوق» وجوهی از تأویل را محتمل است و کسانی که هم اکنون بهشت را موجود می‌دانند، برآنند که بهشت در آسمان هفتم است و استدلالشان به سخن خدای است که «و در آسمان است روزی شما و آنچه شما را وعده می‌کنند» (۲۲: ۵۱) و بسیاری از اهل تفسیر گفته‌اند که منظور از آن بهشت است.

از قدما، کسانی در باب ترتیب عوالم، (بعد از یادکرد فلک مستقیم و اختلاف در اینکه هشتمین است یا نهمین) گفته‌اند که «بالای همه افلاک، عالم نفوس است که محیط بر جمیع آنهاست. و بالای آن، عالم عقل است که بر این عوالم کشیده شده است. و باری تعالی بالای همه آنهاست.» اگر مقصود ایشان از این گفتار، مسافت است، این سخن نزدیک است به عقیده بعضی از مسلمانان و اگر منظورشان رفعت و عظمت و علو است، که نزدیکتر به حق خواهد بود و خدای دانایتر است و درست حکم‌تر و در اخبار خویش راستگوی‌تر.

* توصیف افلاک و آسمانها، آن گونه که در خبر آمده است

در خبر آمده است که در آسمان اول، خانه‌ای است محاذی کعبه که آن را ضراح^۱

(۱) رجوع شود به: النهاية فی غریب الحديث، ابن اثیر، ج ۳، ص ۸۱.

می‌خوانند که به هر روز هفتاد هزار فرشته بدان در می‌شوند و هرگز بدان باز نمی‌گردند. و گفته‌اند که بیت المعمور است. و روایت کرده‌اند که ارواح صالحان بدان صعود می‌کند و گفته‌اند که در زیر عرش دریایی است از آب سبز به‌مانند آب پشت مردان که خدای تعالی، میان دو نفخه صور، مردگان را بدان زنده می‌کند. و همان است که خدای گوید: «ص. و سوگند بدین قرآن، خداوند شرف و فضل» (۱: ۳۸) و از ضحاک روایت شده است که گفت: در آسمان کوههایی از یخچه و تگرگ (برد) است که خدای آنها را آفریده و مقدار آنها برای هر سالی معلوم است و چون به پایان رسند، قیامت خواهد بود. و از ابن مسعود (رض)، روایت شده است که گفت: «هیچ سالی از سالی دیگر کم بارندگی‌تر نیست، اما خدای این روزها را تقسیم کرده است و سرچشمه آن را بارندگی قرار داده است. چون قومی معصیت کنند، روزیشان به قومی دیگر حواله می‌شود.» و بعضی تفسیر این آیه را «و در آسمان است روزی شما و آنچه شما را وعده می‌کنند» (۲۲: ۵۱) به باران کرده‌اند. و هب عقیده دارد که خداوند در هوا مرغی سیاه آفریده است، و همان است که بر قوم لوط و اصحاب فیل سنگ فرو ریخت. از ابن اسحاق از پیامبر روایت شده است که پیامبر (ص) گفت: از جمله چیزها که خدای آفریده است، یکی هم خروسی است که پنجه‌هایش در زیر زمین هفتم است و تاجش پیچیده در زیر عرش که بالهایش بر افق شرق و غرب احاطه دارد، چون ثلث آخر شب شود بال بر هم کوید و گوید: «ربنا الملك القدوس» و هر که در میان خاور و باختر است آواز او را بشنود و می‌بیند که خروس آن را می‌شنود.

روایت شده‌ایم که در آسمان موجی است نگهداشته شده (مکفوف) و بعضی گفته‌اند فروتر از آسمان موجی است مکفوف که مجاری ماه و خورشید و پنج ستاره خویشتن سپس کشنده، در آن قرار دارد. بعضی برآنند که همان ست که خدای تعالی گفته است: «و سوگند به دریای پر کرده» (۶: ۵۲) و گفته‌اند که در آسمانهای هفتگانه جای پایی نتوان یافت که در آن فرشته‌ای در حال قیام یا رکوع یا سجود نباشد. در داستان معراج، وصف شگفتیهای آفرینش که در آسمانهاست آمده است و خدای دانایتر است. همچنین در غیر حدیث معراج نیز اخباری آمده است. و بدین گونه، اینها، همه در حد امکان رواست. زیرا می‌دانیم که آنچه فراتر از وجه زمین باشد داخل در قلمرو روحانیان است. و هر چه درجه آن بالاتر باشد، لطیفتر و رقیقتر. نه هر خانه از چوب و گل است و نه هر دریا، محل گردآمدن آبها. و ما این را از آن روی یادآور شدیم که هر چه بیرون از این جهان فرو دین است، نسبتش از این جهان بریده است مگر به اعتبار نامگذاری. مخالفان ما در این امر اختلافی ندارند که باران پیشتر از آنکه فرود آید، اجزایی است

لطیف و پراکنده و از فرط لطف اجزایش در آسمان می ماند، پس دور نیست که در آسمان دریایی باشد به گونه اجزای باران، همچنین تگرگ و برف. و همراه این عقیده روایت ضحاک هم هست و بیشتر مسلمانان برخلاف آنند. همچنین است روایت وهب در مورد پرندگانی که سنگ فرومی ریزند. آنچه مسلم است اینکه همه برآنند که فرشتگان در آسمان اند و جماعتی از قداما، روا دانسته اند که در آسمانها درندگان و بهایم نیز باشند که از فرط لطافت جسمشان محسوس نباشند. پس دیگر چرا از کسانی که به صورت فرشتگان اقرار آورده اند خشم می گیرند.

* توصیف کواکب و نجوم

خدای تعالی گوید: «به درستی که ما بیاراستیم آسمان نزدیکترین را به آرایش ستارگان و نگاه داشتیم آسمان را از هر دیو ستنه ای» (۷: ۳۷) و گوید: «و اوست آن خدای که بیافرید از برای شما ستارگان را تا راه یابید بدان در تاریکیهای بیابان و دریا.» (۹۷: ۶) پس خبر داد که ستارگان مایه زینت اند و پاسداری و هدایت و گوید: «سوگند یاد کنم بدان بازپس شوندگان، آن روندگان آن پنهان شوندگان.» (۸۱: ۱۵) و بسیاری از اهل تفسیر گفته اند که منظور از این آیه کواکب سیاره متحیره است که نخستین ایشان زحل است و در آسمان هفتم با طبعی سرد و کندسیرترین کواکب است و دومین مشتری است در آسمان ششم با طبعی معتدل و سومین مریخ است در آسمان پنجم با طبعی گرم و چهارمین شمس است در آسمان چهارم با طبعی گرم و پنجمین زهره است در آسمان سوم با طبعی تر و ششمین عطارد است در آسمان دوم که طبعی آمیخته دارد و هفتم قمر است در آسمان اول با طبعی سرد، که از همه کواکب تندسیرتر است و این کواکب همه کوبکهای سعدند مگر زحل و مریخ. از این میان شمس و قمر ممتازند. گویند دو ستاره نحس و دو ستاره سعد و یک آمیخته. دو ستاره سعد عبارتند از مشتری و زهره و دو نحس عبارتند از زحل و مریخ و آن آمیخته عبارت است از عطارد که با نحس نحس است و با سعد سعد. و دو نیر عبارتند از شمس و قمر. شمس به مانند پادشاه است و قمر به گونه وزیر او. و زحل چون پیری است خردمند و مشتری چون قاضی عادل و مریخ به مانند شرطی شکنجه دهنده و زهره همچون زنی زیبا و عطارد چون دبیر است و از برای هر یک از این کواکب در بروج دوازده گانه دو خانه است مگر آن دو نیر که هر کدام یک خانه دارد و معنی خانه این است که وی در آن، در فصل خود، قرار می گیرد و سلطان و شرفش در آن روی به افزونی می نهد. پس اسد خانه شمس است و سرطان خانه قمر، و جدی و

دلو دو خانه زحل اند و قوس و حوت دو خانه مشتری و حمل و عقرب دو خانه مریخ اند و ثور و میزان دو خانه زهره و جوزا و سنبله دو خانه عطاردند. و بهیاری خدای، ان شاء الله، کتابی لطیف در یادکرد نجوم و آنچه از آن درست است و موافق گفتار اهل حق، خواهیم پرداخت؛ چرا که می بینیم جاهلان کار آن را سبک گرفته اند و شأن صاحب این فن را فرود آورده اند و مقدار آن را خرد و اندک جلوه داده اند تا اهل زرق و کاهنان از آن بهره ور شوند و دست یازی کنند به احکامی که خدای آنها را از خلق خویش پنهان داشته و دانش آن را ویژه خویش قرار داده است. چگونه می توان بدانها راه یافت؟ چرا که انکار برهان و رد کردن امر آشکار، نزد اهل بیان و صاحبان ادیان نقضی عظیم است، خدای عزوجل گوید: «سوگند به آسمان خداوند برجهها.» (۱: ۸۵) و گوید: «با برکت است آن خدای که کرد در آسمان برجهها و کرد در آسمان چراغی و ماه روشن.» (۶۱: ۲۵) و گوید: «ای نگه نکردند به آسمان زبر ایشان چگونه برداشته ایم و بیاراسته ایم و نیست آن را هیچ شکاف» (۶: ۵۰) و گوید: «زودا که بنماییم ایشان را نشانهای ما در کناره های جهان و در تنهای ایشان تا پیدا آید ایشان را که اوست خدای حق.» (۴۱: ۵۳) و گوید: «به درستی که در آفرینش آسمانها و زمین و شداید شب و روز نشانها و عبرتهاست خداوندان خرد را.» (۱۹: ۳) با آیات بسیار و دلالتهایی آشکار. و محققان اهل تنجیم، از رهگذر چیزهایی که با عظمت تر است و با رتبه ای برتر است بر توحید استدلال کرده اند و گفته اند: از آنجا که ما دیدیم فلک را حرکتی است اضطرابی دانستیم که حرکت آن از چیزی است که خود غیرمتحرک است و اگر نبود لازم می آمد که تا بی نهایت این سلسله کشیده شود. و فلک چیزی باشد همیشه متحرک. پس نیروی حرکت دهنده آن باید که بی نهایت باشد. پس نمی تواند که جسم باشد، بلکه باید خود محرک اجسام باشد. پس همچنان که نیروی آن را نهایی نیست پس چیزی نیست که زوال را در آن راه باشد و فساد پذیرد. اینان گفته اند که بنگرید چگونه ما به شناخت صانع مبدع آغازگر محرك اشیاء - از رهگذر اشیاء ظاهر و شناخته، که به حواس ادراک می شوند - پی بردیم و دانستیم که او ازلی است با نیرو و توانی بی پایان که خود نه حرکت می پذیرد و نه فساد در او راه دارد و نه متکون است. منزله است و بسی برتر از آنچه ستمکاران گویند.

پس برجهها دوازده برج اند و شمس در هر ماه، از سال، در یکی از خانه هاست که نخستین آنها حمل است و سپس ثور و آنگاه جوزا و سپس سرطان و آنگاه اسد و سپس سنبله و پس از آن میزان و آنگاه عقرب و سپس قوس و آنگاه جدی و سپس دلو و آنگاه حوت.

این برجهها هر کدام به بیست و هشت جزء تقسیم می شوند که هر کدام از آنها را

منازل قمر می‌خوانند و قمر در هر شب در یکی از آن منازل است و عبارتند از: شَرطَان و بُطین و ثریا و دَبْران و هقعه و هنع و ذراع و نثره و طرف و جبهه و زبره و صرفه و عوا و سماک و غفر و زُبانی و اکلیل و قلب و شوله و نعانم و بلدة و سعدالذابح و سعدیلع و سعدالسعود و سعد الاخبیه و فرغ الاول و فرغ الثاني و بطن الحوت. هر برج ازین برجهای دو منزل است و ثلث منزلی از آنچه شمس در سال می‌پیماید و قمر در ماه. و خدای عزوجل گوید: «و آن ماه را اندازه نهادیم جایگاهها تا گردد چون بِن خوشه خرمای دیرینه.» (۳۶: ۳۹)

و از این برجهای سه برج ناری اند: حمل و اسد و قوس. و سه برج هوایی اند: جوزا و میزان و دلو. و سه برج آبی اند: سرطان و عقرب و حوت. و سه برج خاکی اند: ثور و سنبله و جدی. و این بدان سبب است که این برجهای را از این طبایع سرشته‌اند. بدان که نسبت دادن فعل اختیاری به برجهای و ستارگان از بزرگترین خطاها و لغزشهاست. اینان خود آفریدگان اند و مُسخرند بدان گونه که خدایشان نهاده است مانند دیگر آسمانها و جوامد که آفریده شده بر سرشت خویش اند همان گونه که آتش را سوزاننده نهاده‌اند و آب را ترکننده و خدای عزوجل گوید: «ورام کرد از برای شما آفتاب و ماه را.» (۱۴: ۳۳)؛ «و آفتاب و ماه و ستارگان رام کرده به فرمان او» (۷: ۵۴) و در باب نجوم روایاتی نقل شده است که بعضی از آنها حکایت می‌شود و مایه یقین به خداوند عزوجل است.

* در یاد کرد صورت شمس و قمر و نجوم و آنچه در آنهاست

ابوحذیفه از عطا روایت کرده است که گفت شنیده‌ام که او گفته است طول و عرض شمس و قمر نهصد فرسنگ در نهصد فرسنگ است. ضحاک گوید: و ما این را محاسبه کردیم و آن را نه هزار فرسنگ یافتیم. و شمس اعظم از قمر است و گفت: بزرگی ستارگان دوازده فرسنگ در دوازده فرسنگ است. و از عکرمه روایت شده‌ایم که گفت وسعت شمس همانند دنیا و ثلث دنیا است. و وسعت قمر برابر دنیا است. و از مقاتل روایت شده است که گفت: ستارگان از آسمان به‌مانند قندیلهایی آویخته‌اند. و گفته‌اند که خورشید و ماه و ستارگان از نور عرش آفریده شده‌اند. این سخن اهل اسلام است بی‌آنکه در روایتی یا کتابی یا خبر صادقی آمده باشد. و قدما در این باب اختلاف کرده‌اند: افلوطرخس از بعضی پیشینگان نقل کرده است که وی عقیده داشته است که خورشید در بزرگی برابر زمین است و دایره‌ای که بر گرد آن می‌گردد بیست و نه برابر زمین است. و

از بعضی دیگر روایت کرده است که نه گام به گامهای آدمی است. و از بعضی دیگر روایت کرده است که آنها به همان اندازه‌ای هستند که دیده می‌شوند. عامه منجمان برآنند که خورشید یکصد و شصت و شش به‌علاوه رُبْع ثَمَن بار بزرگتر از زمین است. پس بنگر بدین اختلاف آشکار و تفاوت ظاهر. حال رواست که صاحب خردی، در حالی که اصحاب او خود اختلافها دارند، مسلمانان را بر سر اختلافی که در این باره دارند، نکوهش کند؟ درباره جرم خورشید اختلاف کرده‌اند. از ارسطاطالیس حکایت شده است که او عقیده داشته است جرم خورشید از عنصر پنجم است و همچنین جرم فلک. و از افلاطُن روایت شده است که وی عقیده داشته است که بیشتر جوهر خورشید آتش است. و از رواقیان، روایت شده است که آنان بر آن بوده‌اند که خورشید جوهری عقلانی است که از دریا برمی‌آید. و بعضی از ایشان را عقیده آن است که جرم خورشید همچون صخره نورانی است. و بعضی از ایشان خورشید را به‌مانند آبگینه‌ای دیده‌اند که روشنایی از آتش می‌پذیرد، آتشی که در فرازترین فراز جهان است و نور را به سوی ما می‌فرستد. بنابر عقیده اینان خورشید سه چیز است: یکی آنکه در فرازترین فراز جهان است و آتشین است و دیگری آنکه همانند آینه‌ای است و سه دیگر آن بازتابی که روشنی آن به سوی ما منعکس می‌کند. بعضی برآنند که گوهر خورشید خاکی است و متخلخل همچون ابری آتش گرفته.

اما مسلمانان برآنند که خورشید از نور آفریده شده است و بعضی از ایشان گویند از آتش آفریده شده است. و آتش و نور، معنایی نزدیک به هم دارند و خدای دانایانتر است. و در شکل خورشید و ماه و ستارگان اختلاف کرده‌اند. از رواقیان حکایت شده است که کروی است، همان گونه که جهان کروی است. و از بعضی دیگر روایت شده است که شکل آنها به‌مانند سفینه‌ای است مُقَرُّ پُر از آتش. و گروهی از ایشان گفته‌اند که ستارگان به منزله میخهایی هستند که در جوهر جلیدی^۱ و قصوص مرکبه کوفته شده باشند. و گروهی گفته‌اند اینها صفایحی نازک‌اند. و خدای دانایانتر است. و در جرم ماه اختلاف کرده‌اند. بعضی از ایشان حکایت کرده است که جرم ماه، ابری است مستدیر. و افلاطُن گوید جوهری آتشین که در ترکیب ماه هست، جسمی است صُلب و نورگیر که در آن سطحهاست و کوهها و دره‌ها. استدلال وی به چیزهایی است که در چهره ماه از آثار آن دیده می‌شود. بیشتر منجمان را عقیده بر این است که

(۱) اصل: کَالْخَضِرَةِ، اصلاح از الآراء الطبیعیه، ص ۱۳۴.

(۲) جلید: هر چیز نیرومند، یخ.

ماه، عین صیقل خورده‌ای است که از خورشید نور می‌پذیرد. و به‌همین دلیل، در مقابله، مستوی و پُر می‌شود. و همچنین ستارگان نور خویش را از خورشید می‌گیرند. و خدای داناتر است.

در بزرگی اندازه ماه و ستارگان اختلاف کرده‌اند. از بعضی ایشان حکایت شده است که ماه همچند خورشید است و از بعضی روایت شده است که کوچکتر است و بعضی برآنند که بزرگتر از زمین است. دیگرانی عقیده داشته‌اند که زمین بزرگتر از آن است و از منجمان کسانی هستند که عقیده دارند که کوچکترین ستاره‌ای از ستاره‌های ثابت شانزده بار بزرگتر از زمین است و بزرگترینشان چهارصد و بیست بار بزرگتر از زمین است. اما ستارگان سیاره: چنانکه گفتیم خورشید، صد و شصت و اند برابر زمین است و زحل نود و نه و اند برابر زمین است و مشتری هشتاد و یک و نیم و ربع برابر زمین است و مریخ [۱] و نیم برابر زمین است و زهره چهل و چهار برابر زمین است و عطارد شصت و دو برابر زمین است و ماه سی و نه و ربع برابر زمین است. و خدای داناتر است.

در اجرام ستارگان و شکل آنها اختلاف کرده‌اند، همان‌گونه که در باب خورشید و ماه اختلاف کرده‌اند. چنین پنداشته‌اند که اینها انواری کروی‌اند. ارسطاطالیس ستارگان را زنده و خداوند نفس ناطقه می‌دانسته است. و گفته است: و این خود گواه است بر اتفاق نفس ناطقه حیوانی. و بعضی پنداشته‌اند که ستارگان را صورتهایی است همچون صور خلق. بعضی ستارگان را ^۲ پنداشته‌اند. و گروهی بر آن رفته‌اند که ستارگان فرشتگان‌اند و گروهی گفته‌اند: ستارگان و ماه و خورشید در مشرق به‌وجود می‌آیند و در مغرب نابود می‌شوند و گروهی پنداشته‌اند که ستارگان و خورشید و ماه در یک فلک‌اند نه در افلاك مختلفه.

و در کتاب خرمیه (کتاب الخرمیه) خواندم که ستارگان گویها و سوراخ‌هایند و روان خلاق را می‌گیرند و به ماه تسلیم می‌کنند و افزونی ماه از همین جاست تا آنگاه که به نهایت کمال و تمام خویش برسد. آنگاه آن را به مافوق خویش تسلیم می‌کند و تهی می‌گردد و بار دیگر بازمی‌گردد و به بازگرفتن روانها از ستارگان می‌پردازد تا باز لبریز شود. پس، از این شگفتیها عبرت بگیر و کتاب خدای عزوجل را پیروی کن و نیز آنچه از رسول (ص) نقل آن به صحت پیوسته است. خدای تعالی گوید: «و کرد ماه را در آسمانها و کرد آفتاب را چراغی» (۱۶: ۷۱)^۳ چرا که چراغ جامع همه آنهاست. و همچنین است

(۱) متن افتادگی دارد.

(۲) الاله (خدای مؤنث) یا آلهه (خدایان).

(۳) در متن ضبط آیه تغییر شکل یافته بود که اصلاح شد.

خبر دادن او از ستارگان آنجا که گوید: «از پس درآید او را ستاره آتشین روشن.» (۳۷: ۱۰) و گفت: «و کرد ماه را در آسمانها روشنائی» (۱۶: ۷۱) و بر روی هم آنچه در این باب از پیشینگان و اصحاب نجوم روایت شده است - مادام که نقض توحید و ابطال شریعت یا انکار امور عیانی نباشد - در مطننه امکان و جواز است. خدای تعالی گوید: «خداوند دو مشرق و خداوند دو مغرب» (۱۷: ۵۵) و گوید: «خداوند مشرقها و مغربها» (۷۰: ۴۰) بر همگان. «و خداوند مشرق و مغرب» (۲۸: ۲۶) به شیوه‌ای مطلق. و این از آن روی است که خورشید را یکصد و هشتاد مشرق است و یکصد و هشتاد مغرب، هر روز از مشرقی طلوع می‌کند و در مغربی، که مقابل آن مشرق قرار دارد، غروب می‌کند. منظور از دو مشرق، مشرق درازترین روز سال است به‌هنگام حلول خورشید در رأس السرطان و کوتاهترین روزی به‌هنگام حلول آن در رأس الجدی و دو مغرب آن عبارت است از نقطه‌های محاذی این دو مشرق، به‌طور مساوی. و خدای تعالی گوید: «نه آفتاب را سزد که ماه را دریابد.» (۴۰: ۳۶) پس خبر داده است که آن دو نزدیک‌اند و یکدیگر را در نمی‌یابند و هرگاه که منزلی به خورشید نزدیک شود، نورش محو می‌شود تا در پرده گردد و چون دور گردد بر روشنائیش افزوده می‌شود تا آنگاه که مقابل آن قرار گیرد و پُر شود. بعضی از مفسران، در سخن خدای که گوید: «پس ما بیردیم نشان شب را» (۱۷: ۱۲) گفته‌اند منظور آزمونی است که در مورد ماه می‌کند که روشنی آن کم و زیاد می‌شود. و خدای داناتر است.

* در یاد کرد طلوع خورشید و ماه و خسوف و کسوف آن دو و فروپاشی ستارگان و جز اینها که در آسمان روی می‌دهد

در اخبار روایت شده است که خورشید چون غروب کند، می‌گذرد تا آنگاه که زمین را قطع کند. پس در برابر عرش به‌سجده درافتد و نورش را از او بگیرند و نوری نو بدو پوشانند و بدو فرمان دهند که بازگردد و طلوع کند و او سر باز زند و گوید: من بر مردمی که مرا، به‌جای خدای، پرستند نخواهم تابید. تا آنجا که سید و شصت و شش فرشته او را برانند و چون طلوع کند سه رنگ حله بر او پوشانند سرخ و سفید و زرد و همچنین آنچه از تغییرات رنگ که به‌هنگام طلوع خورشید در آن دیده می‌شود و در روایت آمده است که این شعر امیه بن ابی‌الصلت را بر پیامبر قرائت کردند:

و خورشید، در پایان هر شب به صبح می‌رسد / در حالی که سرخ است و رنگش برافروخته / سر باز می‌زند از اینکه بر ما طلوع کند در سیر خویش، /

یا در شکنجه است یا در شکیبایی.

پیامبر (ص) گفت: «راست گفته است.»

در نزد اهل نجوم، خورشید پیوسته بر قومی طلوع می کند و بر قومی غروب، زیرا بر روی کره زمین حرکتی دایره وار دارد، به دور مستقیم. بسیاری کسان راندن خورشید و امتناع آن از طلوع را انکار می کنند، زیرا که مسخر است و جماد و غیر مکلف و اختیاری از خویش ندارد. هر چند من این خبر را درست نمی دانم، با این همه، اگر خبر درستی باشد باید آن را تأویل کرد و تمثیل دانست؛ زیرا که عرش محیط بر این جهان است، چون عرش سجده کند آنچه فروتر از عرش است نیز سجده کند^۱ اما چه بسا که جایی بر جایی دیگر برتری داده شود، و بدین مناسبت آن را به نزدیکی توصیف کنند چنانکه گوئیم: فلان خدای را یاری می کند پس هر چیزی او را «یاری می کند». و مثل اینکه می گوئیم «خانه های خدای» و آنچه بدینها ماند. اما سجده خورشید و ماه و ستارگان و درخت و جز اینها مثلاً در مورد زمین و آسمان و دیگر آفریده هایی که اهل تمیز و عقل نیستند، این سجده به معنی فرمانبرداری است در برابر اراده خدای و تسلیم و خواری است در برابر آنچه از طبع و حرکت در سرشت آنها نهاده اند و سرپیچی نکردن از آفریدگار. بعضی گفته اند به معنی این است که آثار صنع در این موجودات سبب می شود که بیننده در برابر آفریدگار آنها به سجده درمی آید، و سجده را به آنها نسبت داده اند، زیرا اینها سبب سجده اند. کسی که خورشید و ماه و ستارگان را زنده و گویا می داند، پس چگونه سجود و تسبیح آنها را انکار می کند؟ با اینکه ما روا می داریم که خدای تعالی در جمادات معنایی ایجاد کند که جماد بدان سبب سجده کند و فرمانبردار شود، چرا که این کار بر خدای دشوار نیست. سخن درباره این چیزها و معنی حقایق آنها به گونه ای گسترده، در کتاب معانی القرآن آمده است. اما مسئله راندن خورشید و امتناع آن، چنان می نماید که تمثیلی باشد، آن گونه که شاعر [که طرفه بن العبد است] گوید:

و چهره ای که گویی خورشید ردای خویش را بر آن فروافکنده است / با رنگی پاکیزه که در آن هیچ چین و شکنی نیست.

حال اگر خبر، تأویل پذیر باشد پس نباید به تخطئه و تکذیب آن شتاب کرد.

وهب بر آن است که خورشید بر گردونه ای است که دارای سیصد و شصت ریسمان (عروه) است و از هر ریسمانی فرشته ای درآویخته است و آن را در آسمان

(۱) «فحیث ما سجدت تحت العرش» که ما آن را بدین گونه در نظر گرفتیم: «فحیث ما سجدت، سجدت تحت العرش».

می کشند و همچنین ماه. و گردونه ماه از نور خورشید است. و گوید: دریا را موجی نگه داشته (مکفوف) است در هوا، چنان که گویی کوهی است کشیده و اگر خورشید از آن دریا برآید، مردم زمین شیفته او گردند چندان که به جای خدای، پرستش او کنند. و غیر از وهب روایت کرده اند که خدای تعالی خورشید را موکل بر چشمه ای کرده است تا در آن غروب کند [۱] پس گفت: در آتشی است گدازان. و اگر نبود آنکه فرشتگان خدای آن را باز می داشتند هر چه بر آن بود می سوزاند. و گفته اند که خورشید با روی خویش، اهل آسمان را روشنی دهد و با پشت خود اهل زمین را. و گفته اند که خورشید چون از آسمانی به آسمانی فرود آید سپیده بر می دمد تا آنگاه که به آسمان اول رسد و چهره بنماید. و هب گوید: چون خدای خواهد که بندگان خویش را آینی بنماید و ایشان را عتاب کند، خورشید از آن گردونه به در آید و بدان دریا در شود و چون خدای خواهد که آینی عظیم بنماید، اینها همه واقع شود. و همچنین ماه. و من بارها به خواننده یادآور شدم که اعتماد بر این روایات روا نیست مگر آنگاه که نص کتاب خدای باشد یا خبری راستین. اما می توان بر این اخبار وقوف حاصل کرد و به هیچ چیز آن یقین نمی توان داشت تا آنگاه که به صحت پیوندد.

آنچه از پیامبر (ص) ثابت شده است این است که روز مرگ ابراهیم، فرزند پیامبر، خورشید گرفت. مردمان گفتند این خورشید گرفت از مرگ اوست. پیامبر خطبه ای ادا کرد و گفت: «ماه و خورشید دو آیت از آیات خدایند و خسوف و کسوف آن دو به مرگ و زندگی هیچ کس بستگی ندارد و چون چنین ببینید به نماز پناه برید.»

و پیشینگان را در باب کسوف اختلاف است، چنانکه افلوطرخس حکایت کرده است و بر آن است که بعضی از قدما کسوف خورشید را نتیجه این دانسته اند که ماه در زیر آن قرار می گیرد. و بعضی عقیده داشته اند که به علت واژگون شدن جسم خورشید است که شبیه سفینه ای است و جانب مقعر آن به بالا می رود و جانب محدب آن به پایین می رود. بعضی عقیده داشته اند که در هر اقلیمی از اقالیم زمین و در هر پاره ای و منطقه ای و در هر زمانی خورشیدها و ماههای بسیاری وجود دارد. و بعضی عقیده داشته اند که گرفتن ماه [و] خورشید به دلیل بسته شدن تقعر است که در انحنا آن وجود دارد.

اما افلاطن و ارسطاطالیس و جانشینان ایشان دلیل کسوف را این می دانند که خورشید در سایه زمین قرار می گیرد و آن چنان است که هرگاه خورشید زیر زمین باشد و ماه در برابر او و در یک طریق واحد باشند سایه زمین بر جرم آن قرار می گیرد و میان

(۱) متن افتادگی دارد.

او و خورشید که روشنی بخش اوست حایل می‌شود، چرا که روشنایی او از روشنایی خورشید است. اما کسوف خورشید نتیجهٔ مرور ماه از زیر آن است. پس آن منکری که نمی‌پذیرد که خدای کسوف خورشید را از سایهٔ زمین آیتی از برای خلق قرار دهد و ایشان را بدان عتاب کند، پند گیرد. و اگر سقوط خورشید از گردونه، بدان گونه که روایت کرده‌اند، تمثیلی باشد از داخل شدن آن در سایهٔ زمین و اینکه گردونهٔ ماه از نور خورشید است رمزی باشد از اینکه نور ماه از نور خورشید اقتباس می‌شود و این سخن که خورشید بر گردونه‌ای است که سیصد و شصت ریسمان دارد منظور درجات سیصد و شصت گانهٔ فلک باشد، خدای داناتر است. و این سخن وی که با فرود آمدن خورشید از آسمانی به آسمانی سپیده بر می‌دمد به معنی این است که مسیر خورشید در درجات و ارتفاع از منزلی به منزلی چنین است، زیرا اهل تنجیم، در اینکه خورشید در يك آسمان قرار دارد، اختلافی ندارند.

دربارهٔ آن سیاهی که در چهرهٔ ماه دیده می‌شود اختلاف کرده‌اند: مسلمانان روایت کرده‌اند که فرشته‌ای آن لکه را بر آن زده است. و روایت کرده‌اند که در آغاز ماه نیز مانند خورشید بود، و شب از روز بازشناخته نمی‌شد، پس خدای تعالی فرشته‌ای را فرمان داد تا بر خویش بر ماه کشد و آن را محو کند و آن همان سیاهی است که در چهرهٔ ماه می‌توان دید. و از دیمقريطس^۱ حکایت کرده‌اند که جسم ماه مستنیر است و صُلب، دارای سطوح و دره‌ها و کوههاست و این است سبب آنچه بر چهرهٔ آن دیده می‌شود. و بعضی عقیده داشته‌اند که ماه ابری است مستنیر که ملتهب است. بعضی گفته‌اند عین صیقلی است به مانند آینه‌ای که روشنی خویش را از خورشید می‌گیرد، چون با آن برابر شود. پس آن کوهها که در ماه دیده می‌شود از مقابلهٔ با عین خورشید است. و کار در این مورد آسان است. زیرا اگر چنان باشد که این گروه پنداشته‌اند، خدای تعالی است که آن را محو می‌کند، چنانکه در خبر آمده است. حال یا به صورت آفریدن کوههایی است در آن، یا به نشان دادن آن کوهها یا به هر چه که بخواهد.

دربارهٔ فروپاشی ستارگان اختلاف کرده‌اند: مسلمانان گفته‌اند اینها زندگان دیوان‌اند، آن گونه که خدای تعالی گفته است. و جز اهل تعطیل و الحاد، کسی دیگر منکر وجود صور روحانی در آسمان نیست. با این همه اینان اقرار دارند بر اینکه فلک و ستارگان و آنچه در آنهاست دارای تأثیری هستند، پس جایی برای انکار استراق سمع شیاطین [و تعقیب شهاب آنان را] وجود ندارد، با اینکه هر کس منکر صور آسمانی باشد، انکارش

(۱) متن اصلی: «دمقريطس».

دربارهٔ جن و شیاطین بیشتر است. حال اگر کسی بگوید که این فروپاشی ستارگان همواره وجود داشته است در حالی که شما معتقدید که به هنگام مبعث پیامبر (ص) آسمانها در آن هنگام پاسداری می‌شده است، گوییم: فروپاشی ستارگان، همواره رجم شیاطین نیست شاید چیزهایی را رجم می‌کنند که دانسته نیست و هیچ کس آن را نمی‌بیند یا این فروپاشی ستارگان به علت دیگری است. یا اینکه خدای تعالی عذابی از برای شیاطین قرین آن کرده است. از زهری پرسیدند که آیا در دورهٔ جاهلیت نیز آسمان پاسداری می‌شد؟ گفت: آری، اما چون پیامبر (ص) مبعوث گردید این کار با شدت بیشتری همراه شد. از منجمان کسانی هستند که عقیده دارند این شهابها تازیانه زدن آسمان است. و از ایشان حکایت شده است که این شهابها به منزلهٔ شراره‌هایی است که از آتیر فرو می‌ریزد و بر جای می‌افسرد. و بعضی عقیده داشته‌اند که پشه‌هایی است از خورشید! با اختلافات بسیار در این باب.

در باب کهکشان اختلاف کرده‌اند. افلوطرخس از بعضی پیشینگان حکایت کرده است که کهکشان فلکی است و ابری. و از بعضی حکایت کرده است که روشنایی انبوهی از ستارگان خرد است که بعضی از آنها به بعضی دیگر پیوند یافته‌اند. از بعضی روایت کرده است که آن خطای باصره^۲ است و از بعضی دیگر روایت کرده است که کهکشان مسیری است که خورشید در آغاز از آنجا عبور می‌کرده است. و ارسطاطالیس گفته است که کهکشان التهاب بخاری یابس و بسیار است، که به گونهٔ آتش، در زیر ستارگان متحیر، به هم پیوسته است و بعضی از مسلمانان کهکشان را دروازهٔ آسمان می‌نامند و بعضی از ایشان آن را فراخ درهٔ آسمان خوانند.

* در یاد کرد بادها و ابرها و نمها و رعد و برق
و جز اینها که در جو عارض می‌شود

در بادها اختلاف کرده‌اند. خدای تعالی گوید: «و اوست آن خدای که بفرستد بادها را پراکنده پیش بخشودن او.» (۵۷: ۷) پس خبر داده است که این بادها مژدهٔ باران‌اند. و گوید: «خدای آن خدای است که بفرستد بادها تا برانگیزد ابری.» (۴۸: ۳۰) پس خبر داد که آنها برانگیزانندهٔ ابرها و میغهایند و گوید: «و ما بفرستادیم بادها را

(۱) افزوده مترجم.

(۲) تخییل فی العین «قس صفحه ۲۹۷».

گُشن دهنده.» (۱۵: ۲۲) پس خبر داد که آنها گشن دهنده درختان و زمین اند. و خدای تعالی گوید: «و قوم عاد، آنگاه که باد سترون را بر ایشان فرستادیم» (۵۱: ۴۱). پس خبر داد که بادهای سترون ضدابادهای گشن دهنده اند، زیرا مایه عذاب اند و بادهای گشن دهنده مایه رحمت اند. از پیامبر به صحت پیوسته است که گفت: مرا به باد صبا یاری داده اند و هلاك قوم عاد به باد پس پشت (دبور) بود. و باد جنوبی هر کجا بوزد، خدای در پی آن بارانی خواهد فرستاد. و روایت کرده اند که گفت: از بادهای نوید مبادید که آنها نفس رحمان اند. مفسران گفته اند که خدای افسردگی زمین و اندوه آفریدگان را با نفس باد از میان بردارد بدان که باران ببارد و هوا تازه شود. بعضی گفته اند: باد نفس فرشته ای است. و خدای داناتر است.

و بادهای بر چهار گونه اند: صبا، جنوب، شمال، و دبور. گویند باد یکی است و اختلاف آن در جهت وزیدن است. باد صبا که قبول است و بیرون آمدنگاه آن میان دو مشرق است: مشرق تابستان و مشرق زمستان، از مطلع ذراع تا مطلع سعدالذابح. و دبور بادی است که در مقابل صباست. و بیرون آمدنگاه باد جنوب از میانه مشرق زمستان است تا مغرب زمستان و از مطلع سعد ذابح است تا مسقط عقرب. و باد شمال بادی است که در مقابل باد جنوب است. و مطلعها یکصد و هشتادند. و مغربها نیز یکصد و هشتاد. هر مطلعی را بادی است و هر مغربی را بادی و این بادهای همه، در درون این چهار باد قرار دارند. و باد همان هواست عیناً. و چون خدای در آن جنبشی ایجاد کند می وزد و به حرکت درمی آید. و اکثر پیشینگان نیز بر این عقیده بوده اند که باد سیلان هواست. و بر آنند که وزیدن باد نتیجه گذار خورشید بر زمین است که از آن بخار برمی خیزد. اگر بخار تر باشد ماده باران می شود و اگر خشک باشد ماده باد می شود. و این رواست که خدای تعالی گذار خورشید را علتی از برای انگیزش بادهای قرار دهد، اگر بخواهد. همان گونه که ابر را سبب باران ساخته است. در بعضی اخبار آمده است که باد صبا از بهشت می وزد و باد پس پشت (دبور) از دوزخ. و از حسن روایت شده ایم که گفت: باد جنوب از بهشت بیرون می آید و از دوزخ می گذرد و گرمای آن از آن سبب است و باد شمال از دوزخ بیرون می آید و بر بهشت می گذرد و سردی آن از آنجاست. و خدای داناتر است.

اگر مناسبت تمثیل، استوار شود، از تبعیض درامان خواهیم بود و چنان است که به مردی فاضل بگویند از فرشتگان است یا به مردی شریر بگویند که از شیاطین است، منظور در اینجا، تشبیه است نه اینکه او از جنس آنهاست و از آنها. منجمان بر آنند که علت گرمای باد جنوب این است که وزشگاه آن، سرزمینهای

گرم است که نزدیک به خورشید است و سرمای باد شمال از دوری خورشید است نسبت به آن سرزمینها. و خدای داناتر است. اما میغها و ابرها و شبنمها (اندا) و مه، همه بخاری است که از زمین برمی خیزد، اگر انبوه شود ابر خواهد شد و اگر رقیق شود میغ و غبار خواهد شد و خدای تعالی گوید: «خدای، آن خدای است که بفرستد بادهای را تا برانگیزد ابری.» (۳۰: ۴۸) و منجمان بر آنند که خورشید از مواضعی مرطوب می گذرد و از دره های. و از حرارت عبور خویش ابری برمی انگیزد، اگر آن بخار انبوه شود میغ خواهد شد. و گویند باران حالت اجتماع و فشرده شدگی آن بخار است که به صورت قطراتی درمی آید، همان گونه که از سر دیگ قطره ها می چکد، زیرا هر چیز تری چون تافته شود بخار از آن برخیزد. و آن چنان است که اگر حرارت با رطوبت بیامیزد اجزای آن لطیف شود و آن را به صورت هوا درمی آورد و اگر سرمای هوا در آن بخار افزون شود، آن را به زمین بازخواهد گرداند. پس انبوه و فشرده گردد و به گونه آب درآید. حال اگر آنچه فرود می آید خرد باشد و اندک، شبنم خوانده می شود و به همین دلیل شبنم بیشتر در زمستان است و در شبها. زیرا در آن هنگام هوا سرد است و اگر بخاری که متصاعد می شود سبک باشد و اندک و سرمای که از بالا بر آن فشار آورده است بسیار باشد، آن بخار جامد خواهد شد. حال اگر آن بخار بسیار باشد و سرما نیز بسیار تبدیل به برف (تلج) خواهد شد و اگر سرمای ابر بسیار شود، آبی که در آن جای دارد منقبض گردد و جامد شود و به گونه یخچه و تگرگ (برد) درآید. اختلافی که در خردی و بزرگی آن وجود دارد، نتیجه بعد یا قرب مسافت ابر است از زمین. اگر نزدیک باشد و به سرعت فرود آید، چیزی از پیرامون آن ذوب نمی شود و دانه های آن همچنان درشت خواهد بود. همچنین است باران. و اینها همه، چیزهایی است روا و ممکن است و در هیچ کدامشان ردی بر کتاب خدای و ابطال دین نیست.

از ابن عباس (رض) روایت شده ایم که خدای تبارک و تعالی بادهای را می فرستد تا ابرها را برانگیزند و باران را بر آن فرومی فرستد. پس باد، به مانند مادیان آبستنی که درد زهش گرفته باشد، آن را آشکار می کند. اما حکایتی که وهب نقل کرده است که به روزگار طوفان نوح، زمین به خدای تعالی شکایت برداشت که طوفان رخساره اش را آبله گون کرده است، پس خدای ابر را غربالی کرد از برای باران. اگر این سخن درست باشد، به معنی آن است که بر انبوهی ابر افزود، چنانکه گفته است، و در سخن خدای تعالی «و می فرستد از آسمان از کوههایی که در وی است یخچه ای فراوان.» (۲۴: ۴۳) بیشتر اهل لغت بر آنند که تگرگی که در زمین دیده می شود، وقتی که از آسمان نازل می شود، به مانند کوهی است. و آسمان به معنی ابر است و اهل زبان را در این اختلافی نیست. گروهی گفته اند که

بارانها، همه، از بخار زمین است و بخار بارانها، جز يك بخار نیست که بهر سال خدای آن را از آسمان فرومی فرستد، تا زمین و درخت و گیاه را بدان زندگی بخشد و همین است سخن خدای تعالی که: «و از آسمان آبی مبارك فرستادیم.» (۵۰: ۹) تا آخر آیه. و خدای داناتر است.

اما رعد و برق و صاعقه و شهاب و قوس قزح و زلزله و لرزشها: در بعضی اخبار آمده است که رعد فرشته‌ای است موکل برابر و همراه آن فلان مقدار آهن است.^۱ ابر را از سرزمینی به سرزمینی می راند، آن گونه که ساربان شتران را. هرگاه ابری نافرمانی کند، رعد بر او صیحه می زند و صدای او راندان ابرهاست و برق تازیانه اوست و صاعقه‌ها شراره‌های آنند. در حدیثی دیگر آمده است که ابر فرشته‌ای است که به زیباتر کلامی سخن می گوید و به زیباترین وجهی می خندد و رعد کلام اوست و برق خنده وی. و خدای از درستی این خبرها، آگاهتر است. زیرا محمد بن جریر طبری در کتاب التفسیرخویش آورده است که ابن عباس (رض) به ابن الجلد نامه نوشت و از وی درباره رعد و برق پرسید. او گفت: رعد، باد است و برق آب. خدای تعالی گوید: «و تسبیح می آرد رعد به حمد و تعظیم وی و فرشتگان از ترس و بیم وی. و صاعقه‌ها می فرستد و به هر که می خواهد می رساند.» (۱۳: ۱۳) پس بدین گونه از تسبیح رعد خبر می دهد و از فرستادن صاعقه‌ها. همان گونه که از گفتار آسمانها و زمین خبر داد که «گفتند آمدیم بطوع» (۴۱: ۱۱) و پیشینگان، در این چیزها، اختلاف دارند و آنچه در نزد ایشان پسندیده تر است سخن ارسطاطالیس است که معتقد است چون خورشید از زمین بگذرد بخار خشک و بخار تر برمی انگیزد و در اثر آن ابر حاصل شود، پس چون آن بخار تر در آنجا گرد آید، آنچه از بخار یابس در جو آسمان هست، محصور می ماند و ابر را می کوبد و می زند و می شکافد و ازین برخورد و کوفته شدن، رعد به وجود آید و از آن پاره شدن و شکاف، برق. و صاعقه‌ها، به مثل، همانند پریدن شراره‌های آتش زنه اند. و آن به هنگامی است که با آن برخورد، حرارت خورشید و خشکی جمع گردد، در آن هنگام صاعقه ایجاد می شود. و ما پیش از این بیان داشته ایم که نام فرشته، گاه، بر صورتهای روحانی، نیز، اطلاق می شود و نیز بر جمادات به اعتبار فرمانبرداری و تسلیمی که در برابر آنچه بر ایشان نهاده شده، دارند. پس دور نیست که بدین گونه رعد را - که بادی است یا برخورد ابری - فرشته بنامند، و خدای داناتر است. و ارسطاطالیس صدایی را که از ابر شنیده می شود تشبیه کرده است به بانگ و فریادی که از هیزم تر - وقتی که آن را در آتش می افکنند - شنیده

(۱) معه کذا من حدید.

می شود. و رواست که خدای تعالی از اضطراب باد در ابر فرشته‌ای بیافریند که نام آن رعد باشد. و ما، تا آنجا که نصی از کتاب خدای و خبر راستینی از پیامبران نیافته باشیم، میان مقالات اهل اسلام و گفتار پیشینگان هماهنگی برقرار می کنیم و اگر چیزی از آن سخنان با آرای ایشان توافق نداشته باشد، آن رأی مهجور است و به دور افکنده.

اما هاله خورشید و ماه و ستارگان: از اجتماع بخار در جو و انبوه شدن آن به وجود می آید، پس آنگاه که نور خورشید و ماه در هوا بتابد، آن نور، در هوا، بر آن بخار بازگشت می کند و منعطف می شود و در نتیجه آن هاله‌ها رؤیت می شود. و گروهی عقیده‌ای خلاف این دارند. و خدای داناتر است. اما شهابها و عمودها، از بخار خشکی است که در جو بالا رود و به نزدیکی فلک قمر رسد و در آن هنگام منحنی شود و بر اثر حرکت فلک ملتهب شود. اگر پاره‌هایی از آن به هم پیوسته باشد، به گونه شهاب و عمودها و ستاره‌های دنباله دار دیده می شود. بعضی گفته اند که اینها همه خطای باصره است^۱ که حقیقتی ندارد.

اما قوس قزح، از شعاع خورشید است که در بخارتر می تابد، آن گونه که شعاع در آب می تابد و بعد بر دیوار می افتد و گاهی اگر مبتلایان به چشم درد به چراغ نگاه کنند چنین حالتی پیدا می شود^۲ و می توان آن را آزمود، بدین گونه که شخص در برابر خورشید بایستد و آب بپاشد و این کار را ادامه دهد تا آنگاه که انعکاس آن ظاهر شود، قوس قزحی خواهد یافت. اما سُرخ و زردی آن نتیجه تری و خشکی است و آن را بر آتش بتوان قیاس کرد که اگر هیزمی تر در آن باشد، رنگ آن آتش سرخ است و کدر و اگر از هیزمی خشک باشد رنگ آن زرد و صافی. و آن سبزی که بعد از زردی دیده می شود بدان سبب است که جسمی که از آن می تابد، کدرتر است. و بعضی معتقدند که این تخیل است و حقیقتی ندارد، درست به مانند کسی که در کشتی نشسته و می پندارد که زمین با او در گردش است. و روایت کرده اند که ابن عباس روا نمی دانست که قوس قزح بنامد و می گفت: قوس قزح از آن شیطان است. و از وهب حکایت کرده اند که قوس قزح را خداوند پس از طوفان نوح آشکار کرد تا امانی باشد از غرق شدن و خدای داناتر است.

اما گردباد، از برخورد دو باد که در جهت و وزشگاه مختلف حرکت کنند حاصل می شود، از آن میان گردبادی برمی خیزد که در هوا کشیده می شود. و بعضی گویند که آن شیطان است. و خدای داناتر است.

اما هده (فروریختن) نتیجه وقفه‌های باد است در هوا و در زمین.

(۱) تخیل فی البصر. ← قس، ص ۲۹۳.

(۲) متن: «و قد یعرض مثل ذلک لغربه [لغربه اصلاح هوار] زَمِد» ولی در الآراء، ص ۱۴۷: لمن کان به زَمَد.

اما زمین لرزه، گونه‌های بسیار دارد. و دلیل آن، آن است که زمین به طبع خشک است، چون باران ببارد تر (مرطوب) شود و خورشید در آن عمل کند و از آن بخار حاصل شود، بخار تر و بخار خشک، بخار تر مادهٔ شبنم‌هاست و بخار خشک، مادهٔ بادهاست. و از طبیعت بخار است حرکت به سوی بالا. پس چون به جنبش درآمد و با زمینی سخت روبرو شود، زمین به ناچار مضطرب می‌شود و اگر با زمینی نرم برخورد کند، بی‌زمین لرزه بیرون آید. و اگر زمین سنگناک و سخت باشد و باد در جوف آن به شدت حرکت کند و منفذی نیابد چه بسا که مایه شکافتن و متشق شدن آن گردد و گاه بر اثر زمین لرزه هدهای (فروریختن) هولناک و صدایی شدید برمی‌خیزد و آن بسبب محبوس شدن بخار در جوف زمین است و چون بشکافد راه به بیرون برد و گاه باشد که زمین را زیر و رو می‌کند، فراز را فرود و فرود را فراز، و گاه باشد که از میان چشمه‌ها و کاریزها سر بیرون کند و بسیاری از زمین را غرق، و پیشینگان را در باب علت زمین لرزه سخنان بسیار و مذاهب مختلف است. اما مسلمانان، برآنند که زمین لرزه کار خداست آنگاه که بخواهد به بندگان خویش نشان دهد که مورد عتاب‌اند. و جای شگفتی نیست اگر خدای تعالی، این آیت خویش را از رهگذر آن نشان دهد که باد زمین را به جنبش درآورد.

زمین لرزه‌ای در دمشق روی داد، پس ابوالدرداء خطبه خواند و گفت: خدای تعالی شما را مورد عتاب قرار داده است رضای او بجوئید.

اما آنچه روایت کرده‌اند در داستانها که هر سرزمینی را رگی است که پیوسته است به کوه قاف و فرشته‌ای موکل بر آن است و چون خدای خواهد که قومی را به زمین فروبرد، اشارت بدان فرشته کند که آن رگ را به جنبش درآور. این روایت اگر درست باشد - که درست نیست و جز از طریق اهل کتاب صحّت آن دانسته نمی‌شود و آنان بر آنچه در اختیار دارند امین نیستند - در آن صورت از باب تشبیه و تقریب به فهم خلاق است و تعلیم اینکه اینها همه کار خداست و نه بخودی خود.

* در یاد کرد شب و روز نزد پیشینگان

شب غیبت خورشید است و روز طلوع آن. و بسیاری از مسلمانان را عقیده آن است که شب و روز، دو آفریدهٔ خداوند، جز ماه و خورشید، گویند به دلیل این که ما خورشید را می‌بینیم به همراه چیزهای بسیاری از جرم و نور و گرمای آن، و گاه، گرمای بدون نور می‌بینیم یا نور بدون گرما، پس می‌دانیم که اینها هر کدام به ذات خویش دارای معنایی است جداگانه و خدای تعالی گوید: «سوگند به آفتاب و چاشتگاه وی و سوگند

به ماه که می‌آید بر اثر وی در راه وی و سوگند به روز چون بنماید آفتاب تابان را.» (۹۱: ۲) بعضی از مفسران گفته‌اند: روز، خورشید را جلوه می‌دهد و جامهٔ روشنی بدو می‌پوشاند. و در روایت اهل کتاب آمده است که نخستین چیز که خدای آفرید نور بود و ظلمت. سپس میان آنها تمایز نهاد. پس ظلمت را شب قرار داد و روشنی را روز. سپس آسمانهای هفتگانه را از دود آب به پای داشت تا پرافرشته شدند. و شب را در آسمان دنیا (آسمان اول) تاریک گردانید و آنگاه، چاشتگاه وی را بیرون کرد. پس روز و شب در آن جریان یافت. و در آنجا نه خورشید بود و نه ماه و نه ستارگان. آنگاه زمین را بگسترده و به کوهها استوار داشت. محمد بن اسحاق آغاز آفرینش را بدین گونه روایت کرده است. و اینها خود دلیل است بر اینکه شب و روز به هیچ‌روی همان وجود خورشید نیست، اگرچه خورشید است که روز را روشنی می‌بخشد و گرما، و به خورشید است که ما گرمای روز را از گرمای شب بازمی‌شناسیم.

در بعضی داستانها چنین آمده است که خدای تعالی، حجابی آفرید از ظلمت که سراسر مشرق را فرا می‌گرفت و فرشته‌ای به نام شراهیل را بر آن موکل ساخت. پس هرگاه که خورشید غروب کند، آن فرشته مشتی از آن ظلمت برمی‌گیرد و روی به مغرب می‌نهد و از خلال انگشتانش پیوسته ظلمت فرو می‌ریزد و آن را رها می‌کند و در شفق می‌نگرد و چون شفق غایب شد مشتی خویش را می‌گشاید و جهان را سراسر ظلمت فرا می‌گیرد، آنگاه بال خویش را می‌گسترده و ظلمت شب را به راندن از مغرب به پیش می‌برد و این کار هر شب اوست تا آنگاه که آن ظلمت از مشرق به مغرب انتقال یابد، در آن هنگام است که قیامت روی می‌دهد.

و هب از سلمان، در این قصه، روایت کرده است که نام فرشتهٔ موکل بر شب شراهیل است و رشته‌ای سیاه در دست دارد که از جانب مغرب آن را آویخته است. پس هرگاه خورشید در آن نظر کند، غایب می‌شود و بدین کار فرمان یافته است و فرشتهٔ روز را نام هرامیل است و در دستش رشته‌ای است سپید و آن را از جانب برآمدگاه خورشید می‌آویزد و چون شراهیل ببیند آن را به سوی رشتهٔ سیاه خویش می‌کشد پس خورشید در آن رشتهٔ سپید می‌نگرد و طلوع می‌کند و بدین کار فرمان یافته است. آنچه از این گونه گفته‌اند، اگر حق است ما بدان ایمان آوردیم و تصدیق کردیم و اگر جز این است پس خدای داناتر است و باید آن را حمل بر تأویل و تمثیل کرد.

* توصیف زمین و آنچه در آن است

خدای تعالی گوید: «آیا نگردانیدیم زمین را گسترش شما و کوهها را میخهای زمین» (۷۸:۷) و گوید: «آن که زمین را بساط شما گردانید و آسمان را سقف سرای شما گردانید» (۲۲:۲) و گوید: «و خدای زمین را بساط شما کرد» (۷۱:۱۹) و گروهی در معنی گسترش (مهاد) و بساط گفته‌اند که منظور قرار گرفتن بر زمین است و در تمکن و در تصرف آن. پیشینگان در باب هیئت زمین و شکل آن اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند گسترده است و با سطح مستوی در چهار جهت مشرق و مغرب و شمال و جنوب. و از اینان، بعضی برآنند که زمین به‌مانند سپری است. و از اینان، بعضی گفته‌اند که زمین به‌مانند طبل است و بعضی تشبیه کرده‌اند آن را به نیم کره، مانند قبه‌ای. و اینکه آسمان بر گرداگرد آن پیوسته است. بعضی از ایشان گفته‌اند زمین در جانی از فلک میانین است. و گروهی گفته‌اند زمین مستطیل است به مانند سنگ اسطوانه‌ای، همچون عمودی. و گروهی گفته‌اند زمین تا بی نهایت است و آسمان تا بی نهایت مرتفع است. و گروهی گفته‌اند آنچه از گردش ستارگان دیده می‌شود، آن از گردش زمین است نه گردش افلاک. و آنچه اکثریت ایشان برآنند این است که زمین گرد است به‌مانند گره‌ای. و آسمان محیط بر آن است از هر سوی به‌مانند احاطه‌ای که تخم مرغ بر زرده دارد. زرده به منزله زمین است و سپیده به منزله هوا و پوست آن به منزله آسمان. جز اینکه در آفرینش به‌مانند تخم مرغ، دراز‌هنگ نیست بلکه دایره‌وار است به‌مانند گردی گره‌ای که به‌گونه‌ای مستوی آن را تراشیده باشند. تا آنجا که مهندسان ایشان گفته‌اند اگر در و هم حفره‌ای بر چهره زمین کنده شود از روی دیگر بیرون خواهد آمد و اگر سوراخی، مثلاً، در پوشش (فوشنج) ایجاد شود از خاک چین سر به در خواهد آورد و گفته‌اند که مردم بر روی زمین همانند مورچه‌اند بر روی تخم مرغ و این سخن خویش را دلایل بسیاری آورده‌اند که بعضی از آنها جنبه برهانی دارد و بعضی دیگر اقناعی است. آنچه بر مسلمان واجب است این است که اینها همه را ممکن بدانند، زیرا بسیط قابل گسترش است و گسترده‌اش به‌مانند گستردن پارچه و جز آن و جایگزین شدن بر آن را نیز احتمال هست. حال اگر وضع مردم بر روی زمین، آن چنان باشد که آنان گفته‌اند، پس زمین برای کسانی که در زیر آن هستند بساطی است هم بدان گونه که از برای کسانی که بر روی آن قرار دارند. حمد خدای را که ما را سر عناد با حق و دشمنی با اهل آن و عیججویی در آداب و علوم نیست. اگر چه دیانت آن را تحمل (یا: تخیل)

می‌کند به یقین و استوار داشت ولایت^۱ و هیچ نصرتی از برای دین بزرگتر از آن نیست که حق به جایگاه خویش باز آید و حق هر صاحب حقی ادا شود. و گروهی از ایشان عقیده داشته‌اند که زمین مقعر است و میانش چون جامی است.

در باب شماره زمینها اختلاف کرده‌اند. خدای تعالی گوید: «خداست که آفرید هفت آسمان و از زمینها مثل آن» (۶۵:۱۲) این تمثیل احتمال آن را دارد که در شماره و طبقه‌ها باشد. در بعضی اخبار روایت شده است که این زمینها بر روی یکدیگر قرار دارند، سببری هر زمینی پانصد سال راه است و فاصله هر زمینی تا زمینی دیگر پانصد سال راه، و حتی بعضی از ایشان برای هر زمینی مردمی را بر شمرده‌اند بر صفت و هیاتی عجیب و هر زمینی را به نامی ویژه آن خوانده‌اند همان گونه که هر آسمانی را به نامی نامیده‌اند. و بعضی از ایشان پنداشته‌اند که جای ماران اهل دوزخ در زمین چهارم است و سنگریزه‌های اهل دوزخ در زمین ششم جای دارد. هر که خواهد که بر این عقاید اشراف حاصل کند باید در کتابهای وهب و کعب و مقاتل و دیگر اهل این علم بنگرد تا بهره خویش به کمال برگرد، چرا که در آنجا عرضه و نهاده شده است.

و از عطاء بن یسار، درباره سخن خدای تعالی که «آن خدای است که بیافرید هفت آسمان و از زمینها مثل آن» (۶۵:۱۲) روایت شده است که گفت: در هر زمینی آدمی است و نوحی همچون نوح شما و ابراهیمی همچون ابراهیم شما. و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و این سخن از گفتار فلاسفه، شگفت‌آورتر نیست که خورشیدها بسیارند و ماهها بسیارند، در هر اقلیمی خورشیدی است و در هر اقلیمی ماهی و ستارگانی. پیشینگان گفته‌اند زمینها هفت است به‌گونه مجاورت و به هم چسبیده. و جدایی اقالیم از یکدیگر نه از رهگذر مطابقه و سردریکدیگر داشتن است. و اهل نظر از مسلمانان، بیشتر مایل به این گفتارند. و بعضی از ایشان برآنند که زمینها هفت است به‌گونه پست و بلند همچون پلکانها. و بعضی برآنند که زمین پنج منطقه است که عبارتند از مناطق شمالی و جنوبی و مستوی و معتدله و میانین. و در باب اندازه زمین و کمیت آن اختلاف کرده‌اند. از مکحول روایت شده است که گفت: از نزدیکترین نقطه جهان به دورترین نقطه آن پانصد سال راه است، دویست از آن بر دریا و دویست از آن را کس سکونت ندارد و هشتاد از آن، آن است که یاجوج و ماجوج در آنند و بیست از آن، آنست که سایر مردمان در آن قرار دارند. و از قتاده روایت شده است که دنیا بیست و چهار هزار فرسنگ است، مُلک سودان دوازده هزار فرسنگ است و ملک روم هشت هزار فرسنگ و

(۱) متن: «و ان كانت سحمله (هوار: تنخیله) الدیانة یقطع (کذا) و ثبت الولاية»

ملك عجم سه هزار فرسنگ و ملك عرب هزار فرسنگ. و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: چهار يك کسانی که از اهل سودان جامه بر تن نمی پوشند، بیشترند از همه مردمان. و بطلمیوس، در المجسطی، قطر زمین و استداره آن را، برحسب تقریب به دست داده است و گفته است: استداره زمین صد هزار و هشتاد هزار اسطادیوس است و اسطادیوس عبارت است از بیست و چهار هزار میل که هشت هزار فرسنگ است با آنچه از دریاها و کوهها و بیابانها و بیشه ها در آن است و هر فرسنگ سه میل است و میل سه هزار ذراع است به ذراع شاه. و ذراع سه وجب است و سه وجب سی و شش انگشت است و هر انگشت پنج جو است که شکم بر شکم، در کنار یکدیگر، نهاده شده باشند. و اسطادیوس چهار صد ذراع است و گفته است: ستبری زمین، که قطر آن است، هفت هزار و شش صد و سی میل است که دو هزار و پانصد و چهل و پنج فرسنگ است و ثلثی. و گفته است: بسط زمین، سراسر، صد و سی و دو هزار [هزار] و شش صد هزار میل است که می شود دویست هزار و هشتاد و هشت فرسنگ. این سخن اگر حق است، پس باید وحی یا الهامی از جانب حق باشد و اگر استدلال و قیاس است، به حق نزدیک است و اگر جز اینهاست و از مقوله جستجو و تنجیم، پس خدای داناتر است. اما سخن قتاده و مکحول، آن سخنان مایه علم یقینی که از رهگذر آن قطع به غیب حاصل شود، نیست.

و درباره دریاها و آبها و رودها اختلاف کرده اند. مسلمانان روایت کرده اند که خدای تعالی دریاها را تلخ و کُشنده آفرید و از آسمان آب گوارا فرو فرستاد، چنانکه گوید: «و فرستادیم از آسمان آبی به تقدیر، پس قرار دادیم وی را در زمین به تدبیر.» (۲۳: ۱۸) هر جا که آبی است گوارا از چاهی یا رودخانه ای یا جز آن، از همان آب است و چون رستاخیز نزدیک رسد خدای فرشته ای را مبعوث کند با طشتی و آن فرشته همه آن آبها را گرد آورد و به بهشت بازگرداند.

و اهل کتاب برآنند که چهار رودخانه از بهشت بیرون می آید: فرات و سیحان و جیحان و دجله. و به دلیل آن است که آنان برآنند که بهشت از مشارق زمین است.

و روایت کرده اند که بهروزگار معاویه آب فرات بسیار شد و بالا آمد، پس اناری به اندازه بچه شتری بیرون افکند، کعب گفت که این انار از بهشت است. اگر راست گفته باشند، این بهشت بهشت جاویدان نیست و از بهشتهای زمین است.

و در نزد پیشینگان، آب از استحاله ها به دست می آید و مرّه هر آبی مرّه خاک و زمین آن است. و ما منکر قدرت خدای تعالی نیستیم که چیزی را به چیزی تبدیل کند، آن گونه که خواهد؛ به مانند تبدیل نطفه به علقه و علقه به مضغه و پس از آن حالی به حالی تا آن را دیگر باره فانی کند همان گونه که ایجاد کرده است.

در باب شوری آب دریا اختلاف کرده اند، پس گروهی پنداشته اند که چون درنگ آن بسیار شد و خورشید بسیار بر آن تابید، تلخ و شور شد و آنچه از اجزای آن لطیف بود به وسیله هوا جذب شد که پالوده است و زمین آن را از رطوبت صافی کرده است و غلظت یافته. و گروهی دیگر برآنند که در دریا رگ هایی است که آب دریا را تغییر می دهد و از همین روی تلخ و کشنده گردیده است.

و درباره جزر و مد اختلاف کرده اند. ارسطاطالیس را عقیده بر آن است که علت جزر و مد از خورشید است آنگاه که بادها را به جنبش درآورد. چون پادها افزونی گیرد مد ایجاد می شود و چون کاسته گردد جزر حاصل شود. و کیمائوس بر آن است که مد از فرو ریختن رودها به دریاست و جزر از سکون رودخانه ها. و بعضی از آنان برآنند که جزر و مد از حرکت و سکون زمین است. و بعضی از منجمان ایشان برآنند که مد از پر شدن ماه است و جزر از کاهش آن. و در بعضی اخبار روایت شده است که خدای را فرشته ای است موکل بر دریاها، چون آن فرشته دست خویش به دریا فروبرد مد شود و چون برآورد جزر گردد. و اگر این درست باشد - و خدای داناتر است - اعتقاد او اولی است برای پذیرفتن از اعتقاداتی که مفید حقیقت نیست. و اگر کسی عقیده پیدا کند که آن فرشته بادها را به ورزش وامی دارد، بادهایی که سبب مد است یا بر آب رودخانه ها می افزاید یا این کار را به هنگام کامل شدن بدر انجام می دهد، تا این اعتقاد هماهنگی ایجاد کند میان روایات و اندیشه ها، این خود مذهبی خواهد بود و خدای داناتر است.

و درباره کوهها اختلاف کرده اند و خدای عزوجل گوید: «و پدید آورد در زمین کوههای استوار تا زمین شما را برنگرداند.» (۱۶: ۱۵) و گوید: «آیا نگردانیدیم زمین را گسترش شما و کوهها را میخها.» (۷۸: ۶) و گوید: «سوگند به قاف و سوگند به قرآن بزرگوار.» (۵۰: ۱) بعضی از مفسران گفته اند که قاف کوهی است از زمرد سبز که محیط بر عالم است. سپس اختلاف کرده اند و بعضی گفته اند که فاصله قاف تا آسمان به بالای يك مرد است و دیگرانی گفته اند آسمان مطابق آن است. و گروهی گفته اند آن سوی قاف عالمها است و خلقها که جز خدای هیچ کس نداند. و بعضی از ایشان برآنند که آنچه در آن سوی قاف است از مرزهای آخرت است و در حکم آن. و برآنند که خورشید در آن غروب می کند و از آنجا طلوع می کند و کوه قاف است که خورشید را از زمین در پرده می دارد. پیشینگان، کوه قاف را، به فارسی کوه البرز خوانده اند.

و افلو طرحس از دیمقراطیس حکایت کرده است که زمین در آغاز از فرط خردی و سبکی، در طول زمان، روی در کز و راست شدن داشت، سپس انبوه شد و ثبات گرفت و این بعینه گفتار مسلمانان است، جز اینکه در آن، ثبات یافتن از رهگذر کوهها، هم آمده

است. و بعضی برآنند که کوهها استخوانها و رگهای زمین اند.

و اختلاف کرده‌اند درباره آنچه در زیر زمین است: اکثر قدما برآنند که آب زمین را احاطه کرده است و هوا آب را و آتش هوا را و آسمان اول آتش را و آسمان دوم آسمان اول را تا آسمان هفتم به همین ترتیب. سپس در آن سوی آنها فلک ستارگان ثابت قرار دارد که بر این آسمانها و ارکانی که یاد کردیم، احاطه دارد. آنگاه، در آن سوی آنها فلک اعظم مستقیم قرار دارد، سپس در آن سوی آن عالم نفس است و بالای عالم نفس عالم عقل قرار دارد و بالای عالم عقل باری تعالی است جل جلاله و در آن سوی باری تعالی هیچ چیز نیست و او محیط به همه چیزهاست. پس بنابراین مذهب، در زیر زمین نیز آسمانی است همچنان که بر فراز آن آسمانی است. و در کتابهای قصه پردازان مسلمان (کتب قصاص المسلمين) در این باره چیزها آمده است که دل از شنیدنش می‌گیرد.

و روایت کرده‌اند که چون خدای زمین را آفرید، زمین به گونه سفینه‌ای بود که کژ می‌شد و مژ می‌شد، پس خدای فرشته‌ای را فرستاد تا فرود آمد و به زیر زمین درآمد و صخره را بر دوش گرفت و دو دست خویش را، یکی به سوی مشرق و دیگری به سوی مغرب، دراز کرد و زمینهای هفت گانه را گرفت و به ضبط آنها پرداخت تا آرام گرفتند و از برای جای گام آن فرشته محل استقراری نبود. پس خدای گاوی و رزا از بهشت فرو فرستاد که چهل هزار شاخ داشت و چهل هزار دست و پای. پس گامهای آن فرشته را بر کوهان آن گاو قرار داد. پاهای فرشته بدان نرسید. پس خدای یاقوتی سبز از بهشت فرستاد که ستبرای آن چند هزار سال راه بود و آن را بر کوهان گاو نهاد تا گامهای فرشته بر آن قرار گرفت. و شاخهای گاو از اقطار زمین بیرون است و متداخل در زیر عرش است و سوراخ بینی گاو در دو سوراخ از آن صخره است، در زیر دریا. و آن گاو، به هر روز دوبار نفس می‌کشد. چون دم برآرد دریا را مد فراگیرد و چون دم فرو برد جزر حاصل شود. و گوید: از آنجا که پای‌های گاو بر جایی استوار نبود خدای تعالی کمکی^۱ آفرید

(۱) کمک: به گفته دمیری (قرن هشتم) پرنده‌ای است زیبا و رنگین خاص سرزمین طبرستان که به شکار پرندگان کوچک، از قبیل گنجشک، می‌پردازد. دمیری از علی بن ربیع طبری در کتاب فردوس الحکمه نقل می‌کند که این پرنده هرگز دوبای خویش را بر زمین نمی‌نهد و به گفته هم او جاحظ گفته است که «کمک یکی از شگفتیهای جهان است و هیچ گاه هر دوبای خود را بر زمین نمی‌نهد از بیم آنکه مباد زمین از زیر فرو ریزد.» قابل یادآوری است که این اطلاعات درباره کمک نه در الحیوان جاحظ آمده است و نه در فردوس الحکمه. در عجایب المخلوقات طوسی (ص ۵۳۶)، از آثار قرن ششم، اندکی از این اطلاعات در باب کنکر (نسخه بدل: ککر) آمده است. برای تکمیل اطلاعات و اصلاح عبارات طوسی و دمیری مراجعه شود به: حیات الحیوان دمیری، چاپ مصر، ج ۲، ص ۲۵۰ (چاپ افست تهران، رضی) و چاپ ۱۹۲۲ مصر، و عجایب المخلوقات محمد بن محمود طوسی، چاپ دکتر ستوده، ص ۵۳۶، و فردوس الحکمه علی بن ربیع طبری، چاپ برلین، ۱۹۲۸، صفحه ۵۳۳.

که ستبرای آن به ستبرای هفت آسمان و هفت زمین بود و گامهای گاو بر آن قرار گرفت و چون از برای کمک قرارگاهی نبود، خدای تعالی ماهی آفرید که آن را بلهوت خوانند و آن کمک را بر وتر ماهی نهاد و وتر بالی است که در تیره پشت ماهی قرار دارد و آن ماهی بر باد سترون جای دارد و آن را به زنجیری به ستبری آسمانها و زمینها فرو بسته‌اند. و گوید: سپس ابلیس علیه‌اللعنه بدان ماهی رسید و بدو گفت خدای آفریده‌ای بزرگتر از تو نیافرید، پس چرا دنیا را زایل نمی‌کنی. و آن ماهی، بدین کار، کوشیدن آغاز کرد. پس خدای پشه‌ای را بر چشم آن ماهی مسلط کرد، تا او را از این کار بازداشت. و بعضی گفته‌اند که خدای تعالی ماهی به مانند شطیه^۱ بر او مسلط گردانید که پیوسته در او می‌نگرد و او را می‌ترساند. و گویند: پس آنگاه خدای تعالی از آن یاقوت، کوه قاف را بیافرید که از زمردی است سبز و دارای سر و صورت و دندان است. و از کوه قاف، کوههای بلند را رویانید همان گونه که از ریشه درخت، درخت می‌روید.

و هب عقیده داشته است که این گاو و ماهی آنچه آب از زمین فرو می‌ریزد، می‌بلعند و چون شکمهای ایشان پر شود، قیامت به پای خواهد شد.

گفته‌اند و زمین بر آب است و آب بر روی صخره و صخره بر کوهان گاو و گاو بر کمکی از ریگ به هم چسبیده، و آن کمک بر پشت ماهی و ماهی بر باد سترون و باد در حجابی از ظلمت و ظلمت بر ثری^۲ و چون به ثری رسی دانش خلاق به پایان رسد و هیچ کس نداند که آن سوی آن چیست، جز خدای و به گفته او: «مر اوراست آنچه در آسمانها و زمینهاست و آنچه میان اینهاست و آنچه زیر خاک نمدار است.» (۴:۲۰)

و هب، در آنچه از عیسی^۳ روایت شده است، نقل کرده که از آنچه در زیر زمین است پرسیدند، گفت: ظلمت هوا. پس گفتند: در زیر آن چیست؟ گفت: دانش دانشمندان از آن منقطع است.

این است قصه‌هایی که عوام را بدان آزمندی بسیار است و در نقل آن با یکدیگر رقابت دارند. به جان خودم سوگند که اینها چیزهایی است که مایه افزایش بصیرت انسان در کار دین است و مایه تعظیم قدرت پروردگار و حیرت در شگفتیهای آفرینش خدای. اگر راست باشد، آفرینش آن بر خدای دشوار نیست و اگر از بر ساخته‌های اهل کتاب و جعلیات قصه پردازان (قصاص) باشد، همه تمثیل است و تشبیه. و خدای دانایتر است. و شبیان بن عبدالرحمن از قتاده از حسن از ابوهریره روایت کرده است که گفت:

(۱) شطیه معانی بسیاری دارد، از جمله برگهای سبز نخل، مرد دراز بالا، خط پشت شمشر.

(۲) ثری: خاک نمدار.

یک روز، در حالی که پیامبر با یاران نشسته بود ناگهان، ابری فراز آمد بر ایشان. پیامبر (ص) پرسید: آیا می‌دانید که این چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. پیامبر گفت: بدانید که اینها شتران آبکش زمین است که خدای آنها را می‌راند به سوی مردمی که او را سپاس نمی‌گزاردند و دعا نمی‌کنند. سپس گفت: آیا می‌دانید که بر فراز شما چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: بلند است، سقفی مرفوع و موجی نگه‌داشته شده (مکفوف). گفت: آیا می‌دانید که فاصله شما با آن چه اندازه است؟ گفتند: خدای و پیامبرش داناترند. گفت: پانصد سال راه. سپس گفت: آیا می‌دانید که بالای آن چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: بالای آن عرش است. و فاصله عرش تا آسمان فاصله میان دو آسمان است. سپس گفت: آیا می‌دانید که در زیر شما چیست؟ گفتند: خدای و پیامبر او داناترند. گفت: در زیر آن زمینی دیگر است که فاصله میان آن دو پانصد سال راه است. سپس گفت: سوگند به آنکه جان محمد دردست اوست، اگر با ریسمانی به زمین فرو روید به خدای هبوط خواهید کرد. سپس خواند: «اوست که همیشه بوده و همیشه باشد و پیدا و نهان» (۵۷: ۳) تا آخر آیه. و این خبر اگر درست باشد گواه است بر اینکه بسیاری از آنچه آنان روایت کرده‌اند راست است. و در این روایت یادی از کمکم و صخره و گاو و جز آن نیست.

اما اهل نظر، درباره آنچه در زیر زمین است اختلاف دارند. هشام بن حکم بر آن است که در زیر زمین جسمی است که ارتفاع و بر شدن از شأن آن است همانند باد و آتش. و همان چیز است که از سرازیر شدن زمین جلوگیری می‌کند و آن، به ذات خویش، نیاز به چیزی ندارد که از زیر بر آن عمود شود، زیرا چیزی است که سرازیر شونده نیست، بلکه در ذات بالارونده است.

و ابوالهذیل بر آن است که زمین را خدای، بی هیچ ستونی و پیوندی، به پای داشته است. و بعضی گفته‌اند زمین سرشته از دو جنس است: سبک و سنگین. آن که سبک است شأن آن ارتفاع و صعود است و آن که سنگین است شأن آن هبوط است. و هر یک از این دو، آن دیگری را، از جهتی که می‌خواهد بدان جهت رود، باز می‌دارد؛ زیرا تدافع ایشان به گونه‌ای مساوی است. و خدای داناتر است.

و پیشینگان در این باره اختلاف کرده‌اند. گروهی بر آنند که زمین همواره تا بی نهایت در حال فرو رفتن است. و گروهی دیگر گفته‌اند که پاره‌ای از آن پاره‌ای دیگر را گرفته و از افتادن باز می‌دارد. و بعضی گفته‌اند زمین در خلئی است که آن خلأ را نهایی نیست. و عامه ایشان بر آنند که دوران فلک بر زمین است و آن را، از تمام جوانب، در مرکز نگاه می‌دارد. و ارسطاطالیس گوید: «خلأ بیرون از عالم، به اندازه‌ای است که آسمان در آن

نفس می‌زند.» آنچه شایسته است که بدان اعتقاد داشته باشیم این است که اگر جهان نیاز به مکانی می‌داشت، باید که آن مکان نیز به مکان دیگر نیاز داشته باشد. پس اگر روا باشد که خدای تعالی مکان را در لامکان بیافریند، پس چه جای شگفتی اگر زمین را در لامکان بیافریند. اگر آن فضا و خلئی که زمین در آن قرار دارد، چیزی باشد، باید که آن چیز نیز مخلوق باشد از طریق دلالت اثری که خلق بر آنچه جز خالق سبحانه است دارد و پیش از این ما به یادکرد اینها پرداخته‌ایم.

در یادکرد سخن خدای تعالی «اوست که بیافرید هفت آسمان و هفت زمین در شش روز» (۵۷: ۴) از ابن عباس روایت شده است که گفت: در شش روز، به اندازه روزهای آخرت که هر روز آن هزار سال از روزهای این جهانی است. و از حسن روایت شده است که گفت: در شش روز، از روزهای این جهانی. و اگر خدای خواسته باشد در ساعتی و اگر بخواهد سریعتر از چشم‌برهم‌زدنی، ولیکن او خواست تا قدرت خویش را بر خلقتش ظاهر کند و آیات حکمتش را بر فرشتگان بنماید تا ظهور آثار صفات خدای را، یکی پس از دیگری، مشاهده کنند.

گفته‌اند که مدت عمر دنیا شش روز است و به همین دلیل هم در شش روز آفریده شده است و گروهی از یهود روایت کرده‌اند که جهان در هر شش هزار سال به پایان می‌رسد و باز در هفتمین از نو بازگردانده می‌شود. ابن اسحق گوید که اهل تورات بر آنند که آغاز آفرینش روز یکشنبه بود و روز شنبه از آن فراغت حاصل شد، پس آن را عیدی گردانید از برای بندگان خویش و آن را تعظیم کرد و تشریف بخشید و مکرم داشت. و اهل انجیل بر آنند که آغاز آفرینش روز دوشنبه است و در روز یکشنبه از آن فراغت حاصل شد. و مسلمانان بر آنند که آغاز آفرینش روز شنبه است و روز جمعه از آن فراغت حاصل شده است و از آن روی آن را جمعه نامیده‌اند که در این روز همه آفرینش جمع آمده‌اند. و بسیاری از مسلمانان منکر این روایت‌اند و می‌گویند آغاز آفرینش روز یکشنبه است. اما مجوس، اینان روز دوشنبه را بزرگ می‌شمارند و بر آنند که خدای تعالی جهان را در سیصد و شصت روز بیافرید. و از بعضی دانشمندان شنیدم که معتقد بود روزی نیست که از برای قومی، عید نباشد و خدای داناتر است. خدای تعالی گوید: «ای شما کافر می‌شوید بدان که بیافرید این زمین را در دو روز و می‌گویید او را همتایان اوست خداوند جهان و جهانیان.» (۴۱: ۹) گویند روز یکشنبه و دوشنبه منظور است. «و کرد در این زمین کوههای بیخاور و استوار از زیر این زمین و برکت کرد در آن کوهها و اندازه کرد در این زمین قوت‌های آن در چهار روز یکسان است مگر پرسندگان را» (۴۱: ۱۰) تا آنجا که گوید: «تمام بیافرید آن هفت آسمان را در دو روز» (۴۱: ۱۲) یعنی پنجشنبه و

جمعه.

و عکرمه از ابن عباس همچنین روایت کرد که خدای زمین را در روز یکشنبه و دوشنبه آفرید و در روز سه‌شنبه و چهارشنبه رودخانه‌ها را شکافت و درختان را کاشت و روزیها را مقدر کرد و در روز پنجشنبه و جمعه آسمانها را و آنچه در آنهاست بیافرید. عدی بن زید گوید:

در شش روز، آفریدگان خویش را بیافرید/ و واپسین کارش، صورت بخشیدن انسان بود.

حال اگر گفته شود که روز از طلوع و غروب خورشید، حاصل می‌شود، پس چگونه رواست که معتقد شویم خدای روز را قبل از روز آفرید؟ گفته خواهد شد که ما سخن مسلمانان را در این باره، پیش از این، یاد کردیم که روز و شب قبل از آفرینش خورشید و ماه، آفریده شده‌اند و شب و روز را با ماه و خورشید نسبتی نیست. و ایام آفرینش همچون ایام این جهان نیست، بلکه اندازه‌هایی است برای ظهور خلق در آن. و خدای تعالی روز رستاخیز را روز نامیده است با اینکه در آن روز نه خورشید است و نه ماه. و گفته است: «و ایشان را بود، در آنجا، روزی ایشان بامداد و شبانگاه» (۶۲: ۱۹) و گویند که خدای خورشید را در روز یکشنبه آفرید و ماه را در روز دوشنبه و مریخ را در روز سه‌شنبه و عطارد را در روز چهارشنبه و مشتری را در روز پنجشنبه و زهره را روز جمعه و زحل را روز شنبه و به همین دلیل است که این ایام را بدانها نسبت می‌دهند و می‌گویند: خداوند روز یکشنبه خورشید است و خداوند روز دوشنبه ماه است و خداوند روز سه‌شنبه مریخ است و خداوند روز چهارشنبه عطارد است و خداوند روز پنجشنبه مشتری است و خداوند روز جمعه زهره است و خداوند روز شنبه زحل است. و مستحب است که اعمال را از روز یکشنبه آغاز کنند به دلیل عظمت نیروی خورشید و فرمانروایی آن و سفر را روز دوشنبه آغاز کنند به مناسبت سرعتی که در سیر ماه وجود دارد و حجامت و رگ‌زدن در روز سه‌شنبه که جایگاه مریخ است. و دارو خوردن در روز چهارشنبه که با عطارد آمیخته است و پنجشنبه از برای برآوردن حاجات، به مناسبت فضل ستاره مشتری و لهُو و شادی به روز جمعه به‌خاطر زهره و شکار کردن در روز شنبه و در این باره یکی از شاعران متأخر گوید:

نیک است روز شنبه، به‌راستی، از بهر شکار/ اگر بی‌شبهه خواستار آن باشی/ و در روز یکشنبه ساختن بنا/ چرا که در این روز بود که پروردگار ما آسمانها را بیافرید/ و در روز دوشنبه اگر به سفر رفتی بدان/ که با پیروزی و مال بازخواهی گشت/ و اگر سر آن داری که حجامت کنی، روز

سه‌شنبه / که در ساعات این روز هنگام خون ریختن است / و اگر خواهی که دارو بنوشی، چهارشنبه / بهترین روز است، از بهر نوشیدن. / و در روز پنجشنبه گزاردن حاجت‌هاست / و در این روز است که خدای تعالی دستوری از بهر روایی حاجات داده است / و در آدینه‌ها زناشویی و عروسی / و خوشیهای مردان با زنان.

* در یادکرد مدتی که پیش از آفرینش خلق بوده است

حماد بن زید از عمرو بن دینار از طاووس از عکرمه از ابن عباس (رض) روایت کرده است که گفت: به موسی گفتند: خدای، جهان را کی آفرید؟ موسی گفت: بار خدایا می‌شنوی که بندگان تو چه می‌گویند؟ پس خدای تعالی به موسی وحی فرستاد که من چهارده هزار شهر از سیم ساختم و آنها را پر از خردل کردم و از بهر آن یک پرنده آفریدم و روزی آن پرنده را، به هر روزی، دانه‌ای خردل قرار دادم تا آن همه خردلها پایان رسید، آنگاه این جهان را بیافریدم. پس به ابن عباس گفتند که عرش خدای در کجا بود؟ گفت: بر آب. گفتند: آب در کجا بود؟ گفت: بر پشت باد. و همانند این از علی بن ابی طالب (ع) نیز روایت شده است. و این چیزی غامض و دشوار است و باید آن را به علم خدای وا گذاشت. زیرا دانسته نیست که قبل از آفرینش این خلق، چه خلقی بوده است. آیا همانند اینان بوده است یا برخلاف آن؟ و آیا این جهان، دوباره، پس از فانی شدن باز تکرار خواهد شد یا نه؟ زیرا خداوند در کتاب خویش و یا بر زبان پیامبر (ص) خویش چیزی در این باره خبر نداده است و استدلال در این باره نیز، از نیروی خرد بیرون است. اما آنچه خبر داده‌اند غیر قابل اعتماد است و آنچه در این باره آمده است، جای شگفتی نیست و از قدرت [خدای] بیرون نیست و باطل‌کننده حکمت [الاهی] نیز نیست، اگر چه چند برابر اینها باشد. بعضی برآنند که قبل از آدم - که آغاز هر چیز بدو نسبت داده می‌شود - هزار و دو بیست آدم وجود داشته است و خدای داناتر است. و اینها همه پذیرفتنی است و در حد امکان، اما آنچه اعتقاد بدان امری است ناگزیر این است که خدای تعالی بی‌هیچ شریکی و جوهر قدیمی قبل از آفرینش بود و سپس اشیاء را از ناچیز بیافرید اگر چند فاصله میان آفرینش دو چیز، فاصله‌ای باشد که اندازه و شماری نداشته باشد. اما چنین عقیده‌ای جز از رهگذر مخبری صادق درست نیاید، زیرا مابقای حوادث را تا جاودان روا می‌داریم و یادکرد چنین مدتی شگفت‌تر از آن نخواهد بود و همچنین جاودانه بودن اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ.

* در یاد کرد مدت دنیا و اختلاف مردم در این باره

خدای تعالی گوید: «بیافرید آسمانها و زمین را در شش شبانه روز» (۷: ۵۴) پس گروهی پنداشته‌اند که مدت دنیا شش هزار سال است به جای هر روز هزار سال. و از کعب روایت شده است که خدای تعالی دنیا را در هفت روز نهاد. و ابوالمقوم انصاری از ابن جبیر از ابن عباس روایت کرد که گفت: «دنیا جمعه‌ای از جمعه‌های آخرت است.» و ابن ابی نجیح از مجاهد و ابان از عکرمه روایت کرد در سخن خدای تعالی که «در روزی که باشد مقدار آن پنجاه هزار سال» (۷۰: ۴)؛ گفتند: این روز، دنیاست از آغاز تا انجام آن. و خبری دیگر، در باب پایان مدت دنیا آمده است که: صد هزار سال و پنجاه هزار سال. و هر بذر مجوس در فارس مرا خبر داد که در کتابی از کتابهای ایشان چنین آمده است که مدت دنیا چهار بخش است: نخستین آنها سیصد و شصت هزار سال است به شمار روزهای سال که گذشته است. و دومین آنها سی هزار سال است به شمار روزهای ماه که گذشته است و سومین آنها دوازده هزار سال است به شمار ماه‌های سال که گذشته است و چهارمین هفت هزار سال است به شمار روزهای هفته که ما اکنون در آنیم. و اهل هندوچین را در این باره حسابی است که یاد کرد آن به درازا می‌انجامد و ما آن را به جای خویش یاد خواهیم کرد. ان شاء الله.

در کتابی روایتی دیدم از وهب از ابوهیره (رض) که از پیامبر (ص) پرسیدند که دنیا از کی آفریده شده است؟ گفت: خبر داد مرا پروردگارم که دنیا را هفتصد هزار سال قبل از روزی که مرا در آن به رسالت بر مردم مبعوث کرد، آفرید. سپس، صاحب همان کتاب، گفته بود که آنچه بر این گواهی می‌دهد این است که در خبر آمده است که ابلیس [پیش از آفرینش آدم] هشتاد و پنج هزار سال خدای را عبادت کرد و آدم پس از آفرینش آسمانها و زمین، چندان که خدای خواست، آفریده شد. و اینها، همه، بر وجه خود، یاریگر این حکایت‌اند، اگر چه مایه علم قطعی نشوند. و آنگاه که دانستم دنیا محدث است و تکوین داده شده است و انتها و انقضایی دارد، بر من چه خواهد بود اگر ندانم که چه مقدار از عمر دنیا گذشته و چه مقدار از آن باقی است. چگونه به گفتار کسانی که گمان می‌برند همه چیز دنیا را - از سال و ماه و هفته و روزها و شبها و ساعات و دقائق و ثانیه‌های آن - حساب کرده‌اند، می‌توان نفس را اطمینان بخشید؟ آیا هیچ خردمندی

(۱) افزوده هوار از B و P (نسخه‌های خریدۀ العجائب ابن الوردی، B به‌نشانۀ چاپ قاهره و P به‌نشانۀ نسخه سن پترزبورگ)

چنین سخنی گوید؟

* در یاد کرد دنیا و اینکه چیست؟

در کتابی، بابی ویژه اختلاف مردمان درخصوص این که دنیا چیست، یافتیم. در این کتاب از گروهی حکایت کرده بود که برآنند دنیا عبارت است از جهان، به‌تمامی، با همه اجزایش از آسمان و زمین و آنچه در آنهاست. و از گروهی حکایت کرده بود که دنیا عبارت است از پی در پی آمدن چهار فصل و بقای رشد و زک و زای و چون اینها به‌پایان رسد دنیا به‌پایان رسیده است. و از گروهی دیگر حکایت کرده بود که دنیا عبارت است از روشنی روز و تاریکی شب. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از همین آفریدگان و دیگر هیچ. و چون فانی شود، دنیا فانی شده است. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از فرمانروایی و مال و جاه و خوشی. و از گروهی دیگر اینکه دنیا عبارت است از آنچه میان آسمان و زمین است. و گروهی گفته‌اند: دنیا، زمان است.

آنها که گفته‌اند «دنیا عبارت است از همین جنس آفریدگان»، منظورشان آغاز آفرینش است بمعنی ظهور رشد و بالیدن، نه آنچه از آفرینش آسمانها و زمینها و فرشتگان، پیش از آن بوده است و یا آنچه از آفریدگان، پیش از آفرینش انسان یاد شده است. و آنها که گفته‌اند «دنیا عبارت است از جهان، به‌تمامی»، آنچه را که قبل از آدم بوده است نیز از دنیا شمرده‌اند. و همچنین کسی که دنیا را تعریف کرده و حد آن را گفته است، از همان جا که حد آن دانسته، آغاز کرده است. خدای تعالی گوید: «فریفته مکناد شما را زندگانی نخستین و فریفته مکناد شما را، از خدای، فریبده.» (۳۱: ۳۳) و گوید: «کاشکی پیش فرستادمی مر زندگانی باقی را.» (۸۹: ۲۴) پس خبر داد که دنیا زندگانی است و آخرت زندگانی است، آنگاه صفت فانی را به دنیا نسبت داد و صفت باقی را به آخرت به دلیل بقای آن.

و از این روی دنیا را دنیا خوانده که به خلق دُئو دارد، یعنی نزدیک است. و آخرت را آخرت خوانده‌اند چرا که متأخر است تا آنگاه که دنیا فانی شود. پس هر چه از عالم خلق و امر، فانی است، یا فانی خواهد شد، هر چه باشد، دنیا است. و هر چه فانی نگردد آخرت است. آیا نمی‌بینی که چون کسی پیر شود و جوانیش سپری گردد، گویند دنیای او سپری شده است و چون کسی مال و جاهش تباه شود، گویند دنیای او سپری شد. و

(۱) زک و زای، برابر توالد و تناسل، در خراسان رایج است.

کسی را که بمیرد گویند: دنیایش هلاک شد. بدین گونه، جز آنچه فانی است و رونده، دنیا نامیده نمی شود. و وزن دنیا وزن فعلی است از ماده دَوَّ (نزدیکی) مانند صُغری و کُبری، شاعر گوید:

گیرم که دنیا ناخواسته به سوی تو کشیده شود، / آیا گردش این همه، روی در زوال ندارد؟ / جهان تو نیست جز سایه‌ای که بر تو پرده افکنده / و سپس روی در زوال دارد.

و از همین جاست که گفته شده است: «دنیا دنیّه» است، یعنی به مانند اسم اوست و اینکه: الدنیا دنی کثیره: دنیا دنیاهای بسیار است. پس هر انسانی، دنیای ویژه خویش دارد، در درون خویش. پس مال او دنیای اوست و جاه او دنیای اوست و عمرش دنیای اوست و مکانش دنیای اوست و هر چه بدان دسترس دارد و از آن شاد می گردد و فانی است، دنیای اوست. و از بعضی شنیدم که این شعر را می خواند:

تو دنیایی، چون است که به نکوهش دنیا می پردازی / دنیایی که تو آنی و سرانجام توست.

و از خبر علی بن ابی طالب^(ع) دانسته می شود که زمین از دنیا به شمار می رود، آنجا که در پاسخ کسی که نکوهش دنیا کرده بود، می گوید: «جایگاه فرود آمدن وحی الهی است و نمازگاه فرشتگان و بازار اولیای خداوند» و دلیل اینکه آسمان از شمار دنیاست سخن خدای تعالی است که «آن روز که در نورددیم آسمان را چون در نوشتن دبیر نامه را» (۲۱: ۱۰۴) اگر از شمار آخرت بود در نورددیده نمی شد چرا که آخرت فانی نیست.

* در یاد کرد خلقی که پیش از آدم بوده اند

در حدیث آمده است که خدای همه چیز را پیش از آدم بیافرید و آدم پس از ایجاد خلق، آفریده شد. زیرا که آدم [در آخر ایام] خلق آفریده شد. ما پیش از این، درباره آفرینش فرشتگان، سخن گفتیم و اینک به گفتار درباره پریان می پردازیم: خدای تعالی گوید: «بیافرید مردم را از گل خشک چون سفالی و بیافرید پریان را از زبانه بی دود صافی از آتش.» (۵۵: ۱۴) و در خبر آمده است که پیامبر گفت: «خدای تعالی فرشتگان را از نور آفرید.» و خدای تعالی گوید: «و خدای بیافرید هر جنبه‌ای را از آب» (۲۴: ۴۵) و گوید: «و فرود آوردیم ما از آسمان آبی به برکت برویاندیم ما بدان آب بوستانهایی و دانه‌های درودنی.» (۵۰: ۹) و خدا جل ذکره گوید: «و برویاندیم در آنجا از هر چیزی سنجیدنی.» (۱۵: ۱۹) بعضی از اهل تفسیر گفته اند، منظور از آن جواهری است که وزن

کرده می شود. پس بدین گونه خدای سبحانه از همه آفریدگانش، از آنها که از آب و آتش و خاک آفریده شده اند، خبر داد. و بقیه بن الولید از محمد بن نافع از محمد بن عبدالله بن عامر مکی روایت کرد که گفت: خدای آفریدگان خویش را از چهار چیز آفرید: فرشتگان را از نور و پریان را از آتش و جانوران (بهائم) را از آب و انسان را از گل. پس در فرشتگان و بهائم طاعت را سرشت، زیرا که از نورند و از آب. و در پریان و آدمیان معصیت را سرشت، زیرا که از خاک اند و از آتش.

از شهر بن حوشب روایت شده ایم که گفت: خدای در زمین خلقی بیافرید، پس بدیشان گفت که «من آفریننده ام در زمین خلیفتی» (۲: ۳۰) شما چه خواهید کرد؟ گفتند: او را فرمانبردار نخواهیم بود و طاعت نخواهیم داشت. پس خدای آتشی بر ایشان فرستاد تا ایشان را بسوخت. پس آنگاه پریان را بیافرید، و ایشان را به آبادان کردن زمین فرمان داد. و ایشان عبادت خدای می کردند تا روزگاری چند بر ایشان برآمد و عصیان کردند و یکی از پیامبرانشان را کشتند که نامش یوسف بود و خونریزی کردند. پس خدای لشکری از فرشتگان بر ایشان فرستاد که سر کرده آنها ابلیس بود و نامش عزازیل. و ایشان، پریان را از زمین برانند و به جزیره‌های دریاها (جزایر البحور) کشانیدند و ابلیس و همراهان او در زمین سکونت اختیار کردند. پس عبادت خدای بر او ناچیز آمد و آنان درنگ کردن در زمین را خوش یافتند. پس خدای عزوجل گفت: «من آفریننده ام در زمین خلیفتی. گفتند: در زمین خلیفتی می آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می کنیم تو را و به پاکی و بی عیبی یاد می کنیم تو را. گفت: من دائم آنچه شما نمی دانید.» (۲: ۳۰) و از ابن عباس^(رض) روایت شده است که گفت: خدای تعالی چون پریان را از آتش سموم بیافرید، گروهی را کافر نهاد و گروهی را مؤمن. پس پیامبری از فرشتگان بر ایشان فرو فرستاد و آن همان سخن خدای است که «خدای برمی گزیند از فرشتگان رسولانی و از مردمان.» (۲۲: ۷۵) گفت: پس آن فرشته به همراهی پریان مؤمن، با پریان کافر نبرد کرد و آنان را به هزیمت واداشت و ابلیس را، که پسرکی زیبا بود و نامش حارث ابوالمرّة، از ایشان به اسیری گرفتند و فرشتگان او را با خود به آسمانها بردند و او در میان فرشتگان پرورش یافت در طاعت و عبادت. پس خدای خلقی در زمین آفرید که آنان عصیان کردند، پس خدای ابلیس را، به همراهی سپاهی از فرشتگان فرستاد تا آن عاصیان را از زمین دور کردند. سپس آدم را آفرید. و ابلیس و فرزندان او را بدین کار بدبخت کرد.

گروهی پنداشته اند که پیش از آدم، در زمین، خلقی بوده اند که گوشت و خون داشته اند و استدلال ایشان بدین سخن خدای تعالی است که «گفتند در زمین خلیفتی می آری که فساد کند در آن و بریزد خونها؟» (۲: ۳۰) و این سخن را جز از دیدارها نگفتند.

و نیز استدلال کرده‌اند به سخن جویبر^۱ که گفت: خلقی بودند و پیامبری بر ایشان مبعوث گردید که نامش یوسف بود. او را کشتند. اینها سه امتی بودند که پیش از خلق آدم در زمین بودند. یکی آنکه ابلیس از تبار ایشان است و دیگری آنان که پیامبرشان را کشتند و سه دیگر آنان که ابلیس ایشان را از زمین راند. با اینکه می‌گویند پیش از آدم هزار و دویست آدم و هزار نوح بوده است و هزار دیگر که [آدم ابوالبشر] واپسین ایشان بوده است. روایت کرده‌اند که چون آدم آفریده شد زمین بدو گفت: وقتی آمدی که جوانی و تازگی من، از میان رفته است و تو آفریده شدی. عدی بن زید گوید:

[در شش روز آفریدگان خویش را بیافرید] / و واپسین کارش صورت بخشیدن انسان بود.

* در یادکرد آفرینش پریان و شیاطین

بدان که اصل آفرینش در دو چیز است: لطیف و کثیف آنچه از کثیف آفریده شده باشد کثیف است بهمانند جوامد و موات و جواهر ثانیه (الثوانی من الجواهر) و درختان. و آنچه از لطیف آفریده شده است لطیف است بهمانند هوا و بادهای و فرشتگان و پریان و آنچه از لطیف و کثیف آفریده شده باشد، هر دو معنی در او جمع است، مانند اجناس حیوان. آنگاه، آنچه از آنها روح حقیقی و عقل ممیز و نفس ناطقه داده شده باشد انسان است که بدانها بر دیگران برتری یافته است و خدای تعالی یاد کرده است که خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ «و آفرید پریان را از افرازه آتش با اشتعال». (۱۵:۵۵) گروهی چنین پنداشته‌اند که مارج از ماء (آب) است و رج (مه) و نار (آتش) و گفته‌اند که رج همان میغ است. پس آفرینش اینان، از چهار چیز، تکمیل شده است: از آب و میغ و روشنی و گرما. و بیشتر برآنند که مارج شراره آتش نیامیخته است.

پس آنچه در ایشان از سبکی و شتاب و ربایندگی و گرایاندن به شر باشد، مایه از سرشت آتشین ایشان دارد و آنچه در ایشان از نیکی و فضیلت باشد، مایه از سرشت نوری آنان دارد. و اختلاف انواع^۲ آنها. تاویل آنان در تخیلات و تمثیلات، به علت اختلافی است که در اجزای عناصر ایشان وجود دارد. آنان را حواس نیست، زیرا اجسامشان لطیف است همان‌گونه که فرشتگان را حواس نیست. و علت آن همان است که در مورد

(۱) متن: حویر. در حاشیه: جویبر.

(۲) متن: و اختلاف الواهم.

فرشتگان وجود دارد. و هوا غلیظ‌تر و کثیف‌تر از پریان است و چون رفت و آمد کند، احساس نمی‌شود، مادام که ایجاد حرکت و اضطراب نکرده باشد. تا چه رسد به آنچه که لطیف‌تر و سبک‌تر از آن است [یعنی فرشتگان] و پیامبر (ص) گفته که «شیطان، بهمانند گردش خون در تن شما، در شما جریان دارد.» و درست به‌منزله عوارضی است که بر اجسام ما عارض می‌شود و با نفوس ما مباشرت دارد، از قبیل گرما و سرما و اندوه و شادی و جز اینها و ما نمی‌دانیم. چگونه به ما رسیده است، ولی به یقین، می‌دانیم که در ما هست.

در بعضی اخبار آمده است که نام پدر پریان، سوم است همان‌گونه که نام ابوالبشر آدم است. و گفته‌اند که سوم و همسرش از آتش سموم آفریده شدند و زک و زای کردند و فرزندان‌شان بسیار شد و پریان پیش از آدم، ساکنان زمین بودند و فرشتگان ساکنان آسمان. و در باب شیاطین اختلاف کرده‌اند. بیشتر مسلمانان برآنند که هر کس از پریان عصیان ورزیده است شیطان شده است. بعضی برآنند که شیطان به‌ویژه از تبار ابلیس است، ولی در ابلیس اختلاف دارند که آیا از پریان است یا از فرشتگان؟ و هر چه از چشمها پنهان باشد جنّ است. فرشته باشد یا پری یا شیطان. و شیطن، خبت است و زشتکاری. و به آدمیان سرکش شیاطین گفته می‌شود همان‌گونه که پریان سرکش را نیز شیاطین می‌خوانند و اسب تیزک را نیز شیطان می‌خوانند و هر حادثه سخت یا هر شخص سبک روح و هوشیاری را نیز شیطان می‌نامند. در حدیث آمده است که سگ سیاه شیطان است و شاعر گفته است:

و نیست شب مرد تهیدست مگر شیطانی.

که رنجی را که از دشواری و ناتوانی مرد تهیدست تحمل می‌کند شیطان خوانده است. از مجاهد روایت شده است که گفت: «مسکن پریان، در هواست و دریاها و ژرفاهای زمین و طعام ایشان بوی طعامهاست و نوشیدنی ایشان بوی نوشیدنیها.» گفت: و چون خدای تعالی، پدر پریان را بیافرید، بدو گفت: «چیزی از من آرزو کن.» گفت: «آرزو دارم که نه بینم و نه دیده شوم. به زیر زمین درآیم و چون پیر شوم جوان گردم.» پس خدای این آرزوی او بدو داد. پس چون آدم را بیافرید، بدو گفت: «آرزویی از من بخواه» گفت: «چاره گری و حیل، آرزوی من است.» پس خدای بدو داد.

گفته‌اند پریان را شیاطینی است همان‌گونه که آدمیان را شیاطینی است. و بر فرشتگان، پاسدارانی است که آنان روح می‌خوانند، همان‌گونه که آدمیان را پاسدارانی از فرشتگان است.

بسیاری از فلاسفه به آفریدگانی روحانی اعتقاد دارند، اگرچه در باب صفت ایشان اختلاف دارند. از جمله افلاطن، در پایان کتاب خویش که به سوفسطیقا معروف

است، گوید: «شیاطین، همان نفس‌هایند که چون در این بدن بودند شیطنت ورزیدند، به‌خاطر پستی کارهایشان.» و او بر آن است که جادوگران، در کارهایی که می‌کنند، از اینان یاری می‌خواهند و آنان این خواستِ جادوگران را اجابت می‌کنند و آنچه آنان بخواهند آشکار می‌سازند.

گروهی روا داشته‌اند که در جهانی، درندگان و بهایمی باشند که به‌علتِ لطافتِ پیکرهایشان، محسوس نباشند. بعضی از ایشان برآنند که صورِ عدمِ قائم به ذات است. اینان، به صورِ روحانی، اقرار آورده‌اند و در صفات آنها اختلاف کرده‌اند. و از بعضی از اینها بی‌نیاز شده‌اند.

* در یادکرد آنچه درباره‌ی شمارِ عوالم گفته‌اند و جز خدای هیچ کس آن را نمی‌داند

جبیر از ضحاک روایت کرده است که گفت: «خدای را، در زمین، هزار عالم است ششصد از آن در دریاست و چهارصد از آن در خشکی.» و از ربیع بن انس روایت شده است که «خدای را چهارده هزار عالم است سه هزار و پانصد از آن در مشرق و سه هزار و پانصد در مغرب و سه هزار و پانصد چنین و سه هزار و پانصد چنان.» و از علی بن ابی طالب (رض) روایت شده است که گفت: «خدای را هشت هزار عالم است، دنیا و آنچه در آن است یک عالم است.» و حدیثی از پیامبر روایت شده است که گفت: «خدای را زمینی است ناکشته که خورشید به سی روز آن را می‌پیماید، پُر از آفریدگانی که خدایشان آفریده است و یک چشم به‌هم زدن عصیان او نمی‌کنند.» پرسیده شد که «ای پیامبر خدای، ابلیس با آنان چه می‌کند؟» گفت: «نمی‌دانید که ابلیس را خدای آفریده است؟» سپس این آیت برخواند که «و می‌آفریند آنچه شما ندانید.» (۸: ۱۶) و خدای به‌درستی روایت داناتر است. علاوه بر اینها چیزهایی است که درباره‌ی اصنافِ امتهای یاد می‌شود، از قبیل ناسک و متنسک و تاویل و هاویل و یاجوج و مأجوج و دیگر آفریدگانی که در دو سوی زمین به‌نام جابلقا و جابلسا قرار دارند.

(۱) متن: «وزعم بعضهم ان صورالعدم قائمة بذاتها.»

در ظهور آدم و پراکنده شدن فرزندان او

بدان که مردمان در این باره دو گروه اند: یکی ملحد منکر آغاز آفرینش که معلول و علت هر دورا ازلی می داند. و دیگری موحدی که به آغاز آفرینش اقرار دارد، برعکس طرف مقابل.

آنگاه، آنها که به آغاز آفرینش اقرار دارند، در کیفیت ظهور آغاز آن اختلاف کرده اند. و ما اینک به یادکرد گفتار ایشان می پردازیم و به خواست و یاری خدای، خواننده را از پایگاه آن آگاهی می دهیم. و باید که در این فصل، مسئله اثبات حدوث جهان، پیوسته در ذهن شخص مناظره کننده، باشد. و آنچه بر حدوث آدم، دلالت دارد، خود دلیلی است که به ناچار، اقرار به آغاز آفرینش او را، ایجاب می کند.

* در یادکرد اختلاف فلاسفه در تولد جانوران و اینکه پیدایش (کون) آن چگونه بوده است

آنان که برآنند در جهان پیدایشی وجود ندارد، پیدایش جانور در نظر ایشان استحاله بعضی است به بعضی، زیرا اینها همه اجزای جهان اند. اندیشه فیثاغورس نیز چنین است. اما انکسمندیریس^۱ بر آن است که جانور از رطوبت تولد می یابد و پوستی به مانند (۱) در اصل: العسمد و ماصورت صحیح را از الآراء الطبیعیه، ص ۱۸۱، نقل کردیم.

پوست ماهی روی آن را می‌گیرد و چون سالیان بر آن بگذرد خشک گردد، پس آن پوست جدا شود و يك چند زندگی او گردد.

اما دیمقراطیس، بر آن است که جانوران تولّد یافته‌اند و پیدایش آنها از جوهری حارّ (گوهری گرم) است و نخستین چیزی که بدانها زندگی بخشیده است گرماست. اما انبازقلیس بر آن است که پیدایش (کون) حیوان و نبات در آغاز به گونه ناگهانی نبوده است، بلکه اندك اندك، یکی پس از دیگری، بوده است چنانکه گویی اعضایی است که با یکدیگر هماهنگ نیست و پیوند ندارد، سپس پیوند یافته در يك پیدایش (کون) ثانوی در صورت مجسمه‌ها (تمائیل) و در يك پیدایش (کون) سوم بعضی در بعضی دیگر و در پیدایش (کون) چهارم به صورت اجتماع و تکائف و افزونی غذا، این است مجموعه سخنان ایشان درباره پیدایش حیوانات و آدم نیز حیوانی است. در نظر بعضی آدم از رطوبت زمین تولّد یافت آن گونه که دیگر حشرات و پوست او مانند پوست ماهی بود. پس چون يك چند بر آن برآمد خشک شد و افکنده گشت. و در نظر بعضی دیگر، آن گونه نبود که به صورت کامل ظاهر شود، بلکه اندك اندك و بتدریج بود، سپس ترکیب شد و پیوند یافت، به مرور زمان تا انسانی بتمام و کمال گردید.

منجمان را در این باره اختلاف است. بعضی از ایشان برآنند که فلک چند و چندین هزار سال گشت و در هر دوره‌ای، بر استقامت، نوعی از آفریدگان ظهور یافتند تا بر تمامتر استقامتی و کاملتر اعتدالی گشت، آنگاه انسان ظهور یافت که هیچ چیز کاملتر و برتر از آن نیست. بعضی از ایشان برآنند که کواکب هفتگانه چون همگی در نخستین درجه حَمَل اجتماع کردند، جنس جانوران (بهایم) ظهور کرد و چون در نخستین درجه جوزاء اجتماع کردند جنس آدمی ظهور کرد و چون همه در نخستین درجه‌ای از ثور اجتماع کردند، جنسی از گیاه ظاهر شد. و بعضی از ایشان برآنند که فلک چون بر استقامت گردش کرد جانوران (بهایم) ظاهر شدند و آنگاه بر معتدل‌تر از آن گردش کرد، پس بوزینگان را ظاهر کرد، که نزدیک به انسان بودند، و هیچ چیز از آنها به انسان شبیه‌تر نیست. آنگاه بر نهایت اعتدال گردش کرد، پس انسان را ظاهر کرد.

دیگر امم نیز در این باره اختلاف کرده‌اند. گروهی از مردم هند برآنند که نخستین چیز در پیدایش انسان آن بود که آسمان نر بود و زمین ماده، آسمان بارید و زمین آب آن را پذیرا شد، به مانند پذیرا شدن زن آب مرد را در زهدان خویش. و فلک، با سرعت حرکت خویش و دورانش، آن را روزگار بخشید. پس نخستین چیزی که آشکار شد همین گیاهی

(۱) متن: «فیری ان لحون (کذا و احتمالاً صحیح آن: کون) الحیوان... لم یکن دفعة واحدة».

بود که شبیه انسان است و مردم گیاه (یبروح الصنمی) نامیده می‌شود. سپس فلک بر آن گردش کرد تا از رستگاه خویش برآمد و جنبیدن بدو داد، تا انسانی شد که راه می‌رود، آن گونه که می‌بینی.

و در کتاب ایرانیان (کتاب الفُرس) آمده است که «خدای، خلق را در سپصد و شصت روز بیافرید و آن را بر ازمئه گاه انبار نهاد. پس آسمان را در چهل و پنج روز آفرید و آب را در شصت روز و زمین را در شصت و پنج روز. و گیاه را در سی روز و انسان را در هفتاد روز بیافرید. و او را کیومرث نامید. و او در کوهی بود که کوشاه نام دارد. و پیوسته کار نیکو می‌کرد و عبادت. و سی سال سیاحت کرد. سپس ابلیس بر او تاختن کرد و او را کشت. و از ضربت او خونی جاری شد که سه بخش گردید: يك ثلث آن را شیاطین برگرفتند و يك ثلث را خدای به روشنك ملك (روشنك فرشته) فرمان داد تا برگردد و حفظ کند و يك ثلث را نیز زمین پذیرا شد. چهل سال این خون در زمین محفوظ ماند تا خدای از آن گیاهی رویانید به گونه ریاس و در میانه آن گیاه، دو صورت، آشکار شد که پیچیده در برگ آن گیاه بودند یکی نر و یکی ماده. نام آن که نر بود، میشی و نام آن ماده میشانه.» و پایگاه این دو در نزد ایرانیان، همان رتبه آدم و حواست در نزد اهل کتاب و دیگر امتها. گویند خدای آنگاه در دل این دو، میل به همخوابگی ایجاد کرد، از پس آنکه روح زندگی را در ایشان دمید. پس آن دو همخوابه شدند و زک و زای کردند و نسل انسان از ایشان در وجود آمد.

گروهی گفته‌اند که حرکات فلک را آغازی است و میانه‌ای و نهایی. در آغاز حرکت آن، گیاه ظاهر شد که کمترین نیروها در اوست.^۲ آنگاه به این دو نیرو، نیروی غایت و تمام نیز افزوده شد تا انسان ظهور یافت. و گویند: در فلک، هیچ نیرویی تمامتر و رساتر از این نیرو نیست که انسان را ظاهر ساخت. و هیچ صورتی تمامتر و کاملتر از آن نیست. از همین روی، همه نیروها، نیروی بالیدن و نیروی حس و حرکت و نیروی سخن گفتن و شناخت (تمییز) در او جمع آمده است. و از همین جاست که گفته‌اند: «انسان میوه جهان است.» و گفته‌اند: «انسان عالم اصغر است.» زیرا در جهان چیزی نتوان یافت که شبیه آن در انسان نباشد. زیرا ظاهری دارد که جسم اوست و باطنی دارد که روح اوست. و چهار طبع از اسطقسات او، که سوداء سرد است و خشک و آن طبع

(۱) می‌توان ملك (پادشاه) نیز خواند.

(۲) مطلبی که درباره پیدایش حیوان بوده است از متن افتاده است، شاید چیزی در این حدود: و سپس در میانه حرکت آن حیوان پیدا شد که در آن حد میانین نیروهاست.

زمین است و صفراء گرم است و خشک و آن طبع آتش است و بلغم سرد است و تر و آن طبع آب است و خون گرم است و تر و آن طبع هواست. گوشت او چون زمین است و استخوانهایش بهمانند کوهها و مویش بسان گیاهان زمین و اعضایش چون اقلیمها و رگهایش بهمانند رودخانهها و منافذ عرقش چون چشمهها و سرش بهمانند فلک محیط که در آن دو تیرند بهمانند ستارگان فلک و پشتش مانند خشکی و شکمش چون دریا و در شکمش رنگهای مختلفی از آب و جانوران آن گونه که در شکم زمین و در دو دستش جنیندگان متولد ای مثل جنیندگان متولد از زمین و او دارای بالیدن است آن گونه که در گیاه، و جنبش نهفته آن گونه که در جانوران (بهایم) و خشم آن گونه که در درندگان. و در او عقل اوست و حیاتش بهمانند خدایی که تدبیرکننده و شناساننده اوست.

گویند هیچ پراکنده ای وجود ندارد که چون گرد آید انسان از آن بحاصل آید، مگر جهان. و هیچ گردآمده ای نیست که اگر پراکنده شود، جهان از آن بحاصل آید مگر انسان. و عالم اکبر عالم بالفعل است و انسان بالقوه. و انسان است بالفعل و جهان است بالقوه.

در گیاه، آمیزشی ضعیف است، از همین روی به درجه حساس بودن نرسیده است. و در جانوران (بهایم) آمیزشی است نیرومندتر، از همین روی جنبش دارد و احساس. و در انسان آمیزشی است براساس تعدیل و نظام. گویند: رای حکیمان درست است که «پایان کار، آغاز اندیشه است و آغاز اندیشه پایان کار» و از آنجا که انسان پایان کار صانع است، درست است که گفته شود او نخستین اندیشه صانع است. و این رای بیشتر فلاسفه است.

درباره تفصیل انسان، و بخشهای بدن حیوان و آنگاه جهان؛ بعضی از ایشان گفته اند: دودست او بالهای وی است و ناخنهای او پنجه های وی. و چشمهایش خورشید و ماه اویند و پاهایش قوائم او و سرش آسمانش و مثانه اش دریاهایش و دندانهایش آسیاهای او و معده اش خزانه اش، تا آنجا که جمیع اعضا و اجزای ظاهری و باطنی او را برشمرده اند. اینها همه آسان است، زیرا ما منکر آن نیستیم که انسان در این جهان و از این جهان آفریده شده است. سخن در این باره از دو بیرون نیست: یا خود به خود، بدون هیچ تکوین دهنده ای، از آغاز بوده است که این محال است یا اینکه تکوین دهنده ای آن را به وجود آورده است و این همان چیزی است که جنجال را در میان ما و ایشان فرومی نشاند. یا چنان است که ازلی است، و حدوث در آن اثر کرده است و این سخن مردود است و دلایل آن در فصل نخستین کتاب - چندان که فساد این دعوی را نشان دهد - بیان شده است. آنچه می ماند این است که چگونه ایجاد شده است. مشاهده خبر،

در مثل این موضوع، جز از رهگذر وحی و رسالت امکان پذیر نیست. پس آنچه را که در کتاب خدای و اخبار پیامبرانش (ص) آمده است یار باش!

ابن اسحق، روایت کرده است که اهل تورات، در آن کتاب تحقیق کرده اند که «خدای آدم را بر صورت خویش آفرید». آنگاه که خواست او را بر زمین و آنچه در آن است مسلط گرداند. و اهل حدیث روایت کرده اند که پیامبر (ص) گفت: «خدای آدم را بر صورت خویش آفرید». آنگاه در تأویل این سخن اختلاف کرده اند. و من در نسخه ای چیزی افزون بر آنچه ابن اسحق روایت کرده است یافتم، که پس از یادکرد آفرینش آسمانها و زمین گفته بود که خدای گفت: «ما بیافرینیم انسانی به صورت ما و شبیه ما و مثل ما تا مسلط باشد بر مرغ هوا و ماهی دریا و گاو و گوسفند و همه چهارپایان زمین. پس آدم را بر صورت و مثال خویش آفرید و نسیم زندگی را در پیشانی او دمید و بر هر چه بر روی زمین است او را مسلط گردانید. و آن روز، روز جمعه بود و روز هفتم، که شبیه بود، بیاسود.» و مردی یهودی، در بصره، این سخن را برای من بدین گونه تفسیر کرد و بر آن بود که معنی خلق آدم این است که تصویر او را بر زمین کشید، و آنگاه در او دمید. و خدای داناتر است. ابن اسحق روایت کرده است که بهنگامی که آدم با قامت راست راه می رفت - و پیش از او هیچ جانوری بر روی زمین با قامت راست راه نرفته بود - ناگهان کرکسی به سوی دریا رفت و به ماهی گفت: «من آفریده ای دیدم که بر دو پای راه می رود و او را دو دست بود که با آن دو در مشت می گیرد و در هر دست پنج انگشت دارد.» ماهی بدو گفت: «بر آنم که تو وصف آفریده ای می کنی که تو را در جو آسمان و مرا در ژرف دریاهای نخواهد کرد.» و این سخن تمثیلی است و خدای داناتر است. در کتاب خدا - که هیچ تغییر و تحریفی در آن راه ندارد - آمده است که: «آفریدیم آدمی را از آب پشت آخته از کالبدی که اصل وی از گل ساخته. باز آن نطفه را گردانیدیم در قرارگاه مقرر» (۲۳: ۱۲)؛ یعنی فرزندش و گفت: «بدرستی که داستان عیسی نزد خدای چون داستان آدم است بیافرید او را از خاک. پس او را گفت: «بباش، تا ببود.» (۳: ۵۹) و خدای تعالی از زبان شیطان گفت: «مرا بیافریدی از آتشی و او را بیافریدی از گل.» (۷: ۱۲) پس خبر داد از آغاز آفرینش آدم که از خاک بود، پس آب بر آن افزود تا گل شد، پس آنگاه خلاصه گل را به در آورد، به دلیل سخن خدای تعالی که «چون گفت خدای تو فرشتگان را که من می خواهم آفرید آدمی از گلی خشک از لوش سال زده» (۱۵: ۲۸) پس او را گردید تا خشک شد. و از صلصال (گل خشک) آن گونه که گفت: «بیافرید مردم را از گل خشک چون سفالی» (۵۵: ۱۴) و اینها احوالی است که خدای تعالی آن را بر انسان گذر داده است تا تصفیه ای باشد از برای سرشت او و خالص کردنی

از برای نیت او. زیرا هر گلی را چنان نیافرید که جانور از آن زاده شود و گیاه از آن بروید و نیز در همه احوال و هیئتها، آن را چنان قرار نداد که اینها از او بحاصل آید. و اگر خواستی، هر آینه، ایجاد کردی. لیکن حکمت او و تدبیر او در اظهار قدرت و آشکار ساختن حکمتش، در هر جزئی از اجزای ترتیب او، از هیچ چیز فروگذار نکرد، همان گونه که تولید نسل او را از نطفه و آنگاه از علقه و سپس از مضغه می آفریند و اگر خواهد، آفرینش انسان را از غیرنطفه تمام کند. با اینکه هیچ کس از بندگان را بر اسرار حکمت و دانش او آگاهی نیست.

در این باره احادیث و اخبار بسیاری نقل شده است که اگر بخواهیم آنها را یاد کنیم، کتاب به درازا می کشد و از مقصود به دور می افتد، بعضی از آن را نیز سودی نیست که در آن تقریب و تمثیل است. پس بعضی از ایشان چنین پنداشته اند که آدم را از آن روی آدم خوانده اند که از ادیم زمین آفریده شده است و ضحاک گفته است: «آدم را از آن روی آدم نامیده اند که از زمین ششم که نامش کاما ست آفریده شده است.» و روایت نخستین مشهورتر است و معروفتر. بعضی برآنند که خدای از همه وجوه زمین، از ناکشتمند و سنگناک و سیاه و سرخش، از هر کدام قبضه ای خاک برگرفت و از همین روی فرزندان آدم بر این رنگها آمدند: سپید و سیاه و سرخ. بعضی روایت کرده اند که خدای در آدم همه آبها را گرد کرد؛ جای آب خوش و گوارا در دهان او و آب شور در چشمش و آب تلخ در گوشش و آب بد بوی در بن بینی او. و در روایتی آمده است که خدای طینت آدم را سرشت در حالی که از میان انگشتان او بیرون می آمد و خدای داناتر است.

* در یاد کرد آفرینش آدم

ابن اسحاق گوید: چون خدای خواست که به قدرت خویش آدم را بیافریند تا او را بیازماید و مایه آزمون دیگران نیز قرار دهد (چرا که او بر آنچه در وجود فرشتگان و همه آفریدگانش بود، آگاهی داشت) [آدم را آفرید] و این نخستین آزمونی بود که فرشتگان با آن روبه رو شدند، زیرا که بعضی از آنان آزمون را دوست می داشتند و بعضی ناخوش می داشتند، چرا که دانش الهی بر ایشان محیط بود.^۱ پس خدای، فرشتگان را، آنها که در زمین و آسمان بودند گرد کرد و گفت: «من آفریننده ام در زمین خلیفتی» (۲: ۳۰) تا آنجا که گوید: «من دایم آنچه شما ندانید» (۳۰: ۲) یعنی آنچه در شماسست و از

(۱) عبارات این بند بسیار آشفته بود و مسلماً تحریفات و افتادگیهایی در آن راه یافته است.

شماسست و آن را بر ایشان آشکار نکرد از معصیت و تباهی و خونریزی. و خدای گفت: «بگو نبود مرا هیچ دانشی به انجمن برترین، چون خصومت می کردند.» (۳۸: ۶۹) و چون خدای عزم آفریدن آدم کرد، «گفت مر فرشتگان را: من آفریننده ام مردمی از گل چون تمام بیافرینم او را و در آدم در او جانی به فرمان من بیفتید او را سجودکنان» (۳۸: ۷۱) پس پاس داشتند فرشتگان وعده خدای را و سخنش را دانستند و بر طاعت او اجماع کردند. جز آنچه از سوی دشمن خدای ابلیس بود که بر حسد و بغی و تکبری که در نفس خویش داشت، خاموش ماند. و خدای آدم را از پوسته زمین بیافرید از گلی چسبناک از لوشی سالزده، به دست خویش، تا تکریمی باشد از برای انسان و تعظیمی در کار او. گویند، و خدای داناتر است، که او آدم را آفرید سپس چهل سال او را رها کرد و در او می نگرست، پیش از آنکه روح در وی بدمد. چندان که به مانند گل خشک چون سفالی شد، بی آنکه در آتش رفته باشد. و آفرینش او روز جمعه بود در آخرین ساعت روز. و این است سخن خدای که «به درستی که برآمد بر مردم روزگاری از گیتی که نبود چیزی نامبرده.» (۷۶: ۱) اینها، همه، گفتار محمد بن اسحق صاحب کتاب المبتدا و کتاب المغازی است که اختلافاتی در بعضی عبارات دارد و اینجا، جای شرح آن نیست.

* در یاد کرد اختلاف ایشان در آفرینش آدم

بسیاری از مسلمانان برآنند که آدم بر زمین آفریده شد چنانکه از خاک آفریده شد و همسرش حوا از او آفریده شد و در نسخه ای از تورات آمده است که: «خدای فردوس را در عدن نهاد و آدم را در آن سکونت بخشید و در آن از هر درختی نیکو، برویانید و آدم را رها کرد و به فردوسش فرود آورد تا آنجا را آبادان کند و به آنجا رسیدگی کند و بدو گفت که از درخت دانایی (فقه) نیک و بد (خیر و شر) مخور، که آن روز که بخوری خواهی مُرد، مُردنی.» و گفت: «و نیک نباشد که آدم تنها باشد.» پس خوابی بر او گماشت و یکی از دنده های او را برگرفت و حوا را از آن ساخت و بعضی از مردم گفته اند که «خدای آدم را در آسمان بیافرید». و از ابن عباس (رض) روایت شده است که «بهشتی که خدای آدم و حوا را در آن نشیمن داده بود، میان آسمان و زمین است». بعضی از مسلمانان برآنند که آن بهشت از برای آغاز آفریده شده بود و سپس نابود گردید. بعضی از ایشان برآنند که آن جنة الخلد بود. و خدای داناتر است. و گویند روز آفرینش آدم روز جمعه بود. و در همان روز در بهشت نشیمن داده شد. و از آنجا بیرون رانده شد. و جز به اندازه فاصله میان دو نماز، در آنجا، درنگ نداشت و ابن جهم این داستان را در قصیده خویش یاد کرده

است:

ای که از آغاز آفرینش جویا می‌شوی و در جستجوی حقیقتی / گروهی از مردمان مورد اعتماد مرا خبر دادند، آنها که خداوندان دانشها بودند / و در جستجوی آثار به هر سوی شتافته بودند و جایگاه هر چیز را به دست آورده بودند / در تورات و انجیل تحقیق داشتند و تأویل و تنزیل را نیک دانا بودند / آن کس که فعال مایشاء است و آن که نیرو و پایداری از آن اوست / آدمی را از عدم به وجود آورد و همسرش حوا از باره وجود او پرداخت. / کار خویش را به روز آدینه آغاز کرد تا آنگاه که صنع خویش را کمال بخشید / آدم و همسرش را در بهشت جای داد و داستان ایشان همان شد که شد. / شیطان ایشان را فریفت و آن دو گمراه شدند، آن گونه که خداوند در کتاب خویش آنرا آشکار کرده است. / شیطان ایشان را در کارشان فریب داد تا آنگاه که به زمین فرود آورده شدند. / پس پدر ما آدم در کوه هند فرود آمد، آنجا که «واسم» نام دارد. / بهشت را به چه چیز نالذیری عوض کرد و این ضعف در سرشت آدمی است. / پس بدبخت شدند و رنج به بار آوردند از برای فرزندانسان / آدم همچنان در گناه خویش نیازمند باقی ماند تا آنگاه که کلماتی از پروردگار خویش آموخت / و آنگاه از عذاب و خشم درامان شد و خداوند توبه‌پذیر است از آنان که توبه کنند. / سپس آدم و حوا را فرزندان بسیار شد. حوا از او بار گرفت / و فرزندی آورد که نامش قاین نهادند و از کار او دیدند آنچه دیدند.

و در حدیث آمده است که خدای تعالی چون آدم را بیافرید، خوابی بر او گماشت. پس یکی از دنده‌های او را از جانب چپ او برگرفت و میان آن دنده‌ها را به هم آورد و آدم همچنان در خواب بود و بیدار نشد. پس همسرش را آفرید. چون بیدار شد او را در کنار خویش دید. و گفت: گوشت و خون و روح من. پس بدو آرام گرفت. ابن عباس گفته است: زنان خویش را پاس دارید، چرا که زن از مرد آفریده شده است. شوق او به مرد است و مرد از خاک آفریده شده است و شوق او به خاک. و در تورات آمده است که خدای آدم را در بهشت نشیمن داد و گفت: «نیک نباشد که آدم تنها بود. باید که او را یاری کننده‌ای بیافرینیم، یعنی زنی.» پس حوا را بیافرید، همان گونه که در حدیث آمده است. در روایت کلی آمده است که خدای تعالی آدم را از گل آفرید و چهل سال در میان مگه و طائف افتاده بود که دانسته نبود چه خواهد شدن، و آن سخن خدای تعالی است که: «بدرستی که برآمد بر مردم روزگاری از گیتی که نبود چیزی نام‌برده.» (۷۶: ۱)

* در یاد کردِ سخن ایشان که چگونه روح در آدم دمید

اهل اخبار گویند که چون خدای گلِ آدم را بیافرید و یک چند بر آن بگذشت و به گونه گلِ خشک چون سفالی گشت، روحی از نزد خویش بر او فرو فرستاد، بر مانده‌ای از مانده‌های بهشت. پس آن روح از تنگنای مدخل خویش و ظلمت تن او، به درون رفتن را ناخوش یافت. پس بدو گفتند: بنادلخواه، در آئی و بنادلخواه بیرون شو. پس روح در منخر او دمیده شد و در سرش گردش آغاز کرد، چرا که جای تنگ بود و روح زندگی در او جریان یافت، پس چشم گشود و زبانش گشاده شد و گوشه‌هایش شنوا گردید و عطسه‌ای کرد و گفت: «الحمد لله!» پس پروردگارش بدو گفت: «برحمك ربك!» پس نخستین سخنی که آدم بر زبان راند توحید و حمد خدای بود. پس آنگاه فرشتگان دانستند که خدای آدم را از بهر کاری عظیم آفریده است. گویند: روح همچنان در پیکر آدم می‌گشت و او بدان می‌نگریست بر هر چه می‌گذشت تبدیل به گوشت و خون و موی می‌گشت. سلمان فارسی گفت: سپس، پیش از آنکه پای او آفریده شود، برخاست و این است سخن خدای که «و بود و هست آدمی نهمار شتاب‌زده» (۱۷: ۱۱).

* در یاد کردِ سجده فرشتگان از برای آدم

گویند: و چون خدای آدم را بیافرید و از روح خویش در او دمید فرشتگان را فرمان داد که سجده کنند تا ایشان را بیازماید و ابلیس را بیازماید بدانچه در ضمیر ابلیس بود و آن سجده که خواست، سجده تحیت بود نه سجده عبادت. و گفته‌اند که فرشتگان فرمان یافتند که خدای را سجده کنند به سوی آدم، آن گونه که مسلمانان روی به قبله سجده کنند. پس فرشتگان همه سجده کردند، همان گونه که خدای در قرآن داستان آن را بیان داشته است: «مگر ابلیس که سرواز زد و گردن کشی کرد، و گشت از ناگرویدگان و بود.» (۲: ۳۴) و درباره آن معنی که از برای آن فرشتگان فرمان یافتند تا آدم را سجده کنند، اختلاف شده است. گروهی گفته‌اند در علم سابق الهی چنین بود که آدم و فرزندان او را در زمین به خلیفتی برگزیند تا به آبادی آن بکوشند و از رزق او بهره‌مند شوند و او را پرستش کنند و فرمانبردار باشند. چون خواست که آدم را بیافریند به فرشتگان گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی. گفتند: در زمین خلیفتی می‌آری که فساد کند در آن و بریزد خونها و ما نماز می‌کنیم تو را و به پاکی و بی‌عیبی یاد می‌کنیم تو را، گفت: من دانم آنچه شما نمی‌دانید» (۲: ۳۰) که در فرزندان او پیامبرانند و اولیا و اینکه

او عصیان خواهد کرد و من او را خواهم بخشود و رحمت و مغفرت خویش آشکار خواهم کرد و اینکه او از روزی که داده‌ام بهره‌مند خواهد شد تا فضل وجود و قدرت آشکار شود. چون روح در او دمید، گفت: الحمد لله و خدای تعالی گفت: «ای آدم احسنت احسنت، از بهر همین آفریدم تا مرا بستایی و تمجید کنی.» سپس فرشتگان فرمان یافتند تا او را سجود کنند به حمد خدای. گروهی گفته‌اند که ابلیس هشتاد و پنج هزار سال خدای را عبادت کرد و در میان فرشتگان خازن الجنان (خزانه‌دار بهشت) خوانده می‌شد. و چون خدای عزوجل گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی.» ابلیس این کار را بزرگ یافت و به خلاف و معصیت اعتقاد آورد. چون خدای گل آدم را بیافرید، ابلیس از آنجا گذر کردن آغاز کرد و به فرشتگان می‌گفت: «آیا هرگز این آفریده را دیده‌اید که در گذشته چنان او ندیده‌اید؟ اگر شما را به طاعت او فرمان دهند چه خواهید کرد؟ فرشتگان گفتند: فرمانبرداریم و فرمان‌پذیر.» پس ابلیس در درون خویش گفت: «اگر بر من برتری نهاده شود بر او عصیان خواهم کرد و اگر بر او برتری یابم هر آینه هلاکش خواهم کرد.» پس فرشتگان فرمان یافتند که آدم را سجده کنند تا آنچه از معصیت در دل داشت آشکار کند.^۱

کلبی بر آن است که خدای تعالی هنگامی که فرشتگان را گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی.» گفتند: خدای هیچ آفریده‌ای داناتر از ما و گرامتر از ما نزد او نیافریده است. بدین سبب به سجود در برابر آدم آزموده شدند. بعضی برآنند که خدای تعالی چون آدم را آفرید، در آفریده‌های او، هیچ کس زیباتر و بکمال‌تر و فاضل‌تر از او نبود. بدین سبب فرشتگان را به سجود در برابر او فرمان داد، به‌خاطر فضیلت او، به‌دلیل این سخن خدای عزوجل بعد از یادکرد مراحل چهارگانه (اطوار) انسان «به‌درستی که ما بیافریدیم آدمی را در نیکوترین آفریدنی.» (۹۵: ۴) و گفته‌اند از آن روی به سجده آدمی فرمان یافتند که علم او بر علم ایشان برتری داشت. بعضی از مردم گفته‌اند آنچه موجب سجود فرشتگان از برای آدم شد، روح بود که از خدای تعالی است. و چنین پنداشته‌اند که جانوران، همه یک صنف واحدند در زندگی، و روح نیز چیزی واحد است و پیکرها و اجسام و هیكلها، همه، ایزارند و جایگاه. و گفته‌اند که حیوان مجموعه‌ای است از دو چیز: سبک و سنگین. آنچه از سنگینی است انحلال می‌یابد و به‌خاک بازمی‌گردد و آنچه از سبکی است بالا می‌رود و باقی می‌ماند و هرگز فساد را در آن راه نیست و آن عبارت است از نطق آدمی و بینایی دو چشم و شنوایی گوشها و قدرت‌گیری دستها و راه رفتن پایها و همه انواع حواس از قبیل بوییدن و چشیدن و مزه و بوی و به‌خاطر سپردن و معرفت و فهم و وهم

(۱) متن: «فامروا بالسجود حتی ظهرما اضر المرء [شاید: ابومره، کنیه ابلیس] فی نفسه من المعصية»

عقل و یاد و هر چه موجود است و حدود آن، به‌لحاظ کمیت و کیفیت، معلوم نیست. گفته‌اند پیکر و تن آدمی به‌مانند جامه‌ای است که در درون آن جامه، انسان نه دیده می‌شود و نه شنیده و نه احساس. و او خود می‌بیند و می‌شنود و احساس می‌کند. و گفته‌اند: از جهت این حال است که فرشتگان را به سجود آدم فرمان دادند. پس آن که از این کار سر باز زد و تکبر ورزید، کافر شد. و حکم این مسئله، جایش در باب «کیست» و «چیست» از فصل دوم بود که در اثبات باری تعالی است. ولیکن آدمی را کار از اختیار بیرون است و این خود دلیل است بر تباهی گفتار این طبقه، چرا که کمال، جز از برای خدای نیست. و در کمال، وجود نقص، روا نیست.

در بلاد سابور^۲، از حدود فارس، مردی را دیدم که قومی نزد وی گرد می‌آمدند و مذهبی داشتند که خلاف مذهب عوام الناس بود و من به قصد تحقیق در کار او نزد وی شدم و چند روز نزد وی ملازم بودم همچون کسی که آنچه داشته رها کرده و خویش را پالوده است و ابلیس و نادانی از خویش نشان دادم. این مرد را به علم زبان و معرفت مذاهب پیشینگان رجوعی بود. تا آنگاه که با من انس گرفت و از جانب من اطمینان یافت، سپس آن کار پنهانی خویش آشکار کرد و از راز نهفته خود پرده برگرفت. دیدم که او بر همین مذهبی است که اینک یاد کردم با اینکه شب زنده‌دار بود و پیوسته در نماز با روزه. از چیزهایی که از او بخاطر سپردم یکی این بود که روزی به این^۳ اشاره می‌کرد، با دلایل، پس گفت: «وهم اوست که تو آن را در چشم من بینی و من آن را در چشم تو.» سپس بیتی بر خواند:

چشمها او را از دیدار هر چشم پنهان کرده‌اند / و او در آن میان انیس هر تنهایی ست.

و آن مرد، مرا، از بعضی مشایخ خویش، از ابویزد بسطامی روایت کرد که ابویزد گفت: «شصت سال به جستجوی خدا بودم، پس بدانستم که من خود اویم.» و از ارسطاطالیس نقل کرده‌اند که در جایی، صورتی تصویر شده یافت شد که در دست آن نوشته‌ای بود و در آن مکتوب بود که «پیش از این شرابی می‌نوشتیدم که سیرابی از آن نداشتم و چون خدای را شناختم، بی‌آنکه بنوشم سیراب شدم.» و بعضی از صوفیان را مذهب نزدیک به این عقیده است، بلکه عین این عقیده است؛ چرا که بعضی از ایشان قایل به حلول اند و چون صورتی زیبا ببینند، در برابر او به سجده می‌افتند. و بسیاری از اهل هند این کار را می‌کنند. و از ابن عبدالله شنیدم که شعری از حسین بن منصور معروف به حلاج را

۱ و ۲) گویا متن افتادگی دارد.

می‌خواند، آن شعر گواهی است بر این سخن:

ای نهان نهان که از فرط لطافت از وَهْمِ هر زنده‌ای به‌دوری / ای آشکار
پنهان که بر هر چیز، از هر چیز تجلی داری / پوزش من از تو نادانی است و
درماندگی و شك / ای همه تو! تو جز من نیستی، پس پوزش خواهی من از
خویش چه خواهد بود؟

چه منتهاست خدای را بر ما به توحیدی که الهام کرد و شناختی که آسان گردانید. کدام
نفس صاحب تمیز به مذهبی از این دست اطمینان می‌کند و کدام خرد پذیرای آن
می‌گردد.

* در یاد کرد سخن خدای تعالی که «و در آموخت آدم را نامها، همه.
پس عرضه کرد آن چیزها را بر فرشتگان» (۲: ۳۱).

گویند خدای هر چیز را پیش از آدم آفرید. و فرشتگان، درختها و میوه‌ها و
حیوانات وحشی و بهایم و دیگر جانوران را می‌دیدند که راه می‌رفتند و نمی‌خوردند و
فرشتگان نمی‌دانستند که از چه آفریده شده‌اند و برای چه آفریده شده‌اند و نام و سود
آنها چیست؟ و چون بدیشان گفت: «من آفریننده‌ام در زمین خلیفتی و بدیلی از شما [و
فرشتگان که گفتند: آیا خلقی می‌آفرینی] که در زمین تباهی کنند و خون بریزند؟» آنان
رد سخن خدای نمی‌کردند بلکه از خدای طلب آگاهی داشتند و خواستار شناخت حکمت
او بودند و اینکه [چگونه] خلقی می‌آفریند که فساد کنند، با اینکه خدای تعالی، فساد را
ناخوش می‌دارد. پس خدای گفت: «من دائم آنچه شما نمی‌دانید» و این سخن خدای
پاسخ گفتار فرشتگان نبود، بلکه پاسخ ایشان هنگامی بود که آدم اسماء مسمیات را
به ایشان آموخت. و گاه باشد که پاسخ سخنی به سخنی باشد یا به کاری یا به حرکتی. و
خدای به تعلیم الهامی همه اسمها را به آدم آموخت و بعضی گفته‌اند به تلقین. اما حسن
بر آن بود که این تعلیم، تعلیم استدلال و اجتهاد بود که از آن گاه باز که خدای آدم را
آفرید، اهل استنباط و استدلال آفرید. پس آدم، از رهگذر آثار، بر آنچه مراد از مسمیات
است، استدلال کرد. و از آن خبر داد. و فرشتگان از آن غافل ماندند. پس آدم بر ایشان
برتری یافت. و مستحق شرف رتبه کاربرد اجتهاد شد. و گروهی برآنند که خدای اسمها
را به آدم آموخت و به فرشتگان نیاموخت، پس آنگاه آنان را به معارضه با آدم بازگردانید.

(۱) چیزی در حدود عبارت منقول در [] از متن ساقط شده است.

و از ظاهر همین آیه استفاده کرده‌اند که تکلیف مالایطاق (بیرون از توان کسی بدو فرمان
دادن) جایز است. و خدای داناترین است و درست‌حکم‌ترین.
اما یاد کرد آن مسمیات و اختلافی که اهل تأویل در آن پاره دارند، در کتاب معانی
القرآن، به تفصیل آمده است، هر که در آن کتاب بنگرد آنچه او را بسنده است و
خرسندکننده خواهد یافت.

* در یاد کرد در آمدن آدم به بهشت و بیرون رفتن او از آنجا

چون ابلیس از سجده آدم سر باز زد، خدای تعالی گفت: «ای آدم آرام گیر تو و
جفت تو در این بهشت و می‌خورید از این بهشت فراخ و بسیار هر جا که خواهید و
پیرامن این یک درخت مگردید که آنگاه باشید از ستمکاران» (۲: ۳۵) و ما سخن اهل علم
را درباره این بهشت، پیش از این، یاد کردیم که چیست و کجاست.

درباره این درخت اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند گندم است. بعضی گفته‌اند
تاک است. دیگرانی گفته‌اند حنظل است. ابن اسحق از بعضی روایت کرده است که
گفته‌اند درختی است که فرشتگان بدان خلد را [] می‌کنند. و آدم، چون به بهشت
درآمد و آن نعیم و کرامت دید، گفت: «ای کاش جاودانه بودی.» پس شیطان، این سخن
را از او به غنیمت داشت و از سوی خلد به جانب او رفت و گفت: از آن روی شما را از
این درخت نهی کرد که فرشته نگردید و جاودانه نشوید. و خدای از برای شیطان و یاران
او، این تسلط را قرار داد که بر بنی آدم راه یابند و ایشان را [گمراه] کنند و آنان ایشان
را نبینند. خدای تعالی گوید: «بگو یا محمد بازداشت خواهیم به خداوند مردمان، پادشاه
مردمان.» (۱: ۱۱۴) تا آنجا که گوید: «آن که وسوسه کند در دل‌های مردمان.» (۵: ۱۱۴)

و روایت کرده‌اند که صفیه، دختر حیی، نزد پیامبر (ص) آمد، در حالی که پیامبر مجاور
مسجد بود. و ساعتی از سرشب را با او سخن گفت. و این پیش از آن بود که حجاب بر
ایشان واجب شود. پس پیامبر برخاست تا او را به منزل برساند. مردی از انصار از آنجا
می‌گذشت. پیامبر (ص) او را آواز داد که «ای فلان! این صفیه دختر حیی است.» آن مرد
گفت: ای پیامبر خدای! «ما خدا راییم و ما واسوی او واگردندگانیم.» (۲: ۱۵۶) آیا
پنداشتی که من گمان بدی بُردم؟» پیامبر گفت: «شیطان در وجود آدمی به مانند خون

(۱) الشجرة التي يحكم بها الملائكة الخلد.

(۲) متن: و لفظهم. در حاشیه نسخه اصل نوشته: کذا فی الاصل.

گردش می‌کند، بیم آن داشتم که تو گمان بدی برده باشی و هلاک شوی.» این خبر دلیل است بر اینکه رسیدن شیطان به انسان همانند رسیدن اعراض، از قبیل سرما و گرما و جز آن است.

اهل کتاب و قصه‌گویان را در این داستان، سخنان بسیار است و شگفت. و اینکه ابلیس خویشتن را بر یک‌یک جنبندگان زمین عرضه داشت و آنها همه امتناع ورزیدند تا با مار سخن گفت. و گفت: من تو را در برابر آدمیزادان پاس خواهم داشت و تو در زینهار منی اگر مرا به درون بهشت وارد کنی. پس مار، ابلیس را در دهان خویش، در میان دو دندان نیش خود، نهاد. و مار از زیباترین جنبندگان و خازنان بهشت بود. و ابلیس از دهان مار با آدم و حوا سخن گفت. و گویند با آوازی حزین نوحه آغاز کرد تا آن دو فریفته شدند. ابن عباس گفته است: «هر کجا مار را دیدید بکشید و ذمه دشمن خدای را از او آزاد کنید.» و خدای تعالی گوید: «گفتم فرود آید از آن بهشت، همه» (۲: ۳۸) تا آخر آیه. و آنچه خدای تعالی در قرآن حکایت کرده است پسندیده است و ما را از حکایات دیگران بی‌نیاز می‌کند. و خدای تعالی گوید: «و نافرمانی کرد آدم خدای خویش را تا از راه راست بیفتاد، پس برگزید او را خدای او. پس تو به داد او را و راه نمود او را» (۲۰: ۱۲۱).

و درباره توبه آدم و آنچه از کلمات پروردگار آموخت، روایات بسیاری است که من آنها را در کتاب المعانی یاد کرده‌ام. و بهترین آنها، چیزی است که از حسن رحمه الله، روایت شده است که گفت، آن کلمات، این سخن خدای بود که می‌گوید: «پروردگارا، ما بر نفس خویش ستم کردیم و اگر تو بر ما نبخشایی و رحمت نیاوری از زیانکاران خواهیم بود.» (۷: ۲۳)

* در یادکرد گرفتن فرزندان از پشت آدم

خدای تعالی گوید: «و یاد کن چون فرا گرفت خدای تو از فرزندان آدم از پشتهای ایشان فرزندان ایشان را و گواه کرد ایشان را بر تنهای ایشان گفت: نه منم خدای شما؟ گفتند: آری، هستی.» (۷: ۱۷۲) اهل نظر برآنند که گرفتن این پیمان از فرزندان آدم، به‌هنگام بلوغ ایشان بود. و به‌گاه کمال خرد ایشان. پس بالغی نتوان یافت مگر آنکه این گواهی در او آشکار است که او آفریده‌ای محدث است و او را آفریدگاری است سزاوار پرستش، چرا که او را از عدم به وجود آورده است و ایجاد کرده است. اهل اخبار، در این باره روایاتی نقل می‌کنند که همه فرزندان آدم را از یک پشت

بیرون آورد و از برای ایشان فهم و عقل و زبان نهاد تا سخن بگویند. پس گفت: «نه منم خدای شما؟ گفتند: آری، هستی. گواهی دادیم.» پس ایشان را بر خودشان گواه گرفت و فرشتگان را گواه گرفت بر ایشان. و آنگاه آن فرزندان را دوباره به پشت وی بازگرداند. و اینان اختلاف کرده‌اند که در کجا این فرزندان را از پشت وی فرا گرفت با آنان که تا رستاخیز زاده خواهند شد؟ کلبی بر آن است که در میان مکه و طائف بود که خدای تعالی پشت آدم را مسح کرد. و این سخنانی است که من به یادکرد پاره‌ای از آنها بسنده می‌کنم، زیرا که حق مطلب را در کتاب المعانی گزارده‌ام.

* در یادکرد اختلاف مردمان درباره آدم و فرزندان

بدان که آنها که منکر حدوث جهان‌اند و معلول و علت، هر دورا، قدیم می‌دانند، سخنی درباره آغاز آفرینش نگفته‌اند، بلکه اینان برآنند که استحاله‌ای است در پی استحاله‌ای تا بی‌نهایت.

اما ایرانیان، آنان پیدایش نسل را از نری بدون ماده، سخت ناپذیرفتنی یافته‌اند. پس، نری و ماده‌ای را در آغاز آفرینش نهاده‌اند به‌نام میشی و میشانه. و از بعضی از اهل هند حکایت شده است که برآنند آدم از نزد ایشان، گریزان، به‌در آمد و در ناحیه شمال، زک و زای کرد و بعضی از قدما او را زاوش خوانده‌اند. و از علی بن عبدالله القسری در کتاب القرائات حکایت شده است از بوداسف فیلسوف - که از اهل بابل کهن بوده است و دانا به دورها و کورها و استخراج سالیان جهان که عبارت است از سیصد و شصت هزار سال - که او گفت: در نیمی از این سالیان، طوفان خواهد بود و او آنان را از آن برحذر داشت و حکایت کرده است که هرمس اول - و او همان اخنوخ، یعنی ادریس پیامبر است - به‌روزگاری دراز قبل از آدم بوده است. و در صعيد اعلی - که پیوست به بلاد سودان تا اسکندریه است - بوده است و کار مردم بدو حواله یافته است و او ایشان را از غرق نجات داده است. چنین کسی را اعتقاد بر آن است که بوداسف پیش از هرمس بوده است و هرمس، به‌روزگاری دراز، قبل از آدم، و کسانی که به چند آدم قایل‌اند، این چنین عقیده‌ای دارند.

ایرانیان برآنند که میشی و میشانه از دور کیومرث‌اند. پس کیومرث پیشتر از ایشان بوده است. بر روی هم، اینها، و آنچه مسلمانان در این باره نقل کرده‌اند، خبرهایی است و درست‌ترین خبرها آن است که از جانب امینی صادق باشد و هیچ چیز صادق‌تر از کتاب خدای و امین‌تر از رسول (ص) او نیست. پس، در نظر عقل، محدثات را، بناگزیر، آغازی

است.

بعضی از این گروه محدثه، که خود را در پردهٔ مسلمانی نهفته‌اند، کار تأویل این داستان را بدانجا می‌کشانند که منجر به الحاد می‌شود. و صاحبان خردهای ناتوان را می‌فریبند که «چگونه ممکن است حیوانی از زمین بیرون آید، و چگونه کسی که به بهشت درآمد از آن بیرون می‌رود. و چگونه شیطان، در بهشت، بدو راه یافت. و انگهی، نهی شدن از آن درخت چه معنی دارد؟ و چرا چنین بوده است و چرا چرا؟» اگر مسئلهٔ حدوث عالم در خاطر تو باشد همه ترهاتی از این دست را که به‌گونه ایراد، وارد می‌کنند با براهین آشکار و دلایل روشن رد خواهی کرد. و پاسخ این است که نهی از درخت برای آزمون است و آن بهشت، بهشت جاودانه نبود. راه یافتن شیطان در انسان به‌مانند راه یافتن عَرَض‌هاست. و آفرینش او از زمین به‌مانند تولد حیوان است آن‌گونه که می‌بینیم. و زنه‌ار دربارهٔ آنچه قصه‌پردازان (قصاص) روایت می‌کنند استدلالی نکنی، چرا که همین چیزهاست که راه را از برای ملحدان گشوده است تا به سرزنش و پیغاره بپردازند.

* در یادکرد صورت آدم و خبر وفات او

از پیامبر روایت شده‌ایم که گفت: پدر شما آدم، بلندبالا بود به‌مانند نخلی تناور، شصت ذراع، با موی بسیار که عورتش پنهان بود. هنگامی که گندم خورد عورتش آشکار شد و از بهشت گریزان شد. پس به درختی برخورد و موی پیشانی‌اش بدان گرفت و خدایش او را آواز داد که «ای آدم! آیا از من می‌گریزی؟» گفت: «پروردگارا، نه. ولیکن از شرمساری از تو.» پس خدای تعالی او را به زمین فرود آورد. و چون مرگش فرا رسید، خدای تعالی، حنوط و کفن او را از بهشت فرستاد. این روایت را ابن اسحق از حسن از ابی از پیامبر نقل کرده است.

اما اینکه می‌گویند آدم سرش به آسمان می‌خورد - و از همین است اصل شدن انسان - و اینکه فرشتگان از راه رفتن او در آزار بودند^۱ و به‌خدای شکایت بردند و جبریل را فرستاد تا او را بیفشرد تا فرود آمد و به شصت ذراع رسید، اینها سخنانی است که بر آن اعتماد نشاید. و بسیاری از مسلمانان درازی شصت ذراع را منکرند، زیرا از عادت بیرون است. مگر اینکه آن را بر وجهی دیگر تأویل کنیم. زیرا هر چه از زمین فراتر باشد، آسمان است و هر چه بر تو سایه بيفکند، آسمان است. و اصل شدن در نزد پزشکان از

(۱) اصل: «یتادون فخشاء» و شاید: ممشاء (محل یا شیوهٔ راه رفتن او).

رطوبت دماغ است. و وهب بر آن است که آدم زیباترین خلایق بوده است و امرء، و پس از او فرزندان را ریش بر رخساره روید. و وهب از ابی روایت کرده است که چون آدم را مرگ نزدیک شد، میوه‌ای از میوه‌های بهشت آرزویش کرد. پس فرزندان به طلب آن بیرون آمدند. در راه فرشتگان ایشان را دیدند و بدیشان گفتند: بازگردید که دیگر نیازی نیست پس نزد او بازگشتند. پس فرشتگان قبض روح او کردند و او را غسل دادند و حنوط و کفن کردند و جبرئیل بر او نماز کرد و فرشتگان پشت سر او و فرزندان پشت سر فرشتگان. و او را دفن کردند. و گفتند: «ای فرزندان آدم! این است سنت شما دربارهٔ مردگانتان.» چنین است روایت. و خدای دانایان است.

* در یادکرد روح و نفس و حیات و مرگ

بدان که این باب، بابی است دشوار و پیچیده و در آن لغزش و اختلاف بسیار است و من از هر طبقه‌ای اندکی یاد خواهم کرد. خدای تعالی گوید: «و می‌پرسند تو را از روح بگو جان از کار خداوند من است.» (۱۷: ۸۵) و بعضی از اهل تأویل گفته‌اند که خلق از ورود در آن، محجوب‌اند. و حق، هیچ‌کس را، بر آن اطلاع نداده است. و دربارهٔ فرزندان آدم گفته است: «پس تمام صورت کرد او را و درآورد در او از آن جانی که آفریده او بود.» (۳۲: ۹) و دربارهٔ مریم گفته است: «و درآوردیم در او جانی از ما.» (۲۱: ۹۱) و نیز گفته است: «و همچنین پیغام کردیم به تو روحی از فرمان ما.» (۴۲: ۵۲) و گفته است: «و فرستادیم بدین جبریل امین را.» (۲۶: ۱۹۳) و گفته است: «فرود آیند فرشتگان و روح در آن شب.» (۹۷: ۴) پس روح را در موارد بسیاری از قرآن یاد کرده است و معنای روحی که در مریم دمیده شد جز آن روح است که بر پیامبر (ص) وحی شد. هر کدام را معنایی است جداگانه. و گفته است: «آن خدای که بیافرید مرگ را و زندگانی را.» (۶۷: ۲) و گفته است «گوید: کاشکی پیش فرستادمی مر زندگانی باقی را.» (۸۹: ۲۴) و گفته است: «و بدرستی که آن سرای واپسین است سرای زندگانی جاویدان.» (۲۹: ۶۴) و گفته است: «بدرستی که زندگانی این جهانی بازی و مشغولی است.» (۴۷: ۳۶) و گفته است: «و میندازید آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان‌اند بلکه ایشان زندگان‌اند نزد خدای ایشان روزی می‌دهند ایشان را.» (۳: ۱۶۹) و تفاوت میان زندگی این جهانی و زندگانی آخرت روشن است و آشکار. فقط در لفظ اشتراك دارند. و گفته است: «ای نفس آرام گرفته! بازگرد با خدای خویش، تو از وی خشنود وی از تو.» (۸۹: ۲۸) و در حکایت از زبان نفس گوید: «تا گوید نفسی ای دریغا تقصیر کردیم در حق خداوند

خلقان» (۳۹: ۵۶) و گوید: «و سوگند به نفس آدمی و بدان خدای که راست کرد خلقت وی» (۹۱: ۷) و گوید: «خدای قبض کند جانها را نزد مرگ تنها» (۳۹: ۴۲) تا آخر آیه و گوید: «چه نفس آدمی بدفرمای است» (۱۲: ۵۳) و گوید: «و باز دارد نفس خویش را از هوای خویش» (۷۹: ۴۰) پس در اینجا، از رهگذر بازداشت نفس از هوایش، چیزهای دیگری را ثابت کرد. و گوید: «و در نفسهای شما آیتهاست آیا نمی بینید؟» (۵۱: ۲۱) و گوید: «هر آینه بنمایمشان آیت خویش در آفاق جهان و در نفسهای ایشان» (۴۱: ۵۳) و گوید: «باز شما یکدیگر را می کشید» (۲: ۸۵) و گوید: «یا پوشیده دارید در نفسهاتان» (۲: ۲۳۵) و گوید: «لیکن نفسهای شما در دلهای شما این کار ناخوب را آراسته کرد» (۱۲: ۱۸) و همانند آن از روح و حیات سخن می گوید. و می گوید: «و وی است آن که زیاند و میراند» (۲۳: ۸۰) و گوید: «خدای قبض کند جانها را نزد مرگ تنها» (۳۹: ۴۲) و گوید: «خدای گفت ایشان را بمیرید پس زنده کرد ایشان را» (۲: ۲۴۳) و گوید: «بگو که جان بردارد شما را فرشته مرگ آن که بر شما گماشته اند» (۳۲: ۱۱) و گوید: «بمیرانید خدای او را صد سال» (۲: ۲۵۹) و گوید: «و بودید شما همه مردگان زنده کرد شما را» (۲: ۲۸) و گوید: «و میندازد آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان اند، بلکه زندگان اند نزد پروردگارشان» (۳: ۱۶۹) و گوید: «نیست محمد مگر فرستاده ای پدرستی که گذشتند از پیش او رسولان. اگر او بمیرد یا بکشند او را بر خواهید گشت شما بر پاشنه های شما؟» (۳: ۱۴۴) پس او را به مردن توصیف کرد پس از اینکه از مرده نامیدن شهیدان نهی کرد و در یادکرد حواس گوید: «پس تمام کرد صورت او را و درآورد در او از آن جانی که آفریده او بود و بیافرید شما را شنواییها و بیناییها و دلها» (۳۲: ۹)

* در یادکرد آنچه در اخبار در این باره آمده است

عبدالرحیم بن احمد مروزی از عباس بن سراج از قتیبة از خالد بن عبدالله از هجری از ابوالاحوص از عبدالله روایت کرد که پیامبر گفت: «جانها، لشکریایی است از لشکر خدا، هر چه با یکدیگر آشنایی دارد با یکدیگر آرام گیرد و هر چه با یکدیگر آشنایی ندارد نفور گیرد».

وسفیان ثوری از حبیب بن ابی شابت از ابوالطفیل از علی، همانند این روایت را نقل کرده است. وهیثم از ابوبشر از مجاهد از ابن عباس روایت کرد که گفت: روانها امری از امر خدایند و خلقی از خلق خدای آنها را به صورت آدمی زادگان صورت بخشیده

است، و هرگز فرشته ای از آسمان فرود نمی آید مگر اینکه همراه او یکی از روحها نیز هست. و ثوری از مسلم از مجاهد روایت کرده است که روح را خوردن و نوشیدن است و دست و پای و سر دارند ولی فرشته نیستند. و روایت شده است که ارواح پاسدار فرشتگان اند. و ثوری از اسماعیل بن ابی خالد از ابوصالح روایت کرده است که گفت: ارواح به آدمیان شبیه اند ولی آدمی نیستند. و ثوری از ایوب از ابوقلامه روایت کرده است که پیامبر (ص) گفت: چون روح از بدن بیرون رود، چشم او را تعقیب می کند آیا نمی بینید که چشمش چگونه راه می کشد. و در حدیث صفوان بن سلیم از پیامبر (ص) روایت شده است که گفت: ارواح مؤمنین را جای در حجره ای از حجره های بهشت است و از طعام و شراب آنجا می خورند و می نوشند و از جامه های آنجا می پوشند و می گویند: «پروردگارا! آنچه را به ما وعده کرده ای به ما ده و یاران ما را به ما برسان.» و ارواح کافران در حجره ای از حجره های دوزخ اند و از طعام و شراب آنجا می خورند و می نوشند و از جامه های آنجا می پوشند و می گویند: «پروردگارا! آنچه را به ما وعده کرده ای مده و یاران ما را به ما برسان.» و اعمش از عبدالله بن مره از مسروق از عبدالله روایت کرده است که در این آیت: «و میندازد آنها را که بکشتند در راه خدای که ایشان مردگان اند بلکه ایشان زندگان اند نزد خدای ایشان روزی می دهند ایشان را، شادان باشند بدانچه داده باشد خدای ایشان را از افزونی او. و شادی می کنند و مژدگان می پذیرند بدان کسهایی که هنوز نرسیده باشند بدیشان از پس ایشان که بیم نبود بر ایشان و نه ایشان اندوهگن شوند» (۳: ۱۶۹) گفت: ارواح شهیدان در پرده ای است در بهشت که به هر کجا خواهد پر می گشاید. و در قندیلهای آویخته از عرش مأوی می گزینند. گفت: و پروردگار تو ناگهان بر ایشان ظاهر شود و جویا که آیا بیش از این می خواهید تا بر این بیفزایم و آنان گویند: پروردگارا افزونتر از این چه بخواهیم که ما در بهشتیم و هر کجا خواهیم رویم. پس بار دیگر، ناگهان بر ایشان ظاهر شود و همان سخن را گوید و آنان گویند: آیا روح ما را به پیکرهای ما باز می گردانی تا بار دیگر در راه تو کشته شویم؟ و در حدیث جابر آمده است که پیامبر (ص) در سرای برای بن معرور، یادکرد که ارواح گوشت و خرما می خورند تا آنگاه که از طعام دست بازداشتند، پس گفت: ارواح مؤمنان پرندگانی سبز است و گفت در پرندگانی سبز در حجره ای از حجره های بهشت می خورند و می نوشند و با یکدیگر آشنایی دارند همان گونه که در دنیا. و ارواحی نیز هست که در حجره هایی از دوزخ است. و آنگاه داستانی دراز در این باره یاد کرد. و کعب بن مالک روایت کرد که پیامبر خدا گفت: همانا ارواح مؤمنان در پرندگانی سبز است که از درختان بهشت آویخته. و مالک بن انس از ابن شهاب از عبدالرحمن بن کعب بن مالک روایت کرده است که پیامبر گفت: «نفس

مؤمن پرنده‌ای است که از درخت بهشت می‌آویزد تا آنگاه که خدای تعالی او را به پیکرش بازگرداند؛ روز رستاخیز» و از عبدالله بن عمر روایت شده است که ارواح مؤمنان در پرنده‌گانی است به‌مانند زرازیر و زرازیر جمع زُر زور (سار) است، که با یکدیگر آشنایی می‌دهند و روزی از میوه‌های بهشت دارند. و از سلمان فارسی روایت شده است که گفت: «جانها (ارواح) لشکریایی از لشکرهای خدایند، پس آنها که از برای خدا باشند با یکدیگر الفت دارند و آنها که از برای جز اوست اختلاف دارند.» و از ابو‌زیبیر از جابر روایت شده است که گفت ما در این سخن می‌گفتیم که هیچ کس، پیش از رستاخیز، با پیکرش به درون بهشت یا دوزخ در نمی‌آید، بلکه آنچه هست ارواحی است که یا در علیین است یا در سَجین، پس آنگاه که نفوس به یکدیگر در پیوند و هر که در گور است برانگیخته گردد، بازگشت ارواح و اجساد به بهشت و دوزخ خواهد بود. و از کلبی از ابوصالح از ابن عباس (رض) در این سخن خدای که «و می‌آفرینیم شما را در آنچه شما نمی‌دانید» (۵۶: ۶۱) روایت شده است که گفت: در پرنده سیاهی از دوزخ. و خِشمة بن سلیمان قرشی در طرابلس بر من قرائت کرد از عبدالجبار بن العلاء از سفیان ثوری از فرات بن الفرات از ابوطیفیل از علی (ع) که گفت: «دو دره شکافته شده است دره احقاف و دره‌ای در حضرموت که آن را برهوت می‌خوانند که نشیمن ارواح کافران است.» و سفیان از ابان بن تغلب از مردی روایت کرد که گفت: شبی در برهوت خفتم و چنان می‌نمود که گویی حشر ارواح مردمان است و آنان می‌گفتند: «ای دومه! ای دومه!» و گفت از یکی از اهل کتاب شنیدم که دومه فرشته موکل بر ارواح کافران است.

و از ابوامامه روایت شده است که گفت: ارواح مؤمنان در بیت المقدس گرد می‌آیند. و پیامبر (ص) کشته‌شدگان بدر را در چاه آواز داد. گفتند: آیا کسانی را آواز می‌دهی که مرده‌اند؟ گفت: «شما شنوایان از ایشان نیستید. اما آنها نمی‌توانند پاسخ مرا بدهند.» و پیامبر (ص) گفت: شکستن استخوان مؤمن مرده، همچون شکستن استخوان اوست به هنگام زندگی. و در غزوه‌های مسلمانان، از اخبار متواتر است که چون یکی از کافران کشته می‌شد، می‌گفتند: خدای روحش را شتابان به دوزخ برد. و چون مؤمنی شهید می‌شد می‌گفتند: خدای شتابان روح او را به بهشت برد. و ابان از عباس از انس (رض) روایت کرد که پیامبر (ص) گفت: اعمال شما را بر نزدیکانتان عرضه می‌دارند، اگر اعمال شما نیک باشد آنان شاد می‌شوند و اگر بد باشد آن را ناخوش می‌دارند. و روح مؤمن، ارواح مؤمنان را دیدار می‌کند و می‌گویند: این دوست را رها کنید تا بیاساید که از رنجی سخت به‌در آمده است. سپس می‌پرسند که فلان مرد چه کرد و فلان زن چه کرد؟ آیا فلان مرد ازدواج کرد یا فلان زن ازدواج کرد؟ پس اگر بگوید او قبل از من درگذشته است آیا نزد شما نیامده

است، همه گویند: «ما خدا راییم و ما واسوی او واگردندگانیم» (۲: ۱۵۶)، او را به نزد مادرش «هاویه» برده‌اند. چه بد مادری و چه بد فرزندی! و ابن عیینه از عمرو بن دینار از عبید بن عُمیر روایت کرد که گفت: مُردگان اخبار را دنبال می‌کنند چون مرده‌ای نزد ایشان برند، بدو گویند: فلان مرد چه کرد و فلان زن چه کرد؟ و او می‌گوید: آیا نزد شما نیامده است؟ پس گویند: «ما خدا راییم و ما واسوی او واگردندگانیم»، او را به راهی جز راه ما برده‌اند. و در روایت عبدالله بن عمر آمده است که ارواح را به فاصله یک روز راه پذیرا می‌شوند و هیچ یک از ایشان آن دیگری را هرگز نمی‌بیند. و روایت کرده‌اند که در روزهای دوشنبه و پنجشنبه اعمال را بر خدای عرضه می‌دارند و روز جمعه بر نزدیکان و خویشان، پس تقوی خدا پیشه کنید و با مردگانتان بدرفتاری مکنید. و زید بن اسلم از ابوهریره روایت کرده است که با دوستی از سر گوری می‌گذشتند. ابوهریره بدو گفت: «سلام کن». آن مرد گفت: «بر گوری سلام کنم؟» ابوهریره گفت: «اگر در دنیا روزی تو را دیده باشد، اینک تو را می‌شناسد.» و روایت کرده است که فرزند مؤمن، در گور، مادام که گورش را به گِل نگرفته‌اند، صدای اذان را می‌شنود. و پیامبر (ص) بر گورستان بقیع برگزشت و گفت: «سلام بر شما، مردمی از سرزمین قومی مؤمن. و ما نیز از ان شاء الله به شما خواهیم پیوست.» و چون عثمان بن مظعون را - که نخستین کس از مهاجرین بود و در مدینه درگذشت - به خاک سپردند، پیامبر (ص) گفت: «بیرون شدی از این جهان، بی آنکه چیزی از آن با خویش داشته باشی.» و کسی را که نمی‌فهمد روا نیست مخاطب قرار دادن. و چون بیماری مرگ پیامبر فراز رسید، شبانه، با ابو مؤیهبه، بیرون آمد و در میان گورستان ایستاد و گفت: «مبارک باد بر شما آنچه در آنید، از آنچه مردم درآیند. فتنه‌ها، همچون پاره‌های شب تاریک، روی آور شده‌اند.» و در روایت مجاهد از ابن عباس (رض) آمده است در آیه «و مپندارید آنها را که بکشند در راه خدای که ایشان مردگان اند بلکه ایشان زندگان اند نزد خدای ایشان، روزی می‌دهند ایشان را» (۳: ۱۶۹) تا آخر آیه؛ گفت: «ارواح شهیدان بر کنار بارق که رودخانه‌ای است بر در بهشت جای دارند و از میوه‌های آن می‌خورند و از آب آن می‌آشامند و از بویهای خوش آن استنشاق می‌کنند و با این همه در بهشت نیستند.» همه این اخبار و آنچه بدینها ماند، نزد کسی است که بر آن است بهشت امروز هنوز آفریده نشده است و جز در آینده موجود نخواهد شد. و کسانی هستند که معتقدند رواست خداوند، بجز بهشت موعود، از برای ارواح بهشتی ایجاد کند تا در

(۱) این برداشت، بنابر یکی از تفاسیر «أُمّه هاویه» (۱۰۱: ۹) است، که در آن ام به معنی مادر است.

(۲) مراجعه شود به، معجم البلدان، ج ۱، ص ۳۲۰، ذیل بارق.

نعیم آن باشند و همچنین دوزخی. و این برهانی است از برای آنان، که هم اکنون بهشت و دوزخ را موجود می دانند.

* در یاد کرد آنچه در قرآن و حدیث دلالت بر احوال ارواح دارد

خدای تعالی گوید: «آن روز که بایستند روح و فرشتگان صفی.» (۷۸: ۳۸) حسن گوید: منظور از روح خلقی است که صاحب روح اند. و بعضی گفته اند آفریدگانی هستند بیشتر از فرشتگان. خدای تعالی گوید: «آتش دوزخ است که عرضه می کنند آنان را بر آن بامداد و شبانگاه، و چون روز قیامت بود، گویند: در آرید قوم فرعون را سخت ترین عذابی.» (۴۰: ۴۶) پس خبر داد که ارواح ایشان، پیش از آنکه به آتش دوزخ درآیند، بر آتش عرضه می شوند. و در مورد کسی که در سوره یاسین بدو اشارت رفته است آمده: «اورا گفتند در رود در بهشت، گفت: ای کاشکی گروه من بدانند.» (۲۷: ۳۶) و این سخن را جز روح او نگفت، چرا که پیکر او در برابر ایشان افتاده بود. و خدای تعالی گفت: «حقاً که نامه و نام نیکان در علین است.» (۸۳: ۱۷) «حقاً که نامه و نام بدکاران در سجین است.» (۸۳: ۷) بعضی از اهل تفسیر گفته اند که منظور از آن ارواح ایشان است. و خدای تعالی گوید: «بدرستی که آنان که به دروغ داشتند نشانهای ما و گردن کشی کردند از آن، و انگشایند ایشان را درهای آسمان و نشوند در بهشت.» (۷: ۴۰) و سری از برای بن عازب روایت کرده است که چون فرشتگان ارواح مؤمنان را قبض کنند، آن را به آسمانها برند. پس چون بر هر فرشته ای گذر یابند، فرشتگان گویند: بوی خوشی است که از نفسی خوش برخاسته است، تا بدانجا رسند که خدای خواسته است و آنگاه سجده کند. و روح کافران را چون قبض کنند به سوی آسمان برند، اما درهای آسمان از بهر آن گشوده نگردد و فرشتگان گویند: روحی خبیث است که از نفس خبیث برآمده است، پس آن را به سجین بازگردانند. و این داستانی دراز دارد. و خدای تعالی گوید: «بنگريست بر ایشان آسمان و زمین.» (۴۴: ۲۹) گوید از برای هر مؤمنی، در آسمان، دو در است: دری که از آن روزی او وارد می شود و دری که دانش او از آن در بالا می رود و روح او، پس چون مؤمن بمیرد آن در بسته شود. پس آسمان و زمین بر او بگریند. و خدای تعالی گوید: «خداست که بردارد جانها را هنگام مرگ آن و برگیرد جان آن تن که نمرده باشد در خواب. پس نگاه دارد جان آن کسهایی که تقدیر کرده است بر ایشان مرگ را و بازفرستد جانهای زندگان تا اجل و زمان زد نامبرده.» (۳۹: ۴۲) و کلبی از ابوصالح از ابن عباس (رض) روایت کرده است که آدمی چون بمیرد، خدای قبض روح او کند و نفس او را بازگذارد،

چرا که نفس پیوسته به روح است و چون خدای آهنگ قبض روح او کند از برای مرگ، نفسش را نیز با روح او قبض کند و آنگاه بمیرد. و چون خدای خواهد او را برانگیزاند روحش را بدو بازگرداند. و پیامبر (ص) چون به بستر رفتی، گفتی: «بار خدایا به نام تو پهلوی بر بستر نهادم و به نام تو برمی گیرم. اگر نفس من برگرفتی، بر او ببخشای و اگر رهایش کردی پاس آن می دار بدانچه صالحان را پاس می دارند.» و چون از خواب برخاستی گفتی: «حمد خدای را، که از پس مرگ، مرا زنده گردانید و بازگشت به سوی اوست.» و ابن جریر از ابن عباس (رض) روایت کرده است که گفت: «در فرزند آدم نفسی است و روحی. پیوند آنها، چون پیوند خورشید است به نور. نفس، آن است که عقل و تمیز بدان بسته است و روح آن است که یقین و پویایی بدوست. چون بنده به خواب رود خدای نفس و روح او را از او بازگیرد.» مجاهد گوید: روح، در خواب، نزد آدمی بازمی گردد، اگر اجلش نرسیده باشد، آدمی بیدار می شود و اگر اجلش رسیده باشد هر دو می روند. و حصیف از عکرمه از ابن عباس روایت کرده است که گفت: هر نفسی را سببی است که در آن جریان می یابد، چون مرگ بر او شبیخون زند، برخیزد چنانکه آن سبب منقطع گردد و آن که نمیرد، نفسش بازمی گردد. و از علی (ع) روایت شده است که گفت: «چون آدمی به خواب رود، روح او همچون رشته ای کشیده شود که پاره ای از آن در وجود آدمی است و بدان تنفس می کند و پاره های دیگر آن به ارواح مردگان می آمیزد و با آنهاست تا آنگاه که بیدار گردد و بدو بازگردد.» و ابن عجلان از سالم از پدرش روایت کرده است که عمر (رض) به علی گفت: «ای ابوالحسن! گاه باشد که بیدار خواب شوم و در رنج افتم. از سه چیز از تو می پرسم.» پرسید: «و ان سه چیز چیست؟» گفت: «یکی آنکه آدمی، کسی را دوست می دارد و هیچ نیکی از او ندیده است و کسی را دشمن می دارد بی آنکه از او بدی دیده باشد.» علی گفت: «آری پیامبر (ص) گفت: ارواح لشکریانی از لشکریان خدایند با یکدیگر دیدار می کنند و یکدیگر را می بینند، آنها که همدگر را بشناسند الفت می گیرند و آنها که نشناسند مختلف می شوند.» عمر گفت: «گاه باشد که آدمی در سخن است، ناگاه او را فراموشی دست می دهد، در همان حال که فراموش کرده است، ناگهان به یادش می آید.» علی گفت: «از پیامبر (ص) شنیدم که می گفت: هیچ دلی نیست مگر اینکه آن را ابری است به مانند ابر بر ماه که در همان زمان که ماه می تابد ناگاه ابر بر او چیره می شود، و آدمی را بدین گونه، فراموشی دست می دهد و چون ابر به یک سوی شود به یاد می آورد.» عمر گفت: «آدمی، خواب می بیند. گاه باشد که آن خواب بازمی خواند و گاه بازمی خواند.» گفت: «از پیامبر (ص) شنیدم که می گفت: هیچ بنده و کنیزی نیست که به خواب رود و خواب او را در رباید مگر آنکه روحش به عرش بر شود. آن که در فروتر از

عرش بیدار نشود، رؤیایش رؤیای صادقه است و آن که در فروتر از عرش بیدار شود رؤیایش رؤیای کاذبه.»

* در یاد کرد سخن اهل زبان درباره روح و نفس و حیات

گاهی هست که ذات و عین یک چیز را - هر چه باشد از جسم و عَرَض و جوهر و جز آن - نفس می خوانند، پس می گویند: نفس این چوب و نفس زمین و نفس آسمان و نفس سخن و نفس حرکت. خدای تعالی گوید: «و برگزیدم تو را از برای نفس خود.» (۲۰: ۴۱) و گوید: «تو مطلق بر نفس (سِر) من و من مطلق نیستم بر نفس تو (بر سِر) یزدانی» (۵: ۱۱۶).

و همت را نیز نفس می خوانند و می گویند: فلان را نفس (همت) هست و فلان را نفس نیست یا نفسش (همتش) بر فلان کار بلندی دارد، همان گونه که می گویند همتش بلند است. همچنین طمع و حرص و مراد را نیز نفس گویند. شاعر گوید:

و هر گاه که با نفس سخن گفتی او را دروغزن، می دان.

چندان که نفس را میدان دهی، بیشتر از تو می خواهد / و چون اندکی او را دهی، بدان اندک خرسند شود.

و گوید:

نفس «طمع» و نفس «ترس» را زدن آغاز کردند / یکی می گفت: آری و آن دیگری نه / پس آنگاه نفس «حرص» که طمع دوخته بود / او را دلیر کرد و آن نفس دیگر او را از مرگ برحذر داشت.

پس بدینگونه ترس و دلیری را، نفس خوانده است. همچنین خون را نفس خوانده اند. و به همین جهت گفته اند که حشرات را نفس سائله (خون جاری) است و از همین جاست نفاس زن که خونی است از او جاری. و خداوندان چشم زخم را [خداوندان] نفس نیز خوانده اند. و گفته اند از آن روی نفس را نفس خوانده اند که تنفس می کند و از قلب (دل) نیز به نفس تعبیر شده است، همان گونه که خدای تعالی گوید: «پنهان داشت یوسف این سخن را در نفس (دل) خویش.» (۱۲: ۷۷) و گوید: «یا پوشیده دارید در نفسها (دلها) تان.» (۲: ۲۳۵) این وجوه که یاد کردیم همه ویژه نفس است و روح را با نفس در

(۱) متن: «و یسمی اصحاب العین [اصحاب] النفس» اصحاب دوم افزوده ماست.

اینها شرکت نیست، مگر در يك حالت، حالت مرگ، که می گویند: نفس او بیرون رفت و روح او بیرون رفت، شاعر گوید:

تو را خشم آور و فریادگر خواندند ولی تو / هرگز بر دشمنی خشم نگرفتی و فریاد برنکشیدی، ولی بادوستان چنین کردی / «رحمان» روح تو را زنده نگاه مدارد و روح، / در جمع ارواح مباد، آنگاه که به خاک سپرده می شوی. و ابو یزید انصاری این شعر را بر خوانده است:

مردمان گرد آمدند و گفتند: جشن است و ولیمه / پس آنگاه چشمی شکافته شد و نفسی بیرون ریخت.

و درباره روح، اختلاف کرده اند. ابن دُرَید از ابوحاتم از اصفعی حکایت کرده است که در حدیث آمده است: از برای هر آدمی نفسی است و روحی. نفس می میرد، اما روح را چنین و چنان خواهند کرد. عرب باد و آسایش و دمیدن را روح می خوانند. و ذوالرمه گوید:

پس بدو گفتم آن را به سوی خویش بردار / و با دمیدن (روح) خویش او را زندگی بخش و بر آن هیزم بیفزای.

و هوا را روح می نامند و فرشته را روح و وحی را روح و هر چه لطیف است و سبک و بالارونده روح. و در مورد حیوانات گفته می شود که ذات ارواح اند. و می گویند: فلان کس سبک روح است و فلان سنگین روح، اگر بر دلها سبک باشند یا سنگین. و بر هر چه رویدنی است و نیز بر فرشتگان و پریان، روحانیان اطلاق می شود. ارواح باقی می مانند و نفوس می میرند و باقی نمی مانند.

اما زندگی، چیزی است که ضد مرگ است، چون فرارسد، مرگ از میان برمی خیزد. و بر روی هم، حیات، بر هر موجود بالنده حساس و متحرک، از صاحبان ارواح و جز آنها، اطلاق می شود. آیا بدین سخن خدای تعالی نمی نگری که گوید: «زنده کنیم به وی زمین را بعد آنکه مرده گشته.» (۳۵: ۹) که از برای زمین حیاتی قرار داده است، به هنگام فرود آمدن باران. و گوید: «بیرون می آرد مرده از زنده.» (۶: ۵۹) بعضی گفته اند منظور از آن به وجود آوردن فرزند است از نطفه و پرند از بیضه و نخل از هسته. و از آن روی که در نخل نیرویی از حیات هست، زنده خوانده شده است. پس خدای تعالی خویش را به زندگی توصیف کرده است و گفته: «اوست زنده» (۲: ۲۵۵) و روا نیست که گفته شود خدای تعالی صاحب روح است و صاحب نفس. زیرا زندگی عامتر و والاتر است، و گفته می شود: «روحی زنده» و می گویند: «بدین کار، روح مرا زنده کردی.» و هر چیز را که دوام و بقایی باشد زنده می خوانند، چنانکه شعر را سخن زنده می خوانند، چرا

که باقی است و بر زبانها جاری.

و دربارهٔ مکان روح و نفس و حیات، در بدن، اختلاف کرده‌اند که آیا هر کدام از آنها را محلی است جداگانه، یا همگی متداخل اند یا برخی به برخی پیوسته. و کدام يك تابع است و کدام يك متبوع. و هر چه می‌نگرم، چاره‌ای جز این نمی‌بینم که آنچه را در این باب مورد نیاز است، در کتابی به نام کتاب النفس و الروح گردآوری کنم، چرا که من در این باره به درازی سخن گفتم، و اختصار و ایجاز در این باره سودمند نیست، و این خود خلاف آن چیزی است که در آغاز کتاب بر خویش شرط کردم و این بابی است که سخن گفتن دربارهٔ آن روا نیست اگر چه به درازا کشد.

اما مرگ، سکونی است دایم و افسردگی که از بریده شدن حیات و رفتن روح حاصل می‌شود. و خدای تعالی جوامد را موات خوانده است، از جهت فقدان رشد و حرکت و گفته‌اند: خواب برادر مرگ است. و چیزی را که فراموش شده است و از یادها رفته مرده می‌خوانند و از بعضی شنیدم که می‌خواند:

خواب خردمند به اندازه است / مرتبتش باشد از این قبیل / خواب بود مرگی کوتاه و باز، / مرگ بود، زینسان خوابی طویل.
و در تورات آمده است که فقر [مرگ] اکبر است. و در تأویل قرآن، کافر، مرده است و جاهل مرده است.

* در یاد کرد آنچه از اهل کتاب، دربارهٔ ارواح آمده است

بعضی از یهودیان بر آنند که ارواح خلایق، به گونهٔ آتش یا شعاع خورشید در وقت طلوع و غروبش، در هوا، پیوسته است و فرشتهٔ مرگ را شمشیری است که هر که را خواهد قبض روح کند، آن رشته را با شمشیرش می‌برد. و استدلال ایشان به سخن شمویل است، در کتابش، آنجا که گوید: «خدای مرگ را بر بنی اسرائیل گماشت و گروه بسیاری از ایشان مردند. پس داود و پیران بنی اسرائیل بیرون آمدند. و داود فرشتهٔ مرگ را دید که در نزدیک اورشلیم ایستاده است و بر شمشیر خویش تکیه داده است. داود از پروردگار خویش خواست که شمشیر را از ایشان بردارد. پس دید که آن فرشته شمشیر خویش را در نیام نهاد و مرگ آرام گرفت.»

گروه دیگری از یهود، بر آنند که روان نیکان و صدیقان چون از تن برآید به فردوس می‌رود زیر درخت زندگی و روان تباهاکاران و بدکاران به تاریکنای زمین. و روان آنان که میان این دو گروه باشند به هوا می‌رود.

گروهی دیگر بر آنند که خدای هیچ کس را موکل بر قبض روح خلایق نکرده است ولیکن هنگامی که جسم انسان بیژمرد و اندامهای آن ناتوان شود، روح آن را ترك می‌کند، پس آنگاه، روان نیکان به همان جا می‌رود که از آنجا آمده است و روان بدان به تاریکنای زمین می‌رود. گویند: هم بدان گونه که وارد شدن ارواح به تن بی مداخله کسی بوده است، پس چون تن از پذیرش قوای نفس سر باز زند بی آنکه کسی آنها را خارج کند، خود، خارج می‌شوند.

بسیاری از یهود بر آنند که روان صدیقان و صالحان را، چون از تن برآید، در همیانی نهند و بگذارند تا به روز قیامت. و روان عاصیان و بدکاران، چون از تن برآید، در تاریکنای زمین بماند، تا روز رستاخیز. و استدلال ایشان به گفتهٔ سلیمان بن داود است در کتابش که «نگاه‌دارش تا بازگردد تن‌ها به خاک و روانها به پروردگاری که آن روانها را بخشیده است.» و در همین کتاب گوید: «هر کس از شما داناست، داند که روان فرزندان آدمی به هوا و بلندی صعود می‌کند و روان آنان که به جنبندگان همانندند، به فروتر جای زمین نازل می‌شود.» و به سخن ابیغیل نبیه، که در کتاب شمویل آمده است، استدلال کرده‌اند، آنجا که به داود می‌گوید: «روان سرور من داود در همیانی است و روان دشمنان او را به فلاخن کنند و پرتاب کنند.» و بعضی از ایشان بر آنند که روح، از چیزهایی است که در آغاز آفریده شده است. و از بعضی از علمای اُمت روایت شدیم که نخست آفریده روح است.

و روایت شده‌ایم که آفرینش روانها به چهار هزار سال پیش از آفرینش تن‌ها بوده است. و خدای داناتر است.

و در روایت عکرمه از ابن عباس (رض) از پیامبر (ص) آمده است که گفت: خصومت باقی خواهد بود تا آنگاه که در روز رستاخیز، تن و روان، جنگ و داوری کنند. پس روان گوید: پروردگارا، من به مانند بادی بودم اگر تن نبود و تن گوید: پروردگارا! من به مانند شاخه‌ای خشک و افتاده بودم اگر روان نبود. پس داستان آن نایبنا و شل^۱ در حق ایشان گفته خواهد شد.

* در یاد کرد مقالات دیگر اُمته‌ها دربارهٔ تن و جان

عرب را عقیده آن بوده است که روان مرده از گورش به در می‌آید و به «هامه» ای

(۱) منظور داستان کور و شلی است که کور آن شل را به دوش گرفت و به دزدی رفتند.

بدل می شود که شیون می زند و می گوید: «مرا بنوشانید، مرا بنوشانید!» و ذوالاصبع عدوانی در این باره می گوید:

ای عمرو! اگر از بدگویی و دشنام من دم فرو نبندی / چندان بزم که آن «هامه» بگوید: «مرا بنوشانید!»

و گوید:

مرگ را بر ایشان فرمانروا کرد / پس ایشان اینک به گونه «هام» در «صدای» گور زاران اند.

و ابوالغموص گفته است:

ای پیامگزار! آیا تو خبر می دهی که ما زنده خواهیم شد / چه گونه «صدای» ها و «هام» ها دیگر بار زنده شوند؟

پیامبر (ص) گفت: هیچ «عدوی» و «هامه» و «صفر»^۱ی وجود ندارد. و از همین عقیده عرب سرچشمه گرفته است اینکه از برای مردگان آب طلب می کرده اند.

اما در میان اهل هند اعتقاد به بازگشت ارواح مردگان، به سینه هاشان، امری است ظاهر و آشکار. و بر آنند که ارواح مردگان با ایشان سخن می گویند و از ایشان می پرسند. اما ایرانیان: ایام فروردگان (فروردگان) در نزد ایشان ایام بازگشت ارواح مردگان است. پس ایشان، طعامهای گوناگون فراهم می کنند و در سرایها بوی خوش می پراکنند و گل و ریحان می گسترند و بر آنند که ارواح مردگان را بهره جز از بوی طعام نیست. مسلمانان روایت کرده اند که مرده سخن و گریه خانواده خویش را می شنود و در گور از او پرسش می شود و او صدای کفشها را می شنود. و از حذیفه روایت شده است که گفت: به هنگام شستشوی تن مرده، روانش در دست فرشتگان است و چون او را در گور نهند، روح بدو بازگردانده می شود.

و روایت کرده اند که مرده را چون در گور نهند، اگر درستکار باشد گوید: «در کار من شتاب کنید، در کار من شتاب کنید!» و اگر از نیکان نباشد گوید: «در کار من شتاب

(۱) مناوی در تفسیر این حدیث گوید: «عدوی، یعنی سرایت بیماری، از بیمار به غیر او (که اهل طبایع بدان عقیده دارند) و صفر یعنی ماه صفر (به اعتبار تغییراتی که در تقویم (نسی) می داده اند یا به اعتبار عقیده به خطرناک بودن این ماه) و هامه (جانوری که از سر مقتول بیرون می آید یا از خون او برمی دمَد و خونخواهی طلب می کند) وجود ندارد.» قابل یادآوری است که در باب سرایت بیماری حدیثی خلاف آن را هم نقل کرده است، مراجعه شود به فیض القدیر، ج ۶، ص ۴۳۳.

(۲) متن: المبال، که در آن صورت یعنی جامه های فرسوده، یعنی در لباسهای کهنه شان بوی خوش و بخور می نهند؛ ما المنازل را ترجیح دادیم.

مکنید که نمی دانید مرا به چه چیزی می سپارید.» و از پیامبر (ص) روایت کرده اند که چون فرزندش ابراهیم (ع) درگذشت گفت: «گنجشکی از گنجشکهای بهشت است.» و اینها همه دلیل است بر زندگی روح و بقای آن پس از نفس. و مردمان، همگان، بر مردگان خویش زاری می کنند و ایشان را ندا می کنند و مخاطب قرار می دهند، و اگر زندگی ارواح اصلی استوار نمی داشت، بر این کار اجماع نمی کردند. و این را نباید با مخاطب قرار دادن اطلال و دمن که ویژه عرب است یکی دانست، زیرا این يك امر عام است در میان همه امتها.

* در یادکرد اختلاف نظر اهل اسلام درباره نفس و روح

بعضی از ایشان گویند: نفس جسمی است لطیف که مساحتش به اندازه مساحت بدن است، به همان طول و عرض و عمق. و پاره هایی از آن در پاره هایی دیگر تداخل دارد، و همه در هم. و استدلال ایشان این است که همه اجزای نفس، در همه اجزای تن قرار دارد، و هرگاه که جزئی از اجزای بدن را قطع کنی، درد خاص خود را دارد و اگر نفس نبود این درد نبود.

و معمر گوید: نفس وجود دارد ولی مساحتی ندارد و جسم نیست و طول و عرض و عمق ندارد. و حال در مکانها نیست. و جایها بر آن احاطه ندارند. و گاه، در کاربرد مجازی زبان، می گویند: کار نفس، در بدن، تدبیر و ایجاد کارهاست. و نمی گویند: نفس، بدن است در حرکت و سکون. چرا که حرکت و سکون بر هر چیزی که دارای مساحت و جسم باشد رواست. به اعتبار احتوایی که بر مکان دارد. و رواست که از جایی به جایی انتقال یابد. و انتقال يك چیز، در یکی از دو حال امکان دارد: یا به جسمی که جسم را از جایی به جایی بردارد.

[.....] و چون جسم نباشد، بر شدن و فرود آمدن امکان ندارد.

و ابراهیم نظام گوید: روح عبارت است از زندگی مشابك به این جسم و هشام بن الحکم گوید: روح نوری از نورهاست و تن موات است. و ابن روندی گوید: روح عرض است و انسان مجموعه ای از عرضهاست. و بعضی از ایشان بر آنند که روح همان جزء لا یتجزاست که در لامکان است.

باز اینان اختلاف کرده اند بر سر اینکه انسان مکلف که پاداش و کیفر خواهد دید

(۱) متن افتادگی دارد.

کیست و چیست؟

بشر بن المعتمر و هشام بن الحکم و ابوالهذیل عَلاَف و ابوالحسن خیاط گفته‌اند: انسان مکلف همان روح است به همراه پیکر او که به چشم می‌آید. و ابراهیم نظام گوید: انسان، همان روح است و روح عبارت است از زندگی مشابه به این جسم. زیرا که جز این هیچ نیست. و احمد بن یحیی گوید: انسان عبارت است از مقدار روحی که در قلب است. و بعضی از ایشان گفته‌اند: انسان جوهری است میان دو جوهر. بر روی هم حاصل سخن ایشان دو قول است: یکی آنکه انسان تنها روح است و دیگری آنکه روح است و جسم. آنان که گفته‌اند تنها روح است استدلالشان به این آیت است که «تا گوید نفسی: ای دریغا تقصیر کردیم در حق خداوند خالقان» (۵۶:۳۹) و «ای نفس آرامیده» (۲۷:۸۹) پس هرگونه خطایی که هست مخاطب آن نفس است که همان روح باشد و دگر هیچ. و مخالفان ایشان استدلال کرده‌اند به سخن خدای تعالی که «آفریدیم آدمی را از آب پشت آخته از کالبدی که اصل وی از گل ساخته» (۱۲:۲۳) تا آخر آیه، که خبر داده است که انسان همان آفریده است که قابل رؤیت است.

و اختلاف کرده‌اند که آیا مُرده، پس از جدا شدن روح از پیکرش، چیزی را احساس می‌کند یا نه؟ اختلاف دیگر در این است که آیا این روح اوست که احساس می‌کند یا جسم او؟ یا روح و جسم باهم؟ بعضی انکار کرده‌اند که مرده، تا روز رستاخیز، چیزی احساس کند. و به سخن ایشان در رستاخیز استدلال کرده‌اند که «ای وای بر ما! کی برانگیخت از این خوابگاه ما را؟» (۵۲:۳۶) و به این سخن خدای که «و کافر گوید کاشکی من خاک گشتمی» (۴۰:۷۸) و بعضی گفته‌اند روح اوست که احساس می‌کند به دلیل این آیت که «آن آتشی است که عرضه کرده می‌شوند بر وی بامداد و شبانگاهان» (۴۰:۴۶) و دیگر آیاتی که درباره شهیدان آنها را نقل کردیم و نیز اخباری که پیش از این روایت کردیم.

این روئندی گوید: بدن است که احساس می‌کند و روح عَرَضی است که باطل شده است. و گوید: مُرده دونوع علم دارد و یک نوع احساس. و گوید: اگر نه چنین بودی، آنگاه که احساس مردگی می‌کرد، علم بدان نمی‌داشت. و استدلال کرده است به خبری که روایت کرده‌اند که مُرده بر روی تابوت زاری خاندان خویش را می‌شنود.

* [مناظره نظام و هشام بن الحکم]

این مناظره‌ای است که میان نظام و هشام بن الحکم روی داده است:

نظام از هشام پرسید: از چه روی بر آنی که روح چون کاربردِ جَسَد را پایان دهد، باز می‌گردد، و فی نفسه، اشخاص و اشکال را، به نیروی روحی، ادراک می‌کند؟ هشام گفت: زیرا روح جسم نیست تا تضاد در آن راه یابد، تضادی که یکی از دوسوی آن ادراک را زایل می‌کند که همان سکون باشد. نظام گفت: پس اگر، به گفته تو، جسم نیست و تضاد در آن راه ندارد، پس چیزی را که در حضور او نیست چگونه ادراک می‌کند؟

هشام گفت: به نیروی انبساط و بر شدن آن بر سترات (پنهانها) و اینکه این نیرو اشیاء را توهماً و تقدیراً، جدا جدا، اگر وجود داشته باشند، ادراک نمی‌کند، بلکه از طریق لمس و حس، باهم، ادراک می‌کند.

نظام گفت: آیا توهم و تقدیر، موجب ایجاد شیء و حضور آن می‌شود؟ هشام گفت: اگر منظور تو چیزی است که موجب مشاهده است - و آن را اگر چه توصیف کنی باز ادراک است - آری.

نظام گفت: اگر موجب ایجاد شیء و حضور آن می‌شود، اگر چه آن را توصیف کنی ادراک است، پس چرا نیازمند آلتِ حس است برای ادراک؟

هشام گفت: آری، تا ادراکِ مائیت و ادراکِ صفت، در وهم و تقدیر و در مشاهده و عیان، جمعاً برای او حاصل شود.

نظام گفت: چرا نیازمند این باشد، با اینکه او بدون آلتِ حس، ادراک چیزی را که دریافته است طلب می‌کند؟

هشام گفت: تا هیأتِ ماهیتِ آن را در اعلان به توصیف، بدانند. و هیأت چنانکه دانسته است در ضمیر است توهماً و تقدیراً.

نظام گفت: آیا علم او به ماهیتِ چیزی بر علمِ مافی الضمیر او می‌افزاید؟ هشام گفت: آری. می‌افزاید. زیرا ادراک به حواس، اولی است و ادراک به توهم ثانوی. زیرا کسی که طولی را هرگز ندیده است آن را توهم نمی‌تواند بکند تا آنگاه که در ضمیر او متصور شود. پس آنگاه که آن را دید و بعد از نظرش غایب شد، در ضمیر او حاضر است و قائم بر ادراکِ روح است آنگاه که استعمال حواس را ترک کند.^۱

(۱) گویا متن افتادگی دارد.

* [مناظره دوم]

این مناظره‌ای دیگر است، میان کسی که معتقد است که وجود روح در بدن به معنی تدبیر و ایجاد افعال است نه به معنی اینکه در آن حلول کند و ساکن شود؛ بدیشان گفته شده است خبر دهید ما را از حال بدن، آنگاه که اندامی از آن قطع گردد، آیا چیزی از روح هم قطع شده است؟
گویند: نه. ولیکن جزئی از روح که در دست - که بریده شده است - ساکن بوده است به بازو منتقل می شود درست به مانند خورشید در روزن که چون روزن بسته شود، شعاع نافذ خورشید به جنس و شکل اصلی خود بازمی گردد.
گویند: بنا بر گفته شما، اگر همه اندامها و جوارح بریده شوند پس باید نیروی روح بیشتر از تك تك اعضا شود، چرا که در آن جمع آمده اند. و اگر روح را مساحتی از طول و عرض و عمق در جسم باشد، و جسم باشد، پس باید او و جسم در يك مكان قرار گیرند.
گویند: ما قایل به مداخله و مجاورت هستیم.

* [مناظره سوم]

این سومین مناظره است و میان نظام و مخالفان او روی داده است:
مخالفان نظام بدو گفتند: خبر ده ما را از انسان، آیا دیده می شود؟
گفت: آری، گاه باشد که چیزی معقول، دیده می شود.
گفتند: آیا به چشم ادراک می شود؟
گفت: آری، شیء معقول به چشم دیده می شود، همان گونه که کسی می گوید: «دیوار را دیدم» و جز صفحه‌ای که بر روی آن است ندیده است و یا می گوید: «بر میان فلان کس شمشیری دیدم» و حال آنکه نیام آن را دیده است و یا می گوید: «مرده‌ای دیدم.» ولی پیکرش را دیده است.

گفتند: خبر ده ما را از انسان که چیست؟

گفت: این پرسش از دو بیرون نیست. یا مقصود شما اسم اوست، یا ویژگیهایی که انسان بدانها شناخته می شود و حفاصل او و چیزهای دیگر است. اگر مقصودتان اسم است، این انسان است. و اگر مقصود، ویژگیهای او است، آنها عبارتند از زندگی و مرگ و سخن گفتن و خندیدن.

و گفت: مقصود ما این نیست که او همواره مرده است یا همواره خندان است یا سخنگوی یا زنده، بلکه مقصود این است که از شأن و غریزه اوست که می میرد یا از شأن اوست زندگی و خنده، اگرچه نخندد.

گفتند: پس ما را خبر ده از این انسان زنده‌ای که آن را به زندگی توصیف کردی، آیا او همین زندگی است یا چیز دیگری است؟

گفت: من او را توصیف به زندگی کردم، زندگی که جز اوست. همچنین، چون بمیرد، او را توصیف به مردنی کردم که جز اوست. و مرگ و زندگی دو عرض اند که متضادند. به یکی از آن دو زنده است و به دیگری مرده.

گفتند: مرگ و زندگی چیست؟

گفت: اما زندگی، معنایی است که به انسان امکان آن را می دهد که هرچه را بخواهد بجنبد و آنچه را بخواهد اراده کند، در دایره اعمالی که رواست بر دست او انجام شود.

گفتند: چه اعمالی است که می تواند از انسان باشد؟

گفت: اما آنچه از اعمال انسان به استطاعت است، آنها عبارتند از اراده استخراج اشیاء و علم و اندیشه و آنچه بدینها ماند. و هر کاری که از او سر زند، به طور ناگهانی، و پیش از آن، اراده و تمایل در آن نداشته باشد، این کار از سر غریزه است.
و گفت: و مرگ برخلاف این است و چون مرگ درآید، همه آنچه را که ذکر کردیم باطل می کند، زیرا با فرا رسیدن مرگ، توانایی بر آنچه پیش از آن قادر بر آن بود، از میان می رود. و چون خدای تعالی او را زنده کند به طبع خود زنده می شود و چون او را بمیراند، بمیرد و فعل او به طبع اوست.

و گفت: مرگ فناى انسان نیست، زیرا اگر چنین بود روا نبود که مرگ بر او قائم شود درحالی که او بشر است، بلکه مرگ آفتی است که در انسان حلول می کند و میان انسان و تدبیر، جدایی می افکند.

* [مناظره چهارم]

این مناظره چهارم است که میان کسی که روح را جسم می داند و کسی که جسم نمی داند، روی داده است:

بدیشان گفتند: دلیل شما بر اینکه روح، جسم نیست چیست؟

گفتند: دلیل بر آن این است که اجسام از دو حال بیرون نیستند: یا ساکن اند یا

متحرك. و هیچ متحرك و ساکنی وجود ندارد مگر اینکه حرکت و سکون او وابسته به عاملی است از بیرون او. حال اگر انسان جسم باشد، یا ساکن است یا متحرك. حال اگر عامل حرکت و سکون در او چیزی از نوع خودش باشد، او نیز به عاملی از بیرون نیاز دارد و باید سخن را بداند آنجا کشاند و عاملی برای حرکت و سکون او، که جسم نباشد، فرض کرد.

گفتند: آیا عَرَضُها را در او راه هست؟

گفتند: عَرَضُهایی از نوع اراده و خشم و علم و شهوت و آلم و آنچه بدینها ماند، آری. اما اعراضی که عبارتند از رنگ و طعم و رایحه، نه. زیرا اگر این روا باشد، روا خواهد بود که چشیده شود و به چشمها دیده شود و در مکان جای گیرد.

گفتند: اگر شما می‌گویید که انسان در مکان نیست و جسم نیست و به طول و عرض و عمق توصیف نمی‌شود، پس شما او را به خدای تعالی تشبیه کرده‌اید.

گفتند: تشبیه در نفی عَرَضُها و صفات نیست، بلکه تشبیه میان اعیان است و اعراض مرکبه در آنها، مثل دو مرد ایستاده که هردو را به ایستاده بودن توصیف می‌کنیم. ایستاده بودن که جز آنهاست. هر کدام از آنها شبیه آن دیگری است در ایستاده بودن. یا یکی از آن دو ایستاده است و یکی نشسته. که به اعتبار اعراض مرکبه در ایشان، باهم اختلاف دارند. تشابه در اینجا به اعتبار اثبات است نه نفی. و اگر تشابه در نفی باشد انسان، تشبیه شده در جزئیت خواهد بود، اگر جزئیت از کلیت نفی کند و از انسان همین باقی ماند.^۱

* در یادکرد آراء فلاسفه در نفس و روح

بنابر آنچه افلوطرخس در حدّ نفس آورده است: افلاطن بر آن است که «نفس جوهری است عقلی که ذات آن متحرك است». و ارسطاطاليس بر آن است که «نفس، کمال جسم طبیعی آلی زنده بالقوه است.»^۲ و فیثاغورس بر آن است که «نفس عددی

(۱) ترجمه دو سطر اخیر از سر ناچاری است و به هیچ وجه مرا قانع نمی‌کند. عین عبارت متن چنین است: «ولو كان التشابه يكون في النفس لكان الانسان يكون مشبهًا للحرته (هوار: للحيزية، ما: للجزيية به قرينه كليتي) اذا كان الحرته نفى (هوار: الحيزية تنفى) عن الكلية وبقى (هوار: وتنفى، ما: وبقى) ذلك عن الانسان.»

(۲) اصل: «يرى النفس كمال جسم طبيعي الى حي بالقوة» و همین مطلب در اصل الآراء الطبيعية صفحه ۱۵۷ چنین است: «فيري ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيات بالقوة» و در الحاصل (ص ۱۵۶ حاشیه) جابر بن حیان: «فيري ان النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي حي بالقوة»

است که ذات خود را حرکت می‌دهد» و مقصود او از عدد عقل است. و تاليس، نفس را «طبیعتی همیشه پویا»، می‌داند که خود مایه پویایی ذات خویش است. افلوطرخس گوید: و بعضی از ایشان برآند که «نفس عبارت است از ترکیب اسطقسات چهارگانه». اما اسقلیادس^۱ پزشک، او، بر آن بوده است که «نفس چیزی است که آزمودگی حواس و ورزیدگی آن را ایجاد می‌کند».^۲ و ایشان را درباره نفس اختلاف بسیار است که چیست جسم است یا جوهر؟ اجزای آن چه مقدار است و جای آن در بدن کجاست؟ و جزء رئیسی (اصلي) آن چیست؟ و آیا پس از ترك تن، همچنان باقی است یا متلاشی می‌شود؟ چیزهایی که خود نشان‌دهنده اختلاف ایشان است بر اثر قصور معرفت ایشان و ناتوانی ایشان از احاطه بر آن.

* در یادکرد درست‌ترین وجوه درباره نفس

چنین می‌نماید که روح و نفس معانی هستند با افعال و اعراض مختلف. هر صاحب نفسی صاحب روح و حیات است و هر صاحب روحی صاحب حیات ولیکن هر صاحب حیاتی، صاحب روح و نفس نیست، زیرا زمین به گیاه زنده می‌شود ولی صاحب روح نیست. و بهایم حیواناتی صاحب روح اند ولی صاحب نفس نیستند. و انسان را نفس است و روح و حیات. پس تمیز (شناخت) و عقل و فطنت و فهم او از جانب نفس اوست و زندگی و بقا و رشد او از جانب روح او، و حس و ادراك محسوسات او، از جانب حیات اوست. پس آنچه به مرگ او باطل می‌شود حیات اوست، و نفس و روح او از وی انتقال می‌یابند تا آنگاه که خدای تعالی به بعث و حشر فرمان دهد. و در این باره چندان اخبار بسیار است که مایه اقناع و کفایت است.

افلاطن، بنابر آنچه از او حکایت کرده‌اند - و روایات از او مختلف است - گفته است که نفوسی که از تن حیوان جدا می‌شود نمی‌میرد و فاسد نمی‌شود، بلکه دارای احوالی است که در آن احوال او را لذت و آلم است.

یحیی نحوی از افلاطن حکایت کرده است که گفت: «نفس جوهری است قائم به خود و نطق و حیات در ذات اوست، چون بدن را ترك گوید، و نیکوکار باشد،

(۱) اصل: استغلو، اصلاح از الآراء الطبيعية و نیز الحاصل، ص ۱۵۷.

(۲) کان يرى النفس شيئاً يحدث تدرّب الحواس و ارتياضها» و عبدالرحمن بدوی که این عبارت را در حاشیه الآراء الطبيعية نقل کرده آن را ناقص یافته و بدین گونه اصلاح کرده: «يحدث [مع] الحواس».

همچنان خوش و شادان باقی می ماند و اگر تبهکار باشد، در زمین سرگشته خواهد ماند و سرگردان و تا نشأ قیامت، بر گردِ گور صاحب خویش می گردد.» و این سخنی است استوار و اندیشه ای صواب و بدان می ماند که از مشکوٰۃ نبوت و وحی باشد، زیرا به سخن ربانیان نزدیک است. و خدای دانایانتر است.

* در یاد کرد سخن ایشان در حواس

افلاطن گوید: «حواس عبارتند از اشتراك نفس و بدن در ادراك چیزی که در خارج بدن است. نیرو از آن نفس است و آلت از آن بدن.»^۱ و اختلاف کرده اند در بینایی که دیدن چگونه است. بعضی بر آنند که شعاعی از چشم خارج می شود و در دیدنیها منبسط می شود، مثل دستی که چیزی را در بیرون بدن لمس می کند. و منجر به نیروی بینایی می گردد. و افلاطن، دیدن را نتیجه اجتماع نور می داند و می گوید: «دیدن نتیجه اشتراك نور بینایی و نور هوایی است و سیلان آن، در نور هوایی، از طریق مجانستی است که میان آنها وجود دارد، نوری که از اجسام می تابد، به خاطر سیلان و سرعت استحاله اش، در هوا منبسط می شود و با نور آتشی بینایی، برخورد می کند».

و اختلاف کرده اند در شنیدن. بعضی بر آنند که شنیدن، به وسیله آن خلئی است که در داخل گوش وجود دارد. و بعضی از ایشان بر آنند که هوا، به شکل صنوبری (صورة الصنوبره) وارد گوش می شود و با آن برخورد می کند. و افلاطن بر آن است که هوای درون سر با هوای بیرون تصادم می کند، پس متوجه عضو رئیس می گردد و حس شنوایی از آن به حاصل می شود.

(۱) یا مؤلف ما در اینجا اشتباه کرده یا کاتب نسخه، زیرا این عبارت گفته افلاطن نیست، بلکه بنابر متن الآراء الطبیبیة، ص ۱۶۲، سخن اصحاب افیقرس (اپیکور) است. «و اما اصحاب افیقرس فیرون ان الحواس اشتراك النفس والبدن فی ادراك الاشياء التي من خارج و ان القوة للنفس والآلة للبدن.» و همین اشتباه کاتب، یا مؤلف ما، سبب شده است که عبدالرحمن بدوی هم مرتکب اشتباه شده و این بند را مجدداً به عین عبارت به نام افلاطن، چند سطر بعد، وارد متن کرده و نوشته «این قسمت را ما از کتاب البدء والتاریخ، (ج ۲، ص ۱۳۰، س ۷-۱۰) افزودیم و بقیه آن از اصل یونانی است» و منظور او از «بقیه» این عبارت است: «و کلاًهما یدرك الشئ الذي من خارج عن طریق الفضا سیا ای الخیال.» در صورتی که در متن الآراء، مترجم قدیم کتاب یعنی قسطنطنیه لوقا این جمله را در ذیل عبارت منقول از اصحاب ابیقرس بدین گونه خود آورده است: «و ان جمیعهما بالتخیل یدركان الاشياء الخارجة».

و اختلاف کرده اند در باره صوت که چگونه است. بعضی بر آنند که صوت جسم است و استدلال ایشان این است که هر فاعل و هر مفعول جسم است. و صوت، فعل انجام می دهد. زیرا ما آن را می شنویم و احساس می کنیم و الحان موسیقی ما را به حرکت در می آورد و اصواتی که بر بنیاد موسیقی نباشد، ما را می آزارد و صوت حرکت می کند و با مواضع نرم برخورد می کند و باز می گردد، درست به مانند گویی که آن را بر دیوار می زنند. و افلاطن بر آن است که صوت جسم نیست، زیرا در هوا عارض می شود و منبسط می گردد و هر چه بسیط باشد جسم نیست.

و اختلاف کرده اند درباره بویایی. چگونه چیزی بوییده می شود. بعضی بر آنند که عضو رئیسی در دماغ است و آن عضو، به وسیله نفس آن را جذب می کند. و گروهی دیگر بر آنند که بویایی از آمیختن هوای نفس به بخار چیزی است که بوییده می شود. و اختلاف کرده اند درباره چشیدن که چگونه است. بعضی بر آنند که چشیدن از رهگذر آمیزش جوهر تری است که در زبان قرار دارد با جوهر تری که در شی چشیدنی است. و گروهی دیگر بر آنند که از رهگذر تخلخل و نرمایی است که در زبان وجود دارد به وسیله رگهایی که از زبان به دهان انگیخته می شود. به گفته خدای عزوجل: «و دادتان گوشها و چشمها و دلها» (۲۳:۶۷) پس ما را به وجود این حواس آگاهانید و به سپاسگزاری واداشت و علل ادراك آنها را از برای ما بیان نکرد و کیفیت ترکیب آنها را بیان نداشت، و چون عقل در آنها پنگرد باشد که حیران شود و از فرط عظمت کار آنها و دشواری امر آنها، سرگردان، بازگردد و اینها نیز به مانند نفس و روح اند که خلق از ادراك آنها عاجزند. حال اگر پاره ای از سخنانی که در این باره گفته اند، حق است، پس درست است و اگر جز این باشد، پس خدای دانایانتر است.

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل نهم

در یادکردِ فتنه‌ها و کواپن و قیام قیامت و سپری گشتنِ جهان و نابودی عالم و وجوب رستاخیز

بدان که مردمان را در این باره اختلاف است، به تناسب اختلافی که در ایجاد جهان و آغاز آفرینش دارند. آن کس که منکر آغاز است، پایان را نیز منکر است. و علت اینکه رواست جهان را آغازی باشد، این است که آغاز امری حادث است. و ما پیش از این، به دلیل، ثابت کردیم که حادث باید آغازی داشته باشد. اما داشتن پایان، برای حادث، امری الزامی نیست. ولیکن رواست که پایانی داشته باشد. ولی از طریق خبر صادق، داشتن پایان از برای آن امری الزامی است. گذشته از اینکه، همه چیزهایی که بر حدوث جهان دلالت دارد، خود دلیل است بر تنهایی ذات جهان و تنهایی مساحت آن. چرا که حدوث جهان، خود دلیل است بر سپری شدن آنچه از آن حادث شده است، تا امروز، و هرچه حدوث آن سپری شده باشد، متناهی الاجزاست، زیرا اگر حادثی، همچون پاره‌ای از آن، بر آن افزوده شود، بر مقدار اجزای آن افزوده خواهد شد و پس از افزایش این حادث، بیشتر از آن خواهد بود که قبلاً بوده است. و اگر جهان، ذاتاً، غیرمتناهی بود لازم می‌شد که اگر یکی از وسط زمین هزار فرسنگ به پیش برود، آنچه از جهان پشت سر نهاده است بیشتر از آنچه در پیش روی دارد، نباشد. و اگر چنین بود لازم می‌آمد که اگر خدای اجسامی به مقدار هزار فرسنگ ایجاد کند، جهان پس از افزایش آنها، مساحتش افزونتر از قبل نباشد. و اگر این فرض روا باشد، در مورد شمار مردم و جنبندگان و درختان نیز روا خواهد بود، چندان که اگر در این زمان خدای صدهزار انسان و جنبنده و درخت

بیافریند، بر شمار مردم و جنبندگان و درختان، چیزی افزوده نگردد و یا هرکس که به کوههای خشک و بیابانهایی که در آن گیاه و درختی نیست بنگرد و سپس در بهار آنها را ببیند که چه گلها و گیاهانی دارند، رواست که بگوید چیزی بر این کوهها و بیابانها افزوده نگردیده است. همچنین اگر کسی به درخت خرمایی که از هسته‌ای بیرون آمده است بنگرد یا به انسانی که از نطفه‌ای متولد شده است، روا خواهد بود که بگوید بر هسته و نطفه چیزی افزوده نگردیده است. و این چیزی است که فساد و محال بودن آن آشکار است. پس وجود افزونی، خود دلیل نقصان است و وجود آغاز دلیل وجود پایان است و سیری شدن حادثی بعد از حادثی، دلیل است بر سیری شدن حوادث. اگر کسی چنین پندارد که باری تعالی علت جهان است و جهان معلول و روا نیست که علت بدون معلول وجود داشته باشد، و اگر خدای تعالی نبود جهان وجود نداشت ولی چنان نیست که اگر جهان نبود خدای تعالی وجود نداشته باشد. در پاسخ چنین کسی باید گفت: چه فرقی است میان تو و کسی که معتقد است جهان علت است و باری تعالی معلول و اگر جهان نبود، باری تعالی وجود نداشت و چنان نیست که اگر باری تعالی نبود جهان موجود نباشد. تا بدانی که استدلال ایشان در نزد اهل نظر، باطل است و ساقط.

و سخن درباره‌ی حدوث پایان جهان، و اینکه باری تعالی علت آن است، سخنی است متناقض. زیرا علت از معلول جدایی ندارد. و راست بدان ماند که کسی گفته باشد: «دو قدیم که یکی از آنها حادث است.» و کمتر چیزی که بر او لازم می‌آید این است که قایل به حدوث علت و معلول شود. و اگر بگوید: خردپذیر نیست که چیزی از ناچیز بحاصل آید، زیرا انگشتی از نقره است و سریر از چوب و آنچه بدان ماند، و چیزی که حادث می‌شود هیئت و صنعتی است که از خود نقره یا خود چوب حاصل نشده است زیرا نقره و چوب وجود داشته‌اند و آن هیئت معدوم بوده است و از رهگذر فاعل حقیقی حاصل شده‌اند، بدین معنی که آن فاعل، آن هیئت و صنعت را اختراع کرده و به وجود آورده است، و پیش از آن وجود نداشته‌اند. پس چون روا باشد عرضی از ناچیز حاصل شود، پس چرا روا نباشد که جسمی از ناچیز در وجود آید.

با اینکه بسیاری از مردم بر آنند که جسم چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اعراض. آنچه مهم است مسئله نفس ظهور شیء است که آیا حادث است یا غیر حادث؟ حال اگر غیر حادث باشد، ظهور آن محال است زیرا ظهور خود امری حادث است و اگر حادث است که مقصود ما در بحث حاصل شده است.

گذشته از اینها [چون] جسم، جز از جسم^۱ و عرض جز از عرض حاصل نمی‌شود،

←

پس باید که هیچ جسم و عرضی به وجود نیاید. و باید که در رُطب هیچ رنگی که مخالف غوره خرما باشد به وجود نیاید و در غوره خرما، هیچ رنگی که مخالف شکوفه خرما باشد ایجاد نشود و در شکوفه خرما هیچ چیز که مخالف نخل باشد و در نخل هیچ چیز که مخالف هسته باشد. و وجود آنچه یاد کردیم، خود، دلیل است بر حدوث این رنگها و طعمها و دیگر افزوده‌ها که در هسته وجود ندارد و هیچ کدام از نفس هسته نیست. و اگر منکر وجود اعراض شوند، ناگزیر منکر تابستان و زمستان و شب و روز شده‌اند و در نتیجه باید همیشه شب باشد یا همیشه روز و همیشه زمستان باشد یا همیشه تابستان. اگر بگویند که چنین چیزی لازم نمی‌آید، زیرا روز ظهور خورشید است و شب غیبت خورشید و زمستان وارد شدن خورشید است در بعضی از برجها و همچنین تابستان. در پاسخ گوئیم: اگر در ظهور و غیبت خورشید و دوری و نزدیکی آن، شما را [امید]^۱ نیست پس باید بپذیرید که اگر کسی مردی را به کاری فرمان دهد یا از وی بخواهد که کاری را انجام دهد، پس او را به خود یا به خود جسم امر کرده است و همچنین اگر او را بر کاری ستایش یا نکوهش کند، به منزله آن باشد که این کار خود به خود، بدون هیچ سببی که آن را ایجاب کند، انجام شده باشد و در نتیجه او باید پیوسته ستایشگر باشد یا ستایش و نکوهش او از برای جسمی از اجسام باشد. و اینها همه دلیل‌اند بر حدوث اعراض و اینکه اعراض غیر از اجسام‌اند و اینکه هیچ گاه اجسام خالی از اعراض نیستند و هر حادثی را بناگیزر آغازی است و پایانی. و این مسئله در آغاز کتاب، در کمال استواری و اتقان، بیان گردید.

اما سخن ایشان در مورد جوهری قدیم که پیوسته خالی از اعراض است، یعنی خالی از صور و هیئتها و حرکت و سکون و جز اینها. این سخن ایشان سخنی است فاسد. زیرا اگر چنین چیزی بر اجسام در گذشته روا باشد، پس روا خواهد بود که در آینده نیز این جسم، از اعراض خالی شود و ما در برابر خویش اجسامی داشته باشیم که فاقد طول و عرض و عمق باشند و در آنها تألیف و ترکیب و رنگ و بوی و طعم و حرکت و سکون نباشد و با این همه موجود باشد و استوار و قائم بی هیچ عرضی. و اگر این روا باشد، روا خواهد بود که مردی از ما، مَخْلُی السَّرْب (رها) باشد و مانعی در کار نباشد از اینکه او بی حرکت و بی سکون و بی قیام و بی قعود و بی رفتن و بی فعل و بی اراده و

←

(۱) «جسم» را به دو معنی به کار برده است، کاربرد دوم کلمه به مفهوم مقابل عرض (که جوهر است) ناظر است.

(۱) متن: «لا ترجعون فی ظهور الشمس».

بی‌رنگ و بی‌حیات و بی‌موت و جز اینها باشد. و این چیزی است که فساد آن آشکار است. حال اگر بگویید: «اینها همه، بالقوه، در کمون آن جسم وجود داشته است» گوییم: «آیا ظهور آنچه در کمون اوست، امری ازلی است؟» حال اگر بگویید: «چنین است» باید بپذیرد که ظهور آنچه در کمون آن شیء بوده است، ازلی است. و اگر معتقد شود که ظهور این کوامن، بالقوه، در او بوده است - همان‌گونه که این چیزهایی که برشمرديم بالقوه در آن بود - آنگاه درباره این قوه از او پرسش خواهد شد که چیست و چگونه است و کجاست و از چیست؟ آیا این قوه در اوست یا نه؟ حال اگر معتقد باشد که این قوه در آن است، باید بپذیرد که در آن صورت همه این عوارضی که بر شمرديم، در آن از ازل ظاهر بوده باشند، زیرا قوه و ظهور، علت آن است و او به منزله معلول است و با او، و عیان است آنچه در نطفه و تخم و هسته می‌بینی که چیزی پس از چیز دیگر حادث می‌شود. حال اگر بگویید که این اعراض در آن وجود نداشته، و بعد، ایجادکننده‌ای آن را ایجاد کرده است، در این صورت به حدوث اقرار آورده است و به اینکه جواهر هرگز از حوادث خالی نیستند. و هرکه به حدوث اقرار کند به محدث (ایجادکننده) اقرار کرده است، والسلام. و اگر بر آن باشد که جهان، حکمت باری تعالی و فضل و جود اوست و روا نیست که او را به انحلال حکمت و ابطال جود و فضل، توصیف کنیم، باید بپذیرد که احداث ضد از برای اشیا را - از قبیل مرگ پس از زندگی و بیماری از پس تندرستی و شب از پس روز و سستی از پس نیرو و زشتی از پس زیبایی - بر باری تعالی روا نمی‌دارد، زیرا در این کارها، به گفته آنان، ابطال حکمت است. حال اگر بگویید: هیچ‌یک از اینها حکمت به شمار نمی‌رود مگر به هنگام وجود آن، نه وجود ضدش؛ گوییم: به همین‌گونه باید منکر آن شوید که جهان بر گونه‌ای که هست، هست. زیرا حکم آن، به هنگام وجودش، غیر از حکم آن است به هنگام فنا و انتقالش از حالی به حالی. آیا انسان پارچه‌ای را نمی‌بافد که سپس آن را، به خاطر مصلحتی، به صورت قطعه‌هایی ببرد؟ یا سفره را آماده می‌کند و الوان اطعمه را بر آن می‌نهد، سپس آن را پراکنده می‌کند و با شکستن و خوردن آن را تباه می‌کند و این کار زشت نیست و ابطال حکمت نیست. بلکه از بهترین کارهاست و از همه کارها به حکمت نزدیکتر. پس از چهره‌روی انکار آن می‌کنید که باری تعالی، در هنگامی که نابود کردن این جهان به حکمت نزدیکتر و در تدبیر آشکارتر باشد، این جهان را نابود کند و مردمان را در سرایی جز این سرای، بازگشت دهد تا به پاداش و کیفر کارهای خویش رسند.

حال اگر گفته شود: «اجسام باقی‌اند و بر باقی فنا روا نیست مگر آنکه ضد آن جایش را بگیرد. و این ضد خود از دو حال بیرون نیست: یا جسم^۱ است یا عرض. اگر جسم باشد ناگزیر حیّز (مکان) آن جز حیّز (مکان) این جسم است، پس چگونه با آن ضد باشد. و اگر عرض است، باید که قائم به آن جسم باشد و چگونه تواند قائم بر آن باشد، در حالی که آن جسم خود فانی و معدوم است.» بدیشان گوییم: چگونه رواست بر شما که قایل به ابطال قوه، از جهت فنای اجسام می‌شوید، با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که «فناى جسم، عرضی است که نیازمند محل نیست.» و برآنند که در حال وجود جسم، انتقال آن به منزله عدم است و با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که جسم، با از دست دادن بقای خویش فانی می‌شود، و از این رهگذر که خدای تعالی بقایی دیگر، در او، نمی‌آفریند. و با اینکه بعضی از مسلمانان برآنند که فنا، در جسم، به وجود می‌آید و جسم در حالت ثانوی فانی می‌گردد. گذشته از اینها، معنای اینکه شما منکر فنای اجسام هستید، چیست؟ با اینکه خود منکر زندگی پس از مرگ و کار مردگان و خبر بهشت و دوزخید؟ با اینکه، اینها همه، غیرممتنع است؛ با پذیرفتن بقای اجسام و تبدیل صورتهای آنها و درهم شکستن بنیاد و تبدیل آن به بنیادی دیگر که از آن بهشت و دوزخ و سرایی دیگر، برخلاف این جهان باشد، اگر چه ما، در بعضی از این اصول، با شما، مخالفیم. گاه هست که شما استحلال (استخلال) و فساد در ارکان (عناصر) مشاهده می‌کنید، از کجا دانسته‌اید که این فساد در کلیات و اجزای آن ارکان - همان‌گونه که شما درباره اجزا و ابعاد آن پنداشته‌اید - راه ندارد؟ و اینکه طبیعت جهان، پس از گذشت مدتی از زمان، موجب فروپاشی و دگرگونی از هیئتی به هیئتی نباشد؛ راست به مانند انسان که در بلوغ خویش، چون به نهایت طبیعت خود رسد، عناصر او از یکدیگر پراکنده شود و هر نوعی از پیکرش به شکل خویش پیوندد و سپس بار دیگر اجزای او به گونه‌ای دیگر ترکیب شود، جهان نیز بدین گونه باشد که چون به پایان روزگار خود رسد، درهم فروپاشد و به هیئتی دیگر درآید که از آن بهشت و دوزخی آشکار شود. حتی می‌توان گفت که بر شماست که بزرگتر از این را بپذیرید و آن روا داشتن فنای جهان و عدم ذات آن است، و سپس بازگشت آن و تکرار آن و تکرار طبیعت آن. و همین تکرار طبیعت اوست که این امر را بر او ایجاب می‌کند اگر موجب وجوب بقای آن از جنس موجب فنای آن، بطبع، نباشد.

(۱) توجه شود که مؤلف مثل همه قداما جسم را در مقابل عرض و در معنی جوهر (به اصطلاح متأخران) به کار می‌برد.

حال اگر بگویند که چنین گفتاری، براساس عقاید ما روا نیست؛ چرا که ما قایل به ترکیب اجسام از ارکان (عناصر) هستیم و برآنیم که به ارکان انحلال می‌یابد و نیز ارکان از اسطقسات بسیط غیر مرکبه [و] از هیولی است، در پاسخ ایشان گوئیم: ما را بهتر آن است که از رهگذر مذهب شمایان به نقض عقایدتان بپردازیم و ما پیش از این فساد مذهب شما را در باب هیولی بر شما آشکار کردیم و در ابطال آن، وجوب اعتقاد به حدوث اجسام، نهفته است. پذیرفتن انحلال و فرسودگی و بازگشت به حال تلاشی و تباهی، در مورد هر حادثی، دشوار نیست و چون فانی و باطل شود، هر آینه، بازگرداندن هر آفریده‌ای همچون آفرینش نخستین آن است و حتی بسی آسان‌تر.

* در یاد کرد کسانی از پیشینگان که قایل به فناء عالم بوده‌اند

بنا بر آنچه افلوطرخس حکایت کرده است انکسمندروس^۱ ملطی بر آن بوده است مبدأ موجودات چیزی است که آن را نهایی نیست و همه چیز بدان منتهی می‌شود و همه چیز فاسد می‌شود و به اصلی که از آن است، بازمی‌گردد. و انقسیمانس^۲ بر آن بوده است که مبدأ موجودات هواست که همه چیز از اوست و انحلال همه در اوست و گفته است روح و هوا، عالم را نگاه داشته‌اند و روح و هوا بر یک معنی اطلاق می‌شوند، به گونه استعمال متواظی. و تالیس ملطی بر آن بوده است که مبدأ موجودات آب است و انحلال موجودات در اوست.

و اینان به فاسد شدن جهان اقرار آورده‌اند، هر چند در این کار صلاحی دیده‌اند که به جهان بازمی‌گردد.

و از فوثاغورس^۳ حکایت کرده‌اند که او بر آن بوده است که جهان مکون است و خدای کون جهان است^۴ و این کار یا از سوی طبیعت است، که باطل است، زیرا

(۱) اصل: اما شهیدوس و صورت درست آن را از الآراء الطبيعية افلوطرخس صفحه ۹۸ نقل کردیم که می‌گوید: «و اما انکسمندروس الملطی فانه يرى ان مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له وان منه كان الكون واليه ينتهي الكل ولذلك يرى انه تكون عوالم بلا نهاية وتفسد فترجع إلى الشيء الذي عنه كان». که با اندکی تفاوت عین عبارت کتاب ماست.

(۲) اصل: انقماس، اصلاح از الآراء الطبيعية، ص ۹۸.

(۳) اصل: اشاغورس

(۴) اصل: و حکي عن اشاغورس انه كان ترى (جایی: یری) العالم بكون (جایی: یکون) والله بكون ذاته

طبیعت محسوس است و جسم مجسم. و یا از سیاست و زینهار الاهی است که باطل نیست. و اینان، همه، حکم بر فاسد شدن جهان داده‌اند، از رهگذر سرشت آن. و روا داشته‌اند که خدا آن را فاسد نکند. همچنین، مسلمانان، این امر را روا می‌دارند، جز اینکه خبر، بر خلاف آن روایت شده است.

اما ارسطاطالیس، او بر آن است که فساد در جزء^۱ منفعلی است که در زیر فلک قمر قرار دارد.

و از جمعی از پیشینگان، حکایت کرده است که آنان قایل به کون و فساد بوده‌اند. و اینها همه دلیل بر ابتدای حدوث است. و جایز بودن آنها از برای جهان، از اعتقادات ایشان است.

از ایشان - آنان که در مورد ابطال جهان استدلال کرده‌اند - استدلالشان بر این استوار است که جهان از اسطقسات چهارگانه است و این اسطقسات، از تمایز و انحلال ناگزیرند، هم بدان گونه که انسان مجموعه‌ای از طبایع چهارگانه است و تمایز آن طبایع، مایه هلاک و فناء اوست.

اما ثویه، ایشان برآنند که بطلان جهان از آمیختن دو هستی (نور و ظلمت) است و روا می‌دارند که این دو هستی، پس از آمیزش، از یکدیگر جدا شوند و متباین باشند تا به همان گونه‌ای درآیند که در آغاز بوده‌اند، بی آنکه آمیزشی حادث شده باشد.

اما حرانیان، اینان قایل به پاداش و کیفرند و نمی‌دانم که عقیده ایشان در فناء عالم چیست. جز اینکه ایشان خود را به اغثادیمون^۲ و هرمس و سولون، جد مادری افلاطن، منتسب می‌دارند، و از اینان کسانی به فناء عالم و رستاخیز عقیده داشته‌اند.

بسیاری از مجوس به رستاخیز و بعث اقرار دارند. و یکی از مجوس فارس مرا خبر داد که چون فرمانروایی اهریمن سپری گردد و کار به هرمز سپرده آید کد و رنج و تاریکی و مرگ و بیماری و ناخوشی، از میان برخیزد، و خلق، همه، به گونه روحانیان درآیند، همیشه در روشنا و آرامشی جاودانه. و من مذاهب فرقه‌های مجوس و اختلاف آرا و گفتار ایشان را نمی‌شناسم، از یکی از ایشان شنیدم که می‌گفت: چون نه‌هزار سال از عمر جهان

←

و انه... ولی در کتاب الآراء الطبيعية صفحه ۱۲۶ چنین است: «بوثاغورس والواقیون یرون ان العالم مکون والله عزوجل کونه و انه: أما من قبل الطبيعة ففساد لانه محسوس، من قبل انه جسم: و انه لا یفسد، بسیاسة الله آیه و حفظه له»

(۱) اصل: «الحر المنفعل» اصلاح از الآراء الطبيعية و عبارت افلوطرخس با عبارت کتاب ما متفاوت است.

(۲) اصل: «اغیادیموسی» هوار براساس الفهرست ابن الندیم، ج ۱، ص ۳۱۸ آن را اصلاح کرده است.

آوردن، آنگاه که حذر کردن سودی نبخشد / انبوه‌شدگانی به‌همراهی فرا خواننده / آنسان که گویی ایشان ران ملخ‌اند که در باد پراکنده است / و ایشان را بر زمینی هموار و بی‌گیاه آشکار کنند / و در آن‌روز، عرش و میزان و کتابها فرود آید / و بدانچه بتوان شمار کرد با ایشان شمارش کنند / و در چنان روزی حساب معتبر است / دسته‌ای از ایشان از انگیزش و حشر خویش شادند / و دسته‌ای، که عصیان کرده‌اند، سرانجامشان دوزخ است / نگهبانان دوزخ بدیشان گویند: آیا چه بوده است نزد شما؟ / آیا شما را بیم‌دهندگان نیامده بودند؟ / گویند: آری، اما پیروی کردیم از دَنه‌گرفتگان / و درازی عمر و زندگی ما را فریفت. / بدیشان گویند: در عذاب الهی درنگ کنید / که شما را جز غل و زنجیر و شرارهٔ آتش پادافری نیست / این است زندگانی ایشان که روزگاری دراز در آن خواهند بود / خواه ضیحه کنند و خواه تنگدل شوند.

* در یاد کرد آنچه دربارهٔ مدت دنیا آمده است که چه مقدار از آن گذشته و چه مقدار آن باقی است؟

آن کس که منکر آغاز و انجام جهان است، منکر آن است که از برای آنچه گذشته شماری باشد و از برای آنچه می‌آید شماری. چنین کسی را عقیده آن است که حرکت دوم بازگشت حرکت نخستین است و مادرنقض این سخن، آنچه بسنده بوده است یاد کرده‌ایم.

در خبر آمده است که خدای تعالی این جهان در هفت روز از روزهای آخرت نهاد که هر روز آن هزار سال است. و در روایتی هشت روز آمده است و در روایتی نیز شش روز. پنجاه روز نیز روایت شده است و صد و پنجاه هزار سال نیز روایت کرده‌اند. اینها چیزهایی است که مسلمانان آن را روایت کرده‌اند.

اما اختلافات اهل زمین دریاب سالیان عالم، به لحاظ کمی و بیشی و نیز کمیت آنچه از اجتماعات و قرانات واقع می شود، چندان زیاد است که وصف آن به طول می انجامد. ابن عبدالله قسری، در کتاب القرانات، گفتار پنج گروه را آورده است:

گروه اول: اهل سند و هند، آنان که مدعی اند بنیاد اعتقاد هر فرقه ای از اعتقاد ایشان است و برآند که سالیان عالم ایشان و ادوار ایشان چهار هزار هزار و سید و بیست هزار [هزار] سال است و رسم آن چنین است: ۵۵۵۵۵۵۵۵ حم حم عم.

گروه دوم: اصحاب ارجه زنند که سالیان عالم خویش را چهارصد هزار و سی و دو

بگذرد، ستارگان فرو ریزند و کوهها فروپاشند و آنها به زمین فرو روند و چنین و چنان شود، همراه با توصیفی هولناک.

★ در یاد کرد سخن اهل کتاب در این باره

بدان که دربارهٔ انقضای دنیا و فناء جهان و رستخیز و بعث و حساب و وجوب پاداش و کیفر، عقیدهٔ اهل کتاب با مسلمانان برابر است و اگر اختلافی در چیزی از صفات آن هست، از جهت تأویل است.

یهود اجماع دارند بر اینکه مسیح هنوز نیامده است و ناگزیر، به روزگار یاجوج و ماجوج، خواهد آمد. و اختلاف ایشان در این است که فرقه‌ای از ایشان برآنند که فرمانروایی مسیح هزارسال خواهد بود و آنگاه در صور دمیده خواهد شد و فرقه‌ای دیگر از ایشان برآنند که فرمانروایی مسیح هزار و دویست و نود و پنج سال است.

بسیاری از مشرکان عرب، ایمان به بعث و رستاخیز داشته‌اند. و بر آن بوده‌اند که هر کس ناقه‌اش را بر سر گورش بکشند، حشر او، در روز رستاخیز، بر آن ناقه خواهد بود و جُزْیَّةٔ بن اَشِیم فقعی، در این باره گفته است:

ای سعد! اگر هلاک پیش آید من تو را وصیت می کنم / و مرگ که برادر
وصیت است نزدیکتر است / هرگز پدرت را رها مکن تا از دنبال او را ببابند
/ و با رنج و شکنج بردست و شانه کشاله اش کنند / و برادرت را بر شتری
شایسته سوار کن / تا در زینهار بماند از خطا که این راه نزدیکتر است /
شاید آن مرکبی را که رها کرده ای، من در حشر / سوار شوم آنگاه که بگویند:
سوار شوید.

وامیه بن ابی الصلت - که کتب خوانده بود و پیروی اهل کتاب کرده بود - می گوید:
مردمان در کار رستخیز فرو مانده اند / همگان گویند که رستخیز کی خواهد
بود؟ / روزی که نصارای ایشان مسیح خود را دیدار کنند / آنها که از برای
او محبت و قربانی پیش آورند / آنان او را یاری کردند، همان گونه که گفتند
به خدایشان / و همچون دُسفانی^۱ او را فرستاد تا خواستار باران شود.

در روز میعادشان که دسته‌دسته برانگیزانندشان / روز بر یکدیگر غبن

(۱) دُسفان: پیامگزار. بیت آخر براساس دیوان اُمیّه ص ۶۲ ترجمه شد.

هزار سال نهاده‌اند.^۱

[گروه سوم: ارکند^۲] و سالیان این گروه، جزئی از ده هزار جزء اهل سند و هند است. گروه چهارم: اهل چین اند که سالیان عالم خویش را صد و هفتاد و پنج «ربوه» و ثلث «ربوه» و نصف عشر «ربوه» نهاده‌اند. هر «ربوه» ده هزار سال است که سالیان مدار می‌شود: هزار هزار و هفتصد هزار و سی هزار و هشتصد و سی و سه سال و چهار ماه.

گروه پنجم: ایرانیان و اهل بابل باستان و بسیاری از اهل هند و اهل چین، با ایشان، سالیان عالم خویش را سیصد و شصت هزار سال نهاده‌اند و این سالیان مناسب است با درجات فلک و چون آن را بر ده تقسیم کنی سی و شش هزار سال به دست می‌آید که مقدار زمانی است که کواکب ثابتة سراسر فلک را می‌پیمایند، زیرا این ستارگان هر برج را در سه هزار سال می‌پیمایند.

و او گوید^۳ طوفان، در میانه سال عالم، در نخستین دقیقه از برج حمل، روی داد پس دانشمندان بر آن آگاهی حاصل کردند و این سال را به عنوان اصل در نزد خویش محفوظ داشتند و آن را سالیان هزار (سنی‌الالوف) نام نهادند که در جهان، تغییر دهنده زمان و دهور و ادیان و ملل و حوادث عظیم - از قبیل ویرانی و آبادانی و از میان رفتن پادشاهیها - ست. این بنا بر چیزی است که افلاطون و ارسطاطالیس، و یونانیانی که پیش از ایشان بوده‌اند، یاد کرده‌اند.

و گوید: می‌گویند که این حوادث تأثیری ازلی داشته است از همان نخستین آغاز آفرینش که خدای تعالی ایام عالم را آفرید تا امروز. و می‌گویند که قبل از آدم، اُمتهای بسیاری بوده‌اند با خلقی و آثاری و مسکنی و عماراتی و ادیانی و پادشاهی و املاکی و خلیفگانی که در طبایع و اخلاق و کسب و معاش و معاملات، برخلاف این خلق کنونی بوده‌اند. و گویند در بعضی جایها، هزاران فرسنگ آبادانی به هم پیوسته بوده است با خوردنیهای شگفت‌آور و زبانهای غریب و قامت‌هایی در کوتاهی و بلندی و جز اینها که هیچ کس نمی‌داند چگونه بوده است. و برآند که بر اثر طوفانها و زمین‌لرزه‌ها و بانگ

(۱) اصل، ارجیهر و هوار به ارجیهر اصلاح کرده و اصل آن آر جَبْهَد است به تصریح بیرونی در تحقیق ماللهند. جاپ حیدرآباد ۲۵۶ که نشان می‌دهد در میان مسلمانان این نام از قرن سوم به صورت تصحیف شده رواج یافته است. نیز مراجعه شود به طبقات الأُمَم صاعد اندلسی، جاپ شیخو، ۱۳. (۲) افزوده از طبقات الأُمَم ۱۳ و نیز مراجعه شود به تحقیق ماللهند ۲۶۶ آنچه در متن ما به صورت السند والهند آمده درست آن السندهندا (سدهاند) است. به معنی راستی که در آن کُزی راه ندارد بیرونی همان‌جا ۱۱۸ ولی صاعد آن را به معنی «الدهر الداهر» گرفته به نقل از زیج ابن آدمی طبقات الأُمَم ۱۳.

(۳) ظاهراً مرجع ضمیر، صاحب کتاب القرائن است.

بومهین (رجفه) و آواز فرو ریختن (هده) و آتش و بادهای سخت، ویران شده‌اند و خدای تعالی - از پس آن امتهای و نسلها که هیچ کس جز خدای شمار آنان نمی‌داند - آدمی را آفرید که اهل این عالمی که ما از آن هستیم و در آن، از نسل او انتشار یافته‌اند. و خدای تعالی به آدم دانش آثار علوی و سفلی را آموخت و آن سخن خدای است که: «و در آموخت خدای آدم را نامها، همه.» (۳۱:۲) یعنی نام ستارگان سرگردان که ترکیب آن را خدای تعالی چنان آفریده است که در این جهان مؤثر است، پس آدم دانست که فرزندان او چه سختیها و دشواریها در پیش دارند و ایشان را بر حذر داشت و جایگاه را بر ایشان آشکار کرد تا بدانها پناه برند و از بلایایی که در عناصر، همچون آتش و آب روی می‌دهد و نیز دیگر گونه‌های تباهی، رهایی یابند.

گوید: و هر مسیهرامسه - که همان اخنوخ یعنی ادریس پیامبر است (۴) - به روزگاری دراز پیش از آدم بوده است و در صعد اعلی و صعد نزدیک به اسکندریه منزل داشته [و مردم به هنگام طوفان] بدانجا پناه می‌برده‌اند تا از غرق در امان بمانند و طوفان و آتش و گیاه، بارها، اینان را تباه کرده است.^۱

در کتاب او (ابن عبدالله قسری) چنین یافتیم و کتابهای خدای تعالی و اخبار پیامبران راست‌تر و درست‌تر سخنی است که در این باره گفته‌اند، اگر با روایت اهل اسلام و اهل کتاب موافق باشد ما بدان قایلیم و گرنه در حد جواز و امکان پذیرفتنی است. هم او گوید: وجه بسیاری قران و اجتماع کواکب مایه ویرانی آبادانیها و آبادانی ویرانیها شده است تا بدانجا که دریاها به صحرای خشک بدل گردیده و صحرای خشک به دریا و چه بسیار کاریزها و چاهها و چشمه‌ها و رودخانه‌ها که آب در آنها فروکش کرده و سرزمینهایی قفر و تهی شده است و چه بسیارها که در بیابانی قفر چشمه‌ها بر جوشیده و مسکونی شده است و مردم نشین.

و آنچه را در مدت يك عمر و دو عمر و سه عمر، نتوان دید، نباید حکم به بطلان آن کرد همان‌گونه که در بیابانهای دراز میان شام و بلاد یونانیان دیده می‌شود از آثار کهن و بنیادهای فرو ریخته که گیاه و جانور و آب در آن معدوم شده است. گذشته از آنها، آنچه در اقلیم خودمان، به چشم می‌بینیم که قبل از مفاز سجستان وجود دارد از آثار بناها و شهرها و قریه‌ها و دکان‌ها و رستاق‌ها و بازارها.^۲

[مؤلف] گوید: و یکی از مجوس بر من چنین قرائت کرد که این مفازها پیش از

(۱) متن افتادگی دارد.

(۲) اصل: «والدکاکین و رستاق الاسواق».

این آبادان بوده است و آب از سجستان بر آن روان. و افراسیاب ترك آن چشمه‌ها را کور کرد و فروپوشید تا آب از آن بند آمد. و به زره رفت و دریاچه‌ای گشت و بیابان دراز (مفاز) خشکید.

و ابن مقفع چنین یاد کرده است که بادیء حجاز، در روزگاران نخستین، سراسر ضیاع و قریه و مساکن و چشمه‌های جاری و رودخانه‌های روان بوده است، سپس دریایی شده است که کشتی در آن می‌رانده‌اند، پس آنگاه بیابانی قفر و خشک گردیده است و هیچ دانسته نیست که چگونه این اختلاف در آنجا روی داده است و جز خدای هیچ کس از آن آگاه نیست.^۱

* در یادکرد تاریخ از روزگار آدم تا روزگار ما،
آن گونه که در کتابهای اهل اخبار آن را یافته‌ایم

از وهب بن منبه روایت شده‌ایم که گفت: «خدای تعالی آسمانها را در شش‌روز بیافرید. پس به‌جای هر روز از آن روزها هزار سال نهاد و ششصد سال از آن گذشته است. و من می‌شناسم هر زمانی را که چه پادشاهان و پیامبرانی در آن بوده‌اند.» و عبدالله بن مسلم بن قتیبه در کتاب المعارف روایت کرده است که آدم هزار سال بزیست و فاصله میان مرگ او و طوفان هزار و دویست و چهل و دو سال بود و فاصله میان طوفان و مرگ نوح سیصد و پنجاه سال. و میان نوح و ابراهیم (ع) دوهزار و دویست و چهل سال. و میان ابراهیم و موسی نهصد سال و میان موسی و داود پانصد سال و میان داود و عیسی هزار و دویست سال. و میان عیسی و محمد (ص) ششصد و بیست سال. پس بدین گونه از روزگار آدم تا محمد (ص) هفت هزار و هشتصد سال بوده است.

و در کتاب تاریخ ابن خرداداذ [به] ۲ گوید: از هبوط آدم تا طوفان دوهزار و دویست و پنجاه و شش سال بوده است و از طوفان تا زادن ابراهیم (ع) [۳] و آن از هنگام خروج بنی اسرائیل است از مصر، پانصد و پنجاه سال. و از خروج ایشان تا سال چهارم از پادشاهی سلیمان - و این سالی است که وی به ساختن بیت المقدس آغاز کرد - ششصد و سی و شش سال و از ساختن بیت المقدس تا پادشاهی اسکندر هفتصد و هفده سال و از

(۱) «ولایدری کیف اختلف علیه الاحوال ولا کم یختلف الا الله تعالی.»

(۲) در اصل خرداداذ و صورت خرداداذ [به] افزوده هوار است.

(۳) متن افتادگی دارد.

پادشاهی اسکندر تا زادن مسیح سیصد و شصت و هفت سال و از زادن مسیح تا هجرت پیامبر (ص) پانصد و شصت و چهار سال. و از هجرت، تا روزگار ما سیصد و پنجاه و پنج سال است. پس بر روی هم هفت هزار و چهارصد و پانزده سال است.

[و در کتاب اخبار زرنج چنین یافتیم که میان آدم و طوفان دوهزار و پنجاه و شش سال بود و میان نوح و ابراهیم نهصد و چهل و سه سال و میان ابراهیم و موسی پانصد و هفتاد و شش سال و میان موسی و سلیمان ششصد و هشتاد و یک سال و میان سلیمان و شاسل و فارس و میان سند دویست و شصت سال. و میان سید و عیسی و محمد (ص) پانصد و نو و هشت سال. و از میلاد پیامبر (ص) تا روزگار ما چهارصد و شصت و پنج سال. و عمر آدم هزار سال بود. پس بر روی هم هفت هزار و نهصد و نو سال است.]^۱ و در روایت محمد بن اسحاق، در آنچه یونس بن بکر از او روایت کرده است، چنین آمده است که گفت: از روزگار آدم تا نوح هزار و دویست سال و از نوح تا ابراهیم هزار و دویست و چهل و دو سال و از ابراهیم تا موسی پانصد و شصت و پنج سال و از موسی تا داود پانصد و شصت و نه سال و از داود تا عیسی هزار و سیصد و پنجاه سال و از عیسی تا محمد (ص) ششصد سال که بر روی هم پنج هزار و چهارصد و بیست و شش سال است بجز مدت عمر آدم و تاریخ پیامبر (ص).

و در کتب بعضی از اهل تنجیم چنین دیدم که به یادکرد تواریخ پیامبران از آغاز تا سال سیصد و پنجاه پرداخته بودند: از برای هجرت پیامبر (ص) شش هزار و هفتصد و شصت سال. و از برای آدم (ع) پنج هزار و سیصد و هفتاد سال. از برای زادن نوح (ع) چهار هزار و شصت و چهار سال و سیصد و بیست و سه روز. و از برای غرق نوح (ع) سه هزار و چهارصد و چهل و شش سال. و از برای ابراهیم (ع) دوهزار و نهصد و نود و چهار سال. از برای موسی (ع) هزار و دویست و هفتاد و سه. و از برای ذوالقرنین هزار و ششصد و شصت سال. و از برای بخت نصر هزار و دویست و هشتاد و پنج. و از برای بطلیموس صاحب المجسطی هزار و نهصد و شصت و هشت سال. و از برای عیسی (ع) شش هزار و سیصد و سی سال. و از برای یزدگرد شهریار آخر ملوک عجم چهارصد و هشت سال. و از برای [عام] الفیل [۲] و گفته بود که در این سال سدا سدا النشو^۳ و به تخریب ستارگان پرداختم از نخستین

(۱) آنچه در فاصله دو [] قرار دادم، بی‌گمان افزوده دیگران بعد از مؤلف است که کسی داخل متن کرده است، یعنی در حدود یک قرن بعد از تألیف کتاب، در ۴۶۵ هجری کسی این مطلب را از کتاب اخبار زرنج بر متن ما افزوده است.

(۲) متن افتادگی دارد.

(۳) کذا. قابل خواندن نبود. هوار هم عیناً نقاشی کرده است.

دقیقه در حمل تا نخستین روز از امسال (سال سیصد و پنجاه)، دو هزار هزار هزار و سیصد و چهل و نه هزار هزار و بیست و یک هزار و نهصد و پنجاه سال و سیصد و پنجاه و نه روز و یازده دقیقه و دو ثانیه بود. و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و جز او هیچ کس نمی‌داند.

و همام از قتاده از عکرمه از ابن عباس^(ص) روایت کرده است که گفت: میان آدم و نوح ده قرن بوده است، و همه بر آیین حق. و این آیت بر خواند که: «بودند مردمان امتی واحد» (۲۱۳:۲) تا آخر آیه. و واقعی روایت کرده است که میان آدم و نوح ده قرن بوده است و هر قرنی صد سال. و میان نوح و ابراهیم ده قرن. و میان ابراهیم و موسی بیست قرن. و وهب روایت کرد که گفت: میان آدم و نوح ده پدر بود و میان ابراهیم و محمد سی پدر. این است آنچه مسلمانان و اهل کتاب روایت کرده‌اند.

اما ایرانیان و مجوس، روایات از ایشان مختلف است. در کتب بعضی از ایشان چنین آمده است که از [تا] انقضای پادشاهی ساسانیان چهار هزار و چهل و چهار سال و ده ماه و پنج روز بوده است.

و بعضی از ایشان این شمار از هوشنگ برمی‌گیرند بعد از طوفان. و بعضی از کیومرث شمار می‌کنند و برآیند که او پیش از آدم بوده است و آدم از خون او روییده است. و بعضی از ایشان گویند: کیومرث فرزند آدم بوده است. و از دانشمندان ایشان حکایت شده است که او در یکی از مواعظ زردشت چنین خوانده است که در آن از پادشاهانی که پیش از هوشنگ بر زمین فرمانروایی کرده‌اند یاد کرده است از جمله رتی که بر مال و جان مردم فرمانروا بوده است. و از ایشان بوده است رتی و از ایشان بوده است افرهان. و خدای داناترین است و درست حکم‌ترین. و در کتاب خدای که در دست ماست و در خبر راستین از پیامبر^(ص) ما چیزی که موجب یقین و قطع نسبت به این سخنان باشد، وجود ندارد. پس اینها چیزی جز نقل نیست، همان گونه که آمده است و آنچه از آن ممکن باشد، رواست. والسلام.

* در یاد کرد آنچه از عالم باقی است و اینکه مدت امت محمد^(ص) چه مقدار است، بنابر آنچه اهل اخبار روایت کرده‌اند

عبدالمعظم بن ادریس از ابن عباس^(ص) روایت کرده است که پیامبر^(ص) گفت:

(۱) متن افتادگی دارد.

«همانا عمر این امت، عمر بنی اسرائیل است، سیصد سال.» راوی گوید: «پیش از آنکه بر ایشان بلا نازل شود.» و این عبدالمعظم راوی مورد اطمینانی نیست و با همه همتی که داشته است ابن عباس را ندیده بوده است. و چنان می‌نماید که روایت از ابن عباس بوده باشد اما راوی سیصد سال را خود بر روایت افزوده و در اصل نبوده است. زیرا ما علم داریم بر اینکه بنی اسرائیل چند برابر بیش از سیصد سال عمر کرده‌اند. و نیز روایت کرده‌اند که پیامبر^(ص) گفت: «از برای امت من نیم‌روز، که مقدار آن پانصد سال است، خواهد بود.» و این روایت در ضعف و سستی کمتر از روایت نخستین نیست. و ابوجعفر رازی از پدرش از ربیع بن انس روایت کرد که گفت: الم، والمر، والمص، و دیگر حروفی که در آغاز سوره هاست، هیچ حرفی از آن نیست مگر آنکه اشارت به مدت عمر قومی دارد. و در روایت کلبی آمده است که چون پیامبر^(ص) الم را بر حبی بن اخطب تلاوت کرد، حبی گفت: «اگر تو راستگوی باشی، من می‌دانم که چه مقدار سال عمر امت توست، و آن هفتاد و یک سال است به حساب جمل.» پس آنگاه پیامبر^(ص) الم، والمر، والمص، والر، و حروفی دیگر را تلاوت کرد. و بعضی از ایشان به بعضی گفتند: «چه می‌دانی شاید همه اینها، بروی هم، مدت عمر امت او باشد.» پس آیه: «و نداند تأویل درست وی مگر الله» (۷:۳) فرود آمد. و کلبی گفت: «یعنی منتهای عمر این امت را کسی نمی‌داند.»

حال اگر این روایت صحیح باشد، تعیین حد در آن باطل است.

و ابونصر حرشی، که کتب اوایل را قرائت می‌کرد، در فرجوط، قریه‌ای از صعید مصر، مرا روایت کرد که در کتاب دانیال چنین آمده است که بقای امت محمد^(ص) هزار سال است و فناء ایشان به شمشیر. و بعضی از ایشان گفته‌اند در کتابی چنین یافتیم که «اگر این امت نیکی کند، بقای او هزار سال خواهد بود و اگر بدی کند بقای او پانصد سال است.» و اجماع کرده‌اند بر اینکه این امت، آخرین امت‌هاست و ناگزیر آن را نهایی خواهد بود، همان گونه که امت‌های پیشین بوده‌اند. و از پیامبر^(ص) این خبر به صحت پیوسته است که گفت: «بعثت من و رستاخیز به مانند این دو است» و آنگاه اشارت به انگشت سیبیه و انگشت میانین خویش کرد. خدای تعالی گوید: «و چه دانی تو، مگر نزدیک بود قیامت.» (۱۷:۴۲) و گوید: «نیايد به شما مگر ناگاهان.» (۱۸۷:۷) و گوید: «نداند آن را مگر او.» (۵۹:۶) پس پنهان داشت و نزدیک نمود و دانش آن را ویژه خویش کرد. و آنگاه که پیامبر^(ص) از جبرئیل^(ع) پرسید، او گفت: «آن که پرسیده می‌شود از آن که می‌پرسد، در این باره، داناتر نیست.» پیامبر^(ص) گفت: «راست گفتی.» و بدین گونه پیامبر آگاهی داد که او و جبرئیل چیزی از آن نمی‌دانند. و جبرئیل نیز او را تصدیق کرد. پس هر کس مدعی شود که می‌داند چه مقدار از آن گذشته و چه مقدار باقی است، آشکارا مدعی دانستن

چیزی شده است که خدا علم آن را از خلق پنهان داشته است. مگر اینکه عقیده داشته باشد که هفت هزار سال، مدتی است از مدتها که آغاز آن هبوط آدم است و انقضای آن، آغاز هفت هزار سال. از اینها گذشته، خدای داناتر است که چه خواهد بود. این هم مذهبی است. زیرا هیچ کس نمی‌داند که پیش از آدم چه بوده است و پس از انقضای این عالم، چه خواهد بود، مگر خدای تبارک و تعالی. و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: «برخورداری این امت سیصدسال و سی سال و سی ماه و سی روز خواهد بود، پس آنگاه به پایان رسد».

* در یادکرد آنچه از اشراط قیامت و نشانه‌های آن آمده است

محمد بن حسین از عمر بن موسی العرار از حماد بن زید از علی بن زید از ابونصر از ابوسعید خدری حدیث کرد که گفت: ما نماز عصر را با پیامبر (ص) گزاردیم، سپس پیامبر ایستاد و خطبه کرد و آنچه را که تا روز رستاخیز خواهد بود یاد کرد و از آن خبر داد. و آنان که آن را به یاد سپرده‌اند که به یاد دارند و هر که فراموش کرده است فراموش کرده است. حدیثی دراز و در پایان آن حدیث گوید: و ما به خورشید می‌نگریستیم که آیا چیزی از آن در افق باقی است یا نه. پس پیامبر (ص) گفت: «آگاه باشید که از دنیا همان قدر باقی است که از امروز شما». و از حسن روایت شده‌ایم که پیامبر (ص) گفت: داستان من و شما همچون داستان آن قومی است که از دشمنی بیم داشتند و طلاهی از آن خویش را فرستادند و چون ایشان را ترك گفت به ناگاه با اسبان دشمن روبه‌رو شد و چون بیم داشت که دشمن زودتر از او به یارانش برسد، به جامه خویش اشارت کرد و گفت: «های! دشمن!» و رستاخیز نزدیک رسیده است که بر من، به سوی شما، پیشی گیرد. و بدان که روایت اسنادها و تصحیح اخبار، از شرایط این کتاب ما نیست، زیرا عموم این خبرها به دلیل آشکاریشان از سند بی‌نیازند. و خدای تعالی گوید: «بترسید از خدای و بنگردا هر امتی که چه پیش فرستاده است از بهر فردا» (۱۸:۵۹) و از همین باب است حدیث ابوالطفیل از ابوسریمة از حذیفه بن اسید که گفت: ما سرگرم سخن گفتن درباره رستاخیز بودیم که پیامبر بر سر ما آمد و گفت: «رستاخیز برپای نخواهد شد مگر آنگاه که ده نشانه از نشانه‌های آن آشکار شود؛ پس به یادکرد آنها پرداخت: دخان و دجال و مأجوج و نزول عیسی و طلوع خورشید از مغرب و سه فرو رفتن زمین: یکی در مشرق و یکی در مغرب و یکی در جزیره العرب و واپسین آن نشانه‌ها آتشی است که از ژرفای عدن بر می‌شود و مردم را به سوی رستاخیز

می‌کشاند. و گفته خواهد شد: آتش شبگیر کرد، شبگیر کنید و ایوار کرد، ایوار کنید و شبگیر و ایوار می‌کنید و آن آتش راست آنچه می‌افتد» و حدیث سعید بن المسیب از علی بن ابی طالب (ع) از همین دست است که پیامبر (ص) گفت: «چون امت من پانزده خصلت برگزینند بلا بر ایشان فرود خواهد آمد: آنگاه که غنایم را سرمایه خویش دانند و امانت را برای خود غنیمت شمارند و زکات را غرامت دانند و آموختن ایشان جز از برای دین باشد و مرد همسر خویش را فرمانبرداری کند و از مادرش سرپیچی و دوستش را به خود نزدیک کند و پدرش را دور کند و در مساجد صداها بلند شود و پست‌ترین مردم رهبر ایشان شود و آدمی را از بیم شر او، بزرگداشت کنند و کنیزکان آوازه‌خوان و آلات موسیقی آشکار شوند و شراب نوشیده شود و جامه ابریشمین بپوشند و واپسین مردم این امت، نخستینان ایشان را نفرین کنند در چنین روزی چشم‌دراهِ بادی سرخ و فرورفتنی در زمین و مسخی و سنگبارانی باشید». و در حدیث ابن عمر از عمر (رض) روایت شده است که گفت: چون جبرئیل نزد پیامبر (ص) آمد و او از کار دین از او می‌پرسید، گفت: رستاخیز کی خواهد بود؟ جبرئیل گفت: «آن که پرسیده می‌شود داناتر از پرسنده نیست». پس گفت: «نشانه‌های آن چیست؟» جبرئیل گفت: «اینکه کنیزک از برای خواجه خویش فرزند آورد و ببینی پابرهنگان عریان را که در بنیان، سرگرم دستبردند». پیامبر (ص) گفت: «راست گفتی». و در حدیث ابوشجره حضرمی از عمر (رض) آمده است که پیامبر (ص) گفت: «خدای تعالی جهان را به سوی من برداشت و من در آن می‌نگریستم و بدانچه در آن خواهد بود تا روز رستاخیز، آن گونه که به این کف دست خویش اینک می‌نگرم». و این دو آریه‌ای است که خدای پیامبر خویش را بدانها آراسته است، آن گونه که پیامبران پیشین را آراسته بود.

و از نشانه‌های رستاخیز خبر خروج هاشمی و سفیانی و قحطانی و ترك و حبشه و دجال و مأجوج و بیرون آمدن جنبنده (دایه) از زمین است و دخان و دمیدن در صور.

و آنچه پس از اینها، درباره احوال آخرت نقل شده است، نباید مایه تنگدلی انسان شود که ازین گونه خبرها می‌شود، زیرا اینها همه جایزند و ممکن. و چون روا باشد که مرد چیزی را در گمان آورد، پس آن گمان او راست آید، و یا به چیزی آرام گیرد و آن آرامش او استوار آید، و یا درباره چیزی سخن گوید و همان گونه شود که او گفته است، یا از روی شمار، حکمی کند و آن حکم درست آید، و یا اندیشه‌ای کند و اندیشه‌اش به

(۱) یعنی رفاه در جامعه بسیار شود و کنیزداری.

راستی رهنمون شود، و یا در تخیل و یا در رؤیا چیزی بدو نموده آید یا به نیروی روح تأیید شود و تصدیقی از برای او، در آنچه روی نموده است، بحاصل آید. پس روا نیست که در آنچه از آن خبر می‌دهد، اصابت از جانب وحی و نبوت به‌شمار آورد و هر حالتی که درجه پیامبری را از آنچه ما یاد کردیم فروتر می‌آورد. با اینکه در همه چیزهایی که ما یاد کردیم خطای آشکار دیده می‌شود مگر در نبوت به‌تنهایی، که باطل را از هیچ سوی بدان راه نیست. مگر اینکه کسانی که امروز خویش را در پرده مسلمانی نهفته‌اند، در اخبار دست برده باشند و احادیث «منکر» آشکاری را وارد روایات کرده باشند که در علم حدیث حد آنها شناخته می‌گردد و دلایل قرآنی آنها را مهذب می‌کند. آنچه در کشاندن نفس به سوی اعتقاد بدین روایات و حبس کردن دل بر آنها، بیشتر مورد نیاز است این است که بدانیم نبوت امری است ضروری و صدق انبیا مسلم و بدانیم که آنچه در عقل معتنع می‌نماید، ممکن است وجود داشته باشد، به دلیل حدوث جهان و ایجاد شدنش با سابقه عدم. پس هرکس به آنچه ما یاد کردیم یقین بسته باشد بعد از آن، آنچه بر خاطرش بگذرد، خدشه‌ای در دلش ایجاد نخواهد کرد، والسلام.

* در یاد کرد فتنه‌ها و کوائن در آخر الزمان

در روایت زهری از ابودریس خولانی از حذیفه بن الیمان آمده است که گفت: من داناترین مردمانم به هر فتنه‌ای که تا روز رستاخیز خواهد بود. اما من که باشم که رسول (ص) رأی را که با دیگران در میان نگذاشته با من در میان بگذارد، اما چنان بود که پیامبر (ص) در مجلسی که من در آنجا حضور داشتم سخن می‌گفت، درباره فتنه‌هایی که خواهد بود، از کوچک و بزرگ، و آن گروه که در آن مجلس حضور داشتند همه رفتند جز من. و در حدیث ابن عبّیة از زهری از عروّة از کُز بن علقمه چنین آمده است که پیامبر (ص) فتنه‌هایی را یاد کرد، پس مردی گفت: ان شاء الله هرگز چنین نخواهد بود، پس پیامبر (ص) گفت: «سوگند به کسی که زندگانی محمد در دست اوست به گونه ماران سیاهی درخواهید آمدن راست ایستاده که گردن یکدیگر را خواهید زد.» زهری گفته است منظور از آن، مار سیاهی است که چون می‌گردد جنبیدن می‌آغازد و سرش را بلند می‌کند و راست می‌ایستد.

(۱) منکر حدیثی است که راوی ضعیفی برخلاف آنچه از راوی ثقه نقل شده است روایت کند. برای تعاریف دیگر مراجعه شود به منهج النقد فی علوم الحديث، ص ۱۰۷.

حذیفه گوید: مردمان از پیامبر (ص) درباره خیر پرسش می‌کردند و من از وی درباره شرّ می‌پرسیدم از بیم آنکه گرفتار آن شوم. پس بدو گفتم: «ای پیامبر خدای! ما در جاهلیت و شرّ بودیم و خدای این خیر را از برای ما آورد، آیا پس از خیر، شرّی هست؟» پیامبر (ص) گفت: «و در آن فساد و کدورتی است.» [گفتم: و فساد آن در چیست؟] گفت: «قومی که به سنت و طریقتی جز سنت من راهبر می‌شوند. از ایشان نیکی و بدی را می‌شناسی.» گفتم: «آیا بعد از آن خیر شرّی هست؟» گفت: «آری، کسانی که بر در دوزخ دعوت می‌کنند. هرکس بدیشان پاسخ گوید، او را به دوزخ دراندازند.» گفتم: «ای پیامبر خدای ایشان را از برای ما توصیف کن.» گفت: «ایشان از عشیره مایند و به زبان ما سخن می‌گویند.»^۱ و این به روایت نعیم از ولید بن مسلم از ابوجابر از بشر بن عبدالله از ابودریس خولانی از حذیفه است.

و در روایت ابن عبّیة از زهری از عروّة از اسامة آمده است که گفت: پیامبر (ص) بر حصارهای مدینه از بالا می‌نگریست گفت: «من همانا جایگاه فتنه را در سراهای شما، به مانند محل فرود آمدن قطره‌های باران می‌بینم. آیا شما نیز آنچه من می‌بینم می‌بینید؟»^۲

حدیث کرد ما را نعیم بن حماد از محمد بن یزید از ابی جلدی از ابوالعالیه که گفت: چون تشتر (شوشتر)^۳ گشوده شد، در بیت المال هر زمان مصحفی یافتیم در نزدیکی سر مرده‌ای که بر سریری نهاده شده بود و آن مرده را، به حساب خود، دانیال می‌دانستند. و آن مصحف را نزد عمر بردیم و من نخستین عرب بودم که آن را قرائت کردم. پس عمر نزد کعب فرستاد و او آن را به زبان عربی نسخه برداشت و در آن بود آنچه از فتنه‌ها، تا روز قیامت خواهد بود.

حدیث کرد ما را نعیم از عبدالقدوس از ارطاة بن المنذر از حمزة بن حبیب از سلمة بن نفیل که پیامبر (ص) گفت: «در آستانه رستاخیز مرگامرگی سخت در مردم افتد و پس از آن سالیانی چند زلزله.»

حدیث کرد ما را نعیم از بقیه از صفوان از عبدالرحمن بن جبیر از عوف بن مالک اشجعی که گفت: رسول خدای (ص) مرا گفت: «در آستانه رستاخیز آمده شش چیز باش:

(۱) متن ما افتادگیهای بسیار داشت که قابل بازسازی و ترجمه نبود، به‌ناچار متن حدیث را در داخل [] از صحیح بخاری، از الالف المختارة من صحیح البخاری، اختیار و شرح عبدالسلام هارون، ج ۹، ص ۱۳۱-۲ نقل کردیم.

(۲) ضبط متن ما با ضبط بخاری، الالف المختارة، ج ۹، ص ۱۱۹ تفاوت دارد.

(۳) در اصل تشتر بود و هوار به تستر اصلاح کرده، ما همان متن را آوردیم.

نخستین آنها، مرگ من» و من بسیار گریستم چندان که پیامبر خدای مرا به آرامش فرا خواند. سپس گفت: بگو يك. آنگاه گفت: و دوم، گشایش بیت المقدس. بگو دو. و سوم، مرگ مرگی به مانند گوسفند مرگی در میان امت من. بگو سه. چهارم، فتنه ای عظیم در امت من که در هیچ سرایی از سراهای عرب نخواهد بود مگر آنکه وارد آن شود [بگو چهار] و پنجم، آشتی و آرامشی میان عرب و بنو الاصف (رومیان) که سپس روی آور شوند و با شما پیکار کنند. بگو پنج. و ششم آنکه مال در میان شما چندان بسیار شود که اگر صد دینار به کسی دهند، خشم گیرد.

حدیث کرد ما را نعیم از ابو عیینة از مجالد از عامر از صله از حذیفه که می گفت: در اسلام چهار فتنه است که چهارمین آن فتنه ها شما را به دنیای دجال خواهد سپرد و آن عبارت است از مار سپید و سیاه (فتنه) و تاریکی فراگیر و فلان و بهمان.^۱

حدیث کرد ما را نعیم از یحیی بن سعید قطان از عبدالرحمن بن حسن از شعبی از عبدالله که گفت پیامبر (ص) گفت: «در امت من چهار فتنه خواهد بود که در چهارمین فناست.» و روایت کرده اند که «فتنه ای خواهد بود که خرد مردان، در آن، نابود شود.»^۲

حدیث کرد ما را نعیم از حمزة از ابراهیم بن ابی عبلة که گفت: «شنیدم قیام قیامت بر قومی خواهد بود که اخلاقشان اخلاق گنجشکان است.» حدیث کرد ما را نعیم از محمد بن حارث از ابن السلیمانی از پدرش از ابن عمر که گفت رسول (ص) گفت: «رستاخیز نخواهد بود مگر آن زمان که آدمی بر گور دوستش می گذرد و می گوید: ای کاش به جای او بودم. از بسیاری فتنه ها که می بیند.» نعیم از ابو ادريس از پدرش از ابوهریره حدیث کرد که گفت پیامبر (ص) گفت: «نخستین قومی که هلاک شوند، ایرانیان اند و آنگاه عربها در پی ایشان.» و در روایت معاویه بن صالح از علی بن ابی طالب از ابن عباس (رض) آمده است که گفت: «ستارگان امان اند از بهر اهل آسمان، و چون ستارگان بی نور شوند، اهل آسمان را آنچه وعده شده اند فراز خواهد رسید. و من امانم از بهر اصحاب خویش و چون رفتم، اصحاب مرا خواهد رسید آنچه بدیشان وعده داده شده است. و اصحاب من امان اند از بهر امت من و چون اصحاب من بروند، آنچه امت مرا وعده شده است

(۱) اصل چنین است: «فی الاسلام اربع فتن تسلمهم الرابعة الى الدنيا الاراض الظلمة» و هوار نوشته است: «در نسخه خطی قابل قرائت نیست.» ما متن را از برهان فوری، در کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، چاپ حیدرآباد ج ۱۱، ص ۲۱۶ نقل کردیم که عین عبارت آن این است: «فی الامة اربع فتن تسلمهم الرابعة الى الدجال الرقطاء، والمظلمة و هنة و هنة.»

(۲) اصل: یفرج فیها عقول الرجال.

خواهد رسید. و کوهها امان اند از بهر زمین و چون کوهها برکنده و پراکنده شوند اهل زمین را آنچه وعده شده اند خواهد رسید.» و عطاء از ابن عباس و سلمة بن اکوع از پیامبر (ص) نقل کرده اند و همچنین عبدالله بن مبارک از محمد بن سوه از علی بن ابی طلحة از پیامبر (ص) نقل کرده است که گفت: «قیام قیامت جز بر شیران از مردم نخواهد بود، آنان که همچون جانوران بر یکدیگر، در میانه طریق، برمی جهند.» یعنی مانند ایشان اند اگر آنان را از طریق بر کنار واداری^۱ و ابوالعالیه خبر داد که قیام قیامت نخواهد بود مگر آنگاه که ابلیس در راهها و بازارها راه برود و بگوید: حدیث کرد مرا فلان از پیامبر (ص) به چنین و چنان.

و بعضی از اهل تفسیر گفته اند که «در حم عسق، حاء حرب (جنگ) است و میم ملک بنی امیه است و عین فرمانروایی عباسیان است و سین ملک سفیانیة است.» و از این فتنه ها که بر شمرده ایم بعضی سپری شده است و گذشته و بعضی در آینده خواهد بود.

* در یاد کرد خروج ترك

حدیث کرد ما را یعقوب بن یوسف، گفت حدیث کرد ما را ابوالعباس سراج از قتیبة بن یعقوب بن عبدالرحمن اسکندری از سهیل از ابوصالح از پدرش از ابوهریره که پیامبر (ص) گفت: قیام قیامت نخواهد بود مگر آنگاه که مسلمانان با ترکان پیکار کنند، قومی که چهره هاشان همچون سپرهای فرو کوفته است با چشمهای تنگ و بینیهای پهن که جامه های موین به تن دارند و در موی راه می روند.

و از ابن عباس (رض) روایت شده است که گفت: «[خلافت] در فرزندان من خواهد بود تا آنگاه که بر عزت ایشان چیره شوند صاحبان چهره های سرخ همچون سپرهای فرو کوفته.» و مردم در تأویل این خبر اختلاف کرده اند. بعضی بر آنند که نابودی فرمانروایی بنی هاشم بر دست ترکان مسلمان است و دیگرانی بر آنند که بر دست ترکان کافر است که آن را از ترکان مسلمان خواهند گرفت و گروهی گفته اند: منظور اهل چین است که بر این اقالیم چیره خواهند شد. و خدای دانایتر است. و از کسی شنیدم که می گفت: اینها گذشته است، زیرا از آن روز باز که ماکانی^۲ بر بغداد فرمان روا گردید،

(۱) افتادگی متن. گویا تفسیری است از حدیث که به صورت ناقص نقل شده است. برای اصل حدیث رجوع شود به: کنز العمال، برهان فوری، ج ۱۴، ص ۲۴۶.

(۲) منظور ماکان کاکای است. رک: تاریخ ابن اثیر، ج ۸، ص ۱۹۰.

فرمانروایی بنی‌هاشم روی در ضعف نهاد.

* در یاد کردِ هده‌ای که در رمضان خواهد بود و از نشانه‌های رستاخیز است

حدیث کرد بیروتی ما را از اوزاعی از عبدالله بن لبابه^۱ از فیروز دیلمی از پیامبر^(ص) که گفت: «آواز فرو ریختن (هده‌ای) در رمضان خواهد بود که خفته را بیدار کند و بیداران را به هراس درآورد.» چنین است در روایت قتاده و در روایت اوزاعی آمده است که بانگی برآید در رمضان، در نیمه ماه، که هفتاد هزار تن از آن بیهوش گردند و هفتاد هزار تن کور شوند و هفتاد هزار تن کر و هفتاد هزار تن گنگ و هفتاد هزار دختر دوشیزه از آن شکافته گردند. و گفت: پس آنگاه بانگی دیگر برآید. نخستین، بانگ جبرائیل^(ع) است و دومین، بانگ ابلیس علیه‌اللعنه. و گفت: بانگ، در رمضان است و معمعه^۲ در شوال و جدایی قبایل در ذی قعدة و در ذی الحجة حاجیان را غارت کنند و ماه محرم، آغازش بلا خواهد بود و پایانش شادی. پرسیدند که ای پیامبر خدای: «چه کسی از آن در امان خواهد ماند؟» گفت: «آن کس که در خانه خویش بماند و به سجود پناه برد.» و در روایت قتاده آمده است که بانگ فرو ریختنی (هده‌ای) در رمضان خواهد بود و آنگاه گروهی در شوال و سپس معمعه ای در ذی قعدة، آنگاه در ذی حجة بر حاجیان راه زنند و سپس در محرم هتک حرمت محارم کنند و سپس در صفر بانگی برآید و در ربیع الاول قبایل را پیکار درگیرد و آنگاه «عجب و همه عجب میان جمادی و رجب است.» پس آنگاه اشتی خمیده پشت بهتر از کاخی است که صد هزار را در خود حمل کند.^۳

* [در یاد کرد] آن هاشمی که با درفشهای سیاه از خراسان خروج کند

یعقوب بن یوسف سجزی از ابوموسی بغوی از حسن بن ابراهیم بیاضی در مکه از حماد ثقفی از عبدالوهاب بن عطاء خفاف از خالد حذاء از ابوقلابه از ابواسماء رحبی از ثوبان از پیامبر^(ص) حدیث کرد که گفت: «چون درفشهای سیاه را از جانب خراسان

(۱) در اصل: لباه

(۲) معمعه: بانگ کردن آتش و مبارزان و در گرمای گرم رفتن و بانگ آتش در نیستان.

(۳) اصل: «ثم یا فئنة مغنية خير من دسكرة تعل مائة الف» که صورت صحیح آن را از کنز العمال، ج ۱۴، ص

۲۷۹ نقل و ترجمه کردیم: ثم ناقة مغنية خير من دسكرة تقل مائة الف.

دیدید، با سر آن را پذیره شوید چرا که خلیفه خدای، مهدی، در میان آنان است.» و در این باره اخبار بسیار آمده است که این خبر از همه نیکوتر است و برتر اگر روایتش به صحت پیوسته باشد. و در این باره از ابن عباس بن عبدالمطلب روایت شده است که گفت: «چون درفشهای سیاه از مشرق برآید، فرمانروایی مهدی را استوار می‌دارند.» و مردم در تأویل این اخبار اختلاف کرده‌اند. گروهی گفته‌اند این کارها اتفاق افتاده است و آن همان خروج ابومسلم است و او نخستین کس بود که درفشهای سیاه بست و جامه سیاه برگزید و از خراسان خروج کرد و فرمانروایی بنی‌هاشم را استوار داشت. و گویند این از همان باب است که می‌گویند: «عمر سواد را فتح کرد.» یا «امیر دست دزد را برید.» که فعل غیر ایشان به ایشان نسبت داده می‌شود. زیرا این کار به امر ایشان بوده است.^۱ و دیگرانی گفته‌اند که این کارها هنوز روی نداده است و نخستین انگیزش آن از سوی چین خواهد بود، از ناحیه‌ای که آن را ختن می‌خوانند و طایفه‌ای از فرزندان فاطمه علیهاالسلام از پشت حسین بن علی در آنجایند و پیشاهنگ آن مرد کوسه‌ای است از بنی تمیم که او را شعب بن صالح می‌خوانند و زادگاهش طالقان است. همراه با حکایات و داستانهایی که کشتارها و اسیر بردنهای بسیار شگفت‌آور در آن وجود دارد. و خدای داناتر است.

* [در یاد کرد] خروج سفیانی

هشام بن الغار از مکحول از ابو عبیده بن الجراح از پیامبر^(ص) روایت کرده است که گفت: «این امر همچنان قائم به قسط خواهد ماند تا آنگاه که مردی از بنی امیه در آن شکاف افکند.» و در روایت ابوقلابه از ابواسماء از ثوبان آمده است که پیامبر^(ص) فرزندان عباس را یاد کرد و گفت: «هلاک ایشان بر دست مردی از خاندان این زن خواهد بود.» و اشارت کرد به حبیب دختر ابوسفیان. و از علی بن ابی طالب صلوة الله علیه خبر داده‌اند که به یاد کرد فتنه‌های شام پرداخت و آنگاه گفت: «چون چنین باشد فرزند زن جگرخوار، در پی آن خروج کند تا بر منبر دمشق مسلط شود و چون چنین شود چشم‌دراهِ خروج مهدی باشید.» بعضی از مردم برآنند که اینها همه اتفاق افتاده است و آن همان خروج زیاد بن عبدالله بن خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان است که از حلب خروج کرد و طرفدارانش رایت و جامه خویش را سپید برگزیدند و مدعی خلافت شدند. پس

(۱) کذا و عبارت آشفته است و افتادگی دارد.

ابوالعباس عبدالله [بن محمد] بن علی بن عبدالله بن عباس، ابوجعفر را به سوی ایشان فرستاد و تا آخرین نفر، ریشه کن شدند. بعضی برآوند که این موعود را جوانی به همراه است که اوصاف او، در مورد زیاد بن عبدالله، موجود نیست، سپس به یادکرد آن اوصاف می‌پردازند که او به همراه فرزندان یزید بن معاویه علیهمااللعنه است و در رخساره‌اش آثار آبله و در چشمش لکه‌ای سفید که از ناحیه دمشق خروج می‌کند و لشکریان و سریه‌های او دریا و خشکی را پر می‌کنند و شکم زنان آبستن را می‌درند و با آره مردمان را سر می‌برند و در دیگها می‌جوشانند و او لشکری به مدینه خواهد فرستاد که به کشتار و اسیر کردن و آتش زدن می‌پردازند و آنگاه قبر پیامبر (ص) و فاطمه (ض) را نبش می‌کنند و آنگاه هر که را نام محمد یا فاطمه باشد می‌کشند و بر در مسجد به دار می‌آویزند، در این هنگام است که خشم خدای بر ایشان افزونی می‌گیرد و زمین، در زیر پای ایشان، فرو می‌رود و آن است سخن خدای تعالی: «و اگر بینی که چون بترسند و نتوانند که بجهند و از جای نزدیک گرفته شوند» (۵۱:۳۴) یعنی از زیر گامهاشان. و در خبری دیگر آمده است که اینان مدینه را چنان ویران می‌کنند که در آن پرنده پر نزند. و روایت کرده‌اند که پیامبر گفت: «اینان مدینه را چنان پشت سر می‌گذارند که بهتر از آن نبوده است. چندان که سگ می‌آید و پای برمی‌گیرد و بر دیوار مسجد می‌میزد.» گفتند: «ای پیامبر! پس در آن روزها میوه‌ها از آن چه کسانی است؟» گفت: «از برای درندگان و پرندگان.» در خبر چنین است که گویند: آنگاه لشکر سفیانی آهنگ مکه کند و به جایی رسد که آن را «بیداء» خوانند. پس منادی از آسمان آواز دردهد که «ای بیداء! نابودشان کن!» پس زمین در زیر پای ایشان شکافته گردد و هیچ کس از ایشان جان به در نبرد مگر دو مرد از قبیله کلب که روی ایشان واژگونه گردد و از پشت سر ایشان به در آید و آن دو، پس پس، بازگردند تا به سفیانی رسند و او را از آنچه رفته حکایت کنند. پس آنگاه، بشیر، نزد مهدی که در مکه است، می‌آید و با او دوازده هزار کس و اینان اند که ابدال اند و اعلام تا به «مباء»^۱ رسد و سفیانی را اسیر کند و بر قبیله کلب غارت فرماید زیرا که ایشان پیروان سفیانی اند و زنان ایشان را به اسارت برد. گویند: «زیان دیده کسی است که آن روز از غنایم قبیله کلب بی بهره باشد.» روایت چنین است با سخنان یاوه بسیار و گزافه‌هایی مردود. و خدای بدآنچه روایت کرده‌اند، دانایتر است.

(۱) کذا: «لیترکن المدینة احسن ما کانت» و در حاشیه نوشته شده: کذی فی الاصل. و در خریده العجایب، عمر بن الوردی (چاپ قاهره ۱۹۳۹، ص ۲۵۸)، که کتاب ما از منابع او بوده است، عبارت چنین است: «کاحسن ما کانت».

(۲) در کتب جغرافیا دیده نشد، شاید تصحیف «مباء» است (آبها) در خریده العجایب نیز المیاء آمده است.

* [در یادکرد] خروج مهدی

در این باره روایات مختلف و اخباری از پیامبر (ص) و از علی و از ابن عباس و جز ایشان، روایت شده است. اما در این روایات جای بحث است. همچنین، درباره همه چیزهایی که از وقوع کواصین نقل کرده‌اند. جز اینکه ما، به نقل آنها، همان گونه که آمده است، می‌پردازیم. و بهترین چیزی که در این باره آمده است خبر ابوبکر بن عیاش است از عاصم بن ذر از عبدالله بن مسعود (ض) که پیامبر (ص) گفت: «جهان به پایان نرسد تا آنگاه که در میان امت من مردی پیدا شود از اهل بیت من که نامش مطابق نام من است.» و در روایتی دیگر آمده است که: «اگر از عمر جهان يك عصر باقی مانده باشد، هرآنچه خداوند مردی از اهل بیت مرا برانگیخت خواهد که جهان را پر از عدل کند همان گونه که پر از ستم گشته است.» و در این روایت، عبارت «نامش مطابق نام من است» وجود ندارد. و شیعه را در این باره شعرهای بسیار است و اساطیری دور از ذهن.

و در سال سیصد و بیست و پنج، در شیرجان، احمد بن محمد بن حجاج معروف به سجزی، مرا حدیث کرد و گفت که روایت شدیم از محمد بن احمد بن راشد اصفهانی که گفت روایت کرد مرا یونس بن عبدالله اعلی شافعی که گفت حدیث کرد مرا محمد بن خالد جندی از ایان بن صالح از حسن از انس (ض) که گفت: «کار، روزبه‌روز، روی در سختی دارد و جهان روی در ادبار و مردمان روی در بخل و مردم جز بر بدان راست نیایند و مهدی جز عیسی بن مریم نخواهد بود.»

آنها که خبر نخستین را اثبات کرده‌اند، در آن اختلاف دارند. گروهی گویند او، علی بن ابی طالب (ع) است و سخن او را که گفت: «یافتید او را هادی و مهدی» بر وی تأویل می‌کنند. و گروهی برآوند که مهدی، محمد بن ابی جعفر است که لقب او المهدی است و نامش محمد و از اهل بیت است، که در آشکار کردن عدل و زدودن ستم، هیچ کوتاهی نکرد. گویند به طاوس [یمانی]^۱ گفتند: «آیا او - یعنی عمر بن العزیز - مهدی است؟» گفت: «نه. او عدل را به کمال نخواهد رسانید و مهدی به کمال می‌رساند.» و شیعه منکر آنند که مهدی جز از فرزندان علی بن ابی طالب (ض) باشد. و آنگاه اختلاف دارند، بعضی گویند: «مهدی، همان محمد بن حنفیه است که نمرده است و بازخواهد گشت تا آنگاه که با يك عصا همه عرب را راهبر شود.» و استدلال ایشان این است که علی در جنگ جمل رایت را به دست او سپرد. و گروهی گویند: مهدی از فرزندان حسین بن علی

(۱) افزوده ماست، منظور طاووس بن کیسان یمانی است، از محدثین و فقهای قرن اول (۳۳ - ۱۰۶).

رضوان الله علیهماست از نسل فاطمه رضی الله عنها، زیرا او بود که در راه حق جهاد کرد تا شهید شد. و دیگرانی گویند: از فرزندان حسن^(ع) خواهد بود. و دریاب سر و سیمای او اختلاف کرده‌اند. بعضی گفته‌اند که او فرزند کنیزکی است، گندم‌گون است با چشمهای [سیاه] و دندانهای روشن که در گونه‌اش خالی دارد. و گروهی گفته‌اند که زادگاهش مدینه است و از مکه خروج می‌کند و میان صفا و مروه با او بیعت خواهند کرد. بعضی برآنند که وی از آلموت خروج می‌کند.^۱ و به همین دلیل، بنوادریس، قیروان را مهدیه نام نهاده‌اند، به طمع آنکه مهدی از ایشان باشد. و گویند: او ستم را از مردم جهان برمی‌دارد و داد بر ایشان می‌گسترد و میان نیرومند و ناتوان برابری می‌نهد و اسلام را به شرق و غرب جهان می‌رساند و قسطنطنیه را می‌گشاید و هیچ کس در زمین نخواهد ماند مگر آنکه یا اسلام می‌آورد و یا فدیة می‌دهد و در این هنگام است که وعده الهی تحقق می‌یابد «تا بر همه دینها آن را آشکار کند» (۳۳:۹). درباره مدت عمر او اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند هفت سال می‌زید و بعضی گفته‌اند نه سال. بعضی بیست سال گفته‌اند و بعضی چهل سال و بعضی هفتاد سال.

* [در یادکرد] خروج قحطانی

در روایت عبدالرزاق از معمر از ابوقریب از ابوسعید مقبری از ابوهریره (رض) آمده است که گفت: «قیام قیامت نخواهد بود مگر آن زمان که کاروانها از رومی بازگردند و رستاخیز نخواهد بود مگر آنگاه که مردی از قحطان راهبر مردمان شود.» و درباره این قحطانی اختلاف کرده‌اند که کیست؟ از ابن سیرین روایت کرده‌اند که گفت: قحطانی مردی است بسامان و نیک و هم‌اوست که عیسی در پشت سرش نماز می‌گزارد و اوست مهدی. و از کعب روایت شده است که گفت: مهدی می‌میرد و از پس او با قحطانی، مردمان، بیعت کنند. و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: قحطانی مردی است از فرزندان عباس که خروج خواهد کرد. و هنگامی که عبدالرحمن بن اشعث بر حجاج خروج کرد، قحطانی نامیده می‌شد. و به کارگزاران خویش نامه نوشت که «ازسوی عبدالرحمن ناصر امیرالمؤمنین» و مردمان بدو گفتند: «قحطانی را نام از سه کلمه فراز

(۱) از ابن‌الوردی، خریة العجایب، ص ۲۵۹ افزوده شد، عبارت متن ما چنین است: «یکون این امة

اسمرالعینین براق‌التنایا...

(۲) گویا عبارت اندکی افتادگی دارد.

آمده است.» و او در پاسخ ایشان گفت: «نام من "عبد" است و "الرحمن" نام من نیست.» و از این سخن می‌توان دانست که کار قحطانی در آن روزگار نزد ایشان، شهرت داشته است. و کعب گفته است که او در عدالت، فروتر از مهدی نیست.

* [در یادکرد] گشودن قسطنطنیه

از اسباط، از سری روایت شده‌ایم که در سخن خدای تعالی «ایشان را بود در دنیا رسوایی و در آخرت عذاب عظیم» (۱۱۴:۲) منظور فتح قسطنطنیه است. و بعضی از مفسران، آیه «آلم غلبه کردند اهل پارس بر رومیان.» (۲:۳۰) را براین امر تفسیر کرده‌اند که این امر بودنی بوده است. و گفته‌اند که در آن روز اسب از [] به درمی به فروش رسد و دینارها را به سپرها پیمانه و تقسیم کنند. گویند که میان گشوده شدن قسطنطنیه و خروج دجال هفت سال است. پس در همان زمان که ایشان، در چنین حالتی هستند ناگهان شیونی برآید که «اینک دجال در سرای شماست.» گوید: «پس آنگاه آنچه در دست دارند، به يك سوی می‌نهند و به سوی او می‌شتابند.»

* [در یادکرد] خروج دجال

خبرهای صحیح، درباره خروج وی به تواتر رسیده است، بی هیچ شکی. اما، اختلافی که هست درباره صفات و سر و سیمای اوست. گروهی گفته‌اند که دجال صائف بن صائد یهودی است، علیه‌اللعنه، که در عهد پیامبر (ص) زاده شد. و در گهواره خویش می‌بالید و می‌گسترد چندان که نزدیک بود خانه از او پر شود. به پیامبر (ص) خبر دادند و پیامبر با چند تن از اصحاب خویش بدانجا رفت. چون در او نگریست او را شناخت. از خدای سبحانه و تعالی به دعا خواست تا او را به جزیره‌ای از جزایر دریا برکشد تا آنگاه که روزگار خروج اوست. و در روایتی دیگر است که مسیح دجال يك چند زندگی کرد و طعام خورد و در بازارها راه رفت. و روایت کرده‌اند که نام او عبدالله است و با کودکان بازی می‌کند. پس، ابن صیاد به پیامبر (ص) گفت: آیا گواهی می‌دهی که من پیامبر خدایم؟ رسول (ص) گفت گواهی می‌دهم که پیامبر خدایم. ابن صیاد گفت: آیا گواهی می‌دهی که من پیامبر خدایم؟ پیامبر گفت: []^۲ گفت: من از برای تو چیزی پنهان داشته‌ام. گفت:

(۱) اصل: «من لایها» (؟)

(۲) متن افتادگی دارد.

چیست آن چیز؟ گفت: آن چیز دخ است یعنی دخان. پیامبر (ص) گفت: خاموش باش و پای از گلیم خویش بیرون منه!

عمر گفت: مرا اذن ده تا گردنش را بزنم. پیامبر (ص) گفت: رهائش کن اگر به کُنه اوری بر وی تسلط نیابی و اگر به کُنه او نرسی، خیری در کشتن او نیست. پس پیامبر (ص) دعا کرد و او ناپدید شد. و در حدیث آمده است که دجال با موی انبوه و روی درهم است. میان دو چشم او نوشته شده است: کافر، که همه کس آن را می خواند، خواه نویسا باشد و خواه نویسا نباشد. و اختلاف کرده اند که دجال از کجا خروج خواهد کرد. گروهی گفته اند که وی از زمین کوئی در کوفه خروج می کند. و در باب کسانی که او را پیروی خواهند کرد، اختلاف است. گروهی بر آنند که یهود او را پیروی خواهند کرد و زنان و اعراب و فرزندان زنان خالکوبی شده. و درباره کارهای شگفتی که بر دست او روی خواهد داد، اختلاف کرده اند. گروهی گویند وی به هر کجا که روی آرد بهشتی و دوزخی با خویش دارد. بهشت او دوزخ است و دوزخ او بهشت. و او دعوی آن دارد که پروردگار خلاق است. پس به آسمان فرمان دهد تا ببارد و به زمین فرمان دهد که گیاه برآرد و شیاطین را، در صورت مردگان، زنده گرداند. مردی را بکشد و پس آنگاه او را زنده گرداند و مردمان فریفته او گردند و بدو بگروند و با او بیعت کنند. گویند از چارپایان جز درازگوش، هیچ کدام از وی فرمان نبرند.

و درباره هیئت خرد دجال اختلاف کرده اند. بعضی گفته اند که میان دو گوش خر او فاصله دوازده وجب است و بعضی گفته اند چهل ذراع و یک گوش خر او بر هفتاد هزار [مرد] سایه افکند و هر بگامش فاصله سه روز راه است و او به هر جای خواهد رسید مگر چهار مسجد: مسجد الحرام و مسجد پیامبر و مسجد اقصی و مسجد طور. و چهل روز درنگ می کند و آهنگ بیت المقدس دارد، درحالی که مردم از برای پیکار او گرد آمده اند. پس میخی از ابری بر ایشان می گسترد و دیگر بار از هم می پراکند، در بامدادان، و آنگاه عیسی بن مریم را خواهند دید که بر یکی از پشته های بیت المقدس فرود آمده است و دجال را خواهد کشت.

* فرود آمدن عیسی (ع)

مسلمانان، در اینکه عیسی (ع) در آخر الزمان فرود خواهد آمد، اختلافی ندارند و در مورد سخن خدای تعالی که «و بدرستی که او سبب دانستن است قیامت را، نگر به شک نشوید در آن» (۶۱:۴۳) گفته اند مقصود اوست. و چنین آورده اند که پیامبر (ص) گفت:

«عیسی در میان شما فرود خواهد آمد و او خلیفه من است بر شما. هر که از شما او را دریافت سلام مرا بدو برساند. چرا که او خوک را خواهد کشت و صلیب را خواهد شکست و با هفتاد هزار کس به حج خواهد رفت که در میان همراهان او اصحاب کفاند زیرا ایشان حج می گزارند و او با زنی از یزد^۱ ازدواج خواهد کرد و خشم و دشمنایی و رشک از میان برمی خیزد و زمین به هیئت روز نخستین، در عهد آدم^۲ درمی آید، چندان که ناقه جوان فریخی را رها کنند و کس آن را برنگیرد. و گوسفند را با گرگ بینی و کودکان که با مارها بازی می کنند و ایشان را گزند نمی رسد. و خداوند به روزگار او زمین را از عدل پر کند چندان که موشی انبانی را نجود و چندان که آدمی را به مال فرا خوانند و او نپذیرد و یک انار، افراد یک خانه را، سیر کند.»

گویند عیسی از آسمان فرود آید و در دست او پیکانی دراز باشد و دجال را بدان بکشد. گویند چون دجال در وی نگیرد گداخته گردد آن گونه که سرب آب می شود. آنگاه مسلمانان ایشان را در پی روند و بکشند و از هر سنگ و درخت آواز برآید که ای مسلمان این که در پناه من است یهودی است، مگر از بوته خارخسک یهود. گویند عیسی چهل سال بماند و بعضی گویند سی و سه سال و در پی مهدی نماز گزارد. آنگاه یاجوج و ماجوج خروج کنند.

* بقیه داستان دجال

در روایت سفیان از مجالد از شعبی از فاطمه دختر قیس چنین آمده است که گفت: پیامبر (ص) در نیمروز آهنگ سرزمین ما داشت. پس از برای ما خطبه خواند و گفت: من شما را از برای سود و زیانی گرد نکرده ام، بلکه از برای سخنی است که تمیم داری با من گفت که شادی آن خواب نیمروز از من ربود. گفت که جمعی از قبیله او در سفر دریا بودند و طوفانی بر ایشان وزیدن کرد و آنان را به جزیره ای کشانید. آنان، در آن جزیره، به ناگاه جنبه ای دیدند و از او پرسیدند که تو چیستی؟ گفت: «من جساسه ام.» پس آنان از او جوپای خبر شدند و او گفت اگر خواهان خبرید، بر شما باد رفتن به درون این دیر، زیرا در آنجا مردی است مشتاق خیر شما. آنان گفتند: پس ما به نزد آن مرد شدیم و او گفت: من بغیم^۳ ام. پس ما بدو خبر دادیم. و او گفت: «دریاچه طبریه چه شد؟»

(۱) در متن: یزد و در خریده العجایب، ص ۲۶۲: ازد.

(۲) در خریده العجایب: بعیم.

گفتیم: «بر هر دو سوی جاری است.» گفت: «نخل عمان و بیسان^۱ چه شد؟» گفتیم: «صاحبانش از آن برخوردارند.» گفت: «چشمه زغر^۲ چه شد؟» گفتیم: «صاحبانش از آن آب برمی دارند.» گفت: «اگر این یکی خشکیده باشد من از وثاق خویش به در آیم و به هر جایی روی آور شوم مگر مدینه و مکه.»

و روایت کرده اند که پیامبر (ص) خطبه ای خواند و آنگاه گفت: «از روزگار آفرینش آدم تا به رستاخیز، فتنه ای بزرگتر از دجال نبوده است.» و گفت: «هیچ پیامبری نبوده است مگر اینکه قوم خود را از دجال بیم داده است.» و سپس به توصیف او پرداخت و گفت: «چیزی بر من آشکار شده است که بر هیچ کس آشکار نشده است و آن این است که دجال یک چشم است و چنین و چنان. اگر خروج کند و من در میان شما باشم، من حجت شما خواهم بود. و اگر جز از پس من خروج نکرد، خدای خلیفه من است بر شما. پس هر چه بر شما مشتبه گردید بدانید که پروردگار شما اعور (یک چشم) نیست.» و دجال را یهودیان موشح کوایل^۳ نامند، و برآند که او از نسل داود است و بر زمین فرمانروا خواهد شد و پادشاهی را به بنی اسرائیل بازخواهد گرداند و همه اهل زمین یهودی خواهند گشت. از مجوس شنیدم که یکی را از آن خویش یاد می کردند که خروج خواهد کرد و پادشاهی را بدیشان بازخواهد گرداند.

و این امر، مشترک است و مورد نزاع. باید بر راست ترین و درست ترین خبرها اعتماد کرد و آن همان چیزی است که از کتابهای خدای و اخبار پیامبران او نقل شده باشد، بی هیچ تحریف و تبدیلی. آنچه از این میان ممکن است و رواست این است که مردی خروج کند که مخالف اسلام باشد و در آن فساد ایجاد کند. و آنچه جز این یاد کرده اند، موکول به علم الهی ست، زیرا در روایت آمده است که «در آستانه رستاخیز، سی دجال خواهد بود». دست کم این است که او همانند یکی از اینها باشد.

* بقیه خبر عیسی (ع)

بعضی از اهل تفسیر درباره این سخن خدای تعالی که «و به درستی که هیچ کس

(۱) بیسان شهری در اردن، میان حوران و فلسطین که نخلستانهای آن معروف است، ر: معجم البلدان، ۱، ص ۲۵۷.

(۲) زغر، چشمه ای است در شام، ر: النهاية، ابن اثیر، ج ۲، ص ۳۰۴.

(۳) اصل: «کوایل» و در نسخه هایی از خریده... که در اختیار هوار بوده است: «مواطیح کوائیل» و «موشیح کوایل» و در نسخه چاپی آن (ص ۲۶۳): «مواطیح کوائیل» آمده است.

نبود از اهل کتاب که نگرود بدو پیش از مرگ خود» (۱۵۹:۴) گفته اند مقصود عیسی است به هنگام فرود آمدنش و خدای تعالی گفته است: «بلکه برداشت او را خدای عزوجل به سوی خود و نه کشتند او را و نه بر دار کردند ولیکن پوشیده کرده شد بر ایشان» (۱۵۹:۴) و اهل کتاب را در این اختلاف نیست که او آمده است، و استدلال ایشان این است که در کتابهای پیامبران دوازده گانه آمده است که «من خواهم فرستاد نزد شما پیامبر را پیش از آمدن پروردگار.» و در کتاب شعیبا آمده است: «ای بیت لحم! از تو بیرون خواهد آمد آن صدیق مخلص که راستی در همیان اوست، و حق در روزگاران او، که گرگ و میش را آشتی دهد و کودک با افعی کر بازی کند و عیسی در نزد شما مسیح است و دجال مسیح است و آن دو مسیح اند و به روزگار او یا جوج و مأجوج خروج خواهند کرد.» گویند او از فرزندان شعیبا بن افرانیم خواهد بود. و اهل تاویل درباره او اختلاف کرده اند. بیشتر گفته اند که او عیسی (ع) است بعینه، که به دنیا بازمی گردد. و گروهی گفته اند معنی فرود آمدن عیسی این است که مردی در فضل و شرف همانند او خروج خواهد کرد مثل اینکه در حق آدمی نیک و خیر گویند که او فرشته است یا در حق آدم بدکار گفته می شود که او شیطان است. منظور تشبیه است نه اینکه عین یکدیگرند. و بعضی گفته اند روح او در پیکر مردی به نام عیسی، خواهد آمد و خدای دانایتر است.

* طلوع خورشید از مغرب

بعضی از مفسران در آیه «آن روز که بیاید برخی از نشانهای خدای تو سود ندارد هیچ تنی را ایمان او که نگروده بود از پیش» (۱۵۸:۶) گفته اند که مقصود طلوع خورشید است از مغرب. و از ابوهریره روایت شده ایم که گفت: سه چیز است که چون آشکار شود هیچ کس را ایمان آوردن، دیگر، سودی نخواهد داشت: طلوع خورشید از مغرب و جنبنده (دابه) و دجال. در وصف طلوع خورشید از مغرب چنین گفته اند که چون شبی فراز آید که در بامداد آن خورشید از مغرب طلوع کند، به زندان افتد، و آن شب به درازای سه شب خواهد بود. گویند در این شب، آدمی آنچه هر شب از قرآن قرائت می کرده است قرائت می کند و به بستر می رود و بیدار می شود و ستارگان را کدند و شب همچنان شب است. یکی به دیگری می گوید: «آیا هرگز چنین شبی دیده اید؟» آنگاه خورشید از مغرب طلوع می کند به مانند درفشی سیاه؛ تا به میانه آسمان رسد، سپس بازگردد و در مسیری که پیش از آن در آن مسیر بوده است جریان یابد، در آن هنگام باب توبه تا رستاخیز بسته خواهد شد. و از علی (ع) روایت شده است که گفت: آنگاه خورشید، به مدت صد و بیست سال از

مشرق خویشت طلوع خواهد کرد اما سالها کوتاه اند، سال به مانند ماه و ماه چون هفته و هفته چون روز و روز چون ساعت و بسیاری از یاران پیامبر مترصد طلوع خورشید از مغرب بوده اند، از جمله حذیفه بن الیمان و بلال و عایشه رضی الله عنهم.

* خروج دابة الارض

خدای عزوجل گوید: «چون سزا شود گفتار بر ایشان، بیرون آریم ایشان را جنبنده ای از زمین که سخن گوید با ایشان.» (۸۲:۲۷) بسیاری از اهل اخبار گفته اند که منظور از آن دابه (جنبنده) ای است دارای پشم و پر و گنداموی^۱ و در او از هر رنگی بتوان یافت و او را چهار دست و پای است. سرش چون سر گاوبند (گاو ورزا) و گوشهایش چون گوش فیل و شاخ آن چون شاخ گوزن و گردنش چون گردن شتر مرغ و سینه اش چون سینه شیر و دست و پایش چون دست و پای شتر. عصای موسی و انگشتری سلیمان با اوست. و در آن هنگام نامها به آسمان بر شود و هیچ کس را به نام شناسند و او با عصا چهره مؤمن را جلا دهد تا روشن شود و بر بینی کافر مهر نهد و تاریکی و سیاهی در آن پدید آید. و گفته شود: ای مؤمن و ای کافر!

و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: آن همان دابه (جنبنده) چهره ای است که تمیم داری از آن خبر داده بود. و از حسن روایت شده است که گفت: موسی (ع) از پروردگار خویش خواهان آن شد که دابه را ببیند. سه روز بیرون آمد. و هیچ دانسته نبود که کدام سوی آن است که بیرون آمده است. موسی گفت: «پروردگارا بازش گردان! بازش گردان!» و گویند که دابه در اجنادین^۲، در پی حاجیان، بیرون خواهد آمد. و خدای داناتر است. سیرش در روز است و به شب می ایستد. هر ایستاده و نشسته ای آن را می بیند. و او به مسجد وارد نمی شود. درحالی که منافقان بدانجا پناه برده اند. او می گوید: «آیا پندارید که مسجد شما را از چنگ من نجات خواهد داد، هرگز! آن دیروز بود!»

این ظاهر سخن است و سوگند به جان خودم که خروج چنین دابه ای و طلوع خورشید از مغرب، یا از هر ناحیه ای از نواحی آسمان، بر خدای دشوار نیست، و از

(۱) رَغَب: گنداموی، موی مادرزاد، مقدمة الادب، ودرلهجه کدکن موی گندا، پره ای اولیه پرنده گان به هنگام بیرون آمدن از تخم.

(۲) اصل: اجناد و صحیح آن اجنادین است (به صیغه جمع و تنبیه هر دو ثبت شده است)، محلی است در شام. مراجعه شود به: معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۰۳.

ابداع خورشید و قرار دادن آن در مسیر همیشگی سخت تر نیست. همچنین طلوع خورشید از مغربش، شگفت آورتر از نابودی و محو صورت آن و گرفته شدن روشنایی آن و نابود کردن مسیر آن نیست. اینها همه، چیزهایی است که دلایل بسیار بر جواز آن قائم است، دلایلی از حلول آفات و بلایا در آنها. گذشته از اینها، جهان یکسره فانی است و پس از بودن نابودشدنی.

گروهی از آنان، که حدوث جهان و نابودی آن را منکرند، بر آنند که معنای طلوع خورشید از مغرب این است که پادشاهی ظهور خواهد کرد و بر زمین چیره خواهد گشت و هر سلطانی در برابر او مقهور خواهد گردید. و اینکه خدای، به گونه ای و به سببی، نیرویی در یکی از مردمان بیافریند و در عمر و توان او قرار دهد که همه مشارق و مغارب زمین در دسترس او باشد و همه اهل زمین فرمانبردار او شوند و حکم و امر او بر آنها جریان یابد. چیزی است که خردها آن را بر خدای روا نمی دارند. و یک انسان، - هرچه عمرش دراز گردد و روزگارش طولانی شود - همه جهان را نتواند که پی سپر کند، نمی از آن را نیز نتواند و پاره ای از آن را نیز. و آنچه در مورد پادشاهان گذشته یاد کرده اند که بر زمین فرمانروا شده اند، خبری بیش نیست و در مورد سلیمان (ع) نیز معجزه ای است که خصم ما در این مسئله آن را روا نمی دارد. پس اکنون که آنچه یاد کردیم باطل شد، واجب آمد که گفته شود طلوع خورشید از مغرب، همانند طلوع آن است از مشرق. و اگر انکار شود، از برای اثبات آن، از جهت و راه خودش باید سخن گفت. و این چیزی است که در قلمرو صدق انبیا قرار دارد. حال اگر خصم بگوید که این امر، و آنچه بدان ماند، بیرون از حوزه عادت است، بناچار او را باید به مسئله ایجاد این امور کشانید و آنچه بدینها ماند، و مجانستی با اینها ندارد، و بیرون از عادت است تا بدین گونه اعتقاد او به تعطیل و الحاد آشکار شود. بحث را به اثبات باری و حدوث جهان باید کشانید. و از همین روی، من، پیوسته در سراسر کتاب بر استاد کردن بر این مسئله و در ذهن داشتن آن را شرط کردم، زیرا قاعده استوار و عمده ای است که وثوق و اعتماد بر آن است.

اما دابه، این اسمی است که بر هر جنبنده ای از انواع حیوان و انسان و درنده و چارپای و پرند و حشرات، اطلاق می شود و خدای تعالی گوید: «و خدای آفرید هر جنبنده ای را از آب، از ایشان هستند که می روند بر شکم خویش و از ایشان هستند که می روند بر دو پای و از ایشان هستند که می روند بر چهار پای.» (۴۵:۲۴) و گفت: «و نیست هیچ جنبنده ای در زمین که نه بر خدای است روزی او.» (۶:۱۱) و گفت: «پدرستی که بدترین جنبندگان به نزدیک خدای آن کران و گنگان اند آنها که به کار نبندند خرد را.» (۲۲:۸) و در این مورد جز مردمان را به گونه ای ویژه، مورد نظر نداشته است. اگر

گوینده‌ای بگوید که [دابه] کنایه از انسان است یا فرشته‌ای، سخنی است محتمل. اینها در صورتی است که آنچه در خبر آمده است از صفات و نشانهای آن، و آن گونه که یاد کردیم راست نباشد ولی اگر خبر درست باشد، جز پیروی از آن را راه نیست. و شنیدم که کسی می‌گفت مقصود از دابه نشانه است. و خدای کلام خویش را به هرگونه که خواهد آشکار می‌کند تا ایشان را بدان وسیله به عجز وادارد. و روایت شده است که علی صلوات الله علیه و سلامه، گفت: «منم دابة الارض، منم چنین و منم چنان»^۱ و خدای دانایتر است. و بعضی گفته‌اند دابة الارض عبدالله بن زبیر است.

* در یاد کرد دхан

خدای تعالی گوید: «چشم می‌دار آن روز را که بیارد آسمان به دود هویدا.» (۱۰:۴۴) و از حسن روایت شده است که گفت: دودی می‌آید و میانه زمین و آسمان را پر می‌کند چندان که شرق از غرب باز نتوان شناخت. و کافران را می‌گیرد و از گوشه‌های ایشان بیرون می‌رود و بر مؤمنان همچون حالت زکامی است، سپس خدای تعالی، بعد از سه روز آن را از ایشان برمی‌گیرد و آن در آستانه رستاخیز است. و بیشتر اهل تأویل بر آنند که مقصود آن گرسنگی است که به روزگار پیامبر (ص)، بدیشان رسید.

* خروج یا جوج و مأجوج

خدای تعالی گوید: «چون بیاید وعده خداوند من کند آن را ریزه ریزه و شکسته. و بود و هست وعده خدای من درست و راست.» (۹۸:۱۸) و در اخبار از صفات ایشان و شمار ایشان چیزها نقل شده است که خدای بدان دانایتر است. و هیچ اختلافی وجود ندارد در اینکه ایشان در مشرق زمین اند. و از مکحول روایت شده است که گفت: «آنچه از زمین مردم نشین است به اندازه صدسال راه است و هشتاد از آن، از آن یا جوج و مأجوج است که دو امت اند و در هر امتی چهارصد هزار امت است که هیچ کدام را با دیگری شباهتی نیست.» و از زهری روایت شده است که «آنان سه امت اند: منسک و تأویل و تدریس، گروهی از ایشان همانند صنوبراند و درختان بلند و گروهی از ایشان طول و عرضشان یکی است و گروهی از ایشان یکی از دو گوش خویش را بستر می‌کند و

(۱) مراجعه شود به: سفينة البحار، قمی، در ماده دَبْ.

آن دیگری را لحاف خود.» و روایت کرده‌اند که درازی هر کدام از ایشان يك وجب است و بیشتر. و خروج ایشان پس از قتل دجال بر دست عیسی است و چون هنگام فراز آید، خداوند سد را درهم شکافت - آن گونه که یاد کرده آمده است - و آنان بیرون می‌آیند و روایت کرده‌اند که پیشاهنگان ایشان در شام خواهند بود و ساقه لشکرشان در بلخ. گویند: نخستینان ایشان چون بیایند آب دریاچه را بنوشند و میانه ایشان چون فراز رسد بازمانده آن را لیس زند و واپسین ایشان چون فراز رسد می‌گویند: «روزگاری، در اینجا، آبی بوده است.» و ایشان هفت سال در زمین درنگ خواهند کرد و آنگاه گویند ما اهل زمین را مقهور کردیم آیا با ساکنان آسمان نبرد کنیم؟ پس تیر به آسمان دراندازند و خدای آن تیرها را خونا لود بدیشان بازگرداند و ایشان گویند کار اهل آسمان را نیز بیرداختیم، پس آنگاه خدای تعالی نغف^۱، بر گردن ایشان فرو می‌فرستد و ایشان می‌میرند و جنبندگان زمین از گوشت و خون ایشان می‌چرند و شکرگزاری می‌کنند.^۲ آنگاه خداوند بارانی و سیلی می‌فرستد که آنان را به دریا می‌ریزد.

و در روایت کعب آمده است که آنان هر روز سد را با منقارهای خویش نقر می‌کنند و چون بازمی‌گردند، به همان گونه است که در آغاز بوده است تا آنگاه که کار به نهایت می‌رسد، بر زبان یکی از ایشان کلمه ان شاء الله جاری می‌شود و در آن هنگام خروج می‌کنند. و روایت شده است که آنان سد را لیس می‌زنند.

و در وصف ایشان گفته شده است که بعضی از ایشان گوش خویش را می‌گسترد و فرش خود می‌کند و بعضی از ایشان طول و عرضش برابر است و بعضی از ایشان همچون درخت صنوبر تناوری است. و بعضی از ایشان چهارچشم دارد دو چشم در سر و دو چشم در سینه. و بعضی از ایشان يك پای دارد و به مانند آهوان جست و خیز می‌کند. و بعضی از ایشان به مانند جانوران پشم بر تن دارد. و بعضی از ایشان آدمخوارند. و بعضی از ایشان جز خون چیزی نمی‌خورند. و هیچ کس از ایشان، پیش از آنکه هزارتن از صلب خویش را دیده باشد، نمی‌میرد. و در تورات نوشته شده است که «یا جوج و مأجوج به روزگار مسیح خروج کنند و گویند: بنی اسرائیل را اموال و باردانی بسیار است، پس آهنگ اوریشلم کنند و نیمی از قریه را غارت کنند و نیم دیگر آن را رها کنند. پس خدای تعالی، صیحه‌ای بر ایشان فرستد که تا آخرین کس بمیرند. و بنی اسرائیل را از باردان لشکر ایشان چندان نصیب شود که به مدت هفت سال از هیزم بی نیاز گردند.» این مقدار

(۱) کرم سبید دانه خرما، یا کرم که در بینی شتر و گوسپند پدید آید.

(۲) متن غلط بود و افتادگی داشت. از کنزالعمال، ج ۱۴، ص ۳۴۰ اصلاح و ترجمه شد.

از داستان ایشان در کتاب زکریا (ع) آمده است و آنچه ما روایت کردیم خدای دانایتر است به حق و باطل آن. و در اینکه یاجوج و ماجوج از امتهای مشرق زمین اند اختلافی وجود ندارد. و روا باشد که بر سرزمین مردمی چیره شوند.

ربیع از ابوالعالیه روایت کرده است که گفت: یاجوج و ماجوج دو مردند و گفته اند مقصود از یاجوج و ماجوج ترکان و دیلمیان اند. و این چیزی است که دلها از پذیرفتن آن سرباز نمی زند. اما دیگر صفاتی که نقل شده است باید که بر وجه خویش دانسته آید و گویند که مردمان از پس یاجوج و ماجوج بیست سال بمانند و حج کنند و عمره بگذارند.

* خروج حبشه

خداوندان این دانش چنین گفته اند که مردمان از پس یاجوج و ماجوج چندان که خدای خواهد در آسایش و فراخی زیند، پس آنگاه حبشه خروج خواهند کرد و فرمانروای ایشان ذوالسویقتین^۱ است و مکه را خراب کنند و کعبه را ویران و دیگر بار آبادان نگیرد و هم آنانند که گنجینه های فرعون و قارون را استخراج کنند. گویند: پس آنگاه مسلمانان گرد آیند و با ایشان پیکار کنند و ایشان را بکشند و به اسیری گیرند، چندان که يك حبشی را به عبايي خرید و فروش کنند، آنگاه خداوند بادی فرستد که روح هر مسلمانی را در هم پیچد.

* در یاد کرد گم شدن مکه

از علی صلوات الله علیه و سلامه روایت شده است که گفت: «حج بگذارید پیش از آنکه دیگر حج نگزارید. سوگند به آن که حبه را شکافته و آدمی را آفریده است این خانه از میان شما برداشته خواهد شد بدان سان که هیچ کس از شما نداند که دیروز جای آن کجا بوده است.» و گفت: «چنان است که گویی رویاروی می بینم سیاهی باریک ساق را که بر بام آن بر شده و آجر آجر آن را ویران می کند.»

(۱) اصل: ذوالسویقتین.

* در یاد کرد بادی که روح اهل ایمان را قبض می کند

روایت شده است که خدای تعالی بادی از جانب یمن برانگیزد که نرمتر از پرنیان است و خوشبوی تر از مشک تا هر که را سر سوزنی ایمان در دل دارد، قبض روح کند و آنگاه پس از آن، مردمان صد سال دیگر بزنند، که نه دینی شناسند و نه دیانتی و ایشان بدترین خلق خدای اند، قیامت بر ایشان قیام خواهد کرد، درحالی که ایشان در بازارهای خویش سرگرم داد و ستدند. و در روایت عبدالله بن یزید از پدرش چنین آمده است که پیامبر (ص) گفت: «قیامت، قیام نخواهد کرد مگر آنگاه که به مدت صد سال مردمان در زمین خدای پرستش نکنند.» و از عبدالله بن عمر روایت شده است که گفت: به صاحب صور فرمان آید که در صور بدم و او چون بشنود که هنوز مردی هست که لا اله الا الله می گوید، صد سال در دمیدن صور تأخیر خواهد کرد.

* در یاد کرد ارتفاع قرآن

از عبدالله بن مسعود (رض) روایت شده است که گفت: «قرآن از دل مردمان رهایی جوینده تر است از شتر پای بسته.» بدو گفتند که «ای ابوعبدالرحمن! چگونه است این، حال آنکه ما آن را در سینه ها و مصاحف خویش ثبت کرده ایم؟» گفت: «شبانۀ آن را چنان ببرند که دیگر نه خوانده شود و نه یاد گردد.»

* در یاد کرد آتشی که از ژرفای عدن برآید و مردمان را به رستاخیز کشاند

حذیفه بن اسید از پیامبر (ص) روایت کرد که در آستانه رستاخیز ده نشانه آشکار شود و یکی از آنها همین آتش است. و در روایتی دیگر آمده است که «قیامت قیام نخواهد کرد مگر آنکه که آتشی از سرزمین حجاز برآید که گردن شترانی را که در بصری اند روشن کند.» و در روایتی دیگر آمده است که «قیامت قیامت نخواهد بود. مگر آنگاه که آتشی از حضرموت برآید.» با اختلاف بسیاری که در روایات هست.

(۱) محلی است در شام. رك: معجم البلدان، ج ۱، ص ۴۴۱.

* در یادکردِ نفخاتِ صور

و آن سه نفخه است. دو از آن در این جهان و سومی در آخرت. خدای عزوجل گوید: «چشم نمی‌دارند مگر يك بانگ ناگاه گیرد ایشان را و ایشان خصومت می‌کنند نتوانند اندرز کردن و نه ایشان را و اهل ایشان گردانند.» (۴۹:۳۶) و حسن از شیبان از قتاده از عکرمه از ابن عباس (رض) روایت کرده است که گفت: در حالی که مردمان سرگرم داد و ستدند و دو مرد جامه‌ای را برای داد و ستد گسترده باشند، قیامت فرا رسد و آن جامه نانوردیده بماند و آدمی دست در حوض کرده تا آبی بیاشامد، آب ننوشیده قیامت فرا می‌رسد و مرد شیرشترخویش را دوشیده، نخورده قیامت فرامی‌رسد و مرد باشد که لقمه را به سوی دهان برده، ناخورده قیامت فرامی‌رسد. سپس این آیت بخواند: «ناگاه، گیرد ایشان را و ایشان خصومت می‌کنند.» (۴۹:۳۶) و گفت: قیامت جز ناگهان بر ایشان وارد نشود.

* نفخه نخستین

گویند صاحب صور اسرافیل است و او نزدیکترین آفریده‌ای است به‌خدای تعالی. يك پر او در مشرق است و يك پر او در مغرب و عرش بر دوش او قرار دارد و گامهای او از زمین فرودین، صد سال راه، بیرون است؛ بنابراینچه وهب روایت کرده است. و این گونه امور، چیزهایی است که بر میزان یقین عامه خلق و بیم رساندن بدیشان در تعظیم کار خدای، می‌افزاید. و ما پیش از این در توصیف فرشتگان بیان داشتیم که آنان روحانیان اند. روح بسیط است و در صفت اجسام مرکبه، دل‌نگرانی نیست.^۱ گویند صاحب صور، عزرائیل است و از پیامبر (ص) روایت کرده‌اند که گفته است: «چگونه خوش باشم در حالی که صاحب صور، آن را در دهان گرفته و پیشانی خویش را خمانیده و می‌نگرد تا کی بدو فرمان دمیدن داده خواهد شد.»

* در یادکردِ آنچه دربارهٔ صور آمده است

روایت کرده‌اند که صور به‌مانند شاخی است که به شمارهٔ هر ذیروحي در آن

(۱) عبارت قدری مضطرب است: انصرف بلین لفته.

(۲) عبارت مضطرب است.

حلقه‌ای (سوراخی) است و آن را سه شاخ است يك شاخ در زیر زمین که ارواح از آن خارج می‌شوند و به پیکرها بازمی‌گردند و شاخه‌ای در زیر عرش دارد که خدای تعالی ارواح را از آنجا به سوی مردگان می‌فرستد و يك شاخه در دهان آن فرشته دارد که در آن می‌دمد. گویند چون آن نشانه‌ها که بازنمودیم، سپری شود صاحب صور را فرمان دهند که نفخهٔ فرع را در آن دردمد و ادامه دهد تا فلان قدر سال بگذرد، و همان است که خدای تعالی می‌گوید: «و چشم نمی‌دارند اینها مگر يك بانگ. نباشد آن را هیچ بازگرداننده‌ای.» (۱۵:۳۸) و گوید: «و آن روز که در دمند در آن شیپور، بهراسند آنها که در آسمانها و آنها که در زمین باشند مگر آنکه خدای خواهد.» (۸۷:۲۷) گویند: چون بانگ برآرد خلاق در بی‌تابی افتند و حیران و سرگشته شوند و هر روز بر سختی و شناعت آن افزوده می‌گردد، پس اهل قبایل و بادیه‌روی به قریه‌ها و شهرها آرند و باز در بانگ افزوده شود تا به شهرهای بزرگ انتقال یابند و گله‌ها و شترها را رها کنند و درندگان و وحوش، از هول آن بانگ، بیایند و با مردمان درآمیزند و انس گیرند و آن سخن خدای است که «چون اشتران آبستن ده ماهه را فروگذارند» (۴:۸۱) و «چون رمنندگان را جمع آرند.» (۵:۸۱) و سپس آن بانگ افزون‌تر شود تا کوهها از روی زمین رانده شوند و به‌گونهٔ سرباهای جاری درآیند و آن سخن خدای تعالی است که «چون کوهها را از جای برآرند.» (۳:۸۱) و سخن او «و گردد کوهها چون پشم رنگین زده» (۵:۱۰۱) و لرزه در زمین افتد و از هم شکافد و آن سخن خدای باشد که «چون بجنایند زمین را بزرزاند زمین را بجنایند آن.» (۱:۹۹) و سخن او که «بدرستی که زلزله قیامت چیزی بزرگ است» (۱:۲۲) پس آنگاه، خورشید در پیچیده و سیاه گردد و ستارگان فرو ریزند و دریاها به‌هم برآیند و مردمان زنده باشند و در آنها نگرند، در آن هنگام باشد که زنان بارداری از فرزند خویش فراموش کنند و بارفروهند و کودکان پیر گردند و مردمان را بینی که از هراس مستانه کز مژ شوند بی‌آنکه مست باشند ولیکن عذاب خدای سخت است.

و از ابوجعفر رازی از پدرش از ربیع از ابوالعالیه از اُبی بن کعب روایت کرده‌اند که گفت: در همان هنگام که مردمان در بازارهایند به‌ناگاه خورشید تاریک شود و تا درایند ستارگان فرو ریزند و تا در آن باشند کوهها بر روی زمین افتند و تا در این باشند زمین به جنبش درآید، چرا که خدای تعالی کوهها را میخهای زمین کرده است، پس پریان به آدمیان پناه برند و آدمیان به پریان و جنبندگان و پرندگان و وحوش در اضطراب آیند و در یکدیگر موج زنند، پس پریان بگویند: ما خبر آن را از بهر شما باز آریم و روانه گردند پس بنگرند که آتشی برافروخته، و تا در این باشند ناگاه بادی بر ایشان بروزد و هلاکشان کند و اینها همه از نصّ قرآن است و آشکار، هیچ مؤمنی را نرسد که در آن تردید روا دارد

و آن را دروغ شمارد و در این بانگ است که «آسمانها چون روی گداخته گردد و کوهها چون پشم زده شود و نهرسد هیچ خویشاوند از حال خویشاوند خویش» (۷۰: ۷-۱۰) و در آن روز است که آسمان شکافته گردد و در شود و در آن هنگام سراپرده‌هایی از آتش برگرداگرد زمین احاطه کند و شیاطین از هراس، پرواز کنند تا به کرانه‌های آسمان رسند، و فرشتگان بر چهره ایشان زنند تا بازگردند و سخن خدای که «ای شما جمله پریان و آدمیان! اگر توانید که بگذرید از کناره‌های آسمانها و زمین، بگذرید» (۵۵: ۲۳) تا پایان آیه. و گویند که مردگان چیزی از این احساس نخواهند کرد. آنگاه نفخه دوم خواهد بود.

* در یاد کردِ نفخه دوم که نفخه صور است

و آن سخن خدای تعالی است درباره نفخ صور که «بمیرند هر که در آسمان و هر که در زمین بود مگر آنک خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) گویند پس در این نفخه همه بمیرند مگر آن کس که خواست خدای او را شامل شده باشد و ایشان اختلاف کرده‌اند درباره اینکه چه کسانی شامل خواست خدای اند، پس گروهی از اهل کتاب برآند که قبض ارواح^۱... و خدای داناتر است و اهل کتاب در توصیف فرشته مرگ اختلاف کرده‌اند. پس بعضی از ایشان برآند که خدای تعالی قبض ارواح را به موجودی فانی سپرده است که به نام فرشته مرگ خوانده می‌شود. و بعضی از ایشان برآند که فرشته مرگ را شمشیری است که هر که آن را ببند هم بر جای بمیرد. و بعضی از ایشان گفته‌اند او از آسمان، بدان شمشیر، ارواح را قطع می‌کند. و بسیاری از ایشان با این سخن مخالف‌اند و گویند که خدای تعالی هیچ کس را بر ارواح موکل نگردانیده است ولیکن چون پیکر جانور فرسوده و پژمرده گردد و اندامهای آن، که پذیرای فعل اند، سستی گیرد روح آن را ترك گوید.

اما مسلمانان، بعضی از ایشان برآند که دنیا، در برابر فرشته مرگ، همچون سفره‌ای یا طشتی یا آوندی است که هر چه بخواد از آن برمی‌گیرد. بعضی از ایشان گویند که فرشته مرگ را یاران و یاورانی است که ارواح را برمی‌گیرند و چون به استخوانهای سینه رسد، او خود به دست خویش این کار را سامان دهد. بعضی از ایشان گویند که طبع فرشته مرگ متضاد با حیات است و هر کجا او حاضر آید، زندگی خودبه‌خود باطل می‌شود. و خدای داناتر است.

(۱) عبارت افتادگی دارد.

* در یاد کرد آنچه میان دو نفخه است

گویند چهل سال است و زمین، از پس آن همه هولها و زلزله‌ها، بر حالت خویش باقی خواهد ماند. ابر می‌بارد و آبها جاری است و درختان میوه برمی‌آورند و هیچ زنده‌ای بر روی زمین یا در زیر آن نخواهد بود. پس آنگاه خدای تعالی ایشان را از برای رستاخیز زنده گرداند.

* در یاد کرد اختلاف ایشان در سخن خدای که «اوست که همیشه بود و همیشه باشد»

و گوید: «چنانکه ابتدا کردیم اول آفرینش، بازگردانیم آن را» (۲۱: ۱۰۴) و گوید: «هر که بر روی زمین است همه نیست شدنی است و بماند خدای تو، خداوند بزرگواری و بزرگواری کردن» (۲۶: ۵۵) و گوید: «هر چیزی نیست شونده است مگر وی» (۲۸: ۸۸) و گوید: «هر تنی چشیده مرگ است» (۳: ۱۸۵) پس این آیات گواه‌اند بر اینکه هر چه، جز خدای، هلاک خواهد شد. و آن روی که گفته است: «و دمیده شود در صور، پس بیهوش شوند و بمیرند هر که در آسمان و هر که در زمین بود مگر آنکه خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) این آیه دلیل است بر اینکه، آن بانگ، همه خلایق را شامل نخواهد شد، پس بناچار باید به توفیق میان آیات پرداخت، اگر چه آیه استثنا (الامن شاء الله) می‌تواند مفسر آن آیات دیگر باشد. پس گوئیم: استثنا به‌هنگام نفخه بیهوشی و مرگ^۱ است ولی عموم فنا شامل دو نفخه است همان گونه که در خبر آمده است، تا هیچ کس گمان نبرد که در قرآن تناقضی وجود دارد. کلبی از ابوصالح از ابن عباس (رض) در سخن خدای «هر چیزی نیست شونده است مگر وجه وی» (۲۸: ۸۸) روایت کرده است که گفت: هر چیز به ناپودی گراید مگر بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و حور عین و اعمال نیک و در سخن خدای که گوید: «مگر آنکه خدای تعالی خواهد» (۳۹: ۶۸) گفته‌اند مقصود شهیدان‌اند که بر گرداگرد عرش‌اند با شمشیرهایشان آویخته از گردنها. و گفته‌اند مقصود حورعین است. و گفته‌اند مقصود موسی است زیرا او یک بار بیهوش گردید. و گفته‌اند مقصود جبرئیل است و میکائیل و اسرافیل و فرشته مرگ و حاملان عرش. و گویند: پس خدای تعالی فرشته مرگ را فرمان دهد تا ارواح ایشان را قبض کند و سپس گوید: بمیر،

(۱) یعنی آیه «و نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ» (۳۹: ۶۸).

پس بمیرد. پس زنده‌ای نماند جز خدای تعالی، و در آن هنگام است که گوید: «کی راست امروز ملک و سلطان؟» (۱۶:۴۰) و هیچ کس پاسخ ندهد پس بگوید: «خدای راست، که وی است قهار همه پادشاهان» (۱۶:۴۰) در اخبار چنین روایت کرده‌اند و مسلمانان را، در مسائلی از این گفتار، اختلاف است.

* در یاد کردِ بارانی که پیکر مردگان را برویاند

گویند چون چهل سال در میان دو نفخه بگذرد، خدای تعالی از زیر عرش، آبی فرو بارد، فسرده به‌مانند سیکی و همچون آب پشت مردان که آن را آب زندگی گویند، پس پیکرهای ایشان، همچون گیاه بر روید. کعب گوید: پس آنگاه خدای تعالی فرمان دهد زمین و دریاها را و نیز پرندگان و درندگان را تا آنچه از پیکر فرزند آدم خورده‌اند بازپس دهند حتی اگر مویی است یا کمتر از مویی تا پیکرهای ایشان کمال خویش باز یابد. و گویند خاک همه اجزای پیکر فرزند آدمی را فرومی‌خورد مگر دُم غزه‌اش را که همچون چشم ملخ باقی می‌ماند و به دیده در نمی‌آید، پس خدای تعالی، خلق را دیگر باره از آن بازمی‌آفریند و اندامها و پاره‌های آن را بر آن ترکیب می‌کند، به‌مانند ذراتِ هبا در نور خورشید. و چون تمام شد و کمال خود باز یافت آنگاه روح در او دردمد و سپس گور او شکافته گردد و از خاک برخیزد.

* در یاد کردِ نفخهٔ سوم

و آن سخن خدای تعالی است که «باز دمیده شود در وی دیگر بار همه برخیزند و می‌نگرند بیکبار» (۳۹:۶۸) و سخن خدای که «نبود مگر يك بانگ نفخهٔ صور و همه با شمارگاه حاضر کرده شوند» (۳۶:۵۳) و خدای تعالی ارواح خلائق را در صور گرد آورد و سپس بدان فرشته فرمان دهد تا در آنها دردمد و گوید: «ای استخوانهای فرسوده و بندهای گسسته و مویهای گسیخته خدای شما را فرمان می‌دهد که گردآید از برای هنگام داوری.» پس آنها گرد آیند و ندا در داده شود که از برای عرض بر خداوند جبار برخیزید و برخیزند و آن سخن خدای است که «آن روز که بیرون آیند از گورهاشان شتابان گویی که می‌شتابندی به سوی نشانهٔ به‌پای کرده» (۷۰:۴۳) و سخن او که «آن روز که باز شکافد

(۱) عَجِبُ الذَّنْبِ: دُمیلجه، دُم غزه. در لهجهٔ کدکن: دُمیل غزه.

زمین از ایشان شتابنده باشند. آن برانگیختنی است بر ما آسان» (۵۰:۴۴) و چون از گورهای خویش به‌در آیند، هر که مؤمن است مرکبی از رحمت خدای را در برابر خویش ببند، همان‌گونه که وعده داده است: «آن روز که بینگیزیم پرهیزکاران را به سوی خدای مهربان سواران» (۱۹:۸۵) و آن که فاسق است پیاده «و برانیم ما بدکاران را به سوی دوزخ تشنگان» (۱۹:۸۶) و در قرآن از آثار حشر و دلایل رستاخیز چیزهایی است که در دیگر کتابهایی که از سوی خداوند فرو فرستاده شده است نتوان یافت، زیرا مردم عصر رسول (ص) منکران رستاخیز بوده‌اند.

* در یاد کردِ انگیزش خلق

حسن رحمه‌الله از پیامبر (ص) روایت کرد که گفت: «در روز رستاخیز مردمان برانگیخته گردند همگی برهنه پای و لخت و خاموش و تهیدست.» پس یکی از زنان پیامبر (ص) گفت: آیا شرم نمی‌کنند؟ پیامبر گفت: «هر مردی را از ایشان آن روز کاری بود مشغول کننده» (۸۰:۳۷) و از سعید بن جبیر روایت شده است که در آیه «آمدید تنها تنها و از همه یاران و یاریگران جدا جدا چنانکه اول آفریدم‌تان» (۶: ۹۴) گفت: «هر چه از کسی گسسته باشد و پراکنده شده، حتی ناخن که گرفته باشند یا مویی که فرو افتاده، در آن روز بدو بازگردانده خواهد شد.» و در روایت معاذ بن جبل و مقدم بن معدی کرب از پیامبر (ص) آمده است که پیامبر گفت: «روز رستاخیز، مردمان برانگیخته گردند، نخستینان و بازپسینان، از کودک سقط شده تا پیرِ فرتوت، همه در صورت سی و سه سالگان و این سن عیسی است.»

و از جمله آیاتی که خدای تعالی در برابر منکران رستاخیز استدلال کرده است، این سخن خدای است «ای مردمان اگر هستید شما در گمانی از انگیزش، ما بیافریدیم شما را از خاک پس از قطرهٔ آب منی پس از خون بسته پس از پارهٔ گوشت» (۲۲:۵) تا آنجا که گوید: «و بینی زمین را آرمیده و مرده چون فرو آریم بر آن آب بجند و برآید و برویاند از هرگونه نبات زیبا» (۳۶:۷۹) و بدین‌گونه زندگانی مردمان را از پس مرگ و انگیزش از گورها تشبیه کرده است به زندگی زمین از پس مرگش و گیاه و بوته و درختش و گفته است: «یا نگاه نکرد آدمی که ما بیافریدیم او را از قطرهٔ آب» (۳۶:۷۷) تا آنجا که گوید: «بگو که زنده کند آن را آن خدای که زنده کرد آن را اول بار» (۳۶:۷۹) و خدای تعالی ذکره، گوید: «و گفتند چون ببودیم ما استخوانهایی و خاک‌ریزه‌هایی، آیا ما برانگیخته خواهیم بود آفریدنی نو؟ بگو باشید سنگها یا آهنی.» (۱۷: ۴۹-۵۰) من شما

را برانگیزانم و سخن خدای تعالی «نیست آفریدن شما و نه برانگیختن شما مگر چون آفریدن يك تن» (۲۷: ۳۰) و گوید: «و این بر وی آسان» (۲۷: ۳۰)

* در یادکرد اختلاف ایشان در چگونگی انگیزش

در اصل حشر و رستاخیز میان همه اهل ادیان، اختلافی وجود ندارد و هیچ کس از اهل زمین آن را منکر نیست مگر ملحد اهل تعطیل، (ملحد معطل) که سخن او را خلاف نتوان شمرد. اگر اختلافی هست در چیزهایی از صفات رستاخیز است که به خواست خدای تعالی آنها را یاد خواهیم کرد. و اگر کسی در کار نشأه آخرت باشد باید آن را با نشأه نخستین آفرینش قیاس کند از گردآمدن گل و گرمایی که بدان یار گشته و به ماده روح جنبش پذیرفته و از رهگذر نفس سخنگوی شده است تا انسانی شده است که می‌کوشد. و در خبر آمده است که هر کس در بهاران ببیندش، باید یاد اهل رستاخیز و گیاه اهل قبور را در خاطر بیاورد. و روایت شده است که «چه شبیه است بهاران به رستاخیز» و بیشتر اهل اسلام برآنند که همه اصناف خلائق از پریان و آدمیان و بهایم از برای قصاص و انصاف ستن، برانگیخته خواهند شد. و از حسن و عکرمه روایت شده ایم که آن دو می‌گفته‌اند: «حشر بهایم مرگ آنهاست.» و بدین گونه آن دو از برای بهایم حشری قایل نبوده‌اند. و گروهی از اهل کتاب برآنند که چون روز رستاخیز فراز آید، خدای تعالی اسرافیل را فرمان دهد تا ارواح همه آنان را که در خور پاداش یا کیفرند در بابزی گرد آورد و سپس در آن بدمد. و اینان منکرند حشر بهایم و کودکان و دیوانگان و کسانی را که دعوت انبیا بدیشان نرسیده است. و گروهی از ایشان منکر صور و صراط و میزان‌اند. گویند: چون مردمان بمیرند، مسیح مبعوث گردد و ایشان را زنده کند و بهشتیان به بهشت روند و دوزخیان به دوزخ. و بسیاری از دانشمندان ایشان گویند که بعث ویژه روانهاست نه پیکرها و بر خلقتی جز این که دیده می‌شود، بر خلقت جاودانگی و بقای سرمدی. و انسان تنها جسد و روح نیست. بلکه روح است و ریح است و نفس است و صورت است و «عدم» است و قوت است و نطق است و حیات. نه چیز که دهمین آنها این هیكل خاکی تاریک است. و در حالات جواهر-اگر چه برخاسته از زمین باشند-می‌بینیم که چون گداخته آیند و ریخته شوند و پالوده گردند، به حالتی لطیف‌تر در آیند و گرمای تر و شریف‌تر. و همچنین است آدمی، و انکار آن نتوان کرد که مرگ و آزمون و حشر او، چیزی باشد که بر لطافت و رقت حال او بیفزاید، حالی که جز این حالت کنونی است چرا که او از برای جاودانگی آفریده شده است. و خدای داناتر است.

* در یادکرد موقف

مسلمانان روایت کرده‌اند که حشر مردمان به سوی بیت المقدس خواهد بود. و روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) گفته است: بیت المقدس محل حشر و نشر است و بسیاری از یهود نیز چنین می‌گویند. و از کعب روایت شده است که گفت: «خدای تعالی به زمین درنگریست، پس گفت: بر پاره‌ای از تو گام خواهم نهاد و آنگاه کوهها بر یکدیگر پیشی گرفتند و صخره به جنبش درآمد. و خدای تعالی، این را از او پذیرفت و گفت: این است مقام من و جایگاه حشر آفریدگان من و این است بهشت من و این است دوزخ من و این است جایگاه ترازوی من (میزان) و منم داور روز رستاخیز.»^۱ و بعضی گفته‌اند پس خدای صخره را به مرجانی که به اندازه زمین است بدل کند و بر آن خلق را محاسبه کند. از کسانی شنیدم که می‌گفتند این گونه احادیث، از سخنانی است که اهل شام بر ساخته‌اند. خدای خلق را، هر جا که بخواهد، برمی‌انگیزد.

* در یادکرد تبدیل زمین

خدای تعالی گوید: «آن روز که بدل کنند زمین را جز از این زمین و آسمانها را و بیرون آیند برای آن خدای که یکی است شکننده بندگان» (۴۸: ۱۴) یعنی آشکار شوند. گروهی گفته‌اند: تبدیل زمین به معنی آن است که خدای این زمین را برمی‌دارد و زمینی دیگر را می‌گسترده همان گونه که در خبر آمده است که زمینی ناکشته همچون ادیم عکاظی^۲ گسترده می‌شود که هیچ خون حرامی بر آن ریخته نشده باشد و کس بر آن مرتکب خطایی نشده باشد. گویند زمینی گسترده خواهد شد از سیم همچون مله^۳ که مردم از زیر گامهای خویش، روزی خورند. و روایت کرده‌اند که عایشه(رض) از پیامبر(ص) درباره این آیه پرسید و گفت که مردم، آنگاه، در کجا خواهند بود؟ پیامبر گفت: «بر روی پل دوزخ.» و روایت شده است که گفت: «مهمانان خدایند، او را به ناتوانی نسبت مکنید.» و از عکرمه روایت شده است که گفت: این زمین درهم نور دیده خواهد شد و در کنار آن

(۱) گویا متن افتادگی دارد.

(۲) عکاظ یکی از بازارهای معروف عرب جاهلی است و ادیم عکاظی مشهور بوده است. رك: معجم البلدان،

ج ۱، ص ۱۴۲.

(۳) مله: خاکسترگرم. و برای تفصیل موضوع رجوع شود به تفسیر ابوالفتوح، ج ۶، ص ۱۴۳.

زمینی است که حشر مردم بر آن خواهد بود. بعضی دیگر گفته‌اند مقصود از تبدیل زمین دگرگونی صفات آن و هیئت آن است از قبیل روانه گشتن کوهها و در زمین پنهان شدن آبها و از میان رفتن درختان. کلبی از ابوصالح از ابن عباس (رض) روایت کرده است که گفت: مانند این است که آدمی را گویند تبدیل شده‌ای و منظور از آن تبدیل شدن جامه‌های اوست، و استدلال کرد به سخن عباس بن عبدالمطلب:

آنگاه که مجلس انصار آکنده از مردم است / و «غفار» و «اسلم» آن را ترک گویند / پس مردم، دیگر آن مردم که من به یاد دارم و می‌شناسم نیستند. / و نه سرای آن سرای است که من می‌شناختم.

گروهی گفته‌اند زمین تبدیل شود و سپس از میان برداشته گردد به دلیل آنکه خدای از فنای آن سخن گفته است. و اینها همه رواست زیرا که ما اقرار آوردیم بدانکه خدای تعالی آن را از عدم ایجاد کرده است، بی هیچ سابقه‌ای، پس لازم آمد که رواداریم که خدای آن را، دوباره، همچنان که آغاز کرده است، بازگرداند. و خدای داناتر است.

* در یاد کرد درنور دیده شدن آسمان

گروهی گفته‌اند مقصود از نور دیده شدن آسمان تغییر خورشید و ماه و ستارگان و هیئت آن است ولی آسمان باقی خواهد بود و همچنین زمین. و استدلال کرده‌اند به سخن خدای تعالی درباره بقای بهشت و دوزخ: «تا می بود آسمان و زمین» (۱۱: ۸-۱۰۷) گفته‌اند که اعتقاد به بقای بهشت و دوزخ، نقض در امر دین نیست، زیرا ما به بقای عرش و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و ارواح و اعمال نیک، معتقدیم. اما آنان که مخالف عقیده مایند، ملزم خواهند بود که معتقد شوند که ارواح چون فانی شوند و بازگردانده شوند، جز آن باشند که بوده‌اند، زیرا اگر همان باشند که بوده‌اند در آن صورت فانی نشده‌اند و اگر فانی شده باشند و دیگر پار بازگردانده شده باشند پاداش و کیفر بر غیراستحقاق به ارواحی داده شده است که قبلاً نبوده‌اند [تا گناهی کرده باشند] همچنین پیکرها، ممکن است از همان خاکی که از آن ساخته شده‌اند بازگردانده شوند و در بهشت و دوزخ باقی بمانند جاودان و سرمدی. و گروهی برآنند که آسمان جسم نیست و معنای درنور دیده شدن آن چیزی نیست جز آنچه گفتیم. و دیگرانی گفته‌اند آسمان جسمی است و درنور دیده می‌شود همان گونه که نوشته‌ای را درمی‌نورند، به دلیل ظاهر سخن خدای

(۱) افزوده مترجم است.

تعالی که «آن روز که درنور دیدم آسمان را چون در نوشتن دبیر نامه را چنانکه ابتدا کردیم اول آفرینش بازگردانیم آن را، وعده‌ای است بر ما» (۲۱: ۱۰۴) و سخن خدای که «و زمین همه در قبضه او باشد روز قیامت و آسمانها درنور دیده بود به قوت او» (۳۹: ۶۷) چندان که بعضی روایت کرده‌اند که «پیامبر به کف خویش اشارت کرد، درحالی که آن را قبضه کرده بود که افزونتر از اینجا و اینجا است و چیزی از این» و احوال آسمان دیگرگون شود و به گونه روی گذاشته درآید، همچون گل سرخ و از هم بشکافد و درها گردد و پس آنگاه درنور دیده شود. و این ظاهر سخن است و ممکن. گروهی -از آنان که بر عقیده گروه نخستین‌اند- همان سخن را درباره آسمان و زمین و دگرگونی احوال آنها گفته‌اند که مقصود دیگرگونی اهل آنهاست ولی آن دو خود بر جای خویش استوارند هم بدان گونه که بوده‌اند. و خدای داناتر است.

* در یاد کرد روز رستاخیز

گویند درازی آن روز هزار سال است از سالهای این جهان به گفته خدای عزوجل که «و بدرستی که روزی نزد خدای تو چون هزار سال بود از آنچه شما می‌شمرد» (۲۲: ۴۷) و این روز را در حکم دنیا به شمار می‌آورد و آن از نفخه نخستین است تا آنگاه که خدای در میان خلق خویش به‌دآوری پردازد و اهل بهشت به بهشت روند و اهل دوزخ به دوزخ. و از آنگاه به بعد، در شمار آخرت است. از بعضی از دانشمندان شنیدم که چنین می‌گفت. و گروهی برآنند که سخن خدای «در روزی که باشد مقدار آن پنجاه هزار سال» (۷۰: ۴) مقصود روز رستاخیز است. و بیشتر آنان بر این عقیده‌اند که این از باب تمثیل است در سختی و ناخوشی که به بعضی مردم رسد و آن را پنجاه هزار سال انگارد. و بعضی گفته‌اند آن روز پنجاه موقف است که در هر کدام از بنده پرسش شود و چون در موقف گرد آیند خورشید بدیشان بازگردانده شود و گرمای آن دو چندان شود و از فراز سر ایشان گذاشته آید چندان که عرق بر چهره ایشان لجام زند آنگاه عرش، بر دست فرشتگان حامل آن، فرود آید و ترازو (میزان) آویخته گردد و بهشت و دوزخ را بیاورند و صراط نصب شود و خدای، آن گونه که خواهد، بیاید به گفته او که «آن روز که واشکافند آسمان را و ابر و فرو فرستند فرشتگان را و فرو فرستادنی» (۲۵: ۲۵) و گوید: «هیچ چشم می‌دارند مگر آتیان خدای را

(۱) اصل: «حتی یلجمهم الفرق» و صورت درست آن: «الفرق» را ما از النهایة، ابن اثیر، ج ۴، ص ۲۳۴ نقل و ترجمه کردیم.

در سایه‌هایی از ابر و فرشتگان [نیز بیایند] و بگزارند کار. و با خدای گردد کارها همه.» (۲۱:۲) مسلمانان گویند که سپس اهل بهشت در بهشت و اهل دوزخ در دوزخ بمانند جاودانه جاویدان و همواره و همیشه همیشگان. هیچ دانسته نیست که آیا دیگر بار خدای خلقی از نو خواهد آفرید یا جهانی دیگر و زمینی و آسمانی دیگر و آیا پیامبرانی خواهد فرستاد و آن آفریدگان را به آنچه آفریدگان پیشین را مکلف ساخته بود، مکلف خواهد کرد یا نه؟ و از بعضی از ایشان روایت شده است که بر آن بوده‌اند که چون سالیان سال بر اهل دوزخ بگذرد ایشان نابود خواهند گشت. و گروهی از اهل کتاب برآنند که چون هزار سال بر بهشت و دوزخ بگذرد نابود خواهند شد و فانی. و آنگاه اهل بهشت بگونه فرشتگانی درآیند و اهل دوزخ به گونه استخوان فرسوده. یکی از دانشمندان یهود مرا حدیث کرد که در میان یهود گروهی هستند که معتقدند دانسته نیست چه مقدار از عوالم سپری گشته و چه مقدار از آنها باقی است و برآنند که عمر هر عالم شش هزار سال است، و آنگاه خلاق حشر گردند و محاسبه شوند و آن هفتم روز است، روز شنبه. پس به بهشت و دوزخ درآیند. پس آنگاه اهل بهشت فرشتگان شوند و اهل دوزخ استخوان پوسیده. و دیگر بار خلقی از نو باز آیند و امری دیگر. و این کار جاودانه باشد و بدین گونه هر شنبه در نظر ایشان رستاخیزی است.

از پیشینگان کسانی بر آن بوده‌اند که آفرینش خلق از فضل وجود و منت حق است و بر شخص جواد و مفضل روا نیست که جود خویش را در همه وقتی آشکار کند، بلکه هنگامی که این جهان را فانی کرد جهانی دیگر از نو می‌آفریند. و چه مایه جهانها که او آفریده است و نابود کرده است. بعضی از ایشان برآنند که خلق به آخرت انتقال می‌یابند پس بدین گونه هر روز قیامتی است و آغاز جهانی. و از یکی از ایشان شنیدم که استدلال می‌کرد به خبر مغیره بن شعبه که «هر که مُرد، قیامتش قائم گشت.»

* در یاد کرد آنچه از پیشینگان درباره ویرانی جهان حکایت شده است

جابر بن حیان^۱ حکایت کرده است که چون مسیر ستارگان به نهایی رسد و در برجهای خویش پراکنده گردند و گردشهای چرخ آشفته و مشوش گردد همان گونه که در نخستین دقیقه حمل، قبل از اجتماع ستارگان، چنان بوده است، احوال جهان دگرگون شود و فصول سال متفاوت شود و در آن هنگام هیچ زمستان و تابستانی پایدار نماند.

(۱) اصل: جابر بن جبار و هوار آن را به جابر بن حیان اصلاح کرده است.

بادهای سهمگین وزیدن گیرد و به‌خاطر ریزش بارانهای بناهنگام و بسیاری زمین لرزه‌ها و افزونی بادها و ستیزه ارکان (عناصر) جانوران و گیاهان تباہ گردند. پس آب بر خشکی چیره گردد و خشکی بر آب. و آتش بر گیاه و جانوران. و مزاج ترکیبات تباہ گردد و زمین بی‌آب و گیاه گردد و تهی ماند تا آنگاه که ستارگان بار دیگر، در همان نقطه‌ای که پراکنده شده‌اند، از نو اجتماع کنند و در آن هنگام آغاز آفرینش دوباره خواهد بود.

و افلاطن در کتاب سوفسطیقا، به‌هنگام یادکرد نفوس و احوال آنها، بعد از جدایی از بدن، گوید: «و نفسهای شریر چون از تن جدا شود همچنان در زمین سرگشته و آواره خواهد ماند تا هنگام نشأة آخرت فرا رسد.» و گوید: «و در آن هنگام ستارگان از افلاك خویش فرو ریزند و به یکدیگر پیوندند و بر گرد زمین، همچون دایره‌ای از آتش، به گردش درآیند و آن نفوس را از ترقی به محل خویش بازدارند تا زمین به گونه زندانی از برای ایشان درآید.» و گوید: «[این است] تفسیر سخن افلاطن درباره رستاخیز و انگیزش مردمان و نشأة آخرت. و همچنین است رای ارسطاطالیس درباره بقای آنچه فراتر از فلك قمر است و اینکه در آنجا استحاله امکان‌پذیر نیست. و مراد او این است که تا بدان روزگار چنین خواهد بود.

و تو ای خواننده! هرگز به تأویل‌های کُفار فلاسفه از آراء خویش توجه مکن به هنگامی که گواهی دلایل بر درستی آنچه ما گفتیم موجود است. و کتابهای خدا و اخبار پیامبران او، در این باره، آن دلایل را تأیید می‌کنند. و بدان، خدایت رحمت کناد! که هر صاحب خردی به دلیل خرد خویش ناگزیر است اقرار کند که جهان را آغازی است و از عدم به وجود آمده است و فانی آن جایز است. اینکه جهان سپری است، این چیزی است که از پذیرش آن ناگزیریم اما شناخت آن و چگونگی آن چیزی است که دانسته نیست که آیا از رهگذر چیره شدن یکی از طبایع است و یا از رهگذر فراگیری چیزی تباہ، یا از رهگذر خشکسالی و مرگامرگ و یا کشتار است و یا بدان گونه است که اهل اسلام و اهل کتاب یا دیگران حکایت می‌کنند. اینها همه چیزهایی است که از طریق خبر و شنیدن حاصل می‌شود و اختلاف و تفاوت در آن راه دارد و آنچه را که خرد الزام کرده است؛ این اختلافها باطل نمی‌کند.

اما اخباری که در این باره شنیده‌ایم شعار دین است و محض دیانت و حق ناب. هر که بدانها اعتقاد نوزد، چه به‌ظاهر و چه به باطن آنها، و بدانها تمسک نکند و حقیقت^۱ دین را در آنها نجوید و نجات را در آنها نطلبید ناقص است و سقیه اگر چه از همه مردمان

(۱) عبارت مضطرب است.

به خرد کاملتر باشد و به فهم استوارتر و به اندیشه صائب تر و نژاده تر و با حَسَب تر و به خاندان روشن تر و به شرف مقدم تر و از همه غیرتمندتر و با حمیت تر و نیک سیرت تر و آزمگین تر و خوش قلب تر و سخاوورتر و خیر را جویاتر و در سودبخشی عامتر و بی کینه تر و بر بیداد حمله ورتر و بر آنچه او را بسته است خرسندتر و بی آزارتر و بخشنده تر و به فضایل رهیافته تر و توانا تر و گشاده دست تر و در آراستگی به خصلتهای نیک و مآثر والا از همه جامع تر و با رغبتی بسیار به کسب نیکی ها و باقی گذاردن یاد نیک و ذخیره کردن حُسن ثنا [با این همه چنین کسی به نقص و سفاهت]^۱ نزدیکتر است و به ضعف عقیده و مخالفت ظاهر و باطن و پیروی هوا و ریاکاری و توجه به کارهای زشت و خوار داشت کسانی که خلاف این خصلتها را دارند، سزاوارتر است و به واژگون سازی آنچه ما از فضایل یاد کردیم و تبدیل آنها به رذایل و قلب آنها به ضدشان، نزدیکتر است. زیرا آنچه مراد اوست انگیزه ای از درون او ندارد و کسی از پشت سر او را بدان کاروانمی دارد و او بدانچه می کند و بدانچه می گراید، رغبتی صادقانه و نشاطی ندارد و در این راه شتابنده و راه جوی نیست. و هر که از این دست باشد دانش او را رونقی نیست و مذهبش را روشنائی نه و در نزد خداوندان صنایع او را قبول و تزکیه ای نیست. همین بس است تو را نشانه مرد دین باور - اگر چند افعال او اندک باشد و دستش کوتاه - که حسن ظاهری داشته باشد و او را سکونی و آرامشی بود و فروتنی جمیلی و نیکی برخوردی و بر مخالفان آیین و تأویل گران بنیاد عقیده اش سختگیر و خشماور باشد و مال و منال خویش را در راه آیین خویش بذل کند.

پس ای بندگان خدای! بپرهیزید از نفس و خواهشهای خویش و از آن گروههای همانند آنان که من اینک به یاری خدای در نحله های مسلمانان به توصیف آنها، از برای شما، خواهم پرداخت و پیروی کنید از دین، دینی که خدای تعالی از برای خویش آن را روا داشته است و آنان را به چنگ زدن بدان فراخوانده است و از ایشان بر پاسداری و حفظ آن عهد و پیمان گرفته است و کتابهای خویش را بر آن نازل داشته و پیامبران خویش را بدان فرستاده و هر که را که بدان لبیک گوید مژده پاداش نیک داده و هر که را از آن سرپیچی کند وعده کفر داده است که دلایل و براهین او آشکار است و نشانه های حکمتش استوار. زنهار به جاهلان و مسخرگان و ژاژخایان و آنان که در امانت الهی، از برای لذتهای حیوانی و خوی درندگی خویش، خیانت می کنند، فریفته مباشید، آنان که منتهای همت ایشان انباشتن شکمی است و پوشاکی و دستیابی به آرزویی و شهوتی و فرونشاندن

(۱) افزوده مترجم است. جمله های اصلی بسیار طولانی و درهم و دارای تصحیفاتی است.

خشمی و سرکوب دشمنی. آنان که اباطیلی از فریب و دستان و اساطیری دروغین، می آریند که ظاهرش تشکیک و تلبیس است و باطنش کفر و الحاد، و بدان نآزمودگان و نوخاستگان را می فریبند و عوام را - که فضل و معرفتی و شناخت چندانی ندارند - دچار حیرت می کنند. هرگاه شما را در کار ایشان، شبهه ای حاصل شد از آنچه خدای تعالی، در حق ایشان روا داشته است غفلت مورزید که از آن روز باز که خدای جهان را آفریده است، چه در جاهلیت و چه در اسلام، هرگز یکی از اینان سر بر نداشت مگر آنکه خدای تعالی او را سرکوب کرد و هرگاه که اینان در فشی برافراشتند خدای آن را در گمنامی، بازگون و نگونسار کرد و هر زمان که یکی از ایشان سر بر آورد، خدای تعالی، ناتوانترین آفریدگان خویش را بر او چیرگی بخشید و هر بد که در راه دین سگالیدند، خدای تعالی بدیشان بازگرداند و به وعده خویش وفا کرد «تا آشکارا کند این دین را، بر همه دینها اگر چه دشخوار آرند انبازآرندگان» (۹: ۳۳)

پس بنیاد عقیده هر دینورزی از مردم روی زمین این است که خدای آفریدگار اوست و فانی کننده او و زنده گرداننده او و میراننده او و خدای او را به دادورزی و نیکی کردن فرمان داده و از کارهای زشت نهانی و آنچه خرد نپذیرد و از ستم بازداشته است و از پس مرگ او را برخواهد انگیزخت و بر کارهای نیکش بدو پاداش خواهد داد و بر کارهای زشتش کیفر. و در این امر، هیچ کس را اختلافی نیست مگر دهریان اهل تعطیل (المعطله الدهریه) که گروهی بسیار اندک اند. اما اهل کتاب، اعتقاد بدانچه را یاد کردیم، بر خویش لازم می شمارند. خدای پیش از همه آفریدگانش بوده است، و هر چیز را جز خویش آفریده و او یکی است و او را انبازی نیست و هیچ چیز قدیمی با او نبوده است. پیامبران فرستاده و کتابها نازل کرده به بشارت و انداز. و او خلق را فانی و نابود خواهد کرد و سپس دیگر باره بازخواهد گرداند، هرگاه بخواهد همان گونه که در آغاز آن را ایجاد کرد. هر که را عقیده این باشد امید آن است که از رستگاران شود آنان که در زنده اند «نه بیم بود بر ایشان و نه اندوهگین شوند.» (۱۰: ۶۲)

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل دهم

در یادکرد پیامبران و مدت عمر ایشان و سرگذشت امتهای ایشان و اخبارشان، در نهایت اختصار و ایجاز

در اخبار مسلمین آمده که پیامبران صد و بیست و چهار هزار تن بوده‌اند. از مجموع ایشان سیصد و سیزده تن پیامبر مرسل بوده‌اند و بعضی پانزده تن گفته‌اند.^۱ و هب گوید پنج تن از ایشان از عبرانیان بودند: آدم، شیث، ادریس، نوح و ابراهیم، و پنج تن از اعراب بودند: هود، صالح، اسماعیل، شعیب و محمد^ص، و گوید پیامبران بنی اسرائیل هزار تن بوده‌اند: نخستین ایشان موسی و آخرینشان عیسی. و گوید که پیغمبر در جنگ بدر به یاران خود فرمود: «شما به اندازه یاران طالوت هستید، و بر شماره رسولان. چرا که از میان پیامبران بعضی هستند که صدا را می‌شنوند و بعضی در خواب بدیشان وحی می‌شود و با بعضی سخن گفته می‌شود.» و در حدیث آمده که «جبریل نزد من می‌آید مانند دوستی که به نزد دوستی می‌آید در جامه‌ای سپید، آراسته به مروارید و یاقوت، سرش همچون حبک^۲ است و مویش به مانند مرجان و رنگش به مانند برف با دو بال سبز و پاهایش فرو رفته در سبزی» و چنین و چنان...

(۱) رك: المعارف، ابن قتیبه، چاپ ثروت عكاشه، ص ۵۶.

(۲) حَبْك: موج‌دار و مُجَعَد.

* در یاد کردِ شماره کتابهایی که نازل شده

وهب گوید شماره کتابهایی که از آسمان بر همه پیامبران فرود آمده است صد و چهار کتاب است: یکی بر شیث بن آدم، که کتابی بوده است در پنجاه صحیفه، و بر ادريس کتابی در سی صحیفه و بر موسی تورات و بر داود زبور و بر عیسی انجیل و بر محمد (ص) قرآن.

و از غیر وهب روایت شدیم که خدای تعالی بر آدم بیست و یک صحیفه فرو فرستاد که در آن بود تحریم مردار و خون و گوشت خوک، و بعضی گفته اند که در آن کتاب جز حروف مقطعه هیچ نبوده است و این حروف همان حروفی است که در گفتار به آن تکلم می شود چه در عربی و چه در عجمی و در آن صحیفه هزار زبان از زبانهای مهم وجود داشت و خداوند تمام زبانها را در آن محدود کرد.

تورات شامل کتابهای بسیار است از آن پیامبران و آن عبارت است از پنج سفر و بیست و چهار یا به روایتی هژده «کتیفی» که عنوان کتب انبیاست و خداوند در قرآن آنچه را که بر نوح، هود، لوط و انبیای دیگر وحی شده است بیان کرده است، و نمی دانم که آیا ایشان مأمور به ضبط و حفظ آن نبوده اند، یا نزد ایشان ثبت شده بوده است ولی با کتابهای بعدی نسخ شده است، و یا اینکه وحی و صوت، در شمار کتابها نمی آمده است، یا علم و احکام ایشان براساس عقل بوده است، یا اینکه پیرو صحیفه آدم و سنت او بوده اند، چرا که همه اینها محتمل است، چنان که خداوند فرمود: «مردم همه يك امت بودند تا اینکه خداوند پیامبران مژده دهنده و بیم رساننده برانگیخت و با ایشان کتاب فرو فرستاد بحق، تا در میان مردم داوری کنند درباره آنچه اختلاف کرده اند» (۲۰۹:۲). کلیت و گسترش مفهوم این آیه، روشنگر این معنی است که هر پیامبری کتابی داشته که بر اساس آن رفتار می کرده است و به گونه وراثت، از کسی که قبل از وی بوده، بدو رسیده بوده یا آنکه ویژه او بوده است. پیامبران بنی اسرائیل پس از موسی، بر اساس تورات داوری می کردند تا آنگاه که فرقان فرود آمد و با این همه وحی بر ایشان نازل می شد و کتابها بر ایشان فرود می آمد.

* در شمار همگی انبیا

خداوند فرموده: «داستان گروهی از پیامبران را برای تو یاد کردیم و گروهی را یاد نکردیم» (۴۱: ۷۸) از جمله کسانی که قرآن از ایشان نام برده پس از یاد کرد ابراهیم فرموده: «و بخشیدیم بدو اسحاق و یعقوب را و همگان را هدایت کردیم و نوح را هدایت

کردیم از پیش. و از فرزندان او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را و بدین گونه نیکوکاران را پاداش نیک می دهیم و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس همگان از بسامانان بودند و اسماعیل و الیسع و یونس و لوط را بر جهانیان فزونی بخشیدیم» (۸۴:۶، ۸۵ و ۸۶) و برای ما از آدم و محمد (ص) و هود و صالح و شعیب و ذوالکفل و عزیر نام می برد، و از پیامبرانی که در قرآن نامشان نیامده یکی در این آیت است: «آیا ندیدی آن گروه از بنی اسرائیل را که پس از موسی، به پیامبری از آن خویش گفتند: از برای ما پادشاهی برانگیز تا در راه خداوند پیکار کنیم» (۲: ۲۴۷) و اهل تفسیر گفته اند که نام این پیامبر اسماویل بن هلقنا بوده است، و در این آیت که «آیا ندیدی آنان را که از دیار خویش به در آمدند و هزاران تن بودند از هراس مرگ و خداوند بدیشان گفت: بمیرید! و آنگاه ایشان را زندگی بخشید» (۲: ۲۴۴)، گفته اند پیامبر ایشان حزقیل بن یوزی بوده است و بعضی در آیه «... یا مانند آن کس که بر دهکده ای گذشت و آن دهکده با همه بناها از مردم تهی بود» (۲: ۲۶۱)، گفته اند که وی ارمیا بوده است و بعضی گفته اند عزیر بوده است.

نام اسباط - که دوازده مرد بودند - بدین گونه آمده است: روبیل، شمعون، لاوی، یهودا، یسناخر، دان، نفتالی، جاد، استرقفا، زبالون، یوسف و ابن یامن، که همگان پیامبران اند. بعضی پنداشته اند که در این سخن خدای تعالی: «آنگاه که دوتن به سوی ایشان روانه کردیم و آن دوتن را تکذیب کردند تا سومینی بر آن افزودیم» (۳۶: ۱۳)، مقصود پیامبران پس از عیسی است و بعضی معتقدند که ایشان رسولان عیسی بوده اند، یعنی یحیی و تومانی و شمعون. اهل اخبار آورده اند که شیث بن آدم پیغمبر بوده است و موسی بن میشی^۱ بن یوسف نیز پیش از موسی بن عمران پیامبر بوده است، ذوالقرنین نیز پیغمبر بوده است و بلعم بن باعورا نیز پیغمبر بوده و بعد پیغمبریش از میان رفته است. یوشع بن نون و کالب بن یوفنا و بوشامامین (؟) بن کالب و شعیا بن [آ] موص و جرجیس همه پیغمبر بوده اند. اهل کتاب معتقدند که دانیال و علیاء و مشاییل و عیلوق و حبقوق نیز پیغمبر بوده اند.

در تورات سفری است از آن دوازده پیامبر که همه در يك روزگار می زیسته اند و نامهای ایشان را مردی یهودی برای من بیان کرد: یسع، یوایل، عاموس، عودیا، میخا، ناحوم، حبقوق، صفنیا، هکای، زخریا و ملاخی. در کتابهای بعضی از حواریان آمده است که پس از مسیح در انطاکیه پیامبرانی بوده اند، از جمله: برنبا، لوقیوس، ماتانیل و اغابوس.

(۱) چنانکه خواهیم دید این نام را مؤلف «منشا» نیز می آورد.

و معتقدند که دسته‌ای از زنان نیز به نبوت رسیده‌اند، از جمله مریم مجدلانیه و حنا دختر فانوئل و ایبغیل و جز ایشان که یاد کردیم و از پیامبری به نام شمسون نیز یاد کرده‌اند. در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که ادریاسین پیامبر مجوس بوده است. از علی ابن ابی‌طالب روایت شده است که او از اصحاب کهف یاد کرد و سپس گفت: «مجوس اهل کتاب بوده‌اند و پیامبری داشته‌اند» و سپس داستان را تا پایان یاد کرد.

بعضی از محدثین گفته‌اند که خضر، پیغمبر بوده است. وهب بر آن است که خداوند بیست و سه پیغمبر بر سبا مبعوث گردانید و ایشان همه را تکذیب کردند. در اخبار آمده است که در یمن پیامبری بوده است به نام حنظله بن اقیون صادق و در دوران فترت نیز پیامبری بوده است به نام خالد بن سنان عبسی. جبیر روایت کرده که پیش از آدم خداوند پیامبری در یمن مبعوث کرد.

از جمله پیامبران یکی بنوالبجّان است که نام وی یوسف بوده است. بنابراین اینها هشتاد پیامبر بوده‌اند بنابر آنچه از اهل کتاب و جز ایشان روایت شده است و خدای داناتر است. از حسن روایت شده‌ایم که گفت: در میان بنی اسرائیل شگفتیه بود. در یک بامداد صد پیامبر را می‌کشتند. ایشان باز برمی‌خاستند و دیگر بار به راهنمایی مردمان می‌پرداختند و هیچ باکی نداشتند.

پیامبران اولوالعزم پنج‌اند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد که امت و کتاب داشته‌اند. چنان‌که خداوند فرموده است: «و آنگاه که از پیامبران پیمان گرفتیم و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و از ایشان پیمانی سخت گرفتیم» (۷: ۳۳).

* در یاد کرد آرای مجوس و دیگر ملل دربارهٔ پیامبران

بدان که ایشان مقرّند به پیامبری جمشاد و پیامبری کیومرث و پیامبری افریدون و پیامبری زردشت و کتاب او به نام ایسطا. بعضی از ایشان مقرّند به پیامبری به‌آفرید، یعنی بهترین آفریده. در کتاب ایشان آمده که پس از زردشت سه پیامبر آمده است و بدیشان ایمان دارند و از ایشان پیروی می‌کنند.

اما حرّانین، ایشان معتقدند که شمارهٔ پیامبرانی که مردم را به خدا خوانده‌اند از اندازه بیرون است و مشهورترین ایشان عبارتند از: ارانی، اغثاذیمون و هرمس و سولن، جدّ مادری افلاطن، و از پیشینیان کسانی بوده‌اند که به پیامبری افلاطن و سقراط و ارسطاطالیس معتقد بوده‌اند و ایشان بر آن بوده‌اند که پیامبری دانش است و به کار بستن. اما هندیان، آنهایی که معتقد به رسالت هستند بر آنند که پیامبران فرشتگانی

هستند و از جملهٔ ایشان است بهابود، که بهابودیه پیروان اویند، شب، که کابلیّه پیروان اویند، ورامان، که پیروانش رمانیه‌اند، وراون، که پیروانش راونیه‌اند، و ناشد، که پیروانش ناشدیه‌اند. اینها فرقه‌های براهمه‌اند که مسئلهٔ رسالت را استوار می‌دارند و از جملهٔ ایشان است مهادر، که پیروان او مهادریه‌اند با فرقه‌ها و آرای بسیاری که در جای خود یاد کرده خواهد شد.

اما ثنویّه، ایشان معتقد به نبوت ابن‌دیصان و ابن‌شاکر و ابن ابی‌العوجاء و بابک خرمی‌اند. در عقیدهٔ ایشان زمین هیچ‌گاه از پیامبری تهی نیست.

در میان مسلمانان کسانی هستند که معتقدند در میان پریان نیز پیامبران هستند، چنان‌که در میان آدمیان هست. دلیل ایشان این آیه است: «ای گروه پریان و آدمیان! آیا پیامبرانی از شما یان نیامدند که آیات مرا بر شما بخوانند؟» (۶: ۱۳۰) و ابن حائط معتقد است که در هر دسته‌ای از آفریدگان پیامبرانی هستند، حتی در میان خرها و پرندگان و سوسکها و دلیل او این آیت است: «هیچ جنبنده‌ای در زمین و یا پرنده‌ای که با دو بالش پرواز کند نیست مگر آنکه امتیاهی است مانند شما یان» (۶: ۳۸)، و نیز به دلیل گفتهٔ خداوند که «هیچ امتی نیست مگر آنکه در میان ایشان بیم‌دهنده‌ای بوده است» (۳۵: ۲۲). و ابن حائط معتقد به تناسخ بود.

خلاصهٔ گفتار درمورد پیامبران این است که همه از یک چراغ نور می‌گیرند و روا نیست که این نور در اصل دیانت و یکتاپرستی اختلاف پیدا کند و همچنین است در اخبار، اگرچه از نظر شاخه‌ها با یکدیگر مختلف باشند و بعضی از شرایع به بعضی دیگر نسخ شده باشد، چنان‌که خدای فرموده است: «آیین نهاد برای شما، دینی را که نوح بدان وصیت کرده بود و آنچه را که ما به تو وحی فرستادیم و هم آنچه ابراهیم و موسی و عیسی را بدان وصیت کرده بودیم که به پای دارند آیین را و پراکنده نگردند» (۴۲: ۱۱) و هم در این باره خدا فرموده است: «و بهرس از آنکه فرستادیم پیش از تو پیامبرانی، آیا هیچ معبودی به‌جز خداوند قرار دادیم» (۴۳: ۴۴). پس اگر از قومی چیزی روایت شود که مخالف اصل دیانت توحید باشد، از قبیل کفران نعمت و شرک به خداوند و روا داشتن ستم و امر به منکر و بازداشت از کارهای نیک و عدم دعوت از سوی پیامبری یا رسولی، این گروه در ادعای خویش دروغگویند یا پیامبر ایشان دروغگوی است و پیغمبر نما. چرا که این امر مخالف توحید است و آنها که خرد را دستوری می‌دهند که از شریعتی پیروی کند و خدای را بدان بپرستد و هم به ضد آن، ما آن را در کتاب خویش نیافته‌ایم و نه در میان آنچه که در دست اهل کتاب هست آن را دیده‌ایم، چرا که ممکن است آن هم آیین پیامبری باشد، زیرا شرایع همه انبیا و اخبار ایشان برای ما بیان نشده و از نام همه آنها

آگاهی نداریم. و خدای داناتر است.

* داستان آدم

اخبار وی به هنگام گزارش آفرینش او پیش ازین گذشت و او را آدم التراب می نامند و کنیه او ابوالبشر است. در حدیث آمده که وی پیامبری مرسل بوده است. خدا با او سخن گفت به گفتار و فرشتگان را به سجده وی واداشت و او را در بهشت جایگزین کرد و به دست خویش او را آفرید و او سپس به زمین فرود آمد و فرزندان از او زادند و هنگامی که فرزندان او بسیار شدند و زمین را آبادان ساختند، خداوند او را بر فرزندان پیامبری داد، پس از گذشت پانصد سال از عمر وی.

خداوند با آدم از میان آسمان، بی واسطه، سخن می گفت و با این همه وحی بر او نازل می شد. خداوند بر او بیست و یک صحیفه نازل کرد که در آنها تحریم مردار و خون و گوشت خوک بود و او نخستین کسی است که خداوند به او نوشتن خط با قلم تعلیم داد. سپس از میان فرزندان او هیچ یک خط ننوشتند تا روزگار ادریس. و نماز پنجاه رکعت بر او فرض شد. و در بعضی روایات آمده است که او را شریعتی جز توحید نبوده است و خدای داناتر است.

از معجزات وی یکی این بود که بر پیکر خویش نگرست درحالی که روح در آن جریان می یافت و همچنین آفریده شدن همسرش از پهلوی او و وجود فرشتگان در برابر او و نشیمن کردن در بهشت و سخن خداوند با او به گفتار.

و هب معتقد است که آدم زیباترین آفریدگان خداوند بوده. بر چهره او موی نرسته بود ولی ریش بر گونه فرزندان او برآمد و او هزار سال زیست، و در تورات آمده که عمر آدم هزار سال بوده مگر هفتاد سال و خدای داناتر است.

* داستان شیث بن آدم

اهل کتاب معتقدند که عنوان شیث «بدل» و «بخشیده» است و آن، چنان است که هنگامی که قابیل هابیل را کشت خداوند شیث را به عوض هابیل به آدم بخشید و نسل قابیل و دیگر شاخه های فرزندان آدم به جز شیث منقرض شد و شیث وصی آدم و ولیعهد

(۱) رک: المعارف، ص ۱۷.

و خلیفه او بود پس از وی.

* داستان ادریس پیامبر

اهل این دانش بر آنند که وی اخنوخ بن یارد بن مهلائیل بن قینان بن انوش بن شیث بن آدم است و مادرش برکیا دختر الدرمسلا بن محویل بن اخنوخ بن قین بن آدم بوده است. او را ادریس خواندند به مناسبت بسیاری درس. او نیز پس از آدم نخستین پیامبری است که به رسالت رسیده و او به نبوت جانشین آدم بوده نه به رسالت. ادریس نخستین کسی است که پس از آدم به قلم خط نوشت و او نخستین کسی است که جامه دوخت و پیشتر از روزگار او پوست می پوشیدند. فرزندان آدم قبیله ای بودند و خداوند او را پس از وفات آدم پیامبر گردانید و نجوم و پزشکی را بر او وحی کرد و نام او در نزد یونانیان هرمس است. هر روز نتیجه اعمال نیک او به اندازه تمام کارهای نیک بنی آدم به آسمان بالا می رفت. او خدای را بدین کار سپاسگزاری کرد و خداوند او را به پایگاهی بلند فرا برد و مردم در چگونگی بالا رفتن او به آسمان اختلاف دارند.

در کتاب ابو حذیفه آمده است که در روزگار ادریس فرشتگان با آدمیان مصافحه می کردند و در منازل و مجالس ایشان با آنها دیدار می کردند، چرا که روزگار خوبی بود و مردم نیک بودند. سپس فرشته خورشید از ادریس بار دیدار خواست، و ادریس او را بار داد. ادریس از او خواستار شد که وی را به آسمان برد تا در آنجا به همراه فرشتگان به پرستش خدای بزرگ پردازد و خداوند او را به آسمان چهارم بالا برد. از عبدالله بن عباس روایت شده است که وی از فرشته خورشید خواستار شد تا نامی را که به وسیله آن به آسمان صعود می کنند بدو بیاموزد و آموخت و بدان وسیله به آسمان چهارم صعود کرد و خداوند ملك الموت را فرستاد تا در همان جا او را قبض روح کرد، و روایت شده است که او را به آسمان چهارم دنیا بالا بردند چنان که عیسی را بالا بردند و از زید بن ارقم خلاف همه این روایات نقل شده است که او را به بهشت بالا بردند. در حدیثی آمده که او مرگ را چشیده و به آتش نیز وارد شده. اگر این روایت درست باشد فیهما، وگرنه نظیر داخل شدن آدم و همسرش به بهشت و بالا رفتن عیسی به آسمان است. حال اگر بالا رفتن اجسام به آسمان دشوار می نماید، پس دشوارتر از آن این ابر را کد است که در فضا ایستاده و زمین با همه سنگینی و انبوهی در میان آسمان ایستاده چنان که می بینی و بدین گونه هرگز عذری آورده نمی شود مگر اینکه می توان آن را از همین رهگذر به شمار آورد با اینکه بسیاری از مسلمانان اهل نظر بالا رفتن را خاص ارواح می دانند نه اشباح

و ممکن است که بالا رفتن مقام و بزرگداشت منزلت مقصود باشد چنان که خدای تعالی فرموده است: «خداوند پایگاه آنان را که ایمان آورده اند و آنها که دانش بدیشان داده شده فرا می برد» (۵۸: ۱۲) و در مورد شهدا خداوند فرموده است: «در نزد پروردگارشان روزی بدیشان می رسد» (۱۶۳: ۳) با اینکه پیکرهاشان به گونه مُردار بر زمین افتاده است.

از پیغمبر (ص) روایت شده است که در شب معراج، ابراهیم و موسی و عیسی و نوح و آدم را دیدار کرده است و این شبی است که در آن شب به آسمان عروج کرده بود و هیچ جای اختلاف نیست که این پیامبران اجسامشان به آسمان بالا نرفته است. و حق همین است. و امکان دارد. و خدای دانایتر است.

دلیل بر اینکه هوشنگ شهریار پیش از ادریس یا همروزگار او بوده است اینکه ایرانیان معتقدند که او نخستین کسی است که فرمان داد تا حیوانات درنده را بکشند و از پوستشان لباس و فرش بسازند و این دلیلی است بر اینکه طهمورث شهریار همروزگار او بوده است اگرچه کیومرث، که در نظر بیشتر ایشان همان آدم است، پس از او می زیسته است و معتقدند که او نخستین کسی است که به دست خود خط نوشته است و این کار را به مردمان آموخته است. چنان که مسلمین معتقدند که ادریس نخستین کسی است که با قلم خط نوشت. و به روزگار او بود که داستان هاروت و ماروت روی داد.

* داستان هاروت و ماروت

مسلمانان در این باره اختلاف بسیار دارند. بعضی از اهل اخبار روایت کرده اند که خدای تعالی هنگامی که می خواست آدم را بیافریند به فرشتگان گفت: «من در زمین جای نشینی خواهم نهاد، و ایشان گفتند آیا در زمین کسی را می نهی که تباهی کند و خونریزی، با اینکه ما تو را پرستش و تقدیس می کنیم» (۲: ۲۸) و چون آدم را آفرید و فرزندان او به تباهی گرویدند، فرشتگان به خداوند گفتند: آیا همینانند که ایشان را در زمین جانشین خویش ساخته ای؟ آنگاه خداوند فرمود تا ایشان سه تن از بهترینشان را برگزینند تا به زمین فرستد برای وادار کردن مردم به راه حق و ایشان چنین کردند. گویند زنی به نزد ایشان رفت و آنان فریفته او شدند چندان که شراب نوشیدند و قتل نفس کردند و در برابر غیر خداوند سجده بردند و نامی را که بدان می شد به آسمان صعود کرد به آن زن آموختند و آن زن به آسمان صعود کرد و آنگاه که در آسمان بود به گونه ستاره ای مسخ گردید و آن همان ستاره ناهید است. گویند این دو فرشته در گزیدن عذاب این جهان و عذاب آن جهان مخیر شدند و ایشان عذاب دنیا را برگزیدند و آنها با مویهای خویش

از چاهی در سرزمین بابل آویخته شده اند و جادوگران به نزد ایشان می روند و از آن دو جادوگری می آموزند. اهل نظر بسیاری از این داستان را استوار نمی دارند، از جمله داستان ناهید را، چرا که زهره (ناهید) از ستارگان بازگردنده (خنس) است که خداوند آن را قطب و مایه استواری جهان قرار داده است. دیگر اینکه ارتکاب این کارهای زشت از فرشتگان - با وصفی که خداوند از طول عبادت ایشان و جستجوی نزدیکی او - نقل کرده است، ممکن نیست. دیگر اینکه ایشان دارای جسمهای شهوانی تهی نیستند تا چنین کاری بر ایشان روا باشد. بعضی گفته اند که شهوت و آلت مردانگی بدیشان داده شد. دیگر موضوع جادو آموختن به مردم است درحالی که ایشان در عذاب به سر می برند. برای کسی که چنان حالتی داشته باشد، بهترین کاری توبه است و رهایی جستن و برای گناهکار مادام که گناه را ترك نگفته توبه ای نیست. اگر هاروت و ماروت چنان که گفته اند دو فرشته باشند، آن دو برای این فرود آمده اند که برای مردم انواع سحر را بیان کنند و ایشان را از سرانجام زشت آن برحذر دارند و بس. حسن خوانده است: «و آنچه بر آن دو پادشاه (ملک به کسر دوم) فرود آمد» (۹۶: ۲) و گفته می شود که این دو پادشاه کافر ستمکار بوده اند. اما ناهید، اگر چیزی از این داستان درست باشد، این است که بعضی از مردم فریفته آن شدند و آن را پرستش کردند، همچنان که فریفته خورشید و ماه و ستاره شعری شدند و آنها را پرستش کردند. از ربیع بن انس روایت شده ایم که گفت: زنی بود که زیباییش در میان زنان به مانند ناهید بود، با اینکه در کتاب خداوند چیزی از این سخنان نیامده است. و از رهگذر چنین اخباری است که ملحدان به فساد دلها می نگرند. خداوند یار و مددکار است و ما این داستان را در کتاب معانی مورد بررسی مفصل قرار داده ایم. خداوند یاور و استواری بخش و توفیق دهنده است.

* داستان نوح پیامبر

او را آدم اخیر می گویند و نام او سکن است، چرا که مردم پس از آدم به وسیله او آرامش و سکون یافتند، و به نام نوح خوانده شده است، چرا که وی بر خویش و قوم خویش زاری و نوحه بسیار می کرده است. او نوح بن لامک بن متوشلخ بن اخنوخ است و مادرش قینوش دختر براکیل بن محویل بن قین بن آدم است. وهب گوید نوح مردی درودگر بود، باریک چهره بود با ریش دراز و چشمانی سیاه حدقه و در سرش کشیدگی و درازی بود. جویر گوید که او در زمان حیات آدم متولد شده بود و چنین بود که آدم به هنگامی که پیر و فرتوت شد به خداوند گفت: بارخدا یا تا کی در رنج و بدبختی باشم؟

و خداوند گفت: تا آنگاه که فرزندی خفته شده برای تو زاده شود. و سپس نوح بعد از ده بطن متولد شد. آدم در آن هنگام هزار سال و پنجاه سال کم داشت. سپس آدم درگذشت و جباران بسیار شدند و وصیتهای پیغمبران را تباه کردند. تصویرهایی از پدران و برادران درگذشته خود نصب کردند و به سجده پرداختند و آنها را پرستیدند. در آغاز نگاه کردن در آنها فقط تسکینی بود. سپس خداوند نوح را پیامبری داد و بر ایشان مبعوث کرد تا آنان را به عبادت خداوند و دوری از ستم فرا خواند. نوح هزار سال و پنجاه سال کم در میان ایشان زیست و جز اندکی از مردم کسی بدو ایمان نیاورد. گویند هشتاد انسان که چهل مرد و چهل زن بود بدو گرویدند. از اعمش روایت شده‌ایم که گفت: ایشان هفت تن بودند سه پسرش و سه همسر ایشان. اما ابن اسحاق روایت کرده که ایشان عبارت بوده‌اند از: نوح، حام، سام، یافث و همسرانشان و شش انسان دیگر. سپس خداوند فرمان داد تا بعد از اینکه قومش را نفرین کرد، به ساختن کشتی بپردازد و او کشتی را ساخت و استوار کرد و در آن از هر چیزی یک جفت قرار داد مگر زنش را و پسر زنش را و بعضی گفته‌اند پسر خودش بوده و نام او یام بود و بعضی گفته‌اند کنعان. نوح به او دستور داد تا در سفینه نشیند آنگاه که تور از ناحیه کوفه جوشش کرد و بعضی می‌گویند در سرزمین هند بودند و آن نشانه‌ای بود برای غرق، و چنین کرد و خداوند ستمکاران را غرق کرد. ضحاک گوید هرچه از فرزندان غرق شدند به گناه پدرانشان بوده و چنین نیست چرا که این به مانند پرنده است... از جانوران دیگران که غرق شدند بر اثر گناهشان نبود بلکه اجلشان فرا رسیده بود. و بعضی گفته‌اند که خداوند ارواح جانوران را و کودکان را قبل از طوفان قبض کرد و کافران را به عقوبت غرق کرد. بعضی دیگر گفته‌اند مدت پانزده سال رحم زنان ایشان را سترون کرد تا نژاد که عذاب جز بر کسانی که سزاوار آن بودند فرود نیاید. کار طوفان و آنچه درباره درازی عمر نوح و عمر دیگر معمرین گفته‌اند و نیز آنچه درباره قامت آدم و قامتهای عاد و جز ایشان نقل کرده‌اند و در اخبار آمده است، بسیار سخت و دشوار نموده شده به حدی که قومی از ریشه آن را منکر شده‌اند و قومی به تأویل نادرست آن پرداخته‌اند، ولی مؤمنی که تصدیق می‌کند که این اجسام از هیچ ابداع شده‌اند، وقتی که این چنین خبری را از گوینده‌ای راستگوی بشنود حمل بر امکان و جواز می‌کند و با یافتن نظایر آن، آن را تقویت می‌کند با اینکه کتاب خداوند بهترین گواه آن است و اجماع همه امتها استوارترین سندی است. وقوع طوفان، از نظرگاه خرد ممتنع نیست، همچنین ماندن مردم در کشتی و هلاک یک نسل و آغاز نسلی دیگر. همچنین امتداد زندگی

(۱) عبارت متن ناقص است و در حاشیه نسخه خطی نوشته‌اند: کذا فی الاصل.

بعضی از مردم اگرچه بیرون از عادت و طبیعت معهود می‌نماید. ستاره‌شناسان گویند طوفانی که به‌روزگار نوح اتفاق افتاده است در قرآن اعظم بوده است و ستارگان در دقیقه‌ای از برج حوت جمع شده بودند و این عدد متناسب است با سال قرانی و سال هزاری. و منجمان اقرار کرده‌اند به طوفان اگرچه سبب آن را ازسوی بندگان یادآور نشده‌اند. از ارسطاطالیس و افلاطن حکایت شده است که طوفان بارها روی داده و بعضی یک‌روز یا دو روز و بیشتر ادامه یافته است. بعضی از مردم معتقدند که طوفان بر سراسر زمین نبوده است و به جان خودم که در کتاب ما چنین نیست، فقط روایت شده که چندروز سراسر زمین را آب گرفت و داوری مرد خردمند این است که هنگام گفتگو با مخالفان این خبر را از جنس نص کتاب و خبر معروف قرار ندهد و او را نیازی به بر ساختن دلایل نیست، چرا که خداوند او را از این باب، به‌خاطر روایتی که نقل شده، کفایت فرموده و گرفتاری آن را از دوش وی برداشته است.

اگر طوفان سراسر زمین را فرا گرفته باشد و آب زمین با آب آسمان، چنان که روایت کرده‌اند، برخورد کرده باشد، ممکن است و از قدرت خداوند به‌دور نیست و اگر آب، یک ناحیه را فرا گرفته و ویران کرده باشد، همچنین. و خدای دانایتر است. ما بدانچه که صحیح است ایمان داریم و آن را برطبق گفته خداوند: «و فرو فرستادیم بر ایشان طوفان و ملخ و کنه و غوکان را» (۷: ۱۳۰)، درست و استوار می‌شماریم. اجماع کرده‌اند بر اینکه تمام زمین را فرانگرفته است، حال اگر پرسنده‌ای بپرسد که چگونه در نزد خرد رواست که قومی را بر سر گناهی کوچک هلاک کنند، در پاسخ او گوییم که جواز عقل است. بلکه واجب است هلاک هر فاسدکننده‌ای و هر فاسدی. و ما از ابن عباس روایت شدیم که گفت: خداوند هیچ قومی را به شرک هلاک نکرد تا هنگامی که به ظلم نپرداختند. چنان که خداوند فرموده است: «خداوند مردم هیچ دهی را به ستم هلاک نمی‌کند با اینکه اهل آنجا اصلاح‌کنندگان باشند»^(۱). حال اگر روا باشد که ایشان به تأثیر ستارگان - بنا بر رأی قومی که چنین عقیده‌ای دارند - غرق شده باشند، چرا روا نباشد که به استحقاق اعمالشان غرق و گرفتار شده باشند.

اما مدت عمر نوح، مورد اختلاف است. به گفته خداوند: «و در میان ایشان هزار سال و پنجاه سال کم درنگ کرد» (۲۹: ۱۳). و مسلم است که وی پس از طوفان مدتی زندگی کرده است. وهب بر آن است که نوح در پنجاه سالگی مبعوث شده است و پس از طوفان سیصد و پنجاه سال زیسته. ابن اسحاق از اهل تورات روایت کرده است

(۱) شبیه بعضی آیات است ولی عیناً آیه قرآن نیست.

که ایشان معتقدند وی در چهارصد و شصت سالگی مبعوث شد و پس از غرق هفتاد سال زیست. بسیاری از آنها که معتقد به طبیعت هستند جایز می‌دانند که در روزگار گذشته عمر مردمان درازتر و جسم ایشان بزرگتر از روزگار ما باشد و ایشان برآنند که تا حکم غالب از آن ستاره زحل باشد، عمرها درازتر و قامتها بلندتر است و هنگامی که به ستاره مشتری رسید به کاهش می‌رسد، چرا که مشتری فروتر از آن است و همچنین این عمل ادامه دارد تا به روزگار ما برسد و ایشان جایز می‌دانند که عمر مردمان از این هم که امروز هست کوتاهتر شود و آن هنگامی است که به گفته ایشان حکم از آن ماه باشد و دیگر بار به گونه نخستین بازمی‌گردد. پس صحیح است که به کوتاهترین و ناقصترین وضع برسد و اگر هم این سخن درست باشد خداوند فاعل آن است از رهگذر این اسباب که آنها را مؤثر قرار داده است. اگر کسی به چنین چیزی آرامش یابد پس به آنچه در کتابهای خداوند آمده و پیامبران گفته‌اند و قرون و امتهای شاهد آن بوده‌اند، آرامش و سکون یافتن سزاوارتر است. با این همه هیچ امتناعی ندارد که نوعی از انواع یک جنس نسبت به چیزی که از خصایص آن جنس است اختصاصی داشته باشد و مردم از شناخت علت آن ناتوان باشند، مانند خواص معدود و معهودی که علت آنها پنهان است و هیچ کس از راز آن آگاهی ندارد.

آیا فلاسفه در دعویهای استدلال نمایی (فُشارات) خود نمی‌گویند که فلك زنده‌ای است گویا، گوشت است و خون، پس چرا بقا درمورد او روا باشد و درمورد هم حکمان او روا نباشد؟ آیا ارکان (عناصر) چیزهای متضادی نیستند؟ و با همه اختلاف و تضادشان آیا باقی نیستند؟ آیا انسان چیزی است جز اخلاط چهارگانه؟

با این همه اینان همدستانانند بر اینکه به موجب طبیعت، برطبق عللی که یاد کرده‌اند، جایز نیست که بر صدویست سال یک ساعت هم افزوده شود و ما خود دیده‌ایم و دیگران نیز دیده‌اند چیزی که خلاف آن را ثابت می‌کند، حال اگر افزونگی اندک، نسبت به آنچه در طبیعت هست، روا باشد چرا افزونی بسیار جایز نباشد؟ با اینکه مسلمانان از این گونه دلایل - با بودن اخبار خداوند و پیامبرش و آگاهی ایشان از قصور دانش خویش نسبت به رازهای کار خداوند در آفرینش و چیرگی قدرت او بر ایشان - بی‌نیازند و آنچه درباره عمرها گفتیم درباره قامتها و امتهای نیز هست، آنچه درباره اندازه درازتری و کوتاهتری گفته شده است، جایز می‌نماید که حکم کنیم به طولانیتر از آن حدی که توهم می‌شود، تا برسد به اندازه‌ای که در داستان آدم آمده است. صحیح این است که چنان قامتی مانند نخل دراز قامت است و چه بسیار نخلها که از اندازه بالای یک مرد کوتاهتر است و هرگاه بر آن افزوده شود درازتر می‌نماید و آنچه به اندازه شصت ذراع نقل شده است ممکن است

که تفسیری از جانب راوی باشد، و خدای داناتر است. از جمله دلایلی که این امر را جایز می‌نماید، کم‌وکاستی است که در بعضی انواع و اشخاص و صورتها وجود دارد، مثل يك ماهی نسبت به ماهی دیگر که مقدارشان متفاوت است، با اینکه هردو، نوع يك جنس‌اند. بعضی گمان کرده‌اند که منظور از سفینه نوح دین اوست و اینکه هزار و پنجاه سال کم در میان قومش زیسته، منظور مدت شریعت اوست و دلیل آورده‌اند که پیغمبر فرموده است: داستان اهل بیت من داستان سفینه نوح است، هرکه در آن نشیند نجات یابد و هرکه از آن سر باز زند هلاک شود. چنین کسی تمام آنچه را که از قصه نوح در قرآن آمده است باید برخلاف ظاهر تأویل کند، مانند این آیه: «پس گشودیم درهای آسمان را به آبی سخت ریزنده و روان کردیم از زمین چشمه‌ها و آب برای کاری که مقرر شده بود به هم پیوست و او را به چیزی که تخته‌ها و میخها داشت برداشتیم» (۱۱:۵۴) و مانند این آیه: «ای فرزندان! با ما به کشتی درنشین و با کافران مباش و گفت به کوهی پناه خواهم برد» (۴۵:۱۱)، تا آنجا که گوید: «و موج میان ایشان حایل آمد و او از غرق شدگان گردید» (۴۵:۱۱).

اگر روا باشد که ما کشتی را به دین تأویل کنیم، روا خواهد بود که قصر و ریسمان و نبردافزار و ستوران و مال و خوراک را نیز به دین تأویل کنیم، چرا که در اینها نیز نجاتی ظاهری وجود دارد، همان گونه که در سفینه هست. با اینکه این دسته از مردم کمتر به کتاب ایمان دارند و این از دساتین زناده است که دین را بازیچه قرار داده‌اند و به تلبیس آن را می‌گردانند. از بعضی از مردم شنیدم که می‌گفت: مقصود از اینکه وی هزارسال در میان ایشان درنگ کرد، این است که اگر هم چنین زمانی درنگ می‌کرد بازهم طوفان ایشان را فرا می‌گرفت، چرا که ایشان ایمان نداشتند و این را نظیر این گفته خداوند دانسته است که «یکیشان دوست می‌دارد که هزار سال زندگی کند و عمر هزارساله او را از عذاب به دور نمی‌دارد» (۹۶:۲).

گویند اینکه از هزار سال پنجاه سال کم دارد به علت این است که وی در سر پنجاه سالگی مبعوث شده است و در زبان عرب دیده نشده است که حروف شرط مضمّر (پنهان) آورده شوند و فعلشان ظاهر باشد. در خبر آمده است که نوح این نفرین را نکرد که «پروگارا! بر زمین از کافران هیچ کس را مگذار» (۲۷:۷۱)، مگر آنگاه که خداوند به او وحی کرد که از قوم تو جز همانها که تاکنون ایمان آورده‌اند هیچ کس دیگر ایمان نخواهد آورد. تواریخ ایرانیان نشان می‌دهد که پادشاه در زمان نوح، جمشاد برادر طهمورث یا خود طهمورث بوده است، به دلیل اینکه بعضی از اخبار نوح با او یکی است، و خدای داناتر است. وهب بر آن است که نوح روز عاشورا از سفینه بیرون رفت و قریه‌ای در قردا ساخت و آن را ثمانین نام نهاد و اصحاب این فن در این داستان استشهاده

کرده‌اند به اشعار قدما از جمله شعر امیه بن ابی الصلت:

هیچ گاه بخشایش خداوند از انسان دور نیست / اگرچه هفتاد وادی به زیر زمین باشد / همچون رحمت خداوند بر نوح روزی که سفینه‌اش به آب اندر نشست / با همراهانش که هشتاد تن بودند / و چون خداوند خواست که تنور زمین بر جوشد / بر جوشید و آب بر روی زمین گردان شد^۱.

و این تأیید می‌کند که آنها هشتاد نفر بوده‌اند و هم باز گفته‌اند:

یاری‌دهنده نیکوکار از سفینه نوح / روزی که لبنان تا آخرین کس نابود شدند / تنورش بر جوشید و آب برآمد / و روی کوهها، تا چکادها را فرا گرفت / به آن بنده گفته شد که گردش کن و او گردش کرد / به خدا سوگند که سیر و گردش او بر هراس بود / پس گفته شد که فرود آی که سفینه تو را / بر قله کوهی بلند که لنگرگاهی است بازآورد.

و باز سخن او:

و از پس هفت روز کبوتر را روانه کردند / و بی هیچ هراسی از مهلکه‌ها گذر کرد / در جستجوی اینکه در زمین چشمه‌ای بیابد / و خیزابهای طوفان او را به دور دست برد و از نظرها دور کرد / کبوتر از پس چندین تک‌وبوی / شاخه‌ای بریده آورد که گل‌ولای بر آن بود / و چون آن نشانه‌ها را دریافتند، برای کبوتر / طوقی ساختند به گونه گردن‌بند / طوقی که چون بمیرد به میراث به فرزندان می‌رسد / و اگر کشته شود از او گرفته نمی‌شود. / و خداوند نوح را پاداشی نیک داد / پاداشی که دروغ در آن راه نداشت / بدینگونه که سفینه‌اش را حمل کرد و به کرانه برد / در آن روز که مرگ ایشان فرا رسیده بود / و در آن کشتی از تخمه او بودند عیالان / که ایشان را نه گرسنگی بود و نه تشنگی / آنگاه که ایشان برهنگان بودند و بی‌جامه / و آنگاه که صخره‌های سخت بر ایشان نرم می‌نمود / شبی که طوفان به جریان افتاد / و آب جوشش کرد و هیچ سدّی نداشت / بر امواجی سبز و راه‌راه / آن سان که گویی کوه از جای برکنده شده بود / و هرچیز برخاسته بود و سخن می‌گفت / و زاغ امانت خروس را خیانت کرد^۲.

(۱) در تصحیح این بیت از ضبط الاکلیل استفاده شده و ترجمه نیز بر همان اصل است. برای بقیه ابیات به الاکلیل، تألیف محمد بن حسن بن احمد بن یعقوب همدانی (به سال ۳۵۰ هجری)، چاپ قاهره، ۱۹۶۳، ج ۱، ص ۵۰ مراجعه شود.

* سرگذشت آنها که پس از نوح بودند تا روزگار عاد

در ترجمه تورات خواندم که پس از گذشت پانصدسال از عمر نوح، سام و حام و یافت از او زاده شدند، اما آن که مخالف امر او بود یام بود و مردم از فرزندان سه گانه او هستند. عمر بن خطاب از کعب الاحبار پرسید که نسل، نسل کدام يك از فرزندان آدم است؟ و او پاسخ داد که از نسل هیچ کدام. از آنها کسی باقی نماند. آن که کشته شد که رفت و آن که کشته بود نسلش در طوفان هلاک شد و مردم از نژاد نوح اند و نوح از فرزندان شیث بن آدم است^۱. حام در جنوب ساکن شد که سودان (سیاهان) از نژاد اویند. یافت در شمال ساکن شد که نژاد گندمگون از تخمه اویند و سام در میانه زمین سکونت گزید و عرب و فارس از نژاد اویند. ابن اشحاق از اهل تورات روایت کرده است که یافت بن نوح با اریسمه دختر مرازیل بن الدرسمیل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و هفت پسر و يك دختر از او زاد: جومر، مارح، وایل، حوار، توبل، هوشل، ترس و سبکه دختر یافت. و از ایشان اند ترك و خزر و صقالیه و برجان و اشبان و یاجوج و مأجوج که به سی و شش زبان سخن می‌گویند. حام بن نوح با یحلب دختر یارب بن الدرسمیل بن محویل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و از او سه تن زاده شدند: کوش و فوط و کنعان. از کوش حبشیان و اهل سند و هند زاده شدند و از کنعان سودان (سیاهان) و نوبه، فزان، زنگیان، زغل و زغاوه و بربرها زاده شدند. از فوط، قبطیان زاده شدند و در میان ایشان به هفده زبان سخن گفته می‌شود. سام بن نوح با صلیب دختر مثنایل بن محویل بن اخنوخ بن قین بن آدم ازدواج کرد و پنج تن زاده شد: ارفخشذ، اشور، لاوذ، ارم، عویلیم، و در میان ایشان به نوزده زبان سخن گفته می‌شود. همه شاخه‌های مختلف ایرانیان و گرگان و طبرستان و طسم و جدیس و عملاق و امیم از نژاد لاوذ است. اما عملاق، او پدر عمالقه است که جباران و سرکشان سرزمین شام از نژاد اویند و به نام کنعانیان خوانده می‌شوند. و از ایشان اند فراغت مصر تا فرعون زمان یوسف و موسی و از ایشان اند پادشاهان فارس و خراسان و بزرگان مشرق و از ایشان اند امتی که در عمان بودند و به نام

←

(۲) در ضبط این شعر اختلافات بسیاری میان متن ما و کتاب الاکلیل بود که چون ضبط الاکلیل درست‌تر و مفهومی‌تر بود در ترجمه از آن استفاده شد. این قطعه در آنجا ۱۵ بیت بود که سه بیت زائد بر متن ترجمه نشد. رك: الاکلیل، ج ۱، ص ۴۸.

(۱) رك: المعارف، ص ۲۵.

جاسم خوانده می شوند و در حجاز بنو هیف و بنوالمطر و بنوالمزقر از این نژادند و در نجد بدیل و راحل و غفار از ایشانند. گویند عملاق بن لاؤذ بن سام بن نوح در اطراف حرم و مصر و شام سکونت داشته است، طسم و جدیس در اطراف یمامه و آنچه پس از یمامه است، و فرزندان ارم بن سام بن نوح در احقاف تا عالج و بیرین و حجر - میان حجاز و شام - سکونت داشته اند.

ابن اسحاق گوید از ارم بن سام بن نوح سه تن زاده شدند: عوص، غاثر و حویل. از عوص، عاد و عبیل زاده شدند. و از غاثر، ثمود، جاسم، طسم و جدیس زاده شدند. اما عاد و ثمود در قرآن از هلاک شدن ایشان یاد شده است. جدیس افزونی و پرورش یافتند و سرکرده ایشان مردی بود به نام اسود بن غفار و پادشاه ایشان در آن هنگام مردی بود از طسم به نام عملیق و او قبل از شوهر با هر عروسی هماغوش می شد تا آنگاه که غفیره دختر غفار ازدواج کرد. عملیق خواست تا با وی هماغوش شود و آن زن، برادرش اسود بن غفار را به شیون و فریاد آواز داد و برهنه بیرون جست و می گفت:

هیچ کس خوارتر از جدیس نیست / آیا با عروس بدین گونه رفتار می شود؟

فریاد او جدیس را خشمگین کرد^۱ و ایشان را شورانید و آنان به همراهی اسود بن غفار خروج کردند و بر طسم تاخت آوردند و ایشان را با پادشاهشان کشتند مگر یک تن را که با نیرنگی گریخت و نزد ذوغسان بن تبع حمیری - که پادشاه یمن بود - رفت و از او یاری خواست و ذوغسان بن تبع لشکری را به خونخواهی طسم به سوی جدیس فرستاد. در میان جدیس دخترکی کبودچشم بود (زرقاء) که یمامه نام داشت و یمامه از نام او گرفته شده است. او کاهنه ای بود که از فاصله یک روز راه، سواری را می دید. بعضی گفته اند از فاصله سه روز راه. سپاهیان دشمن ترسیدند که یمامه ایشان را ببیند و مردم را آگاه کند، از این روی درختها را کردند و هر مردی درختی را در برابر خویش قرار داد و در پشت آن درخت راه می رفت و خود را بدین گونه از یمامه می پوشانید. یمامه نگاه کرد، درختان را دید. فریاد زد: ای نژاد جدیس! درختها به سوی شما می آیند یا ستوران؟ گفتند: چیست؟ گفت: مردی می بینم که شانه ای در دست دارد و آن را می خورد یا نعلی بر نعل می نهد. ایشان او را تکذیب کردند، سواران در صبحدم بدانجا رسیدند و ایشان را کشتند و آواره و تبعید کردند و ماجرای طسم و جدیس پایان یافت و اعشی در این باره گوید: گفت: شگفتا چه می بینم؟ / مردی است که در دستش شانه ای است / یا نه،

(۱) این جمله در متن چاپ هوار و نسخه عکسی به طرزی نوشته شده که مصراع سوم شعر به شمار می رود، ولی با عبارت متن مناسبت می نماید.

مردی که کفشی را وصله می کند، آیا کدامین است؟ / اما آن قوم او را بدانچه می گفت تکذیب کردند و در شبگیر / غسان مرگ و نیستی را به سوی ایشان می برد. / پس اهل «جو» را از جایگاههای خویش فرود آوردند / و آن بنیاد برافراشته را فرو ریختند و با زمین یکسان کردند^۱.

گویند قبیله وبار بن امیم رفتند و در زمین وبار در رمل عالج سکونت گزیدند و هلاک شدند. اما ابن اسحاق بر آن است که بنی امیم بن لاؤذ بن سام بن نوح در وبار سکونت گزیدند و افزونی یافتند و عصیان کردند و از خداوند غذایی بدیشان رسید و هلاک شدند و بازمانده ای از ایشان باقی ماند که به نام نسناس خوانده می شوند و هر مردی از ایشان از یک طرف یک دست و یک پای دارد و ایشان به مانند آهوان می جهند. و وبار سرزمینی است که هیچ انسانی از آن نمی گذرد، چرا که آنجا گامخوار پریان است و آنجا در گمان بعضی پرنخل ترین و پردرخت ترین بخش زمین خداست. گویند مردی در جاهلیت در عکاظ، بر شتری مثل گوسفند سوار بود و می گفت:

کیست که شصت دوشیزه نابالغ را / به من بدهد تا پیشکش وبار کنم؟

سپس شتر خویش را راند و مانند برق درخشید و دور شد. و اعشی بنی قیس درباره او گوید، و خدای داناتر است:

آیا ارم و عاد را ندیدی که چگونه روزان و شبان ایشان را نابود کردند / ایشان رفتند و نابود شدند و دربی ایشان قدار نیز از میان رفت / و پیش از ایشان مرگ، طسم را غافلگیر کرده بود / و گریز و پرهیز ایشان را از مرگ نجات نبخشید / و بر قبیله جدیس روزی سخت فراز آمد / و مردمان «جو» را نیز مرگ در ربود و زندگیشان را / نابود کرد تا از میان رفتند / وبار نیز روزگاری از آبادی و زندگانی / برخوردار بودند و سرانجام هلاک شدند^۲.

گویند ایرانیان و عرب و روم و یمنیان و نزاریان، همه از نژاد سام بن نوح اند اما ایرانیان رشته نژاد و نسب خود را حفظ نکرده اند مگر آن مقدار که از پادشاهان این سوی و آن سوی پراکنده یاد شده است. اما اعراب، ایشان نژاد خود را به قحطان بن عابر می رسانند که از فوط، جرهم و جدیل زاده شدند، جدیل منقرض شدند اما جرهم به مکه آمدند و با اسماعیل بن ابراهیم از راه مصاهرت خویشاوندی یافتند.

(۱) رگ: دیوان الاعشی، ص ۱۰۳.

(۲) شعری که در متن آمده پریشان و مغلوط بود و افتادگی داشت که از روی دیوان اعشی تصحیح شد و ترجمه براساس دیوان اعشی است. رگ: دیوان الاعشی، ص ۲۸۱-۲.

* داستانِ عادِ نخستین و ایشان ده قبیله بوده‌اند

عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح و ایشان باستانی (قدما) بودند با پیکرهایی ستبر و درشت و سخت نیرومند که در ریگستان میان عمان تا حضرموت فرود آمدند و آن سرزمین، در آن روزگار حاصلخیزترین سرزمینهای خداوند بود و پرچراگاه‌ترین آنها. هنگامی که خداوند بر ایشان خشم گرفت آن را به گونه دشتهای سوزان و ریگزارهای خشک درآورد و این بدان سبب بود که ایشان بتهایی نصب کرده بودند و آنها را می‌پرستیدند. از نام آن بتهاست: صمود، صدا، دهنّا. و ایشان علاوه بر بت‌پرستی به ستمکاری در حق مردم پرداختند و خداوند هود را بر ایشان مبعوث گردانید و او مردی بود که از نظر نژاد از همه میانین‌تر بود، و از نظر پایگاه از همه بالاتر بود. وهب گوید هود مردی بازرگان بود با چهره‌ای زیبا که از همه آفریدگان خدا به آدم شباهت بیشتری داشت و او هود بن عبدالله بن رباح بن حاور بن عاد بن عوص بن ارم بود. هود ایشان را به پرستش خداوند یگانه فرا خواند تا از ستمکاری دست بدارند و در قرآن، خداوند، یادآوری او را در مورد ایشان و رجوع ایشان را بدو یاد کرده است. هنگامی که ایشان در ایمان و پاسخ گفتن به او کندی کردند و بر خداوند عصیان کردند، آسمان دیگر نبارید و خشکسالی ایشان را به سختی واداشت، نمایندگان به حرم فرستادند و باران خواستند. در میان این دسته فرستادگان لقمن بن عاد و لقیم بن هزال و همچنین قیل بن عثر و مرثد بن سعد - که او مسلمان بود و ایمان خویش را نهان می‌داشت - بودند و مردم در آن روزگار، هرگاه بلایی یا دشواری بر ایشان فرود می‌آمد، برای دعا به حرم روی می‌آوردند. آن دسته فرستادگان روانه شدند تا به نزد خالوی خویش معاویه ابن بکر رسیدند و نزد او اقامت کردند و شراب می‌خوردند و دو جراحه (الجرادتان) که دو خنیناگر بودند، برای وی آواز می‌خواندند. سپس معاویه ابن بکر شعری آماده کرد و به دو جراحه سپرد تا آن را برای ایشان به آواز بخوانند و چنین بود:

ای قیل! برخیز و زمزمه کن^۱ / شاید خداوند از ابر، باران فرو ریزد / و سرزمین عاد را که دیگر سخنی نمی‌گویند سیراب کند / زنان ایشان زناتی نیک بودند / و اینک شیر پستانهایشان خشکید / جانوران وحشی آشکارا بدیشان حمله‌ور می‌شوند / و از تیر هیچ‌یک از عادیان هراسی ندارند / و شمایان، در اینجا، با آنچه خواستارید / شب و روزتان به دلخواه.

(۱) رك: طبری، چاپ قاهره، ج ۱، ص ۱۵۳.

هنگامی که آن خنیناگران این شعر را خواندند ایشان یکدیگر را به درنگ خود ملامت کردند و به باران خواهی (استسقاء) بیرون شدند. آنگاه سه ابر سپید و سیاه و سرخ نمودار شد. سپس از میان ابر آواز داده شد که ای قیل! یکی را برای خویش و قوم خود برگزین! و او ابر سیاه را برگزید چرا که پرباران‌تر می‌نمود. آنگاه ندا رسید که خاکستری برگزیدی که از عادیان (قوم عاد) هیچ‌کس را باقی نخواهد گذاشت مگر بنو لؤذیه را که ایشان بنو لقیم بن هزال بودند و با خالوهای خویش در مکه سکونت گزیده بودند و ایشان عاد دیگر (آخری) هستند که در خبر آمده است. این گونه کارها در روزگار پیامبران جایز است با اینکه چیزی از آن در قرآن نیامده است، اگر این خبر راست باشد آواز از میان ابر به معنی اثری است که از باران در آن دیده شده است و بس. و خداوند آن ابر سیاه را راند «و چون دیدند به سوی وادیهایشان روی آورد گفتند این ابری است که خواهد بارید» (۲۳:۴۶) و خدای یا پیامبر ایشان به آنان گفت: «نه، بلکه این چیزی است که خواستار آن بودید بادی که عذابی دردناک در آن است» (۲۳:۴۶) و آن گروه فرستادگان نزد معاویه بن بکر بازگشتند و سواری از سهروراه نزد ایشان رسید، ماجرای عاد را برای ایشان بازگو کرد. گویند لقمان بن عاد و مرثد بن سعد در دنبال ایشان مانده بودند و بعد از دسته فرستادگان بدانجا رسیدند و بدیشان گفته شد که شما به آرزوتان رسیده‌اید، هر چه می‌خواهید برای خود انتخاب کنید جز اینکه به جاودانگی و همیشگی شما راهی نیست. مرثد گفت: خدایا مرا نیکی و راستی بخش. و خداوند آنچه خواسته بود بدو داد. لقمان گفت: خدایا مرا عمری بخش. بدو گفته شد که جای پای آهوان را در کوهی که راهش دشوار باشد و جز باران را به آن راه نباشد برگزین^۱ یا هفت کرکس برگزین تا هرگاه یکی از آنها بمیرد کرکسی دیگر با تو باشد و او کرکسها را برگزید و جوجه کرکسان را با خود می‌داشت و هرگاه یکی می‌مرد دیگری را می‌گرفت تا آنکه هفتمی ماند. پسر برادری داشت به وی گفت: ای عم! از عمر تو جز همین باقی نمانده است. گفت: ای فرزند برادرم! این بُد است. و بُد به زبان ایشان به معنی «دهر» است و بر آنند که کرکسان پانصدسال می‌زیند. در خبر و در کتاب معمرین در سرگذشت لقمان نیز چنین آمده است و داستان او بسیار است. کار او در عرب چندان شهرت دارد که همه بر آن همدستان‌اند و در وصایا و خطبه‌ها و اشعار آن را یاد می‌کنند. اگر این خبر راست باشد احتمال می‌رود که تأویل آن چنین باشد که چنین آرزویی داشته است و بر دلش گذشته و بدین گونه آن را بیان کرده است. یا در خواب چنین دیده است، یا نشانه‌ای و علامتی

(۱) شاید متن افتادگی داشته باشد. رك: المعارف، ابن قتیبه، ص ۶۲۶.

دیده است که او را بر این موضوع آگاهی داده است و آن را به کار بسته و به آرزوی خویش رسیده است، و این کار بر اثر اتفاق و بخت، بسیار روی دهد و هیچ بعید نیست که يك انسان صد سال زندگی کند. چه کسی در مورد کرکس بر عمری، که نه کم می شود و نه زیادت، حکم کرده است؟ در این باره است که اعیسی از قبیله بنی قیس بن ثعلبه گفته است:

تویی آن کس که قیل را با جامش سرگرم کردی / و لقمان را گزینش عمر اختیار بخشیدی / و بدو گفستی چندان از زندگی بهره دار که در پی آهوان و بزها روی / به کوهی که در شب باران سربلند باشد / یا هفت کرکس برگزین / تا هرگاه یکی درگذرد با دیگری همنشین باشی / و او گفت من کرکسان را برمی گزینم / و چنین پنداشت که وی جاودانه است / و جانها تا روزگاران باقی می ماند؟ / و لقمان به آخرین کرکس، آنگاه که پرهایش ریخته بود، گفت: بی آنکه بدانی / هلاک شدی و فرزندان عاد را هلاک کردی / و او همچون جوجه ای شده بود / که درازترین پرهایش به گونه کوتاه ترین پرها درآمد بود و ریخته بود^۱.

و هم درباره او گوید:

آیا ندیدی ارم و عاد را / که شب و روز ایشان را نابود کرد / از میان رفتند همان گونه که پیشینیانشان / و قدار نیز در پی ایشان از میان رفت / همچون سوگندی که ابورباح یاد کرد / و خدای بزرگش آن سوگند را می شنید / همانا لقیم و قیل و لقمان / آنگاه که رفتند / هیچ کس را پس از خویش به جای ننهادند / و نزار پس از ایشان جانشین آنان گردید^۲.

و در کتاب ابی حذیفه آمده است که هود چهارصد سال زیسته است. وهب بر آنست که چون عاد هلاک شدند هود در مکه جای گزید تا درگذشت. و ابن اسحاق از علی روایت کرده است که قبر هود در حضرموت است در زیر پشته ای از ریگهای سرخ و بر روی سرش درختی است که یا سدر از آن می چکد یا سلم. من از بسیاری از جهانگردان شنیده ام که از محل گور او خبر می دادند. هلاک عاد و ثمود در آن روزگار به سرزمین حجر و قرح بوده است و آن وادی القری است و میان هود و ثمود صدسال فاصله بوده است.

(۱) در دیوان اعیسی این شعر را نیافتم.

(۲) از روی دیوان الاعسی، ص ۲۸۳، تصحیح شد.

* داستان عادِ آخری (دیگر)

ابن اسحاق از عادِ نخستین و عادِ دیگر (آخری) یاد کرده است و از سخنان ایشان چیزی نیاورده است. تنها به یادکردِ جنگی که میان ایشان بوده است و سپس به آشتی گراییده پرداخته است. وی گوید از سرگذشت ایشان یکی اینکه سالم بن هذیمه از بنو هذیمه بن لقیم، لقمان بن عاد را که یکی از افراد بنی عمرو بن لقیم بود دشنام داد و آشوبی در میان ایشان برخاست و آنان «درم طسمی» را به داوری برگزیدند و او میان ایشان آشتی داد. حسن گوید عاد نخستین قوم هود بودند و عاد دیگر (آخری) قوم لقمان جبّار. گویند که عاد نخستین، هنگامی که طوفان وزیدن گرفت دسته ای از ایشان برخاستند و عیال خود را در شکافی از شکافهای کوه بردند و بر در شکاف کوه صف بستند تا وزیدن باد را از ایشان بازدارند و هنگامی که وزیدن باد بر ایشان سخت شد، زمین را با شمشرهاشان حفر کردند و تا نیمه به میان آن گودالها رفتند و ایشان قامت های بلند و پیکرهای ستربر داشتند، چنان که خدای تعالی فرموده است: «آیا ندیدی که پروردگارت با قوم عاد چه کرد و با آن بنای ستون دار که مانند آن در هیچ شهری ساخته نشده بود» (۸۹: ۵، ۶ و ۷). درازی قامت هر کدام از ایشان دوازده ذراع بوده و در کتاب ابی حذیفه آمده است که شصت ذراع بود. و خدای دانایتر است. پس آنگاه طوفان ایشان را برکند چنان که خداوند فرموده: «و طوفان مردمان را از جای می افکند، آن سان که گویی تنه نخلها از ریشه برآمده بود» (۵۴: ۱۹ و ۲۰).

* داستان ثمود

ایشان قبیله ثمود بن عابر بن ارم بن سام بن نوح اند. ابن اسحاق گوید هنگامی که قوم عاد هلاک شدند، ثمود بعد از ایشان به آبادانی و عمران پرداختند و بسیار شدند و افزونی یافتند و پراکنده گشتند و منازل ایشان میان مدینه و شام بود. در میان صخره ها برای خود خانه تراشیده بودند، چرا که زندگانیهای درازی داشتند. آنگاه بر خداوند عصیان کردند و جز او را پرستیدند و بر یکدیگر چیره شدند و ستمکاری کردند. آنگاه خداوند صالح را بر ایشان مبعوث کرد و او از نظر نسب میانین تر از همه بود و از نظر مقام بالاترین ایشان. وهب بر آن است که وی صالح بن عبید بن عامر بن سام بن نوح بوده است و او مردی بود سرخ گونه و مایل به سفیدی. گویند برای عیدی بیرون شدند و صالح همراه ایشان بود و بزرگ قوم ثمود - جندع بن عمرو - بدو گفت: اگر از این صخره

شتری که پشم داشته باشد و ده ماهه آبستن باشد برای ما بیرون بیاوری به تو ایمان خواهیم آورد و از تو پیروی خواهیم کرد. آنگاه به کوه نگرستان که حالتی همچون حالت حرکت چنین در شکم شتر را داشت و سپس شکست برداشت و شکافته شد و شتری بیرون آورد، همان گونه که خواسته بودند میان دو پهلوی او چندان بود که جز خدا نمی دانست. آنگاه جندع و کسانی که همراه او بودند ایمان آوردند و آن شتر به هرسوی می رفت و از درختها می چرید و شیر می داد و بچه می زاد و هرچه می خواستند از شیر آن می نوشیدند. دو زن از اشراف ثمود بودند که چارایان و اموال بسیار داشتند، یکی عنیزه بود دختر غنم و دیگری صدوف دختر محیا و ایشان از آب آشامیدن این شتر زیان دیدند و برای کشتن آن به چاره اندیشی پرداختند. آنگاه صدوف مصدع بن بهرج را برای کشتن شتر فرا خواند و خویشان را به پاداش این کار بر او عرضه داشت و عنیزه قدار بن سالف را بدین کار خواند و عنیزه دختران برانزده و زیبایی داشت. بدو گفت: اگر این شتر را بکشی هر کدام از دخترانم را که بخواهی به همسری تو درخواهم آورد. قدار و مصدع رفتند و از نه تن دیگر نیز کمک و یاری خواستند چنان که خدای تعالی فرموده است: «و در آن شهر نمتن بودند که به تباهاکاری پرداختند و صلاح نمی ورزیدند» (۲۷: ۴۸). گویند که ایشان به کمین شتر نشستند، هنگامی که به سوی آبشخور می رفت قدار با تیر در کمین او بود. تیری زد که بر عضله ساق شتر فرود آمد و قدار رگ عرقوبش را گشود. آن شتر، شیونی کرد فقط يك شیون و بدین گونه ایشان را برحذر می داشت و می نمود که فرزندی در شکم دارد. سپس او را نحر کردند و آن را پاره پاره کردند. فرزندی که در شکمش بود گریخت تا رسید به کوهی بلند، بدانجا پناه برد و از قوم صالح آنها که ایمان آورده بودند بدانجا پناه بردند و صالح ایشان را از عذاب کشتن شتر بیم داده بود و گفته بود اگر آزاری به آن برسانند عذاب خواهند دید. بدیشان گفت: شتر بچه را دریابید، شاید عذاب از شما به تأخیر افتد و ایشان شتافتند و آن شتر بچه از کوه بالا رفت و سه بانگ برآورد. و صالح ایشان را آگاهی داد که عذاب را آماده باشید. گفتند: کی خواهد بود؟ گفت: سه روز در خانه هاتان خواهید بود، و این خبری است راست و درست. و ایشان در بامداد روز «مونس» چهره هاشان زرد شد و روز «عرویه» سرخ شد و روز «شیار» چهره هاشان سیاه گردید. و آنگاه در بامداد روز «اول» عذاب ایشان را فرا گرفت و آن عذاب بانگی بود همراه طوفان و لرزه ای که همگان را هلاک کرد. و عرب را در داستان عاد و ثمود و طسم و جدیس شعرهای بسیاری است، چرا که ایشان از اعراب عادی بوده اند و آن اشعار در قصه های ایشان آمده است:

و آن زن صاحب گوسفند گفت: ای قدار! / ای عزیز ثمود! آماده باش و بیم

مدار / مهراس، چرا که هراسیدن عیب است / و پدرت از عیب گرفتن بر او، پرهیز می کرد / اگر تو، آن شتر را کشتی و سرزمین ثمود را آسودگی بخشیدی / دباب را به همسری تو درمی آورم / و او شمشیر خویش را برکشید برای کشتن آن شتر / و بچه او گریخت و از راههای میان کوه بالا می رفت / و در آن هنگام که بر زمین افتاد شیونی کرد / و برحذر می داشت از اینکه بچه اش صدمه ببیند / پس آنگاه تباهاکاران بنی عدی در پی او روان شدند / و مصدع و برادرش ذاب را آواز دادند / و مرد بخت برگشته بنی عبید تیری بر او افکند / که در آن تیر هیچ پری به کار نرفته بود / و صالح آواز داد که پرورد گارا! / فرود آور بر ثمود، فردا، عذابی / و به روز سوم، بانگی بود / که سرزمین ثمود را ویرانه و نابود کرد.

و امیه بن ابی الصلت گفته است:

چنان چون قوم ثمود که از سرکشی / دین را رها کردند و مادر بچه شتر را کشتند. / شتر خداوند را که در زمین چرا می کرد / و بر گرد آب گل آلود. / و احبیم، همچون تیرافکنی استاد / ضربتی فرود آورد و گفت: / راه سر کن / و عرقوب و ساق او را برید / و او در راه خود شکسته می رفت / و بچه شتر مادرش را دید که از او جدا شده / از پس آن همه مهربانی و پرورش / و آن بچه شتر بر صخره ای بالا رفت و ایستاد / همچون صاعقه ای در آسمان از صخره ها بالا می رفت / و بانگی برآورد و این بانگ شتر بچه، نابودی ایشان بود / و ایشان همه هلاک شدند مگر ذریعه^۱ / از کنیزکان ایشان که دامن کشان آمد / هفت تن بودند که فرستاده شدند / تا اهل قرح را خبردار کنند که ایشان پراکنده گردیدند / و عذاب را چشیدند، از پس آن سخن / و آبشخورشان به پایان رسید و بخاک سپرده شدند.

در کتاب ابی حذیفه آمده است که صالح سیصد سال و بیست کم زندگی کرد. و هب بر آن است که چون قوم ثمود هلاک شدند صالح بن موسی با قوم خویش احرام بست و به مکه آمدند و در آنجا اقامت گزیدند تا آنگاه که مردند. در کتاب تاریخ ملوک یمن چنین دیده شده که خدای تعالی هود را در میان قوم عاد و صالح را در میان قوم ثمود برانگیخت به روزگار جمشاد ملک، در سرزمین بابل، و خدای داناتر است.

(۱) در حاشیه نسخه عکسی نوشته شده: ذریعه کنیزی بود که به هنگام فرا رسیدن عذاب در میان ایشان نبود. در ترجمه از ضبط امیه بن ابی الصلت، حیات و شعره ص ۲۱۷ بهره گرفت.

* یادکرد اختلاف مردم در این داستان

پرسنده‌ای پرسید که چگونه رواست اَمّتی از اَمّتها به خاطر کشتن شتری - که کشتن جنس آن آزاد است - ریشه‌کن شوند و چگونه عدالتی خواهد بود که به خاطر جنس بهیمه، مردمی قصاص شوند و چگونه جایز است تصور بیرون آمدن شتری از میان سنگ، بدان گونه که اینان وصف کرده‌اند؟ چگونه ممکن است که چهارپایی آب دو کوه را سد کند تا از آن به تنگ آیند یا آب چشمه‌ای را بنوشد و امتی را سیراب کند؟ سپس این شخص، منکر این کارها گردید و به تأویل آنها پرداخت. او می‌گفت: احتمال می‌رود که بیرون آمدن شتر از سنگ عبارت باشد از دلیلی استوار و کوبنده از سوی بعضی از بزرگان که مردم در برابر آن اعتراف و اقرار کنند. استدلال کرده‌اند که آشامیدن آب چشمه عبارت است از اینکه آن دلیل، تمام دلایل مخالفان را باطل کرد و به طور واضح و قوی بر همگان برتری و چیرگی یافت. کشتن آن شتر نیز عبارت است از دشمنی کردن ایشان با آن دلیل و سر باز زدن از پذیرفتن آن. در مورد عصای موسی، که عصای ساحران را بلعید، نیز چنین گفته‌اند. به یاد دارم که از یکی از ایشان شنیدم که می‌گفت: چگونه ممکن است شتر از کوه بیرون آید. و می‌گفت: ممکن است بگوئیم در زیر صخره پنهان بوده و سپس آن را بیرون آورده است. از دیگری شنیدم که نام شتر کنایه است از مردی و زنی. بدان، رحمت خدا بر تو باد! که این مذهب، مذهب ملاحده است و ایشان معجزات انبیا و وجوب نبوت و آوردن آیات و نشانه‌های بیرون از حس و ابعاد آن را - که مرز شناخت پیامبران و پیغمبر نمایان و نیرنگسازان است - منکرند با همه آیاتی که خردها را به شگفتی وامی‌دارد و جانها در چگونگی آن حیرت زده می‌ماند، همان گونه که در برابر ابداع اجسام این عالم، بر روی هم، و به وجود آوردن اجزاء آن بدون سابقه، در حیرت می‌شود. از این روی بود که ما گفتیم: پذیرفتن اصل توحید موجب اثبات نبوت است و کسی که معترف به وجود خداوند قبل از اشیا نباشد، نمی‌تواند مسئله نبوت را بپذیرد.

حال اگر پذیرفتن این نکته که این جهان مُحدّث است، با دلیل، صحیح باشد - اما ندانیم که چگونه وجود آن جایز است - پس رواست که معجزات انبیا را نیز بدان بکشانیم، چرا که تمام این معجزات از اوست و این بحث در چند مورد پیش از این گذشت و باید به خاطر سپرد. از خدای توفیق می‌طلبیم. در پاسخ ایشان گوئیم: گیرم همان گونه باشد که شما گفتید، پس در این صورت یاد کردن شتر و کشتن او چه سودی دارد و در کارهایی که به طور عادی جریان دارد و نزد همه کس شناخته و متعارف است، چه شگفتی و اعجابی وجود دارد؟ پس فرق میان راستگو و دروغگو و توانا و ناتوان چیست؟ به جان خودم

سوگند که در قرآن موضوع بیرون شدن شتر از سنگ و اینکه او امتی را سیراب کرده باشد، و اینکه دو پهلوی او - بر اثر بالا آمدن و نفخ شکمش - راه میان کوه را سد کرده باشد نیامده است و ما در این گونه مسائل از حدود ظاهر کتاب و سنت صحیح، تجاوز نمی‌کنیم. بی‌آنکه بخواهیم چیزهایی را که در قدرت خداوند است منکر باشیم. ممکن است که صالح، به امر خداوند به شتری از جنس شتر اشاره کرده باشد و آن را به گونه علامتی در میان ایشان درآورده باشد تا مطیع و سرکش را بازشناسد و ایشان را به آب آشامیدن وی بیازماید. اگر به گاوی یا به سنگی یا پرنده‌ای مثلاً اشاره می‌کرد همچنین می‌بود؛ همان گونه که آدم به درخت آزمون شد و ما به کعبه و انواع فرائض امتحان شده‌ایم، و پادشاهان در روزگار قدیم، مانند این کار را می‌کرده‌اند تا میزان اطاعت عامه مردم را بیازمایند و ایشان را بیم دهند. همان گونه که از نعمان بن مُنذر روایت شده است که وی گوسفندی را به خانه‌ها و بازارها می‌فرستاد و بر گردن او کاردی آویخته بود و آن را گوسفند شاه (كَبْشُ الْمَلِك) نام نهاده بود تا میزان فرمانبرداری مردم را بیازماید و ببیند آیا کسی از مردم در برابر او سرکشی خواهد کرد یا نه؟ شتر از آن صالح بود و منسوب به خداوند بود چرا که خداوند از کشتن آن نهی فرموده بود. اما اینکه می‌گویند چگونه رواست که به خاطر شتری قومی و امتی را هلاک و نابود کنند، باید گفت که ایشان به کفر و تکذیب و ستمکاری خود در میان خودشان هلاک شدند و ناقه حدفاصل و میانجی بود در برابر این معصیتها، هنگامی که ایشان حرمت او را درهم شکستند همه آنچه در این فاصله بود از میان رفت. اما اینکه منکر شده‌اند که شتری امتی را سیراب کند، باید گفت «اَمّت» عددی است که از سه به بالا را شامل است. اینکه منکر شده‌اند که چگونه شتر راه میان دو کوه را سد می‌کرد باید گفت چه بسیار راههای میان دو کوه که از گوسفندی سد می‌شود تا چه رسد به شتری. اما در شگفت شدن ایشان از هلاک آنان باید گفت که هلاک حیوان به انواع آفتها و بلایای طبیعی و آسمانی است از قبیل طغیان آب یا آتش یا طوفان یا غیر آن. امری است که همه‌جا مشاهده می‌شود و هیچ کس منکر آن نیست و امکان ندارد که کسی منکر آن شود. رواست بلکه ممکن است که عذاب عاد و ثمود و قوم لوط و دیگر امتهای مغلوب بدین گونه باشد که روزها و ماهها و سالها و روزگارانی ادامه یافته باشد و ممکن است که دگرگونی و هلاکی ناگهانی باشد. پس هرگاه جایز باشد همه آنچه ما یاد کردیم پس شتاب‌ورزی در رد کردن و دروغ شمردن آن، جایز نیست و خدا یار است و یاور است.

این است آنچه ما، در قصه‌ها و اخبار بعد از نوح تا روزگار ابراهیم یافته‌ایم. در بعضی از تواریخ روایت شده‌ایم که میان نوح و ابراهیم دوهزار و دوست و چهل سال

فاصله بوده است و در بعضی تواریخ روایت شده‌ایم که از طوفان تا زادن ابراهیم هزارو نهصد و هفتاد سال بوده است و روایت شده‌ایم که فاصله آنها ده‌قرن بوده است. دانشمندان مسلمان معتقدند که پادشاه روزگار ابراهیم نمرود جبار صاحب قصر بابل بوده است.

* داستان ابراهیم

در اخبار آمده است، که چهار تن - دو مؤمن و دو کافر - بر سراسر زمین فرمانروایی یافته‌اند و از میان این امت (اسلام) پنجمینی برای ایشان خواهد بود. نخستین آنها نمرود بن کنعان بن کوش بن حام بن نوح است و بعضی گویند نمرود بن کوش بن سیحاریب بن کنعان بن سام بن نوح، و خدای داناتر است. دومی اژدهایق ماردوش (دومار) سه‌دهان و شش‌چشم است و عرب او را ضحاک می‌خواند که همان شخص نمرود است و از این‌روی ضحاک خوانده شده است که وی هنگامی که از شکم مادرش سقوط کرد خندید و مادرش او را در بیابانی بی‌آب و گیاه افکند و از آنجا که سرنوشت بود پلنگی به شیر دادن او پرداخت. بعضی گفته‌اند پستان مادرش بریده شده بود و او نمرود را به شیر پلنگ پرورش داد و از این‌روی نمرود (نمر) خوانده شد و بعضی گفته‌اند دومی بخت نصر است و اهل یمن بر آنند که وی تبع بن ملکیکرب است. اما آن دو مؤمن، یکی سلیمان بن داود است و ایرانیان (فرس) بر آنند که وی جمشاد است، و دیگری ذوالقرنین و اختلاف است که آیا ذوالقرنین همان اسکندر رومی است یا دیگری. و شاعر درباره ایشان گفته است:

آنان بر خاور و باختر زمین فرمانروایی کردند / و کارها را استوار داشتند و

هیچ چیز را رها نکردند.

و بدان که اگر ما بخواهیم ملزم به نقل این اخبار و داستانها - همچنان که هست - شویم و حقیقت و کنه آن را نقل کنیم، نیازمند آن خواهیم شد که روایات را همگی به تفصیل بیآوریم خواه آنها که حق است و خواه آنها که باطل و محال و مجاز است. وانگهی خواننده، جز آنها که ممکن است، بر چیزی دست نخواهد یافت و مقصود از بیان چیزهایی که جایز است و چیزهایی که ممکن است و متوهم است فقط چیزهایی است که مورد اختلاف مردم است و ملحدان با آن مخالف‌اند و بر جویندگان حق و خواستاران رهنمونی پنهان مانده است و آن چیزهایی است که در کتاب خداوند روشن و آشکارا آمده و برای هدایت و فایده بردن بس است. آنچه در اخبار صحیح آمده، از نظر ایمان و پذیرش، به منزله کتاب است. آنچه غیر از اینها باشد از قبیل آیه‌ای مشکل یا

خبری مشتبیه، مقصود کشف و حل آن است. با این‌همه ما به آوردن بعضی از آنها می‌پردازیم، زیرا کتاب بر آن نهاده شده و برای آن بنیاد آن شده و بدان مکتوب گردیده است و خدای توفیق‌بخش و یاور است.

دانشمندان این فن آورده‌اند که او ابراهیم بن تارح بن ناحور بن ساروح بن اغور بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفخشذ بن سام بن نوح است. گویند چون هنگام ظهور او فرا رسید ستاره‌شناسان و کاهنان به نمرود آگاهی دادند که در این سال فرزندی زاده خواهد شد که نابودی پادشاهی تو بر دست اوست و این امر، ممکن است. چرا که روایت شده که علم نجوم، پیش از آنکه نسخ شود، حقیقت داشته و دیگر اینکه علم غیبی که ویژه خداوند است و هیچ کس را بر آن آگاهی نیست، چیز دیگری است، غیر از این، و شامل این باب نمی‌شود. ممکن است که ایشان این موضوع را در بعضی از کتب الهی یافته باشند چنان‌که درباره پیغمبر به‌طور مشهور در کتابهای پیش از او مطالبی آمده است. سپس آن پادشاه دستور داد هر طفلی را که پسر باشد به قتل برسانند از بیم اینکه آنچه هراس آن را داشت روی ندهد. وانیه یا ایبونا، مادر ابراهیم، آبستن شد و آبستنی خویش را پنهان می‌داشت تا کودک خویش را زاد و او را در گودالی زیر زمین پنهان کرد و نهانی می‌آمد و او را شیر می‌داد تا اینکه او را از شیر بازگرفت. ابراهیم به سن بلوغ رسید. پانزده ساله شد و ریش برآورد. چندان رشد و بالیدن او سریع بود که مسئله تولد او، در هنگام کشتن اطفال، پنهان می‌ماند. ابراهیم، به میان مردم فرود آمد و به مطالعه احوال و مذاهب ایشان و پراکندگی آرا و نوع عبادت‌هایشان پرداخت که چگونه برخی در برابر سنگ عبادت می‌کردند و بعضی در برابر درخت. آنگاه درباره کسی که شایان پرستش است به اندیشه پرداخت چنان‌که خدای فرماید: «و از این‌پیش ابراهیم را، رشادی بخشیدیم و از حالش آگاه بودیم» (۵۱: ۲۱). پس اجتهاد و تأمل، او را به آفریدگار و مدبرش راهنمون شد و متوجه ذات او گردید و پرستش خویش را ویژه او گردانید چنان‌که خدای گوید: «بدین‌گونه، ملکوت آسمانها را به ابراهیم نمودیم تا از یقین‌کنندگان باشد» (۷۵: ۶). آنگاه به چاره‌گری پرداخت تا بدی راه و رسم و بدگزینی و اعتقاد باطل ایشان را، به بهترین وجهی و بهترین شیوه‌ای بدیشان بنماید، چنان‌که خدای گوید: «و چون شب بر او سایه گسترده، ستاره‌ای دید و گفت این است پروردگار من» (۷۶: ۶) و این نیرنگی بود که بدیشان می‌گفت اگر این بت یا این پیکره پروردگار شماست این ستاره در آن بلندی آسمان با آن فروغ و تابش و زیبایی دیدار و دوری از آفات زمین، پروردگار من است. و بدین‌گونه او برای پرستش شایسته‌تر از دیگران است. به جان خودم سوگند که پرستندگان اجرام آسمانی، از پرستندگان جرمهای زمینی، به هنگام سنجش، عذرشان

پذیرفته‌تر است. سخنان او، در مردم تأثیر کرد و دیدند که او معبود بهتری برگزیده است و شناختش بسی دورتر است و خدای فرماید: «و چون آن ستاره فرو شد، گفت من فروشندگان را دوست نمی‌دارم» (۶: ۷۶)، چرا که او می‌دانست طلوع و غروب دو امر عارضی و حادث هستند و حادث و عارض و چیزی که همراه با چیزهای ناپایدار باشد، قابل پرستش نیست، چرا که ناقص است و ناتوان. سپس آنگاه که ماه را در نورفشانی دید گفت: این پروردگار من است. ابراهیم بدین گونه نقص اندیشه‌ها و آیینهای ایشان را بدانها می‌نمود، از رهگذر خبر دادن و با نیرنگ و چاره‌گری که حجت بالغ را بر ایشان استوار می‌داشت و مخالفت می‌کرد و به توحید فرا می‌خواند و گفت: «من پرستش خویش را ویژه آن کس کرده‌ام که آسمانها و زمینها را آفریده و از شرک و زندگان نیستم» (۶: ۷۸). و از این نظر که دین ابراهیم آیین فطرت و خرد است و در ادراک آن نیازی به شنیدن و خبر نداریم، خداوند همه پیامبران و رسولان خود را بدان امر کرده تا از آن پیروی کنند. اهل هیچ دیانتی نیستند مگر اینکه به دین ابراهیم معتقدند و در دعای خود از او یاد می‌کنند.

گویند آزر پدرش بت‌تراش بود و پیر و بتها بود و بت می‌پرستید و ابراهیم با او جدال کرد چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «ای پدر! از چه روی می‌پرستی چیزی را که نمی‌بیند و برای تو سودی ندارد» (۱۹: ۴۲) تا آخر آیه. آنگاه عیوب خدایان ایشان را آشکار کرد و به بدگویی آنها پرداخت و از مقامشان کاست. ایشان عیدی داشتند که در آن روز بیرون می‌رفتند و ابراهیم برای اینکه سوگند خویش را عمل کند از رفتن سر باز زد وقتی نزد او آمدند که به همراه ایشان بیرون رود نگاهی به ستارگان - یعنی علم ستاره‌شناسی - افکند و قوم از آن علم آگاه بودند و در برابر دلایل این علم تسلیم بودند. گفت: من بیمارم یعنی چنان می‌بینم که بیمار خواهم شد و ایشان درمورد هر بیماری و آفتی فال بد می‌زدند. او گفت: من طاعون گرفته‌ام و ایشان از او رویگردان شدند و رفتند. پس روی به خدایان ایشان کرد و گفت: آیا چیزی نمی‌خورید، چرا سخن نمی‌گویید؟ و مقصود از سخن گفتن ایشان این بود که به پرده‌داران و خدمتگزاران، ناتوانی و سستی خدایان را بنمایاند. «پس آنگاه آن بتان را درهم شکست جز بزرگتر ایشان، تا شاید نزد او بازآیند» (۲۱: ۵۸)، و این نیرنگ او بود تا بدین گونه خطای ایشان را بدیشان بنمایاند و از زبان ایشان اقرار بگیرد که گمراه‌اند. چون بازگشتند، گفتند: چه کسی این رفتار را با خدایان ما کرده، ای ابراهیم! او در پاسخ گفت: بزرگ ایشان از سر خشم این کار را کرده تا دیگران را پرستش نکنید. اگر سخن گفتن می‌تواند از ایشان بپرسید. این کار اوست. گویند قصدش این بوده که خود را نشان دهد چرا که او این کار را کرده بود و

میان ابراهیم و ایشان ماجراها روی داد تا این که گفت: شرمستان باد از آنچه از غیر خدا می‌پرستید آیا خرد نمی‌ورزید. گفتند «او را بسوزانید و خدایان خویش را یاری کنید، اگر می‌کنید» (۲۱: ۶۸). پس آتشی بزرگ افروختند، و ابراهیم را در آن افکندند و خداوند این آتش را بر او برآورد و سلام گردانید و او را فرمان داد تا از سرزمین بابل به شام مهاجرت کند و دین خود را نجات دهد.

زادگاه او دهکده‌ای بود در سواد کوفه که به نام کوثر ریا خوانده می‌شد. سپس به حرّان رفت و لوط فرزند برادرش هاران بن آزر نیز به همراه او بود و ساره دختر برادرش هاران، که زیباترین زنان جهان بود، عقیم بود، همراه او بود. بعضی گفته‌اند ساره دختر عمویش لوط بن ناحور بوده است.

و هب معتقد است که دسته‌ای، در روز به آتش افکنده شدن ابراهیم به وی ایمان آوردند از جمله هاران و شعیب و بلعم و با وی مهاجرت کردند. سپس از حرّان به سوی سرزمین فلسطین مهاجرت کرد و به حدود مصر گذر کرد و فرعون مصر در آن روزگار صاروف بن صاروف برادر ضحاک بود و بعضی گفته‌اند که وی غلامی از آن نمرود بن کنعان بود که بر مصر فرمانروایی داشت. می‌گویند نام وی سنان بن علوان، برادر ضحاک بوده است و او کوشید تا ساره همسر ابراهیم را از وی غصب کند و ابراهیم از وی هراسان شد و گفت که این خواهر من است. قصدش خواهر دینی و تشابه بود. بعضی گفته‌اند که این سخن در شمار سه سخنی است که ابراهیم بر زبان رانده و همانها باعث شده است که وی در روز رستاخیز از شفاعت کردن محروم باشد. در حدیث آمده است که ابراهیم سه بار دروغ گفته است که هر یک از آنها با اسلام سازگار نیست. نخست سخن او درباره ساره که خواهر اوست و دیگر اینکه گفت من بیمارم و گفتار دیگرش درمورد بتها که بزرگ ایشان آنها را شکست. گویند فرعون پس از آیات و نشانه‌هایی که از خداوند دید ساره را رها کرد و نعمت و مال و کنیزی که از اسیران جرهم نزد ایشان بود، به ساره داد و بدو گفت: بگیر این اجر توست و آن کنیز که به نام هاجر نامیده شد. در حدیث آمده که پیغمبر فرمود: «هرگاه مصر را گشودید با اهل آن به نیکی رفتار کنید، چرا که ایشان «رَحِم» و «ذمه» دارند» و مقصودش از رَحِم جنبه مادری هاجر بود و مقصود از ذمه جنبه مادری ماریه. پس ابراهیم به فلسطین برگشت و در آنجا ساکن شد و دامها و نعمتها و غلامان او بسیار شدند و مزرعه حبرون را خریداری کرد، همان جا که قبر او و قبر اسحق و یعقوب و ساره و رفقا و لیا در آنجا است. اما ابراهیم به علت رغبتی که بدیشان داشت به پچه‌دار شدن میل نداشت. ساره به ابراهیم گفت: می‌بینم که ترا فرزندی نیست. این کنیز را بگیر و با او هم‌خوابه شو شاید فرزندی از او نصیب ما شود. و آن کنیز که اسماعیل

آبستن شد. و به او دل بست.

هنگامی که این فرزند را زاد ابراهیم بدو و مادرش هاجر خشنود شد و این کار به سختی رشك ساره را برانگیخت و بر او دشوار آمد. سوگند یاد کرد که سه عضو گرامی پیکر او را خواهم برید و ابراهیم او را فرمان داد تا از تصمیم خویش دست بردارد و دو گوش او را سوراخ کند تا سوگندش راست باشد و چنین کرد.

آنگاه ساره پس از ده سال از تولد اسماعیل به اسحق آبستن شد و ابراهیم به فرمان خداوند اسماعیل و مادرش را به محلی که جایگاه کعبه است برده بود و ایشان را آنجا نشمین داده بود و اسماعیل کودکی بود، و این کار را برای رها کردن از دست ساره کرده بود، به فرمان خدای.

هنگامی که ساره درگذشت، ابراهیم با زنی از کنعانیان ازدواج کرد که قطورا نام داشت و چهار فرزند برای او زایید و زنی دیگر نیز گرفت که هفت فرزند برای او زاد و فرزندان او سیزده مرد بودند و بنا بر آنچه روایت شده عمر ابراهیم صد و پنجاه و هفت سال بوده است. وهب معتقد است که وی دویست سال زیسته است و چون ابراهیم درگذشت در مزرعه حبرون دفن گردید.

* در یاد کرد اختلاف مردم در این داستان

در بعضی اخبار آمده که چون مادر ابراهیم او را در گودالی زیر زمین پنهان کرد، جبریل آمد و انگشت ابهام و سبابه او را در دهانش نهاد تا بمکد و ابراهیم از یکی از آن انگشتان شیر می خورد و از دیگری عسل. از نوف البکالی روایت شده است که آهوی ماده ای بود که هرگاه مادرش در شیر دادن او تأخیر می کرد او را شیر می داد. بعضی گفته خداوند را که «و بدین گونه ملکوت آسمانها را به ابراهیم نمودیم» (۶: ۷۵)، بدین گونه تفسیر کرده اند که وی به آسمانها برده شد تا بدانچه در آنها بود نگرست، و درباره انبوهی و بسیاری آتش و جمع همه ها، گفته اند که ایشان سالی چند هیزم گرد می کردند و خدای داناست.

گویند زنان آبستن نذر می کردند که اگر فرزندشان پسر باشد مقداری هیزم بدانجا ببرند. گویند هیچ يك از ستوران بدانجا هیزم حمل نمی کرد مگر استر که خداوند نژادش را عقیم گردانید و به رنج و شکنجه اش افکند. گویند پرستو آب می آورد و بر روی آتش می افشانند خداوند او را نشانه مهر بانی و الفت خانه ها گردانید. نیز گویند کلباسه در آتش می دمید و آن را شعله ور می کرد و خداوند دستور داد تا او را بکشند.

گویند ایشان روزها بود که آتش می افروختند به حدی که پرنندگان آسمان می سوختند و حیوانات وحشی و درندگان می گریختند. گویند ابلیس نزد ایشان آمد و ساختن منجنیق را بدیشان آموخت تا آن را ساختند و راست کردند و ابراهیم را با آن در آتش افکندند و خداوند فرمود: «ای آتش بر ابراهیم خنك و سلامت باش» (۲۱: ۶۹). پس آتشها بر روی زمین سرد شد، چندان که از هیچ پایابی آب نمی شد نوشید، و بعضی گفته اند چندان بود که حتی آتش دوزخ نیز سرد گردید. گویند اگر خداوند نگفته بود که سرد و سلامت باش، از سردی تمام اعضایش از هم می گسست. اینها اخباری است که در کتاب نیامده است جز این گفته خداوند که «سرد و سلامت باش بر ابراهیم» و آن را معجزه ای گردانید بر پیامبرش تا شرافت او را آشکار کند و کافران را که درباره وی نیرنگ ساز کرده بودند از او دور کند.

بعضی که در اسلام عقیده خالصی ندارند تصور کرده اند که ابراهیم را در آتش نیفکندند، ولی قصدش را داشتند و دلیل آورده اند که این امر در کتاب نیامده و گفته اند که معنی قول خدای به آتش که سرد و سلامت باش، این است که ایشان همدستان شده بودند بر اینکه او را در آتش افکندند، ولی بعد پشیمان شدند و خلاف آنچه که ایشان خواسته بودند آتش و آن بلا بر ابراهیم سرد و سلامت شد. بعضی دیگر از همانندانی چنین کسان معتقدند که ابراهیم ایشان را سحر کرد و بعضی دواها به بدنش مالید تا آتش کارگر نباشد و در کار خود حيله و رزید و این قصه را کشانده اند به بعضی قصه های هندیان و مشابه آن دانسته اند. بعضی گفته اند آتش مثالی است برای اجتماع و همسخن و همدستان شدن ایشان بر زیان او و مجادله با وی و سرد و سلامت شدن عبارت است از ناتوان شدن و شگفتی ایشان در برابر دلیلهای او، همان گونه که در مورد عصای موسی و شتر صالح و دیگر معجزات انبیا گفته اند. پاسخ این سخنان در چندین مورد یاد شد. خلاصه گفتار این است که ابداع معجزه امری است بیرون از عقل و هر کس بدین نکته اقرار کند لازم است که به معجزات اعتراف کند و کسانی که منکر معجزه هستند به علت این است که منکر حدود عالم اند، اگرچه برخلاف آن تظاهر کنند. گویند آتش را برای ابراهیم در برقه از سرزمین فارس افروختند و گویند اثر خاکستر آن هنوز تا امروز باقی است و بعضی هم گفته اند که در کوثری ربا بوده است.

گویند نمرود همان کسی است که با ابراهیم در مورد خداوند احتجاج کرد و هم او نخستین کسی است که تاج بر سر نهاد و در بابل قصری را بنیاد نهاد که می گویند هفت هزار پله داشت و بعضی سه هزار و اندکی گفته اند. و او به آسمان تیر می افکند و تیرش خون آلود بازمی گشت و این پس از آن بود که وی کرکسانی پرورش داده بود و

با آنها به آسمان پرواز می کرد. پس خداوند زلزله در پایه های قصر وی افکند و آن را از بنیاد ویران کرد و او در پادشاهی خویش دویست و هفتاد سال زیست و خداوند او را به وسیله پشه ای هلاک کرد، پشه ای به خیشوم او رفت و با گریزی بر سرش می کوفتند تا دماغش از هم پاشیده شد. در روایتی واقدی است که وی هفتاد سال پادشاهی کرد. بعضی از اهل تأویل معتقدند که بنای قصر برای رصد کردن ستارگان و شناخت سیر کواکب و طلوع گاههای آنها بوده است. و خدای داناتر است.

* داستان لوط بن هاران بن آزر

او پسر برادر ابراهیم بود. و با ابراهیم به شام هجرت کرد و چون ابراهیم در فلسطین سکونت گزید خداوند او را به سرزمین سدوم، کاروما، عمورا و صوبایم که چهار قریه از فلسطین است، در فاصله یک شبانه روز راه، مبعوث گردانید، و خشکسال شد و قحطی پیش آمد و قریه های لوط آبادترین و پر حاصل ترین قریه های بلاد خداوند بود. غریبان نزد ایشان آمدند تا از میوه ها و طعام ایشان بهره مند شوند و ایشان بودند که سنت زشت راندن مردم را، در بهره مندی از میوه ها و طعامشان، بنیاد گذاشتند. بر این کار ماندند و اصرار کردند و با آنها که در آنجا بودند به کفر خارج شدند و بر بندگان خداستم و دشمنی پیشه کردند. لوط ایشان را از این کارها بازداشت و از ایشان خواست تا با دختران ازدواج کنند و به مردان گرایش نداشته باشند، که این کارها ناپسند و مایه ازمیان رفتن نسل است. ایشان سر باز زدند و بدو کافر شدند. در روایت سعید از قتاده از حسن آمده است که گفت: ده خصلت بود که قوم لوط داشتند و مایه هلاک ایشان گردید: با مردان آمیزش داشتند و با کبوتران بازی می کردند و دف می زدند و کمان گروه می افکندند و انگشتک می زدند و سرخ می پوشیدند و با دستشان کف می زدند و با لبشان سوت می زدند و شراب می خوردند و ریششان را کوتاه می کردند و شاربها را بلند می کردند. و از جز او روایت کرده اند که در مجلس تیز می دادند و یکی دیگری را در زیر می گرفت و علك می خاییدند و با این همه راهزنی می کردند و مال مردم را غصب می کردند و لوط را استهزا می کردند. هنگامی که خداوند فرشتگان را نزد ابراهیم فرستاد که مژده اسحق را بدو دادند، ایشان بدو خبر دادند که مأمورند تا قریه های لوط را ویران کنند. «و چون پیغامگزاران ما برای دادن مژده نزد ابراهیم رفتند بدو گفتند که ما اهل این قریه را هلاک خواهیم کرد» (۲۹: ۳۰)، تا آخر آیات که همه درباره ایشان و داستان ایشان است.

زن لوط مردم را بر میهمانان او آگاه می کرد و از آمدن آنها بدیشان خبر می داد و

چون آن رسولان آمدند، آن عجز مردم را خبر کرد و آن گفته خداست که «و چون پیغامگزاران نزد لوط رفتند و از آمدنشان غمگین شد و در کار ایشان درماند و گفت: این روزی بسیار سخت است» (۱۱: ۷۷)، تا پایان قصه، «و قوم او باشتاب آمدند و از پیش نیز کارهای زشت می کردند» (۱۱: ۷۸)، تا آنجا که فرماید: «از خدا بترسید و مرا در مورد میهمانانم رسوا نکنید مگر مرد خردمندی میان شما نیست؟» (۱۱: ۷۸). قتاده گفته است که نه، به خدا سوگند که اگر يك تن خردمند در میان ایشان بود عذاب نمی شدند. پس آنگاه خداوند زلزله درافکند در سرزمین ایشان و بالای آن را پست کرد و بر ایشان بارانید سنگهایی از گل سخت منظمی که نزد پروردگار است و نشانه گذاری شده بود و خداوند تعالی لوط را فرمان داد تا با دو دخترش رتبا و رعورا به ابراهیم پیوست. تا آنگاه که خداوند روزش را به سر آورد و درباره اوست که امیه بن ابی الصلت گفته است:

سپس لوط، آن یار قوم «سدوم» / آنگاه که با خردمندی و رهیافتگی بدیشان روی کرد / و ایشان از میهمانان او کام طلبیدند و گفتند: / ما ترا از اینکه اقامت کنی بازداشته ایم / و آن پیرمرد، دخترانی را که همچون آهوان / در ریگزارها، رها بودند، بر ایشان نمود / و آن گروه در خشم شدند و گفتند: / ای پیر! خواستگاری که ماش خواهان نیستیم! / و آن گروه با پیرزنی همدستان شدند / پیرزنی که خداوند کوشش او را نابود کرد / و در آن هنگام خداوند عذابی فرستاد / که زمین را زیرورو کرد / و بر ایشان بارانید ریگ و گل / پاره پاره، به هنگام پرتاب!

* در یادکرد اختلاف مردم در این داستان

از عبدالرحمان بن زید بن اسلم روایت شده است که گفت در هر قریه ای از قریه های لوط صد هزار مرد جنگنده و رزمجوی وجود داشت. گویند که ایشان هرگاه مرتکب فحشایی می شدند چهار درهم بدان شخص مقابل غرامت می پرداختند و این در مورد سدوم نیز امری مشابه یافت و آنها سر باز زدند. گویند ابلیس در صورت پسری نزد ایشان رفت و آنان را به خویش فراخواند و این کار برای ایشان در مورد غریبان به گونه عادی درآمد.

کلبی معتقد است که جبرئیل بدانجا رفت و بالهایش را در زیر زمین فرو برد و

(۱) با اندکی اختلاف رجوع شود به شعراء النصرانیة، ص ۲۲۹.

قریه را با خویش برداشت و آن را بالا برد، چندان که اهل آسمان بانگ سگان و آواز خروسان را می‌شنیدند. آنگاه قریه را واژگون کرد و خداوند سنگباره بر بازماندگان و مسافران ایشان فرستاد. از محمد بن کعب روایت شده‌ایم که آنها که این کار را کردند، هفت تن از ایشان بودند که سرکردهٔ ایشان مردی بود به نام نمرود. و خدای داناتر است.

داستان اسماعیل

گویند چون رشك و حسادت ساره بر اسماعیل و مادرش فزونی یافت، خداوند به ابراهیم فرمان داد تا ایشان را به حرم ببرد و بدو آگاهی داد که عمارت «خانه» بر دست او خواهد بود و سقایت آنجا از آن اسماعیل. ابراهیم آن دو را بدانجا برد و در محلی که امروز کعبه است، ایشان را منزل داد و برای آنان دعا کرد و گفت: «پروردگارا! من فرزند خویش را در دره‌ای ناکشتمند، نزد خانه حرمت یافته تو، سکونت دادم» (۲۷: ۱۴)، تا پایان آیه. و من هیچ تردیدی ندارم که کسی هم همراه آنها بوده که ایشان را خدمت و مراعات می‌کرده است، و ابراهیم خود به شام بازگشت. گویند اسماعیل با پای خویش زمین را پالید تا آب از زیر پایش جوشش کرد. بعضی گویند جبرئیل آمد با پای خویش زد تا آب از آن فوران کرد. سوارانی از قبیله جرهم که قصد یمن داشتند، بدانجا آمدند و آن محل را جایگاهی با آب و درخت یافتند و از هاجر پرسیدند که اینجا از آن کیست؟ گفت: از آن من است و فرزندان من، پس از من. و ایشان در پیرامون خانه فرود آمدند و آنجا امروز تپه‌ای است سرخ و در محل «حجر»، هاجر جایگاهی دارد.

پس اسماعیل در میان جرهم پرورش یافت و به زبان عرب سخن گفت. و از هشتصد بزرگ سهم بدو دادند، و این اصل مال او بود. هنگامی که بالغ شد، از میان ایشان همسری برگزید. ابراهیم هر سال به عنوان گزاردن عمره و تجدید عهد با اسماعیل بدانجا می‌رفت. و اسماعیل را دوازده پسر زاد: ثابت، قیدار، اذبل، منشی، مسمع، ماش، ماء، آذر، صهیا، بطور، نبش و قیدما. و مادر ایشان دختر مضاض بن عمر [و] جرهمی بود و جدشان از قحطان، و قحطان پدر همه یمنیان است. از ثابت و قیدار بود که خداوند عرب را پراکند. چون هاجر درگذشت، اسماعیل او را در حجر به خاک سپرد و چون اسماعیل مرد فرزندان او را به خاک سپردند، با مادرش در حجر. پس گور آن دو در آنجاست و عمر اسماعیل صد و سی و هفت سال بود و این در ترجمه تورات نوشته شده است.

* در یادکرد اختلاف مردم در این داستان

در بعضی اخبار آمده که ابراهیم چون اسماعیل و هاجر را به جایگاه کعبه نهاد و بازگشت، هاجر روی بدو کرد و گفت: ما را به که می‌سپاری؟ گفت: به خدا. هاجر گفت: خدا ما را بسنده است. و بازگردید و نزد فرزندش اقامت گزید تا آنگاه که ایشان تمام شد و نوشیدنی ایشان منقطع گردید، پس بر صفا بالا رفت تا ببیند آیا کسی یا چشمه‌ای می‌بیند، و هیچ چیز ندید. خدای خویش را خواند و از او طلب آب کرد و سپس فرود آمد، تا به مروه رسید و همین کار را کرد. سپس آوای جانوران درنده را شنید و هراسان فرزندش گردید. با شتاب بسیار به سوی اسماعیل رفت، دید در میان چشمه‌ای که از زیر ران یا پاشنه پایش بر جوشیده، دستش با آب بازی می‌کند. بعضی گفته‌اند که جبرئیل آمد و با پای خویش زد تا آب جوشش کرد و در این باره، صفیه دختر عبدالمطلب، گوید:

ماییم که برای حاجیان چاه زمزم را حفر کردیم / تا پیامبر خدای (اسماعیل) در آن جایگاه با حرمت سیراب شود / و جای پای جبرئیل است که پیوسته آب جریان دارد.

و هاجر آنجا را گود کرد. و روایت شده که اگر آن را دیوار نکرده بود چشمه‌ای گوارا بود. بعضی در این باره گفته‌اند:

و هاجر آغاز نهادن آن سنگها بر آن آب کرد / و اگر آن را رها کرده بود، آبی پیوسته جاری می‌بود.

بعضی این امر را منکر شده‌اند و معتقدند که اسماعیل با کوشش و یاری گرفتن از آلت حفر، ساخته است. و گفته‌اند ممکن است که آب زود بیرون آمده باشد، چرا که دره ژرف است و آبرفت سیلها. و این از آسانترین کارها و سهلترین آنهاست، اگر اسماعیل آن را حفر کرده باشد یا برای او حفر کرده باشند یا به عنوان معجزه و کرامت، چشمه خود بر جوشیده باشد. هیچ چیز از اینها در کتاب نیامده و چنان که آوردیم در اخبار نقل شده و خدای داناتر است.

* داستان اسحاق

واقعی گوید ساره اسحاق را در میان عمالیق در شام زاد و ایشان کنعانیان اند و میان او و اسماعیل سی سال فاصله بود. در کتاب ابی‌حذیفه آمده است که اسماعیل از اسحاق ده سال بزرگتر بوده است و اسحاق با ربکا دختر بوهر ازدواج کرد و عیصو و

یعقوب زاده شدند و این دو توانان بودند. اهل کتاب بر آنند که عیصو در شکم مادرش عصیان کرد، از این روی عیصو نامیده شد و داستان آن چنین بود که وی قبل از یعقوب بیرون آمد و یعقوب در پی او بیرون آمد و عقب (باشنه) او را گرفته بود و از این روی یعقوب خوانده شد. این چیزی است که من تأویل و اصلی برای آن نمی بینم مگر اینکه مثل و تشبیهی باشد و عیصو با بسمه دختر اسماعیل ازدواج کرد و او مردی سرخ گون بود و رومیان از او زاده شدند.

* در یاد کرد ذبیح

گروهی بر آنند که ذبیح اسماعیل است و دلیل آورده اند که خداوند هنگامی که از داستان ذبیح فارغ شده به داستان اسحاق پرداخته و گفته است: «و مژده دادیم او را به اسحاق پیامبری از بسامانان» (۳۷: ۱۱۲). و فرزندی شاعر روایت کرد و گفت که از ابوهریره شنیدم که بر منبر پیامبر می گفت: ذبیح اسماعیل بوده است. بعضی دیگر گفته اند اسحاق بوده است و از عباس بن عبدالمطلب و عبدالله بن مسعود روایت شده است، و اهل کتاب اختلافی ندارند در اینکه ذبیح اسحاق است. بعضی بر آنند که ابراهیم يك بار اسحاق را و يك بار اسماعیل را به عنوان قربانی به کشتن گاه برد و خدای داناتر است. اختلاف کرده اند که کجا به قربانگاه برد. بیشتر دانشمندان بر اینند که در منا بوده است و معتقدند که ابراهیم و اسحاق در مکه مقیم بودند که ابراهیم در رؤیا دید که گفتند: فرزندت را در اینجا قربانی کن. و این امر پس از ساختن خانه بود. از عطاء روایت شده است که گفت: این واقعه در بیت المقدس بود. در مورد ذبیحی که فدا آورده شد اختلاف کرده اند. بیشتر معتقدند که قوچی بوده که هفتاد پاییز در بهشت چریده بوده است. حسن سوگند یاد می کرد که به خدا جز قوچی از نوع قوچه های کوهی، فدا آورده نشد. اختلاف کرده اند در معنی چیزی که به خاطر آن رؤیا به ابراهیم نموده شد. بعضی گفته اند چون پیرانه سر ابراهیم مژده داشتن فرزند شنید نذر کرد که آن را در راه خدا قربانی کند. چون آن پسر، کارآمد شد، خداوند در خواب به او نمایاند که نذر خویش را وفا کن! بعضی گفته اند در خواب بدو فرمان رسید تا آزموده شود و مردم میزان حسن طاعت او را در برابر پروردگار و فرمانبرداری از اوامر او را بدانند و آگاه شوند از شرف منزلت و بلندی پایگاه او و به او اقتدا کنند در راه جستجوی وسیله و قربت و نزدیکی به خداوند و خدا داناتر است. اما داستان که چگونه بود و چگونه با او سخن گفت و چگونه کارد کند شد به درازا می کشد و امیه آن را در شعر خویش آورده است:

و ابراهیم که به نذر خویش وفا کرد / و صاحب عظمت و بزرگواری بود: /
ای فرزند من ترا نذر خدای کردم شکیبای باش، وجود من فدای تو باد! / و آن
پسر پاسخ داد که هرچیز / از آن خداوند است، بی هیچ به خود بستنی / و
خداوند گردن او را مسین گردانید / چرا که او را نابودشدنی یافت / و در آن
هنگام که جامه از تنش بیرون می کرد / پروردگارش قوچی به جای او
قربان آورد / و گفت: بگیر این را و فرزندت را رها کن! که من این کار را که
شمایان می کنید، نخواسته ام / و ای بسا کارها که دلها تاب تصور آن را ندارد
/ سرانجام گشایشی در آن هست!.

و اسحاق صدو هشتاد سال زیست چنان که روایت شده و خدا داناتر است و درست حکم تر.

* داستان یعقوب

خداوندان این فن گویند بیشترین چیزی که پیشینیان اهل کتاب و نیز صاحبان دانش قدیم می گویند - جز آنچه کتاب ما درباره آن سخن می گوید و یا خبر صحیحی از پیغمبر ما رسیده - این است که ابراهیم نمرود تا آنگاه که خداوند اسحاق را بر سرزمین شام و یعقوب را بر سرزمین کنعان و اسماعیل را بر جرهم و لوط را بر سدوم مبعوث کرد. چنان که وهب گوید ممکن است در آن هنگام شعیب نیز بر مدین مبعوث شده باشد، و خدای داناتر است.

گویند خالوی یعقوب دو دختر داشت بزرگین به نام لیا و خردین به نام راحیل و یعقوب مدت هفت سال، به عنوان کابین آن دختران، شبانی کرد و چون شب زفاف فرا رسید لیا را نزد او فرستاد و او احساس فریب خوردن کرد. هفت سال دیگر خالوی خویش را خدمت کرد تا راحیل را بدو داد و در آن روزگار جمع میان دو خواهر روا بود. از راحیل یوسف و ابن یامین زاده شدند و از لیا دیگر اسباط. و مجموع اسباط دوازده مرد بودند: روبیل، شمعون، لاوی، یهوذا، یساخر، دان، نفتالی، جاد، اشترقفا، زبالون، یوسف و ابن یامین. گاهی نیز از نام اسباط با نامهای دیگر تعبیر شده است برخلاف آنچه ما یاد کردیم. و یعقوب صدو هفتاد سال زیست.

(۱) رك: طبری، ج ۱، ص ۱۹۵ و شعراء النصرانیة، ج ۱، ص ۲۳۰.

داستان یوسف پسر یعقوب

بدان که در کتاب (قرآن) هیچ قصه‌ای که در يك جا جمع و کامل آمده باشد، مانند قصه یوسف نیست. گویند در تورات نیز چنین است و چندان هست که قانع‌کننده باشد و بلاغی باشد و ما به‌خواست خداوند آن مقدار را که مناسب غرض کتاب ما باشد خواهیم آورد. از ابن‌مسعود روایت شده که یوسف و مادرش از زیبایی بهره‌ای داشتند و او محبوب‌ترین فرزند یعقوب بود. یوسف خوابی دید که در قرآن آمده و تعبیر آن خواب اینکه ایشان در مصر او را سجده کردند و یعقوب به او گفت: «پسرکم! این رؤیای خویش را بر برادران خود بازگو مکن!» (۱۲: ۵) و برادران یوسف از محبت یعقوب نسبت به یوسف و مهری که به او داشت درخشم شدند و نیرنگ ساز کردند و گفتند: «همانا که یوسف و برادرش نزد پدر ما دوست‌داشتنی‌ترند از ما» (۱۲: ۹)، تا آنجا که گفتند: «یوسف را بکشید یا او را به سرزمینی افکنید تا مهر پدر ویژه شما گردد و یکی از ایشان گفت او را مکشید» (۱۲: ۱۰)، گویند این شخص روبیل بود که بزرگتر ایشان بود و ابن‌جریج گوید که او شمعون بود و چون می‌دانیم آنکه مهر بایتر بوده این سخن را گفته، اگر ندانیم که بوده هیچ زبانی ندارد، «و او را رها کنید در ژرفای چاه تا یکی از مسافران او را بگیرد. و گفتند ای پدر از چیست که ما را درمورد یوسف امین نمی‌شماری؟ او را فردا با ما بفرست تا بگردد و بازی کند و ما از او نگهداری می‌کنیم» (۱۲: ۱۲). گفت: «اگر او را ببرید اندوهگین می‌شوم و از آن بیم دارم که گرگ او را بخورد.» (۱۲: ۱۳) و این سخن را بدان جهت گفت که در خواب دیده بود که گویی گرگی آمده و یوسف را گرفته و سپس یوسف را با ایشان فرستاد به گفته خداوند: «و چون او را بردند و همدستان شدند که وی را به ژرفای چاه افکنند و ما بدو وحی فرستادیم که آنها را از این کارشان آگاه خواهی کرد و آنها ادراک نمی‌کنند» (۱۲: ۱۵). و این وحی الهام و رؤیاست چرا که او هنوز به حدّ مردی نرسیده بود تا وحی بر او نازل شود. ممکن است فرشته با او بدین گونه سخن گفته باشد و شنیدن هر سخنی از فرشتگان، پیامبری و نبوت نیست. ایشان یوسف را در چاهی افکندند و کاروانی که می‌گویند به نام صاحب آن، مالک بن‌ذعر بود آمد و یوسف را از چاه به‌در آوردند و برادرانش آمدند و او را، چنان که گویند، به بیست درهم فروختند. از این‌روی وزن کرده نشد و او را به مصر بردند. اظیفیر بن‌رویحب، عزیز مصر، که رئیس خزاین مصر بود او را خریداری کرد. زنش زلیخا کسی است که دلدادۀ یوسف شد و پیراهنش بر در خانه - هنگامی که می‌خواست یوسف را نگاه‌دارد - درید و این داستان تمام نمی‌شود مگر آنگاه که سوره را تا پایان تفسیر کنیم: «سپس باوجود آن‌همه آیات که دیده بودند، چنین

به‌نظرشان رسید که او را چندگاهی زندانی کنند» (۱۲: ۳۵). و چنان بود که مردم درمورد کار زلیخا و داستان عشق او به یوسف تهییج شدند و به چاره‌گری پرداختند و او را به زندان بردند تا دربرابر مردم عذری باشد برای زن. یوسف چندسال در زندان ماند تا آنگاه که پادشاه آن رؤیای هولناک را دید و یوسف آن را تعبیر کرد و شاه او را فرا خواند و منصب اظیفیر را به او داد. سال خشکی عمومیت یافت و تا سرزمین کنعان را فرا گرفت. برادران یوسف برای آوردن خوراک و غذا آمدند «و بر او وارد شدند و او ایشان را شناخت، و ایشان او را نمی‌شناختند» (۱۲: ۵۸). او بدیشان خوراک و گندم داد و بهای آنچه را که برده بودند بدیشان بازپس داد و برادرش ابن‌یامین را از ایشان خواست و رفتند و او را آوردند و حيله‌ای کرد تا او را يك چند نزد خویش نگاه‌دارد، بدین گونه که پیمانۀ را در رَحْل او نهان کرد و آنگاه برادر اصلی خود را بنام خواند. تا پایان داستان که خداوند در قرآن یاد فرموده و تا آنگاه که برادرانش و پدرش و مادرش گرد آمدند و همه در برابر او به‌خاک افتادند و یوسف گفت: «ای پدر! این است تعبیر رؤیای من که پروردگار من آن را محقق گردانید» (۱۲: ۱۰۰). گویند خاندان یعقوب به مصر درآمدند و هشتاد مرد بودند و موسی با بنی اسرائیل که ششصد هزار و اندی بودند بیرون آمدند. یوسف هفت‌ساله بود که در چاه افکنده شد و در پانزده‌سالگی به‌زندان افتاد و چند سال در زندان ماند و دور ماندن او از پدرش چهل سال بود. یعقوب پس از وارد شدن به مصر هزده سال زندگی کرد و سپس مرد و با عیصو در يك روز مردند و به يك سن و سال. یوسف آن‌دورا به حبرون برد و در آنجا به‌خاک سپرد و یوسف پس از مرگ یعقوب بیست‌وسه سال زیست. در تورات آمده که یوسف در صد و بیست سالگی درگذشت و او با زلیخا ازدواج کرده بود و از او دو فرزند داشت، نخست افرایم بن یوسف که جدّ یوشع بن نون، ولی عهد موسی پس از او، بود و دیگری منشا بن یوسف پدر موسی دوست و مصاحب خضر، چنان که اهل کتاب برآندند. فاصله میان آمدن یعقوب به‌مصر تا هنگامی که موسی ایشان را بیرون برد چهارصد سال بود. چون یوسف درگذشت او را در صندوقی از مرمر نهادند و در جوف نیل دفن کردند، آنجا که آب پراکنده می‌شود، با امید اینکه آب بر او بگذرد و زمین را برکت بخشد. سپس موسی، هنگامی که از مصر بیرون می‌رفت، آن را به‌در آورد.

* در یادکرد اختلاف ایشان در این داستان

بعضی بر آنند که چون فرزندان یعقوب گفتند گرگ یوسف را خورده یعقوب ایشان را تکذیب کرد و ایشان رفتند و گرگی را گرفتند و آوردند که این است. یعقوب بدو گفت:

زشت کاری کردی که فرزند مرا خوردی! و گرگ با او به سخن درآمد و منکر شد و داستان پردازان را درباب گرگ خورنده یوسف، شگفتیهاست هم در نام او و هم در رنگش و چنین است در مورد سگ اصحاب کهف.

درمورد آیه «و او روی به یوسف کرد و یوسف، اگر برهان پروردگار خویش را ندیده بود روی بدو کرده بود» (۱۲: ۲۴)، گفته اند که یوسف یعقوب را دید درحالی که لب خویش را می گزید. بعضی گفته اند جبرئیل را دید که می گوید: تو کاری می کنی، با اینکه در نزد پروردگارت نوشته شده که تو از پیامبرانی. محمد بن کعب قرظی، روایت کرده که گفت: یوسف نوشته ای به زبان سریانی بر روی دیواره دید که نوشته بود: «به زناکاری نزدیک مشوید که کاری است زشت و راهی است بد» (۱۷: ۳۴). بعضی گفته اند شهوت یوسف از سرانگشتان او بیرون آمد و از این روی است که هرکدام از [اسباط] ده فرزند داشت مگر یوسف که او را نه فرزند بود، چرا که شهوت وی درهم شکسته شده بود. درمورد آیه «و از نزدیکان او یکی گواهی داد» (۱۲: ۲۶)، گفته اند که کودکی بود در گاهواره و به پاکی دامن یوسف گواهی داد. در آیه «و دستهایشان را بریدند» (۱۲: ۵۰)، گفته اند تا آنگاه که یوسف امتناع ورزید و ایشان نمی دانستند. و درمورد آیه «کاری که درباره آن نظر می خواستید، انجام گرفت» (۱۲: ۴۱)، گفته اند که آن دو مرد (که خواب دیده بودند) ادعای دیدن رؤیا کرده بودند و چیزی در خواب ندیده بودند و این تأویل در حق ایشان روی داد و در آیه «پیمانه شاه را جستجو می کنیم» (۱۲: ۷۲)، گفته اند که یوسف با چیزی بر روی آن پیمانه می زد و صدا طنین می افکند و او می گفت: این پیمانه به من می گوید که شما برادر پدری خویش را دزدیده اید و فروخته اید. و در آیه «از یک در داخل مشوید بلکه از درهای مختلف درآیید» (۱۲: ۶۷)، آمده که وی از چشم زخم هراس داشت. و در آیه «این پیراهن مرا ببرید و بر چهره پدرم افکنید تا بینایی خویش بازیابد» (۱۲: ۹۳)، آمده که آن پیراهن، پیراهن حیات بود که آدم از بهشت با خویش آورده بود و خداوند آن را بعد بر اندام ابراهیم پوشانید و به ارث به یعقوب رسید و او همچون تعویذی آن را بر تن یوسف کرد. و درمورد آیه «من هرگز از این زمین بیرون نمی روم تا پدرم به من دستوری دهد یا خداوند درباره من داوری کند [که اوست بهترین داوران]» (۱۲: ۸۰)، گفته اند که گوینده این سخن یهوذا بود که چون درخشم می شد موی بر اندام او برمی خاست و خون از آن می چکید و چون صبحه می زد هر زن آبستن که فریاد او را می شنید فرزند سقط می کرد و تا فرزندی از فرزندان یعقوب او را لمس نمی کرد از خشم فرو نمی نشست. یک بار که یهوذا درخشم شد و فریاد برآورد یوسف، منشا فرزند خویش را دستور داد تا دست بر روی او بگذارد و او چنین کرد و یهوذا آرام گرفت و یهوذا گفت: همانا در این

وادی [کسی از فرزندان یعقوب هست] با سخنان و چیزهای دیگری که نقل می کنند و درست تر همان است که کتاب (قرآن) درباره آن سخن گفته است بی آنکه بخواهیم درمورد معجزات انبیا - آنچه را که از عادت بیرون می نماید - منکر شویم. گویند چون اظیفیر، شوهر زلیخا، درگذشت زلیخا از شدت غم عشق یوسف، پیر شد و چشمانش نابینا گردید، پس یوسف دعا کرد تا خداوند جوانی و بینایی را بدو بازگرداند و یوسف با او ازدواج کرد و از او دارای فرزند شد.

* داستان ایوب

وهب گوید: ایوب فرزند موص بن رعویل بوده و پدرش از کسانی بوده که به ابراهیم - در آن روزی که به آتش افکنده شد - ایمان آورده است و ایوب داماد یعقوب بود و دختری از دختران یعقوب همسر او بود و نام آن دختر لیا بود و این همان زنی است که ایوب او را با دسته گیاه زد و مادر ایوب دختر لوط بود، و حوران و البشیه - که دو شهرند - از آن او بود و مالی بسیار داشت و نعمتهای افزون و گوسفند بسیار و سیزده فرزند و هزار غلام که در خدمت او در کار مزرعه و چارپایان بودند. خداوند او را به بلا گرفتار کرد و زیان بر او وارد آورد و اموال و چارپایانش از میان رفتند. فرزندانش هلاک شدند و زنش لیا کار می کرد و قوت و روزی برای او فراهم می کرد و لیا قسمتی از مویش را فروخت، در برابر غذایی، و آن را نزد ایوب آورد و ایوب او را متهم کرد و سوگند یاد کرد که اگر از این بیماری شفا یابد صد چوب بر همسرش خواهد زد. گویند که شیطان نزد آن زن رفت و گفت اگر ایوب یک شربت آب بخورد که نام خدا را با آن نبرد بهبود خواهد یافت و همسر ایوب این خبر را نزد ایوب گفت و ایوب چنان سوگندی یاد کرد. سپس آن ایام به سر رسید و جبرئیل نزد او آمد و گفت: پای خویش را بر زمین بمال، و او چنین کرد و آب بر جوشید و ایوب در آن شستشو کرد و از آن آب نوشید و بهبود یافت و خداوند به جای آن سیزده فرزند، بیست و شش فرزند به او داد و این سخن خدای که «و کسانی را با نظایر آنها نیز، به او دادیم که رحمتی بود از جانب ما» (۳۸: ۴۲) و خداوند فرمان داد تا در برابر سوگندی که یاد کرده بود صد ترکه (عود) بر همسرش بزند تا سوگندش راست باشد و خداوند به نیکی در شکیبایی او را ستود و این ستایش تا جهان باقی است همواره همه جا خوانده

(۱) متن چاپی افتادگی داشت، و جمله ناتمام بود، از حاشیه نسخه عکسی افزوده شد. هوار متوجه نقص جمله نشده است.

می شود. جُوَیِر از ضحاک روایت کرده که وی ایوب بن موس بن العیص است. ایشان پیوسته بر آیین حنیفی بودند تا آنگاه که اختلاف میان ایشان افتاد و خداوند عیسی را بر ایشان مبعوث گردانید.

* یادکرد اختلاف مردم در این قصه

وهب معتقد است، و من این عقیده او را نمی پذیرم، که ابلیس به آسمان بالا می رفت و در نقطه ای می ایستاد. پس بالا رفت و گفت: خدایا! تو، به ایوب عطای بسیار بخشیده ای او را در فراخی نعمت داشته ای و او را به هیچ بلایی نیازموده ای تا دانسته شود که شکیبایی او چند است. وهب گوید خداوند ابلیس را بر ایوب مسلط گردانید و او در سجده بود، ابلیس در چهره ایوب دمید و چنین و چنان شد. دیوارهای خانه اش فرو ریخت. فرزندانش کشته شدند. کرمها در پیکرش جایگزین شدند. هفت سال و هفت ماه و هفت روز و هفت ساعت کرمها در پیکر او آمد و شد داشتند و مردم قریه از او دلتنگ شدند و او را بر خاکروبه ای افکندند. همسرش عورت او را با خاک می پوشانید و او شکیبایی کرد بهترین شکیبایی. به هیچ کس جز خداوند شکایت سر نکرد چنان که خداوند فرموده: «ما او را شکیبا یافتیم، چه نیک بنده ای است ایوب که بازگردنده و توبه کننده است» (۳۹: ۴۴، ۴۳). بعضی گویند مرد ستمیده ای به او پناه برد و از او یاری خواست و او در نماز بود و نماز خود را قطع نکرد و این کار گذشت و آن مرد را کشتند و اموالش را غصب کردند و خداوند را این رفتار ایوب ناخوش آمد و به کفاره این کار او را گرفتار بلا کرد.

درمورد آزمون یعقوب گفته اند که وی گوسفندی کشت و بریان کرد و بوی آن غذا به مشام بعضی از همسایگان او رسید و یعقوب بدیشان طعام نداد و به دوری یوسف معاقب شد. گفته اند که چون خداوند بر ایوب منت نهاد و او را بهبود بخشید همه فرزندان و غلامان و گوسفندان و چارپایانش زنده شدند.

از سعید بن جبیر روایت شده ایم که گفت: هرکس بگوید که خداوند تمام فرزندان و غلامان و چارپایان او را زنده گردانید، دروغ گفته است. گویند خداوند ابری را فرستاد و آواز داده شد که عبای خویش را بگستر. خداوند ملخهای زرین بر ایشان بارانید، از هنگام عصر تا آنگاه که خورشید غروب کرد. و ایشان به گردآوری آنچه در گوشه و کنار عبا بود پرداختند و بر آن افزودند. پس آواز داده شد که این مایه آزمندی چیست؟ جواب داد: از برکتهای تو هیچ گاه بی نیازی نیست و کیست که از نیکی سیر شود؟ روایت

این چنین است. و خدای داناتر است.

* داستان شعیب

وهب بر آن است که شعیب و بلعم از فرزندان يك رهط بودند، که به ابراهیم، روزی که در آتش افکنده شد، ایمان آوردند. با او به شام مهاجرت کردند و ابراهیم پس از هلاک قوم لوط، دختران لوط را به همسری ایشان درآورد. همه پیامبران پس از ابراهیم - و بعضی گفته اند تمام بنی اسرائیل - از همین يك رهط اند. شعیب دختر لوط را به زنی گرفت و مدین قبیله شعیب نبودند و چون عذاب بدیشان رسید، شعیب بن نوبیل بن رعویل بن هرآ بن عنقا بن مدین بن ابراهیم، با همراهانش، که بدو ایمان آورده بودند، به مکه رفتند و در آنجا بودند تا مردند. در کتاب محمد بن اسحاق آمده که وی شعیب بن نوبیل بن رعویل بن هرآ بن عنقا بن مدین [بن] ابراهیم است. در تورات نام شعیب میکائیل است و او در فاصله روزگار یوسف و موسی بوده است و گویند وی کور و لنگ بوده است، از این روی قوم او بدو گفتند: «ما تو را در میان خویش ناتوان می بینیم» (۱۱: ۹۱). و اهل مدین با همه کفر و تکذیب خویش، در کار کیل و وزن خود نیز کم فروش بودند و کالای نادرست عرضه می کردند و شعیب ایشان را از این کار بازداشت و با ایشان جدال کرد چنان که از قرآن دانسته می شود. شعیب خطیب پیامبران است، چرا که وی خوش سخن بوده است و در گفتار آرام.

ابن عباس گوید: خداوند به هیچ معصیتی قومی را هلاک نمی کند مگر آنگاه که به خدا کافر شوند. و از محمد بن کعب روایت شدیم که قوم شعیب به گناه کاستن از درهمها و دینارها عذاب شدند و مدین تجارتگاه غریبان بود و اعراب در آنجا سکه های دروغین می ساختند و به بهای ناقص می فروختند و خدای تعالی فرموده است: «بر سر راهها منشنید که مردم را بترسانید و کسی را که به خدا ایمان آورده بازدارید» (۷: ۸۵). ضحاک گوید که ایشان ده يك اموال مردم را می گرفتند و ایشان را دو کاهن بود که این دو کاهن این دو کار ایشان را در نظرشان نیک جلوه گر می کردند و نام یکی از ایشان سمیر بود و دیگری عمران و گویند آنها هم درباره ایشان گفته است و خدای داناتر است: ای قوم! شعیب پیامبری است فرستاده، پس رها کنید / سمیر و عمران بن مداد را / من، اینک، ای قوم! ابری می بینم که ظاهر شده / و دختر دره را با

بانگ خویش آواز می دهد.

از عکرمه روایت شدیم که گفت: شعیب یک بار بر اهل مدین مبعوث شد و بلای بانگ سهمگین بر ایشان فرود آمد و یک بار بر اصحاب ایکه مبعوث شد و ایشان از قبیله او بودند و ایشان را عذاب روز سایه گاه (یوم الظله) فرا گرفت. اهل روایت بر آنند که ایشان اهل مدین بودند که گرمای سوزان و تب بر ایشان چیره شد و ایشان به درختستانی که داشتند پناه بردند و سپس ابری بر فراز سر ایشان نمودار شد، پنداشتند که زاله و بارانی در آن هست و همه آواز دادند: سایبان! و چون روی به سوی راست کردند همگان را سنگباران کرد.

* اختلاف مردم در این داستان

بعضی تصور کرده اند که اباجاد وهوز و حطی و کلن نامهای پادشاهان مدین است و ایشان از نژاد محسن بن جندل بن مدین بن ابراهیم اند و شاعر درمورد هلاک ایشان گفته است:

شهریارانِ خاندانِ حطی و سعفص در بخشندگی، / و نیز هویج سرورانِ صفوف حजरند.

و گویند که خالفه دختر کلن، پس از مرگش، در سوگ او سروده است:

مرگ کلمون در میان محله، تکیه گاه مرا از میان برد / سالار قوم هنگامی که در زیر سایبان بود مرگش فرا رسید.

* داستان موسی و خضر

وهب بر آن است که نام خضر بلیا بن ملک بن فالغ بن عابر بن [شالح بن] ارفخشذ بن سام بن نوح بوده و پدرش پادشاه بوده. بعضی گفته اند خضر بن عامیل از نژاد ابراهیم است. در کتاب ابی حذیفه آمده است که ارمیا همان خضر مصاحب و یار موسی است و خداوند نبوت او را به تأخیر افکند تا به روزگار ناشیه ملک او را به پیامبری مبعوث گردانید، پیش از آنکه بخت النصر از برای جنگ، به بیت المقدس بیاید. بسیاری از مردم بر آنند که وی با ذوالقرنین بوده و وزیر اوست و پسر خاله وی. از ابن عباس روایت

(۱) متن از نظر ضبط دقیق کلمات مشوش بود. از روی المعارف، ابن قتیبه، ص ۴۲ تصحیح شد.

شده که خضر همان الیسع است و به نام خضر نامیده شده، چون از چشمه بهشت نوشید، گام خود را در هر کجای زمین که می نهاد پیرامون او سبز می شد. این است اختلاف نظرها درباره خضر. گویند او نمرده است، چرا که وی جاودانگی یافته تا هنگام نفخه نخستین، و او موکل بر دریاهاست و یاور درماندگان.

اختلاف است درباره موسایی که او را در جستجو بود. بعضی گفته اند موسی بن عمران بود و اهل تورات گویند وی موسی بن منشا بن یوسف بن یعقوب است و او پیش از موسی بن عمران پیامبر بوده است و خداوند در قرآن داستان آن دورا یاد فرموده است: «و آنگاه که موسی به شاگرد خویش گفت: آرام نمی گیرم تا به محل برخورد دو دریا برسم یا مدتی دراز به سر برم» (۱۸: ۵۹) تا پایان داستان و من داستان این دوتن را با تمام معانی و دعاوی در [کتاب] معانی یاد کرده ام.

* داستان ذوالقرنین

خداوند فرموده است: «[ای پیامبر!] ترا از ذوالقرنین می پرسند بگو: برای شما از او خبری خواهم خواند» (۱۸: ۸۲). و خداوند خبر می دهد که وی به برآمد نگاه و مغرب خورشید رسید و سید یا جوج و مأجوج را بست و مردم در نام وی و نام شهر و زمان و سنت و دین و پیامبری او اختلاف دارند. ضحاک گوید او قیصر قیصران است. و وی مردی درستکار بوده و بر مشرق و مغرب زمین فرمانروایی و پادشاهی داشته. مقاتل معتقد است که وی پیامبری بوده که بر او وحی می شده است و در زمین گردش کرده است و ابن اسحاق گوید: شخصی که رشته سخن را به ایرانیان می رسانید مرا روایت کرد که ذوالقرنین مردی از اهل مصر بوده به نام مرزبان بن مدربه یونانی و از فرزندان یونان بن یافت بن نوح بوده است.

از خالد بن معدان کلاعی، از پیامبر، روایت شده که گفت: ذوالقرنین پادشاهی بوده که خداوند همه گونه اسباب برای او فراهم کرده بود. و گوید: عمر بن الخطاب یک بار شنید که مردی ندا می دهد: ای ذوالقرنین! پس عمر گفت: خدایا ببخشای! آیا از

(۱) متن مغشوش است، کسی در حاشیه نوشته: کذا فی الاصل. عین عبارت این است: «ملك مسح الارض من تحت بالاسباب». هوار ترجمه کرده: «وی فرشته ای بوده که همه زمین را با وسائلی از زیر، گشته». رجوع شود به تفسیر مجمع البیان، طبرسی، ج ۶، ص ۴۹۰ که از علی (ع) روایت شده: «و مدله فی الاسباب» و در مورد قصه های مربوط به اسکندر رجوع شود به قصص الانبیاء، ابواسحاق ثعلبی (چاپ مصر ۱۳۱۲)، ص ۳۱۳.

نامگذاری به اسم انبیا خرسند نیستید که به نام فرشتگان تسمیه می کنید. وهب معتقد است که ذوالقرنین فرزند پیرزنی از روم بوده و از ضحاک روایت شدیم که ذوالقرنین پس از مرگ نمرود بن کنعان بوده است. در بعضی تواریخ آمده که وی سیصد سال پیش از میلاد مسیح بوده است. بعضی گفته اند که وی در روزگار فترت بوده است. در نظر ایرانیان و اصحاب نجوم وی اسکندر است که ملك عجم را زایل کرد و دارا بن دارا را کشت. بعضی گفته اند که وی را از آن روی ذوالقرنین گفته اند که دو قرن بر وی گذشته است. بعضی گفته اند که وی دو گیسو داشته و بعضی گفته اند که دوطرف سرش از مس بوده است. از علی (رض)، روایت شدیم که گفت وی مردی شایسته و بسامان بود و دوستدار خداوند. قوم خود را دعوت کرد و آنها بر قرن (یک طرف سر) او زدند و مرد و سپس خداوند او را زنده گردانید باز بر قرن دیگر او را زدند و مرد. و پیامبر به علی (ع) گفت: «و تو ذوقرین آن هستی». و بعضی گفته اند که نامگذاری از این جهت بوده که وی در خواب دید که گویی دو قرن^۱ (طرف) خورشید را به دست دارد. بعضی گفته اند از این روی است که وی در گردش خویش خاور و باختر زمین را طواف کرده است و اهل نجوم معتقدند که وی بیست و چهار سال زندگی کرد. در کتاب ابی حذیفه از حسن روایت شده که ذوالقرنین در کتابها چنین خواند که مردی از فرزندان سام بن نوح از چشمه بحر (عين البحر) خواهد نوشید و آن چشمه ای است از بهشت و جاودانه خواهد شد تا روز رستاخیز و او به جستجوی آن چشمه بیرون رفت. خضر، وزیر و پسر خاله او بود و بر آن چشمه هجوم برد و نوشید و وضو گرفت و ذوالقرنین را از آن آگاه کرد. پس ذوالقرنین گفت: من در جستجویش بودم و تو یافتی. گفت که همین امر باعث شده بود که وی در زمین به گردش پرداخت. این داستان را گروهی به نوعی از وجود که حقیقت آن دانش پنهانی است تعبیر کرده اند و این قول را به ارسطاطالیس نسبت داده اند و بهترین کار در برابر این جاهلان، این است که آنچه را در کتاب و سنت طاهره وجود ندارد منکر شویم، چرا که این گونه داستانها زود می تواند دلها را در شك و شبهه بیندازد و خدای یار است و توکل ما بر اوست.

* داستان موسی و هارون دو پسر عمران

اهل این فن گفته اند که وی موسی بن عمران بن یصهر بن قاهث بن لاوی بن

(۱) قرن الشمس، به معنی اولین قسمتی که از خورشید ظاهر می شود نیز هست.

یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم است و مادرش اباخه از فرزندان لاوی بن یعقوب بوده است. در تورات آمده که نام مادر وی یوخابذ است و خواهر موسی مریم بنت عمران بن یصهر است و او همسر کالب بن یوفنا بن فارص بن یهوذا بن یعقوب بود. همسر موسی صفراء دختر شعیب بود. فرعون مصر، در روزگار موسی، ولید بن مصعب ابومره - مردی از عمالیک - بود و او خواهرزاده فرعون، هم روزگار یوسف بود. بعضی گفته اند فرعون موسی، همان فرعون یوسف بوده است. ابن اسحاق گوید: شخصی که من او را متهم نمی کنم مرا روایت کرد که وی چهارصد سال پادشاهی کرد درحالی که در کمال جوانی و شادابی بود و هیچ دردسر و اندوهی بدو نرسید، و هیچ دشمنی به او نزدیک نشد. در تاریخ یمن خواندم که وی کارگزار (عامل) ضحاک در مصر بوده است. از داستان پردازان شنیدم که می گفتند فرعون از مردم بلخ بوده است و هاما از سرخس بوده است و این دو بودند که بذر خربزه را به مصر بردند و کاشتند و در آنجا سروری یافتند و بر گورستانها مستولی شدند، هیچ مرده ای را نمی گذاشتند که در گور نهاده شود مگر اینکه حقی از او می گرفتند و سپس فرعون پادشاه شد و هاما وزیر او گردید و خدای داناتر است.

من، در موارد بسیاری از این کتاب یادآور شدم که آنچه در این قصه ها و خبرها وجود دارد بشنو و از آن اعراض کن. و به رازجویی و علت طلبی آن میرداز و برای معانی آنها گریزگاهی جستجو مکن، چرا که اینها مایه هیچ آگاهی و عملی نیست خداوند حکایت کرده که او گفت: «آیا نه چنین است که پادشاهی مصر، از آن من است و این رودخانه از زیر [قلمرو فرمان] من جاری است» (۴۳: ۵۱) و نیز گفت: «جز خویشتن خدایی برای شمایان نمی شناسم و گفت: منم پروردگار بزرگ شما» (۷۹: ۲۴). و آمیه درباره او گفته است:

و فرعون هنگامی که آب برای او برده می شد / چرا سپاسگزار خداوند نگردید / گفت منم خدایی که پناه دهنده مردمان است / و هیچ کس پروردگار پناه دهنده من نیست / پس خداوند او را از درجاتی که داشت محو گردانید / و خدا پیروز است / به پادافره این کار در زندگی از یادها گرفته شد / و می بینم که در عذاب و دگرگونی است / و موج دریا در پی ایشان آمد و آمد / و خیزابی شد و بر ایشان چیرگی یافت / پس آنگاه فرعون خداوند را خواند / اما این دعایی بود که پس از آن سرکشی دیگر قابل جبران نبود / و بدین گونه خودبین و خویشتن پرست گردید.

* یاد کرد زاده شدن موسی

گویند چون بنی اسرائیل، پس از یوسف، در مصر افزون شدند و زاد و رودشان بسیار شد و روزگار بر ایشان گذشت، در دین چیزهایی تازه ایجاد کردند و در کارها با قبطیان همراه شدند و دنباله‌رو ایشان گردیدند، به‌جز بقایایی که به دین ابراهیم مستمسک بودند. پس خداوند فرعون را بر ایشان مسلط گردانید و فرعون ایشان را بنده و خوار کرد و به شکنجه‌هایی واداشت از قبیل کشیدن گل و ساختن بناها و کندن ستونها از کوهها و نقب زدن در صخره‌ها برای خانه. تا آنگاه که خداوند خواست ایشان را رهایی بخشد چنان که در قرآن آمده: «و چنین خواسته‌ایم که منت بگذاریم بر آنها که در زمین خوار و توانایی بخشیم» (۲۸: ۵). و از ایشان بود موسی، هارون، یوشع، الیاس، الیسع، داود، سلیمان، زکریا، یحیی، عیسی، حزقیل، شمعون، شمویل، اشعیا، یونس، و اینان پیامبران بنی اسرائیل اند که خداوند ایشان را پیشوایان دین قرار داده و میراث بران نبوت. فرعون در خواب چنان دید که بدو گفته شد: خداوند پسری به یکی از بندگان تو خواهد بخشید که پادشاهی را از تو خواهد گرفت. فرعون فرمان داد تا میان زنان و مردان جدایی افکندند و فرمان داد که هر فرزندی که نرینه باشد او را بکشند. خداوند درمورد یوخابد چنان پیش آورد که به موسی آبستن شد و زایید و هیچ کس از آن آگاه نشد و خداوند به وحی الهام به او وحی کرد که «او را در تابوت نه و تابوت را در آب افکن!» (۲۰: ۴۰) و او چنین کرد و خاندان فرعون او را از میان آب و درخت گرفتند. ازین روی «موسی» نامیده شد، چرا که در زبان قبط «مو» به معنی آب است و «سا» به معنی درخت. و فرعون به کشتن او کمر بست ولی زنش آسیه دختر مزاحم گفت: «او را مکشید! شاید که برای ما سودی داشته باشد و یا او را به فرزندی بگزینیم» (۲۸: ۹) و دایگانی برای او آوردند و او پستان هیچ کدام را نگرفت تا آنکه خواهرش مریم گفت: «آیا شما را به خانواده‌ای که متکفل کار او باشند، هدایت کنم؟» (۲۸: ۱۲). پس او را به مادرش دادند تا در برابر مزدی او را شیر دهد.

گویند چون موسی در حجر فرعون بود خداوند محبتی از وی در دل فرعون افکند تا بالغ شد و رشد کرد. یک بار که در میان شهر گردش می‌کرد - و قصر فرعون بیرون از شهر بود - ناگهان «دو مرد را دید که با یکدیگر در جنگ اند» (۲۸: ۱۵). یکی از این دو مرد قبطی بود و یکی اسرائیلی و «آن کسی که از اطرافیان او (بنی اسرائیل) بود در برابر دشمن از وی یاری خواست و موسی مشتى سخت بر او زد و او را کشت» (۲۸: ۱۵) و

موسی از کار خود پشیمان شد. چرا که این کار را از سر عمد انجام نداده بود و مأمور بدان نبود. «موسی از توقف در شهر بیمناک شد و مراقب دشمن بود. ناگاه همان کسی که روز گذشته او را به یاری خواسته بود، دیگر بار او را به یاری طلبید» (۲۸: ۱۸) و این آیات، مفهوم و روشن است. پس آنگاه مردم با یکدیگر رأی زدند در کار کشتن او و مردی از دور دست شهر آمد به نام حزسل بن بوخاسل^۱ و همین شخص است که خداوند در سوره حامیم مؤمن درباره‌اش فرموده است: «و گفت یکی از مردان مؤمن آل فرعون که ایمان خویش را نهان می‌داشت» (۲۸: ۴۰). او گفت: «ای موسی مردمان در کار تو رأی می‌زنند که تو را به قتل برسانند به زودی از شهر بیرون گریز که من درباره‌ تو بسیار مشفق و مهربانم» (۲۸: ۲۰) و «موسی از آنجا باتشویش و هراسان بیرون رفت و مراقب بود» (۲۸: ۲۱) تا آنجا که خداوند فرماید: «و چون بر سر آب شهر مدین رسید، در آنجا گروهی از مردم را دید که گوسفندانشان را سیراب می‌کنند و دور از ایشان دو زن را دید که گوسفندانشان را از پیوستن به گوسفندان دیگر بازمی‌دارند» (۲۸: ۲۳). و این دو زن، دو دختر شعیب بودند که نام یکی صفراء بود و نام دیگری لیا. هنگامی که مردم گوسفندان خود را آب می‌دادند، آن دو به بازمانده آب می‌نگریستند و گوسفندانشان را به نوشیدن آب بازمانده وامی‌داشتند، و مردمان موسی را در برابر خویش دیدند. پس موسی گوسفندان ایشان را آب داد و خود روی به سایه آورد و گرسنه بود. «یکی از آن دو دختر در کمال شرم و آهستگی نزد او آمد و گفت: پدرم از تو دعوت می‌کند تا در عوض آب دادن به گوسفندان به تو پاداش دهد. چون موسی نزد او رفت و داستان خویش را با او بازگو کرد، گفت: مترس که از مردمان ستمکار رسته‌ای» (۲۸: ۲۵) و او یکی از دخترانش را به همسری او درآورد، به شرط اینکه هشت سال یا ده سال برای او کار و خدمت کند.

بعضی گفته‌اند آن کس که دختر شعیب را به همسری او درآورد داماد وی یثرون بود و شعیب خود روزگاری بود تا درگذشته بود. خداوند فرموده است: «و چون موسی آن روزگار مورد پیمان را به پایان رسانید و با اهل بیت خود از نزد شعیب روی به دیار خود کرد (در راه) آتشی از جانب طور دید و به اهل خود گفت: شما در اینجا درنگ کنید که از دور آتشی به نظرم رسیده است» (۲۸: ۲۹).

گویند شبی تاریک بود و بادی سرد می‌وزید و او در راه به سرعت می‌رفت، چرا که شب تاریک بود و آتشی در برابر چشم اهل بیت او برآمد. او بدیشان گفت: «درنگ کنید

(۱) در متن ضبط کلمات دقیق نیست. ابوالفتح رازی در تفسیر خود (ج ۴، ص ۱۹۴) خربیل بن صبو را ضبط کرده و در نسخه بدل همان کتاب حزقیل آمده است.

که من آتشی دیدم شاید که از آن آتش شعله‌ای برای شما بیاورم یا بر اثر آن راه را پیدا کنم» (۲۸: ۲۹) و موسی روی بدن آتش نهاد و آن را در نزدیکی خود احساس می‌کرد و آمد و آنگاه که «از جانب وادی آیمن در آن بارگاه مبارک، از آن درخت، ندایی رسید که ای موسی، منم من، پروردگار جهانیان» (۲۸: ۳۰) تا آخر. و این سخن چنان است که خداوند در بسیاری از مواضع قرآن آن را یاد کرده و خداوند به موسی آیات و معجزاتی بخشید، از قبیل عصا و ید بیضا و به هارون نیز در مصر وزارت و نبوت را وحی فرستاد و این دورا نزد فرعون روانه کرد و ایشان رفتند و پیغام خود گزارده و فرعون ایشان را مسخره کرد و متهم داشت. ساحران را در برابر ایشان گردآورد و چون به کار پرداختند چنان شد که خدای عزوجل فرموده است: «پس آن عصا همه جادوهای را فرو برد» (۷: ۱۱۷) و ساحران چون آن نشانه‌ها را دیدند، دانستند که بر حق است و راستین، ایمان آوردند و خدا را سجد کردند. خداوند به موسی فرمان داد تا بنی اسرائیل را از مصر بیرون ببرد و گفت که من دشمن ایشان را هلاک خواهم کرد و موسی شبانه ایشان را بیرون برد و فرعون و لشکریانش در پی ایشان رفتند. خداوند ایشان را به دریا غرق کرد و موسی و همراهانش را به کناره رساند و نجات داد چنان که در قرآن آمده است.

* در یاد کردِ قارون

گویند که قارون فرعون را پیروی کرد و در ستمکاری او را یاری کرد و گنجینه‌هایی گرد آورد «که بر دوش بُردنِ کلید آن گنجها از گرانی، نیرومندان را خسته می‌کرد» (۲۸: ۷۶). چون خداوند فرعون و قوم او را هلاک کرد او بر موسی و هارون رشک برد و گفت: تو را پیامبری و هارون را وزارت و مرا هیچ؟ به خدا سوگند من بر این کار شکیبایی ندارم. پس موسی دعا کرد و خداوند او را به زمین فرو برد. بعضی گفته‌اند سبب هلاک وی این بود که وی از زنی زشتکار خواستار شد، تا بر موسی دعوی کار زشت کند و چون آن زن برخاست خداوند زبانش را گرداند و سخن راست گفت.

* داستان تیه

چون خداوند فرعون را هلاک کرد، به موسی فرمان داد که به شام برو و با جباران جنگ کن و ایشان را از آنجا بران، چرا که آن سرزمین مقدس میراث پدر شما ابراهیم است. ولی بنی اسرائیل از گفته او سر باز زدند و از جنگ سستی و کناره‌گیری کردند.

چنان که خداوند فرموده است: «ای قوم! بدان سرزمین مقدس درآید، سرزمینی که خداوند برای شما نوشته و پشت بازگردانید» (۵: ۲۱) و ایشان گفتند: «ای موسی! ما هرگز بدان سرزمین داخل نمی‌شویم تا آنان در آنجا نباشند تو با خدای خود بدانجا برو و جنگ کن که ما هم اینجا نشستیم» (۵: ۲۴). پس خداوند داخل شدن در آن سرزمین را بر ایشان حرام کرد و چهل سال در تیه سرگردان بودند. سپس پشیمان شدند و خداوند بر ایشان مهربانی و لطف کرد و برایشان من و سلوی فرو فرستاد و ابر را برایشان سایه‌گستر کرد و دوازده چشمه برای ایشان بیرون جوشانید. تا آنگاه که موسی و هارون و سرکشان و عاصیان در تیه مردند. سپس یوشع بن نون آنجا را گشود و با فرزندان ایشان بدانجا درآمد. و در تیه بود ماجرای فرو رفتن قارون و گوساله سامری و نزول الواح و شکافته شدن کوه و ماجرای آن هفتاد تن، و سوزاندن دو فرزند هارون و بالا رفتن اسباط به آن سوی چین و داستان دیدار و داستان گاو و حدیث بلعم پیش از آن بود و همچنین داستان نقیبان که خداوند عزوجل فرموده: «و آنگاه که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم و دوازده نقیب از ایشان برانگیختیم» (۵: ۱۲) تا آخر آیه، و چون موسی و بنی اسرائیل به دریا رسیدند، خداوند فرمان داد تا از هر سبطی نقیبی برگزینند تا از او و قوم او پیمان وفاداری به خداوند بگیرد که جدال نکنند و اتکال بر یکدیگر نکنند و از خدا و پیامبر او اطاعت کنند.

خداوند به موسی گفت: «بگو بدیشان که من با شمایم اگر نماز را به پای دارید و زکوة را ادا کنید» (۵: ۱۲) تا پایان آیه. پس بعضی وفادار ماندند و بعضی پیمان شکن شدند چنان که خداوند فرموده است: «به خاطر پیمان شکنیشان، نفرینشان کردیم و دلهاشان را سخت گردانیدیم» (۵: ۱۳) تا پایان آیه. و خداوند فرموده: «و بخوان بر ایشان داستان آن کس را که ما آیات خود را بدو عطا کردیم. از آن آیات به عاصیان سر پیچید چنان که شیطان او را تعقیب کرد و از گمراهان شد» (۷: ۱۷۵). بعضی از مفسران گفته‌اند که وی بلعم باعوراء است که مستجاب الدعوه بود و نام بزرگ خدا را می‌دانست. گویند چون سجد می‌کرد حجابها از برابر او بر کنار می‌رفت و آنچه در زیر زمین و (بالای) کرسی بود همه را می‌دید.

چون موسی آهنگ البلقاء - که شهر جباران بود - کرد، ایشان از تندی و تیزی او هراسان شدند و از بلعم خواستار شدند که درباره او دعایی بد کند. و او در حق موسی نفرین کرد. پس بنی اسرائیل اختلاف کردند و از جنگ کردن سر باز زدند و در تیه سرگردان شدند و زبان بلعم باعوراء از دهانش بیرون افتاد، و آن آیاتی که خداوند به او داده بود از میان رفت و خداوند گفت: «و از قوم موسی گروهی که به حق هدایت جسته و به حق بازمی‌گردند» (۷: ۱۵۹).

بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند چون بنی اسرائیل بعد از موسی اختلاف کردند و طایفه‌ای از اسباط ترسیدند دست دعا به جانب خدا برداشتند و از او خواستند که ایشان را از بنی اسرائیل جدا کند. گویند خداوند ایشان را به سرزمینی در آن سوی چین بالا برد که سرزمینی پاک و پاکیزه بود و مردمش ستمکار نبودند و درندگانش تجاوزکار نبودند. گویند که حضرت رسول را در شب معراج بدانجا بردند و ایشان بدو ایمان آوردند و از او پیروی کردند.

و خداوند فرموده: «برگزید موسی هفتاد مرد از قوم خویش را برای دیدار ما» (۱۵۵:۷). اهل تفسیر گفته‌اند که چون سامری به پرستش گوساله مردم را گمراه کرد، ایشان از موسی خواستار شدند تا از پروردگارش پوزش بخواهد. و خداوند او را فرمان داد تا هفتاد مرد برگزیند و ایشان را به کوه ببرد تا توبه ایشان پذیرفته آید و از راه حسن طاعت ایشان، گناه اینکه یکدیگر را می‌کشتند، از میان برود. ایشان به کوه رفتند و خدا با موسی سخن می‌گفت و موسی بدیشان ابلاغ می‌کرد و ایشان گفتند: «ایمان نخواهیم آورد مگر آنگاه که با خداوند رویاروی دیدار کنیم، پس صاعقه ایشان را گرفت» (۵۵:۲). موسی دعا کرد و گفت: «اگر خواستی می‌توانستی از پیش ایشان را هلاک کنی» (۱۵۵:۷)، و زنده شدند. گفتند: می‌دانیم او دیدنی نیست اما سخن او را به ما بشنوان. پس آوازی شنیدند که جانشان بیرون آمد. سپس موسی دعا کرد تا دیگر بار جان به کالبدشان بازگشت و با موسی سخن می‌گفت و موسی بدیشان ابلاغ می‌کرد. چون به نزد بنی اسرائیل رسیدند بعضی از ایشان آنچه را که بدو وصیت شده و مأمور بود تحریف می‌کردند، آن گونه که خدای عزوجل گوید: «بودند گروهی از ایشان که می‌شنیدند کلام خدای را، سپس آن را تحریف می‌کردند از پس اندیشیدن و می‌دانستند» (۷۵:۲). و خداوند عزوجل فرموده: «و آنگاه که یکی را کشتید و در آن کشته پیکار درگرفتید و خداوند بیرون آورده است آنچه را که شما پنهان می‌کنید» (۷۲:۲). بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند که در تورات برایشان نوشته شده بود که هرگاه کشته‌ای میان دو قریه پیدا شود و نزدیک به هیچ کدام نباشد و اهل آن قریه را به گناه ایشان بگیرند، اگر منکر شوند باید پنجاه مرد از ایشان سوگند یاد کنند و گاوی بکشند و دستهایشان را بر آن گاو نهند و سوگند یاد کنند که ما آن را نکشته‌ایم و قاتل را هم نمی‌شناسیم، بدین گونه از خون او تبرئه می‌شوند.

تا اینکه مردی پسرعموی خود را - که عامل نام داشت - کشت، از بیم آنکه با دخترعمویش ازدواج کند و او را در وادی افکند و مردم فرداروز کشته را افتاده دیدند و نمی‌دانستند که قاتل او کیست. به موسی التجا بردند و او فرمان داد تا گاوی را ذبح کنند و ایشان پیوسته نزد او برمی‌گشتند و درباره خصوصیات آن گاو کار را بر خود دشوار

می‌کردند تا محدود شدند به خصوصیتی که در قرآن یاد شده و گاو را کشتند و با قسمتی از آن گاو، بر آن مرده زدند و او زنده شد و قاتل خود را شناسانید و خداوند فرمود: «و چون آن کوه را بکنند و بالای ایشان بردیم، چنان که گویی سایبانی است، و می‌پنداشتند که کوه بر ایشان خواهد افتاد» (۱۷۰:۷). اهل تفسیر گفته‌اند چون موسی تورات را بر ایشان آورد و در آن دشواریها و سختگیریها بود از قبیل سنگسار کردن، و بریدن، و قصاص، مردم از پذیرفتن آن سر باز زدند. پس خداوند کوهی بالای سر ایشان فرا برد و گفته شد که اگر تورات را با آنچه در آن هست پذیرفتید فیها و گر نه بر شما خواهد افتاد، پس بعضی از ایشان به نیمی از چهره خویش سجده کردند و به نادرخواه آن را پذیرا شدند و خداوند فرمود: «و قوم موسی پس از وی، از زیورهای خویش پیکر گوساله‌ای ساختند که صدای گوساله داشت» (۱۴۶:۷) تا پایان آیه. بعضی از ایشان گفتند که سامری پسر عموی موسی بود و نامش موسی بن طفیر بود. و گویند که وی از مردم باجرما بود.

چون موسی به طور رفت برای میعاد گرفتن الواح، سامری بیست شب و بیست روز بر شمرده و گفت: موسی خدای خود را فراموش کرد و این میعاد گذشته است و گوساله‌ای برای ایشان ساخت و ایشان به عبادت آن گوساله پرداختند و خداوند توبه ایشان را کشتن قرار داد و کشتند تا شماره کشتگان به هفتاد هزار رسید چنان که خدای فرموده است: «پس بکشید یکدیگر را که این کار برای شما نزد پروردگارتان بهتر است» (۵۴:۲). و خدای فرموده است: «و برای او در آن الواح از هرگونه اندرز و شرح همه چیز نوشتیم» (۱۴۵:۷) تا پایان آیه. وهب معتقد است که بنی اسرائیل چون در زمین سرگردان شدند از موسی خواستار شدند که کتابی برای ایشان بیاورد که از روی آن بدانند چه کارهایی باید بکنند و چه چیزهایی را باید بدانند. پس موسی از خداوند خواستار شد، و خدا او را فرمان داد تا به طور برود و سی روز روزه بدارد تا خدا با او سخن بگوید و الواح را به او بدهد.

پس موسی بیرون شد، هارون را در میان قوم خود جانشین خویش کرد و چهل روزه ایشان را وعده داد و سی روز روزه گرفت، سپس از پوست درخت خورد و بعضی گفته‌اند دهانش را با آب شست و مسواک زد، پس خداوند فرمان داد تا ده روز دیگر هم آن را تکمیل کند. سپس با او سخن گفت و الواح را بدو داد و در اینجا بود که موسی جویای دیدار شد.

* داستان معبدی که موسی بنا کرد

به اهل کتاب چنین خبر رسیده که خداوند تعالی به موسی فرمان داد تا برای جمع ایشان مسجدی و خانه قدسی برای قربانهای ایشان بسازد و او چنین جایی ساخت و الواح را در آن نهاد و ایشان در آن تحقیق می کردند و قربانی و آتشی می آمد و قربانهای ایشان را می خورد و آن معبد با ایشان در تیه سیر و حرکت داشت. در یکی از شبها که آتش برای خوردن قربانی فرود می آمد دو پسر از آن هارون به هم آمیختند و آتش آن دو را خورد و سوخت. هارون سه سال پیش از موسی مرد و صد و بیست و هشت ساله بود و او یوشع بن نون را جانشین خود کرد.

تواریخ، درباره اینکه پادشاه ایران، در روزگار موسی، که بوده اختلاف دارند. در بعضی آمده که کار موسی و یوشع و کالب بن یوفنا و توساقین و حزقیل در روزگار ضحاک به پایان رسیده است. در بعضی آمده که کار موسی و فرعون در روزگار منوچهر بوده است پانصدسال بعد از ضحاک و در سیر عجم خواندم که کیلهر اسب جبار - همان کسی که شهر بلخ و زرنج را ساخت و بیت المقدس را ویران کرد و بر یهودیانی که در بیت المقدس بودند سخت گرفت - بعد از موسی و یوشع بوده است. در کتاب معارف عتبی آمده است که موسی به روزگار بهمن بن اسفندیار مبعوث شد و چون وی شنید که در اورشلیم دینی احداث کرده اند بخت النصر را، که در نزد ایشان بخت نرسی نام دارد، فرستاد تا ایشان را کشت و اسیر گرفت و خدای داناتر است.

* در یادکرد معجزات موسی و شگفتیهای بنی اسرائیل

و آنچه مورد اختلاف است و آنچه مورد اتفاق

آنچه کتاب درباره آن سخن گفته: عصا و ید بیضا و طوفان و ملخ و شیشه و غوکان و خون و شکافتن دریا و نجات بنی اسرائیل و جوشیدن آب از سنگ در تیه است و سایه افکندن ابر و فرود آمدن من و سلوی و زنده شدن کشته، به هنگامی که قسمتی از گاوها بر او زدن و شکافته شدن کوه و فرو رفتن قارون به زمین و گرفتن صاعقه آن هفتادتن را و زنده کردن ایشان و ماجرای تیه و از بین رفتن مال فرعون به دعای موسی. و این امر تا امروز باقی است و دیده و مشاهده می شود. محمد بن کعب گوید مرد با همسرش در بستر سنگ شد و نخل با میوه اش به سنگ بدل گردید. موسی راهی خشک در میان دریا برای ایشان گشود و در اخبار آمده که موسی چون خواست بنی اسرائیل را از مصر بیرون آورد

از امیران فرعون زینتها و زیورها را به عنوان غنیمتی به عاریت گرفت که آن را نقل دادند و چون خارج شدند خداوند دختران دوشیزه را مرگ داد و از هر مردی از ایشان دوشیزه ای مرد و ایشان بدین کارها مشغول بودند تا اینکه بنی اسرائیل دور شدند و فرعون در پی ایشان بیرون آمد و در فوج پسین سپاه او صدهزار اسب سیاه بود علاوه بر رنگها و نشانهای دیگر و علاوه بر آنها که در مقدمه لشکر یا در دو سوی آن بودند.

هنگامی که موسی با عصای خود بر دریا زد تا بنی اسرائیل بگذرند ایشان از وارد شدن به دریا سر باز زدند تا اینکه دوازده طاق برای ایشان قرار داد برای هر سبطی طاقی جداگانه، و به یکدیگر می نگرستند. گویند جبرئیل سوار بر مادیانی آمد، در پیشاپیش فرعون، و فرعون بر اسبی نر سوار بود و جبرئیل اسب خود را به درون آب برد و اسب فرعون بوی او را شنید و در پی او رفت و چون به خیزاب درآمد غرق شد و در آن هنگام که غرق می شد انگشت سبابه اش را به شهادت بلند کرد و گفت: «ایمان آوردم به کسی که نیست خدایی جز او که بنی اسرائیل بدو ایمان آوردند» (۱۰: ۹۰). آنگاه جبرئیل اندکی از شن و ماسه های دریا در دهان وی کرد. علاوه بر داستانهای بسیار که در میان عامه مردم شهرت فراوانی دارد، که نه هیچ پیامبری به مانند آن وصف شده است و نه هیچ امتی. در روایت آمده که از بنی اسرائیل بسیار سخن گفته شده و هیچ اعتراضی هم نیست. و راه آنچه ما یاد کردیم، همان راه معجزات انبیاست و علت در تمام آنها یکی است و دلیل هم یکی. جز اینکه فقط مسائل صحیح و درست آن قابل اعتماد است. اما کسی که از فرط نادانی، از همراهی با عقاید مردم سر باز می زند، او از دوحال بیرون نیست، یا به صراحت منکر معجزات است و یا به گونه ای منحول و زشت آنها را تأویل می کند. و دیدم بعضی از چنین افراد را که می پنداشت فرو بردن عصای موسی عصاهای ایشان را پیروز شدن دلیل اوست بر دلایل ایشان. همچنین روشنائی دست و برجوشیدن آب از سنگ و زنده شدن هفتادتن پس از مرگ، همه و همه مثالی است برای رسیدن ایشان به دانایی، در راهی که جستجو می کردند بعد از اینکه در جهل مرده بودند.

از بعضی از ایشان شنیدم که می گفت: موسی يك شاخه از دریا را به سوی فرعون و همراهان او فرستاد و ایشان در منزلگاه خود هلاك شدند همچنان که قرامطه با این ابی الساج کردند. و در این گفتار خود تخلیط و وسواس بسیاری می کرد و خدای داناتر است. این قصه ها به صورت مفصل و کامل در کتاب معانی القرآن تفسیر شده با تمام وجوه و اعراب آن و معانی و اختلاف مردم درباره آن. از این روی در اینجا از آنها می گذریم.

* قصه یوشع بن نون

او جانشین موسی و ولیعهد او بود و خداوند پس از موسی او را پیامبری بخشید و از حسن روایت شده که نبوت در زمان حیات موسی به وی منتقل گردید. چون موسی پیامبری خود را از دست رفته دید، مرگ از خدا خواست و گفته اند که یوشع همان ذوالکفل است پسر خواهر موسی و شاگرد او، که با وی در جستجوی خضر همراه بود و هم اوست که بعد از موسی بقاء را که شهر جباران بود فتح کرد و جباران را کشت. و شب بر او سایه گسترد. و هنوز بازمانده ای از ایشان باقی بود و او از خداوند خواست که خورشید را بر وی نگاه دارد تا از کار ایشان فارغ شود. و هب گوید از همین جاست که اختلاف میان منجمان حاصل شده است!

و او باقی پادشاه بقاء و سمیدع بن هویر پادشاه کنعانیان را کشت و همچنین سی و یک پادشاه از پادشاهان شام را کشت و چهل سال شاه و پیامبر بود. سپس مرد و کالب بن یوفنا را جانشین خود کرد و کسی در این باره گفته:

آیا ندیده ای که ابن هویر علقمی / چگونه در «آبله» گوشتش پاره پاره گردید؟ و در اخبار چیزی از نبوت وی شنیده نشده است و او خلیفه یوشع بن نون بود و مریم دختر عمران خواهر موسی همسر او بود. او یکی از آن دو مردی است که در قرآن آمده که «دو مرد از آنها که از خدا می ترسیدند و خداوند بدیشان نعمت داده بود» (۵: ۲۲) تا پایان آیه و چون مرگش فرا رسید فرزندش بوساقانین را جانشین خود کرد.

* داستان کالب بن یوفنا

گویند که کالب در زیبایی همچون یوسف بود و زنان فریفته او می شدند. پس از خدای خویش خواست تا خلقت او را دگرگون کند. و هب گوید خداوند او را مبتلا به آبله کرد و چشمش جراحت برداشت و موی صورتش ریخت و بینی اش دریده شد و چانه و دهانش کج شد. چنان که در انتهای چهره اش مانند درندگان به گونه خرطومی درآمد و مردم از او نفرت داشتند و هیچ کس را تاب نگرستن در او نبود. مدت چهل سال در میان بنی اسرائیل به دادگری برخاست تا مرد.

(۱) گوینده عوف بن سعد جرهمی است، برای بقیه ابیات رجوع شود به مروج الذهب، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، ج ۱، ص ۵۲.

* داستان حزقیل

گویند وی حزقیل بن دبحنه^۱ بود فرزند بور و او پیامبر قومی است که خداوند تعالی فرمود: «مگر ندیدی آنها را که از بیم مرگ از دیار خویش بیرون شدند و هزاران بودند» (۲: ۲۴۴) تا پایان آیه. گویند قومی بودند که از جنگ با دشمن گریزان شدند. سدی گوید که ایشان از طاعون گریزان شدند و سی و اند هزار بودند و در کتاب معانی موارد اختلاف این داستان بیان شده است.

* داستان شمویل بن هلقانا

نام او به عربی اشمویل است. وی پیامبر قومی است که خدای عزوجل فرموده: آیا ندیدی آن گروه از بنی اسرائیل را که پس از موسی به پیامبر خویش گفتند: «پادشاهی برای ما نصب کن تا در راه خدا پیکار کنیم» (۲: ۲۴۷) و بنی اسرائیل را تابوتی بود که به اهر از پیامبران بدیشان رسیده بود و بدان تبرک می جستند و بدان بر دشمنان پیروزی طلب می کردند. پس عمالقه بر ایشان چیره شدند و نیرو و توانایی ایشان از میان رفت و از شمویل خواستار شدند تا پادشاهی برای ایشان برانگیزد که به همراه ایشان پیکار کند. پس طالوت پادشاه ایشان شد و او از سبط ابن یامین بود و ایشان از پذیرش وی و اقرار به او سر باز زدند و خواستار نشانه ای شدند. پس پیامبر ایشان گفت: نشان وی این است که تابوت را برای شما می آورد و او تابوت را به کمک و یاری فرشتگان آورد و به وسیله آن بود که طالوت با دشمن ایشان جنگ کرد و داود جالوت را که سرکرده عمالقه بود کشت. و ایشان را هزیمت داد و آنچه از اسیران که در دست ایشان داشتند همه را رهایی دادند.

* داستان الیاس

گویند الیاس بن العادر از فرزندان یوشع بن نون است و ابن اسحاق می گفت وی الیاس بن یسی از فرزندان هارون بن عمران بوده است. او را الیاس و الیاسین و اذریاسین می خوانند و ذوالکفل نیز هم اوست. خداوند او را بعد از حزقیل در برابر پادشاهی در بعلبک

(۱) گویا متن افتادگی دارد، در المعارف، ص ۵۱، حزقیل بن یوزی ضبط شده است.

که آحب نام داشت برانگیخت. و آن پادشاه زنی داشت به نام ازبیل و هنگامی که برای جنگ با پیامبران بیرون می‌رفت آن زن را به جانشینی خود می‌گذاشت و آن زن بت پرست بود و ایشان را بت بزرگی بود به نام بعل. این قوم او را تکذیب کردند و بر او شوریدند و او را تبعید کردند. خداوند باران را از ایشان بازداشت تا اینکه گرسنگی بر ایشان سخت گرفت و ایشان هرچه می‌خواستند از الیاس طلب کردند تا آن را بازگرداند و درباره ایشان دعا کند و الیسع بن اخطوب شاگرد الیاس بود و خداوند او را بر ایشان مبعوث کرد که اگر می‌خواهید که خداوند رنج و اندوهتان را از میان بردارد پرستش بتان را رها کنید. گویند که ایشان ایمان آوردند و تصدیق کردند و خداوند بلا را از میان ایشان برد و به زندگی پرداختند. سپس دیگر بار کافر شدند و الیاس دعا کرد که خداوند او را از دست ایشان راحت کند.

* یادکرد اختلاف در این داستان

گویند الیاس سیاح بود و گیاه سبزی می‌خورد چندان که آن گیاهان از ورای پوست بدنش در امعاء او دیده می‌شد. چون آن قوم بدو کافر شدند خداوند بدو وحی فرستاد که من روزی ایشان را بر دست تو قرار دادم. پس سه سال باران را از ایشان قطع کرد و ایشان ناگزیر مردار و گوشت سگان مرده را می‌خوردند. چون دیگر بار به کفر خویش بازگشتند او از خداوند خویش خواستار شد که او را از میان ایشان نجات دهد. گویند ستوری به رنگ آتش نزد او آمد و او بر آن سوار شد و او را برد. شاگردش الیسع او را آواز داد که مرا چه فرمان می‌دهی؟ گفت: فرمانبرداری از خداوند و پیمان. خداوند او را بال و پر داد و لذت خوردن و آشامیدن را از او گرفت و او را وجودی زمینی، آسمانی، انسانی و فرشتگی بخشید. حسن گوید او موکل بر صحراها و دشتهاست و خضر موکل بر دریاهاست و این دو در ایام حج هر سال با یکدیگر دیدار می‌کنند.

* یادکرد الیسع بن اخطوب

او شاگرد الیاس بود و خداوند او را پس از وی پیامبری بخشید. بعضی گویند الیسع، همان ذوالکفل است و بعضی گفته‌اند که خضر است و بعضی گفته‌اند او ابن العجوز است و خدای دانایتر است. در کتاب ابی‌حذیفه آمده که ذوالکفل همان الیسع بن اخطوب شاگرد الیاس است و او غیر از الیسعی است که خداوند در قرآن یاد کرده

است. و او این امر را از ابی‌سمعان روایت کرده است و اگر چنین باشد پس ایشان دو الیسع‌اند و خدای دانایتر است. اما ذوالکفل مورد اختلاف بسیار است که ذکر این اختلافها را در کتاب معانی ان‌شاءالله خواهی یافت.

* داستان داود

او داود بن ایشا از فرزندان یهوذا بن یعقوب است که خداوند او را بعد از شمویل بن هلقانا پیامبری بخشید و پس از طالوت او را پادشاهی داد و در او پادشاهی و پیامبری جمع بود تا آنگاه که در گناه افتاد. درباره سبب گناه او اختلاف کرده‌اند. آنچه معروف است و صاحبان اخبار و اهل کتاب روایت کرده‌اند و اوزاعی از یحیی بن ابی‌کثیر از پیغمبر روایت کرده این است که وی از جایی می‌نگریست چشمش به زنی افتاد و دلدادۀ او شد و شوهر آن زن را، در میان گروهی که به جنگ می‌رفتند، به جنگ فرستاد و آن مرد در جنگ کشته شد. چون عده آن زن گذشت او را به همسری خود درآورد و آن زن از وی صاحب فرزند شد. نام آن زن بشتبع بود و نام شوهرش اوریا. بعضی این کار را از پیامبران سخت ناروا شمرده‌اند. و روایتی نقل کرده‌اند که داود با بنی اسرائیل بحث و تحقیق می‌کرد و ایشان هم با او به تحقیق و بحث مشغول بودند. یکی از ایشان گفت: هیچ روزی بر فرزند آدم نمی‌گذرد که مرتکب گناهی نشود. داود گفت: من امروز به خلوت خواهم رفت و می‌کوشم که مرتکب گناهی نشوم. پس خداوند به داود وحی فرستاد که آماده باش!

بعضی گفته‌اند گناه وی این بود که وی دادخواهی یکی از طرفین دعوی را شنید و بی‌آنکه سخن آن دیگری را بشنود داوری کرد. و ما به خدا پناه می‌بریم از اینکه درمورد پیامبری گریزگاه و توجیهی پیدا کنیم که مایه تکذیب کتاب است. اگر چنین باشد پس معنی گفتار او که «آیا شنیده‌ای داستان اهل دعوی را که از غرقۀ او بالا رفتند؟» (۳۸: ۲۱) تا پایان آیه‌های چهارگانه، چیست؟ تمام آنها تعریض به داود است و یادکرد میش در این آیه کنایه از زن است فقط. چون داود گناه خود را شناخت به سجده افتاد و توبه کرد چنان که خداوند فرموده است: «و ما آن گناه را بر او بخشودیم» (۳۸: ۲۴). و این دسته دلیل آورده‌اند از گفته خدای تعالی که «ای داود! ما تو را خلافت بخشیدیم، در زمین، پس در میان مردمان به دادگری حکم بران» (۳۸: ۲۵) تا پایان آیه و خداوند کوهها را در فرمان او درآورده بود که هر بامداد و شامگاه با او تسبیح می‌گفتند. و پرندگان را مسخر او کرده بود که با او همسرایی می‌کردند و آهن را در دست او نرم کرده بود که زره می‌ساخت.

* یادکرد اختلاف ایشان در این داستان

چندان از درازی سجده‌ها و شدت زاری و بسیاری گریه او نقل کرده‌اند که دل از تصدیق آن تنگ می‌شود. گویند گیاه از اشک او رویید و پوست وسط سینه‌اش به سجده‌گاه او چسبیده بود و هر هفته مردمان را گرد می‌کرد و بر گناه خویش نوحه می‌خواند. وهب معتقد است که خداوند رشته‌ای ریسمن با صخره‌ای برای او فرو فرستاده بود که دست مظلوم بدان می‌رسید و دست ظالم بدان نمی‌رسید تا اینکه کسی نیرنگی ساز کرد و از آن رشته‌ها بالا رفت و کار داوری کردن به سوگند و گواه نیازمند شد. بعضی گویند معنی نرم شدن آهن این است که کار ساختن زره‌ها برای او آسان شده بود نه اینکه طبیعت آهن در دست او تغییر ماهیت داده باشد. و گویند معنی این سخن خدای تعالی: «ای کوهها! با وی هم‌آواز شوید و ای مرغان نیز!» (۱۰: ۳۴). این است که کوه‌ها به‌هنگام نظر کردن وی در ایشان با وی هم‌آواز شوند و مرغان در فرمان دل او باشند.

* داستان لقمان حکیم

گویند وی برده‌ای حبشی بود با دو لب بزرگ و بینی بزرگ و زانوانش به هم می‌چسبید. وهب معتقد است که خداوند او را میان حکمت و پیامبری مخیر گردانید و او حکمت را برگزید. چون داود در گناه افتاد لقمان ناامید شد. خداوند فرموده است: «لقمان را فرزاندگی و حکمت بخشیدیم... آنگاه که لقمان به فرزند خویش گفت: پسرکم! به خدا شرک می‌اور که شرک ستمی بزرگ است» (۳۱: ۱۱). وهب گوید که ده‌هزار سخن از لقمان در حکمت بدو رسیده که در خطبه‌ها و وصایا به کار می‌رفته است. گوید او همچنان فرزند خود ماثان را پند و اندرز می‌داد تا آنگاه که مرد.

* داستان سلیمان بن داود

گویند دوازده‌ساله بود که داود او را جانشین خود کرد و با او مشورت می‌کرد و در

۱) در نسخه چاپی، «لأن نفس الحديد تغير عن طبعه». ولی در نسخه عکسی «لان» است و ترجمه با توجه به نسخه عکسی است.

کار داوری او را دخالت می‌داد. نخستین آزمونی که برای او روی داد این بود که زنی بهره‌مند از زیبایی و کمال، برای خصومتی نزد قاضی او رفت و قاضی از زیبایی او در شگفت شد و به ناروا خواهان او گردید. آن زن گفت: من از اینها به‌دورم. آن قاضی و صاحب شرطه و پرده‌دار داود و صاحب بازار با هم تسانی کردند و با هم ساختند و نزد داود شهادت دادند که این زن سگی دارد که آن را بر خویش رها می‌کند. پس داود فرمان داد تا آن زن را سنگسار کردند. این خبر به سلیمان رسید و او هنوز بالغ نبود و با کودکان که بازی می‌کردند بیرون آمد و یکی از آن کودکان را به‌جای قاضی و دیگری را به‌جای شرطه و سومی را به‌جای صاحب بازار و چهارم را به‌جای پرده‌دار و یکی را هم به‌منزله آن زن قرار داد. سپس خود به‌جای داود نشست و ایشان آمدند و به‌زبان آن کسی که به‌جای زن بود شهادت دادند. پس سلیمان ایشان را پراکنده کرد و درنهان از يك يك ایشان از رنگ آن سگ جويا شد. یکی گفت سرخ است، دیگری گفت خاکستری است و در خصوصیات آن سگ اختلاف کردند و در نر و ماده بودنش اختلاف کردند. همچنین در خردی و کلانی آن و این خبر به داود رسید و داود میان آن افراد تفرقه افکند و از يك يك ایشان جويا شد و به اختلاف پاسخ دادند. پس فرمان داد تا ایشان را به قصاص آن زن کشتند. و دو زن بودند که در رودخانه‌ای شستشو می‌کردند و گرگ آمد و کودک یکی از ایشان را ربود و آن دو بر سر کودک بازمانده نزاع کردند و هرکدام مدعی بود که فرزند اوست و داود حکم کرد که آن فرزند از آن یکی از آن دو باشد. گویند آن دو زن از برابر سلیمان می‌گذشتند و قصه را بدو بازگو کردند. سلیمان گفت: کار بیاورید تا آن را دونیم کنم. و هرکدام از شما را نیمه بدهم. مادر طفل گفت: این فرزند از آن اوست دونیمه‌اش مکن! دیگری گفت: میان ما نیمه‌اش کن. آنگاه سلیمان آن کودک را به زنی داد که تسلیم شده بود و رضا نداده بود که آن را دونیم کنند. گویند مردی نزد او رفت و از همسایگانش شکایت برد که غاز او را گرفته‌اند و خورده‌اند. پس سلیمان در میان مردم خطبه خواند و گفت: یکی از شما غاز همسایه‌اش را دزدیده و خورده و با پر آن غاز که بر قلنسوه اوست به مسجد آمده است! آن مرد دستش را به طرف قلنسوه‌اش دراز کرد که ببیند آیا پر غاز بر آن هست یا نه. سلیمان روی به صاحب غاز کرد و گفت: بگیر این مرد را و غاز از او بستان!

و خداوند فرموده است: «و [یادکن] داود و سلیمان را آنگاه که در زمین زراعتی... داوری می‌کردند» (۷۷: ۲۱). گویند گوسفندان مردی يك شب تاکستان مردی را چریدند و آشفته و خراب کردند. داود چنین داوری کرد که گوسفند از آن صاحب تاکستان است و سلیمان گفت: داوری جز این است. با مرد همراهی کن! گفت: چگونه؟ گفت: صاحب گوسفند

گوسفندش را به صاحب تاکستان می‌دهد تا از شیر و پشم آن به قدر نیازمندی استفاده کند. و سپس اصل آن را رد کند. خدای عزوجل فرموده است: «به سلیمان فهمانیدیم» (۲۱: ۷۹). و داود بنیاد بیت المقدس را نهاده بود. و سلیمان آن را ساخت و تمام کرد. خداوند فرموده است: «و سلیمان وارث داود گردید و گفت: ای مردم ما زبان پرندگان را آموخته‌ایم و همه چیزی به ما داده‌اند» (۲۷: ۱۶) و فرموده است: «و باد را برای سلیمان رام کردیم که بامداد رفتنش یک ماه راه بود و شبانگاه رفتنش یک ماه و چشمه مس را بر او روان کردیم و بودند از پریان کسانی که نزد وی، به فرمان پروردگارش، کار می‌کردند و هر کس از ایشان از فرمان ما سرپیچی می‌کرد عذاب آتش سوزان بدو می‌چشانیدیم. و برای وی هر چه می‌خواست، از قصرها و تندیسها، و کاسه‌هایی به اندازه آبیگرها و دیگهای استوار و بزرگ می‌ساختند» (۳۴: ۱۱ و ۱۲) و خدای فرموده است: «تا آنگاه که به وادی مورچگان درآمدند و مورچه‌ای گفت: ای موران!» (۲۷: ۱۸) تا پایان آیه و همه اینها را آنچه خداوند فرموده است ما می‌پذیریم و بدان ایمان داریم و او فرموده است: «و ما باد را به فرمان او درآوردیم که هر جا قصد داشت به فرمان وی به نرمی می‌رفت و دیوان بنا و غواص را» (۳۸: ۲۷). گویند که وی بر باد فرمان می‌راند و باد او و لشکرش را حمل می‌کرد و هر کجا که می‌خواست آنها را می‌برد. یک ماه راه را در یک بامداد می‌برد و یک ماه راه را در یک شامگاه بازمی‌گرداند.

در ناحیه دجله نوشته‌ای بر بعضی از بناهای عادی باستانی یافت شد که: «ما در اینجا فرود آمدیم و ما اینجا را نساختیم بلکه بدین گونه ساخته آن را یافتیم دشمن ما از اصطخر بود او را کشتیم و ما از اینجا آهنگ شام داریم».

گویند پادشاهی داود در شام در آغاز پادشاهی منوچهر پادشاه بابل و پادشاهی غمدان در یمن، بوده است و این امر یقینی نیست و امکان ندارد، چرا که زمانی دراز است و ناتوانی گمان و اندیشه در آن وجود دارد. هر وصفی که مسلمانان و اهل کتاب درباره سلیمان آورده‌اند از قبیل معجزات و پادشاهی و فرمانبرداری مردمان و پریان و شیاطین از او و شناخت زبان مرغان و جانوران و بردن باد او را و استخراج نوره و گنج و گوهرهای کانی و ساختن گرمابه‌ها و جز آن همه را ایرانیان در صفت جم شاذ پادشاه می‌آورند. و من نمی‌دانم آیا او در نظر ایشان همان سلیمان است یا نه. اگر اوصافی که درباره او می‌آورند

(۱) این قسمت در متن غلط می‌نماید و ترجمه هوار هم قانع کننده نیست. همچنین متن را دقیق چاپ نکرده. آنچه در نسخه عکسی خوانده می‌شود این است: نحن نزلناه و ما بنیناه و هكذا مینیا وجدناه عدونا من اصطخر فقلناه و نحن رايون منه فاتون الشام (۹۴۵ نسخه عکسی و ص ۱۰۶، ج ۳، چاپ پاریس).

راست باشد این مرد مسلم پیامبر بوده است. چرا که این گونه معجزات جز برای پیامبران حاصل نمی‌شود.

خداوند فرموده است: «و پیروی کردند افسونهایی را که دیوان در پادشاهی سلیمان می‌خواندند و سلیمان کافر نبود» (۲: ۱۰۲). اهل تفسیر گویند که دسته‌ای از یهود معتقدند که سلیمان جادوگر بوده و چشم‌بندی می‌کرده و کار را بر مردم مشتبه می‌کرده و او با جادوگری بر پریان و آدمیان فرمان رانده و پادشاهی کرده. و بعضی از ایشان به سحر اقرار کرده و آن را درست می‌دانند و دانش راستین می‌شمارند و خداوند این دعوی ایشان را بدین گونه نفی کرده که «سلیمان کافر نشد بلکه دیوان کافر شدند و جادوی به مردم آموختند» (۲: ۱۰۱). گویند ظهور جادوگری به هنگام از میان رفتن پادشاهی سلیمان بوده که شیاطین این کار را پدید آورده‌اند و در میان مردم تثبیت کرده‌اند و آن را به سلیمان پادشاه و پیامبر نسبت داده‌اند. مردمان در سبب کاری که بر اثر آن سلیمان معاقب شد و پادشاهی او از میان رفت اختلاف کرده‌اند. بعضی گمان کرده‌اند که وی کنیزکی را اسیر کرد و دلبسته او شد و آن کنیزک از وی دستوری خواست تا تندیس فرزندش را برای آرامش خاطر خود بسازد و با آن انس بگیرد و سلیمان دستوری داد. گویند کنیزک چهل روز به پرستش آن تندیس پرداخت. بعضی گمان کرده‌اند که یکی از همسران او از وی خواستار شد که برای پدرش قربانی کند و او اجازه داد تا ملخی برای وی قربانی کند. بعضی گفته‌اند که گناه وی این بود که سرگرم تماشای اسبان تندرست تیزرو بود و خورشید غروب کرد. بعضی گفته‌اند به علت این بود که وی گردن و ساقهای آن اسبان را برید و خداوند فرمود: «و سپاهیان سلیمان از پریان و آدمیان و پرندگان فراهم شدند» (۲۷: ۱۷). و خداوند داستان او را با بلقیس در سوره نمل یاد کرده و چگونگی آمدن بلقیس و اسلام او و آمدن تخت وی در یک چشم به هم زدن و راهنمایی هدهد به سوی او همه را بیان داشته است. و عرب را درباره سلیمان شعرهای بسیار است. از جمله سخن اعشی بن قیس:

اگر زنده‌ای جاودانه و پایدار می‌بود / همانا آن کس، سلیمان بود که از روزگار درینهار بود / خداوند او را برگزید و بی‌نیاز گردانید برای عبادت / و از «سرفی» تا مصر را به فرمان وی درآورد / و گروهی از پریان را سربه فرمان او کرد / تا در برابر او ایستاده، بی هیچ پاداشی به کار بپردازند^۱.

(۱) در دیوان الاعشی نیافتم. گویا از همان قصیده‌ای است که پیش از این نیز ابیاتی از آن نقل شد.

* داستان بلقیس

گویند وی بلقیس دختر هداد بن شراحیل بن عمرو بن حارث بن ریش است که شاه بانوی یمن بود و پدرانش همه پیش از وی پادشاهان بودند. سلیمان نزد او نامه نوشت و او را به اسلام فرا خواند و او پذیرفت و قبول کرد و سلیمان با او ازدواج کرد. گویند که یکی از شاهکهای یمن با او ازدواج کرد و او را به پادشاهی برگرداند و گویند که وی بدنش پر از موی بود. پس سلیمان فرمان داد تا قصری از آئینه برای وی ساختند و چون خواست بدانجا درآید پنداشت که آب است ساقهای پای خود را بالا زد و سلیمان مویها را دید و فرمان داد تا نوره و زرنیخ برای وی استخراج کردند.

* یادکرد اختلاف مردم در این قصه و قصه سلیمان

گویند تسبیح گفتن کوهها با داود امری است که جز او هیچ کس نمی دانست و همچنین سخن گفتن مرغان با سلیمان را هیچ کس دیگر نمی شنید. و این - چنان که روایت شده است - مانند تسبیح گفتن سنگریزه در کف پیامبر است چنان که خدای فرموده: «هیچ چیز نیست مگر اینکه به ستایش او تسبیح گوی است اما شما در نمی یابید تسبیح آنها را» (۴۴:۱۷). پس هر کس آن تسبیح را احساس کند با او نیز تسبیح گفته اند. گویند معنی «و چشمه مس برای او روان کردیم» (۱۲:۳۴) این است که وی به استخراج آن از معدن دست یافت مثل دیگر کانهها.

گویند معنی «و جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی بینم» (۳:۲۷) این است که وی مردی چابک و هوشیار بوده است و این در میان مردم شهرت بسیار دارد که سبکروان چابک را به نام پرندگان می خوانند، از باب تشبیه در سرعت سیر. گویند معنی «تا آنگاه که به دره مورچگان رسیدند و مورچه ای گفت: ای موران» (۱۸:۲۷) این است که ایشان مردمی بسیار ضعیف و ناتوان بودند و هراس داشتند از لشکر سلیمان که بر ایشان ستم کنند، و معنی «و از سخن او تبسم کرد و خندید» (۱۹:۲۷) این است وی زبان ایشان را می دانست اما یارانش نمی دانستند. گویند و معنی دیوان و پریان، مردمان سرکش و سخت و ماهران و آگاهان ایشان در کارها و صنعتهای دشوار و سخت است. گویند و تسخیر باد که در یک بامداد یک ماه راه او را می برد و در یک شامگاه بازمی گرداند نشانه ای هست از بسیاری و بلندی هیبت او در زمین و چیرگی دولت او که در فاصله یک ماه راه در یک ماه راه، مردم از او در هراس بودند و اطاعتش می کردند.

گویند در قرآن نیامده که وی بر شرق و غرب جهان پادشاهی داشته باشد و از گفته پیامبر دلیل آورده اند که فرمود: «من بر دشمنان چنان چیره شده ام که از فاصله یک ماه راه از من هراس دارند». درخصوص مرگ او گفته اند: «جز جانوران چوبخوار دیوان را از مرگ وی خبردار نکردند که «منساء» او را می خوردند» (۱۳:۳۴) و این کار در میان ما نیز ممکن است. و منساء تخت یا چوبی است که بدان تکیه داده بود. مردم چنان می دیدند که او زنده است. آنچه را در خبر آمده که مادر بلقیس زنی از پریان بوده است منکر شده اند و گفته اند درست نیست مگر اینکه منظور گروهی از آدمیان باشد. و بدان که محمد ابن زکریا را کتابی است که آن را مخاریق الانبیاء خوانده و نقل کردن از مطالب آن روا نیست و هیچ دین باوری و صاحب مروتی گوش فرا دادن بدان را رخصت نمی دهد، چرا که مایه تباهی دل و از میان برنده دین و نابودکننده مروت است و انگیزنده خشم بر پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین و پیروان ایشان است. و ما آنچه را که در حدود گنجایش خردمان نباشد بر خرد خویش تحمیل نمی کنیم، چرا که خرد در نظر ما آفریده ای است محدود و متناهی.

* داستان یونس بن متی

دانشمندان گویند پس از سلیمان، یونس بر مردم نینوی که موصل است مبعوث شد. ایشان او را تکذیب کردند و او را راندند. او چندبار نزد ایشان بازگشت و ایشان پیوسته او را تبعید می کردند و می راندند. او ایشان را وعده عذاب داد و از ایشان پیمان گرفت که اگر چنان که او می گوید عذاب بر ایشان فرود نیامد او را بکشند و از میان ایشان بیرون شد. چون مردم هلاک خود را پیش روی دیدند از تلی که داشتند بالا رفتند و نام آن تل، تل توبه بود و توبه کردند و اخلاص آوردند و در برابر خداوند زاری بسیار کردند. «هیچ دهکده ای نبود که (پس از عذاب) ایمان بیابد و ایمان آوردنش سودمند باشد. مگر قوم یونس که ایمان آوردند و در زندگی این جهان عذاب خواری را از ایشان برداشتیم و تا مدتی بهره ورشان کردیم» (۱۰:۹۷). سپس خداوند به یونس فرمان داد تا نزد قوم خویش بازگردد و او ترسید که مردم او را بکشند و از توبه و بازگشت ایشان آگاهی نداشت. نمی دانست که ایمان آورده اند. به خشم نزد ایشان رفت و به نهنگ معاقب شد، چنان که خدای فرموده است: «آن دم که سوی کشتی پر فرار کرد، قرعه زدند و او از بدآوردگان بود. نهنگ او را بلعید و ملامتگر خویش بود، اگر نه وی از جمله تسبیح گویان بود، در شکم نهنگ تا روزی که مردمان زنده شوند، می ماند. پس او را به صحرا افکندیم

و بیمار بود» - یعنی چون بیماران - «و کدوبنی بر او پرویاندیم» - و گفته اند: خربزه - «و او را بر صدهزار یا بیشتر بفرستادیم» (۳۷: ۱۴۷-۱۴۰). حسن گوید که یونس پیامبر غیر مرسل بود و پس از آنکه خداوند او را از نهنگ نجات داد پیامبر مرسل گردید و نزد ایشان بازگشت و سنتها و شرایع برای ایشان نهاد. سپس شعیا را برایشان جانشین خود کرد و خود با پادشاه بیرون آمد و آن دو در کوهها می گشتند و سیاحت می کردند و خدای را پرستش می کردند تا اینکه به خداوند تعالی پیوستند.

* داستان اختلاف مردم در این قصه

در بعضی احادیث آمده که پیامبر (ص) فرمود که «مرا بر برادر یونس بن متی برتری منهدید و هر که بگوید من از او بهترم دروغ گفته است.» مؤلف گوید من خود بعضی از امت را دیدم که منکر این امر بودند و خدای دانایانتر است. درباره شرکت یونس در قرعه کشی مسافران کشتی، گفته اند که بادی وزیدن گرفت و طوفانی برآمد و کشتی کج شد. یونس گفت: مرا در آب افکنید که آب خواهان من است و ایشان نپذیرفتند تا اینکه قرعه زدند و نهنگ او را بلعید. در تاریکی درون نهنگ آواز داد که «خدایی نیست جز تو. تسبیح تو گویم که من از ستمگران بوده ام» (۲۱: ۸۷). پس خداوند دعای او را استجاب کرد و از اندوه او را باز رها نمود. و نهنگ او را بر کرانه افکند و درختی برای او رست که از سایه اش استفاده می کرد و چون آن درخت خشکید گرمای خورشید به پوست او رسید و همچون جوجه پرریخته ای بود و گریستن آغاز کرد. گویند خداوند به او وحی کرد که تو به خاطر درختی که در ساعتی پرست این چنین گریه می کنی. پس چگونه برای صدهزار و بیشتر هلاک خواستی. اما آنها که قلبشان پذیرای این امور نیست، بعضی منکر این هستند که موجود زنده ای در شکم حیوانی زنده بماند و این امر را به حجت و دلیلی که خصم را ملزم می کرد و سخن حقی که آنها را ساکت می کرد تأویل کرده اند و درباره آواز دادن او در تیرگیها، گفته اند مقصود تیرگیهای نادانی و سرگردانی است و افکنده شدن او به صحرا بهره ای است از دانش که بدو داده شده بود و همین سخنان را در تأویل عصای موسی و ید بیضای موسی و کشتی نوح و دیگر معجزات پیامبران گفته اند و خدای دانایانتر است. چگونه این تأویلهای ایشان درست است با اینکه می خوانند: «[و یاد کن] ذوالنون را آنگاه که خشمگین رفت و گمان داشت که بر وی سخت نخواهیم گرفت، پس آنگاه از میان تاریکیها آواز داد که خدایی جز تو نیست، تسبیح تو گویم که من از ستمگران بوده ام» (۲۱: ۸۷) و می خوانند: «بر فرمان پروردگار خویش شکبیا باش و

همچون صاحب ماهی مباحث که آواز داد با غمزدگی و اندوه» (۴۸: ۶۸) و می خوانند: «ماهی او را بلعید و او ملامتگر خویش بود» (۳۷: ۱۴۱). آیا جنین در شکم مادرش نفس نمی زند و زنده نیست؟ آیا کسی که جنین را در شکم و در تاریکی رَحِمها، نگاه می دارد نمی تواند روانها را در پیکرهای محبوسان، آنجا که هوایی بدیشان نمی رسد، نگاهداری کند؟ و خداوند مستعان است.

* داستان شعیابن اموص پیامبر و پادشاهی که دوست او بود

گویند که بنی اسرائیل پس از یونس مدتی به رستگاری گراییدند و راسترو شدند، تا اینکه پادشاه دوست او مرد و مردم اختلاف کردند و با شعیا از در ستیز درآمدند و او را کشتند. بعضی گفته اند که درختی شکافته شد و شعیا بدان شکاف گریخت و شکاف به هم آمد و شیطان لبه جامه او را گرفت و چون جویندگان در پی او آمدند گفت اینجاست و با جادوگری به درون این درخت رفته است. پس او را با آره قطع کردند و خداوند دشمن را بر ایشان چیره کرد و هم اوست که خداوند او را در قرآن یاد کرده: «و چون موعد نخستین آن بیامد، بندگانی داشتیم با صلابت سخت که بر ایشان گماشتیم تا در دیار آنان کشتار کردند و این وعده ای انجام شده بود» (۱۷: ۵) و این نخستین تباهی است که خداوند در سرنوشت بر بنی اسرائیل تعیین کرده و در کتاب آمده: «که دوبار در این سرزمین تباهی خواهید کرد و سرکشی می کنید سرکشی بزرگ» (۱۷: ۴). و در مورد آن کسی که در اولین تباهی بر ایشان مسلط شد سخنان دیگری نیز گفته اند. و خدای دانایانتر است و تمام آن در کتاب معانی یاد شده است.

* داستان ارمیای پیامبر

و هب گوید این همان کسی است که خداوند داستان او را در قرآن یاد کرده: «یا به مانند آنکه بر دهکده ای گذر کرد، که با همه پناها که در آن بود، خالی بود و گفت: خدا چگونه مردم این دهکده را زنده خواهد کرد؟ پس خداوند او را صدسال میراند آنگاه زنده کرد» (۲: ۲۵۸) و بعضی گفته اند، که عزیر بوده است و منظور از دهکده دیر سابراباذ است و خدای بهتر داند.

داستان دانیال بزرگ *

دانیان این فن گویند که دانیال بزرگ چنین در خواب دید که ویرانی بیت المقدس بر دست تباهاکاری از مردم بابل خواهد بود. پس برخاست و مالی فراهم کرد و آمد تا به سرزمین بابل رسید و پیوسته در جستجوی او بود تا او را یافت و او را عطاها بخشید و جامه‌ها داد و او را آگاه کرد که کار بر دست اوست و با او پیمان کرد که اگر چنین باشد او و فرزندان و خویشان او را آزار نرساند و دانیال مرد و بنی اسرائیل بر شعیا تاختند و او را کشتند و بعضی گفته‌اند که زکریا بن آزن را کشتند. و پادشاه سرزمین بابل سنجاریب بود و در بخت نصر شهادت و کفایتی احساس کرد و او را نزد خویش منزلت داد و مقام بخشید و سپس او را به سوی بنی اسرائیل فرستاد و در کتاب سیرالعجم آمده که کسی که بخت نرسی را به شام فرستاد بهمن بن اسفندیار بود. رفت و بعضی از ایشان را کشت، بعضی را اسیر کرد و به سرزمین بابل بازگشت و در میان اسیران ارمیای پیامبر و عزیر و دانیال اصغر بودند و این دانیال اصغر از نژاد دانیال اکبر بود و هم اوست که به هنگام گشایش شهر شوش بر دست ابوموسی اشعری، او را یافتند و عمر فرمان داد در جایی که دانسته نباشد او را به خاک سپارند. و آن پادشاه هلاک شد و تمام کارها به دست بخت نصر افتاد و پادشاه شد چندان که خداوند خواست. بخت نصر خوابی هراسناک دید و در نظر دانشمندان خود تأویل آن را نیافت. پس دانیال را فرا خواند و او را از آن رؤیا آگاه کرد و دانیال آن خواب را تعبیر کرد و مقامش نزد بخت نصر بالا رفت. دانیال از او رهایی و شفاعت کردن بنی اسرائیل را خواستار شد و بخت نصر ایشان را به شام فرستاد و عزیر و ارمیا در میان ایشان بودند.

وهب در مورد بخت نصر و فرزندش بلطاشص سخنانی دارد از قبیل دگرگونی و تغییر او به شکلهای همه جانوران و عقوبتی که از این راه برای رفتار زشت خویش دید و معتقد است که وی سرانجام به گونه انسان درآمد و به خداوند ایمان آورد و مرد.

داستان عزیر بن سروحا

عزیر در روزگار بخت نصر بود و چون به بیت المقدس بازگشت زیر درختی نشست و تورات را از حافظه بر ایشان املا کرد و ایشان آن را فراموش کرده بودند، وضایع شده بود، چرا که پدر او یعنی سروحا به روزگار بخت نصر تورات را در خاک نهاده بود و هیچ کس جز پیرزنی فرتوت از جای آن آگاه نبود و او ایشان را رهنمون شد تا آن را یافتند

و بیرون آوردند و با آنچه عزیر گفته بود مقابله کردند، يك حرف اختلاف در آن نیافتند و در این جا بود که دسته‌ای گفتند وی فرزند خداست و همگی‌شان چنین سخنی نگفته‌اند. جویر از ضحاک روایت کرده که چون نصاری گفتند مسیح فرزند خداست، در مقابل ایشان دسته‌ای از یهودیان گفتند نه، بلکه عزیر فرزند خداست. وهب معتقد است که عزیر درباره سرنوشت و تقدیر سخن گفت و او از این کار منع شده بود ولی نپذیرفت. پس خداوند نام او را از دیوان پیامبران محو کرد. گویند اوست «که بر دهکده‌ای گذشت و آن دهکده با همه بناها که داشت خالی بود و گفت: خداوند چگونه اینان را زنده خواهد کرد. پس خداوند صدسال او را میراند» (۲: ۲۵۹) تا پایان آیه.

داستان زکریا بن آزن و یحیی بن زکریا و عمران بن ماثان *

گویند زکریا بن آزن از تبار داود بود و مردی نجار بود و اشباع - که دختر عمران بن ماثان و خواهر مریم بنت عمران، مادر عیسی بود - همسر او بود، و یحیی و عیسی پسرخاله هم بودند. زکریا رئیس بود که قربانها را قربانی می کرد و تورات را کتابت می کرد و هم اوست که متکفل مریم بود و چون آبستنی مریم آشکار شد یهود گمان بردند که وی نسبت به مریم مرتکب کار زشت شده و زکریا از ایشان گریخت و او را تعقیب کردند و گویند با آره او را به دونیم کردند.

داستان یحیی *

گویند چون زکریا دید که خداوند آن گونه مریم را گرمی داشت و فضیلت بخشید از خداوند خواستار فرزند شد. و «زکریا پروردگار خویش را بخواند، گفت: پروردگارا مرا از جانب خویش فرزندی پاکیزه بخش که تو شنوای دعایی» (۳: ۳۸) و خداوند او را پیرانه سر مژده فرزندی داد، چنان که فرموده است: «و فرشتگان او را که در محراب به نماز ایستاده بود آواز دادند که ای زکریا خداوند تو را به یحیی بشارت می دهد که تصدیق کننده کلمه خداست و سرور و پارسا و پیامبری از بسامانان» (۳: ۳۹) و زکریا گفت: «پروردگارا چگونه مرا پسری باشد با اینکه من از پیری فرتوت شده‌ام» و گفت: «پروردگارا برای من نشانی بگذار. گفت: نشانی تو این است که سه شب تمام با مردم جز به رمز سخن نگوئی» (۱۹: ۱۰) یعنی که تو درحالی که سؤی هستی مدت سه شب با کسی سخن مگوی بی هیچ علتی. قتاده گوید این شکنجه زبان بستن از سخن، بدان بود که وی از

خداوند خواستار آیت و نشانه شد با اینکه فرشتگان با او سخن گفته بودند و خداوند چنین خواست و او با همسرش اشباع دختر عمران همبستر شد و او به یحیی آبتن گردید و همچون کرامت و رحمتی و پاکیزگی از جانب خداوند که پارسا بود و پیامبر چنان که وصف شده است.

گویند پادشاه می خواست با دختر زنی از همسران خویش ازدواج کند و یحیی او را از این کار بازداشت و آن زن کینه او را به دل گرفت و پادشاه را شراب بسیاری داد تا در وی اثر کرد و مست شد و آنگاه دخترش را آراست و نزد پادشاه فرستاد و بدو گفت تا سر یحیی بن زکریا را نیاورد با او همبستر مشو و او چنین کرد. پس خداوند بخت نصر را بر ایشان چیره کرد و بر اثر کشته شدن یحیی خون هفتاد هزار کس را ریخت و بیت المقدس را ویران کرد و این تباهی دوم از آن دو تباهی بود.

بعضی گویند خداوند انطیاخوس مجوسی را بر ایشان چیره گردانید و بخت نصر پیش از وی هلاک شده بود و بعضی گفته اند جودر [ز] بن اشکبان، یکی از ملوک الطوائف بود.

* یاد کرد اختلاف ایشان در این قصه

بعضی عقیده دارند که سر یحیی را در تشتی در برابر پادشاه نهادند و او پیوسته می گفت: این کار بر تو روا نیست. گویند که خون وی همچنان می جوشید. هرچه خاک بر آن می ریختند باز می جوشید تا آنگاه که هفتاد هزار کس بر خون او کشته شد، آنگاه بازایستاد.

گویند که مادر یحیی و مادر عیسی با یکدیگر دیدار کردند و هردو آبتن بودند. مادر یحیی گفت: احساس می کنم که کودکی که در رحم من است برای آنچه در رحم توست سجده می کند. بعضی گفته اند که یحیی سه سال از عیسی بزرگتر بود و بعضی گویند زکریا مرد و کشته نشد.

* داستان مریم دختر عمران و مادر عیسی

خداوند عزوجل داستان او را در سوره آل عمران یاد کرده: «هنگامی که همسر عمران گفت: پروردگارا! آنچه را در شکم من است، آزاد، نذر تو کردم» (۳: ۳۴). گویند که نام وی حنه بوده است. وی دختر فاقوز بوده که از راهبه های بنی اسرائیل بوده است.

←

و خواهر حنه، اشباع دختر فاقوز، همسر زکریا بود. حنه با عمران بن ماثان بن ماسهم بن معافیت از فرزندان داود پیامبر ازدواج کرد.

و حنه چنان بود که دیگر حائض نمی شد و در سایه درختی نشسته بود، ناگاه دید که پرندۀ ای جوجه خود را چینه می دهد. دلش آرزوی فرزند کرد و از خدا خواست که فرزندی به او عطا کند. سپس با شوهرش همبستر شد و به مریم آبتن گردید و عمران درگذشت. چون احساس کرد که آبتن است فرزند را نذر خداوند کرد، چنان که خداوند فرموده است: «پروردگارا! من آنچه را در شکم من است، آزاد، نذر تو کردم، از من بپذیر!» (۳: ۳۴) تا پایان آیه. «و چون بار نهاد گفت: پروردگارا این فرزند دختر است و خدای بهتر می دانست که او چه زاده است» (۳: ۳۶). در آن روزگار تنها پسران شایسته تحریر و آزاد کردن در راه خدا بودند، چرا که دختران به علت اینکه حائض می شدند شایسته خدمت در مذبح و مسجد نبودند. سپس آن کودک را در خرّقه ای پیچیده و به مسجد برد و احبار و راهبان در مسجد سرگرم نوشتن مطالب از میان رفته تورات بودند. ایشان بر سر پذیرش او مشاجره کردند و قرعه زدند و زکریا قرعه را برداشت و او را پذیرفت و به پرورش او همت گماشت تا آنگاه که از شیر نازگرفته شد و سپس به تربیت و حفظ او کوشید. تا به مرحله عقل و خردمندی رسید. آنگاه صومعه ای در مسجد برای او ساخت و او را بدانجا برد و او با زنان عبادتگر، در آنجا عبادت می کرد. و زکریا مردی را برای خدمت او گماشته بود و نام آن مرد یوسف نجار بود و پسر خاله او بود. «و هرگاه زکریا به محراب نزد او می رفت روزی پیش او می یافت» (۳: ۳۷). گویند میوه زمستان در تابستان بود و میوه تابستان در زمستان. «ای مریم! این از برای تو از کجا آمده؟ گفت: این از جانب خداست. در این هنگام زکریا پروردگار خویش را بخواند و گفت: پروردگارا! مرا از جانب خویش فرزندی پاکیزه بخش! که تو شنوای دعایی» (۳: ۳۸) و خداوند یحیی را بدو بخشید.

* داستان زادن عیسی

خداوند می فرماید: «و یاد کن در کتاب مریم را آنگاه که در مکانی روی به آفتاب از کسان خود کناره گرفت» (۱۹: ۱۶)، تا آنجا که فرماید: «این است عیسی پسر مریم،

← (۱) در المعارف، ص ۵۲: رفاقوز

(۱) در المعارف، ص ۵۲: بعاقیم.

به گفتار راست، آن که مردمان دربارهٔ او شك می‌کنند» (۳۴:۱۹). و خداوند از اخبار او چندان در کتاب خویش یاد کرده که نیازی به آوردن گفتار دیگران نداریم. و فرشتگان با او سخن می‌گفتند و مریم را بدان فرزند مژده می‌دادند. «آنگاه که فرشتگان بدو گفتند: ای مریم خداوند تو را به کلمهٔ خویش که نامش مسیح عیسی بن مریم است، مژده می‌دهد... او گفت: پروردگارا چگونه مرا فرزندی باشد که بشری به من دست نزده؟ گفت: هم بدین گونه که خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند» (۳: ۴۷). گویند که مریم هرگاه حائض می‌شد از محراب بیرون می‌رفت و چون پاك می‌شد دیگر باره بازمی‌گشت. يك روز که پرده‌ای افکنده بود و در تابش آفتاب خود را از حیض شستشو می‌داد روح‌الله جبرئیل بر او نمودار شد به گونهٔ انسانی که از نظر خلقت کامل و تمام بود و مریم از وی هراسان شد و گفت: «من از تو به خداوند رحمان پناه می‌برم، اگر پرهیزگاری. گفت: من فرستادهٔ پروردگار توام که پسری پاکیزه به تو عطا کنم» (۱۹: ۱۹). پس او در گریبان جامهٔ مریم دمید و او به عیسی آبستن شد. چون آبستنی او آشکار شد زکریا را را متهم کردند و به گفتهٔ بعضی او را کشتند و بعضی گویند که یوسف نجار را متهم کردند. و یوسف مریم را خواستگاری کرده بود. و در انجیل آمده که با وی ازدواج کرده بود.

چون مریم سنگین شد، از بیم هراس پادشاه هراسان شد و گریخت و جای پاره نهادن او بیت‌اللمح است که معروف و مشهور است و ما آنجا را دیده‌ایم و هر کس از آن سرزمینها گذشته باشد آنجا را دیده است.

زهري گوید که در آنجا تنهٔ درخت خرمایی بود و خداوند برای مریم برگ بر آن رویانید و میوه بر آن بار آورد و مریم بعد از آنکه عیسی را زاده بود با عیسی بدانجا گریخته بود و عیسی چنان که خداوند فرموده سخن گفت: «و آن دو را در فلاتی که آب جاری داشت، مکان دادیم» (۲۳: ۵۰). گویند آنجا مصر است و بعضی گفته‌اند دمشق است و خدای دانایتر است. و چون درد زادن او را گرفت از ملامت مردم هراسان شد. «و گفت ای کاش پیش از این مرده بودم یا فراموش شده بودم» (۱۹: ۲۳) و عیسی یا جبرئیل «او را از فروسوی او ندا داد که اندوه مدار که پروردگارت در زیر پای تو جویی کرد» (۱۹: ۲۴) تا آخر آیات و داستان آن در تفاسیر مشهور است و بعضی در آیه «منم بندهٔ خدا که مرا کتاب داده و پیامبر کرده است» (۱۹: ۳۰) گفته‌اند یعنی سرنوشت الاهی چنین است که من پیامبر شوم و کتاب به من داده شود... تا پایان آیه. چرا که اگر در همان زمان پیامبر می‌بود لازم بود که مردم را فرا خواند و بر مردم نیز لازم بود که از وی پیروی کنند.

* یادکرد اختلاف مردم در این داستان

یهود معتقدند که عیسی هنوز زنده نشده و آن که می‌گویند آمده فرزند زنی زشتکار بوده و زنازاده که یوسف نجار به گناه با وی همبستر شده و از حسن روایت شدیم که گفت شنیدم که دوران آبستنی وی هفت ساعت بود و در همان روز اول زایید. از مجاهد روایت شده که وی نصف روز بدو آبستن بود و همان وقت بار نهاد. و گفته‌اند که آبستنی و بارنهادن او همچون دیگران بوده است. از بعضی دانشمندان خرمیه شنیدم که می‌گفت: با مریم همبستر شدند و علاوه بر آن همبستری روحی از جانب خداوند نیز اضافه شد، نه چنان که تنها دمیدن باشد، بدون همبستری و هماغوشی. ثنویه و منانیه همگی به عیسی ایمان دارند و معتقدند که وی روح‌الله است به این معنی که وی بعضی از خداوند است و نور در نظر ایشان زندهٔ حساس و داناست. بعضی از نصاری معتقدند که آن که بر مریم نمودار شد و در او دمید خدا بود. پاك و منزله باد خداوند از این گونه سخنها! بعضی از ایشان معتقدند که عیسی خود، خداست که از آسمان فرود آمد و به‌درون مریم رفت و با پیکر عیسی یگانه شد و چون کشته شد به آسمان صعود کرد. هنگامی که با پیامبر در مورد آفرینش عیسی مجادله کردند، خداوند او را به آدم تشبیه کرد که بی‌پدر و مادر زاده شد و گفت: «همانا که داستان عیسی، داستان آدم است که خداوند او را از خاک آفرید و سپس بدو گفت: باش و او بود شد» (۳: ۵۹). و خداوند بدین گونه دلیل را واضح و روشن کرد و شبهه را برطرف ساخت و امیه این داستان را در شعر خویش آورده است:

و در دین شمایان از پروردگار مریم آیتی است / آگاه‌کننده که عیسی بن‌مریم بندهٔ خداوند است / مریم اظهار پشیمانی کرد و به‌سوی خدا بازگردید. / و پاکیزه و پاك بود پس خداوند / سرزنش ملامتگران را از او به‌دور داشت / او نه ازدواج کرد و نه نزدیک شد به هیچ انسانی / نه با کسی هماغوش شد و نه بوسه‌ای به کسی داد / در خانه‌اش را بر روی کسانش فرویست / و از ایشان در دشتهای سوزان پنهان شد / دشتهایی که رونده، در آن، به‌هنگام شب سرگردان است / و به‌هنگام روز نیز از راه نشانه‌ای در آن دیده نمی‌شود / و چون کسانش به‌خواب رفتند، پیام‌آوری نزد او / فرود آمد، بی‌آنکه سخن گوید و لب باز کند. / پس بدو گفت: هان هراس مدارا و دروغ مپندار / فرشته‌ای را که ازسوی پروردگار عاد و جرهم است. / به‌سوی خدا بازگرد و آنچه از تو خواهند بده چرا که من / پیام‌آوری ازسوی خدایم که فرزندی به تو بخشم / مریم بدو گفت: چگونه خواهد بود با اینکه

من هرگز / تبه کار نبوده‌ام و نه آستن و نه صاحب شوهر / اگر تو بر دین راستین می‌بودی آیا من از خدای بزرگ / پذیرفتن خود را دریغ می‌کردم. بنشین یا برخیز! پس آن پیام‌آور خدا را تسبیح گفت و ناگهان بر او درآمد. / و پسری یگانه و زیبا بدو بخشید / از گریبان پیراهنش در سینه او دمید / و خداوند رحمان مانع او نشد. / چون دوران آستنی را به پایان برد و هنگام بار نهادن رسید / سرزنش و پشیمانی به سراغ ایشان رفت / آنان که پیرامون او بودند گفتند: چیز شگفتی آورده‌ای / باید او بیرون رانده شود و تو سنگسار گردی / پس آنگاه رحمتی از جانب خداوند مریم را دریافت / از سر راستی، از رهگذر سخن پیامبری راستگوی / و آن پیامبر بدو گفت: من از جانب خداوند آیتی هستم / و خداوند، که بهترین آموزگاران است، مرا آموخت / فرستاده شدم نه به گمراهی / که من بدبخت نبوده‌ام و به زشتی و گناه نیز مبعوث نگشته‌ام.

* داستان عیسی بن مریم

از حسن روایت شدیم که گفت وحی بر عیسی در سیزده سالگی فرود آمد و سی و سه ساله بود که بالا برده شد و بیست سال پیامبر بود. و گویند که وی آخرین پیامبر بنی اسرائیل بوده است. از ضحاک روایت شدیم که عیسی بر نصیبین مبعوث شد و پادشاه آنجا مردی سخت جبار بود و داود بن یوزا نام داشت و ایشان بت پرستان بودند و روزگار پزشکی و پزشکی و معالجه بود و عیسی هم از نوع هنر ایشان معجزه‌ای آورد که ایشان را ناتوان کرد و این از تمامی قدرت و توانایی نیروست که کسی در همان راهی که خصم او دارد با او به معارضه برخیزد تا بهتر بتواند شبهه را از میان بردارد، و از تهمت به دورتر باشد. همچنان که موسی به روزگاری آمد که زمان جادوگران بود و جادوگری ایشان را باطل کرد. و محمد به روزگاری که زمان خطیبان و بلیغان و شاعران بود آمد و چیزی آورد که ایشان را درمانده کرد. گویند که حواریون به عیسی ایمان آوردند و ایشان برگزیدگان او بودند و این پس از آن بود که وی برای ایشان مرده زنده کرد و کور را بینایی داد و پسر را شفا بخشید و از آنچه ایشان در خانه‌هاشان می‌خوردند و برای فردا پس انداز می‌کردند، خبر داد و از گِل پرنده‌واری آفرید. سپس ایشان از وی خواستار مائده شدند، بعضی گویند که مائده بر ایشان فرود آمد و ایشان از آن خوردند و سپس کافر شدند و به گونه خوکان مسخ شدند و حبس گوید که ایشان خواستار مائده شدند و چون گفته شد که «پس از آن

هر کس از شما کافر شود او را عذاب خواهیم کرد عذابی که به هیچ کس نکرده‌ام» (۵: ۱۱۵). ایشان پوزش طلبیدند و مائده دیگر فرود نیامد. هر کس بخواهد آگاهی کامل از آنچه مردم در این باره گفته‌اند حاصل کند باید به کتاب معانی رجوع کند. چرا که من در آن کتاب هر چه در این باب یافته‌ام آوردم جز آن چیزهایی که شاذ و نادر بود.

چون خبر عیسی و کارهای او به جالینوس پزشک رسید، آهنگ وی کرد تا آن را از نزدیک ببیند ولی در میان راه پیش از آنکه به عیسی برسد مرد و بعضی گویند که وی به او ایمان آورد. گویند چون شگفتیها و نشانه‌ها را از عیسی دیدند یهودیان او را به جادوگری متهم کردند و زنازاده خواندند و در جستجوی او برآمدند و او را یافتند که در غاری پنهان شده است و مادرش و گروهی از حواریون با اویند و او را بیرون آوردند و بر صورتش سیلی می‌نواختند و مویش را می‌کشیدند و می‌گفتند اگر تو پیامبری، از خدای خویش بخواه تا تو را نجات دهد.

آنگاه تاجی از خار بر سرش نهادند و به گفته یهود و نصاری او را بر دار کشیدند ولی نصاری معتقدند که خداوند سپس روح او را به آسمان برد. بعضی گویند که ایشان پیکر را به دار آویختند و روح به آسمان صعود کرد و همان خدای عزوجل بود. و من از قبطی از ایشان شنیدم که می‌گفت: او را کشتند و به دار آویختند و به خاک سپردند و او سه روز در گور ماند سپس پدرش او را نجات داد و به آسمان بالا برد. به گفته مسلمانان او نه کشته شد و نه به دار آویخته شد بلکه مردی را که مانده او بود کشتند و به دار آویختند و در میان مردم شایع کردند که وی عیسی است و خبر بدین گونه انتشار یافت. خداوند فرموده: «نه او را کشتند و نه بر دار کردند ولی کار بر ایشان مشتبه شد» (۱۵۷: ۴). و در این سخن خدای که فرموده: «من تو را می‌میرانم و به سوی خویش می‌آورم» (۳: ۵۴) اختلاف کرده‌اند. بسیاری از اهل تفسیر معتقدند که در این عبارت نوعی پس و پیش وجود دارد، مثل این است که گفته شده من تو را بالا می‌برم و می‌میرانم بعد از آنکه از آسمان فرود آورم. و بعضی گفته‌اند عبارت بر سیاق اصلی خود است و خداوند او را میراند و سپس بالا برد و معنی این سخن این است که خداوند روح او را بالا برد نه پیکرش را. اهل اخبار گویند که عیسی بالا برده شد و از دو کفش و جامه پشمینه و فلاخن برای پرندگان، بر جای ماند.^۱

(۱) اصل عبارت چنین است: «رفع عیسی و نزل خفین فعدرة و حذافة للطیر» (۲). حدس می‌زنم اصل چنین بوده است: «رُفِعَ عِيسَى وَ تَرِكَ خُفَيْنَ وَ مَدْرَعَةً وَ حَذَافَةً لِلطَّيْرِ» ترجمه بر تصحیح قیاسی است. «مدرعة» و «حذافة» / «مخذه» (فلاخن) در مورد عیسی شهرت دارد. رک: نه‌ایه ابن‌اثیر و مجمع‌البحرین در «حذف» و نیز نورالمبین جزایری ۴۷۴. کفش عیسی نیز از جمله منسوبات اوست (دیوان سنائی، چاپ مدرسه ۱۲۵). کفش عیسی مدزد و از اطلس / خر او را مساز پشماکند.

* یادکرد اختلاف مردم در این داستان و یادکرد اختلاف در مدتِ فترت میان عیسی و محمد

ابن اسحاق گوید فترت ششصد سال بوده و به حساب منجمان پانصد سال و اندکی کم و از این جریح روایت شده که گفت چهارصد سال است و خدای دانایتر است. اهل اخبار گویند که در این فترت خالد بن سنان عیسی و حنظلة بن افیون صادق پیامبر بوده‌اند و تصور نمی‌کنم که این سخن درست باشد. بعضی گفته‌اند جرجیس و شمسون پیامبر بوده‌اند و در کتاب بعضی حواریین آمده که بعد از مسیح در انطاکیه پیامبرانی بوده‌اند از جمله برنبا و لوقیوس و مائیل و اغابوس و شمسون و از دانشمندان اسلام کسانی هستند که معتقدند سخن خدای: «آنگاه که دوتن سوی ایشان فرستادیم و تکذیبشان کردند و به سوی ایشانشان را نیرو بخشیدیم» (۱۴: ۳۶) این است که اینان پیامبران بوده‌اند، یعنی نومان و بالوص و شمسون.

داستان اصحاب کهف و سبا و جریح عابد، و داستان ضروان و مقعد و مجذوم و کور و حبیب نجار و فطروس کافر که برادر بحیرای مؤمن بود، همه این داستانها در دوره فترت بوده است.

عیسی دسته‌ای از حواریین را در شهرها و اطراف پراکنده بود که مردم را دعوت می‌کردند و دین بدیشان می‌آموختند. آنچه از نامهای ایشان محفوظ مانده شمعون الصفا است که وی رئیس ایشان بوده است و او را صخرة الایمان نیز خوانده‌اند و همچنین یحیی و نومان و لوقا و مدیوس و فطرس و یحس و اندرانس و فلبس و جرجیس و یعقوبس و میثا و یعقوب و بالوص.

و عیسی پیش از آنکه ایشان بازگردند به آسمان صعود کرده بود و چنان که تاریخ گواهی می‌دهد در زمان عیسی فرمانروایی از آن اشکانیان بوده است.

* داستان اصحاب کهف

بعضی گفته‌اند ایشان جوانانی بودند از روم که پیش از مسیح به کهف (غار) داخل شدند تا دین خود را محفوظ نگه‌دارند. خداوند ایشان را در فترت پس از مسیح مبعوث گردانید و از روزی که به کهف داخل شدند تا روزی که بیرون آمدند و برانگیخته شدند سیصد و شصت سال بود. بعضی گفته‌اند ایشان شصت و یک سال پس از مسیح به کهف داخل شدند و این واقعه پس از اختلاف میان مسیحیان بود و پس از روزگاری بود که

بولس تازه‌هایی در آیین به وجود آورده بود. گویند چون دقیانوس پادشاه شد مردم را به آیین مجوس خواند و هرکه از این آیین سر باز زد او را کشت و این جوانان گریختند و به کهف داخل شدند و دقیانوس در پی ایشان رفت و کهف هیچ روزنه‌ای نداشت و در را بر ایشان بست و ایشان نامهای خود و پدران و روز داخل شدنشان را به غار نوشتند و بر در غار آویختند. گویند دقیانوس هلاک شد و احوال دگرگون گردید و پادشاهی مسلمان، به نام بیدوسیسی، بر روی کار آمد و قوم او درمورد برانگیخته شدن اجساد اختلاف کردند و خداوند این جوانان را برانگیخت تا نشانه‌ای باشند برای آن قوم. در نامهای ایشان اختلاف است بعضی گفته‌اند: مکلمسینا و یملیخا و مطرسوس و کسوفطوس و برونس و دینموس و بطونس و قالوس.

و بعضی گفته‌اند: محثلمینا و طافیون و عصوفر و تراقوس و مرحیلوس و طیلوس و یملیخا و سیا، و این داستان در قرآن آمده و اختلافات آن در کتاب معانی نقل شده است.

* داستان فطروس کافر

خداوند فرموده است: «برای ایشان داستان دو مردی را یاد کن که یکی را دو باغ داده بودیم از تاکها و آنرا به‌نخلها احاطه کرده بودیم و در میان آن دو باغ کشتزاری کرده بودیم» (۱۸: ۳۱) تا آنجا که گوید: «من به پروردگار خویش مشرک نخواهم شد» (۱۸: ۳۸) این دو همان دو برادری هستند که از پدر خود مالی به ارث بردند. آن برادر که مؤمن بود در راه خدا صرف کرد و آن که کافر بود قماش خانه و ضیاع خرید. پس آن مؤمن نزد برادرش آمد و آن کافر دست او را گرفت و در باغ گردش می‌داد و می‌گفت: «من از تو مال و کسان بیشتری دارم» (۱۸: ۳۲) چنان که خداوند در قرآن یاد کرده: «و میوه‌های او نابود گشت و دودست خویش به حسرت به هم می‌مالید بر آنچه خرج کرده بود که تاکها بر چفته‌ها سقوط کرده بود» (۱۸: ۴۱). و بحیرا همان کسی است که روز رستاخیز خواهد گفت: «مرا همدی بود که می‌گفت: آیا تو تصدیق می‌کنی که...» (۳۷: ۵۲) تا آخر آیات در سورة الصافات.

* یادکرد اختلاف ایشان در داستان اصحاب کهف

دسته‌ای از معتزله می‌گویند این امر دلالت می‌کند بر اینکه به روزگار اصحاب

کَهف پیامبری وجود داشته یا ایشان خود پیامبر بوده‌اند یا در میان ایشان پیامبری وجود داشته. چرا که مانند این معجزات فقط یا بر دست پیامبران روی می‌دهد یا در روزگار ایشان. ابن جریر از شعیب جباء^۱ روایت کرده که نام کوهی که غار در آن است ناجلوس است و نام آن غار حزم است و نام صاحب آن غار دلس و نام آن شهر افسوس و بعضی گفته‌اند طرسوس است و نام سگ ایشان حمران است و خدای داناتر است.

* داستان حبیب نجار

خداوند فرموده است: «برای ایشان مردمان آن دهکده را داستان بزن که وقتی فرستادگان سویشان آمدند» (۳۶: ۱۲) تا آنجا که فرماید: «به جز يك صیحه نبود و همگان بی حرکت گردیدند» (۳۶: ۲۹).

بعضی گفته‌اند منظور از دهکده انطاکیه است و منظور از فرستادگان پیامگزاران عیسی است که عبارتند از شمعون و بالوص و سومین ایشان شمعان الصفا^۲ و ایشان پیغام خود گزارده و مردم آنان را تکذیب کردند. آنگاه حبیب نجار از دورتر جای شهر آمد و ایشان را از آزار پیامگزاران نهی کرد و ایمان خود را آشکار ساخت.

گویند وی بت تراش بود و خداوند او را هدایت کرد. ابن عباس گوید پس ایشان او را در زیر پای افکندند تا اینکه روده‌اش از نشیمن گاهش به در آمد و روانش به بهشت رفت. قتاده گوید ترقوه‌اش را شکافتند و رشته‌ای در آن دوانیدند و از باروی شهر آویختند و خداوند ایشان را به صیحه و هده و زلزله از میان برد.

* یادکرد اختلاف ایشان در این داستان

از بعضی مفسرین شنیدم که معتقد بود آنچه از بازار انطاکیه به هم پیوسته بود به اندازه فاصله میان بلخ تا ری بوده و این در حدود چهارصد فرسخ است، اگر راست گفته باشد. گویند جبرئیل آمد و بر ایشان صیحه‌ای زد همگی مردند و استخوان فرسوده شدند و هر کس به شهر انطاکیه درآید در میان بازار آنجا قبری می‌بیند که از قبله مسلمانان منحرف است، معتقدند که آن گور حبیب نجار است.

(۱) نسخه عکسی: لحيانی

(۲) قبلاً به صورت شمعون الصفا آمده است.

* داستان اصحابِ ضرّوان

ضرّوان باغی بوده در صنعاء یمن در روزگار فترت، خداوند عزوجل فرموده: «ما ایشان را به آزمونی افکندیم که خداوندان باغ را، آنگاه که سوگند یاد کردند که بامدادان میوه آن باغ را بچینند و ان شاء الله نگفتند» (۹۸: ۱۷ و ۱۸) تا آنجا که فرماید: «و عذاب بدین گونه است» (۹۸: ۳۳). گویند ایشان مردمی بودند پای‌بست به قوانین و شرایع انجیل و چون هنگام میوه چیدن و درودن فرا می‌رسید تهیدستان و بینوایان را فرا می‌خواندند تا آنچه پرندگان می‌ریزند یا از دم داس بازمی‌ماند از آن ایشان باشد و روزگاری بر این گذشت و پدران و فرزندان ایشان درگذشتند و پیامبران از میان ایشان رفتند و ایشان از آن کار بخل ورزیدند و آن عادت را رها کردند و خداوند، باغ ایشان را از میان برد و پشیمانی و حسرت در سرانجام برای ایشان بازآورد، چنان که یاد شده است.

* داستان سبا

هلاک ایشان در یمن به روزگار فترت بود. خداوند فرموده: «مردم سبا را در مساکن ایشان عبرتی بود» (۳۴: ۱۴) تا پایان آیات ششگانه و سبا نام قبیله‌ای است و سبا پدر ایشان بود و نام او عبد شمس بن یعرب بن یثیج بن قحطان بوده و از این روی او را سبا خواندند که وی نخستین کسی بود که در عرب، اسیر گرفت (سبا = اسیر گرفتن) و او را دو باغ بود، در دوسوی منازل ایشان، از چپ و راست. دو باغ آراسته به درختان انبوه و آنجا بهترین جای زمین و پاکترین بخش آن بود و آب ایشان از بالای دره از دهانه سوراخی بود در پایین کوه و کاهنان بدیشان آگاهی داده بودند که ویرانی و نابودی وادی ایشان از چشمه ایشان خواهد بود و ایشان در برابر آن بنایی استوار از سنگ و سرب ساختند تا آب بیرون نیاید جز به همان اندازه که می‌خواهند. و کار بر این قرار بود تا هنگامی که ایشان به پروردگار خویش کافر شدند و کفران نعمت کردند و خداوند بر ایشان سیل عرم را فرو فرستاد و خانه‌ها و مزارع ایشان را نابود کرد. رئیس ایشان، عبدالله بن عامر ازدی، در خواب چنین دید که گویی سد شکاف برداشته و سیل در وادی جریان یافته است. پس پسران دهگانه خویش را گرد آورد و ایشان را از این داستان آگاه کرد. سپس ضیاع و اموال خود را فروخت و به شهر عمان رفت. هنوز اندکی نگذشته بود که ایشان هلاک شدند و اعشی درباره ایشان گفته است:

و در این امر، برای پندپذیران عبرتی است / و مأرب که سیل بر ایشان جاری شد / سنگهایی که حمیر از برای ایشان بنا کرده بودند / که چون فرود آید آب محفوظ بماند / پس کشتزارها و تاکستانها را سیراب می کرد / با افزونی آبها که تقسیم می شد / و به زودی چنان شدند که / به اندازه خوردن طفل شیرخوار هم آب نداشتند!

* یادکرد اختلافات ایشان در این داستان

گویند انبوهی درختان ایشان چندان بود که خورشید بر ایشان نمی تافت و هر کنیزک که از خانه بیرون می رفت و سبد را بر روی سرش می نهاد به راه می افتاد و به دست میوه نمی چید و از زمین نیز بر نمی داشت و به راه خود می رفت و آن سبد پر می شد. وهب معتقد است که خداوند دوازده پیامبر بر ایشان مبعوث کرد و ایشان همه را تکذیب کردند و رد کردند. خداوند موشهایی را با نیش و چنگال آهنین بر ایشان فرو فرستاد. چون عبدالله بن عامر چنین دید گریه ای آورد و رها کرد و گریه گریزان شد و عبدالله دانست که این کار کار خداست و موشها در سد شکاف ایجاد کردند تا ایشان هلاک شدند.

* داستان حنظله راستگو

دسته ای گویند وی در روزگار فترت بوده است و او از مردم بهراء یمن بوده است که خداوند او را بر شهری به نام حاخور مبعوث گردانید و او را کشتند. خداوند پادشاهی از پادشاهان بابل را بر ایشان چیره کرد که ایشان را کشت، چنان که خداوند عز و جل فرموده است: «و چون صلابت ما را احساس کردند از آن گریزان شدند، مگریزید! به سوی لذتها و مساکن خویش بازگردید» (۱۲:۲۱ و ۱۳) تا پایان آیه.

وهب معتقد است که ایشان چون از شمشیر گریزان شدند فرشتگان با شمشیرهای آخته بر ایشان نمودار شدند و گفتند: «مگریزید!» تا پایان آیه. بعضی پنداشته اند که حنظله بر قبایلی از فرزندان قحطان، پس از عاد و ثمود، که بر کناره چاهی به نام الرس بودند مبعوث گردید و ایشان او را کشتند و در چاه افکندند و خداوند دشمن را بر ایشان چیره

(۱) با اختلافاتی چند در دیوان الاعشی، (ص ۴۳)، آمده است، و ترجمه ما در چند مورد از روایتی است که در آنجاست.

کرد تا نابودشان گردانید. و خدای داناتر است.

* داستان جرجیس

درباره او سخنان شگفت آوری می گویند. وهب گوید وی مردی از مردم فلسطین بود که بعضی از حواریان عیسی را دریافت و خداوند او را بر سرزمین موصل پیامبر گردانید. او را کشتند سپس خداوند او را زنده کرد. باز او را قطعه قطعه کردند. دیگر بار خداوند او را زنده گردانید. پس ایشان او را پختند باز هم خداوند او را زنده کرد و او انواع عذاب را چشید و خدای داناتر است.

* داستان خالد بن سنان عبسی

گویند اندکی پیش از زادن پیامبر، در میان مکه و مدینه آتشی نمودار شد که روزها نهان می شد و شبها آشکار بود، چندان که مردمان هراسان شدند. شبانان چوبدستهای خود را رها کردند و طوایفی از عرب به پرستش آن پرداختند و نام آن را بدها نهادند. خالد بن سنان آمد و با عصای خویش بر آن نواخت و می گفت: «اید بدها اید بدها» تا آنکه آن آتش به خاموشی گرایید. پس آنگاه، خالد بن سنان، صیحه ای زد و به برادران و کسان خود گفت: من تا نه روز دیگر خواهم مرد، چون مرا به خاک سپردید، سه روز پنهان دارید، چرا که به زودی گله ای گورخر خواهد آمد که بزی سپید متمایل به سبزی در پیشاپیش آن است و بر گرد گور من طواف خواهد کرد و چون شما آن را دیدید، گور را بشکافید مرا زنده خواهید یافت و من آنگاه شما را از همه حوادثی که تا روز رستاخیز روی خواهد داد آگاه خواهم کرد. و چنین شد. اما برادرانش حاضر نشدند که گور وی را بشکافند. گفتند: مایه بدنامی و رسوایی است و عرب تا روز رستاخیز ما را بدین کار سرزنش خواهند کرد.

ضحاک گوید از ابن عباس شنیدم که پیامبر فرمود: «اگر گور او را شکافته بودند همانا از من و از وضع این امت ایشان را خبر می داد.» و چون پیامبر مهاجرت کرد، دختر خالد بن سنان نزد حضرت آمد و شنید که پیامبر می خواند: «قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفو احد». دختر خالد گفت: پدرم این را می خواند. پس آنگاه پیامبر را از کار پدرش آگاه کرد. پیامبر فرمود: «او پیامبری بوده است که قومش او را ضایع گردانیده اند.» نام دختر خالد محیا بود.

* داستان جریج عابد

و او به روزگار فترت بود. گویند وی زاهدی ترسا بود و مادری داشت که در بسامانی و ترسایی کم از او نبود. يك بار که او به نماز ایستاده بود مادرش نزد وی آمد و او را آواز داد و او دیر پاسخ داد. مادرش گفت: «خداوند تو را گرفتار زنان روسپی گرداناد!» و رفت. گویند زنی روسپی در شبی سرد و زمستانی و بارانی از او یاری خواست و به دیر او پناه برد و خود را اندک اندک بر او عرضه داشت و به خویشتن فراخواند تا آنگاه که شهوت نفس بر او چیره شد و انگشتش را بر سر آتش گرفت تا او را از آنچه دلش بدان می خواند بازدارد. چون بامداد شد آن زن از وی درآویخت و دعوی کرد که او را آبتن کرده است. مردم درآمدند و ریسمانی در گردن او کردند و به سوی سلطان کشانند. فرمان داد تا او را به دار آویزند و مردم او را لعنت کردند و کافر و فاسق شمردند. مادرش آمد و گفت: به خدا سوگند که این از نفرین من است. آنگاه آن زن را فراخواند و دست خود را بر شکم او نهاد و گفت: پدرت کیست؟ آن طفل از شکم مادرش گفت: فلان شبان. آنگاه جریج را از دار فرود آوردند و او را تیرنه کردند و بزرگداشت و اعزاز کردند و از پاکی دامن او آگاه شدند. او پس از آن جز به دستوری مادرش نماز نمی گزارد و هرگاه که در حال نماز مادرش او را آواز می داد نمازش را قطع می کرد.

* وصف شل زمینگیر و مجذوم و کور

و هب گوید خداوند بر این سه تن فرشته ای فرستاد که ایشان را شفا بخشید و آرزوهایشان را از مال و چارپایان برآورد. چندان که اموال ایشان بسیار شد و افزونی یافت. سپس خداوند آن فرشته را در صورت بینوایی به سوی ایشان فرستاد تا از ایشان چیزی بخواهد و روزگار گذشته را فرایادشان آورد. دوتن از ایشان تهیدستی و بیماری خویش را منکر شدند و سومی اقرار کرد و گفت: آری من شل و زمینگیر بودم و خداوند مرا شفا بخشید و تهیدست بودم توانگرم کرد و اینک به عنوان سپاس خداوند مقداری از مال من، از آن تو.

گویند خداوند آن مال و روزی را بر او فرخنده گردانید و اموال آن کور و مجذوم را به زمین فرو برد و آن دورا به حالت نخستینشان برگرداند. گویند آیه «بعضی از ایشان با خداوند پیمان کرد که اگر خداوند از کرم خویش به ما عطا فرماید، زکات دهیم و از بسامانان باشیم» (۹: ۷۵) درباره ایشان فرود آمده است.

* داستان شمسون

بعضی پنداشته اند که وی پیامبر بوده است و معجزه او در موی وی بوده است. از بسیاری نیرو و سختی و توانایی که داشت هیچ کس همآورد او نبود. چون قومی که بر ایشان مبعوث شده بود، از وی درمانده شدند زنش را وادار کردند که موی او را برید و او همچون مرغان پرکنده شد. او را گرفتند و دستها و پاهایش را بریدند. گویند که ایشان عیدی بزرگ داشتند در برابر بتی که در بنایی بلند و مشرف بود. شمسون گفت: آرزو دارم که مرا نزد آن بت ببرید تا آن را لمس کنم و دست بر آن مالم، پس او را بدانجا بردند و در برابر بت نهادند. او با همان بریدگی دست، چنان بر بت زد که بنا بر سر مردم فرو ریخت و اندکی از ایشان توانستند از زیر آن آوار برهند و خداوند دستها و پاهایش را به او بازگردانید. گویند آیه «کسانی که پیش از ایشان بودند، نیرنگ ساز کردند و خداوند بنیانشان را از پایه سست گردانید و سقف از فراز بر ایشان افتاد» (۲۸: ۱۶) درباره او فرود آمده است.

این است مجموع آنچه ما یافتیم و روایت شدیم از کتاب خدا و کتابهای خداوندان اخبار، درباره پیامبران و یادکرد رسولان از آغاز جهان تا بعثت پیامبر ما محمد و ما اینها را به ایجاز و اختصار آوردیم و از خداوند می خواهیم که توفیق و استواری به ما ببخشد که او بر آنچه خواهد تواناست.

www.tabarestan.info
تبرستان

فصل یازدهم

در یادکرد شاهان عرب و عجم و کارها و پیکارهای مشهور ایشان تا بعثت پیغمبر ما (ص)

ایرانیان در کتابهای خود چنین عقیده دارند، و خدا از حق و باطل آن آگاهتر است، که نخستین کس که از فرزندان آدم به پادشاهی رسید کیومرث بود و او برهنه در زمین گردش می کرد و سی سال فرمانروایی کرد. و مسعودی در قصیدهٔ مُجَبَّرَةُ خویش به پارسی می گوید:

نخستین کیومرث امذ بشاهی گرفتش بکیتی درون بیش گاهی
چو سی سال بکیتی باذشا بوذ کی فرمانش بهر جایی روا بوذ

و من این ابیات را از این روی در اینجا آوردم که دیدم ایرانیان این ابیات و این قصیده را بزرگ می شمارند و مصور می کنند^۱ و تاریخ خویش می شمارند.

بعضی از ایشان معتقدند که کیومرث پیش از آدم می زیسته و می گویند پس از او هوشنگ پیشداد به پادشاهی رسید. و پیشداد یعنی نخستین داوری که میان مردم به داوری پرداخته و نخستین کسی که مردمان را به پرستش خداوند فرا خوانده و نخستین کسی که به عبری و پارسی و یونانی نوشته است.

بعضی معتقدند که وی به منزلهٔ ادریس پیغمبر (ص) است یا او خود ادریس است. و او هوشنگ بن فراوک بن سیامک بن میشی بن کیومرث است.

بعضی معتقدند که میشی همان آدم است که از خون کیومرث به مانند گیاهی

(۱) تصحیح شده در حاشیه: و آن را محفوظ می دارند (یصونوها).

رویده است و در این باره اختلاف و آشفتگی آشکارا بسیار است و خدای داناتر است. گویند روزگار فرمانروایی وی چهل سال بوده است و او نخستین کسی است که آنها را اندازه کرد. و مردم را به کار کشاورزی تشویق نمود و آرد کردن آموخت و ایشان را از سودهای طعام و شراب آگاه کرد.

گویند پس از وی زمین سیصدسال بی پادشاه ماند آنگاه که طهمورث بن بوسکهیار بن اسکمد بن نکمد بن هوشنگ به پادشاهی رسید و او نخستین کسی است که پرورش دامها و استفاده از روغن و پشم و موی آنها را به مردم آموخت.

هم در روزگار او بود که مردی در هند به نام بوذاسف ظهور کرد و مردم را به آیین صابین خواند و مردم پراکنده شدند و ادیانشان مختلف شد. و میان وی و دیوان (شیاطین) جنگ شد و او آنها را راند و تبعید کرد. بعضی گویند که وی ابلیس را مرکب خویش ساخت و بر او لگام زد و زین بر او نهاد و بر آن سوار شد و به گردش در آفاق پرداخت و به هرکجا که خواست رفت.

بعضی از تأویل کنندگان چنین پنداشته‌اند که معنی سوار شدن بر ابلیس و لگام زدن بر او، شکست دادن ابلیس و عصیان در برابر او است از طریق فرمانبرداری از خداوند. روزگار شهریاری او سی سال بود و بعضی گویند هزار و سی سال.

سپس جمشاذ^۱ به شهریاری رسید و معنی شید پرتو و فروغ است و او جمشاذ بن خرمة^۲ بن ویونکهیار بن هوشنگ فیشداز است و از این انسان معجزات و شگفتیهایی نقل می‌کنند، از جمله اینکه به عقیده ایشان وی فرمانروای هفت اقلیم بوده و بر پریان و آدمیان پادشاهی داشته و او شیاطین را فرمان داد تا برای وی گردونه‌ای بسازند و بر آن نشست و هرسوی در هوا به گردش پرداخت. نخستین روزی که وی بر آن مرکب نشست روز اول فروردین ماه بود و او با روشنی فروغ خویش برون آمد و آن روز را نوروز خواند.

و او کسی است که علم نجوم و پزشکی را ویژه خویش ساخت و شیشه و آجر و نوره و گرمابه ساخت و وصفهای دیگری درباره وی می‌آورند به مانند وصفهای سلیمان بن داود پیغمبر.

معتقدند که وی مستجاب الدعوه بود و از پروردگار خویش خواستار شد که مرگ و بیماری را از سرزمین او دور کند و خلق افزونی گرفتند تا آنگاه که زمین بر ایشان تنگ

(۱) در حاشیه تصحیح شده به جمشید.

(۲) خرمة (هورمگ، بمعنی خوب رمه) لقب جمشید است مراجعه شود به مقاله دکتر احمد تفضلی در یادنامه ژیلبر لازار با عنوان

«Iranian notes» in Etudes Irano-Aryennes offertes à Gilbert Lazard Paris, 1989 P. 367.

شد و او از پروردگار خویش خواستار شد که آن را برای ایشان فراخی بخشد و خداوند فرمان داد تا وی به کوه البرز برود و کوه البرز همان کوه قاف است که بر کره زمین محیط است و کوه را فرمان دهد که سیصد هزار فرسخ از پیرامون زمین گسترش یابد. و او چنین کرد. گویند سپس که این کار خداوند را در حق خویش دید طغیان کرد و کافر شد و به زمین سقوط کرد و روشنی و پرتو او نابود شد و گریخت و صدسال در زمین گردش می‌کرد تا آنگاه که ضحاک بر وی چیره شد و با آره او را برید.

بدان و آگاه باش که هرکس به معجزات انبیا ایمان داشته باشد باید به چنین چیزهایی ایمان بیاورد، در صورتی که از نظر سند نقل درستی آن مسلم باشد و اگر آنچه در این باره یاد کرده‌اند درست باشد، این مرد بی هیچ گمان پیغمبر بوده است و اگر چنین نبوده پس جعل و تزویر است و خدای آگاهتر است.

* [ضحاک]

سپس بیورسب به شهریاری رسید که همان ضحاک یعنی ازدهاق ماردوش (ازدهاق ذوالحیّین) سدهان و شش چشم اعجوبه افسونکار پلید سرکش است و معنی بیوراسب این است که وی دوازده هزار اسب داشته است و ایرانیان نژاد او را به چهار پشت به نوح می‌رسانند و گویند بیورسب بن ارون بن طوح بن دابه بن نوح پیغمبر و خدای داناتر است. وصفهایی از کارهای وی می‌کنند که هیچ پیغمبری بدان وصف نشده است و هیچ بشری را آن مایه قدرت و توانایی نیست. از جمله اینکه گویند وی فرمانروای هفت اقلیم بود و در همان جایی که نشسته بود هفت «مشاره» ساخته بود برای هر اقلیمی اشاره‌ای و آن عبارت بود از دمی زرین که هرگاه می‌خواست افسون خویش را برای مرگ و آزار و قحطی به اقلیمی بفرستد در آن «مشاره» می‌دمید و به اندازه دمیدن وی، آن اقلیم را آسیب او می‌رسید و هرگاه در اقلیمی زنی زیباروی یا ستوری فره می‌یافت در آن «مشاره» می‌دمید و با افسون خویش آن را به سوی خود می‌کشانید.

گویند که ابلیس در صورت پسری نزد او رفت و بر دوش او بوسه زد، و از آنجا دو مار بر رست که غذای آنها مغز سر آدمیان بود. آنگاه هر روز به کشتن دو جوان می‌پرداخت تا آنکه کار بر مردم سخت شد و از زندگی ملول شدند. و روزگار فرمانروایی وی هزار سال و یک روز و نیم کم بود. سپس در خواب دید که فرشته‌ای از آسمان فرود آمد و با گریزی آهین بر او زد تا از خواب پرید، درحالی که هراستاک و نفرین شده و بیمناک و مطعون بود و رؤیای خویش را بر اخترشناسان و هیربدان بازگو کرد. گفتند فرزندی زاده خواهد شد

که نابودی پادشاهی تو بر دست اوست و او فرمان داد تا هر مولود مذگری را بکشند. گویند آنگاه مادر آفریدون را که به آفریدون و دخترکی آستن بود آوردند و به ماما (قابله) فرمان داد تا تیغ را در پیش وی فرو برد و کودک را در شکم وی قطعه قطعه سازد. گویند آن پسر به الهام خداوند دخترک را به دم تیغ افکند تا قطعه قطعه شد و بیرون افتاد و مادر آفریدون آسوده خاطر گردید و آفریدون را زاد و از مردمان پنهان کرد و آفریدون بالید و رشد کرد تا جوانی زیباروی گردید و این سخن مانند گفتار اهل کتاب است درباره یعقوب و عیصو و داستان آن مانند داستان زادن ابراهیم^(ع) است تا آنجا که بعضی از مجوس معتقدند که آفریدون همان ابراهیم است و خدای دانانتر است.

گویند وی در کار کشتن فرزندان مردم زیاده روی می کرد تا مردم روی به کاهش نهند تا آنگاه که مردی در اصفهان به نام کاوی خروج کرد و درفشی برافراخت از پوست بزغالهای و بهروایتی از پوست شیری و مردم را به پیکار با ضحاک فرا خواند. ضحاک از ایشان هراسناک شد و گریخت. مردم آفریدون را به شهریاری برگزیدند و او را بر تخت نشاندند و آفریدون به جستجوی ضحاک شتافت و بر او چیره شد و او را بست و درکوه های دماوند به زنجیر کرد. و آن روز روز مهرگان بود، و ایرانیان آن را بزرگ شمردند و جشن گرفتند. این بیورسب را آشیزی بود به نام ازمایل^۱ که هرگاه که دو جوان را برای کشتن بدو می سپردند وی یکی از آنها را نگاه می داشت و به صحراها می فرستاد. گویند کردها از این دسته اند. و ایرانیان آن درفش را فرخنده شمردند و با پرنیان و زر آراستند و همچنان نزد ایشان نگاه داشته می شد تا آنگاه که اسلام آمد.

و بدان که بسیاری از این داستان مانند داستان پیغامبران علیهم السلام است و بسیارست ترهات و وسوسه ها در آن. اما آن دو ماری که بر دوش وی رسته بود دو غده بودند که برآمده بودند و ممکن است اثر دو زخم باشد که مغز سر مردمان را بر آنها ضمام می کرده است. اما فرمانروایی وی بر هفت اقلیم و افسون وی در آنجا ممکن است که دعوی وی و فریب مردمان باشد که وی هرچه را بخواهد به سوی خویش می خواند و هرچه را بخواهد بر هفت اقلیم روانه می کند و ایشان را بیم می دهد و فرمان و سلطه و قدرت خویش را بزرگ می نماید، همان گونه که فرعون می گفت: «منم پروردگار بزرگ شما» (۷۹: ۲۴). و خود می دانست که در این دعوی دروغ می گوید، و ما در موارد بسیاری یادآور شده ایم که چنین آیاتی از سه وجه بیرون نخواهد بود: یا معجزه پیغمبری است و یا در روزگار پیامبری است همان گونه که می گویند تخت بلقیس نزد سلیمان کشیده شد یا اینکه جعل و فریب و

(۱) در شاهنامه چاپ مسکو ج ۱، ص ۵۲: ارمایل و بعضی نسخه ها: ارمانک.

تصرف و تمثل است، اما در مورد شنیدنیها کار آسان است و در شناخت داستانهای پیشینیان و اخبار کهن عبرتهاست. و در این شگفتیها که یاد شد، برای آن دسته از مجوس که منکر معجزات انبیا هستند، و این گونه داستانها را شیوع می دهند، نوعی تناقض گویی است.

* [آفریدون]

آنگاه آفریدون به شهریاری رسید و او نهمین فرزند حام بن نوح بود. گویند او نیز فرمانروای هفت اقلیم بوده است و مردمان را که بیورسب گمراه کرده بود دیگر بار به پرستش خداوند خواند و اموال به زور گرفته را به صاحبانش بازگرداند و به حق و دادگستری گرایید، و به روزگار او فلاسفه سخن گفتند و کتابها نوشتند. در بعضی از کتابهای سیر عجم خواندم که ابراهیم^(ع) در سی امین سال شهریاری آفریدون زاده شد، با اینکه بعضی او را خود ابراهیم می دانند.

بعضی دیگر گویند که روزگار ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و یوسف و موسی و یوشع و کالیب و حزقیل در زمان فرمانروایی ضحاک سپری شد و ضحاک باقی ماند تا زمانی که خداوند فرعون را غرق کرد و فرعون خود کارگزار (عامل) او بود در مصر و همچنین تازمانی که فرع بنهب، پادشاهی از پادشاهان عمالقه، در ناحیه یمن شورش کرد. آنگاه کاوی بر وی خروج کرد و خدای دانانتر است.

گویند آفریدون سه پسر داشت: سلم، طوج و ایرج. و زمین را میان ایشان تقسیم کرد به سه بخش، سرزمین ترک و چین از آن طوج شد و روم و مغرب از آن سلم، و عراق و فارس از آن ایرج. آنگاه به جستجوی سه خواهر که در زیبایی و دلربایی همانند باشند پرداخت تا به ازدواج سه پسر خویش درآورد و چنین دخترانی را نزد فرع بنهب یافت و آنها را به ازدواج پسران خویش درآورد.

گویند سلم و طوج بر ایرج رشک بردند و او برادر کوچکتر بود. او را کشتند. آفریدون از خداوند خویش درخواست کرد که زنده بماند تا روزی که فرزندی از تخمه ایرج ببیند که به خونخواهی او برخیزد.

گویند پسری از نژاد ایرج در خراسان بود که در آنجا زاد و ولد کرده بود و پادشاه بود و فرزندان بسیار و انبوه شدند آنگاه از نژاد وی مردی به نام منوچهر آمد که به خونخواهی پدرش برخاست و در بابل با سلم و طوج به نبرد برخاست و آن دورا کشت. آفریدون او را خواست و تاج پادشاهی بر سرش نهاد و از این که خداوند دعای او را اجابت کرده به سجده رفت و در دم جان سپرد. گویند روزگار شهریاری آفریدون پانصد

سال بوده است و یکی از شاعران [ایرانی]^۱ در این باره گفته است:

کشور خویش را، به مانند گوشتی بر روی خوان گوشت، بخش کردیم /
و روم تا مغرب خورشید را به سلم، جوان برومند، دادیم / و سرزمین ترک را به طوج
دادیم همچنین سرزمین چین را / و فارس را به ایرج دادیم، و نعمتها را دریافتیم^۲

* [منوچهر]

آنگاه منوچهر بن منشخور، دهمین فرزند ایرج که همروژگار موسی (ع) بود به
شهریاری رسید. بعضی پنداشته‌اند که موسی در زمان وی بر مصر مبعوث شده. ایرانیان
می‌گویند که دوران پادشاهی وی صدویست سال بوده است، و افراسیاب ترکی که از
نژاد طوج بود به خونخواهی پدرش برخاست و سالها او را در محاصره گرفت. آنگاه توافق
کردند که افراسیاب به اندازه یک تیر پرتاب از مملکتش بدو بدهد. پس مردی را به نام آرش
گفتند تا تیری بیفکند و او مردی نیرومند و چالاک بود. آرش بر کمان خویش تکیه زد و
و آن را تا نهایت کشید و تیری از طبرستان پرتاب کرد که در بالای طخارستان فرود آمد
و آرش بر جای خویش بنمود.

و در این باره اختلاف دارند، گمان کرده‌اند که خدای تعالی بادی فرستاد که تیر را
ربود و به جایی که افتاد، افکند. بعضی چنین پنداشته‌اند که خدای تعالی فرشته‌ای را
فرستاد تا تیر را برگرفت و در آنجا که فرود آمد، نهاد. خدای بهتر داناست که اگر نبوت
و پیامبری در میان نباشد معنی این داستان این خواهد بود که آن دو به تیراندازی پرداختند
و برتری برای کسی بود که بر طبرستان تا طخارستان چیره شود. البته در صورتی که
داستان صحت داشته باشد و خدای داناتر است و درست حکم تر.

* [افراسیاب]

آنگاه افراسیاب ترکی پادشاه شد و به تباهی و ویرانی شهرها و پر کردن رودخانه‌ها
پرداخت. بعضی گفته‌اند که گروهی به فرمانروایی رسیدند که می‌کوشیدند همه مردم نابود

(۱) ایرانی، در حاشیه افزوده شده است. متن چنین است: «وفیه يقول بعض الشعراء» و در حاشیه افزوده
شده است: «من شعراء الفرس».

(۲) با اختلافاتی رجوع شود به آثار الباقیه ابوریحان بیرونی، چاپ اروپا، ص ۱۰۲.

شوند تا خلق تازه‌ای به وجود آید و درنگ ایشان به درازا کشید. گویند دیگر بر مردمان و
حیوانات باران نیارید. آنگاه مردی که از خاندان سلطنت نبود به پادشاهی رسید و نام وی
زربن طهماسب^۱ بود و او افراسیاب را بیرون کرد و به سرزمین خویش راند. آنگاه کیقباد
از فرزندان افریدون به پادشاهی رسید و صدسال پادشاه بود. سپس کیکاوس بن کایونه
بن کیقباد پادشاه شد و هم‌اوست کسی که برای جنگ به حمیر رفت و او را اسیر کردند
و در چاهی به زندان افکندند و سنگی بر آن نهادند که سوراخی داشت و هر روز اندکی
غذا برای وی افکنده می‌شد و سعدی دختر پادشاه حمیر را با او محبتی و لطفی بود و
غذا برای او می‌برد تا آنگاه که رستم از سیستان خروج کرد و به یاری او آمد و او را رهایی
بخشید و چیزهای شگفتی از صفات او نقل می‌کنند.

* داستان رستم که چگونه کیکاوس را از بند حمیر رهایی بخشید

گویند کیکاوس پیروزمند و نیک‌روز بود و بر اثر پیروزی و نیک‌روزی که خداوند
نصیب او کرده بود، خواست که از آسمان آگاه شود. قصری را که در بابل است بنا کرد
و بر آن صعود کرد. خداوند بر او خشمگین شد و او را ترک کرد تا آن رفعت و بلندی
مقامش فروگاست و ناتوان شد و خداوند فرشته‌ای را فرستاد تا قصر او را با تازیانه‌ای
آتش زد و آن را قطعه‌قطعه کرد و ویران کرد و پادشاهان بر او عصیان کردند و او به جنگ
پادشاه یمن رفت و با او پیکار کرد. او را محاصره کردند و اسیر گرفتند و در بند نهادند.
چنان که یاد کردیم و این داستان آنگونه که روایت شده مانند داستان نمرود است.

گویند رستم با گروه انبوهی از سیستان بیرون شد و از سیمرغ خواست تا با او
همراه شود. سیمرغ پر خویش را بدو داد و گفت هرگاه نیازمند شدی آن را در آتش افکن
من در دم حاضر می‌شوم. رستم روانه شد تا به یمن رسید و با ایشان پیکاری سخت کرد.
گویند پادشاه حمیر جادوگر بود و به افسون، شهر خویش را برداشت و میان آسمان و
زمین معلق ساخت. رستم پر سیمرغ را در آتش افکند و در دم سیمرغ حاضر شد و رستم
را بر پشت خویش سوار کرد و اسبش را با چنگهایش گرفت و در آسمان پرواز کرد تا
برابر شهر رسید و درحالی که مثل رعد صدا می‌کرد بال گشود و بر شهر فرود آمد و رستم
با ایشان پیکاری عظیم کرد و کیکاوس را از چاه بیرون آورد و سعدی را نیز به همراه
بیرون آورد و هردو را به بابل فرستاد.

(۱) در شاهنامه ج ۲، ص ۴۳: زوبن طهماسب.

گویند میان سُعدی و سیاوش بن کیکاوس داستانی روی داد به مانند داستان یوسف و زلیخا که او را به خویشتن خواند به زشتی، و گویند سُعدی دلباخته او شده بود و برای دلربایی از سیاوش نیرنگها ساز کرد. اگرچه سیاوش هرگز اجابت نکرد. سُعدی نزد پدرش از وی شکایت کرد تا سیاوش را به زندان افکندند و کمر به قتل وی بست. خبر به رستم رسید دانست که از نیرنگ سُعدی است، آمد و او را از خانه بیرون برد و سرش را برید، و سیاوش در سرزمین ترك كشته شد و شهر یاری کیکاوس صدوپنجاه سال بود و آنچه ما در این داستان یاد کردیم امکان پذیر است مگر داستان سیمرخ.

گویند در ناحیه جنوب پرندۀ ای هست که حیوانی مانند فیل یا بزرگتر از آن را با خویش می برد و در باب سرنوشت داستانی آورده اند که به روزگار سلیمان (ع) سیمرخ دختر ی را با خویش برد و خدای دانایتر است.^۲

* [کیخسرو]

پس از کیکاوس، کیخسرو فرزند سیاوش بن کیکاوس به شهر یاری رسید و شصت سال پادشاهی کرد. آنگاه کی لهراسب جبار صد و بیست سال پادشاهی کرد و هم اوست کسی که بیت المقدس را ویران کرد و یهودیان را که در آنجا بودند آواره کرد و هم اوست که شهر بلخ گزین (بلخ الحسنة) را بنیاد نهاد.

* [گشتاسب]

آنگاه پسرش گشتاسب بن کی لهراسب شهریار شد و در روزگار او بود که زردشت، پیغامبر مجوس، ظهور کرد و مردم را به مجوسیت خواند و مردم بدو گرویدند و بدو روی آوردند. او آتشکده بنیاد نهاد و هیربذان را بر آن گماشت و مخالفان خویش را کشت و هم اوست که بهران نیای بهرام چوبینه را در ری به مقام بلندی تعیین کرد.

(۱) در متون عربی همه جا سیمرخ به عنقا ترجمه شده است.

(۲) رك: حياة الحيوان الكبرى چاپ قاهره، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۶۲ و نیز عجایب المخلوقات، زکریا قزوینی، در حاشیه همان کتاب، ج ۲، ص ۲۷۹.

* [بهمن]

سپس بهمن بن اسفندیار بن گشتاسب صد و دوازده سال پادشاهی کرد. آنگاه همای دختر بهمن پادشاه شد و سپس دارا بن بهمن که دارای کبیر است به پادشاهی رسید.

* داستان همای و دارا

گویند هنگامی که بهمن درگذشت، همای دختر او از پدرش آبتن بود و هنگامی که بار نهاد، کودک را در گاهواره ای نهاد و مال بسیاری به گروهی داد تا او را پرورش دهند و آنها را از پایتخت خویش بیرون فرستاد و آن دسته فرزند او را بردند و در کشتی نشستند تا اینکه به مذار رسیدند. طوفانی شد که کشتی را غرق کرد و همه آنها که در کشتی بودند غرق شدند و گاهواره بر روی آب ماند تا اینکه در ساحل دجله به دست گازی که جامه می شست رسید و دید که کودکی در آن قرار دارد و در کنار او سیدی از گوهرهای گرانبها و یاقوت سرخ است که نمی توان آنها را قیمت کرد.

آن مرد کودک را به منزل خویش برد و همسر او به شیر دادن کودک پرداخت. تا اینکه کودک رشد کرد و بالید و با کودکان آنها پرورش یافت. آنگاه او را به آموزگاری سپردند تا ادب بیاموزد و بسیار هوشیار و پاکیزه بود و میل درونی او را به سوارکاری و اسب سواری می کشانید و بدان کار گرایش داشت. هنگامی که مرد گازر این وضع را دید او را به سوارکاران سپرد و روزگاری در این کار گذرانید تا مهارت یافت و بر استادان خویش سرآمد شد. هنگامی که بالغ شد در خویشتن و فرزندان مرد گازر تأمل کرد و در میان آنها يك تن را که با او شباهت داشته باشد نیافت. از این کار سخت دل تنگ شد و در دل از ایشان نفرت کرد و به مرد گازر گفت: نه من به شما مانندم و نه شما مانند من هستید، سخن راستین را درباره من و خودت بگو. و او منسوب به وی بود. مرد گازر اصل داستان را همان گونه که بود بازگو کرد. جوان آماده گشت و نبردافزار خویش را گرفت و بر اسب نشست و آهنگ درگاه شهبانو همای کرد. همای در ماسبذان در بیلاق بود و میدانی برای سواران آماده کرده بود که در آن چوگان بازی می کردند و تیر می انداختند و همای از بالا در زیر چتری بدیشان می نگرست. هر کدام نيك از عهده برمی آمد و بر هدف می زد همای جاه و مقام او را فراتر می برد و به گرامیداشت او می پرداخت.

این جوان به میدان درآمد. بدو گفتند: کیستی؟ گفت: وظیفه شما نیست که از نژاد

من جویا شوید پیش از آنکه هنر و اثر من بر شما آشکار شود. و راز این سخن این بود که وی شرم داشت از اینکه به مرد گازر خویش را نسبت دهد. گوی را از دست ایشان ربود و دیدن آغاز کرد و گوی را در دست گرفت. آنگاه تیر و کمان را گرفت و بر ایشان غالب آمد. آنگاه نیزه را گرفت و غالب آمد و در دیدن نیز بر ایشان پیشی گرفت. همای همچنان از منظره به پایین بر ایشان می نگرست و از او در شگفت شده بود که چه مایه زیباروی و جوان و شبیه اوست. گفت اگر شهبانو این خوی مرا بر من ببخشاید رواست، چرا که من و همه مردم بندگان اویم. آنگاه خون مادری همای به جوش آمد و دلش جنبید و از جای خویش برخاست و به پرده دار گفت: او را بار ده. وی داخل شد. همای بدو گفت: حقیقت خویش را با من بگو که من تو را نشانختم. وی ماجرای را که مرد گازر گفته بود بازگو کرد. همای خود را به جانب او افکند و او را در آغوش گرفت و گفت: به خدا فرزند منی! آنگاه مردم را فرا خواند و داستان را بدیشان گفت و تاج را بر سر او نهاد و گفت: این است پادشاه شما. و روزگار پادشاهی همای سی سال بود و دارا مردی دلیر و بااراده بود و به نگاهداشت کشور پرداخت و با رومیان نبرد کرد و با دلیرانشان جنگید و فرزندان ایشان را اسیر کرد و پادشاه آنجا را اسیر گرفت، تا آنکه در زندان وی جان سپرد و پرداخت فدیة را بر ایشان مقرر کرد و روزگار شهریاری او دوازده سال بود. آنگاه فرزندش دارا بن دارا (دارای صغیر) به پادشاهی رسید، همان کسی که شهر دارا را در سرزمین نصیبین بنیاد نهاد و دارا بجزر را در سرزمین فارس بنیاد کرد و هم اوست که بر دست اسکندر کشته شد.

* و این است داستان دارا و اسکندر

گویند دارای کبیر پادشاه روم را کشت و از ایشان فدیة گرفت و آنگاه که خود درگذشت و کار بر فرزندش دارای صغیر قرار گرفت وی به فیلقوس پدر اسکندر که پادشاه سرزمین یونان بود نامه ای نوشت که جزیه نزد او فرستد. و سرزمین روم در آن روزگار طایفه های پراکنده ای بودند که پادشاهی نداشتند تا ایشان را گرد کند. چون فیلقوس درگذشت و کار به دست اسکندر افتاد مردم سرزمین روم را با خویش یکی کرد و خراجی را که پدرش برای دارا می فرستاد، نفرستاد. دارا نامه ای به وی نوشت و او را بر کار زشتش توبیخ کرد و او را بر جوانی و اندک سالی سرزنش کرد، و گوی و چوگان و پیمانه ای کنجد نزد وی فرستاد، بدین معنی که تو هنوز طفلی و باید بازی کنی و دیگر اینکه لشکر من در فراوانی به شماره کنجد است. اسکندر در آن نگرست و پوزش خواست و سوگند خورد که او چنین فرمانی نداده است و برای کشتن او نیامده است و

فقط برای طلب فدیة آمده است، فدیة ای که پدرانسان به وی می پرداخته اند. پس دارا دخترش روشنک را به همسری او درآورد و گفت که او شهبانو است و تو پادشاهی و هردو سزاوار و شایسته هم، و از او خواست تا هر که را که به نبرد او آمد در بند کند و همچنین از او خواست آتشکده ها را ویران نکند و هیربذان را نکشد. پس اسکندر چهارده سال پادشاهی کرد و آتشکده ها را ویران کرد و هیربذان را کشت و کتاب دینی ایشان را سوخت، همان کتابی که زردشت آورده بود. گویند آن کتاب بر دوازده هزار پوست گاو نوشته شده بود و آنچه بوده و آنچه تا روز رستاخیز خواهد بود همگی در آن کتاب یاد شده بود حتی فرمانروایی عرب و روزگار حکومت ایشان.

گویند اسکندر هنگامی که وضع و شماره پادشاهان مشرق را دید به کشتن ایشان کمر بست و نامه ای به ارسطاطالیس نوشت. ارسطاطالیس معلم او بود که اسکندر به واسطه پیری وی و شفقتی که نسبت به وی داشت، او را در پشت سر گذاشته بود تا آسیبی بدو نرسد. در این نامه از وی درباره ایشان نظر خواست. ارسطاطالیس به او نوشت: آزادگان و نژادگان در دوستی پادشاهان از فرومایگان و بندگان ایشان به عهد خویش وفادارترند. پیکار با سران از پیکار با مردمان پست و فرومایه آسانتر است، اما تو ایشان را پراکنده ساز و میان ایشان چنددستگی بیفکن و ایشان را چندین طایفه کن. گویند اسکندر در فاصله میان فرغانه و کشمیر تا سرزمین شام را هفتاد پادشاه گردانید که هیچ یک از دیگری فرمانبردار نبود. سپس به گرفتن شهرها پرداخت و هند را فتح کرد و بر چین دست یافت. بسیاری از مردم عقیده دارند که وی ذوالقرنین است و بدو گفته بودند که مرگ تو در سرزمین بابل در زمینی از آهن و زیر آسمانی زرین خواهد بود. آنگاه که کارها بر او یکرویه شد و زمام کارها به دست او افتاد خواست با عبور از راه خشکی به اسکندریه برود و از رفتن به بابل به خاطر همان فال بد، هراس داشت تا از سرنوشت بگریزد. چون به ناحیه سواد رسید، خواب او را دربرود و کنیزک در زیر او زهی افکند و او بر روی آن زره به خواب رفت و با محفای زرین هم بر او سایبان ساخت. وقتی بیدار شد به حالت خویشتن نگرست و مرگ خود را مسلم دانست. پس وصیت کرد که پیکرش را در تابوتی از بلور بگذارند و به اسکندریه ببرند و نامه ای به عنوان وصیت و تسلیت به مادر خویش نوشت و آن نامه را در میان نامه ای دیگر قرار داد. مضمون نامه ای که نامه اصلی در میان آن بود این بود: هرگاه این نامه من به تو رسید غذایی تهیه کن و مردم را بدان فراخوان و کسی را که داغ مرگ پدر، یا مادر یا برادر یا خواهر و یا پسر یا

(۱) در اصل به جای الفدیة، القدیمة است و تصحیح از هوار است. با این همه جای تردید باقی است.

دختر و یا خویشاوندی و دوستی را ندیده باشد اجازه خوردن این غذا مده، آنگاه نامه مرا که در این نامه نهفته است بگشای و برطبق آن رفتار کن و برای خدا پند گیر والسلام. مادر اسکندر چنین کرد و هیچ کس دست به سوی غذای او نبرد. آنگاه نامه را گشود و آن را خواند و به خاطر این پند بلیغ و وصیت نیکو، هیچ اشکی در چشمش نیامد و حالتش دگرگون نشد. گویند هنگامی که اسکندر را در تابوت نهادند حکیمانی که در همراهی او بودند برخاستند و هر کدام سخنی بلیغ گفتند.

ملوك الطوائف مدت دویست و شصت و شش سال، همان گونه که او ایشان را بر آن داشته بود، باقی ماند. و بعضی چهارصد سال گفته اند. و ایشان اشک فرزنددارا را بزرگ می داشتند و او را پادشاه می خواندند و از موصل تا ری و اصفهان در قلمرو فرمانروایی او بود.

* در یاد کرد ملوك الطوائف که اشکانیان نام دارند

آنگاه اشک اشکانی ده سال پادشاه بود و سپس شاپور اشکانی شصت سال پادشاهی کرد و به روزگار او بود که عیسی (ع) در سرزمین فلسطین ظهور کرد و بعد از صعود عیسی بططوس بن اسفیانوس پادشاه رومیه با بیت المقدس جنگید و جنگ سختی کرد و فرزندان را اسیر کرد و بناها را ویران کرد به حدی که سنگی بر روی سنگی باقی نگذاشت و همچنان باقی بود تا زمانی که اسلام آمد و عمر بن خطاب بر آنجا چیره شد. خداوند می فرماید: «ستمگتر از آن کس که نگذارد که در مسجدهای خدا نام او را یاد کنند و در خراب آن کوشد، کیست؟» (۲: ۱۱۴).

آنگاه جوذرین ده سال پادشاه بود و سپس بیزن^۱ بیست و یک سال پادشاهی کرد و سپس جوذر نوزده سال پادشاهی کرد، سپس نرسی اشکانی چهل سال و هرمز هفده سال و اردوان دوازده سال پادشاهی کردند. آنگاه کسری اشکانی مدت چهل و چهار سال پادشاه بود، سپس بلاس مدت بیست و چهار سال پادشاه بود. آنگاه اردوان اصغر سیزده سال پادشاهی کرد و حکومت ملوك الطوائف سرآمد و پادشاهی بدست ساسانیان افتاد نخستین کس که از ساسانیان به پادشاهی رسید اردشیر بن بابک بن ساسان جامع بود که از نژاد دارا بود. بنابراین روزگار پادشاهی ایشان دویست و هفتاد سال بوده است.

(۱) ضبط کلمه در نسخه اصلی دقیق نیست.

* [اردشیر]

آنگاه اردشیر جامع که شاهنشاه خوانده می شود پادشاه شد. گویند اردشیر مردی بوده است با فضلی آشکار و دوراندیش و هوشیار و قاطع و سخت و هنگامی که کارها به دست او افتاد فرمان داد تا دانشمندان دین کتابهای دینی را که سوخته بود، تا حد امکان، گردآوری کنند و دیگر بار تألیف کنند و بنویسند، چرا که دلهای ناهمساز و خواستههای پراکنده و دور از هم را چیزی به جز دین گرد نخواهد آورد. ایشان هم آنچه را که به دست آوردند گرد کردند و همان است که امروز در دست ایشان است. گویند وی سپس به کتابهای پزشکی و نجوم پرداخت و آنها را تجدید و اعاده کرد و به پادشاهان دور و نزدیک نامه نوشت و ایشان را به اقامه دین و سنت وادار کرد و از سرکشی و مخالفت با خویش بر حذر داشت و مدت چهارده سال و شش ماه به کام دل پادشاهی کرد.

* [شاپور]

سپس شاپور بن اردشیر پادشاه شد و با رومیان جنگ کرد و گروه بسیاری از ایشان را اسیر گرفت و آنها را به شهر سابور در فارس و دو شهر جندیسابور و تشر در اهواز آورد و از اینجا بود که دانش پزشکی و پزشکان در این شهرها افزونی گرفت و به روزگار شاپور خداوند سیل عرم را بر ناحیه سبا فرستاد و ایشان در شهرها پراکنده شدند به گفته خداوند عزوجل: «و تارومارشان کردیم» (۳۴: ۱۹).

و به روزگار او بود که مانی زندیق ظهور کرد و این نخستین بار بود که زندقه در روی زمین ظاهر شد، جز اینکه نامهای آن مختلف است و در روزگار ما، امروز، علم باطن و باطنیه خوانده می شود.

به روزگار او بود که زباء، جذیمة الابرص را کشت و هم شاپور بود که الضیزن پادشاه حضر را محاصره کرد و نصیره دختر ضیزن از بالای باره به او نگریست و دلباخته وی شد. وی نامه ای با تیر به درون باره افکند و از محل آمدودش و گذرگاه حصار پرسید. دخترک از رهگذر آب آمده و تیری افکند، و او آب را بر ایشان بست، تا تشنگی ایشان را بی تاب کرد. آنگاه آنان را در فرمان خویش آورد و نصیره را به خاطر خیانتی که به پدرش کرده بود کشت و این شهریار به سابور الجنود شهرت دارد به علت بسیاری سپاهیان و دوام لشکر کشی و حرکتش. بعضی گفته اند که وی فرمان داد تا گیسوی آن دختر را به دم کره اسبی توسن بستند و بر صورتش زدند. عدی بن زید در این باره گوید:

و حضر که بلایی سخت / و سهمگین بر ایشان فرود آمد / دخترکی که پدرش را نگه نداشت / از سر عشق و دوستداریش او را از میان برد / و بهره عروس این بود که چون صبح برده‌مید / خون بر گیسوانش جریان داشت.^۱
گویند روزگار پادشاهی وی سی سال بوده است.

* [هرمز]

آنگاه پس از وی هرمز بَطَل که به نام هرمز جری (سرکش) خوانده می‌شود پادشاه شد. مانی نزد وی آمد و او را به زندقه دعوت کرد و او پرسید تو مرا به چه فرا می‌خوانی؟ گفت: به ویرانی جهان و ترک عمارت آن برای آخرت. هرمز گفت: همانا که تنت را ویران خواهم کرد. و فرمان داد تا او را کشتند و پوستش را پر از کاه کردند و بر دروازه جندی‌شاپور آویختند و آنجا را تا به امروز دروازه مانی می‌خوانند. بعضی گویند که وی را بر دروازه نیشابور در خراسان آویختند.

روزگار شهریار وی یک سال و ده ماه بود و بعضی گفته‌اند که بهرام بن هرمز، فرزند او، مانی را کشته است و دوره پادشاهیش سه سال و سه ماه و سه روز بود.

* [بهرام]

سپس فرزندش بهرام بن هرمز به پادشاهی رسید و هم‌اوست که به نام بهرام خودستای (الصَلَف) خوانده می‌شود و او مزدی درشت‌خوی و سخت بود و مردم را اهمیتی نمی‌داد و ایشان را خوار می‌داشت. سرانجام مردم به موبد موبدان متوسل شدند. وی گفت: بامداد فردا هیچ کس از شما از خانه و سرای خویش بیرون نیاید و هیچ کس نزد وی نرود اگرچه او را بر در ایستاده ببیند.

غلامان و اطرافیان را نیز فرمان داد که هیچ کس بر سر او نرود و اگر کسی را خواند هیچ کس پاسخ او را ندهد و اگر فرمانی داد اطاعت نشود. ایشان نیز چنین کردند. بهرام با همان خوی روزهای پیشین شب را به روز آورد و بر تخت نشست. هیچ کس از غلامان و مرزبانان (بزرگان دربار) خویش را ندید و به مجلس وزیران و نویسندگان نگریست در آنجا نیز هیچ کس را ندید. پرده‌دار را خواند، سخنی نشنید. غلامان را آواز

(۱) با اختلافی رجوع شود به شعراء النصرانیة، ص ۴۵۸.

داد، ایشان نیز پاسخ ندادند. هراسناک و بیم‌زده شد و ندانست که سبب این کار چیست. در این اندیشه بود و از کار خود در شگفت که ناگاه موبدان موبد از در درآمد. وی از دیدار او خشنود شد و از این حال جويا شد. موبدان موبد گفت: می‌دانی که تو پادشاهی هستی که از تو فرمانبرداری نکرده‌اند و مردم تو را اطاعت نخواهند کرد مگر با مدارا و دوستی. بهرام آگاه شد و به‌خویش آمد و درشت‌خویی را رها کرد و خوشخوی و مهربان شد.

* [بهرام بن بهرام]

سپس بهرام بن بهرام مدت چهارماه پادشاهی کرد. بعد نرسی بن بهرام نه سال پادشاه بود. آنگاه هرمز بن نرسی هفت سال و پنج‌ماه پادشاهی کرد و سپس فرزندش شاپور ذوالاکتاف به پادشاهی رسید.

* [شاپور ذوالاکتاف]

و این است داستان شاپور ذوالاکتاف. گویند هرمز درگذشت و هیچ فرزندی نداشت اما یکی از زنان او آبستن می‌نمود. از وی پرسیدند. گفت: من از شادابی رنگ و جنبش جنین در پهلوی راستم به آنچه اخترشناسان گفته‌اند امیدواری دارم. ایشان تاج را بر روی شکم او نهادند و هنگامی که بار نهاد کودک را به نام شاه‌شاپور خواندند و وزیران به تدبیر کارهای او پرداختند و دشمنان از هرسوی در حمله و پیکار بودند.

گویند همین که این طفل اندکی رشد کرد و بالید، یک‌روز غلغله و فریاد و شیون بسیاری شنید. پرسید که از چیست؟ گفتند: مردم در عبور از پل ازدحام کرده‌اند. گفت: چرا دو پل نساختید تا روندگان از یکی و آیندگان از دیگری بگذرند تا هیچ کس مزاحم دیگری نشود؟ آنها که این سخن او را شنیدند از این گفتار و هوشیاری او در کودکی و اندک‌سالی در شگفت شدند. گویند هنوز خورشید غروب نکرده بود که پلی دیگر ساخته شد. هنگامی که به پانزده سالگی رسید و توانایی اسب‌سواری و حمل سلاح داشت به پیکار تازیان برخاست، تازیانی که از کاظمه بحرین حمله آورده بودند و آن اطراف را مورد تاخت و تاز قرار داده بودند و تباهی می‌کردند. ایشان را می‌کشت و شانه‌های ایشان را می‌کند و در شهر و بادیه ایشان را دنبال می‌کرد تا اینکه همه ایاد را به‌ویژه نابود کرد مگر آنان که در روم بودند.

گویند هنگامی که معاویه به قبیله تمیم نامه نوشت و ایشان را در برابر علی (ع) اغراء

کرد و ایشان را به جنگ با وی فرا خواند، علی خطبه‌ای خواند و سپس گفت: قبیله‌ای که نیکی را زشتی و تباهی بداند / و گمراهی را از سر بدبختی، هدایت / به‌زودی نابود خواهد شد / همان‌گونه که شاپور، در سواد، ایاد را هلاک کرد.

گویند شاپور همچنان از کشتن ایشان باز نایستاد تا اینکه پیرزنی بر سر راه او نشست و بر او فریاد زد و آیین پادشاهان این بود که هرگاه کسی از ایشان فریادخواهی می‌کرد می‌ایستادند. این پیرزن گفت: اگر به خونخواهی آمده‌ای که به خواست خویش رسیدی و اگر بیهوده به کشتن مردم کمر بسته‌ای این کار قصاص خواهد داشت. آنگاه وی از کشتن دست بازداشت و من از کسان بسیاری شنیدم که گفتند قصد آن پیرزن، در گفته خویش، رفتار پیغامبر(ص) بود که از ایرانیان انتقام خون عرب را گرفت. گویند آنگاه شاپور نهانی به‌روم رفت تا از وضع ایشان تحقیق کند و به‌راه رخنه‌کردن و فتح بلاد ایشان آگاه شود. گذارش به مهمانی قیصر افتاد. همچون سائلی بدانجا رفت تا احوال و اخلاق ایشان را مشاهده کند، در همان لحظه که او در میان ایشان ایستاده بود ناگاه ظرفی آوردند که بر آن ظرف، تصویر شاپور، نقش بود. یکی از فرزنانگان ایشان گفت: این تصویر مانند چهره این سائل است. او را گرفتند و اصرار کردند و تهدید به قتل کردند تا آنکه اقرار کرد. آنگاه او را در پوست گاو در خام گرفتند و به‌بزرگان ایران نامه نوشتند که شهریار شما را گرفتار کردیم، یا قدیه بدهید یا اینکه او را خواهیم کشت. ایرانیان اموال و خزاین بسیار و آنچه داشتند روانه کردند. ایشان اموال را گرفتند و او را رها نکردند.

آنگاه قیصر به سرزمین ایشان رفت و با ایشان نبردی سخت کرد و شهرها را ویران کرد و نخلها را برید و شاپور را به‌همراه خود در تابوتی نهاده بود و گردش می‌کرد. تا اینکه به جندی‌شاپور رسیدند. به ساحت ایشان فرود آمد و مردم در شهر بند رفته بودند. وی چندماه ایشان را محاصره کرد.

گویند شب عید ایشان فرا رسیده بود و ایشان از شاپور غفلت کرده بودند و نگهبانان به‌خواب رفته بودند. آنگاه شاپور به جمعی از اسیران و خیکهای روغنی که در آنجا بود نگاه کرد، و به یکی از ایشان گفت: از این روغن بر روی من بریزید و ایشان نیز چنان کردند و آن پوست نرم شد و وی از آنجا بیرون آمد. برخاست و با چهار دست و پا حرکت کرد تا اینکه بر باره شهر روی آورد و فریاد برآورد که منم شاپور شاه و ایشان بر گرد وی جمع شدند و شادمانی کردند. همان شب بیرون آمد و رومیان سرگرم عید خود بودند. از ایشان کشتاری عظیم کرد و اموالشان را به غارت برد و قیصر پادشاه ایشان را

اسیر گرفت و گفت: من با تو همان‌گونه رفتار خواهم کرد که تو رفتار کردی و او را مجبور کرد تا اموالی را که گرفته بود بازپس دهد. و آنچه را که از میانه سرزمین او ویران کرده آبادان کند و به‌جای هر نخلی که بریده درخت زیتونی غرس کند و آن‌روز در عراق درخت زیتون نبود و ایشان با کشتی و گردونه از سرزمین روم گِل آوردند و به‌دست خویش آنچه را ویران کرده بودند آبادان ساختند. آنگاه او را رها کرد و پاشنه‌اش را برید و هم در این باره شاعر گفته:

هم ایشان [ایرانیان] بودند که بر همگان پادشاهی کردند / و هم ایشان بودند که در سواد، هرقل را در بند کردند / و هم ایشان بودند که ابوقابوس را از سر خشم کشتند / و هم ایشان بودند که ایاد را از روی زمین نابود کردند. وی هفتادودو سال پادشاهی کرد و در روزگار او امرؤالقیس اول فرمانروای حیره بود. سپس اردشیر بن هرمز برادر شاپور ذوالاکتاف یازده سال سلطنت کرد.

* [یزدگرد بزهکار]

و این است داستان یزدگرد بزهکار: آنگاه یزدگرد بزهکار به پادشاهی رسید. او را به نام درشت (خشن) نیز می‌خواندند و او یزدگرد بن بهرام بن شاپور ذوالاکتاف است که مردی درشتخو و سهمناک و خونریز بود و در ارتکاب گناهان، سخت بی‌باک. مردم از دست او به‌خداوند نفرین و شکایت کردند. اسبی زیبا و باندام که مانندش دیده نشده بود آمد و بر در سرای او ایستاد. همین که وی خواست بیرون آید، اسب لگدی بر سینۀ او زد که در دم جان سپرد، و اسب درحال، گریخت و ناپدید شد. ایرانیان گفتند: این فرشته‌ای بود که خداوند فرستاد و ما را آسوده کرد. او را فرزندی بود به‌نام بهرام که در سرزمین تازیان و در میان خاندان منذر پرورش یافته بود.

* [بهرام گور]

و این است داستان بهرام گور: آنگاه پسرش بهرام گور به پادشاهی رسید و نیک‌رفتاری کرد و مردم را احیا کرد. گویند خاقان خزر از ناحیه درند (باب‌الابواب) با صد هزار تن قصد جنگ با او کرد. بهرام در قیافه صیادان، با بستگان خویش، بیرون آمد. به خاقان خبر دادند که بهرام گریخته است و از بیم افزونی لشکر تو کشور خویش را تهی گذارده است. وی غفلت ورزید و حزم و دوراندیشی را رها کرد. بهرام از کوههای آذربایجان

ناگهان بر ایشان حمله آورد و کشتاری سخت از ایشان کرد و سر خاقان را آورد. همین است که شاعر بدان اشارت کرده و می‌گوید:

آنگاه که سپاهیان او را شکست دادم، بدو می‌گویم: / تو گویی هرگز حمله‌های بهرام را نشنیده‌ای / چرا که من حمایتگر همه سرزمین فارس هستم / و سرزمینی که حمایتگری ندارد از نیکی چه بهره‌ای دارد؟

گویند وی فرمان داد تا میزان غنیمتی که به دست آمده حساب شود و برابر بود با سه سال خراج کشور و او فرمان داد تا به همین اندازه خراج از مردم گرفته شود و همه را به آسودگی و شادخواری و تنعم فرا خواند.

گویند یکروز بهرام گور به قصد شکار بیرون رفت و کنیزی زیباروی را نیز در پشت سر خویش سوار اسب کرد. دسته‌ای از آهوان را دیدند. به کنیزك گفت: دلت می‌خواهد که تیر را به کجای آهو بزنم؟ گفت: دلم می‌خواهد ماده‌ آن آهو به مانند نر شود و نرش مانند ماده. بهرام با یک تیر، دو شاخ آهوئی نری را چنان زد که هر دو شاخش را قطع کرد و آهوئی ماده‌ای را با تیر چنان زد که در جای شاخ او دو تیر نشانید. آنگاه کنیزك گفت: دلم می‌خواهد که سم آهوئی را به گوشش بدوزی. بهرام با کمان گروه (جلاحق) چنان مژه‌ای افکند که آهو خواست با پایش گوشش را بخاراند آنگاه سمش را به گوشش پیوند داد. آنگاه کنیزك را به زمین افکند و بدو گفت: تو بر من سخت گرفتی و خواستی ناتوانی مرا آشکار کنی و کنیزك را کشت.

به خدا این داستان امکان‌پذیر نیست مگر اینکه اتفاقی باشد. گویند که بهرام همه زبانها را می‌دانست. هرگاه خشمگین می‌شد به عربی سخن می‌گفت و در جنگها به ترکی و با مردم عامی به زبان دری و با زنان به زبان هروی. و نقش خاتم وی چنین بود: «به کارهاست که قدرها بزرگ می‌شود». و او اهل موسیقی و لهو و شکار بود و تنها با کسانی که به جنگ وی می‌آمدند پیکار می‌کرد و کسی را که متعرض وی نمی‌شد هرگز متعرض نمی‌گردید.

نعمان بن منذر خورنق و سدیر را برای او ساخت و هم در روزگار او بود که نعمان بن منذر پادشاه حیره گوشه‌گیر و زاهد شد و بهرام پادشاهی حیره را به منذر بن نعمان سپرد. و هم در روزگار او بود که به خواست خداوند تعالی کار قریش جنبشی کرد و کلاب بن مره با فاطمه دختر سعد ازدی ازدواج کرد و قصی بن کلاب و زهرة بن کلاب زاده شدند و روزگار شهریارى وی بیست و سه سال بود.

آنگاه خداوند یزدگرد بن بهرام را هژده سال و چهارماه و هژده روز پادشاهی داد و پس از مرگ وی میان دو فرزندش فیروز بن یزدگرد و هرمز بن یزدگرد بن بهرام گور،

اختلاف افتاد.

گویند در روزگار وی بود که هفت سال بر مردم گذشت و بسیاری دامها و جانوران از میان رفتند. آنگاه خداوند بارانی فرستاد و زمین را پاکیزه کرد و کشتها بالیدن گرفت و هر دانه‌ای هفتصد دانه داد. از بعضی مفسران شنیدم که می‌گفت: «چون دانه‌ای است که هفت خوشه رویانیده که در هر خوشه صد دانه است» (۲: ۲۶۱) این جز در روزگار فیروز نبوده است و خدای داناتر است. گویند فیروز در آن قحط سال به تمام کارگزاران و والیان و وکیلان و بُندان نامه نوشت و فرمان داد تا آنچه در خزاین هست میان مردم تقسیم کنند و در معاش مردم حسن تدبیر به کار برند و در آن سالها هیچ کس هلاک نشد مگر مردی در اردشیر خُره.

آنگاه فیروز قصد پیکار با هیاطله کرد. ایشان قومی بودند در ناحیه بلخ و طخارستان و پادشاه ایشان اشنوار نام داشت. هنگامی که شنیدند فیروز آهنگ ایشان دارد هراس ایشان افزونی گرفت و نیرنگی ساز کردند. بدین گونه که مردی از میان ایشان خویشتن را به پادشاه فروخت، به شرط اینکه هزینه زندگی اهل و عیالش را پس از وی تضمین کنند و آن مرد، سخت سالفرو سود و پیر بود به حدی که از زندگی لذتی نمی‌برد. دستها و پاهای او را بریدند و او را بر سر راه فیروز گذاشتند. هنگامی که لشکر بدانجا رسید از وی جویا شدند، گمان بردند که اشنوار به خاطر محبتی که او نسبت به فیروز داشت بر وی خشم گرفته و با او چنین رفتاری کرده است. وی گفت: آیا موافق هستید که من شما را به راهی رهنمون شوم که بر اشنوار دست یابید و بر لشکرش شبیخون زنید؟ گفتند: آری! او را با خود بردند و او ایشان را از راهی که سخت بی‌آب و هلاک‌کننده بود برد و آنها رفتند تا هنگامی که آب آشامیدنی ایشان تمام شد و در مسیر خویش حیران و گمراه بودند. آنگاه آن مرد حقیقت حال خویش را بدیشان بازگو کرد و نیرنگ خود را گفت. هر دسته‌ای راهی برای نجات خویش درپیش گرفتند. فیروز و گروه اندکی که جانی از چنگال مرگ به در برده بودند اسیر اشنوار شدند. اشنوار از سپاه ایشان کشتاری بزرگ کرد و سپس از فیروز پیمان گرفتند که دیگر بدیشان حمله نکند و او را رها کردند.

روزگار فرمانروایی وی بیست و نه سال بود و پس از وی فرزنداناش قباد و بلاش بر سر پادشاهی با یکدیگر به نزاع پرداختند. قباد به بلاد ترك گریخت و از ایشان کمک خواست و بلاش چهار سال پادشاهی کرد و زندگی را بدرود گفت. سپس بار دیگر قباد باز آمد و به پادشاهی رسید. در روزگار قباد بود که مزدك ظهور کرد.

* [قباد و مزدك]

و این است داستان قباد و مزدك: گویند قباد بن فیروز مردی اهل مدارا و خویشتندار بود و از خونریزی و شکنجه کردن پرهیز داشت. در روزگار او شاخه‌های عقاید دینی فزونی گرفت. هر دسته‌ای به آیینی روی آوردند و مزدك قیام کرد و او مردی از اهل فسا^۱ بود و می‌گفت: خداوند ارزاق را در زمین برای آن نهاده است که بندگان آن را میان خویش به تساوی تقسیم کنند تا هیچ کس را بر دیگری برتری نباشد، اما مردم بر یکدیگر به ستم غلبه کرده‌اند و هرکس خویش را در آنچه دوست داشته بر دیگران مقدم داشته. و باید افزونی آنچه در دست اغنیاست گرفته شود و به تهیدستان داده شود تا در درجه مساوی شوند و انبوه مردم (غوغاء) بر او گرد آمدند. سخن او را فریضه شمردند و به خانه هرکسی می‌رفتند و بر اهل و مال و زن و بنده مردم دستبرد می‌زدند. کار ایشان بالا گرفت و مصیبت ایشان بزرگ شد و پادشاه از مقاومت با ایشان درماند. ایشان منکران خویش را می‌کشتند. سپس بر قباد شوریدند و او را از پادشاهی خلع کردند و به زندان افکندند و برادرش جاماسب را به پادشاهی برگزیدند. زندگی مردم تباه شد و نژادها به هم آمیخت. هیچ فرزندی پدرش را نمی‌شناخت و نیرومند از ناتوان در امان نبود.

آنگاه ز[ر] مهر بن سوخرا با گروه یارانش که از سرکشان و جنگ‌پیشگان بودند قیام کردند. گروه بسیاری از مزدکیان را کشتند و پادشاهی را به قباد بازگرداندند و قباد از مزدکیان تبری جست. می‌گویند که وی با ایشان بیعت کرده بود. در روزگار او بود که عبدالمطلب زاده شد و به مکه بردندش و حارث بن عمرو المعصوب بن حجر، معروف به اکمل المراء، به نزد قباد آمد و به آیین مزدك گروید. مزدك او را بر سراسر ملك عرب پادشاه کرد هنگامی که انوشروان فرمانروا شد، پادشاهی را به منذر بن امری القیس بازگرداند. روزگار شهریاری قباد چهل و دو سال بود و به روزگار او بود که رومیان و حبشه بر یمن چیره شدند.

* [انوشروان]

سپس کسری انوشروان بن قباد پادشاه شد و روزگار شهریاری وی چهل و هفت سال و هفت ماه بود. او هشتاد هزار از مزدکیان را در يك روز کشت و همه مردم را در آیین جمع کرد و

(۱) در متن جایی: فساد.

در دربند (باب الابواب) دیوار شهر را تمام کرد و با رومیان جنگید و انطاکیه را گشود و در مداین شهری به گونه انطاکیه ساخت و آن را رومیه نام نهاد و دختر خاقان پادشاه ترك را به زنی گرفت تا در نبرد با هیاطله او را یاری کند و از ایشان انتقام فیروز را گرفت و کشور خویش را گسترش داد تا کشمیر و سرندیب. هم اوست که وهرز را به یمن فرستاد تا حبشیان را از آنجا راند. به گفته بعضی در چهلمین سال پادشاهی وی بود که پیامبر^ص زاده شد و او پادشاهی نيك سیرت بود و ولایتی فرخنده داشت. نسبت به رعایا مهربان بود و اخلاقی برجسته داشت.

* [هرمز]

سپس فرزندش هرمز بن کسری به پادشاهی رسید. او به ستمکاری پرداخت تا اینکه سپاهیان از چهارسوی روم و ترك و خزر و یمن بر او شوریدند و او بهرام چوبینه اصفهبد ری را برای مقابله با ایشان فرستاد. بهرام از ایشان کشتاری کرد و اسیر گرفت. سپس بهرام سر از طاعت وی پیچید و بر خراسان و آن سوی خراسان چیره شد و به سرداران و مرزبانان نامه‌ها نوشت و ایشان را در برابر وی برانگیخت و آنها بر او شوریدند و چشمش را کور کردند و او را به زندان افکندند و فرزندش ابرویز بن هرمز را به پادشاهی برگزیدند. هرمز یازده سال و هفت ماه پادشاهی کرد. سپس ابرویز پادشاه شد و بهرام چوبینه به نبرد او آمد و بر رودخانه نهروان جنگی میان آن دو در گرفت و بهرام او را شکست داد و به گریز واداشت. ابرویز آن روز بر شب‌دیز نشست بود و شب‌دیز از رفتار بازماند. ابرویز به نعمان بن منذر که به همراهش بود گفت: یحوم را به من بده و یحوم اسب معروف و مشهور او بود که اعشی درباره وی گفته است:

و هرشب از برای یحوم فرمان داد / چندان علوفه بپزند که سیر و تخمه شود.
و او از دادن یحوم به وی سر باز زد. حسان بن حنظله طائی از اسب خویش که ضییب نام داشت فرود آمد و گفت: پادشاه بر این اسب نشین، چرا که زندگانی تو برای مردم گرامیتر از زندگی من است. و ابرویز بر آن اسب نشست و نزد مورقیس پادشاه روم رفت و از او یاری خواست و دخترش مریم را به زنی گرفت و او ابرویز را با مال و مردان بسیار یاری کرد تا با بهرام جنگید و او را به سرزمین ترك گریزند و بر کشور چیره شد و همچنان علیه بهرام به دسیسه می‌پرداخت تا اینکه در سرزمین غربت کشته شد.

روزگار پادشاهی ابرویز سی و هشت سال بود و در روزگار شهریاری وی بود که خداوند پیغمبر ما محمد صلی الله علیه وعلی آله و اصحابه و سلم را به پیامبری مبعوث کرد.

(۱) رجوع شود به دیوان الاعشی، ص ۱۳۶.

پیغمبر(ص)، عبدالله بن حذافه سهمی را نزد وی فرستاد و او را به اسلام فرا خواند. اما او نامه پیغمبر را پاره کرد و آن را خوارمایه گرفت و به باذان پادشاه یمن نوشت که یکی از بندگان من نامه‌ای نوشته و مرا به دین خویش فرا خوانده است، دوتن مرد چالاک را نزد وی فرست تا او را بسته بیاورند و اگر از فرمان ایشان سر باز زد گردنش را بزنند و این داستان جای دیگری دارد.

هنگامی که پیغمبر شنید که وی نامه‌اش را پاره کرده است فرمود: «نامه مرا پاره کرد خداوند پادشاهی و کشورش را پاره کند» و خداوند فرمود: «الف، لام، میم رومیان در نزدیک این سرزمین شکست خوردند و ایشان از پس این شکست، به زودی، در طی چندسال، پیروز خواهند شد» (۴:۳۰-۱).

گویند یکی از کارگزاران ابروین، به نام شهرابراز فارسی، بر رومیان چیره شد و ایشان را اسیر کرد. بدین گونه که رومیان بر پادشاه خویش مورقیس شوریده بودند و او را کشته بودند و ابروین شهرابراز را فرستاد و او یکسال قبل از هجرت شکستی سخت برایشان وارد کرد. سپس رومیان از ابروین روی گردانند و پسرش او را کشت و خالد الفیاض^۱ درباره ابروین گوید:

و شاهنشاه خسرو که تیری به پیر مرگ بر او آمد و شکارش کرد / لذت او در مرکبش شبیدین بود و کرشمه شیرین و دیبا و بوی خوش / و او به آتش، سوگندان گران یاد کرده بود که هرکس خبر مرگ شبیدین را بیاورد بدار آویخته خواهد شد / تا آنگاه که شبیدین، آن اسبی که همانندی نداشت، به خاک افتاد. / و پهلبد از تارهای چنگ، چهار سرود در سوک او سرودن گرفت به زبان پارسی، سوکسرودی خوشاهنگ. / و تارهای چنگ را به نوا درآورد و از افسون سرانگشتان او، بارانها فرو ریخت. / پس خسرو، بدو گفت: «آیا مُرد؟» گفتند: «این تویی که از مرگ شبیدین سخن می‌گویی» و آن سوگند و پیمان به خودش بازگشت در حالی که پشتش خمیده بود. / اگر پهلبد نبود و آن تارهای چنگ که سوک سر کند هیچ یک از سران و سرکردگان توانایی نداشت که خسرو را از مرگ شبیدین آگاه کند. / روزگار، همه‌شان را به گونه‌ای شتابان، نابود کرد و از ایشان جز بازیچه‌ای برجای نماند.^۲

(۱) در متن: العیاض بوده و هوار به الفیاض اصلاح کرده است. به احتمال قوی باید القناص باشد یعنی: خالد بن صفوان القناص، که به گفته استاد عبدالعزیز المیمنی یکی از «عوام صدر اول» بوده است و هیچ اطلاعی در باب او، در دست نیست. مراجعه شود به الطرائف الادبیه، عبدالعزیز المیمنی، دارالکتب العلمیه، بیروت ص ۱۰۲.

(۲) با اندکی اختلاف در ضبط بعضی کلمات رجوع شود به آثار البلاد و اخبار العباد قزوینی، بیروت ۱۹۶۰، ص ۳۴۴-۵ و چاپ گوته‌نگ ۱۸۴۸، ص ۲۳۱. قابل یادآوری است که در متن ما نام پهلبد به صورت هربذ و هرابذ (حاشیه نسخه خطی: فراهید) آمده که از آثار البلاد، در اصلاح آن سود جستیم.

و ابروین کسی است که فرمان داد تا تصویر او و اسبش شبیدین و معشوقه‌اش شیرین را در کرمانشاه (قرمیسین) نقش کنند تا یادگاری از وی بماند.

* [شیرویه]

سپس فرزندش شیرویه بن ابروین به پادشاهی رسید و مادرش مریم دختر مورقیس پادشاه روم بود. طاعون در میان مردم آمد و نهمم مردم از میان رفتند و شیرویه نیز در این طاعون هلاک شد و روزگار شهر یاری وی هشت ماه بود و هم اوست که برای گرفتن کشور کوشید تا پدرش را بکشد و درباره اوست که [عدی بن زید]^۱ شاعر می‌گوید:

و کسری آنگاه که فرزندانش با شمشیر او را به مانند گوشت پاره پاره کردند. / روز مرگش فرارسید و سرانجام هر آستنی زادن است.

باذان دوکس را بدان گونه که ابروین فرمان داده بود به مدینه فرستاد تا پیغمبر را نزد او ببرند. در همان لحظه که آنها نزد پیغمبر بودند پیغمبر بدیشان فرمود پروردگار من مرا آگاهی داد که امشب در فلان ساعت کسری را فرزندش کشته است و آن دو مرد رفتند و دیدند که همچنان بوده است که پیغمبر(ص) فرموده است.

سپس شهرابراز فارسی - که در ناحیه روم بود - شورش کرد و مدت بیست روز پادشاهی کرد. سپس ناآگاه به دست پوران دخت دختر ابروین کشته شد. پوران دخت یک سال و نیم پادشاهی کرد و او با رعیت رفتاری نیک و دادگراانه داشت و به گردآوری خراج نپرداخت و اموال را نزد اسواران و سرداران پراکنده کرد و درباره اوست که شاعر می‌گوید:

بانویی از دهگانان که همه شهریاران بر آستانش سر می‌نهند / و از هرسوی در میان انبانها، باژ و خراج برایش فرستاده می‌شود.

هنگامی که خبر وی را به پیغمبر دادند، فرمود: «قومی که زن بر ایشان فرمانروایی کند روی پیروزی نخواهند دید» و جنگ ذی‌قار در روزگار وی بود و پیغمبر فرمود: «امروز عرب از عجم انتقام گرفت و این پیروزی به یاری من بود.»

سپس از رومیان دخت، دختر ابروین، مدت چهارماه پادشاه شد و زهرش دادند و مُرد. سپس مردی به پادشاهی رسید که فرخ شهر نام داشت و چون کشته شد، یزدجرد بن شهریار بن ابروین را خواستند و او جوانی بود. او را به پادشاهی برگزیدند و او بیست سال در میان

(۱) هوار نام عدی بن زید را در [افزوده ولی در سیره ابن هشام (ج ۱، ص ۷۱) به نام خالد بن حق شیبانی آمده است.

ایشان بود و کشور پراکنده و کارها آشفته تا اینکه ماهویه، دهقان مرو، اورا در دهکده زرق^۱ به سال بیست و یکم پس از مرگ پیغمبر در خلافت عثمان بن عفان (رض) کشت و عبدالله بن عامر بن کریم در طبرستان بود و بدین گونه کار شهریاران ایران پایان گرفت و خداوند دین خویش را ظاهر کرد و وعده خویش را به جای آورد و در این باره است که ابن جهم می گوید: و ایرانیان و رومیان را ایامی است که / اسلام از بزرگداشت^۲ آن منع کرده است.^۳

و مسعودی در پایان قصیده پارسی خویش گوید:

سپهری شذ نشان خسروانا / چو کام خویش رانند در جهاننا

* سرگذشت پادشاهان عرب

و ایشان سه سرزمین داشته اند: عراق و شام و یمن. گویند بعد از فرود آمدن قحطان بن عابر بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح، یعرب بن قحطان پادشاه یمن شد و او نخستین کسی است که به زبان تازی سخن گفت و نخستین کسی است که فرزندش او را به «ابیت اللعن» و «انعم صباحاً» سلام داد و تعظیم کرد. و دانسته نیست که پس از وی چه کسی بوده است تا اینکه پادشاهی به حمیر بن سبأ بن یسجب بن یعرب رسید و پادشاهی همچنان در دست فرزندان او بود تا قرنهای روزگاری گذشت و پس از پنج نسل به حارث الرایش رسید.

از جمله پادشاهان یمن تیره ینهب بن ایمن بن ذی ترجم بن وائل بن الغوث بن قطن بن عریب بن زهیر بن همیسع بن حمیر است و او کسی است که به روزگار ضحاک، عمالقه را از یمن بیرون راند، چنان که پیش از این یاد کردیم و با افریدون مصافرت کرد و شاعر درباره ایشان گفته است:

من همه پادشاهان جهان را دیدم، در هر شهری، / ولی در میان ایشان کسی به مانند حمیر نیافتم.

(۱) صحیح آن رزق است، رجوع شود به یادداشت صفحه ۹۶.

(۲) در متن تحمیم آمده، ولی هوار تفخیم خوانده و بزرگداشت و ستایش ترجمه کرده، و همین مناسبتر است.
(۳) این بیت از مزدوجه معروف علی بن جهم است که البته در دیوان او نیامده و ابیات آن در کتابهای تاریخ پراکنده است، مقداری از آن را خلیل مردمک در دیوان علی بن جهم نقل کرده، اما این بیت را نیاورده است. رک: دیوان علی بن جهم، چاپ دمشق ۱۹۴۹، ص ۱۵۷.

و از آن جمله است شمر ذوالجناح که موسی در شام به روزگار او ظاهر شد. و این در روزگار منوچهر بود در بابل.
و از آن جمله است غمدان سان (کذا!) و او کسی است که غمدان را بنا کرده است.

و از آن جمله است شمر ینهیص^۱ و ذویقرع و ذومرابح.
اما پادشاهان یمن، آن که باید یاد کرده شود حارث رایش است. گویند او نخستین پادشاه یمن است که جنگ کرده و غنیمت به چنگ آورده است و از این روی او را رایش خواندند که مردم را غذا و پوشاک داد و به روزگار او بود که لقمان (صاحب النور)^۲ مرد و از وی شعری نقل کرده اند که در آن شعر محمد (ص) و پادشاهانی را که پیش از وی خواهند بود یاد کرده و می گوید:

و پس از ایشان فرمانروا خواهد شد، / مردی بزرگ و پیامبری که از حرام منع می کند. / نام او احمد است و ای کاش / که من یک سال پس از بعثت وی زنده بمانم.

گویند روزگار پادشاهی وی صد و بیست و پنج سال بوده است. پس از وی ابرهه ذوالمنار به پادشاهی رسید و علت نامیدن وی بدین نام این است که وی به جنگ نسناسها رفت و ایشان را آورد در حالی که چهره هاشان در سینه هاشان بود. و مردم هراسان شدند. روزگار پادشاهی وی بیست و پنج سال بود.

سپس هداد بن شراحیل بن عمرو بن حارث رایش - که پدر بلقیس بود - به پادشاهی رسید و جز اندکی درنگ نکرد و هلاک شد.
سپس بلقیس پادشاه شد و چهل سال پادشاه بود و داستان او با سلیمان در قرآن یاد شده است. سپس ناشرالنعم پادشاه شد که به علت انعام بسیاری که به مردم می داد بدین نام خوانده شد. گویند وی در جنگهای خویش به وادی الرمل الحماری رسید و فرمان داد تا بتی از مس ساختند و بر آن نوشت: «پس از من هیچ رهگذاری نیست.» و روزگار پادشاهی وی هشتاد و پنج سال بود. سپس شمر بن افریقیس بن ذوالمنار [بن] الرایش به پادشاهی رسید و هم اوست که به نام شمر بن رعش خوانده می شود، به علت لرزش و رعشه ای که داشته است.

(۱) شاید: یرعش، رک: المعارف، ابن قتیبه، ص ۶۲۹. کلمه در نسخه اصلی روشن نیست.

(۲) رجوع شود به کتاب التیجان فی ملوک حمیر، از وهب بن منبه، روایت عبدالملک بن هشام، چاپ حیدرآباد دکن ۱۳۴۷، ص ۷۰ و اخبار عبید بن شریه جرهمی، ضمیمه همان کتاب، ص ۳۵۶.

و هم اوست که با چین جنگ کرده و سراسر فارس و سجستان و خراسان را فتح کرده و سمرقند را ویران کرده و به نام شمر کند خوانده است و روزگار پادشاهی وی صد و سی و هفت سال بود و این جهم درباره او می گوید:

و در یمن تبع ها ظهور کردند / شمر یرعش و پادشاهانی که برکنار شدند^۱.
سپس فرزندش اقرن بن شمر پادشاه شد و پیش از ظهور عیسی با رومیان جنگید و مردم روم در آن روزگار بت پرست بودند و در یکی از همان نواحی که به نام وادی الیاقوت خوانده می شود مرد و روزگار پادشاهی وی پنجاه و سه سال بود.

سپس تبع بن الاقرن به پادشاهی رسید و او تبع کبیر است و سالها بود که جنگ نمی کرد. مردم حمیر او را موثقان نام نهاده بودند و موثقان به زبان حمیر یعنی نشسته (قاعد) و او درخشم شد و شروع به جنگ کرد و تا چین پیشروی کرد و مرزبانانی در تبت به جانشینی خویش نهاد و نژاد ایشان هم اکنون در آنجا زندگی می کنند و هم اوست که به روایتی گفته است:

گردش خورشید، ماندگاری را درنوشت / و طلوع خورشید را در آنجایی که شب نیست. / طلوعی سپید دارد آنگاه که برآید / و غروب زرد، به مانند برگ ورس. / بر میانه آسمان روان است / آن سان که کبوتر مرگ در روح / امروز می نگریم بدانچه آورده است / و به اینکه دآوری دیروزیش نیک بوده است^۲.

و روزگار پادشاهی او صد و شصت و سه سال بود و پس از وی ملکیکرب بن تبع به پادشاهی رسید و سی و پنج سال پادشاهی کرد سپس پسرش اسعد ابوکرب، تبع میانین، به پادشاهی رسید و او از روی اخترشناسی و نجوم به جنگ می رفت و رفت تا اینکه به هند و روم رسید و منظور طائی^۳ در این شعر هم اوست آنجا که گوید:

آن بانوی زیبای روی گشوده و پاکدامنی که کسری^۴ / و ابوکرب را از رام

(۱) این بیت نیز در دیوان شاعر نیامده.

(۲) این ابیات، به خصوص بیت نخستین آن، در متن ما بسیار مغلوط بود و هوار هم ترجمه ای درست نکرده بود، از روی المعارف ابن قتیبه، ص ۶۳۰، تصحیح و ترجمه شد. رجوع شود به کتاب التیجان، وهب بن منبه، ص ۹۱ و کتاب اخبار عبید بن شریه جرهمی، همان چاپ، ص ۴۳۶.

(۳) یعنی ابوتام، شاعر معروف.

(۴) در متن کری و مغلوط است و ترجمه فرانسه نیز به همین مناسبت نامفهوم و پیچیده است، صورت صحیح همین است که از شرح دیوان ابوتام، شرح خطیب تبریزی، تحقیق محمد عبده عزام، دارالمعارف مصر ۱۹۵۱ ج ۱، ص ۵۳، نقل کردیم و این بیت از قصیده معروف اوست به مطلع:

کردن و دست یابی به خود ناتوان کرده است.

گویند روزگار وی سخت به درازا کشید، و شکوه وی بسیار شد و حمیریان از بسیاری لشکر کشیها و جنگهای او ملول شدند و هم اوست که به روایتی گفته است:
گواهی می دهم که احمد پیامبر خداست / خدایی که آفریدگار جهانیان است.
/ اگر چندان زنده بمانم که او را دریابم / هرآینه وزیر و پسرعموی او خواهم بود^۱.

و اوست که یهودیان یثرب را کشت و قصد داشت که آنجا را ویران کند و بدو خبر داده شد که اینجا هجرت گاه پیغمبری خواهد بود و او به عقیده ایشان ایمان آورد و این کار را رها کرد.

روزگار پادشاهی وی سیصد و بیست سال بود. آنگاه فرزندش حسان-پس از اینکه حمیریان بر پدرش شورش کردند و او را کشتند- به پادشاهی رسید و به نام ذوالجیشان ملقب شد و اوست که جدیس را شکست داد و داستان ایشان پیش از این یاد شد. حسان برای کشتن ایشان آغاز بهانه گیری کرد، و به کشتن يك يك ایشان پرداخت تا آنکه با برادرش عمرو بن تبع بیعت کردند به شرط اینکه برادرش حسان را بکشد و او نیز چنین کرد. اما همین که برادر خویش را کشت خواب بر وی حرام گشت. از خدمتگزاران خویش پرسید. آنها گفتند چون تو برادر خویش را به ستم کشته ای روی خواب را نخواهی دید مگر اینکه کسانی را، که تو را به قتل وی داشته بوده اند، بکشی و او همه ایشان را کشت مگر ذورعین را که وی او را از این کار منع کرده بود و او به هنگام بیدار خوابی خویش گفته بود:

کیست که بیدار خوابی را به خواب بفروشد / چه خوش بخت است آن که با چشمان آسوده به خواب می رود / اگر حمیر خیانت کردند و دروغ گفتند / خداوند بر ذورعین ببخشد^۲. / هرکجا باشیم ما را پادشاهی و ملکی است / که مقاول^۳ (پادشاهان) آن را به دست آورده اند. / پس از تبعان ما پادشاهی

←

السيفُ أَصْدَقُ أَنْبَاءٍ مِنَ الْكُتُبِ فَيَحْدِثُ الْخُدَّ بَيْنَ الْجِدِّ وَاللَّعِبِ
که در فتح غموره سروده است.

(۱) رك: المعارف ابن قتیبه، ص ۶۳۱.

(۲) دو بیت اول در المعارف، ص ۶۳۳، آمده است.

(۳) مقاول جمع مقول به زبان عربی حمیری: پادشاه یا پادشاهان یمن است. مراجعه شود به تاج العروس در ماده قول.

کردیم / و شهریاران شرق و غرب^۱ ما را پرستش کردند / در ظفار نوشته‌هایی از پیروزی نگاشتیم / تا همه مردمان جهان، خاور و باختر، آن را بخوانند / و ماییم که با آسودگی و آرامش ایستاده‌ایم / در آن هنگام که پادشاهان (مقاول) می‌گویند: کجایید، کجایید؟

گویند که این داستان در روزگار ملوک الطوائف و پس از اسکندر بوده است و به روزگار پادشاهی وی بود که عمرو بن حجر کندی، نیای امری القیس شاعر، با دختر حسان بن تبع برادر عمرو بن تبع ازدواج کرد و حارث بن عمرو زاده شد. و هم در روزگار او بود که عمرو بن عامر وقوع سیل عرم را احساس کرد و با همراهان خویش از سبا بیرون آمد و او پدر پادشاهان حیره و شام و عمان است و روزگار پادشاهی وی شصت و سه سال بوده است. پس از وی عبد کلل بن مئثب مدت هفتاد و چهار سال پادشاهی کرد و به عیسی (ع) ایمان آورد.

پس از وی تبع اصغر به پادشاهی رسید و این تبع، تبع بن حسان بود که هفتاد و هشت سال پادشاهی کرد و هم اوست که بر طبق درست‌ترین روایات، یهودیان یثرب را کشته است و داستان وی چنان که محمد بن اسحاق گفته است چنین است که اوس و خزرج در دست یهودیان زبون و خوار بودند و پادشاه ایشان قیطون بود و هیچ عروسی به خانه شوهر نمی‌رفت مگر اینکه او با آن عروس هم‌خواه می‌شد. هنگامی که خواهر مالک بن عجلان خزرجی ازدواج کرد او را نزد قیطون بردند مالک بن عجلان به گونه زنان درآمد و جامه ایشان را پوشید و با آنها داخل شد در گوشه‌ای از سرای وی پنهان شد. هنگامی که قیطون آهنگ خواهر او کرد، مالک بن عجلان به طرف او رفت و او را کشت سپس بیرون آمد و نزد تبع رفت و دادخواهی کرد و تبع به یاری او آمد و از سران و رؤسای یهود سیصد و پنجاه مرد را در ذی‌حرض - که جایی است در مدینه - به فریب کشت و زنی از یهودیان در سوک ایشان گفته است:

در ذی‌حرض آنجا که بادها کف می‌زنند / مصیبتی به خانواده من روی داد که هیچ سودی نداشت / جوانانی از قریظه که / شمشیرها و نیزه‌های خزرجیان آنان را نابود کرد / اگر در کارشان هوشیاری می‌داشتند / زنان زیبای خوش اندام، در برابر ایشان جای می‌گرفتند. و بعضی گویند که این شخص حارث اعرج پادشاه شام بوده است و خدای دانان

(۲) «مشرقین» را هوار دو مشرق ترجمه کرده است.

است.

تبع به ویران کردن مدینه کمر بست. یهودیان گفتند: این کار ناشدنی است و تو نمی‌توانی این کار را بکنی. گفت: چرا؟ گفتند: زیرا که اینجا هجرت گاه پیامبری خواهد بود که از مکه بیرون می‌آید و تبع آیین یهود را پذیرفت و بدان گرایید و دو حبر از احبار ایشان را با خویش به یمن برد و از خانه خدا (بیت) عبور کرد و با بُرد آنجا را پوشانید و او نخستین کسی است که بیت را جامه پوشانیده و [یکی از شاعران] یمنی درباره او گفته است:

و خانه‌ای را که خداوند گرمی داشته / ما به جامه‌های راه‌راه و بُردها پوشانیدیم^۱.

و هنگامی که به یمن رسیدند با وی اختلاف پیدا کردند، چرا که او پیرو آیین یهود بود و ایشان را آتشی بود که از کوه بیرون می‌آمد و به هنگام داوری بدانجا می‌رفتند و می‌پنداشتند این آتش به ستمکار آسیب می‌رساند و ستمدیده را زبانی نمی‌بخشد و خدای دانان تراست.

احتمال می‌رود که ایشان این سخن را برای ترساندن می‌گفته‌اند. به هر حال به سوی آتش به داوری رفتند. آتش بیرون زد و تمام بت پرستان را سوخت و آن دو حبر و همراهان ایشان را باقی گذاشت. از این روی خلق بسیاری از اهل یمن به آیین یهود گراییدند.

و بر سر همین یهودیگری بود که مردم سوخته شدند چنان که خدای تعالی می‌فرماید: «و اهل گودال (اصحاب اخدود) و اهل آتش هیزمدار هلاک شدند در آن هنگام که بر کناره گودال نشسته بودند» (۸۵: ۳ و ۴).

سپس مرثد بن عبد کلل مدت چهل و یک سال پادشاهی کرد و پادشاهی حمیر پراکنده شد و دیگر پادشاهی یمن به ایشان بازنگشت و این در روزگار اردشیر جامع بود. سپس ذوفایش و ذومجن و ذونواس و ذوالکلاع و ذورعین و ذوعکیلان پادشاهی کردند. سپس ولیعه بن مرثد مدت سی و هفت سال پادشاهی کرد و به روزگار او بود که خداوند سیل عرم را بر سرزمین سبا فرستاد تا هلاک شدند.

سپس ابرهة بن صباح مدت هفتاد و سه سال پادشاهی کرد و سپس حیان بن عمرو مدت پنجاه و هفت سال پادشاهی کرد و سپس ذوشناتر پادشاه شد و او از خاندان پادشاهان نبود بلکه از فرزندان مقاول (فرمانروایان) بود و هر وقت می‌شنید که یکی از فرزندان

(۱) رُك: المعارف، ابن قتیبه، ص ۶۳۵.

مقاول به مرحله رشد رسیده و او را احضار می کرد و به افساد وی می پرداخت تا اینکه ذونواس او را کشت.

و داستان آن چنین بود که وی شنید ذونواس ظریف و نمکین است و کس نزد او فرستاد و احضارش کرد و ذونواس دو گیسو داشت که بر شانه های وی افشان بودند و ذونواس بر آیین یهود بود و او همان صاحب اخدود است. وی در نهان دشنه ای کوچک در زیر جامه خویش داشت و هنگامی که دوشناتر با وی خلوت کرد و قصد سوء و آلودن دامن وی را داشت ذونواس بر او حمله کرد و شکمش را درید و او را کشت. حمیران این روش او را ستودند و وی را به پادشاهی خویش برگزیدند.

* داستان اصحاب اخدود

محمد بن اسحاق از وهب نقل کرده که مردی از بقایای پیروان آیین مسیح به نام فیمون با کاروانی از عرب از شام حرکت کرد. او را گرفتند و به اهل نجران فروختند و اهل نجران نخلی را می پرستیدند. فیمون بدیشان گفت: این نخل هیچ سود و زبانی به کسی ندارد چرا آن را می پرستید؟ من اگر از پروردگاری که می پرستم، بخواهم او را نابود خواهد کرد. گفتند: چنین کن! فیمون از پروردگار خویش چنین خواست. بادی برآمد و آن نخل را از ریشه کند. آنگاه همه اهل نجران پیرو او شدند و به عیسی ایمان آوردند و این خبر به ذونواس رسید. با لشکر خویش آمد و ایشان را يك چند در محاصره گرفت سپس ایشان را امان داد و با ایشان پیمان کرد که اگر فرود آیند با ایشان نیرنگ نسازد. اما همین که از حصار فرود آمدند، گودالی حفر کرد و آتشی در آن برافروخت و دسته دسته آنها را می آورد و میان یهودیگری و آتش مخیر می گذاشت. هرکس از آیین یهود سر باز می زد وی را در آتش می افکند تا اینکه گویند زنی را با کودکی شیرخوار آوردند و هنگامی که زن در آتش نگرست هراسان شد و نزدیک بود که از آیین خویش کناره گیری کند، آن کودک گفت: نه، مادرا! بر آیین خویش بمان، چرا که پس از این دیگر آتشی نخواهد بود. آنگاه آن زن و کودک را در آتش افکندند. بعضی گویند که خداوند این آتش را بر ایشان برود و سلام کرد و ذونواس از این کار دست کشید.

مردی از اهل یمن به نام ذوعلبان نزد پادشاه حبشه رفت و صفحات سوخته ای از انجیل را با خویش داشت و فریادخواهی می کرد. او لشکری به یمن فرستاد و ذونواس از برابر ایشان گریخت و با اسب خویش به دریا زد و غرق شد. و عمرو بن معدیکرب درباره اوست که می گوید:

آیا تو پنداری که ذورعین یا ذونواس هستی که مرا / وعده زندگانی بهتر می دهی؟ / و پیش از تو چه مایه نعمتها / و پادشاهیهای ثابت در میان مردم بود، / باستانی و کهن بود از روزگاران عاد / سخت استوار و بزرگ و برجیروت / که خداوندانش همه رفتند، / و آن نعمتها و پادشاهیها دست به دست در میان مردم به گردش است^۱.

روزگار یمنیان پایان گرفت و حبشه بر ایشان چیره شدند و فاصله میان پادشاهی حارث الراش تا هلاک ذونواس هزار و ششصد و شصت سال بود. درباره داستان اصحاب اخدود سخنانی دیگر نیز گفته شده که ما در کتاب معانی آنها را یاد کرده ایم.

سپس حبشیان فرمانروا شدند و این به روزگار قباد و انوشروان بود. گویند هنگامی که ذونواس اهل نجران را سوخت و کشت و فریادخواهی ایشان به نجاشی پادشاه حبشه رسید، گفت: من مردانی دارم اما کشتی ندارم و نامه ای به قیصر پادشاه روم نوشت و اوراق سوخته انجیل را نزد وی فرستاد و او را بدین کار واداشت و خشمگین ساخت و از او خواست تا وسیله عبوری در اختیار وی قرار دهد تا انتقام دین خود را بگیرد. او کشتیهای بسیاری نزد وی فرستاد. نجاشی در این کشتیهها لشکر انبوهی را نشاند و به یمن فرستاد. هنگامی که این خبر به ذونواس رسید کلیدهای بسیاری ساخت و آنها را در اختیار ایشان گذاشت و گفت اینها کلید در گنجینه های یمن است بگیرید و از کشتن مردان و زنان و کودکان دست بازدارید و ایشان هم پذیرفتند. آنگاه ایشان را در شهرها و دهکده ها پراکند و آن کلیدها را بدیشان داد و به هر مقولی^۲ در هر شهری نامه نوشت که چون روز فلان فرا رسید هر گاو سیاهی را که نزدت بود بکش. آنها دریافتند و آن حبشیان را به يك روز کشتند و جز چند آواره هیچ کس از ایشان نجات نیافت. این خبر به نجاشی رسید. وی هفتاد هزار مرد جنگجوی فرستاد و فرمان داد که هر مردی را که دیدند بکشند و هر بنایی را که دیدند ویران کنند. ذونواس دریافت که در برابر ایشان توانایی مقاومت ندارد، به طرف دریا رفت و خود را به خیزاب دریا سپرد و این آخر روزگار او بود.

حبشیان آمدند و بر یمن مسلط شدند و ابرهه اشرم رئیس ایشان بود. شهرها را ویران کردند و مردان را کشتند و زنان و کودکان را به اسارت گرفتند و چیزی از آن را نزد نجاشی نفرستادند. نجاشی ارباط را با لشکری انبوه به مقابله با ابرهه فرستاد و آن دو، روزی را برای نبرد تعیین کردند. اما ابرهه به ارباط نیرنگی ساز کرد و او را کشت. خبر

(۱) برای سبب سرودن این شعر و داستان آن رجوع شود به سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴۲.

(۲) جمع آن مقاول است به معنی پادشاهان و فرمانروایان محلی.

به نجاشی رسید سخت برآشت و به مسیح سوگند یاد کرد که تا خون ابرهه را نریزد و موی پیشانی او را در چنگ نگیرد و نبرد و خاک او را به زیر پای لگدمال نکند از پای ننشیند. ابرهه از این کار سخت هراسان شد. هدیه‌ها و اموال بسیاری نزد وی فرستاد و نامه‌ای نوشت و از او یاری خواست و تقاضای مهربانی و بخشایش کرد و از آنچه با ارباط کرده بود، پوزش طلبید. شیشه‌ای از خون خویش را به همراه انبانی از خاک سرزمینش و قسمتی از موی سرش را نزد او فرستاد و گفت: پادشاه این خاک را در زیر پای آورد و این خون را بریزد و این موی را ببرد تا سوگندش را به جای آورده باشد. آنگاه نجاشی از وی خوشنود شد و بر او بخشود و پادشاهی یمن برای ابرهه باقی ماند. ابرهه در آنجا کنیسه‌ای بنیاد نهاد که در زیبایی و شرف و نقشهای زرین و سیمین و شیشه‌ها و کاشیکاری و رنگها و رنگ آمیزها و انواع گورها هیچ کس مانند آن را ندیده بود و آن کنیسه را قلیس نام نهاد و فرمان داد تا مردم بدانجا حج بگزارند و حج مکه را رها کنند.

مردی از اهل نساء^۱ آمد و کنیسه او را آلوده کرد. ابرهه از این کار درخشم شد و به جنگ قریش کمر بست... آتشی برافروخت و هنگامی که کوچ کردند باد وزیدن گرفت و آتش شعله‌ور شد و قلیس را بسوخت. آنگاه بود که اشرم با فیل به قصد مکه و ویرانی خانه آمد.

* داستان اصحاب فیل

ابرهه با سپاهیان سواره و پیاده خویش، که پیشاپیش آنها فیل در حرکت بود، به راه افتاد. به هر شهری که می‌رسید قتل‌عام می‌کرد و اموال را به غارت می‌برد. نفیل بن حبیب خشمی به مقابله با او آمد، ولی ابرهه او را شکست داد و اسیر کرد و می‌خواست بکشد، اما نفیل به او گفت: مرا نگاهدار و مکش که به سود تو خواهد بود، چرا که من

(۱) نساء به معنی کسانی که ماههای حرام را داخل ماههای حلال می‌کردند و ماههای حلال را داخل ماههای حرام و نسیء در قرآن آمده است. رک: سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴۵ به بعد.

(۲) عبارت به طور قطع چیزی افتاده دارد، احتمالاً باید چنین باشد که از تفسیر ابوالفتح نقل می‌شود: «مقاتل سلیمان گفت: سبب حدیث اصحاب الفیل آن بود که جماعتی از قریش به بازرگانی به زمین نجاشی رفتند چون به ساحل رسیدند فرود آمدند. کلیسایی بود از آن دریابان که قریش آن را هیکل خواندند و به زبان ترسایان آن را ماسرخان گفتند. در آن خانه آتش برافروختند و چیزی پختند و آتش رها کردند و برفتند. باد برآمد و آتش به آنجا برد و آتش درافتاد و آن صومعه بسوخت فریاد برآمد...» رک: تفسیر ابوالفتح، ج ۵، ص ۵۸۵.

در این دشتها، برای رهنمونی تو آگاهیهای دارم. ابرهه او را نکشت و او به رهنمونی وی پرداخت و رفتند. خبر به قریش رسید. ایشان در میان دره‌ها و قله‌های کوه پنهان شدند و در مکه جز عبدالمطلب جد پدری پیغمبر^(ص) و عمرو بن عائد بن عمران بن مخزوم جد مادری حضرت، هیچ کس نماند. ابرهه آمد و به عرفات رسید و کسان فرستاد تا چارپایان قریش را گرد آوردند و با خویش روانه کرد. در این میان دویست شتر از آن عبدالمطلب بود. عبدالمطلب به طلب شتران خویش آمد و از وی دستوری خواست. ابرهه او را بار داد و خوش آمد گفت و بزرگداشت کرد و پرسید: چه حاجتی داری؟ گفت: شترانم! ابرهه بدو گفت: من سخت دلبسته تو شدم و اکنون از تو برگشتم. شتران را از من می‌خواهی اما خانه‌ای را که دین توست، فراموش می‌کنی؟ عبدالمطلب بدو گفت: من خداوند شترانم و خانه را خداوندی است که اگر بخواهد به پاسداری آن می‌پردازد. چون صبح برآمد ایشان سپاه را آماده کردند و فیل را به سوی کعبه برانگیختند. هنگامی که فیل به نزدیکی حرم کعبه رسید، زانو زد و برگشت به طرف یمن «و خداوند پرندگان، گروه گروه، بر ایشان فرستاد که سنگ گل بر ایشان انداختند» (۲: ۱۰۵)، چنان که خداوند در قرآن کریم یاد کرده است. ایشان را هلاک کرد و خوره به جان ابرهه افتاد. او را به یمن بردند و در آنجا هلاک شد.

در این داستان اختلاف بسیاری است در چگونگی آمدن پرندگان و شماره فیلها و وجود معجزه در غیر زمان پیغمبر مبعوث. ما در کتاب المعانی آنها را یاد کرده‌ایم. هیچ جای انکار باقی نیست که به گفته بعضی احتمال رود این قوم را میوه‌های یمن آزار داده باشد و آب‌وهوای آنجا ایشان را مبتلا به وبا ساخته باشد که ابله و سرخک گرفته باشند و هلاک شده باشند. و این امر، در میان ایشان رایج و آشکارتر از آن است که کتمان شود و ایشان در این باره شعرهایی دارند که جای هیچ‌گونه شکی باقی نمی‌گذارد، از آن جمله است سخن عبدالله بن زبیر:

از میانه مکه گرفتار بلا شدند / که این خانه از دیرباز حریمش محترم بود و
کس آهنگ آن نمی‌کرد / از سرکرده سپاه بپرس که چه دید / و به زودی
بی‌خبران را دانای آن آگاه خواهد کرد / شصت هزار تن بودند که دیگر به
سرزمین خویش بازنگشتند / و بیمارانی که به سرزمین خود رسیدند، دیگر
زنده نماندند.

و دیگری گفته است:

(۱) گوینده این شعر عبدالله بن قیس الرقیات است. برای تمام قطعه رک: سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۶۳.

اشرم که با فیل آمده بود، آهنگ خرابی داشت / اما رویگردان شد و سپاهش شکست خوردند / پرندگان بر ایشان فرو ریختند سنگ / چنان که گویی ایشان سنگسار شدند.

و در عام الفیل پیغامبر^(ص) زاده شد و انوشروان پادشاه بود و بر حیره نعمان بن منذر پادشاه بود. چون ابرهه هلاک شد فرزندش یکسوم بن ابرهه به پادشاهی رسید و او ریحانه دختر ذی جدن همسر ذی یزن را که ملقب به ابومرة الفیاض بود غصب کرد و به زنی گرفت و آن زن از ذی یزن، سیف بن ذی یزن را زاده بود. سپس از ابرهه نیز فرزندی آورد. ذی یزن نزد خسرو و انوشروان رفت و در برابر سیاهان از او یاری خواست و به زبان حمیری او را ستود. آن چکامه را برای خسرو ترجمه کردند. خسرو آن را خوش یافت و او را صلح بخشید و بدو گفت درباره کار تو رسیدگی خواهم کرد. او همچنان مانند بردگان مقیم درگاه وی بود تا زندگی را بدرود گفت. و فرزند ذی یزن رشد کرد و جوانی شد و می پنداشت که فرزند ابرهه است. يك بار مسروق به او گفت: نفرین خدا بر تو و پدرت باد! سیف نزد مادر خویش رفت و گفت: پدر من کیست؟ گفت: ابرهه! گفت: نه، به خدا اگر ابرهه پدر من بود، مسروق مرا و او را دشنام نمی داد. آنگاه مادرش حقیقت را به او گفت که پدرش نزد کسری رفته است و کسری او را یاری نداده است پس آنگاه آن جوان آماده شد و نزد قیصر رفت و شکایت کرد، اما قیصر پاسخی به شکایت وی نداد تا اینکه او نزد نعمان بن منذر، پادشاه حیره، آمد و با او درباره رفتن به نزد کسری مشورت کرد. نعمان به او گفت من هر سال يك بار به مهمانی نزد او می روم، تو درنگ کن تا هنگام آن فرا رسد. او نیز چنین کرد. سپس به همراه او نزد کسری رفت. هنگامی که خسرو در حال حرکت بود سیف بن ذی یزن خود را به او رسانید و به او گفت: پادشاه، مرا نزد تو میراثی است. و سپس گفت: من فرزند آن پیرمردی هستم که نزد تو آمد و از تو یاری خواست و تو به او وعده دادی...

آنگاه خسرو او را شناخت و به راه خود ادامه داد تا به قصر خویش رسید و در سلوان به زیر تاج نشست و تاج او همچون قَدَحی^۱ بزرگ بود و از رشته هایی زرین آویخته بود. هر کس او را می دید از هیبت وی به زانو درمی آمد و نعمان بن منذر برای سیف بن ذی یزن از خسرو بار خواست، او نیز بار داد. چون خسرو را دید از هیبت وی به سجده افتاد. و بدو گفت: بیگانگان بر سرزمین ما چیره شده اند و من آمده ام که تو یاریم کنی و پادشاه سرزمین من باشی. خسرو گفت: سرزمین تو دور است و کم سود است و نمی توانم

(۱) در متن ما «عَقْلَل» (به معنی قَدَح، یا ریگ انبوه به هم پیوسته) و در تاریخ طبری، جاب دخویه، (ب) ۲/ ۹۴۶ «عَقْلَل» (به معنی پیمانۀ بزرگ) آمده است. ولی در التیجان، ص ۳۰۴ گوید: «وَكَانَ تَاجُهُ مِثْلَ الْهَيْكَلِ».

لشکری از ایران را در آنجا به خطر بیندازم. سپس سیف داستان پدرش را - که تا هنگام مرگ بر درگاه خسرو اقامت داشته است - بازگو کرد. خسرو را دل بر او سوخت و فرمان داد تا ده هزار درهم و خلعت های فاخر و ستورانی به وی داده شود و بدو گفت: حال به سرزمین خویش رو که اکنون تو از تمام مردم سرزمین خویش مال بیشتری داری.

سیف از نزد او بیرون آمد و به نثار کردن و پراکندن آن درهمها بر مردم پرداخت. خسرو او را فرا خواند و گفت: بخششها و عطایای مرا این گونه پراکنده می کنی؟ او گفت: پادشاه! من برای مال نزد تو نیامده بودم و از تو کمک خواستم و خاك سرزمین من جز از اینها نیست. و بدین گونه او را به سرزمین خویش ترغیب می کرد. کسری پذیرفت و مرزبانان و موبدان را گرد کرد و در کار او با ایشان رای زد، ایشان گفتند: پادشاه! در زندانهای تو مردانی هستند که برای کشته شدن زندانی شده اند و همه نیرومند و سختکوش و تیزرفتارند. ما چنین می بینیم که آنها را با او روانه کنی اگر پیروز شدند به سود توست و اگر هلاک شدند بازهم چیزی است که تو خواسته ای.

خسرو فرمان داد تا همه کسانی را که در زندان بودند حاضر کردند. هشت صد مرد بودند و در میان ایشان اسواری بود به نام وهرز که در جنگجویی و دلیری برابر ده هزار اسوار بود. او را بر ایشان گماشت و آنها را سوار کشتیها کرد تا اینکه به ساحل حضرموت رسیدند. سیف بن ذی یزن بیرون آمد و راه خشکی را درپیش گرفت و گروهی از قوم خویش را گرد کرد و به اطاعت وهرز واداشت. یکسوم هلاک شد و برادرش مسروق بن ابرهه به پادشاهی رسید و با صد هزار تن از حبشه و حمیر و اعراب به جنگ ایشان آمد و کس نزد وهرز فرستاد که تو با این قصدی که درمورد سرزمین ما داری، با این سپاه اندک، به خویش کینه و غدر می ورزی. اگر بخواهی من تو را اجازه می دهم که به سرزمین خویش بازگردی و اگر بخواهی تو را فرصت می دهم تا در کار خویش بیندیشی. وهرز گفت: فرصتی تعیین می کنیم که هیچ کدام متعرض دیگری نشویم تا زمان بگذرد. و چنین کردند.

گویند يك بار پسری از آن وهرز سوار بر اسب، در پیرامون لشکر گردش می کرد ناگهان اسبش او را به زمین افکند. حبشیان ریختند و او را کشتند. وهرز کس نزد ایشان فرستاد که شما پیمان را شکستید و فرمان داد تا پیکر فرزندش را بر زمین بلندی گذاشتند بدان سان که او و یارانش آن را ببینند و این تدبیری بود برای ایشان و او خود هیچ بی تابي نکرد و تأسف نخورد. هنگامی که زمان فرا رسید وهرز به طرف کشتیهای، که با آنها آمده بودند، رفت و آنها را آتش زد. سپس همه دسته ها را گرد کرد و ایشان را به پیرامون خود خواند و گفت: بخورید. و سپس آنچه را که بازمانده بود فرمان داد تا به دریا ریختند و

تمام فرشها و بار و بُنه را آتش زد. آنگاه به پای خاست و خطبه‌ای خواند. و گفت: من این کشتیها را تنها برای آن سوختم که بدانید راهی به سرزمینهای خود ندارید و هرکدام از شما که می‌تواند از دریا بی‌کشتی عبور کند، عبور کند و اما آنچه را که از زیادی زاد و توشه شما به دریا ریختم برای این بود که خوش نداشتیم کسی از شما به تصور اینکه زاد و توشه زندگی دارد و یک‌روز را با آن می‌تواند بگذراند و به طمع زندگی، فرار اختیار کند. اما آنچه از جامه و فرش و بار و بُنه شما آتش زدیم برای این بود که من سخت خشمگین می‌شدم اگر حبشیان پیروز می‌شدند و آنها را پس از شما می‌پوشیدند و فرش خود می‌ساختند. اکنون اگر پیروز شدید از امثال آن بی‌بهره نخواهید بود و اگر هلاک شدید که مردگان را به اموال و گستردنی و فرش نیازی نیست.

سپس گفت: ای مردم! راستش را به من بگویید. اگر در اندیشه فرار هستید مرا آگاه کنید تا به شمشیر خویش تکیه کنم و ننگ روزگار را تحمل نکنم. همگان گفتند: ما فرمانبردار و پیرو تو هستیم و جان ما همگی فدای توست. سپس لشکر خویش را آماده و مسلح کرد و گفت: کمانها را به‌زه کنید. و پیش از این‌روز در یمن تیر دیده نشده بود. مسروق بر فیلی نشسته بود پیش آمد و تاجی بر سر داشت و میان دو چشم او یاقوتی سرخ بود. و هرز مردی پیر و سالخورده بود و از پیری بینایی او ضعیف شده بود و ابروانش بر روی چشمانش افتاده بود با این‌همه نیرویی داشت که جز خودش کسی نمی‌توانست کمان او را بکشد. با سربندی ابروانش را بست و کمانش را به‌زه کرد و پرسید که پادشاه ایشان کجاست. گفتند: بر فیل نشسته است. گفت: بر مرکب شهریاری است. گفتند: از اسب فیل فرود آمد و بر اسب نشست. گفت: از بخشی از سلطنت فرود آمد. گفتند: از اسب فرود آمد و بر استر نشست. و هرز به زبان پارسی گفت: «این کُودکِ خُرسْت» (یعنی ابن‌الحمار) پادشاهیش از میان رفت. سپس به غلامش گفت: تیری از ترکش بیرون کن. و رسم ایشان این بود که بر تیری نام صاحبش را می‌نوشتند و بر دیگری نام پدرش را و بر سوم نام پادشاه را و بر چهارمی نام زن را و بدین کار به نیک و بد فال می‌زدند. آن غلام تیری بیرون کشید. پرسید: چه نوشته است. گفت: نام زن تو! گفت: آن را بگذار و دیگری بیرون آور! باز پرسید: چه بر آن نوشته است؟ گفت: نام زن تو! و هرز گفت: زن تویی که فال بد می‌زنی، از سرزمین خویش بیرون آمده‌ای و همت خویش را جز به زنان نگماشته‌ای. آن را به جای خویش بگذار و دیگری بیرون کن. غلام آن تیر را به جای خویش گذاشت و تیری دیگر بیرون کشید و باز تیر زن بیرون آمد. و هرز این بار آن را به فال نیک

(۱) عین عبارت فارسی است و از قدیمترین نمونه‌های موجود زبان دری است.

گرفت و چه‌بسا که بیشتر بدان فال بد می‌زدند و گفت: زنان زنان (نضرب نضرب). آنگاه و هرز گفت: هنگامی که تیر پرتاب کردم اگر به پادشاه ایشان زدم، شما آن وقت به فَنزجان^۱ تیراندازی کنید. - و فَنزجان این است که مرد پنج تیر بیفکند^۲. و اگر تیر من به خطا رفت هیچ کدام از شما تیراندازی نکنید تا من فرمان بدهم. آنگاه کمانش را تا جایی که ممکن بود کشید سپس آن را رها کرد. تیر آمد آن‌گونه که گویی ریسمانی است و با یاقوتی که میان دو چشم مسروق بود برخورد کرد و آن را به اطراف پراکند و پیشانی‌اش را شکافت و در سرش فرو رفت چندان که از آن سوی بیرون آمد. حبشیان سست شدند و صفوفشان درهم شکست. آنگاه ایرانیان به فَنزجان بر ایشان، تیراندازی کردند و ایشان را شکست دادند و کشتند به حدی که یک اسوار صد و یا دویست و یا سیصد تن اسیر با خویش می‌برد. گویند مردی بر شتر خود سوار شد و گریخت و سه‌روز راه رفت بعد که به باردان خویش نگرست تیری در آنجا دید و گفت: «وای بر تو آیا بعد از سه‌روز هم...» و می‌پنداشت که این تیر از فاصله سه‌روز راه به او رسیده است.

یمن مدت شش‌سال بی هیچ منازع در تصرف و هرز بود و فتح یمن در سال چهل و یک پادشاهی انوشروان بود و پیغمبر^۳ در آن هنگام یک‌ساله یا دوساله یا بیشتر بود. بعضی هم گفته‌اند که این کار به روزگار هرمز بن انوشروان اتفاق افتاده است و خدای داناتر است. و امیه بن ابی‌الصلت^۴ در این باره گفته است:

باید همانند فرزند ذی‌یزن به کین خواهی برخاست، / آنگاه که یک‌چند برای دفع دشمنان به نبرد رفت و بازگردید / پس آهنگِ قیصر کرد، آنگاه که هنگام کوچ او فرا رسیده بود / اما آنچه را که خواستارش بود، در نزد او نیافت / تا آنگاه که نزد فرزندان آزادگان (بنوالاحرار^۵) آمد و ایشان را واداشت / و گفت: به‌جان خودم سوگند که در جنبش و حرکت تندروانید / خداوند این گروه آزادگان را نیکی بسیار بخشد / که در میان مردمان، همانند ندارند: /

(۱) مرحوم علامه قزوینی این ضبط هوار را به‌صورت فَنزجان مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: هوار، همه‌جا، الفَنزجان جاب کرده است و در ترجمه صفحه ۱۹۴ گوید: معرَب پنج‌بره است مثل دهرج معرَب ده‌بره و مرحوم قزوینی بشدت این نظر هوار را رد می‌کند و می‌گوید امکان ندارد که پنج بره فَنزج شود و شکی نیست که فَنزجان است و فَنزج معرَب پنجه است، رجوع شود به‌صباح. یادداشت‌های قزوینی، ج ۱۰، ص ۳۴.

(۲) طبری، در حوادث سال ۶۱ گوید: «فقال لهم ماه افریدون بالفارسیة: صکوم بالفنجان، ای بخمس نشابات فی رمية بالفارسیة.» ج ۴، ص ۴۰۰، جاب قاهره.

(۳) رجوع شود به مروج الذهب، ج ۲، ص ۸۴، و شعراء النصرانیة، ص ۲۳۰ و ابن‌هشام، ج ۱، ص ۶۷.

(۴) بنوالاحرار، لقب ایرانیان است.

سپیدچهرگان، مرزبانان، سختکوشان، اسواران / شیرانی که در غارت پرورش یافته‌اند / آنان که از میانه کمانهای بزرگی که گویی چوبه هودج است / تیر می‌افکنند، تیری که زخمی را باشتاب به مرگ می‌کشاند / شیرانی را بر سگان سیاه (حبشیان) فرستادی / که همگان را آواره و پریشان کردند / شادمان و شادخوار باش که همه از میان رفتند / و بُرد خود را به آسودگی و غرور بر دوش خویش افکن / این صفات شریف مانند دو کاسه شیر نیست که به آب / آمیخته باشند و چون آدمی نوشید به گونه ادرار درآید^۱.

گویند سیف بن ذی یزن از جانب کسری به پادشاهی آنجا تعیین شد. وهرز یار ومددکار او بود تا اینکه کشته شد و سبب کشته شدن وی این بود که وی از حبشیان تنی چند به خدمتکاری خویش برگزیده بود. یکروز در خلوت شکارگاه بر او حمله کردند و او را کشتند.

چون وهرز درگذشت فرزندش البنجان بن وهرز به پادشاهی رسید. سپس او نیز مرد و کسری، باذان را فرستاد و او در این مقام ماند تا اینکه خداوند پیغمبر ما را مبعوث فرمود و او ایمان آورد و از پیغمبر پیروی کرد.

* [پادشاهان حیره و شام]

اما ملوک حیره و شام از سبأ بودند چنان که خدای تعالی فرموده است: «و ایشان را تارومار و پراکنده کردیم» (۱۹:۳۴) گویند وقتی عمرو بن عامر سیل عرم را دانست گفت: «من می‌دانستم که شما پراکنده خواهید شد. پس هرکس از شما که همتی بلند و شتری توانا و مشک آبی تازه دارد به کاش یا کروڑ برود.» و ادعیه بن عمرو این کار را کرد «و هر کس که...» به سرزمین شیت برود.» و عوف بن عمرو چنین کرد. «و هر کس از شما که خواستار زندگانی خوش و پناهگاهی امن است به ازد یعنی مکه برود.» و خزاعه چنین کردند. «و هر که درختان خرمای رسته در میان گل تر خواهد که خرما دهند خداوند را به وقت قحط و تنگی^۲، به

(۱) بیت آخر این شعر گویا از نایفه جعدی است و در نقل مضارع و ابیات این قطعه در کتب، اختلاف بسیار است. با اینکه بعضی از موارد، نقل دیگران (ابن هشام، ج ۱، ص ۶۹ و شعراء النصرانیة، ص ۲۳۰ و بلعمی، ص ۱۰۳۴) بر ضبط متن ترجیح داشت، امانت رعایت شد و از حدود ترجمه متن تجاوز نکردیم.

(۲) متن افتادگی دارد.

(۳) رك: كتاب النيجان، ص ۲۷۸ و بخشی ازین عبارت در حدیث نیز آمده است: رك: شرح شهاب الاخبار، ص ۱۵۲.

یثرب پر از نخلستان بود.» و اوس و خزرج چنین کردند. «و هر کس از شما که جوئی شراب و نان و زر و پرنیان و ملك و امارت است به کوفه و بصری برود.» و غسان بنوجفنة پادشاهان عراق و شام، این چنین کردند.

نخستین کسی که بر حیره پادشاهی کرد مالك بن فهم بن غنم بن دوس ازدی بود و از کسانی بود که با مزقیة عمرو بن عامر در روزگار اردشیر جامع یا اندکی پس از او، از سبأ بیرون آمدند و در کتابهای اسلامی چنین آمده که این واقعه در دوران فترت اتفاق افتاد و خدای دانایتر است. و روزگار پادشاهی وی بیست سال بود و پس از او فرزندش جذیمة بن مالك ابرش، که به علت بیماری برص وی را وضاح هم می‌خوانند، به پادشاهی رسید و اردشیر او را فرمانروایی بخشید و روزگار پادشاهیش شصت سال بود.

* و این است داستان جذیمة الابرش

گویند وی در انبار وحیره منزل داشت و با هیچ کس همدم نمی‌شد، چرا که باور کرده بود که هیچ کس نمی‌تواند نظیر او باشد و دو ستاره فرقدان را ندیمان خویش می‌گرفت و هرگاه شراب می‌خورد جامی برای این يك و جامی برای آن دیگری می‌ریخت. خواری داشت به نام رقاش ام عمرو که نزد وی بود. خصوصیتین و نزدیکترین خدمتگزار او از لخمیان شخصی بود به نام عدی بن نصر بن الساطرون فرمانروای حضر در سرزمین جزیره و پادشاه سرانیان.

رقاش، خواهر جذیمة، عاشق او شد و از وی آستن گردید و از بیم رسوایی به عدی گفت تا در مستی برادرش او را خواستگاری کند. او نیز چنین کرد و او را به ازدواج وی درآورد و با او همبستر شد. اما هنگامی که جذیمة هشیار شد پشیمان گردید و فرمان داد تا گردن عدی را زدند و آستنی رقاش آشکارا شد. جذیمة بدو گفت: راستش را به من بگو و دروغ مگو آیا از آزاده آستنی یا از برده فرومایه یا از شخصی حقیر؟ چرا که تو سزاوار مردمان حقیری. رقاش گفت: از همان کسی که مرا به همسری او درآوردی. چیزی نگذشت که عمرو بن عدی زاده شد و جذیمة با او محبت و مهربانی کرد. هنگامی که رشد کرد و بالید، پریان عاشق او شدند. او در زمین سرگشته و گم شد. جذیمة برای کسی که او را پیدا کند پاداشی تعیین کرد که هرچه بخواهد بدو بدهد. دو مرد که یکی مالك و دیگری عقیل نام داشت به جستجوی او بیرون آمدند و پیوسته در جستجوی او بودند تا اینکه او را آوردند. جذیمة گفت: اکنون هرچه می‌خواهید بگویید. گفتند: می‌خواهیم که تا تو زنده هستی همنشین تو باشیم. و آن دو مدت چهل سال همنشین او بودند و متمم بن نویره درباره

ایشان گفته است:

ما به روزگاری، چونان دو ندیمِ جذیمه بودیم / چندان که می گفتند: این دو را جدایی از یکدیگر نیست / و چون از یکدیگر جدا شدیم، چنان است که / گویی من و مالک از بسیاری گذشت زمان، حتی یک شب با یکدیگر نبوده‌ایم^۱.

و دیگری^۲ گفته است:

آیا نمی دانی که پیش از من و تو / آن دو دوست باصفا و مهر، یعنی مالک و عقیل، از یکدیگر جدا شده‌اند؟

و عمرو، طوق زرینی داشت که در کودکی برای وی ساخته بودند. هنگامی که او را بازآوردند مادرش خواست آن طوق را دوباره در گردنش اندازد، جذیمه بدو گفت: دیگر عمرو اکنون جوانی است که نیازمند طوق نیست (شَبَّ عَمْرُو عَنِ الطُّوقِ)^۳. و این ضرب المثل شد.

در سرزمین جزیره، از جانب پادشاه روم، شهبانویی بود به نام زَبَاء، جذیمه از وی خواستگاری کرد. غلامی از آن جذیمه به نام قصیر وی را از این کار منع کرد. اما او نشنید و او را به همسری برگزید و گفت: شاه جز با شهبانو همسر نمی شود (لَا يَنْكُحُ الْمَلِكُ إِلَّا الْمَلِكَةَ). و این سخن ضرب المثل شد. هنگامی که جذیمه با شهبانو همستر شد وی به جذیمه نیرنگی ساز کرد و او را کشت و آن غلام گفت: فرمانِ قصیر اطاعت نمی شود (لَا يُطَاعُ قَصِيرٌ أَمْرًا). و این سخن ضرب المثل گردید.

آنگاه پس از وی عمرو بن عدی، فرزند خواهر جذیمه، پادشاه شد و قصیر نیرنگی ساز کرد تا انتقام جذیمه را از زَبَاء بگیرد. عمرو دستور داد تا گوش و بینی او را بربندند و او گریزان بیرون رفت و نزد زَبَاء شد و از عمرو شکایت کرد که وی را در قتل دایی خویش متهم کرده است. زَبَاء وی را پذیرفت و کارهای خویش را بدو سپرد. سپس از زَبَاء خواهش کرد که او را به هجر بفرستد تا از کالای آنجا برای وی بیاورد. زَبَاء پس از اینکه به وی اطمینان کرد و از سوی او خاطر آسوده شد او را با اموالی روانه کرد. قصیر شترانی آورد و نیرنگی ساز کرد و مردانی مسلح را در میان صندوقها بر پشت شتران قرار داد و خود با کاروان شترها به راه افتاد. زَبَاء از بالای قصر خویش به پایین می نگریست

(۱) آنچه در [] آمده از/اغانی، چاپ دارالکتب، ج ۱۵، ص ۳۰۸ نقل شد و برای اتمام معنی بیت است.

(۲) این بیت از ابوخراس هذلی است، رُك: /اغانی، همان چاپ، ج ۱، ص ۳۱۵.

(۳) رجوع شود به التنبیه و الاشراف، مسعودی، ص ۱۵۸.

و گویند که وی کاهن بوده است، و گفته است:

از چیست که رفتار شتران آرام و نرم است / آیا صخره‌ای بار دارند یا آهن؟ / یا سربهای سخت و سرد / یا مردانی ستبر و نشسته؟^۱

هنگامی که شتران داخل قصر شدند، مردان تیغ آخته بیرون جستند و زَبَاء گریزان شد و به سوی نقبی که در زیر زمین از دیرباز برای حوادث آماده کرده بود گریخت. دید که عمرو بن عدی در آنجا بر لب آن راه نهانی کمین کرده است. مرگ خویش را فراروی دید و نگین خویش را که آلوده به زهر بود مکید و گفت: مرگم به دست خویش (مَمِيتِي بِيَدِي). و این ضرب المثل شد. و دُریدی در این باره گفته است:

پس به زور زَبَاء را فرود آورد / و او از عقاب آسمان بلند پروازتر بود^۲.

همچنان پادشاهی در خاندان عمرو بن عدی بود تا روزگار قباد بن فیروز بن یزدجرد بزهکار که حارث بن عمرو بن حجرالکندی اکِل المار آمد و به آیین مزدك گرایید و قباد ولایت حیره را بدو داد و او آمد و منذر بن ماء السماء را کشت و فرزندش حجر بن حارث پدر امرء القیس شاعر را بر بنی اسد فرستاد. اما هنگامی که انوشروان پادشاه شد، پادشاهی عرب را دیگر بار به منذر بن امرء القیس بن عمرو بن عدی باز پس داد.

سپس امرء القیس بن عمرو بن عدی به پادشاهی رسید و پس از او فرزندش نعمان بن امرء القیس پادشاه شد و این همان نعمان بزرگ است که در روزگار بهرام گور خورنق و سدیر را ساخت و از ویژگیان او بود و سرانجام زاهد و گوشه گیر شد.

گویند وی يك بار هنگام بهار از بالای قصر خورنق به پایین می نگریست به سوی خاور نگریست و نگاهش رفت تا دورتر نقطه‌ای که اسبها و نعمتهای او بود. پس گفت: اینها از آن کیست؟ گفتند: از آن توست، دور از نفرین بادی! (و این دعایی بود که در جاهلیت خطاب به شاه می گفته‌اند) آنگاه به سوی باختر نگریست و سیدی رودخانه‌های جاری و باغهای شاداب را دید. پرسید: از آن کیست؟ گفتند: از آن توست، دور از نفرین بادی! آنگاه پرسید: آیا اینها برای کسی دیگر هم میسر هست؟ مردی از رابضه برخاست - و رابضه مانده‌ای از اهل دانش‌اند که زمین هرگز از وجود ایشان تهی نیست - و گفت: دور از نفرین بادی! آیا از این فانی ناپایدار که باقی نمی ماند و جاودانه نیست، درشگفت

(۱) درباره ضبطهای این شعر و داستانش رجوع شود به مجمع‌الامثال میدانی، ج ۱، ص ۲۳۶ و شرح مقصوره این درید، خطیب تبریزی، ص ۷۵ و ۳۸ و نیز /اغانی، ج ۱۵، ص ۳۲۰.

(۲) این شعر، بیت چهلیم از مقصوره این دُرید است، رُك: شرح مقصوره این درید، خطیب تبریزی، چاپ دمشق ۱۹۶۱، ص ۷۳.

شدی؟ پرسید: راه فرار کجاست؟ گفت: عمل به طاعت خداوند و گوشه‌گیری از جهان. گفت: وقتی چنان کردم چه خواهد شد؟ گفت: ملکی جاودانه که هرگز زوال ندارد و نشستگهی که هرگز از آنجا بیرونت نخواهند برد و زندگانی بی‌مرگ. گفت: هنگام سحر به در اتاق من بیا و بکوب. آن مرد در آن هنگام آمد و دید که وی خویش را شستشو داده و آماده سفر است^۱. و به‌همراه او به گردش پرداخت تا آنگاه که زندگی هردو به سر رسید و عدی بن زید در قصیده‌ای طولانی از او یاد کرده و می‌گوید:

ای که روزگار را سرزنش می‌کنی و دشنام می‌دهی آیا خود تمام و میرا هستی؟ / یا اینکه از روزگارت پیمانی استوار به‌دست است، یا خود نادانی مغروری؟ / که را دیدی که مرگ او را جاودانگی بخشیده باشد و کیست که از ستم مرگ پناهگاهی داشته؟ / کجاست خسرو، خسرو انوشروان و پیش از او، شاپور، کجاست؟ / و کجایند بنو‌اصفر پادشاهان نژاده روم که یادی ازیشان باقی نمانده؟ / و کجاست خداوند حضراً آنگاه که حضرا می‌ساخت، آنگاه که دجله و خابور^۲ بدو بازمی‌گزارند. / آنجا را از مرمر برآورده بود و به ساروج اندوده بود که مرغان بر فرازش آشیانه‌ها داشتند. / حوادث روزگار او را مجال نداد / و اینک پادشاهیش برباد و کاخش ویرانه‌ای است. / و خداوند خورق که یک‌روز، چون از فراز قصرش می‌نگریست به‌اندیشه فرو رفت. و رستگاری را اندیشه‌ای باید. / از حالت خویش شادمانی بدو دست داد، از مال فراوان و دریای گسترده و سدیر^۳ / پس دلش هشیار شد و با خویش گفت: رشک بردن بر زنده‌ای که روی در مرگ دارد، چه خواهد بودن؟ / آنگاه، این همگان را، از پس رستگاری و فرمانروایی و ناز و نعمت گورها در خود نهان کرد / و زان پس آن چنان گشتند که گویی برگهایی خشک و پژمرده‌اند که باد صبا و دَبور ایشان را بدین سوی و آن سوی می‌برد^۴. سپس منذر بن نعمان پادشاه شد و مادرش را از نظر زیبایی و جمالی که داشت،

(۱) عبارت متن چنین است: «فأذا هو قد صلب علی نفسه استباحاً...»

(۲ و ۳) شهری در نزدیکی تکریت و خابور رودخانه‌ای است در میان رأس عین و فرات.

(۴) سدیر رودخانه یا قصری است. رک: حواشی احمد شاکر بر الشعر والشعراء، ص ۱۷۷.

(۵) در ترتیب ابیات این قصیده، اغانی ابوالفرج چاپ دارالکتب، ج ۲، ص ۹-۱۳۸ و کتاب الشعر والشعراء، ابن قتیبه، چاپ احمد محمد شاکر، قاهره ۱۳۶۴، ص ۱۷۶ نظم و بیوستگی بیشتری داشت. از این روی در ترجمه آن ترتیب رعایت شد. شماره ابیات در الشعر والشعراء دوازده بیت و در متن ما و کتاب اغانی سیزده بیت بود.

باران (آب آسمان: ماء السماء) می‌خواندند. همچنین مزیفیا را نیز باران (ماء السماء) می‌خواندند، چرا که هرگاه قحط سالی به‌میان می‌آمد، او اموال خود را به‌جای قطره‌های باران می‌داد و گویند که این شخص ابوعامر بوده است که انوشروان او را ولایت داد و پیش از او پدرش قباد حارث بن عمرو بن حجر معصوب را ولایت داده بود.

* و این است داستان پادشاه معصوب در روزگار قباد

گویند وقتی قباد سراسر ولایت عرب را بدو بخشید فرزندش حجر بن حارث پدر امرء القیس شاعر را بر بنی‌اسد کارگزار کرد و او از هرکدام ایشان هرساله پشم يك گوسفند و انبانی كَشك و يك خيخ روغن می‌گرفت. هنگامی که قباد ضعیف شد و مزدکیان او را خلع کردند ایشان از پرداخت این باژ سر باز زدند و او هم چهل تن از سران ایشان را با ضربه چوبدست کشت و ایشان را عبیدالعصا (بردگان چوبدست) نام نهادند. سپس بر او شوریدند و او را کشتند و او فرزندش امرء القیس را به‌خاطر شعر گفتنش رانده بود. امرء القیس هنگامی که پدرش کشته شد نزد قیصر رفت و از او در برابر بنی‌اسد یاری خواست و دختر قیصر عاشق او شد و او مردی بلندبالا و زیباروی بود. گویند وی نهانی نزد آن دختر می‌رفت و قیصر او را روانه کرد و بدو وعده داد که سپاهیانی در پس او بفرستد. چون امرء القیس به انقره - که منزلی است در شام - رسید، قیصر جامه‌هایی زهرآلود برای وی فرستاد که چون پوشید گوشت بدنش فرو ریخت و مرگ خویش را فراروی دید و گفت: «چه‌مایه چکامه‌های روان و خطبه‌های تندگذر که فرداروز، در انقره خواهد ماند». و سپس گفت:

ای همسایه! حوادث روزگار پی‌درپی است / و من در اینجا، خواهم ماند، چندان که کوهها بمانند / ای همسایه! من و تو اینجا دو غریبیم / و غریبان را با یکدیگر نزدیکی و نسبتی است^۱.

(۱) درباره این سخن امرء القیس و تمام آن رجوع شود به شرح مقصوده این درید، ص ۱۴ و معاهد التنصيص عیاسی، ج ۱، ص ۱۳. حله امرء القیس، مشهور و ضرب‌المثل بوده است. رک: ثمارالقلوب فی المضایق والمنسوب، ثعالبی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار نهضة مصر ۱۹۶۵، ص ۲۱۴.

(۱) برای تمامی این شعر رک: دیوان امرء القیس بیروت ۱۹۵۸، ص ۷۹ و شرح مقصوده این درید ص ۵۷، که داستان او را با قیصر نقل کرده است. در ترجمه ما دیوان و شرح مقصوده مورد نظر بود و در متن ابیات پس و پیش شده و در ضبط اندک اختلافی وجود داشت.

و قصیده سینه خویشت را که در آن می گوید:
کاشکی روانی بودی که به یک بار فرو می مرد / اما این روان، روانی است
که به گونه ای پیوسته از من جدا می شود.

خوانده و جان سپرد.

گویند امرء القیس به هنگام رفتن نزد قیصر اسلحه و لباس جنگی صد مرد را نزد سموال بن عادای یهودی به امانت سپرد و چون درگذشت حارث بن جبلة غسانی پادشاه شام به طلب آنها آمد و سموال از پرداخت آنها، بدون اجازه خداوندش، سر باز زد و در حصار شد و ایشان یکی از فرزندان او را گرفتند و کشتند و او همچنان از بالای قصر می نگرست و در مال امرء القیس خیانت نکرد و اعشی در قصیده اش از او یاد کرده و می گوید:

چونان سموال باش، آنگاه که آن بزرگ با سپاهی گران و گسترده چون سیاهی
شب روی بدو آورد / و او گفت: یا خیانت یا سوك، یکی را بگزین و در
این میان اختیار با توست / اندکی تردید کرد و سپس گفت: اسیر خویشت را
بکش چرا که من بر آنم تا از همسایه خویشت دفاع کنم.^۲

سپس عمرو بن منذر پادشاه شد و مادرش هند دختر حارث بن عمرو کنده بود. وی را عمرو بن هند مضطرب الحجاره نیز می نامند به علت شکوه و سختگیری بسیاری که داشت. او را محرق (سوزاننده) نیز خوانده اند چرا که وی گروهی را سوخت.

* و این است داستان عمرو بن هند

گویند فرزندی از آن وی به خطا بر دست گروهی از بنی دارم^۳ صدمه دید و او سوگند یاد کرد که صدمت از ایشان را بسوزاند. نود و هشت تن را بسوزانید و غیر از ایشان دیگری را نیافت و با سوختن زنی نهشلی و مردی از براجم آن را تکمیل کرد از این روی

(۱) برای تمامی شعر رك: دیوان امرء القیس، همان چاپ، ص ۱۱۷.

(۲) با اندکی اختلاف در دیوان الاعشی، ص ۸۱-۸۰ آمده است.

(۳) در متن بنی دلم و هوار نیز در ترجمه بنی دلم ضبط کرده ولی صحیح بنی دارم است. رجوع شود به ثمار القلوب، تعاللی، ص ۱۰۷. اصولاً در میان قبایل عرب قدیم قبیله ای به نام بنی دلم وجود نداشته فقط در میان قبایل جدید دلم هست که هیچ نسبتی با این داستان ندارد. رجوع شود به معجم قبایل العرب، عمر رضا کحاله، چاپ دمشق ۱۹۴۹، ج ۱، ص ۳۸۶ و ۳۷۰.

در مثل گفته شده است که «بدبخت میهمان براجم است» (إِنَّ الشَّقِيَّ وَأَفْدُ الْبَرَّاجِمِ)^۱ و دریدی در قصیده خویشت او را یاد کرده است آنجا که پادشاهان را وصف کرده سپس می گوید:
آنگاه فرزند هند که در روز «اواره» / آتش او، تمیم را سوخت.^۲

و همین عمر و است که طرفه را کشت و المتلمس نجات یافت و گفت:

از این دو آن کس که صحیفه را داشت، مرد / ولی متلمس زندگی خود را
نجات بخشید.

آنگاه پس از وی ابوقابوس نعمان بن منذر بن امرء القیس، که صاحب نابغه است، پادشاه شد و هم اوست که عبید بن ابرص شاعر و عدی بن زید عبادی را کشت و خسرو پرویز او را کشت.

* و این است داستان ابوقابوس نعمان بن منذر

گویند وی دو روز خاص داشت، روز خشم که هر کس را در آن روز می دید می کشت و روز خوش که هر کس را در آن روز می دید صله می داد. در یکی از روزهای خشمش عبید بن ابرص بر وی وارد شد و او از این کار آگاه نبود و او را در قصیده ای ستوده بود. هنگامی که آگاهی یافت که روز بدی را انتخاب کرده زبانش در سخن گفتن به لرزه افتاد. سپس آنگاه که او را برای کشتن می بردند، گفتند قصیده ات را بخوان. گفت: اینك اندوه، راه شعر را فرو بسته است (حَالُ الْجَرِيضِ دُونَ الْقَرِيضِ)، و این سخن او ضرب المثل شد. آنگاه گردنش را زدند.

و اما عدی بن زید - که مترجم خسرو پرویز و نویسنده عربی او بود - کسی است که در راه فرمانروایی نعمان کوششها کرد و نزد ابرويز از جلادت و غنای او سخنها گفت تا وی را فرمانروای عرب گردانید. نعمان را سخت آمد که کسی را بر وی منتی باشد یا حقی بر گردن وی باشد. پس او را به زندان افکند و او در زندان وی شعرها گفت و او را اندرز داد و مهربانی او را برانگیخت و او خود در میان کتابخوانان، یکی از فرزنانگان

(۱) ضرب المثل است در مورد کسی که خود را به طمع در هلاکت می افکند. رجوع شود به ثمار القلوب تعاللی.

(۲) از مقصوره ابن درید است و در نسخه اصلی «اوارات» بوده و هوار نمی دانم چرا به «اواره» تصحیح کرده، در صورتی که در متن قصیده و شرح خطیب نیز «اوارات» است. هوار متوجه موزون بودن این عبارت نشده است و به صورت نثر آن را چاپ کرده است. رجوع شود به شرح مقصوره، چاپ دمشق ۱۹۶۱، ص ۸۱.

به شمار می‌رفت. اما سود نکرد و سرانجام او را کشت. فرزندی زید بن عدی بن زید نیرنگی ساز کرد و خود را به درگاه خسرو پرویز رسانید و همان پایگاه پدر خویش را در ترجمه و نویسندگی به دست آورد. و ابرویز سخت دل‌باخته زن بود و در کتاب تاریخ یمن خواندم که به روزی که وی کشته شد دوازده هزار زن و کنیز نزد او بود. زید بن عدی بن زید از زیبایی و کمال زنان خاندان منذر سخن به میان آورد تا ابرویز نامه‌ای نوشت به نعمان که از کنیزکان عرب برای او بفرستد و بعضی گفته‌اند که وی بعضی از زنان او را خواستداری کرد. وقتی که نعمان نامه را خواند، گفت: «پادشاه را تازیان بادی‌ها، بادی‌های درشتناک، به چه کار آید؟ چرا که در عراق (سواد) زنان فراخ چشم سیاه چشم (مها) هستند که او بی‌نیاز است.» و پاسخ نامه را نوشت. زید بن عدی بن زید سخن نعمان را - از وجهی که عرب زنان زیبا و گاو و آهو و میش را «مها» می‌خوانند - گردانید و گفت: نعمان می‌گوید با بودن ماده گاوهای سواد (بقرالسواد) پادشاه را بی‌نیازی است. ابرویز درخشم شد و در پی نعمان فرستاد. نعمان گریخت و نبردافزارها و عیالش را به هانی بن مسعود سپرد و ابرویز لشکری فرستاد تا آن نبردافزارها را بیاورند اما هانی از دادن آنها سر باز زد و با ایشان پیکاری کرد و ایشان را شکست داد. و این جنگ را جنگ ذی قار می‌نامند. سپس نعمان نزد ابرویز برگشت و زید بن عدی را دید. بدو گفت: ای زیدک! تو این کار را کردی. به خدا اگر بمانم همان ساغری که پدرت را نوشاند به تو نیز خواهم نوشاند. زید گفت: نعمانک! خود را نجات ده که من با ریسمانی تو را بستم که هیچ اسب توسنی آن را نتواند بگسلد. سپس ابرویز فرمان داد تا نعمان را، پس از آنکه چندی در زندان ماند، به زیر پای پیل افکندند و شاعر در این باره گفته است:

در میان پیلان هندی / که او را به زیر پای می‌فشردند و خون‌آلود بود.

و اعشی درباره او گفته است:

اوست که نعمان را به خانه‌ای برد که آسمانه‌اش / گردن پیلان بود، از پس آنکه در خانه‌ای جای داشت با سراپرده و خیمه.^۱

(۱) برای تفصیل بیشتر و ضبطهای دیگر این سخن نعمان رک: ترجمه تاریخ طبری از بلعمی، ص ۱۱۴.

(۲) این شعر که اصل آن چنین است:
هُوَ الْمُذْخِلُ النَّعْمَانَ بَيْتًا سَمَاوَهُ
نُحُورُ قُبُولٍ بَعْدَ بَيْتٍ مُسَرَّدَقٍ
در دیوان اعشی نیامده. شاید از ابیات قصیده:
أَزَقْتُ وَمَا هَذَا السَّهَادُ الْمَوْزُقُ
وَمَا بِي مِنْ سَقَمٍ وَمَا بِي مِنْ مَعْشَقٍ

باشد که در دیوان نیامده است رک: دیوان الاعشی، ص ۲۱۷. اگر چه حرکت قافیه مختلف است؛ و این قتیبه نیز در المعارف، ص ۶۵۰ این شعر را به نام اعشی نقل کرده و گوید: اعشی در یادکرد ابرویز گوید.

و این داستان در جای دیگر نیز یاد شده است.
آنگاه پادشاهی از خاندان منذر بیرون شد و ابرویز ایاس بن قبیصة الطائی و شهرام فارسی را ولایت آنجا داد و ایاس در عین التمر درگذشت و زیدالخیل درباره او گفته است:

اگر خداوندگار مردم، جای تهی کرده است / پس هرگونه نعمتی بی گمان از میان رونده و فانی است.

سپس منذر بن نعمان بن منذر ولایت یافت و علاء بن الحضرمی ایشان را در زمان پیغمبر (ص) از بحرین بیرون راند و ایشان همچنان از پذیرش اسلام سر باز زدند تا اینکه سواد را سعد بن ابی وقاص به روزگار عمر بن الخطاب فتح کرد.

ابن جفنه، عمرو بن عامر مزقیاء بود و فرزندان جفنه آل عنقائند و آل محرق آل غسانند در عراق و شام که نخستین ایشان حارث بن عمرو غسانی است و او را حارث اکبر نیز خوانده‌اند. سپس حارث بن ابی شمر پادشاه شد و او حارث اعرج است که مادرش ماریه ذات قرطین (صاحب دو گوشواره) است. و منذر بن ماء السماء با هزار تن به جنگ ایشان آمد و او ولید بن ربیع شاعر را که جوانی بود به مقابله ایشان فرستاد و وی چنان نمود که گویی برای آشتی آمده است. آنها را غفلت زده و فریب خورده احاطه کردند و ایشان را شکست دادند و گروه بسیاری را به اسارت گرفتند و آوردند. نابغه از وی خواستار شد که ایشان را آزاد کند او نیز چنین کرد و علقمة بن عبدة به پاس آزادی اسیران نزد او آمد و او را ستود:

اشتر خویش را، رو به سوی حارث بخشنده راندم^۲ / درحالی که سینه و

استخوانهای سینه‌اش از تیزروی و شتاب به لرزش بود / ... در هر قبیله‌ای

تو را بخششها و نعمتهاست / پس «شاس»^۳ را از عطای تو بخششی است.

حارث بدو گفت: «و بخششها است!».

سپس حارث اصغر فرزند حارث اعرج فرزند حارث اکبر پادشاه شد و نابغه

ذبیانی درباره ایشان گفته است:

(۱) گویا از عبارت متن چیزی ساقط شده است و در نسخه عکسی در حاشیه نوشته شده: کذا وجدت.

(۲) بیت اول، دوازدهمین بیت و بیت دوم سی و ششمین بیت از قصیده علقمة بن عبدة است. برای تمامی قصیده و جزئیات آن رجوع شود به مفضلیات، از مفضل بن محمد الضبی با شرح ابن انباری، تصحیح کارلوس یعقوب لایل، بیروت ۱۹۲۰، ج ۱، ص ۷۶۵.

(۳) «شاس» نام برادر یا فرزند برادر او بوده که به اسارت حارث افتاده است. رک: الشعر والشعراء ابن قتیبه، ص ۴-۱۷۳.

این پسرکی است خوب چهره و روی در نیکی که به زودی کمال خواهد یافت / از آن حارث اکبر و حارث اعرج و اصغر که بهترین مردمان اند.^۱

و آخرین پادشاه ایشان جبله بن الایهم بود که در روزگار عمر بن الخطاب اسلام آورد و به روم رفت و پادشاهی ایشان منقرض شد.

نخستین کسانی که به شام رفتند قبیله سلیم بودند و ایشان از غسانیان بودند. و بعضی گفته اند از قضاة بودند و به آیین مسیح گرایش پیدا کردند و پادشاه روم شخصی را به نام نعمان بن عمرو بن مالک بر ایشان پادشاه کرد و پس از او فرزندش مالک بن نعمان پادشاه شد و پس از او فرزندش عمرو بن مالک.

هنگامی که عمرو بن عامر مزقیه از یمن بیرون شد فرزندان او در شهرها پراکنده شدند و به نزد خاندان جفنه، پادشاهان شام، آمدند.

این است آنچه از تاریخ پادشاهان این اقلیم بازمانده است و ناگزیر هند و روم را نیز تاریخی است و نظمی و همچنین چین را. اما ندیدیم که دانشمندان در این باب خود را به رنج افکنده باشند و یا در کتابهای خویش آنها را یاد کرده باشند، چرا که تمام نبردهای یک پادشاه یا یک شهر یا یک شخص دشوار است و اختلافهای موجود در حفظ و نقل باعث عدم ضبط شدن می شود، پس چگونه ممکن است که تمام ایام و جنگهای پادشاهان زمین ضبط شود و چه کسی غیر از خدا می تواند آنها را بشمارد. به جان خودم سوگند که در آنچه یاد کردیم پندها و عبرتها و آگاهیهای است.

گروهی از ستاره شناسان گویند که در چین پادشاهی در خاندان یک تن از هزار هزار سال پیش همچنان باقی است و چگونه پذیرفتن این ممکن است با اینکه سرعت نقل و انتقال سلطنت را در اقلیم خود می بینیم که چگونه احوال خداوندانش دگرگون و مشوش است و خدای دانایتر است. اندکی از تواریخ پادشاهان روم و یونان بدون اخبار و قصه ها نقل شده که من در آن سودی نمی بینم و این اخبار از روزگار دارای کبیر محفوظ مانده است. او نخستین پادشاه ایرانی است که بر رومیان خراج بست و از فلیقوس^۲ پدر اسکندر - که بر یونانیان فرمانروایی داشت - باز و خراج گرفت.

اسکندر پس از پدرش به پادشاهی روم رسید و بیرون آمد و بر سراسر زمین فرمانروا شد و دارای اصغر را کشت و در مشرق دسته دسته پادشاهان مختلف به وجود

(۱) این شعر را در دیوان نابغه (چاپ هارتویک در نبرگ، پاریس) نیافتم ولی به نام نابغه با چند بیت دیگر از همین قطعه در الشعر والشعراء، ص ۱۰۹ نقل شده است، همچنین در المعارف ابن قتیبه، ص ۶۴۳.

(۲) کذا.

آورد.^۱ آنگاه پس از وی جانشینش بطليموس ادیب، پادشاه شد و بطليموس به زبان یونانی پادشاه است. و پس از او، بطليموس لغوس دوستدار برادر (محب الاخ) پادشاه شد و او کسی است که با بنی اسرائیل در سرزمین فلسطین جنگ کرد و ایشان را اسیر گرفت سپس ایشان را رها کرد و به بیت المقدس فرستاد.

آنگاه پس از وی بطليموس صانع پادشاه شد و پس از او بطليموس دوستدار پدر (محب الاب)، سپس بطليموس ظاهر و او خداوند دانش ستاره شناسی بود و سپس بطليموس مخلص، آنگاه و آنگاه و آنگاه ده تن دیگر که همه پادشاه بودند و همه بطليموس نام داشتند. نه مرد، که دهمین ایشان زنی بود و این کافران پادشاهان یونان بودند.

* و اما پادشاهان روم

گویند عرب ایشان را قیصره می خوانند و هراقل. نخستین کسی که در زمان اشکانیان پس از اسکندر از میان ایشان جنبشی کرد قسطنطین مظفر^۲ (پیروز) بود که مانند اسکندر به جنگ ایرانیان رفت و چهارصد و سی هزار تن از جنگیان ملوک طوایف گردآمدند و با رومیان جنگیدند و از ایشان کشتاری عظیم کردند و پرداخت فدیة برایشان تعیین کردند و همین کار ایشان را وادار به ساختن شهر قسطنطنیه کرد و از این روی به نام قسطنطین خوانده می شود که وی آنجا را ساخته است و میان او و اسکندر عده ای از پادشاهان حکومت کردند که با ایرانیان جنگی نداشتند مگر اسپانوس همان کسی که بعد از ارمیای پیغمبر با بنی اسرائیل جنگید و ایشان را کشت و اسیر گرفت. و از آن جمله است افطنجس که ناپاکتر و شومتر از او بود. و هم او است که شهر انطاکیه را ساخته است. گویند نخستین کسی که پس از اسکندر بر روم پادشاه شده بلافس بود و پس از او سلیفیس و پس از او افطنجس، سپس عیسی^۳ در سرزمین شام ظهور کرد و هرادس پادشاه بود و نمی دانم چه کسی در آن روز پادشاه روم بود. و پس از صعود عیسی طباریس پادشاه شد و بتها ساخت و مردم را به پرستش آنها دعوت کرد و او در رومیه نشیمن داشت و پس از او فیلوذیس پادشاه شد و

(۱) در اصل «عصب بینهم» است و هوار به «در میان ایشان ستمکار شد» ترجمه کرده، ولی گویا صحیح «عصب بینهم» است که ایجاد پراکندگی است و عین همین تعبیر در ص ۵۰۹ متن حاضر در مورد اسکندر آمده است.

(۲) در حاشیه نوشته شده است: مظفر از «یظفور» است نه از ظفر چرا که به کافر نجس شایسته نیست مظفر گفته شود.

او مسیحیان را کشت و شمعون الصفاى صخرة الايمان را که مسیحیان پیغمبرش می دانستند کشت.

سپس ططوس بن اسفیانس پادشاه شد و با بنی اسرائیل جنگ کرد و ایشان را کشت و اسیر گرفت و بیت المقدس را ویران کرد بدان گونه که سنگی بر روی سنگی باقی نگذاشت و همچنان ویرانه بود تا اینکه اسلام آمد و این است یکی از دوباری که خداوند وعده ویرانی آن را داده بود و فرموده بود: «دوبار در این سرزمین فساد و سرکشی می کنید، سرکشی بزرگ» (۱۷: ۴). و در گفتار بعضی از دانشمندان می بینیم که علت آمدن قریظه و نضیر را به سرزمین حجاز و ولایت یثرب این امر دانسته اند. آنگاه تمام رومیان مسیحی شدند و من تصور می کنم که این امر در روزگار ططوس یا پس از او بوده است. سپس مسیحیت در روزگار قسطنطین متروک شد و بت پرستی آغاز شد و دیگر بار پس از قسطنطین به مسیحیت روی آورده شد و پس از عیسی (ع) اختلافات ایشان در دین بسیار شد تا اینکه اسلام آمد و پادشاه ایشان در روزگار پیغمبر (ص) هرقل بود و شهر ابراز کارگزار ابرويز او را پادشاه کرده بود و آنها که در دوره اسلام تا امروز پادشاه بوده اند نامها و کارهاشان در کتب اخبار و فتوحات محفوظ است و خداوند پادشاهی است جاودانه که سلطنت از وی سلب نخواهد شد.

www.tabarestan.info
تبرستان

شاعر آینه‌ها، دربارهٔ سبک هندی و شعر بیدل، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۳.

گزیدهٔ غزلیات شمس، با مقدمه و تفسیر و توضیح، تهران، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۵۲، چاپ هشتم، ۱۳۶۹.

مفلسِ کیمیا فروش، نقد و تحلیل شعر انوری با نگاهی به زمینه‌های اجتماعی شعر فارسی و روانشناسی شاعر، تهران، سخن، ۱۳۷۲.

تازینه‌های سلوک، نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنائی غزنوی، با مقدمه‌ای در باب زندگی و آثار او، تهران، آگاه، ۱۳۷۲.

در اقلیم روشنائی، تفسیر چند غزل از حکیم سنائی غزنوی، تهران، آگاه، ۱۳۷۳.
زبور پارسی، نقد و تفسیر غزلهای عطار و نگاهی به پایگاه او در تاریخ شعر عرفانی فارسی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴.

آنسوی حرف و صوت، از مقامات ابوسعید ابوالخیر با مقدمه‌ای در باب او و مقامش در عرفان ایرانی، تهران، سخن - آگاه، ۱۳۷۲.

۴. نقد متون کهن پارسی

اسرارالتوحید، محمد بن منور میهنی، شامل زندگینامهٔ ابوسعید ابوالخیر عارف بزرگ قرن چهارم و پنجم. تصحیح و توضیح و مقدمه در ۲ جلد، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم در دست انتشار، آگاه.

حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ابوزوح میهنی، زندگینامهٔ دیگری از ابوسعید ابوالخیر، تصحیح و توضیح و مقدمه، تهران، آگاه، ۱۳۶۶، چاپ چهارم در دست انتشار، آگاه.

مختارنامه، دیوان رباعیات فریدالدین عطار نیشابوری، مجموعهٔ دوهزار و پانصد رباعی از زیباترین رباعیهای عرفانی - خیامی زبان فارسی، تصحیح و توضیح و مقدمهٔ تفصیلی در باب زندگی و آثار عطار، تهران، توس، ۱۳۵۸، چاپ دوم با مقابلهٔ نسخه‌های تازه‌یافته و گسترش مقدمه در باب زندگی و شعر عطار در دست انتشار.

مرموزات اسدی در مزمورات داودی، متنی عرفانی از نجم‌الدین رازی عارف قرن هفتم، مقدمه و تصحیح و تعلیقات. همراه با مقدمهٔ انگلیسی از پرفسور هرمان لندلست استاد دانشگاه مک‌گیل کانادا، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران، ۱۳۵۳.

تاریخ نیشابور، براساس اثر معروف ابوعبدالله حاکم نیشابوری (۳۲۱-۴۰۵ ه. ق) تلخیص و ترجمهٔ محمد بن حسین خلیفه نیشابوری در نیمهٔ اول قرن هشتم، با مقدمه و تعلیقات و فهرس و راهنمای گوناگون، تهران، آگاه، ۱۳۷۴.

از همین قلم منتشر شده است*

۱. شعر

زمزمه‌ها، مجموعهٔ غزل، مشهد، امیرکبیر ۱۳۴۴.

شبخوانی، شعرهای ۴۳-۱۳۳۹، مشهد، توس ۱۳۳۴، چاپ دوم ۱۳۵۶.

از زبان برگ، شعرهای ۴۷-۱۳۴۴، تهران، توس، ۱۳۴۷، چاپ سوم ۱۳۵۶.

در کوچه‌باغهای نیشابور، شعرهای ۵۰-۱۳۴۷، تهران، رز، ۱۳۵۰، چاپ هفتم ۱۳۵۷.

از بودن و سرودن، تهران، توس، ۱۳۵۷، چاپ دوم ۱۳۵۷.

مثل درخت در شب باران، تهران، توس، ۱۳۶۵.

بوی جوی مولیان، تهران، توس، ۱۳۵۷، چاپ دوم ۱۳۵۷.

۲. نقد شعر

صور خیال در شعر فارسی، تحقیق در تطوّر ایماژهای شعر فارسی و سیر نظریهٔ بلاغت در اسلام و ایران، تهران، نیل، ۱۳۵۰، چاپ ششم، آگاه، ۱۳۷۳.

موسیقی شعر، تبیین مبانی جمال‌شناسی موسیقی شعر فارسی و ساخت و صورتهای آن، تهران، توس، ۱۳۵۸ و متن گسترش‌یافتهٔ آن، آگاه، ۱۳۶۸، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۳.

ادوار شعر فارسی، از مشروطیت تا سقوط سلطنت. بررسی تحولات شعر در ایران از آستانهٔ مشروطیت تا انقلاب بهمن ماه ۱۳۵۷، تهران، توس، ۱۳۵۹.

۳. دربارهٔ شاعران

حزین لاهیجی، زندگی و زیباترین غزلهای او همراه نمونه‌های نقد شعر او در آثار قدما، مشهد، توس، ۱۳۴۲.

* بسیاری از این کتابها، گاه با موافقت مؤلف و زمانی بدون اجازهٔ او بارها در خارج از کشور به چاپ رسیده است. در این کتابشناسی، به چاپهای خارج از کشور پرداخته نشده است.

۵. ترجمه‌ها:

آفرینش و تاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی از دانشمندان قرن چهارم هجری، متنی در جهان‌شناسی و اساطیر و فلسفه و ادیان کهن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۵۱-۱۳۴۷ در چهار مجلد. چاپ دوم شامل هر شش مجلد بامقدمه مفصل و تعلیقات و فهرس و راهنماها، آگاه، ۱۳۷۴.

تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا، اثر خاورشناس بزرگ و مولوی‌شناس برجسته انگلیسی ریچارد آلن نیکلسون با مقدمه و تعلیقات مفصل در باب مسائل تصوف ایرانی، تهران، توس، ۱۳۵۸.

ترجمه رسوم دارالخلافة، اثر هلال بن مُحسِن صابی، متنی کهن در باب انتقال آیین‌های ایرانی به خلافت اسلامی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

آوازهای سندیباد، ترجمه شعرهای عبدالوهاب البیاتی، شاعر پیشرو عرب، تهران، نیل، ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۴۵.

ابومسلم خراسانی، از محمد عبدالغنی حسن، سرگذشت ابومسلم براساس مدارک تاریخی در اسلوبی روائی و داستانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۸، چاپ ششم ۱۳۵۶.

۶. به زبان انگلیسی

Persian Literature, from the time of Jami to the present day, in Handbuch Der Orientalistik, E. J. Brill, Leiden 1980.

بخشی از فصل آخر این کتاب توسط آقای دکتر یعقوب آژند، در کتاب ایشان به نام ادبیات نوین ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ترجمه شده است.

۷. مقالات

درباره زبان و ادبیات فارسی، عرفان، تاریخ و ادبیات عرب در دایرةالمعارف فارسی به سرپرستی شادروان دکتر غلامحسین مصاحب (در جلد دوم ۱۳۶۵ و جلد سوم ۱۳۷۳ در دست انتشار) و نیز در بسیاری از مجلات منتشره درسی سالی اخیر.