



ابوحیان توحیدی

علیرضا ذکاوتی قزاغزلو







ابو حیان تو حیدی

علیرضا دکاوتی قراگزلو



میان همه ارباب فکر و قلم گذشته تمدن اسلامی، ابوحنیفان توحیدی چهره‌ای است غریب که همواره نوشته‌هایش را خوانده‌اند؛ اما از تماشای حاصله گرفته‌اند. زندگانی ناکام و سرگردان و در عین حال بارور وی به تمامی در هنرش تجلی یافته و شخصیتش بر قلمش جاری گردیده است. کیست این موحد عارف که بر ناصیه‌اش داغ الحاد نهاده‌اند؟ حکایت این حکایت‌نویس کم‌نظیر چیست؟ نقاط ضعف و قوت او در کجاست؟ کتاب ابوحنیفان توحیدی تلاشی است در معرفی این چهره غریب به خوانندگان فارسی‌زبان.

نویسنده کتاب علیرضا ذکاوتی قراکزیلو تحصیلات قدیم و جدید را در همدان و قم گذرانیده است. مطالعات پیوسته و گسترده او در ادب قدیم فارسی و عربی و عقاید و مذاهب اسلامی و همچنین تاریخ اجتماعی ایران سبب شده تا مؤلف تحقیقات و مقالات بدیعی در زمینه‌های مذکور تصنیف نماید. بعضی از آثار مترجم و تالیفی ایشان عبارتند از: کتابهای تشیع و تصوف، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، تاریخ ادبی عرب - العصر الجاهلی -، زندگانی و آثار جاحظ، تلخیص ابلیس و برگزیده محبوب القلوب فراهی.

بنیاد فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است. هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحله ها و مکتب های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.



طرح نو



● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●

ویژه فرهنگ ایران و اسلام

۱/۱۰۰

ابو حیان توحیدی

نوشته علی رضا ذکاوتی قراقرز لو



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا)، خیابان نوبخت، کرچه دوازدهم، شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- ابو حیان توحیدی
- نویسنده: علیرضا ذکاوتی قراگزلو
- ویراستار فنی: محمد سید اخلاقی
- طراح روی جلد: محسن محبوب
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: کانون فرهنگی صدا
- چاپ: قیام
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۴
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- این کتاب با استفاده از تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.
- همه حقوق محفوظ است.

ذکاوتی قراگزلو، علیرضا،

ابو حیان توحیدی / علیرضا ذکاوتی قراگزلو. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۱۸۴ ص. (مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز ویژه فرهنگ ایران و اسلام)
کتابنامه: ص ۱۶۹-۱۷۲

۱. ابو حیان التوحیدی، علی بن محمد، قرن ۴ ق. - سرگذشتنامه.
۲. ابو حیان التوحیدی، علی ابن محمد، قرن ۴ ق. - تاریخ و نقد. الف. عنوان.

۲ الف ۷ ض / ۱۸۹/۱۳۳

B

فهرست

۷	□ پیشگفتار
۹	۱. زندگانی ابوحیان
۱۶	۲. سبک نویسندگی
۲۱	۳. تفکرات
۳۱	۴. سیری در شناخت ابوحیان
۳۸	۵. آثار چاپ شده ابوحیان
۴۹	۶. پرسشهای فلسفی
۷۵	۷. تحریر المقابسات
۱۰۲	۸. تلخیص الامتاع و المؤانسه
۱۳۴	۹. لطیفه ها و حکایات
۱۶۹	□ کتابنامه
۱۷۳	□ نمایه

پیشگفتار

میان همه ارباب فکر و قلم گذشته جهان اسلام، ابوحیان توحیدی چهره‌ای است غریب که همواره نوشته‌هایش را خوانده‌اند. اما از نامش فاصله گرفته‌اند. زندگانی ناکام و سرگردان و در عین حال بارور وی به تمامی در هنرش تجلی یافته و شخصیتش بر قلمش جاری گردیده است آنچنان که هم اکنون پیشانی هوشمندش را در محافل فلسفی که خودش توصیف کرده از همه درخشان‌تر می‌بینیم و چشمان شعله‌ورش را از ورای کلمات آتشین خیره شده به روزگار و آینده می‌یابیم. کیست این موحد عارف که بر ناصیه‌اش داغ الحاد نهاده‌اند و چگونه این منتقد بی‌پروا را مطلقاً بهتانگر و دروغپرداز لقب داده‌اند؟ حکایت این حکایت‌نویس کم نظیر چیست؟ نقاط قوت و ضعف او در کجاست؟ آیا مناعت اخلاقی و امانت علمی‌اش خدشه‌بردار نیست؟ چرا در آخر عمر همه آثارش را از میان برد؟ چگونه مستهجن‌ترین تعبیرات و پرا حساس‌ترین مناجات‌ها از قلم ابوحیان تراویده است؟ این رساله برای شناساندن ابوحیان توحیدی به فارسی زبانان تهیه شده و امید است که در معرفی این آزاداندیش پیشرو که هزار سال پیش از این در گذشته برای نسل معاصر سودمند افتد.

علیرضا ذکاوتی قراقرز

زندگانی ابوحیان

علی بن محمد بن عباس، کنیه اش ابوحیان، در حدود سال ۳۱۰ هجری قمری زاده شده است (علامه قزوینی تولد او را به سال ۳۱۵ ه. ق. می داند). زادگاه وی را بغداد، واسط، شیراز و حتی نیشابور نوشته اند. ایرانیان او را ایرانی و عربها عرب می دانند. از محققان عربی دکتر عبدالرحمن بدوی نیز ابوحیان را ایرانی می داند (رک: صفحه ج از مقدمه کتاب *الاشارات الالهیه*). آنچه مسلم است مریان و حامیان ابوحیان غالباً ایرانی بوده اند. لقب «توحیدی» بر خلاف آنچه در نظر اول پنداشته می شود از آن جهت نیست که ابوحیان صوفی یا معتزلی بوده بلکه از آن روست که پدرش فروشنده نوعی خرما موسوم به «توحید» بوده است.

این پسر خرمافروش بزودی پدر و مادر فقیر خود را از دست داد و تحت کفالت عمویش که با او بدرفتاری می نمود بزرگ شد و اثر این محرومیت و درد و رنج کودکی تا آخر عمر صدساله ابوحیان باقی بود. اطلاع مشروحی از جوانی ابوحیان نداریم در هر حال بین سالهای

۳۴۸-۳۴۸ وی را نزد ابوسعید سیرافی عالم و ادیب و فقیه نامی می‌یابیم. ابوحیان از این مرد پارسا و دانا علوم قرآنی و نحو و فقه و بلاغت و کلام و عروض و قافیه و حساب آموخته، به خصوص زهد و خداترسی ابوسعید سیرافی اثری ماندگار در ذهن ابوحیان باقی گذارده است و چه بسا گرایش به تصوف راستین را هم از او آموخته باشد. استاد دیگر ابوحیان، علی بن عیسی رمانی (۳۸۴-۲۹۶ ه‍.ق) است که در کلام و عربیت ماهر بود و نحو را با منطق می‌آمیخت (چنانکه ابوسعید سیرافی نیز بحثی در مقایسهٔ نحو و منطق با متی بن یونس قنّائی داشته است). استاد دیگر ابوحیان، ابوبکر محمد بن علی قفال چاچی (متوفی ۳۶۵ ه‍.ق) است که فقیه و محدث و اصولی و لغت‌دان و شاعر بود. استاد دیگرش قاضی ابوالفرج نهروانی (متوفی ۳۹۰ ه‍.ق) است که از مذهب فقهی طبری دفاع می‌کرد. اینکه ابوحامد مرورودی متوفی ۳۶۲ [؟] را هم از استادان ابوحیان شمرده‌اند قطعی نیست زیرا این شخص به احتمال بسیار قوی وجود خارجی نداشته و ساختهٔ ذهن ابوحیان می‌باشد و ابوحیان بعضی اقوال را که نمی‌خواهد از جانب خود بگوید در دهان او می‌گذارد و از زبان او می‌گوید. در هیچ یک از کتب تراجم اشاره‌ای به احوال این شخص نشده است مگر با استناد به ابوحیان.

ابوحیان علوم عقلی را نزد ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۰ ه‍.ق) و یحیی بن عدی (متوفی ۳۶۴ ه‍.ق) و ابوسلیمان منطقی سجستانی (متوفی بعد از ۳۹۱ ه‍.ق) آموخته است این سه حکیم فاصلهٔ بین فارابی (۳۳۹-۲۶۰ ه‍.ق) و ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ه‍.ق) را پر می‌کنند و مخصوصاً حوزهٔ درس ابوسلیمان (که ابوحیان توحیدی به ویژه در کتاب المقایسات سخنگوی آن است) جو فلسفی قرن چهارم را در یسهٔ دوم آن به خوبی نشان می‌دهد. معلومات وسیع ابوحیان گذشته

از استادان یاد شده، از طریق مطالعه و ملاقات با دانشمندان و نیز رونویسی کتابها - که شغل اصلی او بوده است - حاصل آمده، و آزاداندیشی او نیز تا حدی نتیجه برخوردش با صاحبان افکار و عقاید و مذاهب و مسالک گوناگون است که در شهرهای مختلف دیده و از خرم‌ن‌شان خوشه چیده است. ابوحیان مدت کمی نزد مهلبی وزیر معزالدوله رفت اما با او نساخت و ناچار بغداد را ترک کرده عازم ری گردید. اما با ابوالفضل بن عمید و پسر وی ابوالفتح نیز نتوانست به سر بُرَد و باز به بغداد برگشت (بعد از ۳۶۱ ه‍.ق) در دوره وزارت صاحب بن عباد، ابوحیان تقریباً هفت سال (۳۷۰-۳۶۳ ه‍.ق) در دستگاه او بوده است. اما اخلاقی او با این وزیر فاضل نیز نگرفت. بعدها که ابوحیان کتاب *مثالب الوزراء* را در هجو ابن العمید و ابن عباد نگاشت، خود اعتراف می‌نماید که مثل این دو مرد در دربار آل بویه وجود نداشته است (*مثالب الوزراء* ص ۳۵۰).

اختلاف سلیقه ابوحیان و ابن عباد ظاهراً بر سر این بوده که ابوحیان انتظار توجه خاصی از وزیر داشته، لیکن ابن عباد آن چنان که ابوحیان توقع می‌ورزیده، وی را تحویل نمی‌گرفته است و از وی درخواست کار و راقی (= رونویسی کتابها) را می‌نموده است. حساسیت طبع ابوحیان باعث رنجش بجا یا بیجای او از اشخاص می‌گردیده است. به هر حال ابوحیان در ۳۷۰ ه‍.ق به بغداد بازگشت و به وساطت ابوالوفا بوزگانی، مهندس و ریاضی‌دان، نخست کاری جزئی در بیمارستان عضدی بغداد یافت. سپس به دستگاه ابن عارض شیرازی (= ابن سعدان) وزیر معرفی گردید و دو سه سالی به آسایش نسبی گذرانید. حاصل عمر ابوحیان در این مدت کتاب *الامتع والمؤانسه* است که عصارهٔ مفاوضات خود را با وزیر در موضوعات عقلی و نقلی به قلم آورده است.

از میان بزرگانی که ابوحیان ملاقات کرده، تنها از این وزیر راضی است. طی این مدت و پس از آن، زندگی ابوحیان در محضر ابوسلیمان سجستانی می‌گذرد تا به سال ۳۹۱ ه‍.ق که این حکیم خردمند درگذشت. و دیگر از ابوحیان خبری نداریم تا سال ۴۰۰ ه‍.ق که نامه‌ای به قاضی ابوسهل نوشته (معجم‌الادباء، یاقوت حموی، ج ۱۵، ص ۲۶).

بعضی احتمال داده‌اند وفات ابوحیان در سال ۴۰۰ ه‍.ق باشد و تاریخ ۴۱۴ ه‍.ق را که در شیرازنامه آمده است رد کرده‌اند. در شد‌الآزار وفات ابوحیان به سال ۴۰۴ ه‍.ق ذکر شده و به گفته سبکی، ابوحیان به سال ۴۰۰ در شیراز تدریس می‌کرده، و به نوشته ذهبی در سال ۴۱۰ ه‍.ق وی را در شیراز دیده‌اند. به نظر ما وفات ابوحیان بین سالهای ۴۱۴-۴۰۴ و علی‌الارجح در سال ۴۰۴ اتفاق افتاده است. آنچه راجع به آوارگی ابوحیان و پیوستنش به بنی ساسان (کلاشان و متکذیان حرفه‌ای، آنچنان که در مقامات بدیع الزمان^۱ و قصیده ساسانیه ابودلف خزرچی و حکایه ابی‌القاسم وصف شده است) نوشته‌اند یا مربوط به فاصله ۳۶۰ تا ۳۶۱ ه‍.ق یعنی فاصله قطع رابطه‌اش با مهلبی تا پیوستنش به ابن‌العمید است و یا مربوط به بعد از ۳۹۱ تا ۴۰۰ ه‍.ق که البته احتمال اخیر بعید است زیرا سن زیاد و ناتوانی مزاجی ابوحیان اجازه نمی‌داد که به چنین ماجراجویی تن دهد.

آنچه هست ابوحیان در اواخر عمر دچار یأس کامل گردید و در یک مرحله بحرانی، هرچه از آثارش در دست داشت از میان برد (معجم‌الادباء رسالة الی قاضی ابی‌سهل). ابوحیان ظاهراً تنها نویسنده اسلامی است که از خودکشی بحث کرد. (المقابسات ص ۱۹۶، الهوامل والشوامل صص ۱۵۲ و ۱۸۷) و این وضع روحی

۱. در این مورد رک: بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، علیرضا ذکاوتی قراقرلو، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.

خود او را نشان می دهد. حتی *الاشارات الالهیه* که کتابی است عرفانی و در حدود ۴۰۰ هـ ق تألیف شده، سرشار است از خلعجانان روحی و شکنجه قلبی و در واقع نجواگری انسانی است که درد می کشد.

زندگانی ابوحیان غالباً از وراقی می گذشت. این کار بسیار سختی بود که روح و جسم و مغز و چشم را می آزد. باید تصور کرد با قلم و مرکب و کاغذهای آن روز، نوشتن کتابی در حجم *الاغانی* مثلاً چقدر عمر فرسا و کشنده بوده است. جالب است که استاد ابوحیان، ابوسعید سیرافی نیز از راه «ورافت» گذران می کرد. پیش از این دو یحیی بن عدی فیلسوف نصرانی هم استنساخ کتب را *طریقه معیشت* قرار داده بود. در زمانی که یک ادیب معمولی برای یک لطیفه و یک شاعر معمولی برای یک قطعه مدیحه صله های گران بها می گرفت و قلم به مزدان برای نوشتن رسالات تملق آمیز (مثلاً *کتاب التاجی*) متنعم بودند، محقق دانشمند و نویسنده هنرمندی مانند ابوحیان در تنگی معیشت از این دیار به آن دیار می رفت و استادش ابوسلیمان سجستانی محتاج یک گرده نان بود و از پرداخت اجاره خانه یک ماه ناتوان. ابوحیان مرد شرافتمندی بود که نمی خواست از راه وابستگی به دربارها به ثروت دست یابد، می خواسته است کار بکند و نان بخورد اما دستمزد واقعی او را نمی داده اند. این است که تمامی عمر ناآرام و بیتاب زیست.

ابوحیان تنها، در آخرین روزهای زندگی که دچار فلج کامل شده بود به نوعی آرامش رسید. در آخرین لحظات سر بلند کرد و خطاب به حاضران که خدا را به یادش می آوردند گفت: «مگر خیال می کنید که مرا نزد یک شرطه یا سپاهی می برند؟ نه، من نزد پروردگار آمرزگار می روم» این بگفت و جان سپرد. در داستانها آورده اند که ابوحیان را با شیخ الشیوخ ابوالحسین صوفی کدورتی بود، بعلم از مرگش به خواب

وی آمد و گفت: خدای تعالی مرا علی رغم تو آمرزید. گویند ابوالحسین بامریدان بر سرخاک ابوحیان رفت و لوحی بر آن نصب کرد. ابوحیان را در زندگی و پس از مرگ متهم به الحاد کرده‌اند، به نظر می‌آید عصبانیت طبع و درگیری او با کسانی که جیره‌خواران فراوانی داشته‌اند در تقویت سوءظن‌ها بر ضد وی دخیل بوده، و بعضی تراوشهای آزادمنشانه که از او سرزده، و دشمنانش دانسته یا ندانسته انتقاد او را به سوء اعتقاد تعبیر کرده‌اند. ابوحیان در مسأله هشتاد و هشتم الهوامل والشوامل از ابن مسکویه می‌پرسد: «چرا کم خردان بر خور دارند و هنروران ناکامیاب؟ و این را «ملکه مسائل» می‌نامد.»

در هر حال تراژدی ابوحیان تراژدی دانشمند گرسنه و نابغه محروم و اندیشمند ناسازگار با جامعه غلط و ستمکار و پرجهالت است. چنانکه در مقدمه جلد سوم البصائر والذخائر آورده است: «در زمانی زندگی می‌کنم که پیشوا عادل نیست و زاهد پارسا نیست، توانگر نمی‌بخشد و فقیر نمی‌شککد، دوست یاری نمی‌کند، همسایه پرده‌داری نمی‌نماید، نادان در فکر آموختن نیست و عالم پرهیزگاری نمی‌ورزد، قاضی بیدادگر است و شاهد دروغگو، تاجر متقلب» و نیز در جای دیگر با آوردن شعری در این مضمون که «تقسیم روزی نه بر اساس خوبی و بدی اشخاص و اعمال‌شان صورت گرفته و نه بر پایه تدین یا ارزش حقیقی آدمیان و جالب اینکه به زورمندی یا هرزه درائی هم بستگی ندارد....» ابوحیان می‌افزاید: «بین چگونه صدق از این کلمات می‌درخشد!» و همین سبب شد که به قول آدام متز: «ابوحیان در میان معاصران خود هنرمندی غریب بماند و به درد تنهایی افراد برتر از معمول گرفتار آید. چنانکه خود گوید: «همدم و یار و یاور و غمگساری نداشته‌ام اکنون احوال و افکار و اخلاق و رفتارم همه غریب تلقی می‌شود، رمیده از خلق، به تنهایی خو کرده،

حیرتناک و ستمزده، نوید از همه چیز در انتظار مرگم» (تمدن اسلامی در قرن چهارم ۱/ ۲۸۳).

او در اواخر عمر کتابهایش را بسوخت، با این توجیه که «نه فرزند سر براهی دارم و نه یار دلخواهی، نه دوست نزدیکی، نه پیرو سخندانی، نه مخدوم قابل اطمینانی. و بر من ناگوار است که این آثار را در دست کسانی واگذارم که اسباب بازی خویش و بی آبروسازی من نمایند» (معجم الادباء، ج ۱۵، ص ۱۹).

سبک نویسندگی

بوفون می‌گوید: سبک هر کس خود اوست. ابوحیان از نویسندگانی است که شخصیتش به تمام معنی در آثارش منعکس شده. صفحه‌ای از آثار او نیست که انگ و رنگ خود او را نداشته باشد.

ابوحیان در مدتی دراز از عمرش «وراق» و رونویس‌کننده کتب بوده است. همین باعث شده که گنجینه ذهنیش سرشار از کلمات برگزیده و داستانهای ظریف و اشعار لطیف بوده باشد. سلیقه عالی ابوحیان چنان است که او را از مسجع‌نگاری و بدیع‌پردازی که بین محافل ادبی آن زمان رایج بوده در امان داشته و گرچه عاجز از این نوع هنرنمایی نبوده است اما در نشرش توجه به جهات معنوی بر جهات ظاهری بیشتر می‌چرید، مخصوصاً آنجا که می‌خواهد مطالب علمی و فلسفی را بیان کند.

ابوحیان شیفته جاحظ بوده و نفس گرم و طبع شوخ و قلم روان و اطلاعات گسترده جاحظ در آثار او هم احساس می‌شود الا اینکه به نظر من بر روی هم نثر ابوحیان متکامل‌تر و موجزتر است، حال آنکه

بازی با مترادفات نثر جاحظ را کم عیارتر نشان می‌دهد با این حال حق تقدم با جاحظ است و خود ابو حیان بی قید و شرط جاحظ را قبول داشته است و از او دفاع می‌کرده و حتی ابن العمید را دست انداخته است که کوشید از جاحظ تقلید کند و نتوانست. بر روی هم اگر جنبه بدبینی و اندوه عمیق ابو حیان را که در لفظ و معنایش منعکس است کنار بگذاریم بسیار شبیه جاحظ است. البته جاحظ در زندگی از او موفق تر بوده است. فریاد ابو حیان از گرسنگی در آمده، در اواخر الامتاع و الموانسه (۷/۳-۳۲۶) خطاب به وزیر یا کسی که واسطه آشنایی او با وزیر بوده (احتمالاً ابوالوفا بوزگانی) می‌نویسد:

ای مرد مرا از این درماندگی نجات بده، از پوشش نداری مرا برهان، از بند گرسنگی خلاصم کن تاکی نان خشک و باقلای پوسیده و پیرهن پاره و باقلی پخته درب حاجب و علف جوشیده راسته کله پزها؟ تاکی نان خورشم زیتون باشد؟ به خدا صدایم گرفته و قیافه ام عوض شده. تو را به خدا فکری به حال من کن، شکستگی ام را درست ساز و تشنگی ام را دریاب، من غمزده را در پناه گیر، نامم را برآور که گمنام مانده ام و تنم را بپوشان که برهنه ام. این شهر به شهر رفتن و در به در ایستادن خوارم کرده چندان که آشنا هم مرا نمی‌شناسد و نزدیک من از من دوری می‌جوید.

وقتی سخن شناس دانایی چون صاحب بن عباد صرفاً به دلایل شخصی ارج و اهمیتی را که باید به ابو حیان بدهد نمی‌دهد، عجب نیست که ابو حیان با خشم و نفرت از سبک سری و بی عقلی وزیر یاد می‌کند و خود را محق می‌داند که رساله در هجو وزیر بپردازد.

کجا گفته اند که یادکردن از توهین حرام است و زشت شمردن فاسق بد است و نشانی دادن منافق گناه است و بر حذر داشتن مردم از تبهکاران نادانی است. این حرف را کسی می‌گوید که

مقایسه و موازنه بلد نیست و فرق افشاگری را با مجیزگویی نمی‌داند (مثالب الوزیرین ص ۴۹).

آنچه در تمامی عمر ابوحیان را رنج داد اما آثارش را پر بار کرده، همین حساسیت است. ببینید چگونه به عنوان وصف الحال و گله شخصی چه تصویرسازی استادانه‌ای شبیه آنچه بهترین نویسندگان جدید می‌پردازند از خامه‌اش بر کاغذ جاری شده است.

روزی ابوحیان برای ابن عباد چیزی رونویس می‌کرده که وزیر پیدا می‌شود. نویسنده بر پا می‌خیزد. وزیر می‌گوید: «بنشین! وراقان کمتر از آنند که زیر پای ما برخیزند». ابوحیان گوید «خواستم چیزی بگویم، زعفرانی شاعر گفت: "خاموش که این مرد گول و نادان است"» ابوحیان گوید: «از سبک سری و بی‌عقلی‌اش خشمم به شگفت بدل شد و مرا خنده گرفت. باید می‌بودید و می‌دیدید که چگونه دهنش را کج می‌کرد و بینیش می‌لرزید و گردنش را یک سو گرفته بود و خم و راست می‌شد. درست مثل دیوانه‌ای از بند رسته و از تیمارستان به در جسته». بار دیگر در یک مسأله لغوی ابوحیان اظهار نظر می‌کند و سپس سخن را به نکته دیگری نظیر آن می‌کشانند. صاحب می‌گوید: «می‌دانیم که این را هم می‌دانی، اما تو را اذن دنبال کردن صحبت نمی‌دهیم و گوش به حرفت نمی‌سپاریم» (معجم الادباء ۱۵/ ۳۵-۲۷). صاحب بن عباد از اظهار فضل مخصوصاً سجع‌پردازی و بدیع‌گویی دیگران خوشش نمی‌آمده و چند جا که ابوحیان خواسته است چنین شیرین‌کاریهایی به خرج دهد توی ذوقش زده، و یک جا که مجبور شده به شیوایی نثر ابوحیان اعتراف نماید، ابوحیان محض ادب یا تملق گفته «ما خوشه‌چین خرمن شما بوده‌ایم» باز هم ابن عباد بدش آمده که کجا در کلام من گدایی و کلاشی و لابه‌گری است؟ این را هم بد نیست بدانید که صاحب بن عباد به کلام بنی‌ساسان

(دریوزگان کلاش) توجه خاص داشته و ابودلف جهانگرد را واداشت که در قصیده‌ای مصطلحات اوباش و عوام و متکدیان را برای وی به نظم در آورد (تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، آدام متز، ترجمه فارسی، ج ۱ ص ۲۸۰). ابوحیان نیز از کسانی است که به علت تماس شخصی با طبقات پایین جامعه، مقدار قابل توجهی از تعبیرات و واژگان و حتی داستانهای طبقات پایین جامعه را گرد آورده که ما به جای خود اشاره کرده‌ایم و اگر حکایه ابی القاسم هم از او باشد - که به احتمال قوی از اوست - به لحاظ مضمون و محتوا و شکل و قالب او را می‌توان از بنیانگذاران و پیشروان داستانهای «پیکارسک»^۱ به حساب آورد.

از آثار مسلم ابوحیان، البصائر والذخائر بیش از همه رنگ و بوی آثار جاحظ^۲ را دارد. همان ویژگی از شاخه به شاخه پریدن، هزل و جد را به هم آمیختن و در عین حال ایجاز پُرگفتن که در غالب آثار جاحظ به چشم می‌خورد در البصائر والذخائر هویدا است چنانکه در مقدمه آن نیز تصریح کرده است (ج ۱ ص ۳) و نیز به شیوه جاحظ در توجیه هرزه نگاری آن هم به عین الفاظ عامیانه، گوید: لطف لطیفه در غیر فصیح بودن آن است (۱/ ۱۲۷) و به کلی از هزل روی گرداندن باعث نقص فهم و کودنی می‌شود (۱/ ۶۰) اما نباید عادت مستمر باشد زیرا ترک آن دشوار خواهد بود (۱/ ۵۳۶).

البصائر والذخائر دارای بار انتقاد اجتماعی است و در پوشش

۱. «پیکارسک» داستانهای ولگردان و اوباش که قهرمان یا ضد قهرمان آن «پیکارون» است و با رفتار و گفتاری طنزآمیز پیشدرآمد داستانهای جدید محسوب می‌شود و طبق نظر محققان ادب تطبیقی این نوع داستان در اسپانیا و ایتالیا و فرانسه تحت تأثیر ترجمه‌های ادب عرب پدید آمد.

۲. در مورد اندیشه و هنر جاحظ رک: زندگی و آثار جاحظ، علیرضا ذکاوتی فراگزلو، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۷.

لطیفه و حکایت آسیب‌پذیرترین نقاط نابسامانیهای روزگار را مورد حمله قرار داده است. این حکایتها که بعضاً در کتب ادب تکرار شده و به ادب فارسی هم راه یافته است فی الواقع ثروت مشترک ادب اسلامی است. به بعضی از آنها در البصائر و الذخائر اشاره می‌کنیم: منجمی که در طالع خود بلندی دیده بود و به دارش کشیدند (۵۴/۱) ای پیر این کمان به چند می‌فروشی؟ (۶۸/۱) سقا گفت: ای خواجه، این جماعت را من باید آب بدهم و تو نان بدهی (۷۵/۱) می‌ترسم سقف خانه بر سرم سجده کند (۳۹۹/۱) آن که به حساب غسل‌هائی که برگردن داشت نخ‌گره می‌زد (۴۰۰/۱) جُحا گفت: منم پدرم! (۲۰۵/۲) چه کسی ضامن غذای قی کرده می‌شود؟ (۲۳۹/۲) زنِ مردِ کوری از زیبایی خود تعریف می‌کرد، کورگفت: پس چشم‌دارها کجا بودند که تو زنِ من شدی (۲۴۵/۲). خوابی نیمه راست و نیمه دروغ (۵۹/۴).

ابوحیان ذاتاً یک داستان‌نویس بوده است، تا آنجا که در گزارش احوالِ علمای زمان نیز مثل یک قصه‌نویس قیافه و حالات آنان را تصویر می‌نماید، و حتی در جدی‌ترین و فلسفی‌ترین کتابهایش المقابسات دو سه داستان آورده است. آنجا هم از داستانهای موجود در کتب پیشینیان (جاحظ، ابن قتیبه، مبرد...) استفاده می‌کند نقل محض نیست بلکه در خطوط حکایت یا دستکم عباراتش تصرف نموده، و اصلاً اینکه این داستان را انتخاب کرده نه آن یکی را، مهر و نشان ویژهٔ ابوحیان را بر لطیفه یا حکایت منقوله می‌گذارد. با این اشاره از خوانندگان انتظار می‌رود بخش «لطیفه‌ها و حکایت» را ژرف‌تر بنگرند، که ابوحیان بسیاری از نگفته‌هایش را همانجا گفته است.

تفکرات

موقعیت متفکری مانند ابو حیان در قرن پر تلاطمی همچون قرن چهارم در مقایسه با جریانات فکری مهم آن روزگاران معین می شود. بعضی از لقب ابو حیان: «توحیدی» گمان کرده اند که او معتزلی بوده است. با توجه به اینکه او با رئیس معتزلیان زمان صاحب بن عباد درگیر شد و با توجه به اینکه با لحن توهین آمیزی از نظام و ابوهاشم جبائی نام می برد (معجم الادباء، ج ۵، ص ۳۵ س ۱ و ۲) او را نمی توان معتزلی به حساب آورد گرچه از نظر مشرب عقلی به آنان نزدیک است.

بر روی هم ابو حیان توحیدی با متکلمان میانه خوبی ندارد و آنان را به سفاهت و بی ادبی و شبهه انگیزی متهم می دارد (البصائر والذخائر ۴۷۴/۳) و می گوید این به «تکافؤ ادله» می کشد که مقدمه شک و تشکیک است (البصائر والذخائر ۴۰۶/۱ - ۴۰۳).

«تکافؤ ادله» که اب. حزم (متوفی ۴۵۶) در کتاب الفصل بحث بدان

اختصاص داده (ج ۵ صص ۲۷۰-۲۵۲) در قرن چهارم و پنجم مورد بحث متکلمان بوده است و در قرن ششم نیز فخررازی بدان اشاره گونه‌ای کرده، یعنی چه؟ یعنی دلایل مثبت و منفی اصول دینی با هم برابر آید، و البته خود این مراتبی داشته است بعضی در مذاهب وجه ترجیحی نمی‌دیدند و بعضی در ادیان و بعضی در موضوع خدا هم به حیرت رسیده بودند.

ابوحیان اصالتاً فلسفی‌منش است. یعنی در حدی که در قرن چهارم هجری ممکن بوده می‌خواهد آزاد بیندیشد. این است که با فلاسفه بیشتر تماس داشته و تأثیر پذیرفته. البته تفلسفِ ابوحیان ادبی است و از این جهت او را می‌توان با مونتنی مقایسه نمود.

فلسفیدن، ابوحیان را به آرامش می‌خواند اما حساسیتِ طبع و مسائل حاد زندگی و جوش و خروش اجتماعی قرن چهارم، موضوعات کلامی را برای او تازه می‌سازد. مثلاً برای یک فیلسوف مسأله شرّ یا مسأله جبر و اختیار یا دنیای پس از مرگ آنقدر اهمیت ندارد که برای یک متکلم. در جامعه مذهبی قرن چهارم خواه ناخواه این مطالب مطرح بود و برای پژوهنده کنجکاوی چون ابوحیان این سؤال پیش می‌آید که با مغز سرد فیلسوفانه بیندیشد و یا با حرارت متکلمان به مسائل درآویزد، صورت سوّم این است که آیا فلسفه با دین قابل جمع است؟ ابوحیان از قول ابوسلیمان سجستانی به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد بدین معنا که این دو از هم مستقل‌اند و کوشش متکلمان برای خاضع کردن فلسفه عبث است.

برخورد ابوحیان با کلام و متکلمان برخوردی است منتقدانه، نه اینکه یکباره مخالف اصل علم کلام و نقش متکلم بوده باشد. بهترین مؤید این قضیه اظهار نظر خود اوست راجع به علم کلام که ضمن «رسالة ابی حیان فی العلوم» آمده است. در آنجا ابوحیان کلام را نوعی

اعتبار (= نگرستن) در اصول دین می‌داند که ابراز عقیده درباره حسن و قبح، صحت و سقم، ایجاب و امکان، قدرت، عجز، عدل و ظلم و کفر و توحید در آن بر محور عقل می‌گردد. البته حکم در جزئیات با عقل است و در کلیات به کتاب خدا پناه برده می‌شود (رسالة فی العلوم ص ۵). اساساً موضوع رساله مذکور و انگیزه تصنیف آن پاسخ به کسی بوده است که گفته بود: «منطق دخلی به فقه ندارد و فلسفه ربطی به دین ندارد و حکمت تأثیری در احکام نمی‌گذارد» (ص ۲) و ابو حیان اعتقادش بر خلاف آن است و با اشاره موجز به اقسام علوم، نقش عقل و استدلال را در آنها ثابت می‌نماید.

در المقابسات که فلسفی‌ترین اثر ابو حیان است با اظهار نظرهایی راجع به علم کلام مواجه می‌شویم. از جمله پس از نقل گفتار ابواسحاق نقیبی متکلم درباره اینکه «آیا اهل بهشت از لذات حیوانی سیر و دلگیر نمی‌شوند؟» گوید: «الکلام کلمه جدل و دفاع و حيلة و ایهام و تشبیه و تمویه^۱ و نتیجه می‌گیرد: «المبتدی فیه سفیه و المتوسط شکاک و الحاذق فیهم متهم، و فی الجملة آفته عظیمه و فائده قليلة» (المقابسات، ص ۱۵۹). یعنی «مبتدی در علم کلام گول و نادان است و میانه دچار شک است و متکلم ماهر در دین خود متهم است. و در کل، بلای این علم، بزرگ است و سودش کم».

جای دیگر این بحث متکلمان را مطرح می‌کند که آیا معرفت خدا ضروری است یا استدلالی و نظری؟ همچنین از قول یحیی بن عدی می‌آورد که چرا متکلمین اختصاصاً خود را اهل کلام می‌دانند مگر نه اینکه صاحب هر فنی متکلم در آن فن است؟ (۲۰۴) و نیز از قول ابوسلیمان سجستانی نقل می‌کند که روش اهل کلام عقلی نیست بلکه شبه عقلی است و بر آنان هوی و تقلید و جدال و حیرت غالب است

۱. تمویه به معنی تقلب است (آب در چیزی آمیختن).

لذا بین متکلمان آدم پاک و خداپرست کم است و بعضی به «تکافؤ‌آدله» رسیده‌اند چه تظاهر به آن معنا بکنند یا نه؟ یکی از متکلمان می‌گفت: طبع عقل بر این است که گواه باطل باشد همچنانکه بر حق نیز گواهی می‌دهد (۲۳۷).

اهل کلام عاقبت‌بخیر نمی‌شوند، چنانکه «متکلمی در صد مسأله سخن می‌گوید و صد دلیل می‌آورد اما از خشوع و رقت قلب در او نشانی نیست، تقوی نمی‌ورزد و اشکی نمی‌ریزد. بیشتر کسانی که خواندن و نوشتن بلد نیستند و احتجاج و مناظره نمی‌کنند و حرمت و عزتی ندارند نرم دل‌تر و خدا ترس‌تر و معتقدتر و توبه‌کارتر از متکلمانند. من در عمر خود متکلمی که از خوف خدا بگرید یا به میل خود از گناه بزرگی دست بردارد ندیده‌ام. از راه رشک و ریشخند مناظره می‌کنند و برای تملق و ترفند کتاب می‌نویسند. خدا ریشه‌کن‌شان کند که مردم از دست‌شان بی‌سایند. امیدوارم نمیرم تا ویرانی بنیان‌شان را بینم» (الامتناع والموانسه، ۱/ ۱۴۲). در همین جا ابوحیان اهل حدیث را بر متکلمان رجحان می‌دهد. باید توجه داشت که خود ابوحیان عقلی مسلک است اما در آمیختن موضوعات دور از هم را نمی‌پسندد، دین و فلسفه قابل یکی شدن نیست (الامتناع والموانسه، ج ۲، ص ۱۸ و ج ۳ ص ۱۸۷). خود ابوحیان ظاهراً به هریک از اینها جایگاهی را اختصاص داده و البته با فلسفیدن و ذکر وجوه مختلف آراء در حد امکان با جزمیت جنگیده است.

گفتیم در نظر ابوحیان دین با فلسفه قابل یکی شدن نیست. حال نظر ابوحیان را نسبت به کسانی که در راه یکی کردن دین و فلسفه می‌کوشیدند بیاوریم. اینان «خوان الصفاء» هستند که اتفاقاً تنها اطلاع صحیح از انجمن فلسفی مخفی آنان را از طریق ابوحیان داریم و بدین لحاظ بعضی پنداشته‌اند ابوحیان خود از آنان بوده است. به گمان من می‌شود تصور کرد که در مدتی از عمرش ابوحیان با اینان نوعی

همفکری داشته ولی کاملاً تسلیم جریان آنان نشده است.

مشابهت‌های ابو حیان با اخوان الصفا کم نیست. از آن جمله جمله به متکلمان (رسائل اخوان الصفاء ۲/ ۱۳۰ و ۳/ ۱۵۳ و ۴/ ۵۲) و نیز دست‌انداختن بعضی تأویلات صوفیانه (رسائل اخوان الصفاء ۱/ ۲۴۰ و ۲۴۱) و نیز تعریض بر شیعه امامیه و شیعه غالی (رسائل اخوان الصفاء ۳/ ۵۲۴ و ۴/ ۱۴۷-۱۴۸) و انتقاد اجتماعی (رسائل اخوان الصفاء ۲/ ۳۴۵-۳۶۱).

تفاوت عمده ابو حیان با اینان، در این است که اخوان الصفاء هدف اجتماعی و مذهبی و سیاسی معینی را دنبال می‌کنند: «پیدایی دولت اهل خیر بر روی زمین» در حالی که هدف ابو حیان آگاهانیدن و به حرکت در آوردن قوه سنجش و تمیز خواننده است.

اخوان به احتمال قوی اسماعیلی بودند اما شیعیان امامی و زیدی متشیعان غالی هم به نوبه خود در قرن چهارم جنب و جوشی داشتند. ابو حیان در جوانی تعصب ضد شیعی داشته و رساله السقیفه را از خود بر ساخته یا به گمان خویش عقاید رافضه را رد کرده باشد. اما بعدها به جعل این رساله اعتراف نمود (ر.ک: شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۲۷۱ به بعد). ابو حیان بر «بداء و تقیه» و قضیه غیبت ایراد می‌گیرد (البصائر والذخائر، ۲/ ۵۳۹ و ۵۳۴) و در این باب مذاقش شبیه زیدیه قدیم است که ضمن به رسمیت شناختن دیگر خلفای راشدین ارادت خاصی به علی بن ابیطالب داشتند. ابو حیان می‌نویسد: «و علیّ بحر علم..... و قرین هدی و مسعر حرب و مدره خطب و خارج کرب. مضاف السبب الی النسب، معطوف النسب علی الادب. و لکن شیعه شديدة الخلاف علیه قليلة الانتهاء الی امره» (البصائر والذخائر ج ۱، ص ۲۰۴). یعنی «علی دریای علم بود و همدوش هدایت و برافروزنده جنگ و توانا در سخنوری و بر طرف کننده اندوه و گرفتاری. سبب و نسب را با هم داشت (هم سر عم و هم داماد

پیغمبر بود) و علاوه بر نسب، آموزش و پرورش نیز یافته بود. اما شیعه علی برخلاف اویند و به امر او کمتر اکتفا می‌کنند. او پیدایش افراطی‌گالیان را عکس‌العملِ تفریط خوارج می‌داند: «لو لا ان الخوارج قالت علی کافر لما قالت الغالیه علی اله» (همان، ۴/ ۲۸۵) یعنی «اگر خوارج نگفته بودند که علی کافر است غالیان نمی‌گفتند که علی خدا است». و از خلیل بن احمد فراهیدی نقل قولی می‌آورد که «چون از وی پرسیدند: چرا صحابه پیغمبر همه با هم چونان برادرانِ تنی بودند و با علی چونان برادر ناتنی؟ پاسخ داد: «از آن روی که علی به تنهایی فضایل همگی‌اشان را جمع داشت» (البصائر والذخائر ۳/ ۵۹۳) البته ابوحیان در جایی جعفر بن ابیطالب را بر علی ترجیح نهاده است (شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ۱۱/ ۱۱۷).

یک جریان فکری مهم دیگر در قرن چهارم تصوف است. ابوحیان عملاً و نظراً به این جنبش و گرایش نیز نزدیک شده ولی کاملاً جذب آن نشده است. در عبارات موجزی شناخت خوبی از تصوف ارائه داده: «ان التصوف علمٌ يدور بين اشارات الالهية و عبارات وهمية و اغراض علویه و افعال دینیه [احتمالاً و ظاهراً: دنیه] و اخلاق ملوکیه، وللنکرة فی بعض ذلك مجال و ذلك لفساد يعرض فی البیان... و قد لحق الطریقه حیف لکثرة الدخلاء فیها کما لحق البلاغة لکثرة مدعیها» (رساله ابی حیان فی العلوم، ص ۱۲). یعنی «تصوف دانشی است دایر میان اشارات الهی و عبارات پنداری. آرمانهای والا و کارهای پست و اخلاق شاهانه در آن جمع است. و برای بعضی در آن مجال انکار هست به سبب فسادِی که در بیان عارض می‌شود. و همانا براین طریقه ستم وارد شده به سبب کثرت پیوستگان به آن، همچنانکه بر بلاغت به علت فراوانی مدعیان ستم می‌رود».

ابوحیان در البصائر والذخائر نسبت به صوفیه نظر انتقادی آمیز دارد و در عین حال علاقه نشان می‌دهد. انتقادش به تندرویهای اعتقادی

بعضی صوفیان یا صوفی نمایان است. در عین حال پر مدعایی عوام متصوفه را به مسخره می‌گیرد که اگر هرچه داری برای یکی‌شان خرج کنی می‌گوید: «تو کی هستی؟ این همه را به تو امر کرده‌اند» (البصائر والذخائر ۱/ ۳۴۲).

ابوحیان طبق آنچه یاقوت نوشته «صوفی السمیت و الهیة» بوده و همراه صوفیان به سیاحت و مسافرت می‌رفته: «الصوفیة الغرباء فی الآفاق السائحین فی الدنیا الحافظین للعبیر المقتبسین للادب» (البصائر والذخائر ۳/ ۶۳۴) به دنبال ادب آموزی و عبرت آموزی بوده است. و کلمات صوفیه را هم جمع می‌کرده: «للصوفیة اشارات سلیمه و الفاظ صحیحة، فیها حشو کثیر و فوائد جمعة و اردت افراد جزء من الکتاب [یعنی البصائر والذخائر] لو ساوسهم و مذهبهم و نوادرهم و حقائقهم لکنی قد عجزت عنه عجزاً اوضح عذری» (۳/ ۲۷۶) یعنی «صوفیان اشارات راست دارند و الفاظ درست، که در ضمن آن فواید و زواید با هم است. و من خواستم جزوی از کتاب البصائر والذخائر را به بیان خلجانات و عقاید و لطایف و حقایق صوفیه اختصاص دهیم اما با عذری واضح از این کار عاجز آمدم». قصد داشته فصل مستقلی از البصائر والذخائر را به گفتار صوفیه اختصاص دهد که این کار را نکرده ولی قول داده که اگر فرصتی یابد جزوه مستقلی در آن باب پردازد که اگر رساله فی اخبار الصوفیه (که جزء سیاهه آثار اوست) را همان بدانیم دور نیست. در هر حال ابوحیان طریقه صوفیان را هم‌ردیف روش فیلسوفان بزرگ می‌داند: «هذه الطریقه شقیقة طریقه الفلاسفة الکبار» (البصائر والذخائر، ۱/ ۴۶۶).

جالب این است که تصوف گرایی غزالی را به تقلید ابوحیان انگاشته‌اند (مجموعه فتاوی ابن تیمیه ۵/ ۱۱۸-۱۱۷) و این سخن اگر دقت شود پُر بی‌ربط نیست.

بایزید بسطامی را می‌ستاید و از قول او می‌آورد که بنده تا نادان

است خدادان است، چون جهلش زدود می‌بیند معرفتی نبود
(البصائر والذخائر ۱/ ۱۷۸).

از قول سری سقطی آورده است: «گناهی که هدقش بر آوردن
شهوئی باشد ممکن است آمرزیده شود (مثل گناه آدم) اما گناهی که
مانند گناه شیطان از تکبر سرچشمه بگیرد بعید است آمرزیده شود»
(البصائر والذخائر ۱/ ۳۸۶).

و از قول صوفیان نقل کرده است که عارفان رمیدگان خدایند در
روی زمین، و محال است که جز بدو آرام گیرند و رام شوند
(همان ۱/ ۳۷۷).

از قول «خراباتی صوفی» آورده است که «خدایا چون تو خود را
قاضی الحاجات نامیدی فقر مرا به یادم آوردی، پس کی و کجاست که
نفس خود را در صفات تو نبینم؟» و به دنبال آن می‌افزاید «این اشارتی
باریک است و سخنی دشوار که به شرح آن نمی‌پردازم»
(همان، ۱/ ۴۶۱).

ابوحیان به گردآوری سخنان صوفیه علاقه داشته، چنانکه گوید:
اگر کلمات آن تعداد که من بر ایشان واقف شده‌ام جمع کرده شود
ده هزار ورقه می‌شود چه رسد به آنها که خبرشان به من نرسیده است.
و از بزرگان صوفیه جنید و حارث محاسبی و رؤف و ابوسعید خراز و
عمرو بن عثمان مکی و بایزید بسطامی و فتح موصلی را نام می‌برد
(الامتناع والموانسة ۳/ ۹۷).

ابوحیان را تکفیر کرده‌اند. در آثار بازمانده فعلیش آنچه دلیل این
امر شمرده شود به چشم نمی‌خورد. او حتی در تصوف، گرایشهای
افراطی نظری و عملی همچون وحدت وجود و غلو در حق پیغمبر
و اولیاء و همچنین نظربازی را نمی‌پسندد و به سلوک فردی قناعت
می‌کند و روش فیلسوفان صوفی مشرب را اتخاذ کرده است و اگر

بعضی صوفیه با او بد بوده‌اند ظاهراً به دلایل شخصی بوده است چنانکه شیخ الشیوخ ابوالحسین صوفی بعد از مرگ ابوحیان بر سر قبرش می‌رود و لوحی برای آن نصب می‌کند. ابوحیان مدتی نیز با اهل کلام بوده و او را «محقق المتکلمین و متکلم المحققین» لقب داده‌اند اما سخت از متکلمان انتقاد کرده و بسا میان متکلمان (خصوصاً معتزلیان همفکر صاحب بن عباد) مخالفان و دشمنانی داشته است و چه بسا شایعه تکفیر ابوحیان را همینان بنیاد نهاده باشند. ابوحیان در فقه مذهب شافعی صاحب نظر بوده و حتی ابواسحاق فقیه شیرازی از او استماع فقه کرده است (سیر اعلام النبلاء، ذهبی ج ۱۷ ص ۱۲۲ طبقات الشافعیه، شبکی ۳/۴).

از جمله آثار ابوحیان رساله الحج العقلی اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعی است که بعضی گفته‌اند سبب تکفیر ابوحیان همین رساله است که هم مضمون مطلبی است از حسین بن منصور حلاج در باره «حج فقرا» (روضات الجنات ۹۳/۸). اما حقیقت این است که ابوحیان شخصاً به حج رفته (الامتناع ۱۵۵/۲) و حتی مدتی مجاور بیت الله بوده است (شد الازار، ص ۵۳). شاید اینکه ابوحیان سیر عقاید و نحل می‌کرده و تعصب خاصی نداشته و سخنان بلند و محققانه از او شنیده می‌شده، مستمسک به دست دشمنانش داده که وی را ملحد بنامند.

دکتر بدوی بر اساس الاشارات الالهیه ابوحیان را متفکری اگزیستانسیالیست از طراز کافکا و کی‌یرکگارد به شمار می‌آورد که تاحدی هم تحت تأثیر کتاب مقدس (مزامیر، ایوب، انجیل) بوده است. البته ادعیه اسلامی و مناجاتهای صوفیه منبع و مأخذ نزدیکتری است. دکتر بدوی که از کارشناسان قدر اول تاریخ فلسفه اسلامی و آشنا با ملل و نحل است می‌گوید: «در آثار باقیمانده ابوحیان چیزی که دلالت بر زندقه - به معنی دقیق کلمه بکنند - وجود ندارد» (مقدمه

الاشارات الالهية صفحة يز). مرحوم استاد مطهری از ابوحیان به عنوان یکی از فضلا و ادبا و نویسندگان بنام جهان اسلام یاد کرده و از المقابسات و الامتاع والمؤانسه به عنوان کتابهای نفیس نام برده است (خدمات متقابل اسلام و ایران ص ۵۹۷). دکتر عبدالحسین زرین کوب نیز تصریح کرده در آثار موجود ابوحیان چیزی که دلالت بر الحاد او کند دیده نمی شود (نه شرقی نه غربی، انسانی، ص ۱۲۲).

سیری در شناخت ابو حیان

از مستشرقان نخستین بار فردیناند وستنفلد به سال ۱۸۸۲ از ابو حیان یاد کرد. سپس بروکلیمان به سال ۱۸۹۸ در مجلد اول تاریخ ادب عربی در چند سطر توحیدی را معرفی نمود.

اما حوزه‌های اسلامی نسبت به ابو حیان شناخت بهتری داشتند چنانکه پانزده سال پیش از بروکلیمان، احمد فارس‌الشدیاق (۱۸۸۷/۱۸۰۴) دو رساله از ابو حیان (رسالة فی العلوم والصدقه و الصدیق) را به سال ۱۸۸۳ میلادی در مطبعه الجوائب قسطنطنیه چاپ کرد با این عنوان: «رسالتان للعلامة الشهير ابي حيان التوحیدی».

پنج سال پس از آن (۱۸۸۸ میلادی برابر ۱۳۰۶ ه‍.ق) کتاب المقابسات ابو حیان به اهتمام میرزا حسین شیرازی در بمبئی چاپ سنگی شد.

باید توجه داشت که انتشار و فیات الاعیان ابن خلکان (متوفی ۶۸۱) به وسیله وستنفلد در گوتینگن در سالهای ۳۵-۱۸۳۴ م. راه را برای اطلاع محققان از منابع قدیم گشود. در کتاب مذکور (ج ۴ صص ۱۹۷-۱۸۹) احوال توحیدی ذکر شده است. در همان سالها گوستاو فلوگل کتاب کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون تألیف مصطفی بن

عبدالله کاتب چلبی مشهور به حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۸ ه.ق) را با ترجمه لاتین آن منتشر ساخت (لایپزیک، لیدن ۵۸-۱۸۳۵). در جای جای کشف الظنون عناوین کتابهای توحیدی آمده است. و نیز وستنفلد در سالهای ۴۷-۱۸۴۲ کتاب تهذیب الاسماء واللغات نووی (ابوزکریا محیی الدین، متوفی ۶۷۷ ه.ق) را در گوتینگن منتشر ساخت که اخبار و اطلاعاتی راجع به توحیدی دارد (۲/ ۲۲۳).

هر گاه به حوزه‌های اسلامی برگردیم ملاحظه می‌کنیم که به سال ۱۸۵۳ میلادی (۱۲۶۹ ه.ق) با انتشار شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (متوفی ۶۵۸ ه.ق) متن مهمی از ابوحیان مورد معرفی قرار می‌گیرد (رسالة السقیفه، ج ۱۰ ص ۳۷۱ به بعد). در همین کتاب فقرات مفصلی در دعا و مناجات از ابوحیان توحیدی نقل شده (۱۱/ ۲۶۹ به بعد) که دکتر عبدالرحمن بدوی آن را بخشی از الاشارات الالهیه ابوحیان می‌داند.

به سال ۱۹۰۳ در لایپزیک کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء ابن القفطی (متوفی ۶۴۶ ه.ق) انتشار یافت که در آن به مناسبت اخوان الصفاء یادی از توحیدی آمده است (۴۵۶).

طی سالهای ۴-۱۳۲۳ ه.ق (۶-۱۹۰۵) میلادی شش جلد از طبقات الشافعیه الکبری نوشته تاج الدین احمد سبکی (متوفی ۷۷۱ ه.ق) در قاهره انتشار یافت که در جلد چهارم ص ۳ توحیدی را همراه ابوالعلاء معری و ابن الراوندی به عنوان سه زندیق نام می‌برد. سال بعد سه جلد میزان الاعتدال نوشته شمس الدین محمد ذهبی (متوفی ۷۴۸) در قاهره از چاپ بیرون آمد که ایضاً به «زندقه» توحیدی اشاره دارد (۳/ ۳۵۵).

به سال ۱۳۲۶ (۱۹۰۸ میلادی) کتاب بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة تألیف عبدالرحمن سیوطی (متوفی ۹۱۱ ه.ق) از

چاپ بیرون آمد که حاوی آگاهیهای ارزشمندی در باره توحیدی است (۳۴۸-۹). سیوطی این اطلاعات را از ابن النجار، ابن الجوزی، یاقوت حموی، اسنوی، ابن حجر عسقلانی و ذهبی نقل می‌کند که کتب هیچ یک از آنان (بجز ذهبی) در آن تاریخ چاپ نشده بود.

به سال ۱۸۸۲ جزء دوم از مطالع البدور غزولی (علی بن عبدالله البهائی الدمشقی، متوفی ۸۱۵) در قاهره از چاپ بیرون آمد که حاوی نکته‌هایی از کتاب المحاضرات والمناظرات توحیدی است. به سال ۱۸۸۸ کتاب المحاضرات والمسامرات ابن عربی (محبی الدین، متوفی ۶۳۸ هـ) انتشار یافت که در آن از ابو حیان یاد شده است (۷۷ / ۲). یک سال بعد کتاب روضات الجنات سید محمد باقر خوانساری (متوفی ۱۳۱۳ هـ) در تهران به چاپ سنگی رسید (۱۳۰۷ / ۱۸۸۹). (متوفی ۱۳۰۷ هـ) که در آن ضمن شرح حال توحیدی اشاره صریحی هست به کتاب الحج العقلی او (ص ۲۰۵ برابر ص ۹۳ و ۹۴ از جلد هشتم چاپ اسماعیلیان، قم ۱۳۸۲ هـ).

به سال ۱۸۹۰ در بیروت کتاب تاریخ مختصر الدول ابن العبری (متوفی ۶۸۵) از چاپ بیرون آمد که اشارات گرانبهائی به شناخت نویسندگان رسایل اخوان الصفاء از طریق ابو حیان دارد.

به سال ۱۳۲۸ هـ (۱۹۱۰ م) در تهران کتاب شد الازار جنید شیرازی (زنده به سال ۷۱۹ هـ) از چاپ بیرون آمد که بویژه درباره وفات و دفن ابو حیان در شیراز معلومات بیسابقه‌ای در اختیار اهل تحقیق می‌گذاشت (صص ۵-۵۳). هم در آن سال کتاب مفتاح السعادة طاش کپری زاده (متوفی ۹۶۸ هـ) چاپ حیدرآباد منتشر شد که اطلاعاتی از آثار توحیدی تحت عنوان «علم المحاضرة» به دست می‌دهد (۱۸۹-۱۸۲).

طی سالهای ۱۱-۱۹۰۸ (۲۹-۱۳۲۶ هـ) پنج جزء از کتاب الفتاوی

ابن تیمیه (تقی‌الدین احمد متوفی ۷۲۸ ه‍.ق) در قاهره از چاپ بیرون آمد که در جلد پنجم صفحه ۱۱۷ جایگاه ابوحیان را بین صوفیه و فلاسفه نشان می‌دهد.

کمی بعد *صبح‌الاعشی* قلّشندی (متوفی ۸۲۱) در قاهره از چاپ بیرون آمد (۱۳۳۱ ه‍.ق ۱۹۱۳ م) که حاوی *رسالة السقيفة توحیدی* است (ج ۱، صص ۲۴۷-۲۳۷). پیشتر نویری (متوفی ۷۳۳) نیز در *نهاية الارب فی فنون الادب* این روایت از *السقيفة* را آورده بوده است (ج ۷، ص ۲۱۳).

هم در آن سال، جزء *ششم لسان المیزان* ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲) در حیدرآباد منتشر شد که حاوی معلومات مهمی درباره توحیدی است (صص ۳۷۳-۳۶۹).

به سال ۱۹۲۱ ذیل *تجارب الامم* تألیف ظاهرالدین محمد بن حسین (متوفی ۴۸۸) با ترجمه انگلیسی به قلم مارگولیوٹ در آکسفورد به طبع رسید که اطلاعاتی راجع به کتاب *الزلفی* ابوحیان دارد (۷۷/۳-۷۵). در همین سال «ارشاد الاریب الی معرفة الادیب» یا *معجم الادباء* یاقوت حموی (متوفی ۶۲۶) به چاپ رسید که حاوی وسیع‌ترین اطلاعات درباره توحیدی است و رساله‌ای از او را نیز دربردارد (*رسالة الی قاضی ابی سهل*).

به سال ۱۳۵۰ ه‍.ق (۱۹۳۱) *شیرازنامه* اثر زرکوب شیرازی (تألیف بعد از سال ۷۳۴ ه‍.ق) در تهران به چاپ رسید. این کتاب روایت منحصر به فردی راجع به تاریخ وفات ابوحیان در سال ۴۱۴ ه‍.ق دارد. در سال ۱۳۵۹ ه‍.ق جلد هشتم *المنتظم فی التاريخ* تألیف ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی (متوفی ۵۹۷) از چاپ خارج شد که حاوی روایتی است از ابن عقیل حنبلی (متوفی ۵۱۳) مشعر بر اتهام ابوالعلاء و ابن راوندی و ابوحیان به بیدینی (۵-۱۸۴).

اکنون هنگام آن رسیده بود که این حجم وسیع از مواد خام آگاهیها مورد استنتاج و استفاده قرار گیرد. این است که هم در حوزه مستشرقان و هم در حوزه‌های اسلامی با پیدایش مقالات و کتابهای مستقل درباره ابو حیان مواجه می‌شویم که محور عمده گفتارشان نوشته یاقوت حموی است.

مارگولیوٹ به سال ۱۹۰۵ متن مناظره ابوسعید سیرافی و متی بن یونس نحوی را با مقدمه و ترجمه انگلیسی در مجله انجمن سلطنتی آسیائی به چاپ رساند. همو به سال ۱۹۱۳ مقاله خود را در دایرةالمعارف اسلامی (ج ۱، صص ۸۸-۸۷) تحت عنوان «ابو حیان توحیدی» به چاپ رساند. همو به سال ۱۹۲۶ قطعاتی از الامتاع والمؤانسه را در مجله اسلامیکا (صص ۳۹۰-۳۸۰) منتشر ساخت.

به سال ۱۹۳۷ جلد اول ذیل تاریخ ادب عربی بروکلمان از چاپ بیرون آمد که به طور واضح از آنچه همو چهل سال پیش درباره ابو حیان نوشته بود کاملتر بود (ص ۳۰۳ و ۴۳۴). در تجدید چاپ اصل کتاب به سال ۱۹۴۳ باز هم اطلاعات تازه‌تری درباره ابو حیان افزود. فرانس روزتال به سال ۱۹۴۸ رساله مهم توحیدی در علم کتابت را با ترجمه انگلیسی و مقدمه و فهرس به چاپ رسانید.

در سال ۱۹۵۰ ابراهیم الکیلانی که در فرانسه درس می‌خواند، زیر نظر ماسینیون کتابی راجع به ابو حیان نوشت که بعداً تحریر عربی آن را تحت عنوان ابو حیان التوحیدی به چاپ رساند (چاپ دوم، دارالفکر مصر). الکیلانی چاپ خوبی هم از مثالب الوزیرین منتشر کرده (۱۹۶۱) و نیز ثلاث رسائل لابی حیان را به طبع رسانده است (۱۹۵۱). اما مهمترین کار کیلانی درباره ابو حیان، چاپ کامل البصائر والذخائر است (دمشق ۶۶-۱۹۶۴). پیشتر یک جلد از این کتاب توسط احمد امین و سید احمد صقر در قاهره چاپ شده بود (۱۹۵۳). احمد امین

و سید احمد صقر الهوامل والشوامل (تألیف ابوحیان وابن مسکویه) را هم به سال ۱۹۵۱ در قاهره منتشر کردند.

الصدافه والصدیق به کوشش الکیلانی (۱۹۶۴) و علی متولی صلاح (۱۹۷۲) به طبع رسیده است. مستشرقان پیشتر روی این رساله کار کرده بودند.

احمد امین و احمد الزین در سالهای ۴۴-۱۹۳۹ الامتاع والمؤانسه ابوحیان را به چاپ رساندند که علی رغم بعضی اشکالات، یکی از بلندترین گامها در معرفی ابوحیان است. محمد کرد علی ادیب معروف سوری اغلاطی بر این طبع گرفته است که ما در جای خود به آنها اشاره خواهیم کرد.

المقابسات اثر معتبر ابوحیان، گذشته از چاپ بمبئی، یک بار در قاهره به کوشش سندوبی (۱۳۴۷ هـ/ ۱۹۲۹ م) و یک بار هم در بغداد به تصحیح محمد توفیق حسین به چاپ رسیده است (۱۹۷۰) که همین چاپ در تهران هم افست شده. بجز این، کوششهای دیگری هم در تصحیح المقابسات صورت گرفته که تفصیل آن را در کتاب ابوحیان التوحیدی فی کتاب المقابسات تألیف عبدالامیر الاعسم می توان خواند. کتاب عبدالامیر الاعسم یکی از بهترین کوششهای نویسندگان عربی در شناساندن آثار ابوحیان است که ما در این گفتار از آن استفاده فراوان برده ایم.

نویسندگان دیگر درباره ابوحیان، عبارتند از احمد محمد الحوفی (قاهره ۱۹۶۴)، زکریا ابراهیم (مصر ۱۹۷۴)، شفیق جبری (دمشق ۱۹۵۱) و زکی مبارک (مصر ۱۹۳۴).

دکتر عبدالرحمن بدوی به سال ۱۹۸۱ در بیروت کتاب عرفانی الاشارات الالهیه ابوحیان را به طبع رساند و بدینگونه منظره دیگری از شخصیت ابوحیان در روشنائی قرار گرفت.

در زبان فارسی گذشته از مقاله دانشنامه ایران و اسلام (صص ۱۳۰۱-۱۰۲۹) که ترجمه از ویرایش دوم دایرةالمعارف انگلیسی است، به مقاله محمد قزوینی (بیست مقاله ج ۲، ص ۱۶۶ به بعد) و نیز کتاب مستقل خدامراد مرادیان تحت عنوان «بررسی در احوال و آثار ابوحنیفه، علی بن محمد بن عباس توحیدی شیرازی» می توان اشاره کرد (انتشارات نوریانی ۱۳۵۲).

در سالهای اخیر مقالات زیر به قلم اینجانب درباره ابوحنیفه منتشر شده است:

- ابوحنیفه توحیدی دانشور هنرمند انتقادگر، مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی فروردین - تیر ۱۳۶۶.
- پرسشهای فلسفی ابوحنیفه توحیدی از ابن مسکویه، مجله معارف مرکز نشر دانشگاهی فروردین - تیر ۱۳۶۷.
- لطایفی از ابوحنیفه توحیدی، مجله نشر دانش، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - اردیبهشت ۱۳۶۷.
- کتاب مقابسات، مجله نشر دانش مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - اردیبهشت ۱۳۶۷.
- ابوحنیفه توحیدی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد پنجم، ۴۱۰-۴۱۶.

آثار چاپ شده ابو حیان

آدام متز ابو حیان را به طور مطلق بهترین نثر نویس عربی می داند. به هر حال ابو حیان مسلماً یکی از نویسندگان قدر اول زبان عربی است. گویند چهارصد رطل مرکب برای نوشتن آثارش (ابداعی و تحقیقی) مصرف کرده است و این کثرت آثار او را می رساند. ابو حیان در یک بحران روحی شدید آثار خود را از بین برد ولی تعدادی از آثار او که قبلاً نسخ متعدد از آن تهیه شده بود برجامانده است البته در فاصله هزار سال که از وفات ابو حیان می گذرد گذشت زمان و حوادث روزگار نیز برخی دیگر از آثار او را از میان برده است. اینک نسبت به آثار او حتی المقدور به ترتیب زمان تألیف اطلاعاتی به نظر خوانندگان می رسانیم:

البصائر و الذخائر^۱

تاریخ تألیف این اثر حجیم (در اصل دو جلد) بین سالهای ۳۶۵-۳۵۰ هـ ق صورت گرفته و تنقیح نهایی آن در ۳۷۵ هـ ق انجام پذیرفته است.

۱. نام دیگر این کتاب بصائر القدمات و بشائر الحکماء است (عمر رضا کحاله ۲۰۵/۷).

دو چاپ از این کتاب منتشر شده که بهترین آن در چهار مجلد به اهتمام دکتر ابراهیم الکیلانی است (دمشق ۱۹۶۴/۶۶). منابع این اثر عبارت است از کتاب، سنت، عقل و تجربه (ج ۱، ص ۸ و ۷). ابو حیان ظاهراً در رونویسی هایش برگزیده‌هایی برای خودنیز برمی داشت که در تدوین این کتابت از آنها استفاده کرده است. البته نقلهای ابو حیان با نقد توأم است و گاه پرسشهای تفکر برانگیز مطرح می نماید (۱/ ۵۵۵)؛ همان کاری که در الهوامل و الشوامل کرده است.

الهوامل و الشوامل

تألیف این کتاب بین سالهای ۳۶۳-۳۷۰ هـ ق که ابو حیان در ری می زیسته است صورت گرفته و آن صورت سؤالاتی است که ابو حیان از ابن مسکویه فیلسوف و مورخ مشهور به عمل آورده و پاسخهایی که ابن مسکویه بدو داده است. این کتاب هم از جهت اشتغالات ذهنی ابو حیان و هم از جهت شناخت سطح دانش و اندیشه فرهیختگان قرن چهارم هجری سودمند است. سؤالات ابو حیان جنبه تمسخر و به دشواری افکندن حریف ندارد بلکه فی الواقع برای آموختن است. ابو حیان در این سؤالات گویی به صدای بلند می اندیشد، وی نظیر این سؤالات را بعدها در حوزه ابو سلیمان سجستانی نیز مطرح ساخت. ابو حیان زمانی که این سؤالات را می پرسید ابن مسکویه را به استادی قبول داشت سپس نظرش درباره وی تغییر کرد و در الامتاع و الموانسه با لحنی مسخره آمیز از وی نام برد (ج ۱، ص ۳۵ و ۳۶). ابو حیان و ابن مسکویه را نمونه اومانسته‌های فرهنگ اسلامی در قرن چهارم شمرده اند و این کتاب از بهترین نمودارهای اندیشه انسانی قرن چهارم محسوب می شود. چاپ این کتاب به اهتمام احمد امین و سید احمد صقر در مصر صورت گرفته است (۱۹۵۶).

به سبب اهمیت این کتاب ما ترجمه کامل سؤالات ابوحیان را در فصل مستقلی از نظر خوانندگان می‌گذرانیم.

الصداقه و الصديق

این کتاب را در ۳۷۰ آغاز کرده اما همچنان ناتمام باقی بوده است (و لابد نسخی از آن را به اشخاص داده) تا اینکه بالاخره مقدمه و خاتمه آن را به سال ۴۰۰ نوشته است. بحث این کتاب درباره دوست و دوستی است، و طبیعی می‌نماید که هم از احساسات و تأثرات خود سخن گفته و هم از بهترین محفوظات و یادداشتهای خود در این موضوع سود جسته باشد. خلاصه نظر ابوحیان در دوستی این است که جز میان اهل دیانت حقیقی دوستی راستین بعید است که تحقق یابد و این بسیار نادر است.

رسالة فی علم الکتابه

تألیف در حدود ۳۷۲ هـ ق. این رساله در بیان انواع خط و قلم و کتابت است و ابوحیان از تجارب خود بهره گرفته است چه او به معنی لغوی کلمه هم نویسنده (یعنی رونویس کننده کتب) بوده است.

الامتناع و الموانسه

جامع‌ترین اثر توحیدی است یعنی تقریباً نشانه از همه آثارش و از همه جوانب شخصیتش در این کتاب می‌توان یافت (تألیف بین سالهای ۳۷۳ تا ۳۷۵). در این کتاب شرح گفتگوهای علمی و ادبی ابوحیان با ابن سعدان (= ابن عارض) وزیر است. وزیر سؤالی می‌پرسد و ابوحیان پاسخ می‌دهد و مجلس با شعری یا لطیفه‌ای تحت عنوان «ملحة الوداع» (= چاشنی آخر) پایان می‌پذیرد. این کتاب در

اصل شرح مجالس چهل شب است که در سه جزء تدوین شده و ظاهراً در نسخه خطی که احمد امین و احمد الزین آن را چاپ کرده‌اند در اواخر جزء دوم و اوایل جزء سوم در هم ریختگی روی داده است (برای توصیف نسخه‌ها ر.ک مقدمه احمد امین بر الامتاع والمؤانسه، ج ۱، صفحه ۱، ق، ر، ش). نشانه واضح این درهم ریختگی آن است که در شب بیست و هشتم جزء سوم شروع می‌شود (ج ۲، ص ۱۶۵) اما در شکل چاپ شده فعلی، جزء دوم تا صفحه ۲۰۵ ادامه دارد آنگاه جزء سوم از اواسط شب سی و یکم آغاز می‌گردد و نظر به اینکه کتاب جنگ مانند است و نظمی آنچنان ندارد که بتوان تقدم و تأخر مطالب را قطعاً تعیین نمود لذا مصححان چاره‌ای نیافته‌اند جز چاپ آنچه در دست داشته‌اند. نظر به همین منحصربودن نسخه خطی به آنچه مورد استفاده مصححان واقع شده (و نسخه دیگری در عالم شناخته نشده است) غلط خوانی هم در چاپ کتاب روی داده که مصححان نظر بعضی صاحب نظران را نقل کرده‌اند و بعضی را نپذیرفته‌اند. محمد کردعلی ادیب معروف مواردی را که مصححان از نکته‌گیرهای او نپذیرفته‌اند در مجله معهد المخطوطات بدمشق ۱۹۴۱ (صص ۳۵۹/۳۶۳) به چاپ رسانده است، که در تجدید چاپ کتاب، اینهمه باید مورد نظر قرار گیرد.

می‌توان تصور کرد که در جلد دوم از اواخر صفحه ۱۶۵ تا اواخر صفحه ۱۸۳ الحاقی است نه اینکه الحاق دیگران باشد بلکه خود ابوحیان آن را افزوده است و خارج از سیاق مطلب می‌باشد. چنانکه خود به مطلب بازگشته و می‌گوید: «ثم ارجع الى منقطع الكلام في الصفحة الاولى من هذا الجزء... وأصله بالدعاء الذي اسأل الله ان يقبله فيك... و اقول» یعنی «برمی‌گردم به محل قطع کلام در جزء اول، و سخن را می‌پیوندم به دعایی که از خدا می‌خواهم آن را در حق تو بپذیرد».

ابوحیان بین دو فقره دعا در حق وزیر هجده صفحه نام مطربان معروف را آورده و در آخر آن آمار مطربان (کنیز، آزادزن و مطرب پسر) محله کرخ در دو سوی دجله را ذکر کرده است که اینهمه با فقره‌ای از حکایه ابی القاسم (صفحات ۸۷-۷۷) مشابهت کامل دارد. در همین کتاب الامتاع والمؤانسه قطعه‌ای هست که مشابه بخشی از مثالب الوزیرین است (ج ۱، ص ۵۵ تا ۵۹) سپس مطلب تا صفحه ۶۹ ادامه می‌یابد و در اینجا از ابتدای پاراگراف سوّم باز هم مطلب مشابه مثالب الوزیرین است (ج ۱، ص ۷۰-۶۹) (مقایسه کنید با مثالب الوزیرین چاپ الکامل الکیلانی صص ۸۶-۸۴).

بدینگونه به نظر می‌آید که در چاپ الامتاع والمؤانسه که براساس دو نسخه صورت گرفته اشتباهاتی پیش آمده که باید در تجدید چاپ اصلاح شود.

به سبب ارزش ویژه این کتاب تلخیص آن را در فصل مستقلی از نظر خوانندگان می‌گذرانیم.

رسالة فی اخبار الصوفیه

ابوحیان در طول عمر با صوفیان تماس داشته و از جعفر خلدی (متوفی ۳۴۸ هـ) حدیث و پند شنیده است. یاقوت وی را صوفی السمّت و الهیة می‌نامد. ذهبی می‌گوید: «وله مصنّف کبیر فی تصوف الحکماء و زهاد الفلاسفة» یعنی: ابوحیان تصنیف بزرگی در تصوف حکیمان و فیلسوفان پارسا دارد. به هر حال این کتاب را ابوحیان بین ۳۷۵/۳۸۰ نوشته ولی از وجود آن نشانی نیست جز اینکه از سنخ مطالب آن فقراتی در آثار ابوحیان مانده است (الامتاع والمؤانسه ج ۲، ص ۱۵۵، المقابسات ص ۲۱۲، الصداقه والصدیق ص ۲۹۲، البصائر والذخائر ج ۱، ص ۳۴۲ و ۴۶۶ و ۴۶۰ و ج ۳، ص ۲۷۶، رسالة ابی حیان فی العلوم ص ۲-۱۱).

رسالة ابي حيان في العلوم

این رساله را ابو حیان بین ۳۷۵/۳۸۰ در پاسخ کسی که گفته بود: «منطق راهی در فقه ندارد، فلسفه ربطی به دین ندارد و حکمت را اثری در احکام نیست» نگاشته. بهترین چاپ آن همراه ترجمه فرانسه و فهرس در دمشق صورت گرفته است (۱۹۶۴).

المحاضرات و المناظرات

(تألیف بین سالهای ۳۸۵/۳۸۰) که نشانی از وجود آن در دست نیست الا اینکه شاید رساله مناظره بین متی بن یونس و ابوسعید سیرافی (معجم الادباء ۱۹۱/۸) جزء آن بوده است. (و نیز ر. ک: معجم الادباء ج ۵، ص ۴۹).

المقاسبات

شروع تألیف ۳۶۰ و خاتمه آن ۳۹۰ هـ ق است این کتاب از لحاظ تاریخ فلسفه بسیار اهمیت دارد و با ملاحظه آن متوجه می شویم که چرا به ابو حیان لقب «فیلسوف الادب» و ادیب الفلاسفه» داده اند. ابو حیان در المقاسبات با نشر شیوایی از مباحثات و گفت و شنودهایی که در انجمنهای فلسفی خصوصاً مجالس ابوسلیمان سجستانی جریان داشته سخن گفته و اطلاعات دست اولی درباره فلاسفه نیمه دوم قرن چهارم هجری به دست داده است. درباره المقاسبات مطالعات زیادی از سوی محققان غربی و اسلامی صورت گرفته ولی هنوز زمینه های بکر تحقیقی درباره این کتاب فراوان است. این نکته را هم باید افزود که به فرض اگر بعضی مذاکرات و مجالس این کتاب را ابو حیان از خود نوشته باشد باز هم المقاسبات نماینده راستین حال و هوای محافل فلسفی آن روزگاران است. ابو حیان از آن مجالس با حسرت یاد می کند (۲۳۰).

در این کتاب ابوحیان همچون افلاطون که محاورات سقراط را (یا به عبارت بهتر محاوراتی از قول سقراط) به قلم آورده، نظریاتی از زبان ابوسلیمان سجستانی بیان می‌کند ولی عمده این است که خواننده با نظرات گوناگون پیرامون یک مسأله آشنا می‌شود و غالباً به یک حالت تعلیق ذهنی می‌رسد که چه بسا همان منظور نویسنده است. ابوحیان می‌خواسته است خوانندگان آثار ادبی را به فلسفه رهنمون شود.

بهترین چاپ *المقابسات* تا این تاریخ چاپ محمد توفیق حسین است (بغداد، ۱۹۷۰) که شامل ۱۰۶ مقایسه، که مورد مراجعه ماست. مقایسات یک رشته بحث‌های منظم فلسفی نیست، هر جا که مطلب پردامنه بوده ابوحیان خواننده را به مظان آن در کتب مربوطه ارجاع داده است: «این مطالبی است که من از مذاکرات این بزرگان برداشت کرده‌ام و آوردن همه آن با استقصای کامل ممکن نیست، زیرا کتابهایی که آن نکات دقیق را توضیح دهد موجود است و استادانی که گره‌گشا باشند حضور دارند، پس برای غورررسی این مطالب باید به کتاب و استاد تکیه کرد» (مقدمه، ص ۱۹).

در جاهایی که کوتاه آمده، به بد حالی خود اعتذار می‌جوید (۳۰۹، ۳۵۵ و ۳۵۶) و از خواننده می‌خواهد که ترک طعن و عیبجویی کند تا در «حق مُشاع و حکمت مشترک» سهیم شود (۱۰۷).

دربارهٔ مکتب فلسفی که *فلاسفه المقابسات* بدان تعلق دارند باید گفت که در مجموع نوافلاطونی‌اند (مقدمه ص ۳۱) جز اینکه غالباً جواب‌های منجز و مشخص به پرسش‌های مطروحه نمی‌دهند و پاسخ‌ها در عبارت‌پردازی‌های زیبا پوشانیده شده، گرچه همین خود برای ادب‌دوستان جاذبه دارد. سؤال‌های مطرح شده خود حیرت و دهشت در اذهان برمی‌انگیزد. ابوحیان با پایین آوردن فلسفه به سطح عامهٔ کتابخوان، آگاهی فلسفی را میان خاص و عام به یکسان پخش می‌کند،

و با توجه به همین خصوصیت ابو حیان است که او را «فیلسوف التساؤل» لقب داده‌اند.

مقایسات چون در طول سی سال نگاشته شده، سبک متنوعی دارد بعضی طولانی است و بعضی کوتاه. مقایسه دوم بیست و هشت صفحه و مقایسه هشتاد و یکم چند سطر است. مباحث اکثراً فلسفی است با این حال از فواید تاریخی و ادبی و حتی احوال شخصی خالی نیست (۲۱۶ و ۳۰۹).

نظر به اهمیت المقایسات در تاریخ فلسفه اسلامی خصوصاً شناخت متفکران قرن چهارم، در فصل مستقلی خواننده را با اهم مطالب آن آشنا خواهیم کرد.

رسالة الحياة (تألیف بعد از ۳۹۰ هـ.ق)

جزو مجموعه ثلاث رسائل به اهتمام ابراهیم الکیلانی چاپ شده است (بیروت ۱۹۵۱) و گفتاری است در بیان معانی دهگانه حیات که معنای نهم و دهم یعنی کاربرد کلمه «حیات» درباره ملائکه و کاربرد کلمه حَی درباره خدا، قابل درک برای بشر نیست. در این رساله می‌خوانیم: «فقیران بدبخت محروم و قابل ترحم بر اثر حسرتی گلوگیر و سوزی همیشگی و نیازی رسواکننده و اندوهی مداوم و ملالی چیره، آرزومند مرگند» (ص ۵۵). آیا نویسنده حالت روحی خود را توصیف نکرده است؟ چنانکه در المقایسات هم آمده است: «فقر یعنی مرگ» (۲۲۲).

الاشارات الالهیه (تألیف در حدود سال ۴۰۰ هـ.ق).

بخش اول این اثر به کوشش دکتر عبدالرحمن بدوی در قاهره به چاپ رسید (۱۹۵۰). در مقدمه می‌نویسد: «قسمتهایی از الاشارات الالهیه

که در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۲۶۹/۱۱) آمده ظاهراً از جزء دوم مفقود شده این کتاب است.

خصوصیت الاشارات الالهیه ایجاز و پختگی و دقت تعبیر و ژرفای احساس و اندیشه است و اثری است کاملاً ابداعی و تراویده از ذهن نویسنده، لذا با چند بار خواندن می توان به محتوای آن دست یافت و ترجمه آن هم دشوار است با آنکه لغات غریب در آن کم است.

دو تگّه ساده را با ترجمه آن می آوریم: «الغریب من اذا قال لم یسمعوا قوله و اذا رآوه لم یدور و احوله، الغریب من اذا تنفس احرقه الاسی و الاسف... الغریب من اذا اقبل لم یوسع له و اذا اعرض لم یسأل عنه» (۸۲) «غریب آن است که چون سخن گوید نشنوند و چون بینند به پیرامونش درنیایند و بدو نگرایند. غریب آن است که چون دم برآرد از اندوه و دریغ نفسش سوزان است. غریب آن است که چون بیاید جا برایش نگشایند و چون برود نگویند کجا رفت؟» «قطعه دیگر: «لابد من بعض السکوت کما انه لابد من بعض القول. و من قال کل ماعنده فقد باء بغضب من الیه و من سکت عن کل ماعنده فقد تعرض لطرد الله... لکل قول آخر یرتھی الیه و لایجوز ان یزاد علیه و لکل سکوت حد بلغ الیه و یوقف عنده». یعنی «گاه کمی خاموشی ناگزیر است همچنانکه گاهی قدری گفتن لازم است. هرکس هر چه دارد بگوید دچار خشم خدا می شود و هرکس به کلی ساکت بماند جای آن است که رانده حق گردد. هر سخنی پایانی دارد که بدان می رسد و روا نیست که بر آن بیفزایند و هر خاموشی حدی دارد که بدان می رسد و آنجا می ایستد» (۱۸۰-۱۸۱).

رسالة السقیفه

این اثر که در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید نیز نقل شده (۲۷۱/۱۰)

دو نامه است یکی از قول علی (ع) و دیگری از قول ابوبکر. ابوحيان بعدها خود اعتراف کرده که به لجاجت عليه رافضه اين رساله را بر ساخته است و معلوم می شود که در مرحله ای از عمر تعصب ضد شیعی داشته و از آن بازگشته است. این رساله جزو مجموعه ثلاث رسائل (بیروت ۱۹۵۱) نیز به طبع رسیده است (برای بحث درباره این رساله ر.ک: دکتر محمد الحوفی، ص ۴-۲۲۳).

مثالب الوزیرین (یا: اخلاق الوزیرین)

کتابی است در هجو صاحب بن عباد و ابن العمید. ابوحيان در این شاهکار ادبی با مهارت یک کاریکاتوریست و یک طنزنویس قدر اول، خصوصیات جسمی و روحی دو وزیر به ویژه صاحب بن عباد را به تمسخر گرفته و انتقام کشیده است. این کتاب را علما نپسندیده اند و گفته اند: اگر عارف منش است چگونه کینه جو و خشمگین است؟ (ر.ک: مقاله شفیق جبری در مجله المجمع العلمي العربی دمشق ۱۹۵۱ الجزء الاول، المجلد السادس والعشرون، ص ۱۳۹). گویند این کتاب را قرن ها شوم می دانستند و حتی داشتندش را مایه بدبختی می انگاشتند (آدام متر، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرزلو، ۲۸۳/۱). بعید نیست که طرفداران صاحب بن عباد این شایعات را ساخته باشند. بهترین چاپ مثالب الوزیرین به اهتمام ابراهیم الکیلانی صورت گرفته است (دمشق ۱۹۵۱). خواننده در کتاب حاضر ترجمه بعضی از بهترین قطعات مثالب الوزیرین را ملاحظه خواهد کرد.

حکایت ابی القاسم البغدادی

این کتاب را نخستین بار آدام متر چاپ کرده و نام مؤلف آن را ابوالمظهر محمد بن احمد ازدی ذکر نموده است اما از این شخص نام

و نشان مشخصی در دست نیست و همچنانکه دکتر مصطفی جواد اشاره کرده (مجله الاستاذ مج ۱۲، ص ۲۰۰ و ۲۰۱) به احتمال قوی و به قرائن روشن، این اثر از ابوحیان است. جالب اینکه ابوحیان در البصائر و الذخائر نیز اصطلاحات و دشنامهای عوام و اوباش را یاد کرده است (مثلاً ۱/۱۲۸) بخشی از الامتاع والمؤانسه (۲/۱۸۳) در حکایه ابی القاسم عیناً هست (ص ۸۷) و هرزه نگاریهای شب هجدهم بسیار شبیه فضای حکایه ابی القاسم است.

بیشتر اشعاری که در حکایه ابی القاسم نقل شده، از ابن الحجاج شاعر هزال شیعی است که در زندگانی شخصی، مردی متین و موقر و با شخصیت بوده است. ابوالقاسم بغدادی هم در اولین برخورد مردی است و قور و سنگین، و با هیبت و هیأتی چشمگیر، ملاحظه می شود که در آخر داستان هم آن کلاش عیاش هرزه گوی بی باک ناپاک چگونه دعوی شیعه گری می کند. بر روی هم شخصیت ابوالقاسم از ابن الحجاج گرفته برداری شده است.

در مورد نویسنده فرضی حکایه ابی القاسم که ابومطهر ازدی (محمد بن احمد) باشد اطلاع دقیقی در دست نداریم جز اینکه در دمیة القصر باخرزی به این نام اشاره شده، گرچه از حکایه ابی القاسم نام برده نشده است. دکتر آذرنوش آذرتاش معتقد است که شخصیت ابوالقاسم، صورت تکامل یافته ابوالفتح اسکندری قهرمان مقامات بدیع الزمان است (رک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵ صص ۲۶۶-۲۵۶) آنچه این حدس را تقویت می کند شعری است که در صفحه ۹۱ حکایه ابی القاسم آمده با مطلع «ارید منك رغیفا» که عیناً از المقامة الساسانیة بدیع الزمان همدانی اقتباس شده است.

آنچه باید تحقیق شود رابطه آشنایی یا عدم آشنایی این دو عربی نویس زبردست و فاضل یعنی ابوحیان و بدیع الزمان است.

پرسشهای فلسفی

پرسشهای ابوریحان بیرونی از بوعلی سینا و پاسخهای بوعلی به آن پرسشها (در حدود هجده سؤال) در تاریخ فلسفه اسلامی مشهور است.^۱ اما چند دهه پیش از آن (یعنی پیش از تولد ابن سینا) ابوحیان توحیدی به تعداد ده برابر آنچه بیرونی از ابن سینا پرسیده، سؤالهای علمی و فلسفی برای ابن مسکویه (ابوعلی احمد بن محمد، متوفی ۴۲۱ هـ.ق) مطرح کرد و ابن مسکویه جوابهایی به سؤالات ابوحیان نوشت که بررسی آنها فصل مهمی از تاریخ تفکر اسلامی و نیز فرهنگ قرن چهارم هجری را روشن می‌کند، قرنی که به «عصر رنسانس اسلامی» شهرت یافته و ابوحیان و ابن مسکویه به طور مشخص از نمایندگان انسانگرایی در آن عصر شناخته شده‌اند.^۲

۱. لغت‌نامه دهخدا، ج ۱، ص ۴۷۰ به بعد

۲. رک: دکتر نصرالله پورجوادی: «انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی» در معرفی کتابی به همین عنوان از یوئیل کریمر، مجله تحقیقات اسلامی، سال اول، شماره ۲ (۱۳۶۵/۶) صص ۶-۲۲۳ به خصوص ۲۲۳.

سؤالهای ابوحیان و جوابهای ابن مسکویه در کتابی تحت عنوان *الهوامل* و *الشوامل*^۱ گردآوری شده است (در فاصله سالهای ۳۷۰-۳۶۳) و طرح سؤالات مربوط به زمانی می شود که ابوحیان در دستگاه ابن العمید به سر می برد (پیش از ۳۶۰ ه.ق). در آن موقع ابوحیان بین چهل تا چهل و پنج سال و ابن مسکویه قدری مسن تر از او بوده است و سؤالات گرچه گاه مربوط به طبیعیات است اما عمدتاً جنبه اخلاقی و روانشناختی و فلسفی دارد و خالی از بار اجتماعی هم نیست، و این به مذاق هر دو متفکر و مؤلف بزرگ آن روزگار است که به «انسان» بیش از هر چیز دیگری می اندیشیده اند.

نخست ببینیم عنوان کتاب یعنی چه؟ گفته اند: «هوامل» یعنی شترانی که برای چرا به حال خود رها شده اند و «شوامل» یعنی گردآورندگان آن شترها. ابوحیان سؤالات خود را به شتران رها شده برای چرا کردن تشبیه کرده و ابن مسکویه پاسخهای خویش را به گردآورندگان آن شتران. دیگری گفته است: «هوامل» یعنی بارانهای پیوسته و آرام، شوامل یعنی پاسخهای فراگیر و جامع.^۲ به هر صورت ابوحیان که به سال قدری کوچکتر از ابن مسکویه بوده، محض استفاده از آن حکیم و مورخ دانشمند، سؤالات بسیار پردامنه ای مطرح کرده و ابن مسکویه نیز آن سؤالات را به تدریج پاسخ داده و گاه به بعضی پاسخ نداده یا در خور پاسخ تشخیص نداده است.

۱. *الهوامل و الشوامل* لابی حیان التوحیدی و مسکویه، احمد امین - سیداحمد صقر، القاهرة، لجنة التألیف والترجمة والنشر، ۱۳۷۰/۱۹۵۱ م. این کتاب از روی نسخه بسیار کهن و ظاهراً منحصر به فرد به چاپ رسیده است. برای تاریخ تألیف کتاب، رک: عبدالامیر الاعسم، *ابوحیان التوحیدی فی کتاب المقابسات*، بیروت ۱۴۰۰/۱۹۸۰ ص ۱۱۵ و ۳۲۳.

۲. الدكتور احمد محمد الحوفی، *ابوحیان التوحیدی مکتبة نهضة مصر، الطبعة الثانية* [تاریخ مقدمه ۱۹۶۴] ص ۲۶۱-۲۶۰.

باید دانست که در پرسشهای ابو حیان کمتر جنبه خیانت و ستم ظریفی یا قصد به دشواری افکندن طرف هست. بلکه نظرش به آموختن است. البته گاه ضمن سؤال نوع خاصی از جواب را پیشنهاد می‌کند و به طور ضمنی چیزی را به شنونده یا خواننده القا و تلقین می‌نماید. و این برخلاف روش جاحظ است که در رساله التریع و التندویر^۱ که خطاب به احمد بن عبدالوهاب نوشته سؤالات بسیاری را به منظور به دشواری افکندن یا تمسخر وی مطرح می‌کند و البته به بسیاری از آن سؤالات در آثارش بخصوص کتاب الحيوان پاسخ داده است. ابو حیان به این اثر جاحظ همچون دیگر آثار جاحظ نظر داشته و در این کتاب از آن نام برده است (الهوامل والشوامل صص ۳۲۰ و ۳۲۲ و ۳۲۷) ابو حیان کتاب را با شکوه از روزگار و تلخکامی آغاز می‌کند. ابن مسکویه خطاب به وی می‌گوید: «تو از یک درد بی درمان و یک مرض کهنه یاد کرده‌ای، اما به انبوه گریندگان پیرامونت بنگر و آرام شو، و این همه شکیبندگان همدردت را بین و تسلی بگیر. به جان پدرت که تو نزد کسی شکوه آورده‌ای و گریستن آغاز کرده‌ای که خود شکوه دارد و اشک می‌بارد» (ص ۲-۱).

البته ابن مسکویه نه محرومیت و فقر ابو حیان را داشته و نه حساسیت او را. این است که نصیحت وی به اینکه ابو حیان منفی بافی را کنار بگذارد اثر مثبتی نداشت، و در همین کتاب است که ابو حیان مسأله هشتاد و هشتم یعنی درست سؤال میانی و «شمس القلاده» پرسشهای خود را که «ملکه مسائل» نامیده بدین موضوع اختصاص داده است: «چرا کم خردان برخوردارند و هنروران ناکامیاب؟» این همان سؤالی است که ابوالعلاء و ابن راوندی و خیام و حافظ هم مطرح

۱. ری: زندگی و آثار جاحظ علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات علمی و فرهنگی،

کرده‌اند اما ابن مسکویه که مبلغ اخلاق اعتدالی ارسطویی و نیز حامل حکمت قدیم ایران^۱ است و البته به اندازه ابوحیان هم دلایل بدینی نداشته، وی را به آرامش و واقع‌بینی فرا می‌خواند.

آیا ابوحیان در پاسخ پرسشهای علمی، فلسفی، اجتماعی، روانشناختی و اجتماعی به آنچه ابن مسکویه نوشت قناعت کرد؟ - هرگز. وی ذهنی پویا و ناآرام داشت. آن پرسشها را بعدها در انجمن فلسفی ابوسلیمان سجستانی نزد دهها حکیم مطرح ساخت و یا به نوع آن سؤالها که مطرح می‌شد و جوابهایی که گفته می‌شد گوش فرا داشت که خلاصه یا صورت مجلس آن مذاکرات عمدتاً در المقابسات^۲ (تاریخ تألیف بین سالهای ۳۹۰-۳۶۰) و نیز دیگر آثار ابوحیان (از جمله الامتاع والمؤانسه) نقل و نقد شده است. در المقابسات به الهوامل والشوامل اشاره شده (ص ۹۳).

نظر ابوحیان نسبت به ابن مسکویه بزودی تغییر یافت و همو که در الهوامل والشوامل ابن مسکویه را ستوده بود (ص ۳۷) در الامتاع و المؤانسه او را دست انداخته است (الامتاع والمؤانسه ۳۶/۱).

پاسخهای ابن مسکویه به ابوحیان بر روی هم سنجیده و پخته است و در ابتدای کتاب شرط کرده که اگر مطلبی در کتب مربوطه جواب مشخص دارد به همان جا ارجاع داده شود (ص ۴). ابن مسکویه پرش فکر و گستردگی ذهن ابوحیان را ندارد، لذا به بعضی از پرسشهای بسیار هوشمندانه ابوحیان جوابهای سربالا داده است. چنانکه در پاسخ سؤال چهل و چهارم می‌نویسد: «این سؤال را قول نمی‌دهم که

۱. رک: الحکمة الخالدة ابن مسکویه به کوشش دکتر عبدالرحمن بدوی انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۸ و تجارب الامم ابن مسکویه به کوشش دکتر ابوالقاسم امامی (ترجمه جلد اول انتشارات سروش ۱۳۶۹)

۲. المقابسات لابی‌حیان التوحیدی، حقیقه و قدم له محمد توفیق حسین، [چاپ افست] تهران ۱۳۶۶. ارجاعات ما به همین چاپ است.

جواب بگویم، و اگر کسی حاضر باشد آن را جواب بگوید من میل ندارم بشنوم و آن را دانش به حساب نمی آورم».

البته پرسشهای ابوحیان هم گاه بسیار ساده اندیشانه و عوامانه است (مثلاً سؤالهای ۱۵ و ۴۵ و ۱۰۸ و ۱۱۰ و ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۵ و ۱۳۲) و این مربوط به سطح معلومات آن عصر است. بسا نکاتی که فیلسوفان و دانشمندان قرن چهارم هجری را حیران کرده و اکنون یک کودک دبستانی جواب درست آن را می داند (مثلاً سؤالهای ۱۵۷ و ۱۶۸ و ۱۷۱ و ۱۷۲). ابوحیان گاه احکامی صادر می کند که کلی نیست (سؤالهای ۲۵ و ۱۲۴ و ۱۲۶).

به هر حال اهمیت سؤالهای ابوحیان در آن است که نه تنها اشتغالات ذهنی وی را که از نا آرام ترین شخصیت‌های عالم اسلام است تصویر می کند بلکه فضای فکری قرن چهارم را نشان می دهد. البته از پاسخهای ابن مسکویه نیز به معلومات و افکار او که از با فرهنگ ترین مردم عصر خود و رئیس کتابخانه ابن العمید بود^۱ پی می بریم.

ذیلاً ترجمه خلاصه پرسشهای ابوحیان را می آوریم با اشاره ای به بعضی پاسخهای ابن مسکویه و نیز جای پای این سؤالات در کتاب المقابسات ابوحیان. سؤالات مجموعاً یکصد و هفتاد و پنج شماره است و طبق آنچه احمد امین در مقدمه کتاب نوشته پنج شماره (در نسخه منحصر به فرد کتاب) افتادگی هست زیرا در صفحه عنوان آمده است: «یشتمل علی مائة و ثمانین مسألة».

اینک ترجمه خلاصه پرسشهای ابوحیان:

مسأله یکم: فرق میان عجله و سرعت چیست؟ فرق میان غرض و معنی و مراد چیست؟ آیا دو لفظ که به یک معنا می آیند فرقی دارند یا

۱. آدام متز: تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ج ۱ ص ۲۰۱.

نه؟ و اگر دارند چرا همگان در شناخت آن فرق مشترک نیستند (مقایسه کنید با سؤالهای ۳۴ و ۴۲).

مسئله دوم: با آنکه بر رازپوشی تأکید می‌شود و از افشای سرّ خودداری می‌کنند چگونه است که سرّی پوشیده نمی‌ماند؟ (مقایسه کنید با مقایسه هفتم).

مسئله سوم: چرا بعضی نامها گوشنوازتر و در شنیدن خوشایندترند؟ مسئله چهارم: چگونه است که همگان سفارش به زهد می‌کنند اما خود زهد نمی‌ورزند؟ دیگر: سبب و علت و نیز زمان و مکان چیست؟ آیا می‌شود گفت که «وقت» و «زمان» و «حین» و «دهر» یکی است؟ (رجوع کنید به فهرست المقابسات، همین عناوین).

مسئله پنجم: چرا به وسیله علم دنیا طلبی می‌کنند و نه به عکس؟ مسئله ششم: سبب اشتیاق و حسرت انسان بر عمر گذشته و گذشته عمر چیست؟

مسئله هفتم: چرا عجب با عالم قرین است؟ مسئله هشتم: چگونه است که گاه به کار زشتی می‌بالند و گاه از آن شرم می‌کنند؟ حیا چیست؟ و آیا همیشه ستوده است؟ (در المقابسات تعریف حیا چنین آمده است: «هو خوف الانسان من تقصیر يقع به عند من هو افضل منه فی شیء ما اوکل شیء» (۳۶۹) «حیا یعنی ترس انسان از تقصیرش در حضور کسی که بر او برتری دارد از یک جنبه یا همه جهات».

مسئله نهم: سبب چیست که کسی مدعی علمی می‌شود که ندارد؟ مسئله دهم: سبب شادمانی انسان از خیری که بدو نسبت می‌دهند چیست؟ خصوصاً وقتی آن صفت نیک را ندارد.

مسئله یازدهم: چرا ستایشگری در پیش روی بد است و در پشت سر خوب است؟

مسئله دوازدهم: چرا انسان دوست دارد بفهمد که پس از برخاستن از مجلس پشت سرش چه می‌گویند؟

مسئله سیزدهم: چرا جوانی که خود را به پیری بزند و حرکات پیران را تقلید نماید احمق است؟ و چرا پیری که جوانی و هرزگی و شوخی نماید سست رأی شمرده می‌شود؟

مسئله چهاردهم: چگونه است که لثیم به بردباری اختصاص دارد و کریم به تندخویی؟ آیا بردباری وجود یا تندخویی و لثامت با هم جمع می‌شود؟

مسئله پانزدهم: چرا باید علم را آموخت اما جهل را نباید آموخت؟ مسئله شانزدهم: تعجب چیست؟ حق و باطل کدام است؟ به چه وسیله علم خلق حق را دربرگیرد؟ آیا این امر اعتقادی است یا یک تعبیر لفظی محض؟ آیا خلق هیچ بهره‌ای از معرفت حق ندارد یا تنها می‌تواند صفتی از او را بشناسد بی آنکه به موصوف پی ببرد؟

مسئله هفدهم: وقتی انس و نزدیک‌ی شدت یافت چرا سپاسگویی و ستایش و تقرب جویی زشت تلقی می‌شود؟

مسئله هجدهم: چگونه است که کور عوض آنچه را در عضوی از دست داده است در چیزی دیگر می‌یابد؟ مثلاً بساکوری که خوش صدا، بسیار دان، باحافظه، دارای توانایی جنسی، کامیاب و کم غصه می‌شود.

مسئله نوزدهم: شایع است که «خیری در شرکت نیست» - چرا؟ مسئله بیستم: با وجود علم به زیانمند بودن شرکت و شریک چگونه است که مردم باز به وسائط متوسل می‌شوند؟

۱. رک: فهرست المقابسات عنوانهای «حق»، «باطل» و «صفات». تعریف «تعجب» در صفحه ۲۹۴ المقابسات آمده است.

۲. ابوحیان ذیل این سؤال از رودکی شاعر نامدار پارسیگوی یاد می‌کند و می‌گوید: رودکی کور مادرزاد بوده است.

مسأله بیست و یکم: چه سَرّی در این هست که آدم برای وساطت و شفاعت در کار دیگران و دیگری زبانش بلند است اما برای حاجت خودش نمی تواند زبان آوری کند؟

مسأله بیست و دوم: چگونه است که کسانی در زندگی گمنام اند و پس از مرگ نامی بر می آورند و شهرت می یابند؟

مسأله بیست و سوم: چگونه شخص عاقل و فاضلی با علم به زشتی حسادت، بر دیگری که در عقل و فضل همانند اوست رشک می ورزد؟
مسأله بیست و چهارم: سبب اضطراب و نالیدن در برابر مرگ چیست؟ و تسلیم شدن به مرگ چگونه است؟ و کدامین از این دو حالت برتر است؟

مسأله بیست و پنجم: چرا نجابت در لاگران بیشتر است و فرومایگی در فربهان؟

مسأله بیست و ششم: چرا آدم قد کوتاه خبیث تر است و آدم دراز قامت سر به هوا تر و سبکسار تر؟

مسأله بیست و هفتم: چگونه است که وقتی از سن اشخاص سؤال می شود بعضی کمتر از آنچه هست می گویند و بعضی بیشتر؟
مسأله بیست و هشتم: چرا یک شخص روز معین یا ماه معینی را دوست دارد؟

مسأله بیست و نهم: اینکه گفته اند «ستمگری فطری بشر است» یعنی چه؟ ظلم چیست و منشأش کجاست؟ آن وزیر که گفت: «من از ستمکاری لذت می برم» مرادش چه بود؟

مسأله سی ام: وقتی کسی لباس تازه ای می پوشد به او گفته می شود چیز نامناسبی همراه آن بپوش تا تو را از چشم زخم حفظ کند - چرا؟
مگر نه اینکه همگونی مطلوب است؟

مسأله سی و یکم: چگونه است که خویشاوندان بسیار نزدیک با هم

دشمنی علاج‌ناپذیری دارند؟ آیا این دشمنانگی بین همسایگان نیز صادق است؟

مسئله سی و دوم: سبب خشمگین شدن انسان از شری که بدو نسبت دهند چیست؟ خصوصاً وقتی آن صفت بد را ندارد.

مسئله سی و سوم: چگونه است که وقتی یاد از کسی می‌کنند به طور غیرمنتظره‌ای به محض تمام شدن سخن، آن شخص پیدا می‌شود؟ آیا این اتفاقی است؟ اتفاق چیست (مقایسه کنید با سؤال ۸۹)

مسئله سی و چهارم: تفاوت معنی اصطلاحات کلامی قوه، قدرت، استطاعت، طاقت، و نیز توفیق، لطف، مصلحت، و نیز تمکن، خذلان، نصرت، و نیز ولایت و مُلک، ملک، و رزق و دولت در چیست؟ (به فهرست المقایسات ذیل کلمات مذکور مراجعه کنید)

مسئله سی و پنجم: معنای اینکه گفته می‌شود: هذا من الله، هذا بالله، هذا الى الله، هذا على الله... چیست؟

مسئله سی و ششم: انس و الفت انسان به مکانی که غالباً در آن می‌نشیند و یا شخصی که از قدیم آشناست چگونه است؟

مسئله سی و هفتم: چرا از میان بیماریها چاره صرع از همه دشوارتر است؟

مسئله سی و هشتم: چرا مردم، پارسایی را که چشم به اموالشان ندارد دوست دارند و بعد از مرگ قبرش را زیارتگاه می‌کنند؟

مسئله سی و نهم: با آنکه همه می‌دانند تبذیر خوب نیست و نیز می‌دانند ناخن خشکی خوب نیست چرا بعضی ریخت و پاش می‌کنند و چرا بعضی نم پس نمی‌دهند؟

مسئله چهلم: چرا بعضی پنهانکارند و دوست ندارند کسی از کارشان سر در بیاورد و بعضی دیگر کارشان آشکار است و خود دیگران را از کار خویش آگاه می‌سازند؟

مسأله چهل و یکم: چرا خودستایی بد است و ستودن دیگران (برای خویبه‌های شان) خوب است. ممدوح از چه چیز مادح خوشش می‌آید و چرا؟

مسأله چهل و دوم: با آنکه همه از بخل بد می‌گویند چرا غالباً بخیلند؟ و با آنکه سخاوت را می‌ستایند چرا بیشتر خسیس‌اند؟ آیا بخل وجود اکتسابی است یا طبیعی؟ آیا میان «بخیل» و «لثیم» و «شحیح» و «منوع» فرق هست؟

مسأله چهل و سوم: چرا همگان پیمان شکنی را خوش نمی‌دارند و وفای عهد را خوش می‌انگارند؟ آیا این دو احساس فطری است یا طبق قرار عادت؟

مسأله چهل و چهارم^۱: مبدأ اختلاف عادات اقوام گوناگون چیست؟ و براساس چه انگیزه‌ای هر ملتی در جامه و زینت و زبان و رفتار، اوضاعی دارد که از آن تجاوز نمی‌کند؟

مسأله چهل و پنجم: چرا انسان پس از آنکه پیر شد دوباره به میانسالی و جوانی و طفولیت باز نمی‌گردد؟ این نظم یکطرفه دلیل بر چیست؟

مسأله چهل و ششم: در تشبیه چیزی به چیزی انسان چه چیز احساس می‌کند؟ و چگونه است که هرگاه تشبیه درست و چشمگیر نباشد تحسین بر نمی‌انگیزد؟

مسأله چهل و هفتم: چگونه بعضی خوابها درست در می‌آید و بعضی نه؟ چرا همه‌اش درست یا همه‌اش غلط نیست؟

مسأله چهل و هشتم: رؤیا چیست و خواب بیننده کیست؟

مسأله چهل و نهم: همدلی و محبت میان دو کس که هیچ همانندی در صورت خلقت ندارند و مجاور هم نیستند به چه سبب می‌تواند صورت بندد؟ اختلاف چیست و دشمنی پشت بر پشت چگونه است؟

۱. عجیب است که ابن مسکویه مؤلف تجارب‌الامم به این سؤال پاسخ نداده است.

مسأله پنجاهم: علم چیست؟ حد (= تعریف) و طبیعت آن کدام است؟ (رک: فهرست المقابسات صفحات مربوط به ماده «علم»).

مسأله پنجاه و یکم: چگونه است که انسان چون روی خوبی را می بیند یا صدای خوشی را می شنود، می گوید: به خدا چنین روی ندیده و چنین صدایی نشینده ام. حال آنکه خود می داند بهتر از آن را دیده و شنیده است؟

مسأله پنجاه و دوم: سبب چیست که روی نکو را می پسندند و دوست می دارند؟

مسأله پنجاه و سوم: چگونه است که کسی در مشورت خردمندانه رأی زند اما به کار خویش درمآند؟

مسأله پنجاه و چهارم: از زخم روی باز آدمی مشمئز می شود - چرا؟ و اینکه پزشک یا جراح مشمئز نمی شود آیا از آن جهت است که عادت کرده یا از آن جهت است که حرفه اوست؟

مسأله پنجاه و پنجم: علت دنیادوستی چیست، و اگر فطری است چگونه می توان نفیث کرد و چرا ما را برخلاف طبیعت مان مکلف کرده اند؟ و مگر نه اینکه خداپرستی حکم عقل است و معاد همانند معاش؟ پس چگونه می توان کسی را که محبوب فطرتش را دوست دارد نکوهش کرد؟

مسأله پنجاه و ششم: چگونه است که انسان در مقام احساس فشار و نامرادی یا فقر و عشق شدید و محرومیت از رسیدن به مقصد خود را می کشد؟ و از این چه امید و انتظاری را دارد؟ (در مورد خودکشی ابوحیان از نادر نویسندگان اسلامی است که اشاراتی دارد، رک: المقابسات، مقابسه چهل و ششم و پنجاه و نهم و نیز رک سؤال ۷۴ از همین گفتار).

مسأله پنجاه و هفتم: درباره کسی که خود را کشته، می توان پرسید قاتل است یا مقتول؟

مسأله پنجاه و هشتم: چگونه آدمی که عادت به نفاق دارد گاهی اخلاص می ورزد، و آدم اخلاص کیش گاه نفاق می ورزد؟ آدمی که شصت سال امانت به خرج داده خیانت می کند و یک آدم خیانت پیشه گاه پرهیز نشان می دهد؟

مسأله پنجاه و نهم: اینکه می گویند خداوند در باره همگان «صنع» به کار برده اما «اصطناع» عمومیت ندارد، یعنی چه؟ آیا چیزی هست که صلاح مخلوق در آن باشد و خداوند بدون درخواست و طلب ابتداءً آن را نداده باشد؟

مسأله شصتم: آدم چرا پاکی و پاکیزگی را می پسندد و ترجیح می نهد؟ مسأله شصت و یکم: آواز خواندن برتر است یا ساز زدن؟ خواننده برتر است یا نوازنده؟

مسأله شصت و دوم: چگونه است که یکی به آسانی و زودی و به دلخواه انواع دانشها را فرا می گیرد بی آنکه برخورد رنجی هموار کند و دیگری با شب زنده داری و زحمت و تمرین و ممارست و تعلم پیوسته حتی یک علم را یاد نمی گیرد؟ در حالی که اولی ممکن است از فقرا باشد و دومی از توانگران؟ آیا این به طبیعت اشخاص مربوط می شود یا استعداد خداداد است؟^۱

مسأله شصت و سوم: فراست یعنی چه؟ آیا صحت دارد یا نسبت به اشخاص و اوقات گاه راست در می آید و گاه دروغ؟

مسأله شصت و چهارم: سر اینکه انسان بر آنچه منعمش کنند حریص است چیست؟ چرا هرچه به آدم ببخشند دل آدم را می زند و هرچه از آن بازش دارند و بخل ورزند حرصش را برمی انگیزد؟

۱. ابن مسکویه در جواب نوشته است: بعضی گویند اینها موهبتی است و بعضی ثویند-بستگی به طبیعت دارد و بعضی آن را به تأثیرات فلکی نسبت می دهند... و هریک به جای خود درست است.

مسأله شصت و پنجم: سبب عاقبت‌بینی چیست؟ و چرا پیشینیان گفته‌اند که هرچه مواظبش باشی می‌افتد و هرچه آن را به حال خود رها کنی محفوظ می‌ماند؟

مسأله شصت و ششم: سرایت خیر و شر از همنشین به شخص چگونه است؟ و چرا اثر بدکار در نکوکار سریعتر است از اثر نکوکار در بدکار؟ - فایدهٔ نفس در صحبت چیست؟

مسأله شصت و هفتم: چرا آدمی را که در جامه و دستار تجمل ورزد و در رفتار و گفتار تکلف کند سبکسر می‌شمارند؟ چرا هرکس در نظر و سلیقه و میل و پسند خود آزاد نباشد؟

مسأله شصت و هشتم: آرزو و مطلوب نفس انسان در این عالم چیست؟ مسأله شصت و نهم: سؤال تکراری بوده است.

مسأله هفتادم: احساس ترس، بی آنکه عامل ترس‌آوری وجود داشته باشد چیست؟ و چرا آدمی که می‌ترسد و رنگ رخسار و نگاه و رفتار و گفتارش حاکی از ترس است، اظهار دلیری می‌کند؟

مسأله هفتاد و یکم: انسان وقتی مثلاً مشغول گشودن قفلی است و از عهدهٔ آن بر نمی‌آید چرا خشمگین می‌شود؟ آن هم به حدی که قفل را گاز می‌گیرد و کفر بر زبان می‌آورد.

مسأله هفتاد و دوم: چرا هرکس که کله‌اش کوچک است مغزش هم کوچک است اما هرکس که کله‌اش بزرگ است لزوماً مغزش سنگین نیست؟

مسأله هفتاد و سوم: چرا مردم بر این باورند که آدم کوسه و کوتاه‌قد خبیث و گریز است اما آدم دراز و ریش‌بلند را صاحب عقل و کاردانی نمی‌انگارند؟ و چرا تنک‌ریشی را دلیل سعادت می‌پندارند؟

مسأله هفتاد و چهارم: برای آدمی که در عذاب و رنج است چگونه

مرگ (خودکشی؟) آسان می شود؟ حال آنکه رنج کشیدن به هر حال همراه بودن است اما مرگ برابر است با نیستی او. آیا چنین انتخابی بر اساس عقل است یا تباهی مزاج؟

مسأله هفتاد و پنجم: چرا انسان هر چیز را که دستش بدان نمی رسد مذمت می کند؟ و چرا مردمان دشمن چیزهایی اند که نمی دانند. چرا نمی روند همان چیزها را بیاموزند و بفهمند تا دشمنی برخیزد؟

مسأله هفتاد و هشتم: چگونه است که انسان هرگاه بخواهد می تواند در یک ساعت هزار دشمن برای خود بسازد اما درست کردن یک دوست کوشش و زمان زیادی می خواهد. (جالب اینکه ابو حیان مهارت عجیبی در دشمن تراشی داشته است!).

مسأله هفتاد و نهم: زندیق و دهری که امید ثواب یا بیم عقاب ندارند به چه انگیزه نیکی می کنند و خوبی را بر می گزینند؟ آیا از ترس شمشیر است یا اینکه در همین (تمایل باطنی به خیر) اشارتی است به توحید الهی؟

مسأله هفتاد و دهم: چگونه بعضی بر خود هموار می کنند که خود را مسخره مردم قرار دهند یا مخنث و مطرب و بازیگر شوند؟ و بسا که کسانی از اینان از خاندان والا هستند و نفع مادی از کار خود نمی جویند.

مسأله هفتاد و یازدهم: سبب ریاست دوستی چیست و از کجا به انسان میراث رسیده؟ آیا طبیعت در آن چه چیز نهفته است؟ چرا بعضی در ریاست طلبی افراط می ورزند به حدی که تحمل کم و زیاد عنوان نویسی در نامه های رسیده و فرستاده هم برایشان دشوار است.

مسأله هشتادم: چرا پدر یا پدربزرگ نامدار باعث فخر و شرف آدم است اما پسر نامدار به آن درجه نیست؟

مسأله هشتاد و یکم: چرا نامدار زادگان متکبرند و بر مردم فخر

می‌فروشد و برتری می‌جویند؟... آیا در ملل دیگر نیز چنین است؟
 مسأله هشتاد و دوم^۱: آیا جایز است که تساوی مردم را در رتبت و شرف خانوادگی حکیمانه بدانیم و نه تفاوت منزلت ایشان را؟
 مسأله هشتاد و سوم^۲: شگون بد و فال نیک چیست؟ و چرا اینقدر علاقه‌مند دارد؟ چرا شریعت اولی را منع و دومی را تأیید نموده است؟ آیا این دو اصلی دارند یا به وسوسه و احساس مربوطند؟ و بر حسب اتفاق گاهی درست و گاهی نادرست درمی‌آیند.
 مسأله هشتاد و چهارم: چرا بعضی جوانان را خوش می‌آید که از باب اجلال و احترام به ایشان خطاب «یا شیخ» کنند و بعضی را خوش نمی‌آید؟

مسأله هشتاد و پنجم: چرا وقتی مصیبت عمومی باشد انسان بهتر تسلی می‌گیرد تا اینکه مصیبت خاص باشد؟ آیا این خوب است که آدم دلش بخواهد دیگران نیز دچار مصیبت او باشند؟ چرا بدین سبب انسان آسایش می‌یابد؟

مسأله هشتاد و ششم^۳: فضیلت نژادهای گوناگون همچون عرب و ایرانی و رومی و هندی در چیست؟
 مسأله هشتاد و هفتم: چرا هرکس خردمندتر است اندوهگین‌تر است و هرچه نادان‌تر شادمانه‌تر؟
 مسأله هشتاد و هشتم: چرا کم‌خردان برخوردارند و هنرمندان

۱. این از سؤالات هوشمندانه ابوحیان است. ابن مسکویه در پاسخ می‌نویسد: «مردم در انسانیت و احکام و اوضاعی که تابع انسانیت است برابرند و در امور دیگر امم تفاوت پیدا می‌کنند».

۲. ابن مسکویه در پاسخ سؤال ۱۵۸ انواع فال‌بینی و غیب‌گویی را منکر شده و اسباب مسخره شمرده است.

۳. بحث راجع به شعوب‌گیری در دیگر آثار ابوحیان هم آمده است مثلاً الامتاع و المؤمنه، ج ۱، ص ۷۰.

ناکامیاب؟ این است مسأله‌ای که چون استخوان در حلق و خاشاک در چشم و لقمه درشت در گلو گیر کرده و همچون باری بر پشت سنگینی می‌کند، مایه بیماری تن است و حسرت دل و همانا نیافتن جواب قانع‌کننده‌ای برای آن، امثال ابن راوندی را در ورطه کفر یا اتهام به کفر افکند... و اگر در جواب گویند که بعضی را علم و ادب داده‌اند و برخی را مال و منصب، و این تقسیم عادلانه‌ای است. گویم چنین پاسخی گرچه مایه بصیرتی است اما تناسخی و ثنوی بدان قانع نگردند و ساکت نشوند.

مسأله هشتادونهم: اتفاق چیست و توفیق کدام است؟

مسأله نودم: جبر و اختیار یعنی چه؟ و چگونه می‌توان تناسب بین آنها و عالم برقرار کرد؟

مسأله نودویکم: چگونه است که بعضی از کودکانی در برابر مسافرت بیتابند اما برخی دیگر را دل برای شوق وطن و دوری عزیزان نمی‌تپد؟
مسأله نودودوم: سبب رغبت انسان در علم چیست و فایده علم کدام است؟

مسأله نودوسوم: چگونه است که چهارپایان و مرغان به آهنگی غمناک گوش می‌دارند، و انسان عاقل از استماع آن گاه به حدّ جان سپردن می‌رسد؟

مسأله نودوچهارم: چگونه است که «آدمی پیر چو شد حرص جوان می‌گردد»؟

مسأله نودوپنجم: چرا زنان در غیرت بردن و رشک ورزیدن از مردان سختگیرترند؟ غیرت چیست و ماهیت و تعریف آن کدام است؟ و آیا ستوده است یا نکوهیده؟

مسأله نودوششم: چرا جوان مُردن بیشتر است از پیر مُردن؟

مسأله نودوهفتم: چرا انسان برای گفت‌و شنود و همکاری ترجیح می‌دهد با امثال خودش طرف باشد؟

مسأله نود و هشتم: چگونه است که وهم می‌تواند در ذهن انسان بدترین اشکال را پدید آورد اما بهترین را نمی‌تواند.

مسأله نود و نهم: چرا تأثیر شادمانی بسیار بر انسان شدید است و گاه کُشنده؟ حال آنکه مُصیبت بدان حد مؤثر نیست چنانکه به زنی خبر دادند پسرش به امارت رسیده، از فرط شادی کور شد و دیری نگذشت که مُرد.

مسأله صدم: چگونه است که انسان دردی را که بدو عارض شده شدیدتر احساس می‌کند تا حالت سلامت و عافیتی را که بالفعل دارد؟
مسأله صد و یکم: گاه مشاهده می‌کنیم که کسی از منظره‌ای که دیده یا حرفی که شنیده یا چیزی که در ذهن او گذشته به خنده می‌افتد و دیگری که ناظر اوست از خنده او خنده‌اش می‌گیرد و بسا بیشتر از اولی می‌خندد، وجه سرایت خنده اولی به دومی چیست؟

مسأله صد و دوم: با این همه رنج و بدبختی که آدم در عالم ناپایدار می‌بیند باز چرا عاشق آن است و دل از آن نمی‌کند؟
مسأله صد و سوم: آیا اینکه گفته‌اند: «هرگاه احمقان نباشند جهان ویران می‌شود» راست است؟ زندگی احمقان چه سودی برای دین و دنیا دارد؟

مسأله صد و چهارم: چرا کسی که کار زشتی در نهان کرده مضطرب است به طوری که آثار آن در چهره و رفتارش ظاهر می‌شود. آیا این حالت قابل رفع است؟ انگیزه‌اش چیست؟

مسأله صد و پنجم: چرا واعظ غیر متعظ پندش اثر ندارد، هر چند شیوا و رسا سخن براند؟ مگر نه اینکه هر حکمت و نصیحتی برهان صحت خودش را دارد؟

مسأله صد و ششم: انسان شخص فاضلی را می‌شناسد اما تا وی زنده است در استفاده و استفاضه از وی بی‌میلی نشان می‌دهد و از

بزرگداشت وی خودداری می‌ورزد. وقتی آن شخص درگذشت انسان نادم می‌شود که چرا در حرمت و عزت نهادن آن بزرگ مرد تقصیر کرده و از محضر وی با وجود فرصت و امکان، کسب فیض ننموده است، علت چیست؟

مسئله صدو هفتم: چگونه است که عرب و عجم در جنگ، با یادکرد حماسه پدران و افتخارات گذشتگان برای هرگونه فداکاری تهییج می‌شوند و با یکدیگر بر سر رزمیدن رقابت می‌ورزند و هریک می‌کوشد در نبردهای خطرناک پیشگام شود. راز این خوی عجیب در چیست؟

مسئله صدو هشتم: چگونه است که گفته می‌شود آب، یا هوا یا خاک فلان سرزمین خوب است اما نمی‌گویند آتشش بهتر است؟

مسئله صدو نهم: چرا انسان از دست یافتن به یک چیز که انتظارش را نداشته شادمانتر می‌شود تا از دست یافتن به چیزی که می‌خواسته است؟ مسئله صدو دهم: چرا ساختمان خالی از سکنه زودتر خراب می‌شود؟ حال آنکه سکونت در یک خانه آن را به خرابی و استهلاک نزدیک‌تر می‌سازد و اگر هم تعمیرش کنند حداکثر جبران همان خرابیها را می‌کند، و باز سؤال به جای خود باقی است.^۱

مسئله صدو یازدهم: چگونه است که گاه از یک آدم دلیر و بزرگوار و بخشنده یک آدم دون، رذل و پست زاده می‌شود؟ و به عکس.

مسئله صدو دوازدهم: چگونه است که وقتی مسافر به وطن برمی‌گردد هرچه نزدیکتر می‌شود آتش شوقش تیزتر می‌گردد، حال آنکه در دوری از وطن آن اشتیاق شدید را ندارد. و آیا این حالت عمومیت دارد؟ - چرا؟

۱. ابن مسکویه در پاسخ این سؤال می‌نویسد: برای آن است که راههای آب ساختمان مسدود می‌شود و باعث ویرانی می‌گردد.

مسألة صدوسیزدهم: سبب اینکه گفته‌اند: «الرأى نائمٌ والهوى يقظان» (اندیشه خفته است و هوس بیدار) چیست؟ آیا از این جهت است که هوی و هوس بر عقل و رأی چیره می‌شود؟ و معنی اینکه گفته‌اند: «العقل صديقٌ مقطوعٌ والهوى عدوٌّ متبوعٌ» (عقل دوستی است که از او می‌برند و هوس دشمنی است که پیرویش می‌کنند) چیست؟ چرا از دوست می‌گسلیم و از دشمن پیروی می‌کنیم؟

مسألة صدوچهاردهم: بحث در عیبگیری ابوهاشم متکلم از منطق.
مسألة صدوپانزدهم: سبب اینکه عرب لفظ «شمس» را مؤنث و «قمر» را مذکر می‌شمارد چیست؟

مسألة صدوشانزدهم: آیا می‌شود یک انسان همه علوم گوناگون را با شاخه‌های آن در هر زبان و بیان بداند؟ و اگر شدنی است، آیا واقع شده است؟ و اگر واقع شده آیا یافت می‌شود؟... و اگر شدنی نیست علتش چیست؟

مسألة صدوهفدهم: کسی که مأمور برگرداندن دیگری می‌شود یا مأمور شکنجه کسی است سبب غضبش بر شخص فراری یا محکوم چیست؟
مسألة صدوهجدهم: چرا یتیمی انسان از جهت پدر است و یتیمی جانور از راه مادر؟

مسألة صدونوزدهم: مأمون گفته است: «در عجبم از کسی که اطراف مملکتی را با تدبیر اداره می‌کند اما در برابر صفحه شطرنجی عاجز می‌ماند» رمز این کار در چیست؟

مسألة صدویستم: چرا انسان در هراس و گریز است از اینکه اسم یا کنیه‌اش را عوض کنند؟ و چرا آدم از اسم چیزی یا کسی بی‌آنکه به حقیقت آن پی ببرد بدش می‌آید؟ چرا از ستایش و نام نیک آرامش دل می‌یابیم و از لقب بد می‌ریم؟

مسألة صدویست و یکم: چرا کسی که دچار غم و اندیشه‌ای است با

ریش خود ور می‌رود یا با انگشت بر زمین می‌کوبد و باریگ [یا تسبیح] بازی می‌کند؟ آدمها در این حالت (یعنی گرفتاری فکری و گرفتگی دل) مختلف‌اند. بعضی در ازدحام و مجالِ شلوغ مفری می‌جویند و برخی به خلوت می‌گریزند و برخی تنها به باغ و بستان و گل و گیاه پناه می‌برند. و عجیب اینکه بعضی در حالتِ اوقات تلخی و دل مشغولی حواسشان جمع‌تر است و حاضرالذهن‌ترند، و بعضی چنان از خود بیخود می‌شوند که تمیز و تشخیص را از دست می‌دهند (مثلاً کسی که انگشتر را در دست راست می‌کند، طوری می‌شود که راست و چپ را تشخیص نمی‌دهد).

مسأله صدویست و دوم: چرا اصحاب توحید (= معتزله) از خدا جز به نفی صفات یاد نمی‌کنند؟

مسأله صدویست و سوم: چرا آدم مطلب صحیح را بهتر حفظ می‌کند تا مطلب غلط را؟

مسأله صدویست و چهارم: چرا عروض دان سست نظم می‌شود؟ اما کسی که طبع شعر دارد برعکس.

مسأله صدویست و پنجم: در اینکه بعضی پیشینیان گفته‌اند: «عمر دانا درازتر از عمر نادان است هر چند به ظاهر کوتاه‌تر باشد» چه رمز و رازی نهفته است؟

مسأله صدویست و ششم: چرا بلاغت زبان و سخنوری دشوارتر از بلاغت قلم و نویسندگی است؟^۱

مسأله صدویست و هفتم: اینکه میان حیوانات تنها انسان است که راست قامت است دلیل بر چیست؟

۱. ابن مسکویه جواب می‌دهد: برای آنکه بلاغت قلم با فکر و تأمل حاصل می‌شود. به گمان اینجانب ادعای ابوحیان موجه نیست زیرا بسا کسان که خوب حرف می‌زنند اما نمی‌توانند خوب بنویسند.

مسأله صدویست و هشتم: چرا حالت یقین وقتی بر ذهن عارض شد و پدید آمد مستقر و پایدار نیست، حال آنکه شک لنگر می اندازد و لانه می سازد؟

مسأله صدویست و نهم: چرا از کارها و حرفهای دلقکی که خود نمی خندد بیشتر خنده مان می گیرد؟

مسأله صدوسی ام: چرا همه عالمان در همه علوم می گویند که «النادر لاحکم له» یعنی بر نادر حکم نتوان کرد و مورد شاذ قابل تعمیم نیست.

مسأله صدوسی و یکم: یکی از متکلمان گفته است به یقین می دانیم که نمی شود مردم یک محل در لحظه معین همه دست به ریش خود ببرند، چه رسد به مردم یک شهر چه رسد به همه عالم. حال سؤال این است که چرا این اتفاق ممکن نیست؟

مسأله صدوسی و دوم: از یک عالم نحو و لغت پرسیده شد که آیا قیاس در همه الفاظ جاری است؟ گفت: نه. پرسش کننده پرسید: آیا بر هیچ یک از الفاظ قیاس حاکم نیست؟ گفت: این طور هم نیست. پرسش کننده پرسید: سبب چیست؟

مسأله صدوسی و سوم: اگر خدا عالم را به علتی آفریده آن علت چیست؟ و اگر بی علت آفریده، بر این سخن حجت چیست؟

مسأله صدوسی و چهارم: چرا نعمت و راحت وقتی دوام داشته باشد باعث ملال انسان می شود.

مسأله صدوسی و پنجم: چرا بعضی چیزها تروتازه اش خوب است و بعضی چیزها کهنه و عتیقه اش؟

مسأله صدوسی و ششم: چرا وقتی کسی نماز نافله ای بگزارد یا روزه

۱. در مورد خنده رک: المقایسات ص ۲۹۴.

۲. از اولین مواردی است که یک مسأله حساب احتمالات مطرح می شود.

مستحبی به جای آرد دیگران را خوار و پست انگارد و بیازارد و خویش را آمرزیده و بهشتی بلکه صاحب وحی و الهام پندارد؟ با آنکه می داند طاعت و عبادت در معرض آفت است و بعضی اعمال مایه وبال. **مسأله صدوسی و هفتم:** آورده اند که اسحاق موصلی نزد هارون الرشید گفت که فضل بن یحیی برمکی با خوشرویی با من ملاقات می کند و هیچم نمی دهد، و جعفر نگاهی هم بر من نمی افکند لیکن درهم و دینارم می بخشد. رشید پرسید: کدام یک را ترجیح می دهی؟ اسحاق گفت: فضل را. حال سؤال می کنیم که چرا اسحاق فضل را ترجیح داد حال آنکه لبخند فضل به دردش نمی خورده اما پول جعفر کارگشا بوده است؟ و ما می بینیم که مردمان کوه و صحرا را می نوردند برای مال دنیا. اما کسی برای دیدن روی خوش رنج سفر را به خود هموار نمی کند.

مسأله صدوسی و هشتم: چرا نزدیکان و ویژگیان شاه کمتر راجع به او سخن می گویند تا کسانی از قبیل دربانها؟ اینان درباره شاه زیاد حرف می زنند و گاه دروغها بدو می بندند.

مسأله صدوسی و نهم: پرسش درباره شبهه ابن سالم بصری که مدعی است خدا پیوسته ناظر به دنیا بود و آن را می دید در حالی که دنیایی در کار نبود. آیا این حرف درست است یا غلط؟ - چرا؟

مسأله صد و چهل: شاعر چرا شیفته خیال و خوابگرد معشوق است و با آن مغالزه می کند؟

مسأله صد و چهل و یکم: چرا گاهی انسان خود را بالاتر از آن می داند که در عرض حال خود بکوشد و نامی بر آورد و خوش ندارد که فضیلتش شهرت یابد؟

مسأله صد و چهل و دوم: سؤال از نظم و نثر و مزیت هر کدام و آرای گروههای مردم درباره آن دو (مقایسه شود با مقایسه شماره ۶۰).

مسأله صد و چهل و سوم: چرا منع از چیزی بر انسان گران می آید؟ همچنین شنیدن دستور و فرمان هم خفقان آور و خشم برانگیز است حال آنکه می دانیم نظام عالم مقتضی امر و نهی است و ناگزیر کسی یا کسانی باید کن و مکن بگویند.

مسأله صد و چهل و چهارم: چرا گاه سخنران در بیان مطلبی که حفظ کرده و تمرین نموده دچار اشکال می شود و زیانش گیر می کند؟ آیا چه احساسی بدو دست می دهد که متحیر می ماند؟

مسأله صد و چهل و پنجم: چرا سخنران از اینکه بدو بنگرند دچار شرمزدگی می شود به خصوص که شخص ناظر آشنا و همفکر و خویشاوند باشد یا با او قدر مشترکی داشته باشد؟

مسأله صد و چهل و ششم: چرا آدم از حرف تکراری بدش می آید؟
مسأله صد و چهل و هفتم: آیا جایز است شرع به چیزی حکم کند که عقل از آن ابا دارد (مثل ذبح حیوانات، و اینکه دیه بر عاقله است)؟
مسأله صد و چهل و هشتم: معنی قول احمد بن عبدالوهاب چیست که در جواب التریع والتدویر جاحظ نوشت: هیچ کس نمی تواند دروغی بگوید که به هیچ روی نشانی از راستی در آن نباشد.

مسأله صد و چهل و نهم: معنی این گفته حکما چیست که «نفس با فضیلت با راستی می آرامد و از دروغ می رمد»؟

مسأله صد و پنجاهم: چرا جاحظ این سؤال احمد بن عبدالوهاب را که (متقابلاً) برای به دشواری افکندن وی طرح کرده بود جواب نداد: «به چه سبب حیوان در نبات متولد می شود، مثلاً کرم در درخت، اما نبات بر حیوان نمی روید»؟

مسأله صد و پنجاه و یکم: چگونه است که همگان طالب کیمیا هستند؟ آیا کیمیا حقیقت دارد؟ آیا آنچه به جابر بن حیان یا خالد بن یزید نسبت می دهند راست است؟

مسأله صدوپنجاه و دوم: از جمله سؤالات احمد بن عبدالوهاب از جاحظ این بوده است: «فرق میان مستبهم و مستغلق چیست» یعنی چه؟
 مسأله صدوپنجاه و سوم: چگونه است که بعضی فقیهان زنی را بر کسی حلال می‌دانند و بعضی حرام؟ همچنین بعضی مال را مباح می‌دانند و بعضی حرام، و نیز بعضی خونی را ریختنی می‌دانند و بعضی حرام. این اختلاف موحدش شبهه برانگیز از کجاست؟

مسأله صدوپنجاه و چهارم: چرا عامه، پادشاه هوسباز و هوی‌پرست را اگرچه خونریز هم باشد خوار می‌شمارند اما از پادشاه عاقل و جدی و صاحب تدبیر حساب می‌برند؟

مسأله صدوپنجاه و پنجم: چرا طرب شدید باعث برپای جستن و رقصیدن و کف زدن می‌شود و برعکس آن ترس موجب جمع شدن عضلات و لرزش بدن و فرو خوردن صدا و کمتر حرف زدن می‌گردد؟
 مسأله صدوپنجاه و ششم: چگونه است که دروغگو در خیلی موارد راست می‌گوید و راستگو گهگاه دروغ می‌گوید؟ آیا عادت به راستی می‌تواند تبدیل به دروغ شود، و برعکس، یا محال است؟

مسأله صدوپنجاه و هفتم: سؤال درباره بعضی عقاید عامه، مثل اینکه پشه اگر داخل لباس کسی شود، آن شخص مریض می‌گردد.

مسأله صدوپنجاه و هشتم: فرق عرافت و کهانیت و تنجیم و طُرُق و عیافت و زجر چیست؟ آیا اقوام دیگر هم با عرب در اینها مشترکند؟
 مسأله صدوپنجاه و نهم: چرا ابواب بحث درباره هر موجودی با یکی از چهار سؤال آغاز می‌شود: «هل» و «ما» و «ای» و «لِم».

مسأله صد و شصتم: معدوم چیست و بحث از آن چگونه است؟
 فایده اختلاف در آن چیست؟ و آیا گفتار متکلمان در باب «معدوم» معنای محصلی دارد؟

۱. «طُرُق» یعنی فال زدن با ریگ. در مورد این سؤال رک المقابسات ص ۲۰۹ و ۴۳۴.

مسأله صدوشصت و یکم: سبب چیست که بعضی اطمینانی گویند: «من از این که فلان مریض به تدبیر من سلامت خود را باز یافت شادمانم»؟

مسأله صدوشصت و دوم: چرا آدمیان به عنوان وسیله مبادله، یا قوت و جواهر یا مس و قلع را به جای طلا و نقره انتخاب نکردند و چه باعث شد که به عنوان وسیله مبادله به این دو فلز اکتفا کنند؟

مسأله صدوشصت و سوم: نفس چه زمانی به بدن می پیوندد یا در آن پدید می آید، در حال جنینی یا پیش یا پس از آن؟

مسأله صدوشصت و چهارم: با توجه به اینکه نفس هنگام بیماری بدن بسیاری از چیزها را به یاد نمی آورد چگونه پس از مرگ «معقولات» را به یاد خواهد آورد؟

مسأله صدوشصت و پنجم: حکمت پیدایش کوهها چیست؟

مسأله صدوشصت و ششم: نفوس چرا سه قسم اند؟ آیا می شود دو قسم یا چهار قسم باشند؟

مسأله صدوشصت و هفتم: چرا دریا در کنار زمین است؟

مسأله صدوشصت و هشتم: چرا آب دریاها شور است؟

مسأله صدوشصت و نهم: اگر چیز مرئی را جز به وسیله آلتی نتوان دید پس در خواب چگونه می بینیم؟

مسأله صد و هفتادم: وقتی در صدد دانستن چیزی هستیم، یا از مطلوب خود اطلاع داریم یا نه. اگر مطلوب و مطلب خود را می دانیم و

۱. این سؤال نشان می دهد که ابو حیان روی مسائل اقتصادی هم می اندیشیده. ابن مسکویه در پاسخ، ضمناً گفته است: همیشه قیمت طلا ده برابر قیمت نقره است.
۲. رک المقابسات ص ۱۱۶ و نیز مقایسه کنید با رباعی منسوب به خیام:
دل سر حیات اگر کماهی دانست در مرگ هم اسرار الهی دانست
اکنون که تو با خود ندانستی هیچ فردا که ز خود روی چه خواهی دانست؟
۳. این از جمله پرسشهای ساده اندیشانه است.
۴. این سخن مغلطه است و نظیر آن از سوفسطائیان نقل شده است.

می‌شناسیم پس جستجو برای چیست؟ و اگر نمی‌دانیم و نمی‌شناسیم باز هم جستجو بیهوده است مانند آنکه کسی دنبال غلام فراری اش که نمی‌شناسد بگردد.

مسأله صدو هفتاد و یکم: چرا در تابستان گاهی باران می‌بارد؟ اما مطلقاً برف نمی‌بارد.

مسأله صدو هفتاد و دوم: دلیل بر وجود ملائکه چیست؟

مسأله صدو هفتاد و سوم: چه حکمتی در درکشیدن کودکان و جانوران بی عقل (یعنی بی گناه و بی مسئولیت) هست؟

مسأله صدو هفتاد و چهارم: چرا صدای رعد را دیرتر از دیدن برق می‌شنویم؟

مسأله صدو هفتاد و پنجم: انسان عقیده‌ای دارد و متوجه خطای آن می‌شود و به عقیده دیگر می‌گراید. آیا می‌شود تصور کرد که در عقیده دوم نیز خطایی دیده به عقیده دیگر بگراید؟ و همچنین از عقیده‌ای به عقیده دیگری منتقل گردد تا آنجا که هیچ عقیده‌ای در نظر او صحیح نیاید و حق در نظرش روشن نباشد.

در اینجا سؤالات به پایان می‌رسد، از جمله سؤالات جالب توجه ابوحیان بر شماره‌های ۲۹ و ۵۵ و ۶۶ و ۷۷ و ۸۲ و ۱۲۸ و ۱۵۳ می‌توان تأکید کرد.

۱. سؤال ۱۷۳ و ۱۷۲ از مطالبی است که چهره شکاک ابوحیان را همچون پیش درآمدی بر ابوالعلاء معری جلوه می‌دهد و بدین مناسبت‌ها این دو را متهم به الحاد نموده‌اند حال آنکه صرف سؤال دلیل بر بی‌اعتقادی نیست، چنانکه در قرآن از قول پیغمبران بزرگ، پرسشها و درخواستهایی نقل شده است.

۲. این همان نظریه تکافؤ ادله است که ابوحیان از متکلمان نقل کرده (الامتناع و الموانسة ۱۹۱/۳، المقایسات ۱۵۹) یعنی برابری دلایل له و علیه یک قضیه. ابن مسکویه در پاسخ این پرسش گوید: «قوت و ضعف دلایل، متفاوت است و میان تخیلی و ظنی تا اقصای و یقینی نوسان دارد. پس اگر عقیده‌ای نتیجه قیاس برهانی باشد جای شک نیست و نباید از آن عدول کرد».

تحریر المقابسات

در مقابسه اول از قول ابوسلیمان منطقی سجستانی نقل می‌کند که رسیدن به سعادت نفس و کمال حقیقت انسانی جز با پاک شدن از آلودگی تن و تیرگی جبلّی و رویگردانی از شهوات و هوسها و بریدن از عادات زشت ممکن نیست (۷-۵۶).

در مقابسه دوم حاصل مباحثه چند دانشمند یعنی ابوزکریا صیمری و ابوالفتح و ابومحمد عروضی و مقدسی و قومی و غلام زحل را که هریک در فن خود پیشوا بودند نقل می‌کند که در محضر ابوسلیمان سجستانی راجع به بیفایده بودن علم نجوم بحث می‌کردند و می‌گفتند هریک از فنون و علوم همچون طب و نحو و شعر و بلاغت و هندسه و حساب فواید آشکاری دارد الا نجوم (در معنی اخترشناسی و اخترگزاری) که تأثیری در زندگی ندارد و منجم هیچ نحسی را نمی‌تواند سعد کند. این مقابسه بسیار مفصل است و ادبیانه نگاشته شده و ابوحیان خود معترف است که توانسته عین مفاوضات حضار را نقل نماید (۸۵-۵۷).

در مقابسه سوم عیسی و نظیف رومی و ابن‌السمح و چند تن دیگر

از فلسفه مشربان مسیحی در حضور ابن سعدان وزیر راجع به اخلاق انسانی بحث می‌کنند که تغییر آن شدنی است یا نه؟ می‌گویند فی‌المثل چرک بدن را می‌توان شست اما کی‌بودی چشم را نمی‌توان دگرگون کرد، همچنین است خویهای انسانی که بعضی تغییرپذیر است و بعضی قابل تغییر نیست یا تغییرش آسان نیست، قرنهاست درباره اخلاق می‌گویند و می‌نویسند اما نتوانسته‌اند ترسویی را شجاع کنند یا غیوری را بیرگ و بیخیال سازند. اختیار هم در انسان یک نیروی ضعیف و بی‌ثباتی است. وانگهی به قول ابوسلیمان، انسان خودآگاهی کامل بر بسیاری از خلقیات خویش ندارد، حال آنکه دیگران بر احوال او بصیرند همچنانکه خود این شخص در باره دیگران تیزبین است. بدینگونه شخص در مورد اخلاق هم داناست و هم نادان، صفتی را در دیگران نمی‌پسندد که خود دارای همان صفت است. ابوحیان بحث اخلاق را طرب‌انگیز می‌داند و قول می‌دهد که در صورت امکان باز بدان پردازد (۸۹-۸۵).

در مقابسه چهارم از ابن‌مقداد نقل می‌کند که گفت ناموس و قانون الهی باید در الفاظی که صدق محض یا صدق ممزوج باشد عرضه گردد تا همه طبایع و اشخاص از آن سود ببرند مانند سفره بزرگی که برای عده بسیار زیادی گسترده شده باشد و همه نوع اغذیه گرم و سرد و تند و شور و شیرین، کم و زیاد، در آن باشد (۹۰-۸۹).

در مقابسه پنجم، ابوحیان گوید از ابوبکر قومسی پرسیدم چگونه مکانی بر مکانی و زمانی بر زمانی و فردی بر فردی برتری می‌یابد گفت اینها در حد ذات خود بر یکدیگر برتری ندارند الا اینکه نسبت و اضافه یکی را سودمند قرار می‌دهد و همان باعث اشرف و اعلی شدن آن است بر غیر او (۹۱-۹۰).

در مقابسه ششم نیز ابوحیان از ابوبکر قومسی فلسفه‌دان برجسته

پرسیده است چگونه است که گفته‌اند الفاظ هر قدر مختلف‌تر (متنوع‌تر) باشند گوشنوازترند و معانی هر قدر متفق‌تر باشند دلپذیرتر؟ ابوبکر قومی پاسخ می‌دهد برای آنکه لفظ مربوط به حس است و حس فی نفسه پراکنده است و ایجاد پراکندگی می‌کند حال آنکه معانی مربوط به نفس است و نفس یگانه است و یگانگی بخش (۹۲-۹۱).

در مقابسه هفتم آورده است که از ابوسلیمان پرسیدند چگونه است که راز هرگز پنهان نمی‌ماند؟ پاسخ داد که راز یک امر وجودی است و پوشیدن آن امر عدمی و لابد است که راز به مرور زمان ظهور و بروز یابد. ابوحیان گوید این مسأله در الهوامل والشوامل نیز مطرح شده است (۹۳). در مقابسه هشتم از قول ابوالقاسم انطاکی (معروف به مجتبی) آورده است که علل و اسباب مرگ و زندگی در عالم برابر است (۹۴). در مقابسه نهم ابومحمد اندلسی نحوی از عیسی بن علی وزیر می‌پرسد چگونه است که صاحب هر علمی، علم خود را اشرف می‌داند؟ وزیر پاسخ داد صورت علم یکی است و ممدوح است و اما تفاوتها از جهت موضوع و از جهت فایده هر یک از علوم می‌باشد. ابومحمد گفت ما این مسأله را خوار می‌انگاشتیم، اما به جواب ارزشمندی رسیدیم؛ و وزیر را ستود (۹۵-۹۶).

در مقابسه دهم، ابوزکریا صیمری از ابوسلیمان می‌پرسد که هرگاه فعل خدا را نه ضرورت می‌توان نامید و نه اختیار، پس آن را چه بنامیم؟ ابوسلیمان پاسخ می‌دهد فعل الهی نامی نزد ما ندارد، و خیلی از معانی در نفس ما پدید می‌آید که از نامیدن آنها ناتوانیم، لذا به جای اسماء، به صفات و تشبیهات متوسل می‌شویم. در اینجا هم چاره‌ای نداریم جز آنکه بگوییم فعل خدا به گونه‌ای والا و شریف است و بر آن نام نتوان نهاد. می‌شود گفت فعل باری تعالی، عبارت است از انفعال اشیاء از او، چرا که همه چیز مشتاق به او و متوجه به سوی

اوست، از باب مثال سلطان به جای و به حال خود هست وقتی صدای طبل سلطانی برآید هر کس طبق شأن خود حرکتی به سوی سلطان می‌نماید. باید دانست که هیچ فاعلی خالی از نحوه‌ای انفعال نیست همچنانکه هیچ منفعلی عاری از نوعی فعل نیست، و ما بر فاعل اسم اخَصّ او (و عام برای فاعل و منفعل) را می‌گذاریم، و کاربرد فاعل در اینجا از راه مجاز و عادت است و کاربرد کلمه فعل درباره خدا به لحاظ ناچاری است، چنانکه فی‌المثل می‌شود پرسید چرا به عربی درباره خدا کلمه مذکر به کار می‌رود نه مؤنث؟ (۹۷-۹۹).

در مقایسه یازدهم ابواسحاق صابی کاتب به ابوالخطاب صابی می‌گوید بدان که همه مذاهب و اقوال قابل تصور است، یا بوده و یا می‌تواند باشد ابوالخطاب می‌پرسد آیا این تفاوت و تنوع آراء و خواطر به چندگونگی مزاجها و اختلافات آب و هوا و گوناگونی عناصر مربوط است؟ ابواسحاق می‌گوید: بلی، رابطه قوی و پیوند استواری بین اینها هست، مگر نمی‌بینی که مردم در قد و شکل و رنگ، زبان آوری یا گنگی.... متفاوتند. طبیعت به اندازه قابلیت هر چیز صورت بدان اعطا می‌کند، اختلاف صور از اختلاف مواد است، و این چیزی است که دلیل علت نمی‌خواهد، و بدینگونه هر کس طبق تناسب مزاج خود عقایدی بر می‌گزیند (۱۰۱-۱۰۰).

در مقایسه دوازدهم این مسأله مطرح می‌شود که چگونه جایگزین کردن یک کلمه در شعری یا نثری بسا مشکل‌تر است از پدید آوردن شعر یا نثر جدیدی؟ (۱۰۲).

در مقایسه سیزدهم از قول یحیی بن عدی آورده است اینکه می‌گویند: علت قبل از معلول است (یا مقدم بر معلول است) منظور تقدم زمانی نیست، همچنانکه وقتی در نحو می‌گویند: «الاسم قبل الفعل» مراد قبلت زمانی نیست (۱۰۳).

در مقایسه چهاردهم نیز از قول یحیی بن عدی آورده است که مبدأ

جوهر، صورت و ماده است و مبدأ کم، نقطه و وحدت است و مبدأ کیف، سکون و حرکت است. مبادی و اصول آغازین دنیای برین و فرودین و عقلی و حسی همینهاست و بس، بی کم و زیاد (۱۰۴).

در مقابسه پانزدهم ابو حیان می گوید از وهب بن یعیش رقی پرسیدم چگونه است که کیفیت تسری پیدا می کند اما کمیت تسری پیدا نمی کند، مثلاً دو یا سه سیب که نزد زید است بویش به عمرو می رسد ولی عددش نزد او حاصل نمی شود؟ وهب پاسخ داد: برای آنکه کمیت به جوهر نزدیکتر است و با آن یگانه تر، و پیوند و ثبات و یگانگی شیء را بهتر نشان می دهد در حالی که کیفیت به کثرت نزدیکتر است (۱۰۶).

در مقابسه شانزدهم ابو حیان از قومسی پرسیده است که چرا جواب دادن بالبداهه به طرف بحث آسان تر و رساتر است از هنگامی که بخواهیم روی فکر کلامی بسازیم (۱۰۷).

در مقابسه هفدهم از ابن سوار در دکان ابن السمع می پرسند که آیا عقاید همه یا بیشتر حق است و یا همه و یا بیشتر باطل؟ پاسخ می دهد اگر در نظر بگیرید که طبیعت بر اشخاص غالب است و عقل غریب و ذلیل است بیشتر عقاید باطل است حال آنکه اگر عقل چیره بود بیشتر عقاید حق می بود (۱۰۹).

در مقابسه هجدهم ابو حیان از ابوزکریا صیمری می پرسد اینکه می گوییم: «با نفس خود چنین گفتم» یا «نفس من با من چنان گفت» یعنی چه؟ آیا انسان با نفس خود مثل دو همسایه است؟ (۱۱۰).

در مقابسه نوزدهم ابوسلیمان و یارانش برای تفرج به صحرا می روند، پسری زشت روی و خوش صدا نیز همراه آنهاست که با آواز خود آنان را به طرب می آورد. یکی از حاضران می گوید: چه خوب بود اگر این صدا تعلیم می دید. ابوسلیمان این پرسش را مطرح می کند

که مگر نه اینکه صناعت و هنر طبیعت را تقلید می‌کند، حال چرا طبیعت (یعنی صدای خوشِ طبیعی) محتاج صناعت باشد؟ یاران از او خواهش می‌کنند که خود جواب این سؤال را بدهد. ابوسلیمان می‌گوید پاسخ این است که مرتبهٔ نفس و عقل از طبیعت بالاتر است و در تعلیم صاحب هنر این نفس و عقل است که طبیعت را آموزش می‌دهد (۳-۱۱۲).

در مقایسهٔ بیستم این مطلب مطرح می‌شود که انسان نسبت به بعد از مرگ خود نمی‌تواند علمی داشته باشد همچنانکه نسبت به پیش از پیدایش خود هم نمی‌تواند علمی داشته باشد زیرا این هر دو علم به عدم است. ابوحیان از قول ابوالحسن عامری در جواب این سؤال می‌آورد که اجزاء انسان در عالم پراکنده بوده و این نفس است که آنها را جمع کرده و به عنوان یک موجود واحد بدان قوام بخشیده و عقل حکم می‌کند که نفس تابع مزاج و حاصل ترکیب اخلاط نیست بلکه مستقل است و خود قائم به ذات و مستغنی از بدن می‌تواند باشد. پس علم ما به بعد از مرگ علم به عدم نیست بلکه قدری از آن راه منطوق به دست می‌آید و بخشی از راه احساس و نیز از امر الهی (الهام و وحی). ابوالحسن عامری چنین ادامه داد که حسیات گذرگاه عقلیات است اگر ما می‌توانستیم وارد عرصهٔ عقل ناب شویم حس زائد بود، اما چنین نیست البته هرگاه برای تقریب ذهن مثالهایی را در نظر آوریم، نباید به همهٔ جهات آن مثال و مثل متشبث شویم، بلکه وقتی به آن نتیجهٔ عقلی که می‌خواهیم رسیدیم از مثل و مثال بی‌نیازیم، ما چون در اصل از طبیعت‌ایم از حس جدا نیستیم و چون در جوهر خود با عقل همراهیم بر فضیلت عقل معترفیم.

حاصل گفتهٔ عامری این است که در هر محسوسی سایه‌ای از معقول هست، اما لزوماً در هر معقولی سایه‌ای از محسوس نیست.

اینکه اقرار به معرفت حال نفس بعد از مرگ مشکل است از آنجاست که حس در این موارد با گواهی خویش یاری نمی‌کند هر چند عقل با مثال و دلیل آن را روشن ساخته است (۱۱۹-۱۱۶).

در مقایسه بیست و یکم از قول ابوسلیمان آورده است که رسوایی آدم با اصل و نسب و بی ادب بدتر است از رسوایی ادیبی که اصل و نسب ندارد (۱۲۰).

در مقایسه بیست و دوم مقایسه نحو و منطق مطرح است ابوسلیمان می‌گوید: منطق نحو عقل است و نحو منطق زبان عربی است و کوتاهی ورزیدن در آراستن لفظ بد است همچنانکه کاستی در بیان معنی. البته اصل بر تفهیم و تفهیم می‌باشد و خطابت و بلاغت در درجه بعد واقع می‌شود و برای ویژگیان از مردم است (۱۲۲-۱۲۱).

در مقایسه بیست و سوم این مسأله مطرح می‌شود که چرا کلمات به معنای ظرف زمان بیشتر است از کلمات به معنای ظرف مکان؟ ابوسلیمان پاسخ این سؤال را چنین می‌دهد که زمان از ناحیه نفس است و مکان از ناحیه حس، لذا زمان لطیف‌تر است و تصرف آن بیشتر، و لذا کلماتی که بر حالات تصرف آن دلالت می‌نماید زیاده‌تر است (۱۲۶-۷).

در مقایسه بیست و چهارم ابوسلیمان از ابو حیان می‌پرسد که کلمه طبیعت به معنی مفعول است یا فاعل؟ ابو حیان قول می‌دهد که این را از ابوسعید سیرافی سؤال کند و می‌کند. اجمالاً پاسخ ابوسعید سیرافی این است که طبیعت مانند ذبیحه به معنی مفعولی نیست و مانند قدیر در معنای قادر نیست بلکه مانند «انین و حنین» لغتی است اصلی و معنای فاعلی و مفعولی ندارد، الا اینکه به افعال نزدیک‌تر است و همچنین است کلمات شبیه به آن از قبیل سلیقه و سحیه و غریزه.... (۱۲۹).

در مقایسه بیست و پنجم ابوسلیمان می‌گوید معارف بشری میان

ظن و وهم، عقل و حس، شک و یقین، علم و حدس تقسیم شده است و با این حال هیچ مطلبی خالص نیست و برحسب مزاج و طبیعت و منشأ و عادتِ شخص، کم و بیش آلوده و مشوب می‌باشد: مظنون با موهوم، معقول با محسوس، معلوم با مجهول. مگر کسی به رحمت الهی معصوم شود که قول شایسته بگوید و کار بایسته بکند، حق بیندیشد و خوبی ورزد، به نیکی وادارد و از بدی باز دارد، به بالا بنگرد و از پستی چشم پوشد..... و این نیست مگر مقام فیلسوفان بزرگ و نیکان و به خدا نزدیکان (۴-۱۳۳).

در مقابسه بیست و ششم از قول ابواسحاق صابی می‌آورد که گویا ثابت بن قره جزّانی را در خواب دیده که اندرز می‌گفت، از جمله اینکه: بیداری حسی فی الواقع خواب است و خواب عقلی در حقیقت بیداری است و ما از غلبه حس برعکس می‌پنداریم. فلسفه چیزی نیست جز لطایف عقلی، و جز لطیفان بدان نرسند (۱۳۶).
در مقابسه بیست و هفتم این مسأله مطرح می‌شود که آیا می‌شود گفت انسان صاحب نفس است آنچنانکه گفته می‌شود انسان صاحب جامه است؟ (۸-۱۳۷).

در مقابسه بیست و هشتم از ابوسلیمان پرسیده می‌شود که آیا ورای محسوس و معقول چیز دیگری هست؟ می‌گوید: آری، محسوس معقول و معقول محسوس. اما معقول محض، بالکل فلکی است و محسوس ناب صرفاً حیوانی است، محسوس (معقول) از آن انسانهایی است که هنوز صافی نشده‌اند و معقول محسوس مربوط به اهل نظر است که از آلودگیهای خاکی پیراسته شده با فیض دائم از حس بی‌نیاز شده باشند (۱۳۹).

در مقابسه بیست و نهم گوید از نوشجانی شنیدم که می‌گفت: فاعل اول در افعال خود قصد و غرض و مراد و اختیار ندارد و اندیشه و

توجه و عزیمت نمی‌کند. پرسیدند: چرا؟ گفت برای آنکه همه اینها که افعال ما هست ناشی از عجز و ضعف و تغییر پذیری ماست، ما نقص خود را بدینگونه جبران می‌کنیم و خدا منزّه از آن است. یکی پرسید: پس چگونه او را حکیم می‌دانیم؟ نوشجانی جواب داد: بیان این دشوار است، مثالش این است که ما گاهی در اعمال خود به مواردی برمی‌خوریم که بدون تعمّد و ناآگاهانه، استوار و منطقی و سازگار و هماهنگ در می‌آید، و این را به لطف خاص خدا نسبت به خودمان اسناد می‌دهیم. گاهی هم افعال اندیشیده و حساب شده ما بی‌نظام و ناقص می‌شود و بی‌هدف می‌نماید. از اینجا می‌شود دانست که حکم افعال خدا از نوع اول است متّهی برای ما گاهی پیش می‌آید و برای او دایمی و سرمدی است، و اینکه برای ما همان موارد نادر - که بی‌قصد کار درستی انجام می‌دهیم - پیش می‌آید ناشی از سرالهی و جزء ربانی است که در انسان هست اینکه گاهی اعمال آگاهانه او هم نادرست در می‌آید ناشی از جنبه هیولانی اوست (۴ - ۱۴۱).

در مقابسه سی‌ام از ابوزکریا صیمری پرسیده می‌شود که شنیده‌ایم تو خدا را «شیء» نمی‌دانی، و این زشت یا مُحال است و نظر عمومی خلاف این است. ابوزکریا جواب می‌دهد که «شیء» در اضافه و نسبت و ربط و انضمام به چیز دیگر شناخته می‌شود و از لفظ «شیء» مطلق نکره فایده‌ای نیست و اگر با الف و لام معرفه‌اش کنی، باز هم فایده‌ای ندارد مگر آنکه مخاطب، عهد ذهنی از شیء دیگری داشته باشد و انگهی کلمه «شیء» را در مورد اشیاء فرضی و حقیقی به یکسان به کار می‌بریم و نباید در باره آنکه برتر از همه چیز است به کار بُرد. ابوسلیمان که حضور داشت گفت: کلمه «موجود» را هم در باره خدا نشاید اطلاق نمود چرا که «موجود»، «واجد» می‌خواهد. حاضران گفتند درباره کلمه «معبود» و «محمود»..... هم عین این را

می‌توان گفت، گفت، آری هرگاه تعبیر را وسعت دهیم، این چنین است، و اینکه استعمال این کلمات را در باره خدا جایز شمرده‌اند از باب تجوُّز و عاریت (مجاز و استعاره) است که کلمه‌ای را از بابی به باب دیگر برده‌اند چون نهایت کوشش و حدّ دانش بشری و آخرِ توان انسانی همین است (۹-۱۴۶).

در مقابسه سی و یکم از قول ابن مقداد آورده است که هرگاه آفرینش انسان منحصر به همین زندگی دنیوی‌اش بود و معادی در کار نبود باز هم در حکمت الهی خدشه‌ای وارد نمی‌شد، چه رسد به اینکه معاد ثابت است (۱۵۰).

در مقابسه سی و دوم، ابن عبدکاتب از ابو محمد عروضی می‌پرسد که من کم خواب می‌بینم، و این را خوش ندارم و از کوردلی می‌پندارم. ابو محمد که اهل معقول هم بود جواب می‌دهد: این ناشی از دو چیز می‌تواند باشد، یا کوردلی و تیرگی جان و یا اندوختن معارف به حدی که نفس حالتش در خواب و بیداری یکسان است، و چه بسا که قوت رؤیابینی این شخص به قوه فراست در بیداری تبدیل می‌شود و بتواند کهانت کند و غیب بگوید، و یا این قوت تبدیل به چیزی شود که تنها عقل را سود برساند و صاحب این قوت بتواند استخراج دقایق علمی بکند، و یا حتی با حذف وسایط و بدون اسباب و آلت به حقایق راه یابد و این حالت اخیر برای ترکیبی آماده و طینتی آزاده و مزاجی پاک که تهذیب نفس کرده باشد دست می‌دهد (۴-۱۵۳).

در مقابسه سی و سوم از ابو محمد عروضی پرسیده می‌شود که حرکت مقدم است یا سکون؟ جواب می‌دهد: نزد حس حرکت پیشتر بوده و نزد عقل سکون پیشتر بوده است چه بنای هر حسی به حرکت است و صورت هر عقلی سکون است. و سکون عقل به سبب نبود حس است و حرکت نزد حس به تأثیر عقل است (۱۵۵).

در مقایسه سی و چهارم گوید: از بدیهی که از مصاحبان قدیمی یحیی بن عدی بود شنیدم می‌گفت: موجود یا حسی است یا عقلی، و هریک وجود خاص خود را دارد. بنابراین نفس که وجود عقلی دارد وجود حسی ندارد و می‌بینیم که بسیاری فعالیت‌های فکری می‌کند بی‌آنکه حسی در آن فعالیت‌ها شرکت داشته باشد، حال همین نفس آیا بعد از فروافکندن پوست و دیوار و پرده و پوشش و حایل نمی‌تواند که بی‌نیاز از حس باشد؟ مسلماً می‌تواند. سپس گفت: کسی که ذهن درست و فکر باز دارد و در تحقیق و بحث باریک می‌شود و در عادت (حقیقت جویی) استقامت می‌یابد، خردش روشن و خویش نیکو و همتش والا می‌گردد، شرش خاموش و خیرش فزون و تشخیص‌اش خوب و گفتارش شیرین و به یقین نزدیک می‌شود چنین آدمی به لطایف حکما راه می‌یابد. گفتند چنین آدمی بسیار کمیاب است گفت متشبه به چنین آدمی هم کمیاب است (۱۵۷-۱۵۸).

در مقایسه سی و پنجم از قول ابواسحاق نصیبی متکلم آورده است که آیا اهل بهشت از خوردن و نوشیدن و هماغوشی سیر و خسته و دلزده نمی‌شوند؟ مگر نه اینکه اینها لذائذ حیوانی است؟ این متکلم به تکافؤ ادله^۱ نیز قائل بود. آری هر کس از طریق اصحاب جدل بخواهد به آرامش روحی برسد دچار گرفتاری و بدبختی می‌گردد.

ابوحیان گوید: اشکال او را برای ابوسلیمان نقل کردم گفت: چون او امر معاد را حسی پنداشته این ایراد را می‌گیرد. بلی ملال‌انگیزی از شؤنِ حس است، اگر معاد را عقلی بدانیم دیگر خستگی آور و دلتنگ‌کننده نمی‌شود نمی‌بینی که عقل در همین دنیای مادی نیز همین صفت را دارد چه برسد به عالم خاص خودش (۱۶۰-۱۵۹).

در مقایسه سی و ششم نظر را نقل می‌کند که باری حق اول احد را

۱. رک: همین کتاب، نمایه

سرچشمهٔ اشیاء می‌دانست که همه چیز از او می‌جوشد و در او فرو می‌رود (...الاشیاء کلّها... عنه تفیض فیضاً و فیه تغیض غیضاً لا علی حدّ اللفظ) که این البته در اطلاق ظاهری لفظی اش نیست..... می‌افزود که وحدت شایع در همهٔ اشیاء است و محیط بر همهٔ اشیاء است و در برگیرندهٔ همهٔ اشیاء است. اشیاء با وحدت شکل می‌گیرند و تکامل می‌یابند و با کثرت تفاوت و امتیاز پیدا می‌کنند، آدمی که علاقه شدید به تحقیق و شناخت دارد این مجموعه را گاهی چنان می‌بیند که از مرکز محیط را بینی و گاهی آنچنانکه از محیط مرکز را بینی..... (۱۶۲). در مقابسهٔ سی‌وهفتم از قول ارسطو طبق ترجمهٔ عیسی بن زرعه منطقی آورده است که انسانیت مثل افقی است که انسان در مرکز آن قرار دارد و به سوی آن حرکت می‌کند مگر آنکه محبوس طبیعت و بستهٔ خویهای جانوری بماند. و هرکس افسار نفس را رها سازد از حیوان پست‌تر می‌شود. ابوحیان گوید: این پند حکیمانه به گفتار زاهدان همچون حسن بصری می‌ماند، که پیشینیان (حکیمان و پارسایان) در اصلاح سیرت بشر متفق‌الرأی بوده‌اند (۱۶۴). در مقابسهٔ سی‌وهشتم آورده است که از ابوعلی [ظ: ابن مسکویه] پرسیدند: اینکه می‌گوییم عقل فلان چیز را حرام می‌کند و عقل فلان چیز را روا می‌دارد چیست؟ گفت بدین معناست که عقل نیکو را نیکو و امی نماید و زشت را زشت نشان می‌دهد (۱۶۵).

در مقابسهٔ سی‌ونهم از ابوسلیمان می‌پرسند چگونه آدم خردمند و احتیاط کار عملی می‌کند و بر آن پشیمان می‌شود؟ گفت برای آنکه اختیار و استطاعت و اراده و اندیشه و بیداری و هشیاری..... این همه ملکی انسان نیست بلکه بدو تملیک شده و آنکه اینها را به انسان تملیک نموده، گاهی امداد کامل می‌فرماید و در نتیجه کار انسان خوب از آب در می‌آید و گاه قدری از امداد می‌کاهد تا انسان مالک حقیقی را

بشناسد و بدو پناه جوید و همه امور را بدو واگذار. ابوحیان گوید: من گفتم این گفتار صالحان اهل شریعت است، گفت ای فرزند از آنچه گفتم عجب مدار که پیام آوران و گزیدگان همه هدفشان رهایی و صافی شدن جان است، و حکمت هم جز تأییدکننده دیانت نیست و دیانت نیز کامل کننده حکمت است، و من شنیده‌ام که شیخ شما حُصری (صوفی) گفته است «نقاب متعدد است و عروس یکی است» پس تناقض برمی‌خیزد و منافاتی در کار نیست. حکمت و دیانت به دنبال زندگی جاودانی بی‌درد و آزار و بیم‌اند (۸-۱۶۷).

در مقایسهٔ چهلّم از قول ابوزکریا صیمری آورده است که علم زندگانی شخص است در حال زندگی، و جهل مرگِ شخص است در حال زندگی، پس علم می‌تواند زندگانی انسان پس از مرگ هم بوده باشد. و نیز آورده است که علم خداگونه است در انسان، زیرا علم زمینهٔ عمل شایسته است و هرکس بدون علم به عمل پردازد، بیش از آنچه علم به دست آورد از دست می‌دهد، و آنچه تباہ می‌کند بیش از آن چیزی است که اصلاح می‌نماید. البته عالم بی‌عمل هم مثل کسی است که زیرپوش و روبوشش از حیلۀ باشد. و علم انواعی دارد که از همه برتر خداشناسی است، عمل نیز انواعی دارد که از همه برتر تشبیه به خداست (۱۷۰ / ۱۶۹).

در مقایسهٔ چهل و یکم از قول ابوالحسن عامری می‌آورد معلومات حسی تغییر و تحول می‌یابد ولی عقل ثابت است. و چون به عامری اشکال کردند که پس چرا اعتقادات و معقولات انسان دگرگون می‌شود؟ پاسخ داد مپندارید که بیشتر معتقدات مردم از ناحیهٔ عقل باشد بلکه آلوده با خواب و خیال است و از ظواهر و اشباح برداشت شده، لذا با اندک شبهه‌ای از آن می‌رمند (۲-۱۷۱).

در مقایسهٔ چهل و دوم گوید از ابوالخیر (یهودی) پرسیدند آیا

معرفت خدا بدیهی است یا استدلالی؟ پاسخ داد در عقل بدیهی است و از جنبه حسی باید استدلال کرد. البته این را هم باید توجه داشت که حس مثل زنی زیبا و عشوه‌گر است که جوانی را به خود می‌خواند و عقل مثل پیری آرام که وی را از دور نصیحت می‌کند. ضرورت عقلی و ضرورت حسی این فرق را دارد (۴ - ۱۷۳).

در مقابسهٔ چهل و سوم گفتهٔ عامری را می‌آورد که طیب برادر منجم است، البته کمال علم طیب بالاتر از موضوع آن است و موضوع علم نجوم بالاتر از کمال آن است در هر دو فن هم مهارت محتمل است و هم حيله‌بازی، البته حيله‌باز گاهی حدس درستی می‌زند همچنانکه آدم ماهر خود گهگاه خطا می‌کند. آنکه اتفاقاً درست رفته نباید این را قاعده قرار دهد و آنکه به خطا رفته نباید از علم و حذاقت نومید شود. اگر طیب هیچگاه خطا نمی‌کرد مردم او را پروردگار می‌پنداشتند و اگر هیچ کس از طیب فایده‌ای نمی‌دید مردم بکلی طب را از دست می‌گذاشتند (۸ - ۱۷۷).

در مقابسهٔ چهل و چهارم نظرات در معنی امکان مطرح می‌شود، از جمله اینکه ممکن موقوف به فرض فرض‌کننده‌ای و پندار پندارکننده‌ای است بر خلاف واجب و همچنین ممتنع که ثابت است و حالت واحدی دارد. واجب ممتنع نمی‌شود و ممتنع واجب نمی‌شود، حتی واجب به ورطهٔ امکان هم سقوط نمی‌کند حتی در وهم و گمان، همچنین ممتنع نیز در هیچ یک از حالات خود به مرتبهٔ امکان نمی‌رسد (۱۸۱).

در مقابسهٔ چهل و پنجم عباراتی راجع به مبدأ اول آورده، و در آخر به کم بضاعتی خود در این موضوع متعذر گردیده می‌گوید اگر پراکندگی ام جمع و خُناق روحی ام برطرف می‌شد، گسترده‌تر در این باب سخن می‌گفتم (۹ / ۱۸۸).

در مقابسهٔ چهل و ششم می آورد که بعضی از اقسام موجود به علت پستی در حکم معدوم است و بعضی معدومها در حکم موجود است (۱۹۰).

در مقابسهٔ چهل و هفتم ابو حیان از ابوسلیمان سجستانی می پرسد که از کجا دانسته می شود عقل هم جنبهٔ انفعالی دارد؟ ابوسلیمان پاسخ می دهد از آنجا که عقل بعضی چیزها را خوب می شمارد و بعضی چیزها را زشت می انگارد و این دو نشانه انفعالی است البته در طریق رشد و تکامل نه استحالهٔ آن به چیز دیگر. عقل گویی دور خود می چرخد یا از موجود عالتری اقتباس می کند. و البته انفعال عقل از فعل مادون او بالاتر است (۲۰۱).

در مقابسهٔ چهل و هشتم ابو حیان از ابوسلیمان می پرسد: تفاوت طریق فیلسوفان و متکلمان چیست؟ ابوسلیمان در گفتار مفصلی به این نتیجه می رسد که روش متکلمان مغلطه و جدل است (۲۰۶ - ۲۰۳). در مقابسهٔ چهل و نهم از قول یحیی بن عدی می آورد که حرکت یکی است اما در مواد و جایگاههای مختلف گوناگون می شود و گمان می برند یکی نیست. حرکت در آتش شعله است و در هوا باد و در آب موج و در خاک زلزله و در چشم نگاه و در زبان گفتار و در نفس بحث و کاوش و در روح اشتیاق و در طبیعت کون و فساد است و در کل عالم شوق است به سوی آنکه مایهٔ نظام و قوام عالم می باشد.

در مقابسهٔ پنجاهم از ابوسلیمان راجع به کهانت و تنجیم می پرسند و همچنین در بارهٔ نبوت که محل بالاتری دارد. ابوسلیمان این همه را ناشی از قوه ای الهی می داند با این فرق که منجم و کاهن خطا می کنند ولی پیغمبر در رساندن پیغام الهی از خطا مصون است (۲۱۱ / ۲۰۹). ابوسلیمان دو نظر افراطی در بارهٔ پیغمبران را رد می کند یکی آنکه آنان حیلہ بازان دروغساز بوده اند دیگر آنکه در تمام اعمال و اقوال

معصوم‌اند، و معتقد است پیغمبر حین اقتباس نور الهی عین حقایق را می‌بیند و چون بین بشر باز می‌گردد و به زبان بشری سخن می‌گوید برحسب جنبه بشریتش جلوه می‌نماید با تمام خصوصیات بشری (۲۱۵).

در مقابسه پنجاه و یکم تفاوت اقرار لسانی و انکار قلبی، و برعکس آن اقرار قلبی و انکار زبانی از قول ابوسلیمان بیان شده است (۲۱۷). در مقابسه پنجاه و دوم گوید از غلام زحل در بغداد شنیدم آسمان جسمی است مابین کره قمر که بالای سرماست تا آخر عالم. سپس قول ابن‌بکیر را نقل می‌کند که زیر فلک قمر دو فلک دیگر که سبب جزر و مد است وجود دارد که شبانه‌روزی دو بار فلک (قمر) را قطع می‌کنند. این رأی ابن‌بکیر خاص خود او بوده است (۲۱۸).

در مقابسه پنجاه و سوم از ابوزکریا صیمری می‌پرسند که چرا یک مسأله جوابهای متعدد دارد؟ جواب می‌دهد اشخاص و دیدگاهها و نحوه بیانها گونه‌گون است (۲۲۰).

مقابسه پنجاه و چهارم ستایش عقل و حیات و عافیت است (۲۲۱/۲۲۲) سپس این گفته ابوسلیمان را نقل می‌کند که مردم در عقل مختلف‌اند برخی سهم کمتری برده‌اند و برخی بیشتر (۲۲۳) و هم از قول او می‌آورد که اختلاف متکلمین ناشی از عقل نیست بلکه آمیزه‌ای از هوئی و تعصب و تقلید و لجاج و پرخاش و فریاد است و لذا آنان را به حیرت می‌کشاند و به یقین نمی‌رساند، خدادانی و پاک سیرتی در آنان کم می‌شود و بعضی از بزرگانشان به نظریه «تکافؤ ادله» یعنی برابری دلایل طرفین قضیه، و سرگردانی رسیده‌اند (۲۲۷).

در مقابسه پنجاه و پنجم از ابوسلیمان پرسیده می‌شود که چگونه است ما چیزهایی را جز با تفکر و تأمل و سنجیدگی نمی‌توانیم پاسخ دهیم و بعضی چیزها را بداهتاً و ناگهانی و گویی از راه الهام فوراً

جواب می‌دهیم؟ می‌گوید: بدیهه‌گویی از جزء الهی که در ماست سرچشمه می‌گیرد و تتبع و اندیشه مربوط به جزء بشری ماست و در هیچ کس هر دو قوت را باهم به کمال نمی‌یابیم (۲۲۸) اما اینکه کدام بهتر است؟ در نهایت اندیشه ترجیح دارد چرا که این قوه همیشه به مایوسه است اما الهام فیضی است که باید از بالا برسد که نمی‌توان همیشه به سرعت این را دریافت (۲۲۹).

در مقایسه پنجاه و ششم بحث در باره معنی «اضافه» است و اینکه آیا هر چه به انسان نسبت می‌دهیم (برای من، مال من، از من، در من، بر من، نزد من، از جانب من....) حقیقی است. ابوسلیمان می‌گوید اینگونه نسبتها و اضافه‌ها به جزء الهی انسان است. و اضافه مراتب دارد چنانکه آب جوی و زین چارپایان، دست انسان، عمل فلان شخص، مال بهمان کس و ستاره آسمان اضافه‌های مختلفی هستند گرچه مبدأ مضیف و مضاف و مضاف‌الیه و اضافه یکی است (۲۳۲ / ۲۳۱).

در مقایسه پنجاه و هفتم بحث روزی و کامیابی یا ناکامی در زندگی است. ابوسلیمان در اینجا ابوالعباس بخاری را که مخاطب اوست تسلا می‌دهد به اینکه ادب و حکمت نصیحت شده و اگر مالی ندارد باری از زحمت اداره آن مال و اندوه از دست رفتنش هم آسوده است (۲۳۴).

در مقایسه پنجاه و هشتم ابوسلیمان می‌گوید: ما از جنبه طبیعی مان به طرف مرگ رانده می‌شویم و از جنبه عقلی مان به سوی حیات. جهت طبیعت ضرورت است و جهت عقل اختیار، صورت انسان عنوان اختیار دارد و ماده انسان جنبه اضطرار، و انسان زندانی بین این دو، بلکه مانند ظرف این دو است، و اینهمه ناله و فریاد و قیل و قال ناشی از همین در آمیختگی است (۶ / ۲۳۵).

در مقابسه پنجاه و نهم این بحث مطرح است که چگونه انسان برای آنکه نام برآورد و مشهور شود و انگشت نما گردد حاضر به هرگونه رنج کشیدن می شود؟ و گویند مجلس (عیسی بن علی بن عیسی) نتیجه می گیرد که برای اهداف عالی عقلی شایسته تر است که انسان قطع دلبستگیها و وابستگیها نماید (۸- ۲۳۷).

در مقابسه شصتم از قول ابوسلیمان آورده است که نظم چون جنبه ترکیبی دارد بیشتر دال بر طبیعت است حال آنکه نثر چون جنبه بساطت دارد بیشتر دال بر عقل است و اینکه بیشتر نظم دلپذیر ماست تا نثر از آن جهت است که اکثر ما به طبیعت نزدیکتریم تا عقل، و وزن محبوب طبیعت است و به خاطر آن از ناخوشایندی لفظ صرف نظر می کنند، حال آنکه عقل به دنبال معنی است و به لفظ اهمیت نمی دهد. با این حال نثر خالی از نوعی نظم نیست اگر چنین نبود شیرین نمی شد و نظم نیز خالی از جنبه نثری نیست و اگر چنین نبود اشکال مختلف به خود نمی گرفت و از یکدیگر متمایز نمی شد (۲۴۰- ۲۳۹).

در مقابسه شصت و یکم ابوحیان گوید که در سال ۳۷۱ هـ ق در بغداد کتاب النفس (ارسطو) را برای ابوسلیمان می خواندم، چنین گفت: اینکه پذیرفتن بعضی خویهای خوب برای انسان دشوار است به خاطر جنبه حیوانیت اوست و اینکه بعضی خویهای پاک را می پذیرد به لحاظ نفس ناطقه اوست، لذا به خاطر مشکلات اصلاح بعضی جهات نمی توان از اصلاح آنچه ممکن است نوید شد (۲۴۱).

در مقابسه شصت و دوم سخن از کتاب الثمرة منسوب به بطلمیوس در میان می آید ابوسلیمان یک رشته کلمات قصار فلسفی بر زبان می آورد غالباً مبتنی بر دوگانه جسم و روح و تشویق به اخلاق اعتدالی و حرکت در سمت پاکیزه شدن از جسمانیات و رویکرد به حیات عقلی (۲۶۴ / ۲۴۴).

در مقابسه شصت و سوم از ابوسلیمان می پرسند که چرا توحید شرعی عوام مثل توحید فلسفی پیراسته از گمان و لفظ نیست؟ جواب داد: سخنی که برای اصلاح عموم می آید ناچار گاه کوتاه است و گاه بلند، گاه روشن است و گاه مبهم و مرموز، گاه ساده است و گاه مدلل، تا عامه را بس باشد و خواص هم از اشارات آن بهره برند. یکی از حاضران گفت: سخنان منقول از فلاسفه هم به تمامی پیراسته و صافی نیست. ابوسلیمان جواب داد فلاسفه در پایه های مختلف قرار دارند، ضمناً ترجمه نیز اخلاص در معانی پدید آورده است به ویژه که دو سه واسطه از یونانی تا عربی هم فاصله و واسطه شده است (۲۶۵ / ۲۶۶).

در مقابسه شصت و چهارم ابوسلیمان مثال فیلی را می آورد که عده ای کور می خواهند آن را وصف کنند: آنکه پایش را لمس کرده می گوید فیل مانند تنه درخت و نخل است و آنکه به پشتش دست زده می گوید مثل تپه و پشته است و آنکه لب و لوجه یا گوشش را بسوده و صفهای دیگر می آورد پس مردم حقیقت را کامل درک نمی کنند و از طرف دیگر یکسره بر خطا هم نیستند، و هر عاقلی که اعتقادی دارد آن اعتقاد به وجهی برای او سازگار و دلپذیر است (۲۷۰ / ۲۶۹).

در مقابسه شصت و پنجم از قول ابوسلیمان آورده است که حکمت به مغز رومیان (یونانیان) و زبان اعراب و دل ایرانیان و دست چینیان فرود آمد، و نیز آورده است که کره از شیر و آتش از سنگ با زحمت بیرون می آید همچنین است فضایل انسانی که جز با آموزش و پرورش حاصل نمی شود (۲۷۱).

در مقابسه شصت و ششم از ابوالحسن حرانی و ابن زرع و صابی و قومی و علی بن عیسی و عیسی بن علی و نیز ابوسلیمان کلمات حکیمانه ای نقل شده است (۲۷۸ / ۲۷۴).

در مقابسه شصت و هفتم پس از نقل کلمات قصاری به نقل از

ابوسلیمان آورده است که آراستنِ خویش به حکمت چندان دشوار نیست ما بسیار کسان دیده‌ایم که برای مقاصد گذرا و ناپایدار دردهای سخت را بر خود هموار کرده‌اند، و به دنبال هوسی یا فریب کسی رنجها کشیده‌اند پس چه خوب است که برای دست یافتن به زندگی جاودانی و خوشبختی همیشگی از راه باز نایستیم (۲ / ۲۸۱).

در مقایسه شصت و هشتم این مطلب مطرح می‌شود که انسان مغز عالم است و در او هم شرف موجودات برین و هم خست و پستی موجودات فرودین جمع است (۲۸۳).

در مقایسه شصت و نهم از ابوبکر قومسی نقل می‌کند که افسون حق است، ندیده‌ای که با ترسانیدن سگسکه را علاج می‌کنند، تأثیر افسون هم از این مقوله است: بازداشتن طبیعت از عملش با اثر نهادن به وسیله کلمات. و نیز کلمات حکیمانه از دیگران آورده است (۲۸۸).

در مقایسه هفتادم از قول ابوسلیمان آورده است که هرکس هنگام مشورت از دوستان از ایشان رخصت کاری که مصلحت نیست بطلبد به خطامی رود و هرکس از فقیه فتوای شبهه‌ناک بخواهد گنهکار می‌شود و هرکس از طبیب تجویز خلاف بجوید بیماریش تشدید می‌گردد.

و نیز در این مقایسه گوید: شامگاهی ابوسلیمان در باب توحید مطالبی طولانی و دقیق گفت، گفتم: مشکل است، گفت: همین نشان روشنی آن است. وقتی از نزد ابوسلیمان بیرون آمدیم نوشجانی گفت: منظورش آن بوده که اشکالِ مطلب از جهت حسی دلیل وضوح آن است به لحاظ عقلی. چون در معانی الاهی روشنگری عقل و حس با هم جمع نمی‌شود (۲ / ۲۹۱).

در مقایسه هفتاد و یکم نظر ابوسلیمان را در بیان خنده آورده است (۲۹۴). در مقایسه هفتاد و دوم ذکر چهار پرسش ابوزکریا صیمری از ابوسلیمان است و پاسخ ابوسلیمان بدو: یکی اینکه چرا مادرم راه‌رگز

فراموش نمی‌کنم حال آنکه من پسر بچه‌ای بودم و او مُرد. دیگر داستان پیغمبر (ص) چیست با آن زحمتهای کشید و آن کارهای سترگ که از او سر زد؟ سوم مرگ، که یاد آن تلخ‌کننده زندگی است، و انسان به جایی می‌رسد که از فکر آن می‌خواهد خود را بکشد! چهارم فکر خدا که دمی از آن غافل نیستم. ابوسلیمان پاسخ می‌دهد: مادر از نظر طبیعی نزدیکترین موجود است به ما، از این جهت بر پدر برتری دارد در مورد پیغمبر هم هر چه اندیشیده شود شیفتگی بدو افزون می‌گردد. ترس از مرگ هم به علت غفلت از معاد و سرنوشت نهایی (و عادت به جسمانیات) است و اما یاد خدا مایه آرامش حقیقی است، و این چهار خاطره تو مایه بیداری و کسب نیکوییهاست (۳۰۰ / ۲۹۶). در مقایسه هفتاد و سوم تعریف دهر و زمان از نظر ابوسلیمان نقل شده است (۳۰۱).

در مقایسه هفتاد و چهارم بحث در باره نقطه و وحدت است که وحدت مبدأ کم منفصل است و نقطه مبدأ کم متصل (۳۰۳). در مقایسه هفتاد و پنجم از قول ابوسلیمان در باره تفاوت فعل و عمل آورده است که فعل با سپری شدن حرکت تمام می‌شود اما عمل اثری است که بعد از انقضای حرکت در ذوات می‌ماند. به عبارت دیگر فعل آن است که از ذات صادر شود و انفعال آن است که بر ذات وارد گردد (۳۰۴).

در مقایسه هفتاد و ششم به ابوسلیمان گفته می‌شود که نفس قائم به ذات نیست، نینی که جز در جسم مرکب نفس نمی‌یابیم؟ ابوسلیمان می‌گوید: مراد از اینکه نفس در جسم است یعنی قوای نفس در جسم شناور است و مراد از اینکه نفس قائم است بدون جسم، این است که مانند روغن و آب با هم آمیخته نمی‌شوند (۳۰۵) و می‌افزاید و این سخن گفتن مکرر از نفس به خاطر عشق به بقاست که بر ما چیره است (۳۰۶).

در مقابسه هفتاد و هفتم ابوحیان می‌گوید از ابوسلیمان در باره کلام انبأ قلّس پرسیدم که گفته است: وقتی محبت بر اجسام چیره گردید عالم کروی (افلاک) پدید آمد و چون با قهر و غلبه به یکدیگر آمیختند دنیای عناصر و عالم کون و فساد از آن پدید آمد. ابوسلیمان گفت: منظورش از محبت عقل است که احاطه کلی بر عالم دارد و مرادش از قهر و غلبه، این پراکندگی که در دنیای حسی بدان برمی‌خوریم و خطا و غلط و کم و زیاد که در آن پیش می‌آید (۳۰۸).

در مقابسه هفتاد و هشتم ابوسلیمان گوید: حدّ (تعریف منطقی) قولی است که دلالت تفصیلی بر شیئی دارد حال آنکه اسم دلالت اجمالی بر شیء دارد. حدّ فی نفسه حکمی سلبی یا ایجابی ندارد اما اگر اسم را موضوع و حدّ را محمول قرار دهی - یا به عکس - حکم به وجود می‌آید (۳۱۰).

در مقابسه هفتاد و نهم چند تعریف از طبیعت بیان می‌شود (۳۱۱-۳۱۲). در مقابسه هشتادم ابوسلیمان موجودات را به فاعل محض و منفعل محض و آنکه از جهتی فاعل و از لحاظی منفعل است تقسیم می‌کند، یا به عبارت دیگر آنکه فعل محض است آنکه قوه محض است و آنکه از لحاظی فعل و از لحاظی قوه است اولی ذات ابدی است و دومی هیولا و سومی مرکبات (۳۱۳).

در مقابسه هشتاد و یکم از قول ابوسلیمان آورده است که خیر راستین آن است که برای خودش آن را بخواهند، مثل سعادت. و خیر عارضی آن است که برای غیر خودش آن را بخواهند مانند دارو (۳۱۴).

در مقابسه هشتاد و دوم معانی «واحد» بیان می‌شود (۳۱۵ / ۳۱۹).

در مقابسه هشتاد و سوم معانی «عقل» بیان می‌شود (۳۲۰).

در مقابسه هشتاد و چهارم تعریف خلأ و نظر ابوسلیمان را در باره آن آورده است (۳۲۱).

در مقابسه هشتاد و پنجم ابوسلیمان فرق کلی وکل را شرح می‌دهد: کل متأخر از اجزاء خودش است حال آنکه کلی مقدم بر اجزاء خودش است، دیگر طبیعت کلی در هریک از اجزایش هست مثلاً تمام افراد حیوان طبیعت حیوانی دارند اما کل طبیعتش در اجزایش نیست مثلاً طبیعت ده در هفت و سه که اجزاء آن است وجود ندارد. و بالاخره اگر از کل یکی از افرادش کم شود صورت آن از میان می‌رود ولی اگر از کلی جزئیاتش کم شود باز هم طبیعتش محفوظ می‌ماند (۳۲۳). در مقابسه هشتاد و ششم راجع به اصطلاح جوهر توضیح داده می‌شود (۳۲۴).

در مقابسه هشتاد و هفتم از قول ابوسلیمان آورده است که در خواب با ابن العمید (ابوالفضل) مذاکره علمی می‌کردم از جمله گفتم: موجود یا خفی الفعل و خفی الذات است (خدا) و یا ظاهر الفعل و ظاهر الذات است (مثل سرما و گرما) یا خفی الذات ظاهر الفعل است (مثل طبیعت) یا ظاهر الذات خفی الفعل است (مثل ستارگان). ابوحیان گوید: این تقسیم را برای شیخ ابوالقاسم انطاکی ملقب به المجتبی نقل کردم گفت: به خدا این حکمت است و حرف آخر، که بالاتر از آن نتوان گفت (۳۲۶).

در مقابسه هشتاد و هشتم ابوسلیمان بلاغت را تعریف می‌کند: «صدق در معانی، هماهنگی در واژگان، کاربرد درست کلمات، همسازی و همگونی و دوری از تکلف». ابوزکریا صیمری می‌گوید: ما گاه سخن دروغ را هم بلیغ می‌نامیم ابوسلیمان پاسخ می‌دهد: آن دروغ راست‌نمای است و باز در اینجا راستی حاکم است (۳۲۷) سپس ابوحیان از ابوسلیمان می‌پرسد آیا بلاغتی بالاتر از بلاغت عربی هست؟ ابوسلیمان می‌گوید: پاسخ درست این پرسش را کسی می‌تواند بدهد که همه زبانها را بداند، اما در حدی که ما زبانهای چندی را شنیده‌ایم عربی از همه بلیغ‌تر است (۳۲۸). سپس ابوحیان

از قول ابوسلیمان می‌آورد که فرضیه «دَوْر و کَوْر» را رد کرده است. با این استدلال احوال عالم مشابه یکدیگر نیست و فیض حق مدام به عالم می‌رسد و عالم متوجه کمال است و حرکت دوری به این صورت که مجدداً به همین حال برگردد فقط آرزوست و بس (۳۲۹).

در مقایسه هشتادونهم کلماتی که ابوحیان از ابوسلیمان در «مجالس انس» شنیده است نقل کرده، و خود گوید: چندان مناسبتی با دیگر مقایسات ندارد (۳۳۹-۳۳۲).

در مقایسه نودم سخنان حکیمانه‌ای از ابوالحسن عامری نقل می‌شود (۳۵۴ / ۳۴۰). ابوحیان به سال ۳۶۴ او را در بغداد دیده است و گویا اهل معقول در بغداد او را آزرده و اینان کسانی بودند که «گفتارشان بیش از رفتارشان حکیمانه بود».

در مقایسه نودیکم تعریفات فلسفی از موضوعات مختلف آورده است: مالالشعر؟... مالایقاع؟... مالانفس؟... مالالشک؟ مالاکثرة ما الحرارة ماللمتنع مالسماء؟ (۳۷۵ / ۳۵۷).

در مقایسه نود و دوم ابوسلیمان می‌گوید: فضایل و دانش چون ارزشمندند کم‌اند مثل زر که با زحمت و به ندرت از کان به دست می‌آید (۳۷۶).

در مقایسه نود و سوم بحث در حدوث یا قدم عالم است. ابوسلیمان می‌گوید آنکه در مرکز (= زمین) بنگرد کَوْن و فساد می‌بیند و آنکه به اجرام عالم بالا بنگرد فساد نمی‌بیند و عالم را قدیم می‌انگارد پس هر دو نظرگاه از جهت خود صحیح است، اما آدم نیازموده ممکن است این را قولی متناقض بیندارد (۳۷۸).

در مقایسه نود و چهارم از قول ابوزکریا صیمری آمده است که نفس و بدن از دو جنس مختلفند (۳۷۹) وصیت نامه فلسفی ابن مسکویه در اواخر این مقایسه نقل شده است (۳۷۸-۳۸۴).

در مقابسه نود و پنجم ابوحیان گوید روزی کلامی از صوفیه برای ابوسلیمان نقل کردم گفت اگر من هم بخواهم از این قبیل بگویم می‌توانم بگویم: «الحواس مهالک و الاوهام مسالک و العقول ممالک....» (حواس پرت گاه‌اند و پندارها راه و عقول تختگاه) ابوالخطاب کاتب در آنجا بود گفت: ایها الشیخ اینکه گفתי به خدا از آنچه گفته‌اند بهتر بود، چه شود که بر آن بیفزایی، ابوسلیمان افزود: «الحواس مُضَلَّة و الاوهام مَزَلَّة و العقول مُدِلَّة» حواس گمراه کننده‌اند و اوهام لغزشگاهند و خردها راهنمایند. مظهر کاتب طلب زیادت نمود ابوسلیمان گفت بیم لغزش هست و از ادامه آنگونه سخن عذر خواست (۳۸۹-۳۸۸).

در مقابسه نود و ششم نوادری از فلاسفه نقل شده، از جمله آنکه آورده است: تو مغزی هستی در پوستی، با حفظ پوست مغز را حفظ کن مبادا به قیمت ضایع کردن مغز پوست را نگاه داری (۳۹۳). در مقابسه نود و هفتم نیز کلماتی از فلاسفه نقل شده که بیشتر در مسائل طبیعی و مابعد طبیعی است از آن جمله نقل کرده است که عدد مزه‌ها نیز مانند عدد رنگها هفت تاست (۴۰۳) و نیز آورده است که هرگاه چیزی فقط خوشبو باشد و چیز دیگری هم خوشبو و هم خوشمزه باشد، آنکه فقط خوشبوی است خوشبوتر به نظر می‌آید چرا که تمرکز تنها روی بوی آن است (۴۰۴).

در مقابسه نود و هشتم از قول ابوبکر قومی کاتب فلسفی مشرب نصرالدوله چاشنی‌گیر آورده است که اعتقاد به معاد نمی‌تواند یک سازش و تبانی و قرارداد کهن عقلای قوم باشد که به مرور جایگیر اذهان شده است زیرا ریشه عقلی این مطلب بسیار محکم است و داعیه اینکه بر رد آن توافق کنند بیشتر بوده است چون این حالت با شهوات‌شان سازگارتر است (۴۲۱ / ۴۲۰) در حالی که می‌بینم امم

گوناگون و کتب دینی مختلف و خرده‌های بلند و هوشهای تیز بر عقیده معاد قائل هستند و خلاف آن مربوط به بیخبران است (۴۲۳).

در مقابسه نودونهم از قول نظیف رومی آورده است که عالم از جهت کَوْنِ خود فاسد است و از جهت فسادِ خود کائن است، لذا پراکندگی آن نظم محسوب می‌شود و نظم آن پراکندگی، پیوندش گسسته است و گسستش پیوسته، خوابش بیداری است و بیداریش خواب، دارائیش نداری است و نداریش دارایی، زندگیش مرگ است و مرگش زندگی. مثلاً ستارگان بظاهر پراکنده را بنگر که در حقیقت منظم هستند. حقیقت آنکه حس داور خوبی نیست اما عقل نظم را تشخیص می‌دهد (۶-۴۲۴).

در مقابسه صدم ابوسلیمان برای فیروز طبیب مجوسی توضیح می‌دهد اینکه می‌گویند فلانی چشم و دلش پُر است [چشم و دلش سیراست؟! یعنی چه (۸-۴۲۷)].

در مقابسه صد و یکم عیسی بن علی بن عیسی می‌گوید بین خصائل خوب، تنها بردباری (و امثال آن: شکیبایی، چشم‌پوشی، فرو خوردن خشم....) است که فایده‌اش به خود انسان می‌رسد و انسان را به خاطر آن می‌ستایند. فضائل دیگر فایده‌اش به غیر می‌رسد و یا غیر در فایده آن شریک است. پس باید در کسب حلم کوشید (۴۳۰).

در مقابسه صد و دوم از قول یکی از اعضای محفل فلسفی ابوسلیمان آورده است که هر چه در بیداری برای نفس هست در خواب هم هست الا ترکیب، که در بیداری طبیعت از نفس تبعیت نمی‌کند (۵ / ۴۳۲).

در مقابسه صد و سوم ابوحیان با عیسی بن زرعه این مسأله را مطرح می‌کند که آیا اشیاء تابع علل اند یا علل تابع اشیاء؟ مثلاً اینکه گفته می‌شود چشم در بالا قرار گرفته تا از آفات محفوظ بماند، اگر فی المثل

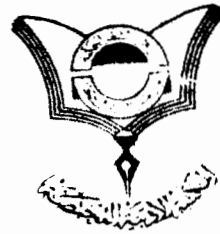
از دو چشم ما یکی در وسط پیشانی بود و یکی در چالگی پشت گردن، باز هم می شد توجیه کرد برای آن است که هم پشت را بینیم و هم پیش روی را، و از دو سمت محفوظ باشیم. ابن عبدان طیب هم در این بحث حضور داشت. عیسی بن زرعه علل را به موضوع و مصنوع تقسیم می کردند. علل مصنوع با آنچه معلولش تصور می شود فقط مقارنه دارد اما رابطه علل موضوع با معلولاتش وجوب و ضرورت است و پیوندشان الهی است (۴۳۸). و این ترتیبی است عقلانی نه حسی (۴۴۰).

در مقایسه صد و چهارم از ابوسلیمان می پرسند که وقتی برای اشیاء «مُحَرَّک اول» قائل می شویم چرا «مُسْکُن اول» قائل نباشیم؟ چون اشیاء گاهی متحرکند و گاهی ساکن. ابوسلیمان گفت: سکون یعنی نبود حرکت، پس مُسْکُن اشیاء همان مُحَرَّک آنهاست (۴۴۲).

در مقایسه صد و پنجم ابوسلیمان گوید اگر در خواب حکمتی جز این نبود که شاهد بر معاد است، همین بس بود، تا چه رسد به اینکه باعث آسایش دل و سبکبار شدن و رفع خستگی. ابوحیان مؤدبانه گفته است که اگر ابوسلیمان این عبارت را پس و پیش می کرد بهتر بود (۴۴۶).

در مقایسه صد و ششم از قول نوشجانی می آورد که «دوست یعنی یک توی دیگر» یا «دوست همان تویی مگر اینکه تنش از تو جداست» و می افزاید، تعریف درست است اما مصداقش موجود نیست (۴۴۹). در همین مقایسه مانند مقایسه نود و یکم تعریفهایی نیز به صورت کلمات قصار مسجّع نقل شده است (۴۶۹ به بعد).

و بدین گونه المقایسات پایان می یابد با این تذکره که میل به حکمت باید برای جدال و خودنمایی و قیل و قال و طلب مال نباشد (۴۸۰ / ۴۷۹).



تلخیص الامتاع والمؤانسه

□ در شب اول ابوحیان از وزیر اجازه می‌خواهد که تعارف و آداب مرسوم را از میان بردارند و «کاف مخاطبه و تاء مواجهه» را در کار آرند و وزیر می‌پذیرد (۱/۲۱) ابوحیان می‌گوید که کوچکدلی و تواضع دوی نفس است (۱/۲۲) و نیز این داستان را از عمر بن عبدالعزیز می‌آورد که گفت: حاضرم برای شبی همصحبتی با عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه بن مسعود یک هزار دینار از بیت‌المال صرف کنم. پرسیدند: با این مواظبتی که از بیت‌المال داری؟ گفت: آری زیرا با این هزار دینار، هزاران دینار از رأی و نصیحت و هدایت او به بیت‌المال فایده می‌رسد (۲۸).

□ در شب دوم وزیر از ابوحیان می‌پرسد که نظر ابوسلیمان سجستانی در باره ما چیست؟ ابوحیان پاسخ می‌دهد هیچ کسی امروز نسبت به شما سپاسگزارتر و ستایشگرتر از او نیست، چنانکه رساله‌ای در فضایل شما نوشته (۳۱) زیرا در شرایطی مقرر می‌شود که برآستی نیازمند یک گرده بود و کرایه خانه‌اش را نداشت،

به ویژه که مقرری شما توأم بود با پوزش خواهی و نیز وعده ادامه آن. و اگر نقص بدنی او نمی بود در مجلس شما حاضر می شد.

آنگاه ابو حیان شعری از [ابوالحسن] بدیهی [متوفی به سال ۳۸۰] را در باره لوجی و پیسی ابوسلیمان و پسرش می خواند. وزیر می گوید: خدا بکشدش که حرمت علم را پاس نداشته (۳۱). سپس وزیر از ابو حیان می خواهد که مقایسه ای میان ابوسلیمان و مصاحبان وزیر از اهل علم و حکمت همچون ابن زرع [متوفی ۳۹۸ ق] ابن الخمار [مترجم] ابن السمع [متوفی ۴۱۸] قومی و ابن مسکویه [متوفی ۴۲۱] و نظیف [مترجم] و یحیی بن عدی [متوفی ۳۶۴] و عیسی بن علی [متوفی ۳۹۱] به عمل آورد: ابو حیان می گوید: من در مقامی نیستم که بتوانم بین اینان داوری کنم، وزیر اصرار می ورزد که من برداشت و دریافت تو را می خواهم نه حقیقت نفس الامر را آنچنانکه معلوم خداست. ابو حیان می گوید: حال که بدین قدر قانعی، بدان که استاد ما ابوسلیمان از همه آنان باریک بین تر و ژرف نگرتر و پاک اندیش تر و نیکو سخن تر است الا اینکه گیری در کلام دارد ناشی از اینکه عرب اصیل نیست و [اواخر] کمتر کتاب نگاه می کند، و شاید هم از بخش کردن گنجینه اش دریغ دارد.

اما ابن زرع مترجم دقیق و امین و با مطالعه ای است، در ترجمه کلیات فلسفه قوی است لیکن در جزئیات ناتوان است. و اگر گرفتار تجارت و سودپرستی نبود استعدادش بیش از این ریزش می کرد.

ابن الخمار نیز مترجم شیوا سخن و توانایی است الا اینکه پشگل را با دُر می آمیزد و غث و سمین و کهن و نوین را در هم می ریزد، این است که فضل ترجمه اش بی فایده می شود، گذشته آنکه ماهی یکی دوبار هم غش می کند.

اما ابن السمع کودن است و سودجو، و اهل معنویت نیست لذا به

پایه آنان نمی‌رسد و در حفظ و نقل و نظر و جدل از ایشان پایین‌تر است. اما قومی مردی است بلیغ و سخندان، تکه‌های عالی به یاد دارد و کتابهای نفیس گرد می‌کند و به تصحیح و اصلاح و قرائت آنان نزد استاد می‌پردازد و از حضور در درس باز نمی‌ماند، الا اینکه قریحه‌اش خاکی است و اندیشه‌اش افلاکی. دنیا دوستی و حسد نمی‌گذارد که از تقلید به تحقیق برسد.

اما مسکویه، فقیری است میان توانگران، با آنکه ابوالفضل بن عمید را دیده و با هم‌نشینان او نشسته، طرفی نبسته و بهره‌ای نبرده زیرا مشغول کیمیاگری بود. [ابوالحسن] عامری پنج سال در ری بود مسکویه مسأله‌ای از او نیاموخت و کلمه‌ای نیندوخت و بعدها به شدت پشیمان گردید. با این حال هوشمند است، با شعر آراسته و لفظ پیراسته، و اگر بماند چه بسا به میانه این سخن برسد [یعنی حکیمی میان‌مایه گردد].

اما عیسی بن علی، در سخن گستری فراخ دست و در نقل و ترجمه گفتارش حجت است، لغات و معانی را نیک شناسد، و بیش از بیشتر اینان کتاب خوانده، چون عمری گذرانده و فراغت داشته، با این حال در گفتن یک کلمه بخل می‌ورزد و برای یک برگ سفید دستش می‌لرزد. اما نظیف، متوسط است، از کمترین شان بیشتر است و از بیشترین شان کمتر، پزشک است و سخن‌پرداز و در بحث چیره‌دست. اما یحیی بن عدی، نرم‌خوی و بردبار بود، اما ترجمه‌هایش معیوب و بدعبارت است گرچه وجوه مختلف معانی را گرد آورده است. بیشتر آنانکه نام بردیم شاگردان وی‌اند که مجلس پربرکتی داشت الا اینکه برای الهیات خود را به زحمت نمی‌انداخت و البته در کلیاتش بیانش ناتوان بود چه رسد به جزئیاتش (۳۷).

وزیر می‌گوید در توصیف این جماعت کوتاهی نکردی و منظور

مرا بر آوردی، اکنون نظر اینان را در باره نفس و بقای آن بعد از بدن به من بگو. ابوحیان پاسخ می دهد: اینان همه می گفتند نفس جوهر پایدار جاودانی است اما اینکه یقین داشتند یانه؟ خودشان بهتر می دانند! زیرا اگر یقین داشتند آنقدر برای دنیویات ناپایدار تلاش نمی کردند، و به لذات و شهوات با تبعات آن نمی پرداختند. وزیر این پاسخ را می پسندد و می افزاید که بعداً در باره نظریات آنان راجع به نفس از تو خواهم پرسید. حال بگو اطلاع ابوسلیمان از علم نجوم و احکام نجوم چگونه است؟ گفتم: او از تقویم تجاوز نمی کند. اما احکام نجوم را نه بکلی می توان منکر شد و نه درست پذیرفت، مانند طب که میان صواب و خطا در نوسان است، وزیر این کلام را هم می پسندد و می پرسد: امروز از ابوسلیمان چه آموختی؟ ابوحیان می گوید: اینکه نفس کلی عالم بالفعل است و نفوس جزئیة عالم بالقوه، و هر نفس جزئی که علمش افزون شود همانندیش به نفس کلی بیشتر می گردد و بهتر بدان می گراید.

□ در شب سوم وزیر از ابوحیان می پرسد در مجلس ابوسلیمان راجع به ما چه می گفتند؟ ابوحیان می گوید: دوست ندارم سخن چین باشم وزیر می گوید: پناه بر خدا! من می خواهم که به راه خیر و نیکی هدایت شوم و از گمراهی ویدی برهم. آنگاه ابوحیان چند تن از معاشران وزیر را نام می برد و یک یک انتقاداتی را که بر آنان وارد است بر می شمارد و اظهار تعجب می کند که مردی مثل وزیر چنان اطرافیانی دارد، و آخر می گوید: صاحب مقامان بایستی ملاحظه کاری و سستی و نرمی را کنار بگذارند و شدتی در کار آرند (۴۶) و از قول حجاج بن یوسف نقل می کند که «اگر صد هزار سکه از مردم بگیرم نارضایی کمتر است از اینکه صد هزار سکه بین آنان قسمت کنم!» (۴۷).

□ در شب چهارم به مناسبتی وزیر از ابوحیان می خواهد که درباره

ابن عباد وروش و منش و نیک و بد او بگوید. ابوحیان جواب می‌دهد که من نسبت به این شخص خشمگینم و از جانب او ستم دیده‌ام و در توصیف ممکن است عدالت را رعایت نکنم و ناخواسته انتقام بگیرم. وزیر اصرار می‌ورزد و ابوحیان می‌گوید:

ابن عباد محفوظات فراوان داشت، حاضر جواب و شیوا بیان بود، از هر گوشه‌ای توشه‌ای برداشته، الا اینکه کلام معتزلی بر او غالب بود، لذا در قلمش روش متکلمان معتزلی هست و در مناظره و استدلال عبارات نویسندگان به کار می‌برد. با اهل حکمت طبیعی و ریاضی خوب نیست و از الهیات خبر ندارد. عروض و قافیه بلد است و شعر می‌گوید اما شعرش چیزی نیست، بدیهه‌اش خوب است اما در آنچه روی اندیشه می‌گوید کج می‌رود.... او هرگز به راه مهر و عطوفت و دیانت نیامده و مردم همه از بیم قدرت و سطوت و بیباکی و هتاک‌اش خموشند. کم خیر است و پُربلا.... کوره مغزش داغ و دیگ غضبش در جوش و شرش دام‌گیر. حسدناک و کینه ور، کینه‌اش با کاردانان اهل بینش و حسدش با خداوندان فضل و دانش.... از سر نخوت و قلدری و سرگرانی و سرکشی خلقی را هلاک و ملتی را تباه کرده و امتی را به باد داده، با این حال کودکی می‌تواند مچ‌لش کند و نادانکی بفریدش، زیرا در این کار گشوده است و راه آن آزموده. همین قدر که گفته شود: «سرورم اجازه می‌فرمایند که اندکی از رسالات و سخنان منظوم و منثورشان امانتاً جهت مطالعه مرحمت شود؟ بنده از فرغانه و مصر و تقلیس اینهمه راه فقط برای استفاده و استفاضه و آموختن آیین فصاحت و بلاغت آمده‌ام، که کلمات آن حضرت هم ارج سوره‌های قرآن است و آیات فرقان به همه حجت و برهان. سبحان الله! گویی جهان در یک تن و همه قدرت خدا در یک بدن ظاهر شده» با شنیدن این تملقات فوراً نرم و گرم می‌شود،

مهمات را فراموش می‌کند و واجبات را پشت گوش می‌اندازد و به خازن می‌فرماید: «آن مکتوبات مرا با مسکوکات بیاور!» و از آن پس این آدم همیشه اذن دخول و جلوس دارد.

.... خود وزیر در هر عیدی و مناسبتی شعری می‌سراید و به ابوعیسی منجم می‌سپارد که فردا در ردیف سوم شاعران مداح بایست و این شعر را به نام خود بخوان. ابوعیسی بغدادی حیلست شعار که ریش خود را به این تجربتها سفید کرده، شعر را به دستور انشاد می‌نماید. صاحبِ ضمن شنیدن آن اشعار مدح‌آمیز از بیان و قلم خود با زبان ابوعیسی سر می‌جنباند و می‌گوید: «دوباره، دوباره، احسنت! حقا که قافیه‌بندی هنرمند و شاعر ماهر شده‌ای و از سال پیش جلو زده‌ای. شعر امروزت طرف نسبت با پارسالی نیست. طبعت روان شده، بلی! این خاصیت مجلس ماست که آدم می‌سازد و هوش و فهم می‌افزاید و یابوی دو رگه را اسب اصیل می‌گرداند». سپس او را با جایزه‌ای کرامند و بخششی خوشایند راهی می‌کند و شاعران و حاضران را دق‌دل می‌دهد. چه همه می‌دانند که ابوعیسی عروض نسنجیده و به شعر گفتن نیندیشیده و تاکنون مصرعی بر نبسته

آنچه وی را به خودبینی واداشته تا به غلط خویش را برتر از همه انگاشته و اندیشه خود را درست‌ترین پنداشته، آن که تاکنون جواب «نه» ننشیده و از موضع برابر با کسی به گفتگو ننشسته، و چنین بار آمده و عادت کرده که بگویند: «عین صوابست قربان! سرور ارجمند صحیح می‌فرمایند! بی‌ظیر است! طرف نسبت و قابل قیاس با شما دیگر کجا به عمل آید؟ مادر گیتی چون تو نژاید....» با شنیدن این یاوه‌ها از لذت و شادی به تبسم و اهتزاز و پرواز در می‌آید و با شکسته‌نفسی و نارضایی ظاهری و خشنودی باطنی، ته ترازو به زمین می‌کوبد، با پا پس می‌زند و با دست پیش می‌کشد که «خیر، این طورها

هم نیست ...» و در این حال چم و خم و پیچ و تاب و خودداری و شیفتگی و ناز و عشوه‌ای چون آنکاره‌ها از خود نشان می‌دهد و دلک‌بازی در می‌آورد (۱/ ۵۹).

.... و اگر پُرسی صاحب‌بن عباد با این اوصاف کارها را چگونه سروسامان می‌دهد؟ گویم به خدا اگر پیرزنی کور یا کنیزکی بی‌شعور را به جای او بنشانند احوال بر همین منوال خواهد بود. زیرا کسی به او نمی‌گوید چرا چنین کردی یا نکردی؟ و این مزیت برای کارگزاران سلطان دست نمی‌دهد جز به یاری بخت‌بلند.

.... یکی از نزدیکانش به من گفت: بسیار پیش می‌آید که درکاری نظر غلط می‌دهد اما اتفاقاً درست در می‌آید چنانکه گویی وحی والهامی در کار بوده است. آدمی از اسرار کار خدا در ترقی و تنزل دادن اشخاص سر در نمی‌آورد. اگر مدار کارها بر نظر درست و به حکم عقل می‌گردید، ابن عباد با این عادات متناقض، بخردانه یا بی‌پروا سخن‌گفتن، بزرگ کردن یا کوچک نمودن مردم و با تکرار و پرگویی بایستی مکتب‌دار و معلم بچه‌ها باشد. خصوصیتی که آدم بالغ را از کوره در می‌کند ولی کودکان را خوش می‌آید و باعث پیشرفت درس و مشق آنها می‌شود (ج ۱ ص ۷۰-۶۹).

وزیر در باره ابن‌العمید (پدر و پسر) می‌پرسد، ابوحیان می‌گوید: اما ابوالفضل بن‌العمید به قول ابن‌ثوابه نخستین کسی بود که کلام را خراب کرد، زیرا پنداشت روش جاحظ را می‌تواند تقلید کند و بدو برسد و نرسید چرا که مجموع شرایط جاحظ را نداشت. اما پسرش ابوالفتح اگر می‌ماند از پدر بلیغ‌تر می‌شد (۱/ ۶۶).

□ در شب پنجم ابوحیان راجع به ابواسحاق صابی نویسنده عصر عباسی [متوفی ۳۸۰ یا ۳۸۴] اظهار نظر می‌کند و نیز درباره‌ی ابوطالب جراحی و ابوالحسن فلکی (۱/ ۶۸).

□ در شب ششم یکی از بحثهای داغ قرون اولیه اسلامی مطرح می‌شود: عرب برتر است یا عجم؟ یا دقیق‌تر ایرانی برتر است یا عرب؟ در اینجا ابوحنیف از قول ابن مقفع - نویسنده و متفکر و نابغه شهید ایرانی - جوابی تأمل برانگیز نقل می‌کند که رومیان اهل ساختمان بودند و چینیان هنرهای دستی را آزمودند، ترکان چون ددان اهل جنگند و هندیان شیفته افسون و نیروی و زنگیان جانوران بی‌فرهنگ. اما ایرانیان هر چه می‌دانستند از راه آموختن بوده، ولی عربها بدون هیچ آموزش و پرورش با فطرت و استعداد طبیعی آنچه را لازم داشتند فهمیدند (۷۲/۱). و خود ابوحنیف می‌گوید: عربها در بدویت‌شان متمدن‌اند و در تمدن‌شان بدوی (۸۳/۱). سپس ابوحنیف فصل مشبعی از قول ابوحامد مروودی [که احتمالاً شخصیتی است ساخته ذهن خود او، و به هر حال سخنگوی خود اوست] در فضیلت عرب و حمله به ایرانیان خصوصاً زرتشت در تجویز ازدواج با محارم می‌آورد. در آخر شب وزیر از ابوحنیف می‌خواهد که آن مطالب را بنویسد و روی کاغذ بیاورد (۹۶/۱).

□ در شب هفتم این سؤال مطرح می‌شود که از دورشته کتابت، حسابداری بالاتر است یا بلاغت و منشیگری؟ (۹۶/۱ به بعد).

□ در شب هشتم وزیر می‌پرسد در باب اینکه ابن‌یعیش یهودی مدعی است راهی آسان برای آموختن فلسفه یافته نظرت چیست؟ ابوحنیف پاسخ می‌دهد این مطلب دلایلی له و علیه دارد. در تأیید مطلب می‌توان گفت که عمر انسان کوتاه است و راه دانش دراز، گذشته از این انسان مأنوس به محسوسات است و به دور از معقولات، پس صلاح انسان در آن است که آسان‌ترین راه به سوی نیکبختی و رهایی را بجوید و آن شناخت طبیعت و نفس و خرد و خدای است بطور کلی. و البته این برای صاحب استعداد الهی یا ملکی یا انسانی فوق‌العاده میسر است.

آدمهای عادی باید طریق دشوار دانش آموختن را بپیمایند (۱۰۷/۱).
و اینکه ابن یعیش گفته است اهل فلسفه تعمداً کار را مشکل
کرده‌اند تا از این راه به سودی دست یابند پُر بیراه نیست چرا که متی بن
یونس قناتی یک صفحه نحو املا می‌کرد و یک درهم مقتدری می‌گرفت
در حالی که مست مست بود. آنگاه ابوحیان مناظره ابوسعید سیرافی و
ابوشر متی بن یونس را در باره نحو و منطق می‌آورد - که احتمالاً به
صورت تفصیلی‌اش بر ساخته خود ابوحیان است (۱۰۹/۱ به بعد).

در آخر این گفتار ابوحیان، شمه‌ای از فضیلت‌های ابوسعید سیرافی
باز می‌گوید که در نحو و حدیث و قرآن و شعر شناسی و فقه و کلام
سرآمد بود و افزون بر این همه پارسایی و وقار اهل علم داشت (ج ۱،
ص ۱۳۱ و ۱۳۲).

علی بن عیسی رمانی ادیب و منطق دان بود اما به روش بنیانگذار
منطق نمی‌رفت (۱۳۳/۱). ابن المراغی در رتبه اینان نیست اما روایت
بسیار به یاد داشت و دراز نفس است (۱۳۴/۱). اما مرزبانی (۳۷۸ق)
و ابن شاذان و ابن القرمیسینی و ابن حیویه همدانی (۳۷۲ق) راویان و
حاملان علمند و کَر و فَرّی در این میدان ندارند.

وزیر از ابوحیان اظهار نظر در باب شاعران معاصر را می‌طلبد.
ابوحیان چنین اظهار نظر می‌نماید: سلامی (۳۹۴هـ) شیرین سخن
است با کلامی منسجم، اگر لفظی دزدیده یا معنایی ربوده، نهان است
و نیک پوشیده شده. حاتمی (۳۸۸هـ) لفظش درشت است و بیانش
پیچیده، می‌خواهد بدویانه سخن بگوید اما حضری را هم به کمال
نرسانده، البته محفوظات زیاد دارد و در نظم و نثر هر دو وارد است،
گرچه عیوبش آشکار است و مستی کلامش را خمار (۱۳۵/۱).
ابن جلبات (ابوالقاسم علی) مجنون الکلام است، پست فراوان و بلند
کم دارد و شعرش بی‌روتق است. ابوالحسن خالع، شعرش ادیبانه

است و خوشتراش و مصنوع، مفهوم و گیرنده (۱/ ۱۳۶). مسکویه لفظش لطیف و آبدار و نازک و مفهوم است، البته سستی و لغزش هم دارد، وارد می شود و در خروج وامی ماند، دورخیز می کند اما جهش کم است (۱/ ۱۳۶). اما ابن نباته شاعر روز است و هرکس این را نپذیرد یا حسود است و یا جاهل و یا مُعاند. با این حال دیوانه وار و گهگیر است (۱/ ۱۳۷). ابن الحجاج (۳۹۱ هـ) بر خلاف هزلیات رکیکش مردی است متین و آزرملگین و کم حرف و مبادی آداب، به طوری که کسی باور نمی کند آن سخنان از این مرد باشد (۱/ ۱۳۸).

وزیر درباره دانشمندان معاصر از ابوحیان می پرسد، ابوحیان می گوید: ابو عبد جُعل (۳۹۹ هـ) هوشی برافروخته دارد و سخنی گسترده و البته الفاظی کم مایه. قوت تدریس و تقریرش شگفت انگیز است اما در مناظره ضعیف و ترسو است چرا که شکستهای رسوا بر او وارد شده. اعتقاداتش قوی نیست، ریاست طلب است و از بذل و جاه هرگاه داشته باشد دریغ ندارد، با دولتیان راه دارد لذا واسطی که پارسا و دیندار بود از او دوری گزید که این گفتار و رفتارش شبهه انگیز است. به هر حال به واسطه شرایط مساعد و مدافعانی که دارد موقعیتش استوار است (۱/ ۱۴۰). ابن الملاح شیخی است مطلع از مذهب، خویشان دار، قانع، ظاهر الصلاح. ابن المعلم (شیخ مفید، متوفی ۴۱۳ هـ) نیکو بیان است و خوش مناظره، در مقابل دشمن بردبار، چاره گر و پرفن است. ظاهرش نیکو است و درباطن متهم (منظور ابوحیان، تشیع شیخ مفید است) (۱/ ۱۴۱).

ابواسحاق نصیبی سخن باریک می گوید و در تمام ادیان ایجاد شبهه می نماید، البته کلامش پیچیده است و ادبیتش قوی. در همدان کاتب فخرالدوله را فریفته بود که ظلم به رعیت اشکالی ندارد چه اینان همچون جانوران اند. دیری نگذشت که رسوا شد (۱/ ۱۴۱).

ابوالقاسم دارکی (متوفی ۳۷۵ هـ.ق) دنیا طلب و پلیدکار است، از راه نزدیکی جستن به ابن عباد قاضی ری شد و اکنون ثروتش به اندازه قارون است. در کلام بی مانند است اما یقینش سست و اعمالش نادرست است و غالب اهل کلام چنین اند چرا که روش آنان انسان را به شک می کشاند زیرا دین از راه چون و چرا نیامده، لذا اصحاب حدیث در دیانت بر متکلمان مزیت دارند و دلشان پاک تر است، که در جدل خبری نیست. و خوش گفته اند که هرکس از راه کلام دین طلبد ملحد شد و هرکس به دنبال احادیث غریب رفت به دروغ رسید و هرکس از طریق کیمیا مال جست کارش به گدایی کشید (۱/ ۴۲۱).

نظر ابوحیان در باره ابن الباقلانی (۴۰۳ هـ.ق) نیز مساعد نیست و می گوید او بیش از آنچه سنت را تأیید کند و معتزله را بگوید غیر مستقیم بر طریقه ملحدان و خرمیان است (۱/ ۱۴۳).

□ در شب نهم بحث راجع به اخلاقیات انسانی و خویهای حیوانی است. نظر به اینکه انسان برگزیده حیوانات است خویهای حیوانی به به طور پنهان یا آشکار در انسان هست:

نهانکاری ددان و موشان، پشتکار پشه، احتیاط گاومیش، ترس و پروای خوک، پیشاهنگی فیل. از اینجاست که حکما گفته اند: همچون خوک پگاه خیز باش و همچون سگ نیکخواه خاندان و خویش و یاران، و به هنگام حاجت همچون گربه دُم لابه کن. و ترکان گویند در پیشوا و رهبر باید خصال این جانوران باشد: بخشندگی خروس، مهرماکیان، دلیری شیر، یورش گراز، گریز روباه، پایداری سگ، پروای کلنگ، پرهیز کلاغ و تاراج گرگ.

البته نظر به اینکه انسان دارای خرد و اندیشه است. می تواند بیش از اینها را هم داشته باشد، این است که بر همه حیوانات برتری یافته (۱/ ۱۴۴).

□ در شب دهم و یازدهم عجایب حیوان مورد بحث است و ابوحیان از محفوظات و یادداشت‌های خود از حیوان جاحظ و دیگر کتب مربوطه استفاده کرده (۱۹۵/۱۵۹) و در آخر گفتار، وزیر از ابوحیان می‌خواهد شعری برایش بخواند که بوی گل و گیاهان وحشی را بدهد (۱/۱۹۶).

□ در شب سیزدهم* صحبت بر سر نفس انسانی است که به نظر بعضی از فلاسفه بدون حاجت به بدن عمل می‌کند و نامیرا می‌باشد و پذیرای اضداد است. ضمن آنکه هیولا نیست و جسم نیست اما جوهر است (۱/۱۹۹). سپس نظر ابوسلیمان را نقل می‌کند که مردم در عقول مختلف‌اند: بعضی عقل‌شان فرو رفته در شهوات است و جز لذائذ آنی را نمی‌بینند و برای دست یافتن بر آنها رنج می‌برند. بعضی عقل‌شان بیدار است اما گرفتار جهل‌اند بسا بر خیر تشویق کنند اما به خطا روند. عابدان جاهل و عالمان فاجر از این جمله‌اند. بعضی دیگر هوش برافروخته‌ای دارند اما از آخرت غافلند برای طلب دنیا به جای آنکه از بازوی استوار و تیغ آبدار سود جویند علم و معرفت و وعظ و نصیحت بکار می‌برند. اینان عالمانی هستند که به یقین نرسیده‌اند. بعضی دیگر به لطف نهای الهی عقل‌شان روشن است، اینان خواب آلودگان دنیا و بیداردلان آخرتند، وجود حاضر و غایب که شنیده‌ای، و جمع پراکنده که می‌گویند، اینانند. و ابوسلیمان وقتی این قبیل سخنان را می‌گفت بیانش روان‌تر بود چه بر طریق طبیعی خودش بود (۱/۲۰۵). ابوسلیمان بر این جمله می‌افزود: عوام را اگر بگویی عقل ندارند درست گفته‌ای و اگر بگویی شبه عقلی دارند درست گفته‌ای. وجود اینان در دنیا به لحاظ مصلحت و عمارت لازم است چنانکه حکما گفته‌اند: «غوغا» = جمعیت بی‌شکل و درهم را دشنام مدهید که

* در متن چاهی شب دوازدهم وجود ندارد.

همینان غریق را نجات می‌دهند و حریق را فرو می‌نشانند، به سبب آنان بازارها پر است و راهها و جاده‌ها خلوت نیست» (۲۰۵/۱).

□ در شب چهاردهم بحث از «سکینه» شروع می‌شود که به معنی اعتدال است: اعتدال مزاج، اعتدال طبیعت یا وقار، اعتدال عقلی یا آمادگی پذیرش فیض، و سکینه الهی که مانند خواب در بیداری است و اشارت در خواب (۲۰۶/۱).

آنگاه سخن به طبایع ملل کشیده می‌شود (۲۱۱/۱) سپس این مسأله مطرح می‌گردد که آیا در عالم بالا هم اجناس و انواع و اشخاص هست (۲۱۳/۱).

□ در شب پانزدهم بحث راجع به ممکن (در مقابل واجب و ممتنع) است در آخر همین شب بحث لغوی مطرح می‌گردد که فی‌المثل آیا عرب گفته است: «ظفرتُ علیه»؟ و ابوحیان به طور کلی جواب می‌دهد که تعدیه افعال به وسیله حروف سماعی است نه قیاسی (۲۲۱/۱).

□ در شب شانزدهم صحبت در باره کتاب «انقاذ البشر من الجبر و القدر» ابوالحسن عامری است. وزیر نظر خود ابوحیان را در باره جبر و قدر می‌پرسد ابوحیان می‌گوید: اگر از ناحیه الهی نگاه کنی جبر محض است و اگر از سمت خلق نگاه کنی اختیار است و انتخاب و مسئولیت (۲۲۳/۱). وزیر می‌پرسد چرا در حدیث آمده است که: «لا تخوضوا فی القدر فانه سر الله الاکبر» یعنی: «در معنی قدر ژرفکاوی و پرگویی نکنید که آن راز بزرگ خداست» ابوحیان از قول ابوسلیمان جواب می‌دهد که نظر شرع به مصلحت عام است و نفع عموم در این است که این راز پوشیده بماند که بسا علم به چیزی رنج‌آور باشد مثلاً اگر ما بدانیم که می‌میریم جز محنت چیزی عایدمان نمی‌شود. همچنین جهل در بعضی مسائل هم موجب فساد می‌شود (۲۲۴/۱).

وزیر به ابوسلیمان می‌گوید خوب است تو به کلام و قصص‌گویی
 بیردازی! ابوحیان پاسخ می‌دهد: پرداختن به عوام مایهٔ ابتذال است و
 فرازجویی نزد آنان جز فرود آمدن نیست و همانندی به آنان از
 خویشتن کاستن است هر کسی با عوام درآمیزد بیش از آنکه از ایشان
 سود می‌برد زیان می‌دهد. و نزد قصص‌گوی جز سه طایفه نیایند یا ابله
 و یا عاقلی که قصص‌گوی را مسخره می‌کند و یا کسی که راهی به عقل
 و راهی به جهل دارد. قصص‌گوی باید با این سه گروه وقت بگذراند و
 تنها سودی که می‌برد درهم و دینار است و از همنشینی با حکیمان و
 افاده یا استفاده باز می‌ماند (۱/ ۲۳۵). و در اینجا جزء اول از سه جزء
 الامتاع والمؤانسه تمام می‌شود.

□ در شب هفدهم نخست این سؤال مطرح می‌شود که صیغه
 «تَفْعَال» و «تَفْعَال» چه فرق دارد؟ ابوحیان از قول ابوسعید سیرافی
 جواب می‌دهد که تَفْعَال برای اسماء است و تَفْعَال برای مصادر (۲/ ۲).
 آنگاه وزیر می‌گوید که چرا زید بن رفاعه با غرور و تکبر ویژه‌ای
 اظهار می‌دارد اینکه «ب» یک نقطه در زیر دارد و «ت» دو نقطه بر بالا
 و «الف» نقطه ندارد دارای حکمتی و رازی است. ابوحیان جواب
 می‌دهد که تو خود زید را مثل من می‌شناسی. وزیر اصرار می‌ورزد که
 ابوحیان زید بن رفاعه را توصیف کند. ابوحیان می‌گوید: هوشی تند و
 ذهنی برافروخته دارد با دلی بیدار و مهارتی سرشار در نظم و نثر و
 محفوظاتی بسیار؟ وزیر از مذهب زید بن رفاعه می‌پرسد. ابوحیان
 می‌گوید منسوب به گروه خاصی نیست چون با همه می‌جوشد و از هر
 گونه سخن می‌گوید و از هیچ حرفی باک ندارد. مدتی طولانی در بصره
 ساکن بود در آنجا به جماعتی برخورد (از جمله ابوسلیمان محمد بن
 معشر بیستی مقدسی و ابوالحسن علی بن هارون زنجانی و ابواحمد
 مهرجانی و عوفی و غیره) با آنان به صحبت نشست و به خدمت

برخاست. اینان گروهی بودند با صداقت پاک و خیرخواهی و دوستی راستین، و میان خود قراری نهادند و نهادی بنیاد کردند که به رضای الهی بینجامد. گفتند شریعتها آلوده جهالت و ضلالت شده و جز با فلسفه پیراسته نگردد زیرا فلسفه، حکمت در اعتقاد و مصلحت در اجتهاد رابا هم دارد. اینان چنین پنداشتند که هرگاه دین عرب و حکمت یونان تلفیق شود عین کمال است و پنجاه رساله در موضوعات نظری و عملی فلسفه نگاشتند و فهرستی برای آن قرار دادند و آنها را رسائل اخوان الصفاء و خلاص الوفاء نام نهادند و اسامی خود را مخفی داشتند و آن کتابها را میان وراقان (کسانی از کتابها رونویسی کرده آن را می فروختند) پراکندند و به نظر مردم رساندند. ادعای این جماعت این بود که این کار را محض الله کرده اند تا خلق را از عقاید تباه و باورهای پلید زیانمند و کارهای زشت برهانند و البته کتابهای خود را پر کردند از کلمات دینی و مثلهایی از قرآن و حدیث و سخنان چند پهلوی و شیوه های توهم انگیز (۵/۲).

وزیر می پرسد آیا تو این رسائل را دیده ای؟ ابوحیان پاسخ می دهد: بعضی را دیده ام در هر فن سخن می گوید بی آنکه کفایت کند و در آن قصه ها و رموز و کنایات و لغزشگاهها هست، درستش میان غلط گم است. من چند تا از این رسالات را نزد ابوسلیمان سجستانی بردم، مدتی طولانی آنها را نگریست و سبک سنگین کرد، سپس آنها را به من برگرداند و گفت: رنج برده اند و کاری نکرده اند، به آبشخور نزدیک شده اند اما در آن پای نگذاشته اند گمانی برده اند که نشدنی است و کاری کرده اند نکردنی. پنداشته اند که نجوم و موسیقی و منطق را با شریعت درآمیزند و شریعت را با فلسفه بیوندند. اما این ممکن نیست پیش از اینان کسانی که بیش از اینان بودند نتوانستند این کار را بکنند و دچار رسوایی شدند. پرسیدند چرا نمی شود؟ پاسخ داد: برای

آنکه بنای دین بر وحی است، چون و چرا ندارد، پایه‌اش پارسایی و پروا پیشگی است و نهایتش بندگی خدا و نزدیکی بدو، و دخلی و ربطی به حرف ستاره‌شناس و مهندس و اخترگر و طبیعی‌دان و منطقی ندارد، با توجه به اینکه منطقی می‌گوید همه این صاحبان فنون و هر کسی که دهان به حرفی بخواهد باز کند بدو محتاج است (۸/۳).

پرسیدند: پس چگونه اخوان الصفاء بر خود هموار نمودند دعوتی بنیاد کنند که حقایق فلسفی را در طریق شریعت بیاورند مضاف بر اینکه گروههایی هم وجود دارند که در این میان صاحب غرض و ذینفع هستند مثل خوابگزار و ساحر و کیمیاگر و اهل طلسم و نیرنگ. ابوسلیمان پاسخ داد: اگر تلفیق شریعت و فلسفه جایز و ممکن بود، خدا و پیغمبر از آن دریغ نمی‌داشتند، کم و زیاد آن دو را با هم جبران می‌نمودند و اهل فلسفه را به روشنگری در دین تشویق می‌نمودند، حال آنکه بر عکس است پیغمبر مردم را از ژرفکاو و پرگویی در خیلی چیزها برحذر داشته، و حتی از مراجعه به طالع‌گویی و فالگیری و کف‌بین و کاهن و منجم منع کرده و اعتماد و اعتقاد به آنها را برابر دشمنی خدا اعلام فرموده است. چنانکه از پیغمبر روایت است که نسبت دادن خشکسالی یا بارندگی را به «انواء» یعنی طلوع و غروب ستارگان برابر کفر دانسته است (۸/۲). ابوسلیمان می‌افزاید:

اهل دین در اصول و فروع‌شان به فلسفه نیازی ندارند و اینکه با عقل استدلال برحقانیت شرع می‌کنند این غیر از فلسفه است (۹/۲). خلاصه اینکه فیلسوف پایین‌تر از پیام‌آور است و پیام‌آور برتر از فیلسوف است. بر فیلسوف واجب است که از پیام‌آور تبعیت نماید اما بر پیغمبر واجب نیست که از فیلسوف پیروی کند. پس عقل بدون وحی کافی نیست (۱۰/۲).

وزیر می‌پرسد آیا این بحث را نزد مقدسی (از اخوان الصفاء)

مطرح کردی؟ ابوحیان پاسخ می‌دهد: آری، البته نه با همین عبارات، بلکه با کم و زیاد و پس و پیش همین‌ها را نزد حمزه وراق به مقدسی گفتم جوابی نداد یا مرا شایسته جواب ندانست اما روزی حریری غلام ابن طراره او را با چنین حرفهایی تحریک کرد که مقدسی جواب داد: شریعت در میان بیماران است و فلسفه بهداشت تندرستان. پیغمبران بیماران را معالجه می‌کنند تا مرض‌شان پیشرفت نکند بلکه زایل شود اما فیلسوفان، حفظ صحت تندرستان را به عهده دارند که اصلاً مریض نشوند، و فرق این دو واضح است زیرا اگر دوا خوب باشد و طبیعت پذیرا باشد و طبیب خیرخواه باشد ممکن است اثر کنند حال آنکه تندرست می‌تواند در کسب فضائل مثبت بهکوشد و اگر کسی که از مرض خلاصی یافته نیز در صدد کسب فضایل برآید این دو باز از یک جنس نیست چرا که بین تقلید و تحقیق فرق هست. مقدسی افزود: ما بین شریعت و فلسفه جمع کرده‌ایم گرچه شریعت منکر فلسفه است اما فلسفه شریعت را قبول دارد. نسبت اینان خاص و عام است. قوام عام به خاص است همچنانکه کمال خاص به عام است؛ آستر بدون رویه و رویه بدون آستر نمی‌شود (۱۱/۲). حریری به مقدسی جواب داد که درمان از بهداشت جدا نیست، آنجا هم که از تحقیق و تقلید دم زدی بدان که وحی تحقیقی است و استدلال تقلیدی و عجب از توست که فلسفه را از مقوله یقین می‌آوری و دین را از مقوله ظن. و اینکه گفתי فلسفه خاص است و شریعت عام، پس چرا در رسائل عموم را به شریعت دعوت می‌کنید حال آنکه به قول شما شریعت فقط برای عوام است؟ (۱۳/۲).

کسانی بودند که از قدیم به این کار اقدام کرده‌اند. ابوزید بلخی می‌گفت فلسفه همراه دین است و دین همرنگ فلسفه، یکی مادر است و دیگری دایه. و خود مذهب زیدی اظهار می‌کرد و می‌خواست

در حمایت امیر خراسان به شفاعت دین فلسفه را ترویج کند و نتوانست. همچنین ابوتامام نیشابوری که خدمتگزار شیعیان بود و به مطرف بن محمد وزیر مرداویج پناه برد و همین حرف را (یعنی یکی بودن دین و فلسفه) می‌زد و جز بر حقارتش نیفزود و منفورتر شد.

ابوالحسن عامری هم جز این نمی‌گوید که آواره از این سوی به آن سوی است گاه به صاحب‌الجیش در نیشابور پناهنده می‌شود و گاه به ابن‌العمید روی می‌آورد، گاه کتاب در نصرت اسلام می‌نویسد. مع‌ذالک متهم به الحاد است و می‌گویند معتقد به قدیم بودن عالم می‌باشد (۲/ ۱۵). حریری افزود به گمان من پیشوایان فلسفه مثل سقراط و ارسطو و افلاطون این حرف را که ظاهری هست و باطنی [و شریعت ظاهر فلسفه است و فلسفه باطن دین] نگفته‌اند بلکه دشمنان اسلام اینها را بافته‌اند. این همان حرفهای قرامطه بحرین است و داعیان اسماعیلی که فتنه برانگیخته‌اند، و تاویلات آنان را شنیده ایم. مقدسی پس از آنکه این حرفها را شنید می‌خواست از خشم جامه برتن درد و گفت: مردم دشمن چیزهایی هستند که نمی‌فهمند و نشر حکمت بین ناهلان جز کینه بار نیارد (۲/ ۱۷).

حریری با حالت کسی که اطمینان به پیروزی دارد پرسید: کدام از شما براستی اقرار دارد که عصای موسی ازدها شد، دریا شکافته شد، موسی ید بیضا نشان داد، آدم از خاک ساخته شده، عیسی بدون پدر به وجود آمد، ابراهیم در آتش افکنده شد و آسیب ندید، مُرده‌ای صد ساله دوباره برخاست و خوراک و نوشابه‌اش به همان حال بود و مرده‌ای زنده شد و از خاک بیرون آمد، و در مرغ گلینی دمیدند به پرواز در آمد، ماه شکافته شد، ستون مسجد [از فراق پیغمبر] نالید، گرگ حرف زد، از انگشتان [پیغمبر معجزه‌گر] آبی تراوید که لشکری را سیراب کرد و از ترید کاسه‌ای به حجم یک پرندۀ کوچک گروهی

سیر شدند؟ اگر شما فی الواقع به شریعتی از شرایع اعتقاد دارید این اخبار را بپذیرید که عیناً بی هیچ تأویلی واقع شده، نه اینکه بهانه جویی و فریبکاری نمایید. حقیقت این است که شریعت از جنس فلسفه نیست و فلسفه از قبیل شریعت نیست، فاصله شان خیلی زیاد است. با این حال کسانی از متدینین به هر یک از ادیان می بینیم که می گویند صاحب شریعت ما نظرش دعوت به فلسفه بوده است. اما این موسی و این عیسی و این ابراهیم و این داود و این سلیمان و این زکریا و یحیی تا برسد به محمد مسلم نیست که چنین نسبتی به ایشان درست باشد و چنین حرفی زده باشند (۱۸/۲).

وزیر می گوید اما من از ابو سلیمان منطقی تعجب می کنم - که جانب فلسفیان را نگیرد - ابوحیان پاسخ می دهد: که ابو سلیمان نظرش این است که فلسفه در جای خود صحیح است و دین در جای خود، اما این دو به هم ربطی ندارند. از صاحب شریعت چیزهایی شنیده می شود و از صاحب فلسفه چیزهایی. هر کسی می خواهد آراسته به هر دو باشد باید با هیچ کدام دیگری را نفی نکند، و این بسیار دشوار است، اما حق مطلب همین است (۱۹/۲).

تفاوت دارد که بگوییم: شریعت فرع فلسفه است و صاحب شریعت طبق مصلحت به توره سخن گفته تا قانون بنهد و جامعه را اداره کند، یا اینکه بگوییم شریعت امری الهی است و فلسفه دستاورد بشری و فرق است با آنچه ملحدانی مثل صالح بن عبدالقدوس و ابن ابی العوجاء و مطربن ابی الغیث و ابن راوندی و صیمری می گفتند که کلاً منکر وحی بودند و به هرزگی و رسوایی کشیده شدند. حقیقت اینکه یونانیان شریعت نداشتند و برای وضع قوانین به حکیمان متوسل می شدند و زمانی که آن قانون کهنه و پوسیده می شد قانون نوینی می نهادند و کم و زیادش می کردند.

بدینگونه ابوسلیمان منطقی سجستانی فلسفه را از دین جدا می‌کرد و منتسب بودن به هر دو را نیز تشویق می‌نمود که به ظاهر ضدو نقیض می‌نماید (۲۳/۲).

در پایان این گفتار که از مهم‌ترین مباحث اندیشگی دنیای اسلام است و خبر مربوط به اخوان الصفاء در این فصل از اخبار دست اول تاریخ فلسفه اسلامی است، ابوحیان به وزیر می‌گوید که ابوسلیمان بابوغانم طیب شاگرد محمد زکریا رازی که از ری آمده بود بحثی در همین موضوع داشته، ولی وزیر اظهار بی‌میلی می‌کند و سخن با کلام پندآمیزی از ابن مقفع پایان می‌پذیرد (۲۳/۲).

جای تأسف است که بحث ابوسلیمان با شاگرد محمد بن زکریا را نیاورده، اما بحث شب هفدهم باز هم ادامه دارد. حرف به سیاست می‌کشد آیا حاکمی که ولایتش امن و آباد و آرام است حق دارد عیش کند؟ ابوسلیمان پاسخ می‌دهد: نه - زیرا حفظ همان وضعیت دیده‌ای بیدار و توجهی مداوم لازم دارد که با عیاشی سازگار نیست، گذشته از اینکه اخلاق حکومتیان به مردم سرایت می‌کند، و هیئت حکومت در دلها می‌شکند (۲۵/۲).

آنگاه وزیر از ابوحیان می‌پرسد: مردم در باره ما چه می‌گویند؟ ابوحیان پاسخ می‌دهد: در باب الطاق شنیدم که مردم از گرانی و کمیابی مواد خوراکی به فریاد آمده‌اند و شایع است که وزیر با روی درهم کشیده جواب تلخ به آنان داده است. وزیر می‌گوید: به خدا من چنین کاری نکرده‌ام و اصلاً به خاطر من خطور نمی‌کند که در مقابله یک توده نادان ناتوان کلمه خشنی بگویم. این توطئه ابن یوسف است (۲۶/۲).

ملاحظه می‌شود که طبق معمول گذشته تاریخی ما یک خواسته مردمی محمل تصفیة حسابهای رقبا در هیأت حاکمه واقع می‌شود، یا آنکه خرده حسابهای بالاییها، مجالی برای جلوه‌نمایی در قیافه یک

حرکت روزمره مردمی می‌یابد. به هر حال وزیر دستور می‌دهد نان ارزان برای فقرا تهیه و عرضه شود و طبق نظر بزرگ هر محله هر هشت عدد نان را به یک درهم بفروشند (۲/۲۶). اما در جای دیگر از همین کتاب به وزیر خبر می‌رسد که عامه پشت سرش حرف می‌زنند. از شدت غیظ می‌گوید: می‌خواهم دستور بدهم دست و پا و زبانها را ببرند و شکنجه سخت در کار آرند تا هیبت ما در دلها پر شود و ماده مخالف خوانیها قطع گردد (ج ۳، صص ۸۵ و ۸۶).

به هر حال این از فواید کتاب ابوحیان است که نشان می‌دهد در قرن چهارم اسلامی، چیزی به نام افکار عمومی وجود داشته و طبقه بالا ناچار آن را به حساب می‌آورده‌اند و ابوحیان که هیأت و معیشت مردمی داشته و با طبقات پایین می‌زیسته، می‌توانسته است منعکس کننده افکار عمومی باشد، چنانکه در مورد اخیر نیز به بهترین وجه انتقادگری مردم را توجیه می‌نماید، چنانکه از قول استادش ابوسلیمان می‌آورد: «اگر رعیت گوید که چنانچه تو شاه و حاکم نبودی حرفت را نمی‌زدیم، و چرا راجع به عقیده و سیره و حال و کار تو صحبت نکنیم در حالی که مصالح ما وابسته به توست و غم و شادمانی ما از ناحیه تو، چه جوابی داری؟ تویی که راحت زندگی را از ما سلب کرده‌ای، اموالمان را می‌بری و عرض و ناموس ما را زیر پا می‌نهی، راهها ناامن است و مساجد خراب، بیمارستانها فرو ریخته و ویران، دشمن مسلط، خراج فراوان، مأموران منحرف.... مالیات بسیار و پول کم عیار.... (الامتناع والموانسه ۳/۸۸).

□ شب هجدهم همه زلیات است و هرزه‌نگاری (ج ۲، ص ۵۰ به بعد) در این فصل عبارات و اشعاری نظیر آنچه در حکایه ابی القاسم البغدادی می‌خوانیم به چشم می‌خورد و بسا از این بابت بوده که ضعی احتمال داده‌اند حکایه ابی القاسم نوشته ابوحیان توحیدی باشد.

و هم در این فصل نمونه‌هایی از کلام شطّار (= الواط و اوایش) می‌آورد همچنانکه جای دیگر اشاره به دسته‌بندیهای نیمه مذهبی و نیمه صنفی عیاران آن زمان تحت عنوان «فضلی» و «مرعوشی» دارد (ج ۳، ص ۱۸۸).^۱

□ در شب نوزدهم کلمات قصار و نصایح به میان می‌آید (ج ۲، ص ۶۱ به بعد) و در شب بیستم ابو حیان حکایت‌های شیوا و سودمند نقل می‌کند (۷۰/۲).

□ در شب بیست و یکم سخن از ساز و آواز است (۸۲/۲) همچنانکه نام بسیاری از مغنیان آمده و آماری از مطربان دختر و پسر شهر بغداد در دو سوی دجله، آنها که رسماً اینکاره بوده‌اند به دست داده است (ج ۲، ص ۱۸۳) ابو حیان چون در اعماق جامعه می‌زیسته از این قبیل اطلاعات دارد (قس: حکایه ابی القاسم ص ۸۷)

در شب بیست و دوم، وزیر راجع به ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۰ق) می‌پرسد ابو حیان پاسخ می‌دهد که وی چون تندخوی بوده بدش می‌گویند، حال آنکه در آنچه تخصص داشت بغایت فاضل بوده (۸۴/۲) آنگاه سخنانی در موضوعات فلسفی از این متفکر عارف مسلک می‌آورد (قس: المقابسات فهرست اعلام).

در شب بیست و سوم نمونه‌هایی از احادیث برگزیده پیغمبر (ص) می‌آورد (۹۲/۲ به بعد) این روایات از صحیح‌ترین و اخلاقی‌ترین و مفیدترین منقولات به حال شنونده - ابن عارض وزیر - انتخاب شده است.

□ در شب بیست و چهارم بحث از طبایع و معادن است و سخنان جاذب و جالب در میان می‌آید (۱۰۴/۲ به بعد). در این فصل سؤالی

۱. مقایسه شود با مثالب الوزیرین ص ۵ - ۱۹۴. فضلی‌ها سنی و مرعوشی‌ها شیعه بوده‌اند رک: علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، ص ۵۶۵.

مطرح می‌شود که آیا عرب فرق «روح» و «نفس» را می‌دانست یا نه؟ جواب این است که عرب این دو کلمه را به جای هم و مترادف به کار می‌برد (۱۱۳/۲).

□ در شب بیست و پنجم صحبت در مراتب نثر و نظم است. ابوحیان از قول ابوعائذ کرخی می‌آورد که کتب آسمانی همه به نثر است، وحدت و بی‌تکلفی، طبیعی و فطری بودن از جمله امتیازات نثر است (ج ۲، صص ۱۳۳ و ۱۳۴) عیسی وزیر گفته است که نثر از جانب عقل است و نظم از جانب حس. ابن طرارة گفته است که نثر مثل خانم است و نظم مثل کنیز (۱۳۴). کسانی هم نظم را ترجیح داده‌اند برای آنکه در آن مجال هنرنمایی بیشتر هست، دیگر اینکه تنها نظم را می‌توان با آهنگ و آواز خواند، دیگر اینکه نثر را با نظم زینت می‌دهند (۱۳۶/۲). بر روی هم طبیعی است که ابوحیان نثر را ترجیح می‌دهد. □ در شب بیست و هشتم نمونه‌هایی از کلمات قصار به نثر و گاه به نظم - مصرع‌هایی که ضرب‌المثل شده‌اند - آورده است (۱۴۷/۲ به بعد).

□ در شب بیست و هفتم سخن از «اتفاق» می‌رود (۱۵۳/۲ به بعد). و چند حکایت که در آن تصادف نقش مهمی دارد می‌آورد. اتفاق و تصادف آن است که سبب امری را به لحاظ حسی یا طبیعی آنچنان که معهود و معمول است نفهمیم. در همین فصل حکایت جالبی از مناظره یک یهودی و یک مجوسی هست که از قول علی بن هارون زنجان - از نویسندگان رسائل اخوان الصفاء - نقل شده و در آن مجوسی خیرخواه بنی نوع بر یهودی خودخواه چیره می‌شود هم عملاً هم اخلاقاً (۱۵۹/۲ و ۱۶۰). از قول ابوسلیمان مطالبی هم راجع به تفاؤل آمده است.

□ در شب بیست و هشتم و نهم و سی‌ام مطالب پراکنده در میان می‌آید و بحث محور عمده‌ای ندارد (ج ۲، صص ۲۰۱ - ۱۶۳).

□ در شب سی و یکم که آخر جزء دوم و اول جزء سوم را فرا گرفته، گفتگو از جنگ و دشمن و حزم و احتیاط آغاز می‌گردد و آخر به پرخوری کشیده می‌شود با نکات و حکایاتی شبیه البخلاء جاحظ (ج ۳، ص ۲۰ به بعد).

□ در شب سی و دوم سخنان پراکنده در میان است. از جمله نکته‌ای از قول یکی از سخندانان، که ادب جز در میان حکومتیان و کارگردانان دولت یافت نشود و اهل بازار را، که هیچ یک به وجهی از آز و پستی و نامردی و بدبینی و بی‌یقینی خالی نیند، ادب نباشد (۳/۶۱) ابوحیان نسبت به ثروتمندان خوشبین نیست و فرودستان را هم به سبب غرق بودنشان در جهل و تعصب و تنگ‌چشمی و آلودگیهای حقیر اما دامنگیر با خشم و تحقیر می‌نگرد و مسلم است که دلش می‌خواسته مردم چنین نبودند. نظرش به اهل علم نیز انتقادآمیز است و دون‌همتی و بی‌شخصیتی برخی اهل ادب را نمی‌پسندد.

□ شب سی و سوم به پراکنده‌گویی می‌گذرد (۳ - ۶۷ به بعد) و در شب سی و چهارم وزیر از ابوحیان می‌پرسد که مردم چرا پشت سر ما حرف می‌زنند؟ ابوحیان داستانی از قول یک صوفی سیاح می‌آورد که به سال ۳۷۰ ق آنگاه که لشکر آل سامان نیشابور را گرفت و آتش فتنه در خراسان شعله‌ور بود میان رباط‌نشینان و ساکنان دیرهای صوفیانه نیز همه جا بگومگوی سیاسی می‌شنیدیم و یا دست‌کم کنجکاوی نسبت به تغییرات و تحولات اوضاع را و اینکه «کی رفت و کی آمد؟» شاهد بودم و از اینکه یک عده گوشه‌نشین از دنیا بریده این قدر نسبت به زمزمه‌ها و صحبت‌های درگوشی عوام حساس باشند در عجب ماندم و آخرکار یکی از صوفیان چنین راز‌گشایی کرد که بلی عامه در این کنجکاویها دنبال بهتر شدن زندگی‌شان هستند و خداشناسان می‌خواهند تصرفات قدرت الهی را در احوال حکمرانان بنگرند و

نفوذ مشیت خدا را در نعمت والطف که برایشان روا می‌دارد. یا قهری که می‌راند و انتقامی که می‌ستاند دریابند (۳/ ۹۱-۹۵). می‌توان گفت حتی پارسایان نیز بیشتر حسرت تشفی خاطر داشتند تا عبرت گرفتن. □ در شب سی و پنجم^۱ این بحث مطرح می‌شود که اراده و اختیار چیست؟ (۳/ ۱۰۵). مباحث فلسفی در الامتاع والموانسه کمتر مطرح شد و آنچه مطرح شده جنبه ادبیش غالب است. همچنین در این فصل راجع به نفس بحث می‌شود (۳/ ۱۰۶ به بعد). در بخشی از این فصل مفصل راجع به معاد گوید: « همه چیز وابسته به این مطلب است و همه امیدها پیرامون آن و همه طمعها متوجه آن است » و جز با عجز و لکننت از آن سخن نتوان گفت (۳/ ۱۲۰).

□ در شب سی و هشتم سخن از فواید ادبی است (۳/ ۱۲۶). □ در شب سی و هفتم راجع به اخلاقیات فطری و کسبی سخن می‌رود (۳/ ۱۲۷) سخن جالبی در این فصل هست که جهل و جور و دنائت سه پایه رذائلند (۳/ ۱۳۱).

□ در شب سی و هشتم با صحنه نمونه واری از جنب و جوش مردم در تاریخ گذشته، آنگاه که مورد حمله خارجی قرار می‌گرفتند مواجه می‌شویم: دولت روم به قلمرو اسلامی یورش می‌آورد و به سال ۳۶۲ هـ نصیبین را می‌گیرد. میان اهل موصل ترس و بیم چنان بالا گرفته که مردم به بغداد سرازیر می‌شوند و موج اضطراب خاص و عام را فرا می‌گیرد، عده‌ای نیز دست به دزدی می‌یازند یا به تصفیة حسابهای فرقه‌ای و مذهبی می‌پردازند. بعضی از خواص در فکر چاره‌اند و می‌خواهند حکومت و مردم را برای دفاع برانگیزانند. اما رئیس حکومت (عزالدوله بختیار بویه‌ای) غرق در عیاشی و باده‌پرستی است و در آن حیص و بیص برای شکار یا کار دیگری به

۱ در متن چاپی شب سی و پنجم مشخص نیست.

کوفه رفته است. مردم به جوش و خروش می آیند و فریاد می کشند: «النفیر، النفیر، و الاسلامه، و امحمداه، و اصوماه، و اصلاتاه، و احجاء، و اغزواه، و الاسراه فی ایدی الروم و الطغاة» و با این شعارها نزد بزرگان و علماء و اعیان و سران و سرشناسان جمع می شوند (۳/ ۱۵۱-۱۵۲). داستان مفصل است و قلم ابوحیان در توصیف جزء جزء جریان جاندار و پرتپش. آخر کار بختیار بویه ای چنین پاسخ می دهد: «شما می پندارید که حکومت من بر شما ظلمی است بر شما و شما تحت سرپرستی من مظلوم واقع شده اید؟ اما چنین نیست همچنانکه صاحب شریعت فرموده است: هر مردمی در خور همان حکومتی هستند که دارند، و شما هر طور باشید بر شما طبق آن حکم رانده می شود. به خدا اگر نه این است که من و شما از یک قماشیم، من به سر رشته داری شما دست نمی یافتم و اگر نه این بود که من یکی هستم همانند شما به کارگزاری و گرداندگی امور شما برگزیده نمی شدم. و هر یک از شما بانفس خود خلوت نماید و به عیوب خویش بنگردد دریابد که او را نرسد به دیگران و عظمت کردن و از حکومت بد گفتن» (۳/ ۱۵۸). و جالب اینکه ابوحیان تصریح می کند که صابی (متوفی ۳۸۴ هـ) در کتاب التاجی این واقعه را با وجود کمال مناسبت ذکر نکرده است.

در همین بخش به احوال گردنکشان و عیارانی که در همان ایام سربرآورده بودند و کارهای عجیب کردند اشاره شد. از آن جمله اند: ابن کبرویه، ابوالدود، ابوالذباب، ابوالارضه، ابوالنوايح و اسودالزید (۳/ ۱۶۰). این آخری سیاهی بود که در کنار پل زید می زیست، هسته خرما جمع می کرد، لخت بود و با مسخرگی لقمه ای نان از این و آن گدایی می کرد. در هرج و مرجی که گفتیم رخ داد، این سیاه هم قد راست کرد و شمشیر برگرفت و به راهزنی و چپاولگری پرداخت و

نامی برآورد. جالب اینکه آب و رنگ و رخسار و قیافه و گفتارش به جذابیت گرایید و دوستار زنان و هم مورد علاقه ایشان گردید. و در این باب یک بزرگ منشی شگفت‌انگیز از وی دیده شد که تصور نمی‌رفت: کنیزی خرید به هزار دینار، کنیز به او دست نمی‌داد، پرسید از چه چیز من ناراحتی؟ کنیز گفت: تو را نمی‌خواهم همین طور که هستی! سیاه پرسید: حالا می‌گویی چه کار کنم؟ کنیز گفت: مرا بفروش. سیاه گفت: آزادت می‌کنم و هزار دینار هم می‌دهم. و همین کار را کرد. حال آنکه اگر کنیز را می‌کشت نیز کشته بود. این سیاه آخر همراه لشکر ابواحمد موسوی به شام رفت و آنجا کشته شد (۳/ ۱۶۰ - ۱۶۱).

در همین هرج و مرج بود که خانه ابوحیان نیز به غارت رفت و کنیز او را با کارد تهدید کردند که هرچه هست تحویل دهد! کنیز زهره ترک شد و همان روز مُرد (۳/ ۱۶۱ - ۱۶۲).

□ در شب سی و نهم نمونه‌هایی از جوابهای دندان شکن یا حاضر جوابی آورده است (۳/ ۱۷۴).

□ گفتگوی شب چهلّم با این سؤال وزیر آغاز می‌شود که نظرت در باره ابوتّمّام و بحتری چیست؟ این بحث شایعی بود و ابوحیان با جواب مختصر و مفیدی مطلب را تمام می‌کند (۳/ ۱۸۶). آنگاه وزیر می‌پرسد: این آفت اختلاف در مذاهب از کجاست؟ ابوحیان پاسخ می‌دهد که مذاهب فرع ادیانند و چون در ادیان اختلاف هست، طبیعی است که در مذاهب هم اختلاف پیش بیاید. وانگهی مذاهب نتیجه تعقل و تفکر در باب ادیان است و چون عقول و آراء در یک سطح نیستند و سلیقه‌ها متفاوت است پس مذاهب و نحل هم به راههای گونه‌گون می‌رود و به قول قاضی ابوحامد مروودی «چهل سال است که من به یاران بصری‌ام نتوانسته‌ام بقبولانم که بغداد خوشتر از بصره است» (۳/ ۱۸۸).

ابو حیان معتقد است متکلمان از درد دین نیست که بحث و جدل راه می‌اندازند، برعکس پیشگیری از تعصب‌انگیزی اینان بیشتر به نفع مردم است تا در فتنه نیفتند (۱۸۸/۳) و نیز دو داستان نمونه می‌آورد که چگونه از شومی شبهات متکلمان، در گفتار روزمره نیز دچار اشکال و ابهام می‌شویم. پسری دچار درد شدید جسمانی است و ناله می‌کند مادرش می‌گوید: پسر جان صبر کن و شکر خدا کن. پسر می‌پرسد برای چه شکر کنم؟ پدر می‌گوید: برای آنکه به این درد گرفتارت کرده. پسر فریاد برمی‌دارد که تا این لحظه خیال می‌کردم درد را دیگری به من داده و از خدا می‌خواستم آن را بگرداند و بردارد، حال دیگر از کی امید شفا و راحت داشته باشم؟ (۱۸۹/۳).

در حکایت دیگر مردی عجمی پرده کعبه را گرفته چنین خدای را می‌خواند: «ای آفریننده جانوران درنده و خزندگان گزنده و آنان را به جان آدمیان سردهنده! ای آنکه مردمان را به بیماری و کوری و تنگدستی و نیازمندی دچار می‌کنی!...» حاجیان بر سرش می‌ریزند و منعش می‌کنند و می‌گویند: خدا را به نامهای نیکو بخوان. مرد عجم پوزش می‌طلبد و چون دست از سرش بردارند باز برمی‌گردد و پرده کعبه را می‌گیرد و چنین می‌گوید: «ای آنکه جانوران گزنده و درنده را تو نیافریده‌ای و به جان مردم نینداخته‌ای...» باز بر سرش می‌ریزند که چنین مگو. خدا آفریننده همه چیز است. مرد عجمی می‌گوید: پس تکلیفم چیست آن طور گفتم مانع شدید این طور گفتم اعتراض کردید... (۱۹۰/۳). حکایت دیگر مناسب این مطلب:

عربی به یکی از ایرانی‌زادگان گفت: خواب دیدم که داخل بهشت شده‌ام اما آنجا هیچ ثنوی ندیدم. طرف جواب داد: آیا به طبقه بالا هم رفتی و داخل غرفه‌ها شدی؟ عرب گفت: نه. ایرانی گفت: همین است که آنها را ندیده‌ای. ثنویان در بالاخانه بوده‌اند (۱۷۶/۳).

ابوحیان از قول استادش ابوسلیمان می آورد که متکلمان گفته اند می باید اعتقاد تقلیدی نباشد باید با دلیل باشد، و چون از هر سو دلایل مختلف می آورند بعضی به «تکافؤ ادله» معتقد شده اند و به این نتیجه رسیده اند که دلایل طرفین یک قضیه برابری می کند و هیچ مطلبی «ثابت» نیست فی نفسه، اما «اثبات» مدعا بستگی به مهارت مدعی در سخنوری و حجت گستری دارد (رک بحث ابوسلیمان با ابن البقال ج ۳، ص ۱۹۱). بیشتر گفتیم که ابوسلیمان (و شاید ابوحیان نیز) بر آن بوده که دین موضوع قبول و تسلیم است و جای چون و چرا ندارد مگر در حدی که برای تقویت اصل دین ضرور باشد (۱۸۷/۳). متکلمان که چون و چرا در کار می آورند کم کم به اصل دین بی اعتنا می شوند و این از تراوشهای آنان پیدا است. مثلاً یکی از نصاری بهشت را چنین وصف می کرد که آنجا خوردن و نوشیدن و معاشرت زنان نباشد، متکلمی گفت: این که می گویی جز غم و اندوه و بلا نیست (۱۶۲/۳).

ابوعیسی وراق بر خدا اعتراض داشت که چرا از کافران اطاعت خواسته، حال آنکه خود می داند عمل نمی کنند و نیز گفته اند که چه حکمتی در عذاب جهنمیان هست؟ در حالی که نه اصلاح شان می کند و نه خداوند از شکنجه کردن آنان تشفی می یابد (۱۹۲/۳).

ابوسعید حضرمی که از متکلمان حاذق بوده به این نتیجه رسیده بود که خدا آخرکار همگان را راهی بهشت خواهد فرمود. چرا که عاصیان فریب خوردگانی بیش نیستند که باطل را حق پنداشته اند و مثال شان چنین است که جمعی دارند برای پادشاهی هدیه می برند در راه به عده ای دزد فریبکار برمی خورند که یکی را به دروغ شاه نامیده اند و هدیه را می گیرند. آیا پادشاه حقیقی که کریم است از این بابت که ایشان ندانسته هدیه را به نیت پادشاه حقیقی به پادشاه دروغین داده اند خشمگین می شود و قهر و غضب می راند؟ یا

برعکس، اینان را که شرمنده شده‌اند بیشتر دلجویی می‌نماید و نیکی می‌کند؟ (۱۹۳/۳).

و نیز ابوسلیمان از یکی از متحیران سیستانی (همشهری ابوسلیمان) نقل می‌کند که دلایل از سه قسم بیرون نیست: یا از راه نبوت است که سخن از نادیده‌ها می‌گوید و یا از راه قیاس و سخن‌پردازی که گاه «له» است و گاه «علیه»، بسا در این ساعت ملزم و ساکت شویم و ساعتی بعد چیزی به نظرمان آید که دعوی طرف را خراب و خودش را مجاب می‌سازد. پس به این هم نمی‌توان تکیه کرد اما آنچه به نقل و روایت و اخبار در کتب آمده است، انصاف باید داد که هیچ دین و آیینی از دیگری چیزی کم ندارد پس هر یک را به حقانیت‌پذیری، بر دیگری ستم روا داشته‌ای! از او پرسیدند که پس چرا بر این دین که هستی، هستی؟ گفت: چون در اینجا حرمت خاصی دارد. وانگهی من بر این زاده شده‌ام و با اهل این دین می‌زیم و مثالش چنین است که در روز بارانی وارد کاروانسرای شوی و صاحب کاروانسر بدون اختیار و نظر تو، تو را به اتاقی ببرد. حیاط پر از گِل است فکر می‌کنی اگر بخواهی به اتاق دیگری بروی استراحتت به هم می‌خورد و پایت به گِل آلوده می‌شود، سر جاییت می‌مانی، نه اینکه اتاقی که تو هستی تنها سر پناه است یا بهترین است. من متولد شدم و در شرایطی که خرد و اطلاع نداشتم پدر و مادرم مرا داخل این دین کرده‌اند بعداً که بازبینی کردم دیگران هم همین وضع را داشتند. دیدم که اگر بر همین آیین باقی بمانم محترم‌ترم و ماندم. وجه دیگری ندارد و مرا حجتی نیست که دیگری را نباشد (۱۹۳/۳ - ۱۹۵).

در این مایه لطیفه‌ای از شعبی (فقیه شوخ طبع معروف) نقل کرده که پرسیدند آیا در معبد اهل کتاب می‌توان نماز خواند؟ گفت آری، و می‌توان قضای حاجت هم کرد (۵۸/۲).

زُهری دوگانه گرایی و دوگویی را معقول‌تر از یکی‌گویی می‌پنداشت و همو در داوری دو تن که یکی اهل تشبیه بود و دیگری اهل تنزیه، از قول یک اعرابی چنین می‌آورد: «آن که تو می‌پرستی صنمی است و آن که این می‌گوید عدمی» (ج ۳، ص ۱۹۶). و ابن طحان ضریب بصری از جهمیه با تلاوت آیه فاوُلک یبدل الله سیئاتهم حسنات (فرقان ۷۰) می‌گفت: اینان دچار ندامت می‌شوند که چرا بیشتر گناه نکردند تا بیشتر ثواب ببرند (۳/ ۱۹۶). و ابو عثمان آدمی بهشت را چنین وصف می‌نمود که آنجا ساتر بدن و حاجب و حاجزی نیست. یکی گفت این از حمام بدتر خواهد بود (۳/ ۱۹۷).

و کتاب الامتاع والمؤانسه بدینگونه با گفته‌های شک برانگیز و حیرت‌زای متکلمان پایان می‌یابد و نوعی تعلیق ذهنی و برابری ارزش عقاید را تلقین می‌نماید که شاید هدف غیرمستقیم نویسنده همان بوده است. به دنبال آن دو رساله کوچک که ابوحیان برای وزیر نوشته (۲۰۷/۳ به بعد) و نیز فصلی در طلب یاری از وزیر، که سخت رقت‌انگیز و مذلت‌بار است؛ در آن سطور شعله حسرت می‌جهد و اشک حرمان می‌تراود و آه بی‌پناهی به گوش می‌رسد.

از این جهت است که گفته‌اند «ابوحیان الامتاع والمؤانسه را صوفیانه شروع کرد و در میان کار محدث است و آخرکار گدا». (تاریخ الحکماء، قفطی ص ۲۸۳).

ابوحیان یک آدم درس‌خوانده جز می‌گرا نبود بلکه دارای ذهنی باز و پویا و جستجوگر بود و بیش از آنکه با معاصران خود همانند باشد به متفکران و نویسندگان انسان‌گرای دوران رنسانس غرب شباهت داشت. بدینی ابوحیان دقیقاً اجتماعی است نه متافیزیکی. وقتی او می‌گوید: «الدنيا دار اللتي قد امتلأت بالذئاب» (دنیا سرانی است پر از گرگ) یا وقتی می‌نویسد: «الناس سباع ضارية وكلاب عاوية وعقارب

لِسَاعَةِ وَاَفَاعِ نِهَاشَةِ» (مردم عبارتند از ددان درنده و سگان عو و کونده و کزدمهای گزنده و مارهای نیش زننده) نظر به شرایطی دارد که انسانها را درنده و هار و خونخوار و متجاوز بار می آورد. هجو گزنده ابوحیان متوجه چنین آدمهایی است و طنز کوبنده و قلم گیرای او در حقیقت برای شناساندنِ واقعیاتی بکار رفته که ابوحیان از امکان تغییرش نومید است (البصائر والذخائر ۶/۱). اما چه کسی می تواند بگوید که ابوحیان اصلاح را به طور مطلق غیر ممکن می دانسته است؟

لطیفه‌ها و حکایات

□ یکی از ظریفان دو کنیز مطربه داشت که چون با آن دو به بزم می‌نشست اولی چنان استادانه خنیاگری می‌کرد که صاحبش پیراهن چاک می‌زد و دومی چنان بدساز می‌زد و آواز می‌خواند که صاحبش به دوختن پیراهن دریده مشغول می‌شد.

البصائر و الذخائر، ۶۹/۱

□ به حسین بن علی گفتند در تو نوعی عظمت هست، جواب داد: این عزّت است که خداوند فرموده: ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين.

البصائر و الذخائر، ۷۴/۱

□ یکی از کلییان از اسکندر یک مثقال طلا درخواست نمود. اسکندر گفت از پادشاهان چنین چیز حقیری نطلبند. کلیبی گفت: پس یک خروار طلا به من بده! اسکندر گفت کلییان چنین درخواستی نکنند.

البصائر و الذخائر، ۱۰۳/۱

□ معن بن زائده گفت: هرکس را از پشت بینم میزان عقلش را می فهمم. گفتند: اگر رویش را بینی؟ گفت در آن صورت مثل یک کتاب آن را می خوانم.

البصائر و الذخائر، ۱۰۴/۱

□ حسن بصری گفته است: آنکه آشکارا خود را می نکوهد در نهان خود را می ستاید.

البصائر و الذخائر، ۱۰۶/۱

□ از پوشنگی شیخ خراسان پرسیدند مروت چیست؟ گفت: پاکی جامه. پرسیدند فتوت چیست؟ گفت: پاکی درون.

البصائر و الذخائر، ۱۱۳/۱

□ گنده دهانی بیخ گوش کری نجوی می کرد پرسیدند: فهمیدی چه گفت؟ گفت: نه اما گویا در گوشم باد رها کرد.

البصائر و الذخائر، ۱۱۵/۱

□ کنیزی نزد بقالی آمد که خاتون گفته پیازی بده دهانم را خوشبو کنم بقال پیازی به کنیز داد و گفت خاتون چی خورده که با پیاز دهانش را خوشبو می کند؟

البصائر و الذخائر، ۱۲۸/۱

□ عتبی گوید: عربی را در راه مکه دیدم که گدایی می کرد و به او چیزی نمی دادند، بچه کوچکی هم پیش او بود. وقتی عرب التماس را از حد گذراند گفت: یقین دارم که محروم هستم، بچه گفت: پدر تو

محروم نیستی اینها که از بخشش بخل می‌ورزند محرومند. مردم از گفتار آن بچه به شگفت آمده عرب را نونوار کردند.

البصائر و الذخائر، ۱/۱۴۲

□ ماهانی آورده است که روزی ابن‌الکلبی مرا دعوت کرد و در خیش خانه روی فرش میانی نشانید و با خوراک پذیرایی نمود و ضمن صحبت گفت: وقتی پدرم مُرد امیرالمؤمنین (=خلیفه وقت) چنان پشیمان شد که حدی برای آن نمی‌شود تصور کرد. پرسیدم: آیا ندیمش بود؟ گفت: نه، گفتم: آیا همنشینش بود؟ گفت: نه، گفتم: پس سبب پشیمانی امیرالمؤمنین چه بوده است؟ گفت: حقیقت اینکه غلام سعید اینطور خبر داد.

البصائر و الذخائر، ۱/۱۴۶

□ به فضل بن عبدالرحمن گفتند: چرا از دواج نمی‌کنی؟ گفت: پدرم به من و برادرم یک کنیز بخشیده، گفتند: به تو و برادرت یک کنیز بخشیده! گفت: تعجبی ندارد، این همسایه ما ابو زریق قاضی دو تا کنیز دارد.

البصائر و الذخائر، ۱/۱۴۶

□ زن را در جوانی با کامرانی و در میان سالی با تفریح و در آخر کار با پول نگاه دار.

البصائر و الذخائر، ۱/۱۴۷

□ عربی گفته است: آنچه ندانی مگوی تا در آنچه دانی تکذیب نکنند.

البصائر و الذخائر، ۱/۱۶۲

□ از معاویه پرسیدند که تو مکارتری یا زیاد؟ گفت: من کار پراکنده را

به سامان می آورم اما زیاد اصلاً نمی گذارد کار از دست بدر رود.
البصائر و الذخائر، ۱۶۲/۱

□ یکی از شاگردان بایزید در مقابل حرف او حرفی زد. بایزید گفت
وقتی موافق حرف می زنی گرانجانی چه رسد اکنون که مخالفی.
البصائر و الذخائر، ۱۸۷/۱

□ حسن بصری می گفت: خوارج اهل دنیا هستند نه آخرتی.
البصائر و الذخائر، ۱۸۴/۱

□ زنی می خواست در ماه شعبان پارچه‌ای نسیه بخرد به وعده
رمضان. بزاز گفت: می ترسم خُلفِ وعده کنی. زن گفت: قسم به مَهری
که بر دهان من است خُلفِ وعده نکنم. بزاز پرسید: کدام مَهر؟ گفت:
قضای رمضانِ پارسال را روزه دارم. بزاز گفت: تو که قرض خدا را
یازده ماه نگه داشته‌ای پول مرا کی خواهی داد؟
البصائر و الذخائر، ۱۹۷/۱

□ به سهل بن هارون گفتند: خادم القوم سیّد هم گفت: این از اخبار
تنبیهاست. به ابن ماسویه گفتند: خوردن باقلا با پوست سالم تر است،
گفت: این طبابت گرسنگان است.
البصائر و الذخائر، ۱۹۷/۱

□ جمّاز بر کنیز فروشی وارد شد. آن مرد پرسید: چیزی می خوری؟
جمّاز گفت خورده‌ام. آن مرد نبیذِ عسل به جمّاز نوشانید و جمّاز از
سوزش معده شروع کرد به خوردنِ گُل، یعنی که مثلاً گُل را به جای
مزه می خورد. کنیزکی حاضر بود حقیقت را فهمید به اربابش گفت به

این مرد چیزی بده بخورد و گرنه گل انگبین دفع خواهد کرد!
البصائر و الذخائر، ۲۲۴/۱

□ مردی بدون لباس گرم در یک روز سرد به کنیزکی گفت: می خواهم بغلت کنم. کنیز گفت: تو به بغل کردن یک جبه بیشتر احتیاج داری تا بغل کردن من.

البصائر و الذخائر، ۲۷۸/۱

□ کسی به منصور خلیفه نوشت که بفرمایید مسجدی در محله ما بسازند. منصور در پاسخ گفت: کثرت مساجد از علامات آخرالزمان است. وانگهی هرچه فاصله تان از مسجد دورتر باشد به عدد گامهایتان بیشتر ثواب می برید.

البصائر و الذخائر، ۳۱۱/۱

□ غاضری گوید: دین مان را به آسانی به ملوک می دهیم و دنیامان را بااکراه.

البصائر و الذخائر، ۳۱۹/۱

□ عمر بن عبدالعزیز به حسن بصری نوشت: با اصحابت مرا یاری کن حسن جواب داد: آن که اهل دنیا است تو او را نمی خواهی و آن که اهل آخرت است نزد تو نمی آید. اما تو از آدمهای اصیل و نجیب استفاده کن که اگر نه برای خدا، برای آبروی خودشان هم که شده پرهیز به خرج می دهند.

البصائر و الذخائر، ۳۱۹/۱

لأعجب مدار از کسی که مالی به حرام کسب نموده، اگر خرجش کند

فایده‌ای برایش ندارد و اگر نگه دارد بی برکت است، و اگر بمیرد توشه جهنم اوست.

البصائر و الذخائر، ۳۳۹/۱

□ دشمن عیبت را می‌گوید و آن را رفع می‌کنی، دوست آن را می‌پوشاند و عیب بر تو می‌ماند.

البصائر و الذخائر، ۳۳۹/۱

□ جحظه بر بخیلی وارد شد گفتند: تب دارد، گفت: جلو چشمش از مالش بخورید تا عرق کند.

البصائر و الذخائر، ۳۴۱/۱

□ عربی مرد خوشگوشی را دید، گفت: می‌بینم خوب قطیفه‌ای از بافت دندان‌ت به خود پیچیده‌ای!

البصائر و الذخائر، ۳۹۳/۱

□ سهل بن هارون گفته است: به زئی کاتبان در آید که فرهنگ و آیین شاهان دارند و فروتنی رعیت.

البصائر و الذخائر، ۴۲۸/۱

□ پدر ابوبکر گفت: عجب است از بنی‌امیه که در پیغمبری معارضه کردند در خلافت نکنند.

البصائر و الذخائر، ۴۰۲/۱

□ فیلسوفی گفته است: وقتی آنطور نیستی که می‌خواهی، دیگر مهم

نیست هر طور می خواهی باش. و عربی گفته است وقتی آنچه تو می خواهی نمی شود آنچه می شود بخواه.

البصائر و الذخائر، ۴۱۲/۱

□ زن عربی سقز می جوید پرسیدند چطور است؟ گفت: دندانها را رنجه می دارد و برای گلو چیزی ندارد.

البصائر و الذخائر، ۴۲۷/۱

□ وقتی جوان را سرزنش می کنی جای انکاری برای او بگذار تا وادار به رودرویی و گردنکشی آشکار نشود.

البصائر و الذخائر، ۴۳۱/۱

□ سلیمان بن عبدالملک گفته است: در عجبم از ایرانیان که آنچنان حکومت و دولتی داشتند و هرگز به ما محتاج نشدند، و چون کار به دست ما افتاد از ایشان بی نیاز نشدیم و نیستیم.

البصائر و الذخائر، ۴۸۸/۱

□ فیلسوفی گفته است: احتیاط کار باش اما خود را به گولی بزن، بهوش باش اما خود را غافل بنمای، همه چیز را به یاد داشته باش اما خود را فراموشکار نشان بده.

البصائر و الذخائر، ۴۸۸/۱

□ از کسی پرسیدند که پشت حجاب خلیفه چرا اینقدر ذلت می کشی (تا اذن دخول بدهند) گفت این خواری به جان می خرم تا جای دیگر فخر بفروشم.

البصائر و الذخائر، ۴۷۹/۱

□ از کاتبی پرسیدند لذت تو در چیست؟ گفت در انشاء و افشاء.

البصائر و الذخائر، ۳۹۸/۱

□ به دشمن هیچگاه نمی‌توان اطمینان کرد، نمی‌بینی که آب هر قدر هم با آتش داغ شود باز هم آتش را خاموش می‌کند.

البصائر و الذخائر، ۳۳/۲

□ ابوالعیناء دربارهٔ بینی چند برادر گفته است: مانند سنگ قبرهایی است که از قبله منحرف شده.

البصائر و الذخائر، ۳۵/۲

□ مردم روی دار کشیده شدن هم حسادت می‌کنند، مثلاً می‌گویند فلانی چه قابل بود که با بهمانی مصلوب شود؟

البصائر و الذخائر، ۱۱/۲

□ هندیان گویند: مست را چهار حالت است: نخست مثل طاوس است، سپس مثل میمون است آنگاه درنده می‌شود و بالاخره مانند خوک می‌گردد.

البصائر و الذخائر، ۵۰/۲

□ پدر جُحا مُرد و او به تشییع جنازه‌اش نرفت. سبب پرسیدند گفت: پیغمبر فرموده کسی را که به شما پشت کرد تعقیب نکنید. گفتند: آن در میدان جنگ است، گفت: کار از محکم‌کاری عیب نمی‌کند.

البصائر و الذخائر، ۱۵/۲

□ به کسی گفتند: از اسباب حج چه داری؟ گفت: لبیک.

البصائر و الذخائر، ۶۴/۲

□ زن عربی پسرش مرده بود، گفت اگر بچه‌ام را از دست دادم از مصیبت‌های بعدی‌اش هم راحت شدم.

البصائر و الذخائر، ۱۰۹/۲

□ جحا کوزه‌ای می‌فروخت، گفتند سوراخ است. گفت مادرم در آن پنبه گذاشته بود، نریخت.

البصائر و الذخائر، ۱۱۴/۲

□ دوست جُحا مُرد، جُحا به دنبال جنازه‌اش می‌گریست و می‌گفت: بعد از تو دیگر چه کسی پای حرفِ دروغ من قسم می‌خورد؟ و اگر از شراب توبه کنم مرا به توبه‌شکنی وامی‌دارد؟ دیگر چه کسی بعد از تو در عالم بی‌پولی خرج فسق و فجور مرا می‌دهد؟ از خدا می‌خواهم که عوض تو را به من بدهد و از اجر مصیبت تو محرومم ندارد.

البصائر و الذخائر، ۱۲۱/۲

□ جنازه‌ای را می‌بردند یکی پرسید چه کاره بود گفتند: گورکن، گفت: ندانست که چاه کن آخر ته چاه است.

البصائر و الذخائر، ۱۱۵/۲

□ یکی از پیشینیان گفته است: اگر تو را به دنبال پشگل آوردن فرستادند خرما می‌آور، که خرما را می‌خورند و بر نافرمانی نکوهش می‌کنند.

البصائر و الذخائر، ۱۵۸/۲

□ عبدالله بن سلیمان به ابوالعیناء گفت: معذورم دار که مشغول بودم ابوالعیناء گفت وقتی فارغ شوی با تو کاری ندارم.

البصائر و الذخائر، ۱۵۹/۲

□ مزید مریض بود، کسی به عیادتش آمد و او را به پرهیز سفارش می‌کرد. مزید گفت: من به چیزی دسترسی ندارم جز آرزومندی، می‌گویی از آن هم پرهیز کنم؟

البصائر و الذخائر، ۱۶۱/۲

□ محمد بن سلیمان یکی از شایعه‌پردازان حرفه‌ای را زندانی کرد، روزی دستور داد او را شلاق بزنند. در آن میان جلاد را خنده گرفت. محمد بن سلیمان پرسید به چه می‌خندی؟ گفت: این دارد می‌گوید حتماً دستور عزل محمد بن سلیمان رسیده که دستور داده مرا شلاق بزنند. محمد بن سلیمان گفت: ولش کنید برود که اگر می‌خواست دست از هوچی‌گری بردارد دست کم زیر شلاق بیهوده‌گویی نمی‌کرد.

البصائر و الذخائر، ۱۶۱/۲

□ عبدالله بن بکار سعید بن عاص را دید و گفت: مژده بده! پرسید: برای چه؟ گفت پدرم از سفر آمده، گفت: از ننه‌جانت بگیر.

البصائر و الذخائر، ۱۶۳/۲

□ کسی نزد فضل بن ربیع از دیگری تعریف می‌کرد. فضل گفت: مگر نه اینکه بدش را می‌گفتی؟ گفت: قربان، آن پشت سرش بود.

البصائر و الذخائر، ۱۸۴/۲

□ اگر گناه بو داشت، کسی پیش کسی نمی نشست.

البصائر و الذخائر، ۱۹۵/۲

□ جحا و مادرش در یک محل خوابیده بودند. مادر تیزی در داد خواست بداند جحا فهمیده یا نه؟ گفت: پسر خروس بانگ زده یا نه؟ جُحا گفت: خروس تو آری، از آن دیگران نه.

البصائر و الذخائر، ۲۰۵/۲

□ یکی بالای قبر معاویه ایستاد و گفت: اگر زمین تو را از دهان بیرون افکند خواهی دید یزید با ما چه کرده، و ما هم خواهیم دید که خدا با تو چه کرده است؟

البصائر و الذخائر، ۲۳۳/۲

□ والی دستور داد کسی را تازیانه بزنند، او والی را به سر مادرش قسم داد و به گیسویش و به پستانش... که آزادش کند. والی گفت ولش کنید که همین طور دارد پایین می آید.

البصائر و الذخائر، ۲۳۷/۲

□ به کسی گفتند: دلت می خواهد پدرت بمیرد؟ گفت: نه، دلم می خواهد کشته شود که خونبها هم بگیرم.

البصائر و الذخائر، ۲۴۶/۲

□ نیمه طیب آدمکش است، نیمه فقیه حلال را حرام می کند، نیمه نحوی غلط می خواند...

البصائر و الذخائر، ۴۹۵/۲

□ از جعفر بن محمد روایت است که ملائکه بوی گل دارند، انبیاء بوی به و حوریان بوی یاس.

البصائر و الذخائر، ۵۳۲/۲

□ یکی از امامیه را دیدند که بر حکمت‌های بزرگمهر اسناد روایات اهل بیت می‌گذارد. گفتند: این چه کاری است؟ گفت حق را به شایستگان آن می‌رسانه

البصائر و الذخائر، ۵۳۴/۲

□ به کسی گفتند: خدا از آخرت که بیشتر دوست دارد به تو می‌دهد، گفت از دنیا که دوست ندارد نمی‌دهد!

البصائر و الذخائر، ۵۵۹/۲

□ فیلسوفی گفته است، همچنانکه دشمن را قصاص می‌کنی، از حرص با یأس انتقام بگیر.

البصائر و الذخائر، ۵۶۴/۲

□ کنیزی را به اوصاف عالی صفت می‌کردند، ظریفی گفت: اگر چنین کسی بیاییم با او به عنوان خلیفه بیعت می‌کنیم.

البصائر و الذخائر، ۵۹۶/۲

□ معاویه به مدینه آمد و وارد خانه عثمان شد دختر عثمان شیون کرد و وا ابتاه گفتن آغاز نمود. معاویه گفت: ای برادرزاده، این مردم به ما اظهار اطاعتی کرده‌اند و ما هم به آنان امان داده‌ایم، زیر طاعت ایشان کینه خوابیده و زیر حلم ما غضب پنهان است. اگر ما پیمان بشکنیم

ایشان نیز عهد می‌گسلند و آن وقت معلوم نیست نتیجه برخورد به نفع ما تمام شود و تو اگر دختر عموی خلیفه باشی [که هستی] برایت بهتر است از اینکه یک زن مسلمانِ عادی باشی.

البصائر و الذخائر، ۵۸/۲

□ به مردِ عرب گفتند: اهلِ خانه را به کی سپردی؟ گفت: گرسنه‌اند و هار نمی‌شوند، لختند و جلوه‌گری نمی‌کنند.

البصائر و الذخائر، ۶۱۶/۲

□ مزبَد دیگری می‌پخت. سه نفر از راه رسیدند یکی‌شان تکه‌ای گوشت از دیگ درآورد و خورد و گفت: نمک ندارد. دیگری تکه‌ای درآورد و خورد و گفت: فلفل ندارد. سومی تکه‌ای درآورد و خورد و گفت چاشنی ندارد. مزبَد تکه آخر را خودش درآورد و خورد و گفت: گوشت هم ندارد.

البصائر و الذخائر، ۶۴۱/۲

□ از عمر نقل است که وقتی عده‌ای بر کنار از عامه دربارهٔ دین صحبت می‌کنند، در صدد تأسیس ضلالتی هستند.

البصائر و الذخائر، ۶۷۵/۲

□ مخنثی می‌گفت: توبه کرده‌ام و از کسب قدیم می‌خورم، دیگری گفت: گوشت خوک تازه‌اش به از کهنه است.

البصائر و الذخائر، ۶۸۸/۲

□ نظام درباره ستارگان و زیبایی آنها گفته است: مثل مقداری گردو در

آستین کودکی که آن را پراکنده افشانده باشند و اینجا و آنجا دوتا دوتا و سه تا سه تا و چهار تا چهار تا افتاده باشد.

البصائر و الذخائر، ۶۹۱/۲

□ در گلوی روباهی استخوان بزرگی گیر کرد، به مرغی گفت: این را بیرون بیاور، مرغ استخوان را در آورد و مزد خواست روباه گفت: همین قدر که سرت را در دهان من بردی و سالم بیرون آمدی مزدت بس!

البصائر و الذخائر، ۷۰۵/۲

□ مردی به زنی گفت: سینه‌ات را بپوشان، زن گفت: سبحان الله داری به نام تقویٰ مغازله می‌کنی.

البصائر و الذخائر، ۷۲۹/۲

□ مزید توی قبری نشسته بود و شراب می‌خورد، محتسب خواست بگیردش. مزید گفت: تو مأمور شهری نه گورستان.

البصائر و الذخائر، ۷۳۳/۲

□ شبی تاریک باد بسیار شدیدی در بغداد وزید، فردا صبح مهدی خلیفه و اطرافیانش از ترس بذل و بخشش بسیار کردند، و از آن پس وقتی مردم می‌خواستند مثالی برای وفور نعمت بزنند می‌گفتند: «أخصب من صبيحة ليلة الظلمة».

البصائر و الذخائر، ۷۷۰/۲

□ یکی از دانشوران پیشین گفته است هرگاه چون گولان بزیم و چون

نادانان بمیرم، از این همه دانشی که آموخته‌ام مرا چه سود؟
البصائر و الذخائر، ۹۹/۳

□ عربی سگی به خانه برد. گفتند: آیا نمی‌دانی به خانه‌ای که سگ در آن باشد ملائکه داخل نمی‌شود؟ عرب گفت: ملائکه را می‌خواهم چه کار؟ داخل شوند که اسرار زندگی مرا ببینند و بنویسند.
البصائر و الذخائر، ۱۳/۳

□ خرمگس اهمیتی ندارد، اما همو خر را می‌تیزاند!
البصائر و الذخائر، ۱۹۸/۳

□ شاهان ایران به تن طیب افعی می‌انداختند که بگز دش. هرگاه خود را معالجه می‌نمود او را به خدمت می‌پذیرفتند. و شاهان روم هرگاه طیبی مریض می‌شد حقوقش را قطع می‌کردند و می‌گفتند: تو هم مثل دیگرانی.

البصائر و الذخائر، ۱۳۳/۳

□ کسی را با یک زن زنگی به تهمت گرفتند و نزد والی بردند. والی دستور داد بزنندش که ای دشمن خدا با یک دده سیاه زنا کرده‌ای! گفت: آخر به نیم درهم چی پیدا می‌شود؟
البصائر و الذخائر، ۲۴۵/۳

□ ابوالعینا گوید: در ری گبری بود توانگر که مسلمان شده بود اما تاب روزه ماه رمضان نمی‌آورد، به سرداب می‌رفت و آنجا به خوردن می‌نشست. روزی پسرش از سرداب صدایی شنید فریاد زد: در آنجا

کیست؟ گبر جدید الاسلام از ته سرداب پاسخ داد: پدر بدبخت توست که نان خودش را می‌خورد و از مردم می‌ترسد.

البصائر و الذخائر، ۳۸۳/۳

□ یکی با حاکم به شکار رفت، در راه حاکم تیزی رها کرد. هنگام برگشتن از آن شخص پرسیدند: چی زدید؟ گفت: از آن ما پرید!

البصائر و الذخائر، ۳۳۴/۳

□ ابن سیرین حدیث می‌گفت. چون می‌پرسیدند اینها را از کی شنیده‌ای؟ پاسخ می‌داد از کسانی که تا زنده بودند مرا از ذکر نام خود منع کردند و اکنون که مرده‌اند من بهتر می‌دانم که باز نامشان را پنهان دارم.

البصائر و الذخائر، ۳۳۸/۳

□ گفته‌اند هر کس پیش از وقت ریاست بطلبد، خوار شود.

البصائر و الذخائر، ۳۴۱/۳

□ والی یمامه، دو طرف دعوا را حبس می‌کرد تا زمانی که صلح کنند.

البصائر و الذخائر، ۴۷۳/۳

□ کسی در شب شتری دزدیده بود، گرفتندش که دزدی کرده‌ای. گفت: مست بودم ندانستم چه کرده‌ام. گفتند اگر با خود نبودی چرا سگ ندزدیدی؟ گفت: شب سیاه میان سگ و شتر چگونه فرق توان گذاشت؟

البصائر و الذخائر، ۵۳۹/۳

□ مخنثی شنید که کسی در مسجدی کوچک، اذان بلند می‌گوید، گفت: به اندازه مسجدت صدایت را بلند کن.

البصائر و الذخائر، ۵۳۱/۳

□ جحا خوابیده بود مادرش تیزی در داد و گفت: پسرم در خواب رعد و برق دیدم. جحا گفت: اگر خواب راست باشد بر سرمان پلیدی می‌بارد.

البصائر و الذخائر، ۵۳۶/۳

□ به طفیلی گفتند: از جلو خودت بخور، گفت: مگر از عقبم دارم می‌خورم؟

البصائر و الذخائر، ۵۴۰/۳

□ به احولی گفتند: تو یکی را دو تا می‌بینی. گفت: چرا این دو تا خروس را چهارتا نمی‌بینم؟

البصائر و الذخائر، ۵۵۸/۳

□ دو تن نزد اسکندر خصومت بُردند، گفت: حق را داور کنید که هیچ یک نرنجید.

البصائر و الذخائر، ۶۱۷/۳

□ به کودنی گفتند: ماه چقدر زیباست! گفت: بخصوص در شب.

البصائر و الذخائر، ۶۳۵/۳

□ جمّاز گوید: غمازی مُرد، همسایه‌اش وی را در خواب دید و پرسید پروردگارت با تو چه کرد؟ گفت: در اینجا هم کاروبارم بد نیست، نزد

یک مَلک به عنوان وردست و پادوکار می‌کنم و اخبار کفار را به او می‌رسانم. جمّاز گفت: این ناکس در آنجا هم دست از شیطننت نکشیده.

البصائر و الذخائر، ۵۶/۴

□ گفته‌اند: چیزی که در بازار هست از دوست تقاضا مکن.

البصائر و الذخائر، ۶۸/۴

□ در مجلس سیفویه قصص‌گوی آیات مربوط به زنان مصر با یوسف را خواندند، گفت: حالا رسیدیم به حکایت آن کاره‌ها.

البصائر و الذخائر، ۵۸/۴

□ مردی دعا می‌کرد: خدایا ما را در حال غفلت مان مگیر! دیوانه‌ای گفت: پس هیچ وقت نباید تو را مؤاخذه کند.

البصائر و الذخائر، ۵۹/۴

□ جمّاز گوید: شنیدم کَنّاسی از کَنّاسی دیگر می‌پرسید که اگر تو به راستی در این حرفه اصل‌مندزاده‌ای بگو ببینم سرگین غلطان چندتا پا دارد؟

البصائر و الذخائر، ۶۴/۴

□ کسی نزد امیری از دیگری غیبت کرد. امیر گفت: تو ما را از خودت ترساندی و از دوستی خودت رماندی و بر عیب خودت آگاهانندی.

البصائر و الذخائر، ۷۲/۴

□ پیغمبر (ص) فرموده است بر آدمهای گرفتار خیره مشوید و نگاه طولانی مکنید، که ناراحت می شوند.

البصائر و الذخائر، ۷۱/۴

□ بچه‌ای با جمعی غذا می خورد، غذا داغ بود و دهانش را سوزاند یکی گفت: صبر کن. گفت: اینها صبر نمی کنند.

البصائر و الذخائر، ۸۴/۴

□ جاحظ گوید به ابوالحشیم گفتم: اگر صلاح می دانی خوبست از فلانی خشنود شوی و اظهار رضایت کنی، گفت: نه به خدا، مگر اینکه به من خبر برسد که پایم را بوسیده!

البصائر و الذخائر، ۸۵/۴

□ کسی بر صیادان گذشت، پرسیدند: شما ماهی تازه می گیرید یا نمک سود؟

البصائر و الذخائر، ۸۶/۴

□ ابوالعطوف ادعای طب و فلسفه داشت، پسرش مُرد. وقتی داشتند مرده را توی قبر می گذاشتند رو به گورکن کرد و گفت: روی پهلوی چپ بخوابانش، اینطوری غذا بهتر هضم می شود.

البصائر و الذخائر، ۹۰/۴

□ منجمی حکم کرده بود که فردا یا باران می بارد و یا مادر من می میرد. چون باران نبارید، رفت مادر خود را خفه کرد تا حکمش غلط از کار در نیاید.

البصائر و الذخائر، ۹۸/۴

□ مردی از پسرش که به مکتب می‌رفت پرسید: به کدام سوره رسیده‌ای؟ گفت: «لا اقسام بهذا البلد و والد بلا ولد» مرد گفت: درست است، آن که پسرش تو باشی همان «والد بلا ولد» است.

البصائر و الذخائر، ۹۱/۴

□ پیرزنی به مجلس فاتحه رفت، در آن خانه بیماری هم بود. پیرزن رو کرد به صاحب‌خانه، که چون دوباره آمدن برای من دشوار است، بابت این یکی هم تسلیت مرا بپذیرید.

البصائر و الذخائر، ۱۱۳/۴

□ نزد عربی تلاوت کردند: «الذین اذا ذکر الله و جلت قلوبهم» که وصف خدا ترسی مؤمنان است. عرب گفت: خدایا مرا از این جماعت قرار مده!

البصائر و الذخائر، ۱۱۷/۴

□ زن بیماری به شوهرش می‌گفت: اگر بمیرم چه کار می‌کنی؟ مرد گفت: اگر نمیری چه کار می‌کنم؟

البصائر و الذخائر، ۱۱۹/۴

□ به جولاهی گفتند اگر خلیفه بودی چی دلت می‌خواست؟ گفت: خرمای فراوان. بعد رو کرد به پسرش و گفت: اگر تو پسر خلیفه بودی چی دلت می‌خواست؟ پسر جواب داد: مگر تو چیزی برای من باقی گذاشتی؟

البصائر و الذخائر، ۱۴۶/۴

□ مستی به زور قاضی را بر دوش خود سوار کرد و به مسجد رساند

قاضی دستور داد زندانی اش کنند. مست گفت: این بود دستمزد من؟!
البصائر و الذخائر، ۱۴۷/۴

□ برای امیری خرما هدیه آوردند، خیال کرد خرمای تروتازه است و قابل نگهداری نیست. دستور داد فقرای شهر را خبر کنند تا به مسجد بیایند. وقتی آمدند متوجه شد خرمای خشک است و قابل نگهداشتن. رو کرد به فقرا، و گفت شنیده‌ام شما شبها در مسجد می‌خوابید، و بی‌وضو نماز می‌خوانید، تصمیم دارم محبوبستان کنم! گفتند: ایها الامیر قسم می‌خوریم که دیگر پای مان به مسجد نرسد.

البصائر و الذخائر، ۲۰۹/۴

□ معلمی بچه‌های پولدار و خوش برورو را در سایه می‌نشاند و بچه‌های فقیر را در آفتاب، و می‌گفت: ای اهل بهشت تف کنید بر اهل دوزخ!

البصائر و الذخائر، ۲۱۹/۴

□ عبدالملک خواست تف کند به بیرون، انداخت روی فرش. مردی برخاست و آن را پاک کرد و گفت: خدمت سلطان و پدر و مهمان و چهارپا عیبی ندارد! عبدالملک جایزه اش داد.

البصائر و الذخائر، ۲۲۴/۴

□ قصص‌گویی چنین وعظ می‌کرد که ابلیس دوست دارد هریک از شما پنجاه هزار درهم داشته باشید و با آن گناه کنید یکی از پای منبر دست به دعا برداشت که خدایا آرزوی ابلیس را در حق ما برآورده کن!

البصائر و الذخائر، ۲۵۶/۴

□ گفته‌اند: چه بسا کلمه‌ای که به گوینده‌اش می‌گوید: از من بگذرا
البصائر و الذخائر، ۴/۲۲۷ و ۲/۸۱۲

□ ابن عباد^۱ حتی در مورد چیزهایی که نمی‌دانست ساکت نمی‌نشست چنانکه روزی با تشدد به کاتبش فرمود: «حساب دخل و خرج خانه مرا برس و برایم بیاور». کاتب چند روز خلوت گزید و به رسم حسابداران آن روزگار صورت حسابی به قاعده نوشت و تقدیم نمود. صاحب ورقه را نخوانده و نپرسیده بلکه نگاه نکرده به سوی کاتب پرتاب کرد و گفت: «آخر این حساب است؟ این کتاب است؟ به این می‌گویند خط؟ به این می‌گویند ربط؟ به این می‌گویند ضبط؟ به خدا اگر خانه‌زاد و دستپرورده شبانه‌روزی خودم نبودی و پاس حرمت پدر فرزندی و رعایت استاد و شاگردی نبود همین الان این طومار را در حلقه می‌سپوختم و با نفت و قیرت می‌سوختم تا عبرت کاتبان و مایه ادب محاسبان و آیت حاضران و غائبان شوی. با همچو منی همچو فنی؟ نزد چون من صاحب دفتری چنین ورق‌پاره‌تری آرند؟ من که حسابدان آفریده شده‌ام از شکم مادر قلم بدست آمده‌ام! به خدا هر شب تا طومار مداخل عراق و حاصل آفاق در نیپیچیدم نخفتیدم. دامن فریفته آن شده‌ای که تو را مطلق‌العنان گذاشته‌ام و هنرت آشکار و عیبت نهان داشته‌ام. برو گزارشت را عوض کن و بدان که از مرگ جستی و از هلاک رستی، شکرانه را به نماز و نیاز پرداز و دیگر به استادی خود مناز». کاتب گوید: از عروتیزش نترسیدم و از جفنگیاتش نلرزیدم، چون حساب حسابدارانش را داشتم آن هذیان‌ات را هیچ انگاشتم، رفتم و آن حساب را ابتر ساختم و بهتر را بدتر، کوتاه

۱. صاحب‌بن عباد عادت بیمارگونه‌ای به سجع داشت و ابوحنان از این راه به مسخره‌اش گرفته است.

را دراز کردم و انجام را به آغاز آوردم و کار را آب و تاب و لعاب دادم و به خدمتش بردم. نگاهی انداخت و به رویم تبسم کرد و گفت: زهازه! بارک الله! همین است. چنانکه خواستم آراسته‌ای. اگر تو را از اولی برحذر داشتم دومی را در نظر داشتم. آن هشدار تو را بیدار کرد و موفق به این شاهکار کرد. حالا هرچه بنازی جا دارد، حقا که مرحبا دارد».

مثالب الوزیرین، صص ۸۶-۸۴

□ صاحب بن عباد به فیروزان مجوسی گفت: انما انت مخش محس محس لاتهش و لاتبش... فیروزان جواب داد: ایها الصاحب از آتش‌بری باشم اگر فهمیده باشم تو چه می‌گویی، اگر بر آنی که دشنام دهی، بده اما طوری بگو که بفهمم... آخر من از زنگیان و بربر و غز نیستم... این نه زبان پدران توست و نه زبان همکیشان عراقی تو، با اینها نشسته‌ایم و از این کلمات که تو می‌گویی نشنیده‌ایم. به گمان من اگر با این زبان به درگاه خدا دعا کنی هم اجابت نمی‌کند و چیزی که بخواهی نمی‌دهد و اگر از گناهانت طلب آمرزش کنی تو را نمی‌آمرزد، و سزاوار است که چنین کند.

مثالب الوزیرین، ص ۷۴

□ از خلیلی پرسیدم که ابوالفضل بن العمید چگونه ابن عباد را با این قیافه و گفتار و عقل که دارد انتخاب کرد و پیش انداخت، گفت ابن العمید این را آدم کم عقل و ابلهی می‌دانست و به او می‌خندید، و از دستش عصبانی نمی‌شد چرا که ابن عباد زیر دست ابن العمید بود و قدرتی نداشت و حماقت بدون قدرت قابل تحمل است. حالا با قدرت یافتن حماقتش هم بیشتر شده است.

مثالب الوزیرین، ص ۸۸

□ از ابن بابویه شنیدم که «سکت عن موسی الغضب» در اصل «سَكَنَ...» بوده است. گفتم به نظرت برای چه این تحریف را مرتکب شده‌اند؟ گفت: حرف همان است که گفتم و این از طریق صادق به ما رسیده است.
مثالب الوزیرین، ۱۶۹

□ از ابن فارس پرسیدند وجه کثرت اسماء فرج در عربی چیست؟ گفت اینها اسم نیست کنایه است، هر کنایه‌ای در اثر تکرار مثل اسم شده، ناچار کنایه دیگری آورده‌اند و بدینگونه زیاد شده است.
مثالب الوزیرین، ۲۵۴-۵

□ کسی را که برای افطار در خانه ابن العمید ایستاده بود، به زور بیرون کردند. مردم دورش جمع شدند و گفتند شکر کن که جان سالم بدر برده‌ای، و این حتماً به برکت دعای مادر مقدسه‌ات بوده است.
مثالب الوزیرین، ۲۳۹

□ صاحب بن عباد با حسین متکلم بحث می‌کرد، بین صحبت گفت: حرف تو حرف کسی است که کلام را نمی‌فهمد. حسین گفت: این را مگو، آخر من اسمم متکلم است. صاحب جواب داد: این دلیل نمی‌شود مگر ابراهیم مسلم طیبِ مارستان مسلم است؟
مثالب الوزیرین، ۲۶۴

□ از قاضی ابوحامد مروودی پرسیدند چگونه القاب زیاد شده؟ گفت: سبب اینهمه احساس نقص مسلمی است که در خود دارند و می‌خواهند بدینگونه رفعش کنند و با خطابه‌ای عالی آن نقص ثابت را از بین ببرند، و این شدنی نیست.

مثالب الوزیرین، ۱۹۱

□ صولی از جریر شاعر روایت می‌کند که مدح را مختصر بگویند و در هجو سخن را به درازا بکشید، چون مردم از شرّ سیر نمی‌شوند.
مثالب الوزیرین، ۱۷۵

□ ابو عیسی وراق (متکلم فاضل) خواجه‌ای را دید که از کاخ خلیفه به درآمد با خدم و حشم و جنیبت و دورباش. ابو عیسی سر به سوی آسمان کرد و گفت: خدایا به هر زبان توحیدت گفتم و با حجتها و دلایل گوناگون دینت را یاری کردم و خلق را به سوی تو خواندم و اینگونه برهنه و گرسنه‌ام، و این اخته سیاه در حریر و ابریشم و با جاه و جلال خرامان است.

الهوامل و الشوامل، ص ۲۱۳

□ یک قاضی در سن پیری هندسه می‌خواند، سبب پرسیدند، گفت از آنجا که به لحاظ ندانستن هندسه از آن بدم می‌آید، آن را یاد می‌گیرم که نسبت به اهل آن علم دشمن نباشم.

الهوامل و الشوامل، ص ۱۸۹

□ یکی از استادان ماکتابی از تألیفات خود به ما نشان داد که نام مؤلف بر آن ثبت نشده بود و نه حتی نام مالک. سبب پرسیدیم، گفت: این سرّی دارد که من دانم. آنگاه کتابی از تألیفات خودش بیرون آورد که نامش بر آن ثبت بود و گفت: این را در دوران نقص (معلومات و خرد) نوشته‌ام.

الهوامل و الشوامل، ص ۳۰۷

□ جهودی صبح مسلمان شد و آن روز را به شام نرسانده، مؤذن مسجد را کنار زد، و شخص دیگری را رنجانید و سومی را دشنام داد.

گفتند: چرا چنین می‌کنی؟ گفت ما زاهدان اندکی تندخویم.

الهوامل و الشوامل، ص ۲۹۸

□ یکی به دیگری می‌گفت: شرف من زنده است و شرف تو مرده، شرف من گویا است و شرف تو لال، شرف من بینا است و شرف تو کور. پرسیدند منظور چیست؟ گفت: مرادش این است که من به خودی خود زنده و گویا و بینا هستم و تو چنین نیستی، و هرگاه پیشامدی رخ دهد باید از دیگری مایه بگذاری مانند خواجه‌ای که به آلت دیگری بنازد.

المقاسبات، ص ۱۲۰

□ کسی در وادی پر آب و سبزه‌ای خیره شده بود و می‌گفت: ای کاش من گاو بودم. فقیهی بدو پر خاش نمود که تا به حال آدمی دیده‌ای آرزو کند گاو باشد؟ آن شخص با خاطر آسوده و روحیه آرام پاسخ داد اگر تو هم به چشم خود آنچه من دیدم دیده بودی همان را تمنا می‌نمودی.

المقاسبات، ص ۴-۱۹۳

□ زاهدی را دیدم سالخورده و جهانگردیده و دنیا دیده، که می‌گفت ای کاش درازگوشی بودم! منظورش آزادی از گرفتاریها و زحمتهای و مسؤولیتها و ترس از عاقبت کار بود.

المقاسبات، ص ۱۹۵

□ از عباد در سال [سیصد و] پنجاه شنیدم که می‌گفت عقل طبعاً هم بر صدق شهادت می‌دهد و هم بر باطل، این است که عقلا در امور دین و دنیا هماهنگی ندارند.

المقاسبات، ص ۲۲۷

□ چارواداری بود در زنگان به نام خداداد که غلامان و چارپایان داشت و مورد وثوق بازرگانان بود. در یکی از سفرها، چارپایان را سر داد و بارها بر زمین فرو ریخت و گفت: هر کس هر چه می خواهد ببرد ببرد، با حالت بیتابی و شیفتگی خاصی به خانه بازگشت، با کس حرفی نمی زد و به چیزی کاری نداشت. تا آنکه روزی به کسانی که دور و برش جمع شده بودند و نصیحتش می کردند گفت: شما از جان من چه می خواهید؟ از چه چیز دچار تعجب شده اید و چرا اینقدر پرحرفی می کنید؟ کسی کنار آشغال دانی بوده، ناگاه چشمه پاکیزه ای پیش رویش جوشیده، و او از آن آب شیرین گوارا نوشیده و سیراب ابدی شده و به تمام معنی از آلودگیها پالوده گردیده. قصه این است والسلام.

المقابسات، ص ۲۱۲

□ مهدی خلیفه عباسی به ابودعلج گفت: بیعت کن گفت: بر چه بیعت کنم؟ مهدی گفت بر همه آنچه بارسول الله در روز صفین بیعت کردند. ابوسیار مسمعی حاضر بود گفت: رسول الله در صفین نبود، در صفین جنگ بین علی و معاویه واقع شد. دوست بن رباط به جای مهدی جواب داد: امیرالمؤمنین این را می داند اما دوست دارد کارها بر مردم آسان شود. الامتاع و المؤمنسه، ۷۰/۱

□ مزبّد گوید: در گذشته کسی که عاشق می شد یک سال مکاتبه می کرد تا به حدی برسد که بتواند سقزی را که معشوق جویده بجود. تازه بعد از ملاقات هم حرف می زدند و شعر می خواندند. اما حالا کسی که عاشق کنیزکی است تا به او می رسد چنان است که گویی ابوهریره شاهد عقد و نکاح شان بوده است.

الامتاع و المؤمنسه، ۵۵/۲

□ مردی را یکی از دوستانش وعده داده بود که قاطری بدو هدیه دهد وعده به درازا کشید و خبری نشد. مرد روزی در شیشه ادرار کرد و نزد طبیب برد گفت: در این شیشه نظر کن و به من بگو آیا به تشخیص تو یکی از دوستانم به زودی به من قاطری خواهد داد یا نه؟

الامتع والمؤانسه، ۵۸/۲

□ علی بن ابی طالب از کسی پرسید چرا در روز صفین معاویه را بر من ترجیح دادید؟ گفت: معاویه را ترجیح ندادیم بلکه خرمای زرد و گندم قرمز و زیتون سبز را ترجیح دادیم.

الامتع والمؤانسه، ۶۳/۲

□ مردی نزد ابن السید قاضی رفت که مادرم می خواهد وصیت کند، شما بر بالینش حاضر شوید. قاضی پرسید: آیا به سرحد بلوغ رسیده؟

الامتع والمؤانسه، ۶۵/۲

□ ابن حسحاس به عنوان تسلیت به دوستی که دخترش مرده بود چنین می گفت: آخر تو کیستی که دخترت نمیرد، تازه عایشه دختر پیغمبر مُرد.

الامتع والمؤانسه، ۶۶/۲

□ کسی به محمد بن نحریر گفت نصیحتی و وصیتی به من بکن، گفت: بشنو و مگو، بشناس و مگذار تو را بشناسند، نزد دیگران برو اما دیگران را به خود راه مده.

الامتع والمؤانسه، ۶۵/۲

□ از عمر بن عبدالعزیز پرسیدند: در حق علی و عثمان و درباره جنگ

جمل و صفین نظرت چیست؟ گفت: اینها خونی است که خدا دست مرا از آنها پاک کرده، و دوست ندارم زبان خود را بدان بیالایم.
الامتناع و الموائسه، ۱۸۳/۳

□ غربی کوری را در اصفهان یک گرده داد، کور دعایش کرد که خدا از غربت نجات بدهد! گفت: از کجا فهمیدی که غربیم؟ گفت: از آنجا که سی سال است در اصفهان کسی یک گرده در دست به من نداده است.
الامتناع و الموائسه، ۲۸/۳

□ سردیگ پراستخوانی رانزد کسی گشودند گفت این دیگ است یا قبر؟
الامتناع و الموائسه، ۶۹/۳۷

□ دوکناس یکی بالای چاه بود و یکی در ته چاه، که ناگاه صدای بانگ و فریادی در شهر برخاست، آنکه ته چاه بود پرسید: چه خبر است؟ بالایی گفت: علی بن عیسی را از وزارت برداشتند و ابن الفرات را گذاشتند. آنکه ته چاه بود گفت: خدا بکشدشان، به جای قرآن طنبور آوردند.
الامتناع و الموائسه، ۵۴/۲

□ گدایی شب بر در ابوالاسود گذشت و فریاد می زد که من گرسنه ام. ابوالاسود او را به خانه برد و سیر کرد و گفت حالا به خانه ات برو، و غلامی را به دنبالش فرستاد که ببین اگر باز گدایی می کند او را نزد من بیاور. گدا به محض آنکه از خانه ابوالاسود بیرون آمد شروع به تکیه کرد و غلام او را نزد ابوالاسود باز آورد. ابوالاسود پرسید: مگر سیر نشدی؟ گفت: شدم، گفت ای غلام او را حبس کن تا بقیه امشب را مزاحم مسلمانان نباشد، و صبح او را رها کرد.
الامتناع و الموائسه، ۳۳/۳

□ یکی به دیگری گفت: ای طفیلی! جواب داد، همه طفیلی‌اند الا اینکه بعضی پنهان می‌کنند.

الامتناع و الموانسه، ۳۴/۳

□ عثمان بن رواح بایکی همسفر شد. روزی به او گفت برو گوشتی از بازار بخر بیاور، عثمان گفت: نمی‌توانم. خودش رفت گوشت خرید و آورد و به عثمان گفت: بپز، گفت نمی‌توانم. گوشت را پخت و به عثمان گفت: ترید کن، گفت نمی‌توانم. آبگوشت را ترید کرد و گفت: پس پاشو بخور! عثمان گفت به خدا از بس گفتم نمی‌توانم شرمنده‌ام. این یکی رابه چشم! الامتناع و الموانسه، ۴۰/۳

□ به شاعری گفتند چرا کوتاه هجو می‌گویی، گفت قلاده همین قدر که گردن را محکم بگیرد بس است.

الامتناع و الموانسه، ۵۹/۳

□ عمرو عاص گوید: گفته کنیزکی مرا به شگفت آورد که چون از او پرسیدم زیر سرپوش این طبق چیست؟ گفت: اگر می‌خواستند تو بدانی سرپوش روی آن نمی‌گذاشتند.

الامتناع و الموانسه، ۱۸۲/۳

□ زنی نزد مسلم بن قتیبه در خراسان شکوه برد، مسلم رسیدگی نکرد. زن گفت: خلیفه تو را مأمور خراسان کرده تا بداند خراسان بدون حاکم اداره می‌شود یا نه؟

الامتناع و الموانسه، ۲۰۰/۳

□ معلی بن ایوب گوید نزد مأمون کسی را دیدم و او را خوار شمردم، از

وی پرسیدم: تو به چه کار می خوری؟ گفت: من به این کار می خورم که از من بپرسند آیا آدمی مثل تو شایسته موقعیتی که دارد هست یا نه؟ معلی گوید کلمه‌ای از این سنگین‌تر به گوشم نخورده بود روزگار به نظرم تیره و تار شد و خودم را فراموش کردم.

الامتناع و الموانسه، ۲۰۱/۳

□ سلیمان بن عبد الملک گفته است: هرکاری را با احتیاط شروع کردم هرچند به مقصد نرسیدم خود را نکوهش نکردم و هرکاری را که با ناتوانی آغاز نمودم گرچه به هدف رسیدم خویش را برای آن پیروزی نستودم.

الامتناع و الموانسه، ۲۲۱/۳

□ بنایی برای جحظه دیواری ساخت وقت غروب بیست درهم طلبید جحظه گفت: زیاد است. بنا گفت: تو متوجه نیستی، برایت دیواری ساختم که صد سال برپاست. در این میان دیوار فرو ریخت. جحظه گفت: این بود دیواری که ساختی! بنا پاسخ داد: پس می خواستی هزار سال سر پا بماند؟ جحظه گفت: هزار سال که نه، اما دست کم تا دستمزدت را بگیری بایستی سرپا می ماند!

الامتناع و الموانسه، ۲۸/۱

□ مردی از جُهیّنه عمروعاص را در موضوع حکومت وعظ می کرد، عمروعاص گفت: تو را به این حرفها چه ای بز جهیّنه! به خدا نه حق برای تو فایده دارد نه باطل ضرر، خاموش که سم با کفش همراه نمی شود.

الامتناع و الموانسه، ۲۷/۲

□ یکی از صالحان گفته است مثل دنیا و خوشیهای آن کوزه‌ای پر سم

است که روی آن کمی عسل هست هرکس به عسل رغبت کند مسموم می‌شود و مثل سختیهای دنیا کوزه‌ای پر عسل است که روی آن چند قطره سم ریخته شده، هرکس بر این اندک تلخی صبر کند به شیرینی می‌رسد.
الامتناع و المؤمنه، ۱۲۰/۲

□ به مالک دینار گفتند: کاش زن می‌گرفتی، گفت: اگر بتوانم خودم را هم طلاق می‌دهم.

الامتناع و المؤمنه، ۱۲۱/۲

□ سفیان ثوری گفته است: عالم پزشک دینی است و مال درد و بیماری دین است اگر طبیب را ببینی که طالب درد است دیگر چگونه می‌خواهد دیگری را علاج کند؟

الامتناع و المؤمنه، ۱۲۳/۲

□ گفته‌اند: اگر کسی نادان باشد به از آن است که آنچه نداند بگوید.

الامتناع و المؤمنه، ۱۲۶/۲

□ به فضیل گفتند: فلانی بدت را گفته، گفت: برای ناراحت کردن شیطان می‌گویم: خدایا غیبت کننده مرا بیمارز!

الامتناع و المؤمنه، ۱۲۸/۲

□ زنی نزد لیث بن سعد آمد، کاسه‌ای در دست که مریض داریم قدری عسل بده، لیث دستور داد یک خیک عسل به او دادند، گفتند و یک کاسه خواست، گفت او به قدر همت خود طلبید من به قدر همت خود بخشیدم.

الامتناع و المؤمنه، ۴/۳

□ زنی به شوهرش مژده داد که بچه دندان در آورده، مرد گفت آیا به آمدن دشمن مرا مژده می دهی!

الامتناع و الموانسه، ۵۰/۳

□ یکی از بزرگان گفته است: در دوران شاگردی از پرسش بعضی مسائل به سبب تنبلی غفلت کردم و در سنین بزرگی از پرسیدن ابا داشتم. جهالت در نفس من ماند.

الامتناع و الموانسه، ۱۱۴/۲

□ یک اعرابی در کنار مجلس اخفش ایستاد و به کلام شان درباره نحو عربی گوش داد، متحیر و متعجب شد، اخفش پرسید: برادر عرب چه می شنوی؟! گفت می شنوم به زبان ما درباره زبان ما چیزها می گویند که از زبان ما نیست.

الامتناع و الموانسه، ۱۳۹/۲

□ دیوانه ای به دیوانه ای نامه نوشت: «این نامه را می نویسم در حالی که دجله طغیان کرده، قایقهای موصول اینجا هستند، بچه ها شلوغ تر شده اند و سنگ پرانی بیشتر شده. برحذر باش از آبگوشت که بدترین غذای دنیاست و هر شب که می خوابی یکی دو تا سنگ بالای سرت باشد که خدا فرموده: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة». این را نوشتم سیزده شب و چهل شب گذشته از عاشورای سال گُل گنده».

الامتناع و الموانسه، ۲۰۴/۲

□ به عربی گفتند اگر خلیفه شوی چه کار می کنی؟ گفت: از بزرگ هر ناحیه ای برای اداره آنجا استفاده می کنم. سپس در مطبخ خلوت می کنم و دستور می دهم آبگوشت زیاد برایم تهیه و ترید کنند شروع به خوردن

می‌کنم و سپس دیگران را فرامی‌خوانم دیگر چه اشکالی پیش می‌آید؟
الامتناع و المؤمنسه، ۳۵/۳

□ مزید می‌خواست قربانی کند، فقط خروسی داشت. خواست آن را بکشد همسایه‌ها خبر شدند و هر کدام یک قربانی برایش تعارف آوردند. گفت خروس من نزد خدا از اسحاق عزیزتر است که برای او یک گوسفند فدیة آورند و برای خروس من هفت تا.
الامتناع و المؤمنسه، ۷۸/۳

□ عمر بن خطاب گوید: اعراب مثل درندگانی بودند که یکدیگر را می‌خوردند، وقتی خداوند به وسیله محمد متحدشان کرد، هیچ نیرویی نتوانست در برابر آنان بایستد.
الامتناع و المؤمنسه، ۱۰۳/۳

□ عربی شتر خود را گم کرده بر در سرای امیر یک بُختی^۱ دید آن را گرفت که از آن من است گفتند: این بختی است و از آن تو شتر بوده، گفت: علوفه امیر را خورده بختی شده.
الامتناع و المؤمنسه، ۱۵/۳

□ عمر در سرگین شترش دانه جوی دید، گفت: به علفهای اطراف جوی مشغولت می‌کنم تا جو مسلمانان را نخوری!
الامتناع و المؤمنسه، ۱۳/۳

□ گفته‌اند: بلاغت یکی از دو شمشیر است.
الامتناع و المؤمنسه، ۷۸/۳

۱. شتر خراسانی قوی و ممتاز.

کتابنامه

- آل بویه و زمان ایشان، علی اصغر فقیهی
ابو حیان التوحیدی، ابراهیم کیلانی، الطبعة الثانية، دارالمعارف بمصر
ابو حیان التوحیدی، زکریا ابراهیم، قاهره ۱۹۷۴
ابو حیان التوحیدی فی کتاب المقابسات، الدكتور عبدالامير الاعسم،
بیروت ۱۹۸۰
ابو حیان توحیدی، دانشور هنرمند انتقادگر، علیرضا ذکاوتی قراگزلو،
مجله معارف نشر دانشگاهی، فروردین - تیر ۱۳۶۶
ابو حیان التوحیدی، الدكتور احمد محمد الحوفی، مصر ۱۹۶۴
فروردین - تیر ۶۶
الاشارات الالهية، ابو حیان توحیدی، به کوشش عبدالرحمن بدوی،
بیروت ۱۹۸۱
الامتع والمؤانسه، ابو حیان توحیدی، به کوشش احمد امین و احمد
الزین، قاهره ۱۹۳۹

- بررسی در احوال و آثار ابوحیان علی بن محمد بن عباس توحیدی
شیرازی، دکتر خداداد مرادیان، نوریانی، ۱۳۵۲
بیست مقاله قزوینی، تهران ۱۳۳۲
بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، علیرضا ذکاوتی قراگزلو،
انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴
البصائر والذخائر، ابوحیان توحیدی، به کوشش ابراهیم الکیلانی، ۴
مجلد دمشق ۱۹۶۴-۱۹۶۶
پرسشهای فلسفی ابوحیان توحیدی از ابن مسکویه، علیرضا ذکاوتی
قراگزلو، مجله معارف نشر دانشگاهی فروردین-تیر ۱۳۶۷
تاریخ الفلسفه فی الاسلام، دی بور، ترجمه عربی محمد عبدالهادی
ابوریده ۱۹۵۴
تاریخ نظم و نثر در ایران، سعید نفیسی، فروغی، ۱۳۴۶، جلد اول
تاریخ الادب العربی، بروکلیمان ترجمه عربی عبدالحکیم النجار، جلد
چهارم ۱۳۶۴
ترجمه تاریخ الحكماء قفطی (از قرن ۱۱)، کوشش بهین دارایی
دانشگاه تهران
تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، آدام متز، ترجمه علیرضا ذکاوتی
قراگزلو، امیرکبیر ۱۳۶۲ و ۱۳۶۴
تذکره هزارمزار (ترجمه شد الازار) به کوشش دکتر نورانی وصال، ۱۳۶۴
تراث الانسانیة، ج ۱، ص ۷۹۲ (مقاله دکتر زکی نجیب محمود)
ثلاث رسائل لابی حیان، به کوشش ابراهیم الکیلانی، دمشق ۱۹۵۱
حکایة ابی القاسم البغدادی، به کوشش آدام متز، افست بغداد ۱۹۷۴
خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری
دانشنامه ایران و اسلام، ج ۸، صص ۱۰۳۱-۱۰۲۹
دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۵ (مقاله ابوحیان) ج ۶ (مقاله
ابو مطهر از دی)

- دایرة المعارف الاسلامیة، ترجمه عربی، انتشارات جهان، ج ۱ صص ۳۳۳-۵
رسائل اخوان الصفا، دار صادر بیروت، ۴ مجلد
روضات الجنات، محمد باقر خوانساری، قم، اسماعیلیان، ج ۸ ص
۹۳-۹۴
- رسالة فی العلوم، ابو حیان توحیدی، به کوشش مارک برژه، بولتن
مطالعات شرقی ۱۹۶۴
زندگی و آثار جاحظ، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات علمی و
فرهنگی، ۱۳۶۷
- شد الازار، جنید شیرازی، به کوشش محمد قزوینی ۱۳۲۸
سیر اعلام النبلاء، ذهبی، بیروت ۱۴۰۴ جلد ۱۷
شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم،
ج ۱۱ و ۱۰
صوان الحکمة و ثلاث رسائل، ابوسلیمان المنطقی السجستانی، به
کوشش عبدالرحمن بدوی
الصدائق و الصدیق، ابو حیان توحیدی، به کوشش ابراهیم الکیلانی،
دمشق ۱۹۶۴
- کتاب «المقابسات»، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مجله نشر دانش،
فروردین - اردیبهشت ۶۷
لطایف ابرحیان توحیدی، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مجله نشر دانش
فروردین - اردیبهشت ۶۷
- لغت نامه علی اکبر دهخدا، جلد اول
مقاله شفیق جبری، مجله المجمع العلمی والادبی، دمشق، ۱۳۷۰ ق/
۱۹۵۱ میلادی عدد ۲۶
مقاله محمد کردعلی، مجله المجمع العلمی والادبی، دمشق تموز و
آب ۱۹۴۱

مثالب الوزیرین، ابو حیان توحیدی، به کوشش ابراهیم الکیلانی،
دمشق ۱۹۶۱

معجم المؤلفین، عمر رضا کحاله، بیروت، داراحیاء التراث
مقامات الهمدانی، دارالتراث، بیروت، ۱۹۶۸
المقابسات، ابو حیان توحیدی، به کوشش محمد توفیق حسین،
بغداد ۱۹۷۰ (افست تهران ۱۳۶۶).

مفتاح السعاده، طاش کبری زاده، جلد اول (حیدرآباد)
معجم الادباء، یاقوت حموی، چاپ معارف مصر در ده مجلد،
نه شرقی، نه غربی، انسانی، دکتر عبدالحسین زرین کوب
النثر الفنی فی القرن الرابع، زکی مبارک، مصر ۱۹۳۱
الهوامل و الشوامل، ابو حیان توحیدی، به کوشش احمد امین و احمد
صقر، قاهره ۱۳۷۰ ق

یادداشت‌های قزوینی، دانشگاه تهران، جلد چهارم

نمایه

ابن طراره ۱۱۸، ۱۲۴	آذرتاش، آذرنوش ۴۸
ابن عارض ← ابن سعدان شیرازی	آل بویه ۱۱
۱۱، ۴۰، ۱۲۳	آل بویه و زمان ایشان ۱۲۳
ابن عباد ← صاحب بن عباد ۱۱، ۴۷،	آل سامان ۱۲۵
۱۵۹، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۱۲، ۱۰۸	
ابن عبدکاتب ۸۴	ابراهیم ۱۲
ابن عربی (محبی الدین) ۳۳	ابن حجر عسقلانی ۳۳، ۳۴
ابن فارس ۱۵۷	ابن حسحاس ۱۶۱
ابن کبرویه ۱۲۷	ابن حیویه همدانی ۱۱۰
ابن ماسویه ۱۴۳	ابن خلکان ۳۱
ابن مسکویه ← ابوعلی مسکویه	ابن راوندی ۳۴، ۳۵، ۵۱، ۵۲، ۶۵، ۱۲۰
۱۴، ۳۶، ۳۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳،	ابن سالم بصری ۷۰
۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۷۳،	ابن سعدان شیرازی ← ابن عارض
۸۶، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۱	۱۱، ۴۰، ۷۶
ابن مقداد ۸۴	ابن سوار ۷۹
ابن مقفع ۱۰۹، ۱۲۱	ابن سیرین ۱۴۹
ابن نباته ۱۱۱	ابن سینا ۱۰، ۴۹

- ابن یعیش ← وهب ۷۹، ۱۰۹، ۱۱۰
 ابن یوسف ۱۲۱
 ابن ابی الحدید ۲۵، ۲۶، ۳۲، ۴۶
 ابن الباقلانی ۱۱۲
 ابن الجوزی ۳۳، ۳۴
 ابن الحجاج ۴۸، ۱۱۱
 ابن الخمار ۱۰۳
 ابن السید ۱۶۱
 ابن العبری ۳۳
 ابن الفرات ۱۶۲
 ابن القرمیسینی ۱۱۰
 ابن القفطی ← قفطی ۳۲، ۱۳۲
 ابن الکلبی ۱۳۶
 ابن المراغی ۱۱۰
 ابن المعلم ← شیخ مفید ۱۱۱
 ابن الملاح ۱۱۱
 ابن النجار ۳۳
 ابن بابویه ۱۵۷
 ابن بکیر ۹۰
 ابن تیمیه ۲۷، ۳۴
 ابن ثوابه ۱۰۸
 ابن جلبات (ابو القاسم علی) ۱۱۰
 ابواحمد موسوی ۱۲۸
 ابواحمد مهرجانی ۱۱۵
 ابواسحاق صابی ← صابی ۷۸، ۸۲
 ۹۳، ۱۰۸
 ابواسحاق نصیبی ۲۳، ۸۵، ۱۱۱
 ابواسحاق فقیه شیرازی ۲۹، ۹۳، ۱۰۸
 ابوالارضه ۱۲۷
 ابوالاسود ۱۶۲
 ابوالحسن حرّانی ۹۳
 ابوالحسن خالغ ۱۱۰
 ابوالحسن عامری ۱۰، ۸۰، ۸۷
 ۸۸، ۹۸، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۳
 ابوالحسن علی بن هارون زنجانی ←
 علی بن هارون زنجانی ۱۱۵
 ابوالحسن فلکی ۱۰۸
 ابوالحسن بدیهی ← بدیهی ۸۵، ۱۰۳
 ابوالحسن صوفی ۱۳، ۱۴، ۲۹
 ابوالحشیم ۱۵۲
 ابوالخطاب صابی ۷۸
 ابوالخیر یهودی ۸۷
 ابوالدود ۱۲۷
 ابوالذباب ۱۲۷
 ابوالسمع ۷۵، ۷۹، ۱۰۳
 ابوالعطوف ۱۵۲
 ابوالعلاء معری ۳۲، ۳۴، ۵۱، ۷۴
 ابوالعینا ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۸
 ابوالفتح بن عمید ۱۱
 ابوالفتح نوشجانی ۷۵، ۸۲، ۱۰۱
 ابوالفرج نهروانی ۱۰
 ابوالفضل بن عمید ۱۱، ۱۲، ۹۷
 ۱۰۸، ۱۵۶
 ابوالقاسم انطاکی (مجتبی) ۷۷، ۹۷

- ابوالقاسم دارکی ۱۱۲
 ابوالنوايح ۱۲۷
 ابوالوفا ← بوزگانی ۱۷، ۱۱
 ابوبکر (خلفای چهارگانه) ۴۸
 ابوبکر قومی ← قومی ۷۵-۷۷، ۷۹، ۹۴، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴
 ابوبکر محمد بن علی قفال چاچی ۱۰
 ابوتمام ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۸
 ابو حامد مروودی ۱۰، ۱۰۹
 ۱۵۷، ۱۲۸
 ابوحیان توحیدی (احمد محمد الحوفی) ۳۶
 ابوحیان توحیدی فی کتاب المقاسبات ۳۶
 ابوحیان توحیدی (زکریا ابراهیم) ۳۶
 ابوحیان توحیدی (ابراهیم کیلانی) ۳۵
 ابو دعلج ۱۶۰
 ابودلف خزرچی ۱۲، ۱۹
 ابوریحان بیرونی ۴۹
 ابوزکریا صیمری ۷۵، ۷۹، ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۲۰
 ابوزید بلخی ۱۱۸
 ابوسعید حضرمی ۱۳۰
 ابوسعید خراز ۲۸
 ابوسعید سیرافی ۱۰، ۱۳، ۳۵، ۴۳، ۸۱، ۱۱۰، ۱۱۵
 ابوسلیمان سجستانی ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۲۳، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۵۲، ۷۵ تا ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۰
 ابوسلیمان محمد بن معشر بیستی
 مقدسی ← محمد بن معشر
 بیستی مقدسی ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۹
 ابوسهل قاضی ۱۲
 ابوطالب جراحی ۱۰۸
 ابوعائذ کرخی ۱۲۴
 ابوعبد جعل ← جعل ۱۱۱
 ابوعلی احمد بن محمد ← ابن مسکویه ۵۱
 ابو عیسی منجم بغدادی ۱۰۷
 ابو عیسی وراق ۱۳۰، ۱۵۸
 ابو غانم طبیب ۱۲۱
 ابو محمد اندلسی ۷۷
 ابو محمد عروضی ۷۵، ۸۴
 ابو مطهر ازدی ۴۷، ۴۸
 ابوهاشم جبائی ۲۱
 اتفاق ۱۲۴
 احد ۸۵
 احکام نجوم ۱۰۵
 احمد الزین ۳۶، ۴۱
 احمد امین ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۵۳
 احمد بن عبدالوهاب ۷۱، ۷۲
 احمد صقر ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۵۰
 احمد فارس ۳۱

- اختر گزاری ← تنجيم ٧٥، ٤٩
 اخفش ١٦٦
 اخلاق الوزيرين ← مثالب الوزيرين
 ١٢٣، ١١
 ادعية اسلامى ٢٩
 اديب الفلاسفه ٤٣
 ارسطو ٨٦، ٩٢، ١١٩
 اسكندر ١٣٤، ١٥٠
 اسماعيلي ٢٥
 اسنوى ٣٣
 اسود الزيد ١٢٧
 اصحاب توحيد (معتزله) ٦٨
 اصطناع ٦٠
 اصفهان ١٦٢
 اضافه ٩١
 اعراب، عرب ٩٣، ٩٩، ١٠٩، ١١٢، ١٢٩
 افسون ٩٤، ١٠٩
 افلاطون ٤٤، ١١٩
 اگريستانسياليست ٢٩
 الاشارات الالهيه ١٣، ٢٩، ٣٠، ٣٢
 ٤٦، ٤٥
 الاعسم، عبدالامير ٣٦، ٥٠
 الاغانى ١٣
 الامتاع و الموانسه ١١، ١٧، ٢٤
 ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٣٩ تا
 ٤٢، ٤٨، ٥٢، ١٠١ تا ١٣٣
 ١٦٠ تا ١٦٧
 البخلاء ١٢٥
 البصائر والذخائر ١٤، ١٩، ٢٠-٢٢،
 ٢٥ - ٢٨، ٣٥، ٣٨، ٤٢، ٤٨
 ١٣٣ تا ١٥٥
 التربيع و التدوير ٥١، ٧١
 الحاد ١٤، ٣٠، ٧٤
 الحج العقلى اذا ضاق الفضاء عن
 الحج الشرعى ٢٩
 الحكمة الخالدة ٥٢
 الحوفى (احمد محمد) ٣٦، ٤٦، ٥٠
 المحاضرات و المسامرات ٣٣
 المحاضرات و المناظرات ٣٣
 المقابسات ١٠، ١٢، ١٣، ٢٠، ٢٣، ٣٠
 ٣١، ٣٦، ٤٢ تا ٤٥، ٥٠، ٥٢
 ٥٣، ٧٥ تا ١٠١، ١٥٩، ١٦٠
 المقامة الساسانية ٤٨
 المنتظم فى التاريخ ٣٤
 النشر الفنى فى القرن الرابع
 الهوامل و الشوامل ١٢، ١٤، ٣٦
 ٣٩، ٥٠، ٥١، ١٥٨، ١٥٩
 امامى، ابوالقاسم ٥٢
 اماميه ← رافضه ٢٥
 انتقاد اجتماعى ٢٥، ٢٧
 انجيل ٢٩
 انسانگرایی ٤٩
 انقاذ البشر من الجبر و القصر ١١٤
 اومانيسم، اومانيسم ٣٩

- ایرانی، ایرانیان ۹، ۹۳، ۱۰۹، ۱۲۹
 از این مسکویه ۳۷
 پورجوادی، نصرالله ۴۹
 پوشنگی (شیخ خراسان) ۱۳۵
 پیری و جوانی ← جوانی و پیری ۵۵
 پیکارسک ۱۹
 تاج الدین احمد سبکی ۱۲، ۳۲
 تاریخ الادب العربی (بروکلیمان) ۳۵، ۳۱
 تاء مواجهه ۱۰۲
 تأویلات صوفیانه ۲۵
 تجارب الامم ۳۴، ۵۲، ۵۸
 تجربه ۳۹
 تذکره هزار مزار ۱۷۰
 تراث الانسانیه ۱۷۰
 ترجمه ۹۳، ۱۰۳، ۱۰۴
 ترس ۶۱، ۷۲
 تساوی مردم ۶۳
 تعلیق ذهنی ۱۳۲
 تفعل و تفعال ۱۱۵
 تقیه ۲۵
 تکافؤ ادله ۲۴، ۲۱، ۷۴، ۸۵، ۹۵، ۱۳۰
 تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ۱۵
 تنجیم ← اخترگزاری ۷۲، ۷۵، ۸۹
 توحید ۸۹، ۹۳
 توحید (نوعی خرما) ۹
 باب الطاق ۱۲۱
 بازی ۸۸، ۱۰۸
 بایزید بسطامی ۲۸، ۱۳۷
 بحرری ۱۲۸
 بختیار بویه‌ای (عز الدوله) ۱۲۶
 بدا ۲۵
 بدینی ۱۷، ۵۲
 بدوی (عبدالرحمن) ۹، ۲۹، ۳۲
 ۳۶، ۴۵، ۵۲
 بدیع الزمان همدانی ۱۲
 بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی ۴۸، ۱۲
 بدیهی ← ابوالحسن بدیهی ۸۵
 ۱۰۳
 بررسی در احوال و آثار ابو حیان
 توحیدی شیرازی ۳۷
 بروکلیمان ۳۱، ۳۵
 بغداد ۹، ۱۱، ۳۶، ۹۸، ۱۲۳
 بقیة الوعاة فی طبقات النجاة ۳۲
 بلاغت ۹، ۱۶، ۶۸، ۷۵، ۸۱، ۹۷
 ۱۰۴، ۱۰۶
 بنی ساسان ۱۲، ۱۸، ۱۹
 بوزگانی ← ابوالوفا ۱۱
 بوفون ۱۶
 بیست مقاله قزوینی ۳۷

- توفیق حسین ← محمد توفیق
حسین ۳۶، ۴۴
تهذیب الاسماء و اللغات ۳۲
- جنید (صوفی) ۲۸
جوانی و پیری ← پیری و جوانی ۵۵
جوهر ۷۹، ۹۷
- ثابت بن قره حرّانی ۸۲
ثلاث رسائل الابی حیان ۳۵، ۴۶، ۴۷
ثنوی ۶۴، ۱۲۹
- حاتمی ۱۱۰
حاجی خلیفه ← کاتب چلبی ۳۲
حارث محاسبی ۲۸
حجاج بن یوسف ۱۰۵
حدّ ۵۹، ۹۶
- جابر بن حیان ۷۱
جاحظ ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۵۱، ۷۱
۱۵۲، ۱۲۹، ۱۲۵، ۱۱۳، ۷۲
- حدوث و قدم ۹۸
حرکت دوری ۹۸
حرکت و سکون ← سکون و حرکت
۷۹، ۸۴
- جبر و اختیار ۶۴
جبر و قدر ۱۱۴
جبری (شفیق) ← شفیق جبری ۳۶، ۴۷
- حس و محسوس ۸۲
حساب ۱۰
حسن بصری ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸
- جُحا ۲۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۵۰
جحظه ۱۳۹، ۱۶۴
جریر ۱۵۸
- حسین بن علی ۱۳۴
حسین متکلم ۱۵۷
حُصری (صوفی) ۸۷
- جزمیت ۲۴
جزء و جزئی
جعفر (برمکی) ۷۰
جعفر خلدی ۴۲
- حکایت ابوالقاسم بغدادی ۱۲، ۱۹
۴۲، ۴۸، ۱۲۲، ۱۲۳
حلاج (حسین بن منصور) ۲۹
حیات ۴۵، ۹۱
- جعفر بن ابیطالب ۲۶
جعفر بن محمد ۱۴۵
جعل ← ابو عبدالله ۱۱۱
جمّاز ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۱
- خالد بن یزید ۷۱
جنید شیرازی ۳۳

- خداداد (مُکاری) ۱۵۹
 خدمات متقابل اسلام و ایران ۳۰
 خفی الذات ظاهر الفعل ۹۷
 خفی الفعل خفی الذات ۹۷
 خلا ۹۷
 خلدی (جعفر) ۴۲
 خلیل بن احمد (فراهیدی) ۲۶
 خلیلی ۱۵۶
 خنده ۶۵، ۶۹، ۹۴
 خواب و رؤیا ۵۸، ۸۲
 خوابگزار ۱۱۷
 خوارج ۱۲۶، ۱۳۷
 خوانساری (محمد باقر) ۳۳
 خودکشی ۱۲، ۵۹، ۶۲
 خیام ۵۱
 دائرة المعارف اسلامی (انگلیسی) ۱۲۴
 روح ۱۲۴
 رودکی ۵۵
 روزنتال، فرانز ۳۵
 روضات الجنات ۲۹
 رومیان ۹۳
 رویم ۲۸
 ری ۱۱، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۲۱
 زرتشت ۱۰۹
 زرکوب شیرازی ۳۴
 زرین کوب، عبدالحسین ۳۰
 دایرة المعارف الاسلامی (عربی) ۳۵
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۳۷
 دانشنامه ایران و اسلام ۳۷
 داود (پیغمبر) ۱۲۰
 دنیا دوستی ۵۹، ۱۰۴
 دور و کور ۹۸
 دهر ۹۵
 دیر صوفیانه ۱۲۵

- زعفرانی (شاعر) ۱۸
 زکریا، ابراهیم ۳۶
 زکریا (پیغمبر) ۱۲۰
 زکی مبارک ← مبارک ۳۶
 زمان و مکان ۵۴
 زمان و وقت ۵۴
 زندگی و آثار حافظ ۵۱، ۱۹
 زهد ۵۴، ۱۰
 زهیری ۱۳۲
 زیاد (ابن سمیه) ۱۳۶
 زید بن رفاعه ۱۱۵
 زیدیه ۲۵
 ساز و آواز ۱۲۳، ۱۲۴
 سبکی (تاج الدین احمد) ۱۲، ۳۲
 سری سقطی ۲۸
 سعد و نحس ۷۵
 سعید بن عاص ۱۴۳
 سقراط ۱۱۹، ۴۴
 سکون و حرکت ← حرکت و سکون ۸۴
 سلامی (شاعر) ۱۱۰
 سلیمان (پیغمبر) ۱۲۰
 سلیمان عبدالملک ۱۵۴، ۱۶۴
 سهل بن هارون ۱۳۷، ۱۳۹
 سیر اعلام النبلاء ۲۹
 سیفویه ۱۵۱
 سیوطی ۳۲
 شد الازار ۱۲، ۲۹
 شرح مقامات الهمدانی ۱۲، ۴۸
 شرح نهج البلاغه ۴۶
 شطرنج ۶۷
 شعبی ۱۳۱
 شعر ۷۸، ۷۵، ۶۸
 شفیق جبری ← جبری شفیق ۳۶
 ۴۷
 شک و یقین ۶۹، ۸۲
 شمس القلاذه ۱۴، ۵۱
 شوامل ۵۰
 شیخ مفید ← ابن المعلم ۱۱۱
 شیرازنامه ۱۲، ۳۴
 شیعه غالی ← غالیان ۲۵
 صابی ← ابواسحاق ۷۸، ۸۲، ۹۳
 ۱۲۷، ۱۰۸
 صاحب بن عباد ← ابن عباد ۱۱
 ۱۷-۱۹، ۲۲، ۲۹، ۴۷، ۴۸
 ۱۵۷-۱۵۵، ۱۰۶
 صبح الاعشی ۳۴
 صنع ۶۰
 صورت ۹۱
 صوفی لسمت و الهیته ۲۷، ۴۲
 صولی (ابوبکر) ۱۵۸

- طاش کپری زاده ۳۳
طبايع ملل ۱۲۳، ۱۱۴، ۶۰
طبقات الشافعية الكبرى (اسفري)
طبقات الشافعية الكبرى (شبيكي) ۳۲
طبيب ۱۱۸، ۸۸
طبيعت ۱۰۰، ۹۷، ۹۶، ۹۴، ۹۲، ۸۲، ۸۱
طبيعات ۵۰
طلا و نقره ۷۳
طلسم ۱۱۷
- عصر رنسانس اسلامي ۴۹
عقل ۸۶، ۸۱، ۸۰، ۷۱، ۶۷، ۶۲، ۶۱
۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۶، ۱۲۴
علت و معلول ۷۸
علی بن عیسی ۱۶۲، ۱۰۶، ۹۳
علی بن عیسی رمانی ۱۱۰، ۱۰
علی بن هارون زنجانی ← ابوالحسن
۱۲۴
علی بن ایطالب ۲۵، ۲۶، ۴۶، ۴۷،
۱۶۰، ۱۶۱
- عمرین خطاب ۱۶۷، ۱۴۶
عمرین عبدالعزیز ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۶۱
عمرو بن عثمان مکی ۲۹
عمرو عاص ۱۶۳
عوام ۱۱۵، ۹۳، ۴۸، ۲۸
عوفی (از اخوان الصفا) ۱۱۵
عیسی بن زرعه ۸۶، ۹۷، ۱۰۰،
۱۰۳
عیسی (پیغمبر) ۱۲۰
- غالیان، غلاة ۲۵
غریب ۴۶، ۱۴
غزالی (محمد) ۲۷
غزولی ۳۳
غلام زحل ۷۵، ۹۰
غوغا ۱۱۳
- ظاهر الذات خفی الفعل ۹۷
ظاهر الفعل خفی الذات ۹۷
ظن ۹۲
عبدالرحمن بدوی ۹، ۲۹، ۳۲، ۴۵،
۵۲
عبدالله بن بکار ۱۴۳
عبدالله بن سلیمان ۱۴۳
عبدالملک (اموی) ۱۵۴، ۱۶۴
عتبی ۱۳۵
عثمان بن رواح ۱۶۳
عثمان (خلیفه) ۱۴۵، ۱۶۱
عجایب حیوان ۱۱۳
عرب، اعراب ۹، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۱۰۹
عرب و عجم ۶۶، ۱۰۹
عروض ۱۰، ۱۰۷، ۱۰۸
عروضی ← ابو محمد عروضی ۷۵، ۸۴

- فارابی (ابونصر) ۱۰
 فتح موصلی ۳۰، ۷۰
 فراست ۶۰، ۸۴
 فراهیدی (خلیل بن احمد) ۲۶
 فضل بن یحیی برمکی ۷۰
 فضل بن عبدالرحمن ۱۳۶
 فضل بن ربیع ۱۴۳
 فضلی (اهل تسنن) ۱۲۳
 فضیل بن عیاض ۱۶۵
 فعل و انفعال ۷۷، ۷۸، ۸۱
 فعل و قوه ← قوه و فعل ۸۹، ۹۵
 فقر ۲۸، ۴۵، ۵۹
 فقه ۱۰، ۲۳، ۴۳
 فلوگل، گوستاو ۳۱
 فیروز طبیب مجوسی ۱۰۰
 فیروزان مجوسی ۱۵۶
 فیلسوف الادباء ۴۳
 فیلسوف التساؤل ۴۵
 قافیه ۱۰، ۱۰۷
 قرامطه بحرین ۱۱۹
 قزوینی، محمد ۹، ۳۷
 قصص گوی ۱۱۵، ۱۵۱
 قصیده ساسانیه ۱۲
 قومی ← ابوبکر قومی ۷۵، ۷۹
 ۹۹، ۱۰۳
 کاتب چلبی ← حاجی خلیفه ۳۲
 کاف مخاطبه ۱۰۲
 کافکا ۲۹
 کتاب التاجی ۱۳، ۱۲۷
 کتاب الحیوان ۵۱
 کتاب الزلفی ۳۴
 کتاب المقابسات (مقاله) ۳۷
 کتاب النفس ۹۲
 کرد علی ← محمد کرد علی ۳۶، ۴۱
 کریم، یوئیل ۴۹
 کی یرکگارد ۲۹
 کشف الظنون ۳۱، ۳۲
 کلام ۱۰۸
 کل و کلی ۹۷
 کلیان ۱۳۴
 کمیت و کیفیت ← کیفیت و کمیت ۷۹
 کون و فساد ۸۹، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰
 کیمیا ۷۱
 کیلانی (ابراهیم) ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۵
 لسان المیزان ۳۴
 لطایف ابوحیان توحیدی (مقاله) ۳۷
 لغت نامه دهخدا ۴۹
 لفظ و معنا ۱۷
 لِم ۷۲
 لیث بن سعد ۱۶۵

۷۲. ما
 ۹۵. مادر
 ۹۱. ماده
 مارگولیوٹ ۳۵، ۳۴
 ماسینیون، لوئی ۳۵
 مالک دینار ۱۶۵
 ماهانی ۱۳۶
 مبارک ← زکی مبارک ۳۶
 متز، آدام ۱۴، ۱۹، ۳۸، ۴۷، ۵۳
 متکلم المحققین ۲۹
 متکلمین ۹۰
 متی بن یونس قنایی ۱۰، ۴۳، ۱۱۰
 مثالب الوزیرین ← اخلاق الوزیرین
 ۱۱، ۱۸، ۳۶، ۴۲، ۴۷، ۴۸
 ۱۵۶ - ۱۵۸
 مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۳، ۲۷
 محرک اول ۱۰۱
 محسوس خالص ۸۲
 محسوس معقول ۸۲
 محقق المتکلمین ۲۹
 محمد باقر خوانساری ۳۳
 محمد بن معشر بیستی مقدسی
 ۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۹
 محمد بن سلیمان ۱۴۳
 محمد بن تحریر ۱۶۱
 محمد توفیق حسین ← توفیق
 حسین ۳۶، ۴۴
 محمد (ص) ۱۲
 محمد کرد علی ← کرد علی ۳۶، ۴۱
 مرادیان، خدا مراد ۳۷
 مرداویج ۱۱۹
 مرزبانی ۱۱۱
 مرعوشی ۱۲۳
 مزامیر ۲۹
 مزید ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۶۰، ۱۶۷
 مسکن اول ۱۰۱
 مسکویه ← ابن مسکویه ۱۱۱
 مسلم بن قتیبه ۱۶۳
 مصطفی جواد ۴۷
 مطالع البرور ۳۳
 مطریان بغداد ۴۳، ۱۲۳
 مطرف بن محمد ۱۱۹
 مطهری، مرتضی ۳۰
 معاویه ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۶۰، ۱۶۱
 معتزله ۹، ۶۸
 معجم الادباء ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۸
 ۲۲، ۳۴، ۴۳
 معقول خالص ۸۲
 معقول محسوس ۸۰، ۸۲
 معلی بن ایوب ۱۶۳
 معن بن زائده ۱۳۵
 مفتاح السعاده ۳۳
 مقدسی (از اخوان الصفا) ۷۵
 ملائکه ۴۵، ۷۴، ۱۴۵، ۱۴۸

ملحة الوداع ۴۰	نوشجانی ← ابو الفتح ۸۲، ۸۳، ۱۰۱
ملکه مسائل ۱۴، ۵۱	نویری ۳۴
ممکن ۱۱۴	نه شرقی، نه غربی، انسانی ۳۰
مناجات ۳۲	نهایه الارب ۳۴
مناظره متی بن یونس با ابوسعید	نیشابور ۹، ۱۱۹، ۱۲۵
سیرافى ۳۵	
منجم ۷۵، ۸۹، ۱۱۷	واجب و ممتنع ۱۱۴
منصور (خلیفه) ۱۳۸	واحد ۹۶
موجود و واجد ۸۳	واسط ۹
موسى (پیغمبر) ۱۲۰	وراق، وراق ۱۱، ۱۳، ۱۶
موصل ۱۲۶	وستنفلد، فردیناند ۳۱، ۳۲
موتنى ۲۲	وفیات الاعیان ۳۱
مهدى (خلیفه) ۱۴۷، ۱۶۰	وهب بن یعیش رقی ← ابن یعیش
مهلبي وزیر ۱۰، ۱۲	۷۹
میرزا حسین شیرازی ۳۱	وهم ۶۵
ناموس الهی ۷۶	هارون الرشید ۷۰
نبوت، ۸۹، ۱۳۱	هل ۷۲
نجوم ۷۵، ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۷	هوامل ۵۰
نحو ۱۰، ۶۹، ۸۱، ۹۴	هیولا ۸۳، ۹۶، ۱۱۲
نصر الدوله چاشنی گیر ۹۹	یادداشتهای قزوینی ۳۷
نظام ۱۴۶	یاقوت حموی ۱۲، ۱۵، ۳۴، ۳۵
نظم و نثر ۱۲۴	۴۱، ۴۲
نظیف رومی ۷۵، ۱۰۰، ۱۰۳	یحیی بن عدی ۱۰، ۱۳، ۲۳، ۲۵
نفس ۸۰، ۸۱، ۸۹، ۹۵، ۱۰۰	۷۸، ۸۵، ۸۹، ۱۰۴
۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۲۶	یحیی (پیغمبر) ۱۲۰
نئی صفات ۵۵	یونانیان ۹۳، ۱۲۰
نوافلاطونی ۳۴	

بنیانگذاران فرهنگ امروز

منتشر شده

ارسطو

مارتا نوسباوم. عزت الله فولادوند

بکت

آ. آلوارز. مراد فرهادپور

تامس مور

آنتونی کنی. عبدالله کوثری

دیدرو

پیتر فرانس. احمد سمیعی

موتتنی

پیتر برگ. اسماعیل سعادت

عیسی

همفری کارپنتر. حسن کامشاد

توکویل

لری سیدنتاب. حسن کامشاد

گوته

تی. جی. رید. احمد میرعلائی

اراسموس

جیمز مک کونیکا. عبدالله کوثری

نیچه

ج. پ. استرن. عزت الله فولادوند

بنیانگذاران فرهنگ امروز ویژه ایران و اسلام

منتشر شده

حافظ

بهاء الدین خرمشاهی

ابوریحان بیرونی

پرویز اذکائی

فخر رازی

علی اصغر دادبه

بهار

محمد علی سپانلو

سعدی (با افزایش و پیرایش)

ضیاء موحد

فارابی

رضا داوری

منتشر می شود

فردوسی

محمد امین ریاحی

شمس تبریزی

محمد علی موحد

خواجه نظام الملک

سید جواد طباطبائی

سید رضی

سید مهدی جعفری

About this book

Amongst the past men of letters and thinkers of the Muslim World, Abuhayyan Towhidi is an obscure figure. People have constantly read his writings and held aloof from his name. His wandering and frustrated life, though fruitful it was, has been thoroughly manifested in his art and his personality has flowed from his pen, in a way that we can see that his sagacious brow outshines those of others in all philosophical circles.

We can discern his blazing eyes staring at Time and Future from beyond fiery words. Who is this mystic monotheist on whose brow they have cauterized the brandmark of apostasy? How could they brand this daring social critic as an utter liar and slanderer? What is the real story of this rather nonpareil thinker? What are his weak and strong points? Are his magnanimity and knowledge not indelible? Why did he destroy his works at the end of his life? How could the most scurrilous sayings on one hand and the most devout prayers on the other emanate from his pen? This book is meant to introduce Abuhayyan to the Persian-speaking people. It is hoped that the introduction of this avant-garde freethinker who lived a thousand years ago, will be useful to the modern generation.

Abuhayyan Towhidi

By

Ali Reza Zekavati Gharagozlou

۵۰۰ تومان

Tarh-e-N5

Tehran 1996