



حیات

عابیرضا ذکاوتی قراقرزو





بنیاد کتاب
فازمندی امروز

جلد ۱ - پانزدهمین
ISBN 96
۱۹۰۰۰۰
۱۲۸/۱۵
کتابخانه ملی ایران
9 789644 154057



جاحظ

علیرضا نکاوئی، قزاقزو

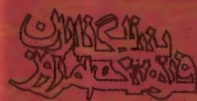
۶	۱
۲	۶



جاحظ متفکر نامدار معتزلی و بهترین نثر نویس عربی
از شخصیت‌های نادر تمدن اسلامی، و نوشته‌هایش
آینه تمام‌نمای زندگانی و فرهنگ در سده‌های اول
هجری است.

او با عباراتی محکم و چالاک و شوخ و متین نمونه‌های
عالی از نقد و تحقیق و روایت و درایت و حقیقت و افسانه
و پند و لبخند و فلسفه و سفسطه و طیبیت‌گرایی و
طبیعت‌نگاری به‌دست می‌دهد که در عین سرگرم‌کنندگی
پربار و سرشار و آموزنده است.

علیرضا ذکاوتی قراگزلو در این کتاب برای نخستین بار
به زبان فارسی تحلیل کاملی از احوال و آثار و ترجمه
قطعات برگزیده و ممتاز جاحظ را عرضه کرده است.



اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چوتان
پارانی 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 بنیانگذاران 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.

112

01109

112



ویژه فرهنگ ایران و اسلام



جاحظ

علیرضا ذکاوتی قراغزلو



انتشارات طرح نو

خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم - شماره ۱۴ تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

جاحظ • نویسنده: علیرضا ذکاوتی قراگزلو • مدیر هنری و طراح جلد: بیژن

صیفوری • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکاظمی) • چاپ

و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی • نوبت

چاپ: چاپ اول، ۱۳۸۰ • شمارگان: ۲۲۰۰ جلد ۶۶۴۷۵۴۲۷

همه حقوق محفوظ است

شابک: ۹۶۴-۷۱۳۴-۰۵-۳ ۵۵-۳



جاحظ (طرح نو)
قیمت: ۱۱۰.۰۰۰ ریال



ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۲۲ -)

جاحظ / علیرضا ذکاوتی قراگزلو. - تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.

۲۹۸ ص. - (بنیانگذاران فرهنگ امروز؛ ویژه فرهنگ ایران و اسلام)

کتابنامه. به صورت زیرنویس.

۱. جاحظ، عمرو بن بحر، ۱۵۰-۲۵۵ ق. سرگذشتنامه. ۲. نشر عربی - قرن

۳ ق. - ترجمه شده به فارسی. الف. عنوان

۹۵۵ / ۰۸۴

DSR ۱۵۷۰ / گ ۹ ت ۲

فهرست

۷	□ مقدمه
۹	۱. زمینهٔ سیاسی و فرهنگی
۶۳	۲. روزگار و زندگی جاحظ
۹۰	۳. اندیشه و هنر جاحظ
۱۴۰	۴. آثار جاحظ
۱۸۷	۵. منتخبات
۲۷۵	□ نمایه

به نام خدا

مقدمه

«کتاب بهترین پس انداز و خزانه است و نیک‌ترین همنشین و پشتوانه؛ خوشترین دلگشایی و گردش است و دلکش‌ترین سرگرمی و کار و نیکوترین همدم تنهایی» و «همسایه‌ای نیکوکارتر و آشنایی باانصاف‌تر و یاری رامتر و معلمی آرامتر و دوستی سودمندتر و کم‌زیان‌تر و بردبارتر و بی‌آزارتر و بی‌زحمت‌تر و کم‌غیبت‌تر و خوشگفت‌تر و پرشگفت‌تر... از کتاب نیست» و «کجا دیده‌ای بوستانی در آستین و باغی در بغل؛ گویا از زبان مردگان و ترجمان زندگان؛ همدمی که تا تو نخوابیده‌ای بیدار است... و محرمی رازنگهدار».

توصیف بالا را جاحظ نوشته است: یکی از بزرگترین دوستان کتاب در همه تاریخ. و علاقه من به جاحظ و دمنخوری دیرینه‌ام با آثار وی، از جمله به سبب همین کتاب دوستی اوست.

اکنون که دوازده قرن از روزگار این آدم به تمام معنا با فرهنگ و نمونه تمدن اسلامی می‌گذرد، خود را بیش از پیش بدو نزدیک احساس می‌کنیم و دوران خویش را نیازمند ویژگیهای او می‌دانیم: روحیه تحقیق و آزادمنشی و دلیری در گفتار در عین انتقادپذیری و پویایی و سرزندگی و طنزآوری، و اینکه هیچ چیز مانع جستجو و بیان حقیقتی نشود. برای هر چه بهتر شناخته شدن دوران شکوفایی فرهنگی اسلام و ایران - که در آن عصر خصلت جهانی داشت - این مختصر را، به نسل معاصر تقدیم می‌دارم، با این امید که دامنه این گونه پژوهشها گسترش یابد.

علیرضا ذکاوتی قراگزلو

زمینه سیاسی و فرهنگی

بحث در شناخت جریانهای جنبش عباسیان

در نظر غالب ایرانیان اهل مطالعه و تحقیق، ماهیت جنبش عباسی بدیهی می‌نماید و با وجود کسانی چون ابومسلم و آل برمک و آل سهل و غیر آنان، این تفسیر را که جنبش عباسی جنبشی عربی باشد نمی‌پذیرند و حتی با حضور مبلغان مزدکی مسلکی چون خداش جنبش عباسی را یک جنبش خالص اسلامی هم نمی‌توانند تصور کنند. اما اندیشه‌های عرب‌گرایانه معاصر تفسیر دیگری از جنبش عباسی عرضه می‌دارد که شاید مفصل‌ترین تقریر و تعبیر آن در کتاب *بحوث فی التاریخ العباسی* تألیف دکتر فاروق عمر فوزی استاد تاریخ در دانشکده ادبیات بغداد (بیروت ۱۹۷۷) بیان شده است که در این گفتار خلاصه‌ای از آرای مؤلف را با نقدهایی، در آنجا که آشکارا عمداً یا سهواً به خطا رفته است، بیان می‌داریم. بدیهی است که این گفتار فقط از جهت آشنایی با این دیدگاه متفاوت است نه ردّ یا تأیید مطلق آن. از صاحب‌نظران انتظار می‌رود که این بحث را دنبال کنند. صفحات ارجاعی به کتاب مذکور است. بعضی از مستشرقان نخستین حین

اجرای خدمات نظامی یا نمایندگی میسیونهای مذهبی به طور تصادفی با تاریخ شرق و اسلام آشنا شدند. نسلهای بعد غالباً از روی قصد و عمد و میل به تحقیق در تاریخ ما پرداختند، اما ناآشنایی کامل با زبان و منابع و نیز داشتن پیش فرضهای خاص مانع فهم کامل حقیقت شده است.

مثلاً فان فلوتن در اواخر قرن نوزدهم با تأثر از روحیه ناسیونالیستی مسلط بر اروپای آن روز خصوصاً آلمان، از دعوت عباسی تفسیری نژادی به دست داد و گفت: آن، شورش موالی ایرانی بر ضد حکومت عرب بوده است. به دنبال او ولهاوزن و دیگر نویسندگان همان نظر را دنبال کردند و از چشم انداز نفرت بین سامیان و آریاییان به مسأله نگریستند. اما پیدایش مخطوطات جدید به عرضه تفسیر نوینی امکان داد، مبنی بر اینکه جنبش عباسی عبارت بوده است از شورش عربهای ساکن خراسان و در واقع مجاهدان مرز ترکستان و نیز موالی محلی در برابر حکومت اموی. در حقیقت این جنبش نژادی ایرانی نبوده است، بلکه دارای جهات مختلف اعتدالی و افراطی است که وجه غالب آن اسلامی است. عربها و ایرانیانی که برداشت متفاوتی نسبت به امویان از اسلام داشتند بدان حرکت برخاستند و نیروهای قاطع و کوبنده عبارت از جنگجویان عرب ساکن خراسان بوده است.^۱ از جمله این مخطوطات جدید، کتاب اخبار العباس و ولده است که مؤلفش از موالی عباسیان بوده و ظاهراً بعضی روایاتش متکی بر اسناد سری است. کتاب مذکور شیوه‌هایی را که برای جذب رؤسای عشایر و عربهای مستقر در مرو به کار می‌رفت روشن می‌کند، و نیز وصیت ابراهیم امام به ابو مسلم را مبنی بر اینکه یمینان و ربیعیان را تقرب دهند

۱. بحوث فی التاریخ العباسی، صص ۱۱-۱۳.

و به مَضْرِبَان نیز مجال دخول در دعوت دهند. این کتاب نشان می‌دهد که چگونه حمزه اصفهانی و دینوری در نقش ابومسلم اغراق کرده‌اند و همچنین استنکار رهبر عباسی را از نظریات تندروانه خداهش، رئیس داعیان خراسان بیان می‌دارد.^۱

نسخه خطی نبذه من کتاب التاریخ که در مسکو انتشار یافت ظاهراً خلاصه‌ای از کتاب پیشین است با حذف یا اختصار سلسله روایات و افزودن تعدادی روایت دیگر.^۲

مخطوط انساب الأشراف بلاذری (متوفی ۲۷۹) اخبار ارزشمند بعضی وقایع مهم عصر عباسی نخستین را آشکار می‌سازد. راویان بلاذری معتبرند و کتاب او نواقص طبری و یعقوبی و مسعودی را تکمیل می‌کند.^۳ مخطوط فتوح ابن اعثم کوفی (متوفی ۳۱۴)، که ترجمه بخشی از آن نیز به فارسی (به تاریخ ۵۹۶ ه.ق.) موجود است. در بخش اول فتوح اعثم که تا آخر شورش مختار را دربر می‌گیرد، روایت اصیل تراست و در قسمت دوم که تا خلافت معتصم را دربر دارد تمایلات علویانه آشکار است و بسا بعضی مطالب آن بعداً افزوده شده باشد. به نظر می‌آید که بلعمی در ترجمه تاریخ طبری و نیز ابن اثیر در الکامل از ابن اعثم استفاده کرده باشند. ما از روایات بخش اول معلومات مهمی راجع به استقرار اعراب در خراسان به دست می‌آوریم.^۴

ابن اعثم تأکید دارد که دعوت به نام اهل بیت به طور کلی بوده و از قول ابومسلم خطاب به منصور می‌آورد که: «من حق آل رسول الله را که از شما برتر بودند به نفع شما زیر پا گذاشتم». ابن اعثم روایاتی را که به ضرر حقانیت علویان است نقل نمی‌کند.^۵

۱. پیشین، ص ۱۴.

۲. پیشین، ص ۱۵.

۳. پیشین، ص ۱۶.

۴. پیشین، صص ۱۶-۱۷.

۵. پیشین، ص ۱۸.

کتاب الفتن نوشته نعیم بن حمّاد مروزی خزاعی (متوفی ۲۲۸) که ابن طاوس (متوفی ۶۶۴) در کتاب الملاحم از او استفاده کرده است. نعیم از اساتید مسلم و بخاری است، وی دنیای اسلام را گردیده و در اوایل عباسیان در مصر ساکن شده است. با تمایل معتزلی مأمون مخالف بوده و خود در زندان معتصم مرده است. کتاب نعیم شامل روایات ظهور مهدی سفیانی است و در واقع بعد از حوادثی که رخ داده این روایات برای توجیه اذهان مردم ساخته شده است. از نکات جالب توجه این کتاب هشدار خطر ترکان است.^۱

مخطوط المقفی الکبیر و مخطوط منتخب التذکرة مقریزی (متوفی ۸۴۵). کتاب المقفی براساس تألیف بلاذری است و اضافاتی دارد. منتخب التذکرة که خلاصه کتاب التذکرة مقریزی است با وجود متأخر بودن مؤلف خالی از فوایدی نیست.^۲

تاریخ الموصل نوشته ابوزکریا محمد بن یزید ازدی (متوفی ۳۳۴ ه. ق.). تاریخی است محلی و اهمیت ویژه‌ای نسبت به تواریخ عمومی دارد. مؤلف، مورخ و محدث مشهوری است و از طبقات محدثین موصل سخن می‌گوید. جزء دوم کتاب که موجود است از حوادث سالهای ۱۰۲ تا ۲۲۴ را شامل می‌شود. این کتاب معلومات سودمندی در مورد جزیره (یعنی شمال عراق) و دیگر بلاد - اگر حوادثشان ربطی به موصل داشته باشد - به دست می‌دهد. مؤلف متمایل به علویان است، اما از راستی منحرف نمی‌شود. از نکات مهم این کتاب عربی بودن نهضت عباسی است، و اینکه این بار بر دوش عرب بوده است، چنانکه از قول منصور می‌آورد: «نقیبان دوازده تن اند و همه یمانی» و از زحماتی که یمانیان برای نهضت کشیدند تشکر می‌کند. این کتاب

۱. پیشین، صص ۱۹-۲۱.

۲. پیشین، صص ۲۱-۲۲.

معلومات دست اولی نیز از شورش موصل به سال ۱۳۳ ه.ق. دارد، و همچنین نشان می‌دهد که دعوتگران از بنی هاشم هر گروه شیعه خاص خود را داشته‌اند.^۱ ضمناً آن وصیت مشهور ابراهیم امام به ابومسلم که «هرکس را که به عربی حرف می‌زند بکش!» در این کتاب به این صورت آمده است: «هرکس را که در امر او شک و شبهه‌ای داری بکش و هر پسر بچه‌ای را که پنج و جب قد دارد و او را متهم به مخالفت می‌داری بکش!»^۲ به نظر مؤلف روایت اول یا ساخته ایرانیان است و یا مبلغان بنی امیه که خواسته‌اند کشتن ابراهیم امام را موجه جلوه دهند. مؤلف عبارتی از این کتاب را از قول مروان حمار آورده که می‌گوید: «این دشمنان ما معدودی از مردم متفرقه اهل شهر زورند و از اهل خراسان (به نظر مؤلف: یعنی عرب ساکن خراسان) زیاد میان آنها نیست».^۳ به نظر من همین نشان می‌دهد که اهل شهرزور — و همچنین مردم موصل و جزیره^۴ چنانکه خواهد آمد — بر ضد امویان می‌جنگیدند. بدیهی است که مردم شهرزور و جزیره موصل عرب نبوده‌اند و کرد ایرانی بوده‌اند. البته این مطلب که مؤلف بعداً افزوده درست است که: جنبش وسیعتر و عمیقتر از آن بود که جنبه نژادی و حتی قبیله‌ای داشته باشد.^۵

و نیز در کتاب تاریخ موصل مورد بحث اطلاعاتی از جنبشهای خوارج بر ضد منصور عباسی، و نیز جنبش بردگان بصره به سال ۱۴۱ ه.ق. هست که در کتب دیگر نیست یا به این تفصیل نیست. در این

۱. پیشین، صص ۲۲-۳۵.

۲. پیشین، ص ۲۶.

۳. همانجا.

۴. موصل و کلاً منطقه جزیره در قرن دوم و سوم مرکز تاخت و تاز خوارج بوده است (فصل السامر، الدولة الحمدانیة فی الموصل و الحلب، ج ۱، ص ۶۲ به بعد).

۵. پیشین، ص ۲۷.

کتاب از حیل‌های منصور در تحریک قبایل بر ضد یکدیگر، و جلب شیوخ قبایل به کوشش او آگاه می‌شویم.^۱

مورخان بزرگ مسلمان در انگیزه جنبش یا تشخیص صاحبان جنبش آگاهانه یا ناآگاهانه گزینش به کار برده‌اند. مثلاً طبری بر جنبه عباسی جنبش تأکید دارد، حال آنکه ابن‌اعثم کوفی می‌گوید جنبش هاشمی بود، عباسیان میوه‌اش را چیدند.^۲ مؤلف اخبار العباس و ولده و مؤلف تاریخ موصل عناصر فعال در جنبش را اعراب یمانی، و ربیعی، و بعضی مضریان ساکن خراسان به قلم آورده‌اند، در حالی که دینوری در اخبار الطوال و حمزه اصفهانی بر نقش ابومسلم «صاحب الدولة» تأکید خاص کرده است، و مسعودی گرایش به علویان دارد و گوید: سبب عدول ابوسلمه خلل از عباسیان این بود که ترسید بعد از ابراهیم امام میان آل عباس کسی که بتواند مسؤولیت را تقبل و تحمل کند وجود نداشته باشد.^۳

فلوتن نظریه پیش‌ساخته‌ای [در تقدّم موالی] دارد. ولهاوزن به اهمیت قبایل عربی مقیم خراسان توجه داشته، حتی پیمانهای این قبایل در جاهلیت را بررسی کرده و به‌دوره اسلام تعمیم داده است. مورخان چون جرجی زیدان، احمد امین، فیلیپ حتی، حسن ابراهیم حسن، و عبدالعزیز الدوری و دکتر صدیقی و استاد یوسفی براساس نظریات فلوتن و ولهاوزن کار کرده‌اند.^۴

بعضی مستشرقان ترکان ساکن ماوراءالنهر را که قبلاً در جنبش حارث‌بن سریج شرکت داشتند دارای نقش ویژه‌ای در جنبش عباسی می‌دانند و حتی، براساس ابومسلم‌نامه ترکی، ابومسلم را یک قهرمان ترک قلمداد کرده‌اند. اما باید دانست که تاریخ با فولکلور فرق دارد.^۵

۱. پیشین، ص ۲۸.

۲. پیشین، ص ۳۲.

۳. پیشین، ص ۳۴-۳۵.

۴. پیشین، ص ۳۵.

۵. پیشین، ص ۳۱-۳۲.

هامیلتون گیپ و برنارد لوئیس دو مستشرق انگلیسی بر نقش قبایل یمانی تأکید دارند. گیپ مخصوصاً یادآوری می‌کند: ایرانیان فرصت شورش را برای کشتن همه عربها غنیمت نشمردند! [می‌خواهد بگوید که جنبش ضد عربی نبوده است یا ضد عربی افراطی نبوده است]. دانیل دنیت گوید: عامل مستقیم سقوط مروان شورش شام بود نه شورش خراسان. محمد عبدالحی شعبان گوید: هدف جنبش وارد کردن همه مسلمانان عرب و غیر عرب با حقوق مساوی در جامعه امپراتوری اسلامی بوده است [در مقابل امویان که عرب را برتری می‌دادند]. به نظر دنیت عنصر اصلی جنبش عربان ساکن خراسان بودند که به سبب دوری از مرکز امتیازات هیأت حاکمه را از دست داده، و از قدرت محلی دهگانان ایرانی و مأموران مالیاتی ناراحت بودند. دکتر عبدالحی شعبان مخصوصاً بر کم بودن عده موالی در جنبش، به سبب آنکه هنوز بسیاری از ایرانیان مسلمان نشده بودند تأکید دارد. دکتر صالح احمد علی سکونت عربها در اطراف مرو را به پیش از تاریخ «شهر بزرگ» شناخته شدن مرو برمی‌گرداند. اینان دلایل بسیاری برای نارضایتی از حکومت مرکزی داشتند.^۱ نکته‌ای که بر گفته عبدالحی شعبان می‌توان گرفت این است که قیام‌کنندگان لزوماً مسلمان نبودند چنانکه «خداشیه» مزدکی محسوب می‌شوند.

در نارضایتی اعراب ساکن خراسان شکّی نیست، خصوصاً که آنها از برخورد میان قبایل مختلف عرب که باعث ضعفشان می‌شد برآشفته بودند و خواستار حالت مستقری قابل دوام. اما اینکه شورش شام باعث شد امکان تبلیغات سری ضد اموی بیشتر شود، قابل درک و قابل قبول است.^۲

۱. پیشین، صص ۳۶-۳۷.

۲. پیشین، ص ۴۰.

اینکه عربها حداقل سه نسل پیش از قیام عباسیان ساکن خراسان بودند مسلم است و به زمان عثمان (سال ۲۹ هـ.) و زمان معاویه (سال ۴۵ هـ.) برمی گردد. عربهای مهاجر با ایرانیان درآمیختند و زندگی شهرنشینی در پیش گرفتند. چنانکه هشام ۱۳۵/۱۰۵ هـ. دستور داد اعرابی که از جنگ خودداری می کنند از عطاء محروم شوند و به جای آنها جنگجویان تازه مهاجر آن عطایا را دریافت دارند.^۱ پیداست میان فاتحان نسل قبل و این تازه مهاجران نیز برخوردهایی بوده است. امام محمدبن علی عباسی دعوت را به خراسان منتقل کرد. او به مضریان کم اعتماد بود، ولی به ربیعیان و یمانیان اعتقاد داشت.^۲ می بینیم که بعدها یکی از سران یمنی مهدی عباسی را «معوذ قحطانی» می نامد، و منصور این تملق را بسیار می پسندد.^۳

بنی امیه از زمان عبدالملک متوجه ناآرامی در خراسان شده بودند. در اوایل دعوت سازمان بندی محکمی براساس دوازده نقیب تحت ریاست سلیمان بن کثیر خزاعی ایجاد شد.^۴ یک جمله در کتاب اخبار العباس بر ترکیب عربی نیروهای خراسان تأکید دارد: «خراسان جمجمة العرب و فرسانها».^۵ اگر بعضی قیام کنندگان نسبت ایرانی دارند، به سبب آن است که آنها عربهای ساکن ایران بودند که به شهرهای ایران نسبت داده می شوند مثل جدیع بن علی ازدی (کرمانی)، فضل بن سلیمان تمیمی (طوسی)، خازم بن خزیم تمیمی (مروزی). بعضی حتی القاب فارسی یافتند. مثلاً عمرو بن حفص مهلبی ازدی و هشام بن معاویه عتکی را «هزارمرد» لقب دادند، و بعضی مورخان به غلط اینان را از عجم پنداشتند.^۶ البته متقابلاً می توان گفت

۱. پیشین، صص ۴۱-۴۲.

۲. پیشین، ص ۴۲.

۳. پیشین، ص ۲۸.

۴. پیشین، ص ۴۳.

۵. همانجا.

۶. همانجا.

بسیاری از ایرانیان را هم به سبب نسبت ولایی نه حقیقی، عرب انگاشته‌اند. جاحظ می‌گوید: «دولة بنی عباس اعجمیه خراسانیه و دولة بنی مروان عربیه اعرابیّه»^۱

به سال ۱۲۵ ه.ق. ابراهیم امام به رهبری جنبش عباسی رسید. در آن زمان، اوضاع خراسان بسیار خراب بود. اعراب ساکن خراسان تحت پرچم نصر بن سیار، و جدیع بن علی کرمانی با هم می‌جنگیدند. سلیمان خراسانی (خزاعی) از امام درخواست کرد نماینده خود را برای اعلان شورش گسیل دارد. ابراهیم امام رهبری شورش را به خود سلیمان پیشنهاد کرد و او نپذیرفت. ظاهراً مایل بود که شخصیتی هاشمی و عباسی در رأس حرکت باشد. ابراهیم امام ابومسلم را فرستاد که با سلیمان مسؤولیت مشترک داشت و امامت جماعت هم با سلیمان بود.^۲ در متن سفارش نامه‌ای که ابراهیم امام به ابومسلم داد بحث هست. اینکه ابراهیم امام دستور داده باشد: «عربی زبانها را بکش!» راست نمی‌نماید، آن هم با توجه به اینکه از خود ابومسلم نقل شده است: «امام به من فرمان داده است که نزد یمنیان فرود آیم و با ربیعان ائتلاف کنم و از شایستگان مضر نیز بی نصیب نمانم. از تابعان بنی امیه بر حذر باشم و عجم را برگرد خود جمع کنم» و نیز گفته است: «امام به ما دستور داد که یمنیان را اختصاص دهیم».^۳

در مجلس نقیبان قرار گذاشته می‌شود که در عید فطر ۱۲۹ ه.ق. همه طرفداران عباسیان گرد هم آیند. پیش از آن در سالهای ۱۲۸ و ۱۲۹ حوادثی رخ داده بود. جالب توجه اینکه پس از کشته شدن جدیع به دستور نصر بن سیار، پسران جدیع با ابومسلم هم پیمان شدند و

۱. البیان و التبیین، ۲۶۰/۳.

۳. پیشین، ص ۴۶.

۲. پیشین، ص ۴۵.

اکثریت و سبعی به طاعت ابو مسلم درآمدند. به تصریح اخبار العباس فتنه نصر بن سیار و جدیع مردم را منزجر ساخته بود؛ مردم می خواستند به نحوی متفق شوند. از نصوص تاریخی برمی آید که نصر بن سیار از حمله به آبادیهای یمانی نشین خراسان بیم داشته است، زیرا احتمال می داده که همگی به عباسیان پیوندند.^۱

در اینجا تذکر این نکته ضرور است که مؤلف خود شعری از طرفداران بنی امیه بر ضد نهضت آورده است که خیلی روشن کننده است: لیسوا الی عرب منا فنعرفهم و لا صمیم الموالی ان هم نسبو یعنی «اینها اگر خود را به عرب نسبت دهند ما نمی شناسیم شان و همچنین از موالی ناب نیز نیستند». معلوم می شود که قیام کنندگان از اعراب سرشناس و همچنین از موالی سرشناس نبوده اند، بلکه به گفته مبلغان اموی، «کفار و اوباش و سفلگان عرب و موالی و مجوس» بوده اند. مبلغان عباسی در جواب می گفتند: «ما طبق کتاب خدا و سنت پیغمبر برای ظاهر کردن عدل و نپذیرفتن ظلم و طرفداری ضعیفان و انصاف گرفتن از زیردستان بیعت می گیریم و به یاری خدا از احدی پروا نداریم. چه مولی و چه عرب». با این حال امویان، در مواجهه، لشکر عباسی را به عنوان «یا معشر المسلمین» مورد خطاب قرار دادند و به «جماعت» فراخواندند و به افزونی «عطایا» وعده دادند.^۲ در مرو تمیمیان عرب برای فتح شهر به لشکر عباسی کمک کردند و در نیشابور ایرانیان و مضریان به نفع امویان ایستادگی نمودند و بسیاری کشته شدند. در جرجان نیز ایرانیان همدوش امویان با لشکر عباسی می جنگیدند، و حتی یک بار قحطبه سردار عباسی را بیرون راندند که البته دوباره شهر را گرفت.^۳

۱. پیشین، ص ۴۸.

۲. پیشین، صص ۴۸-۴۹.

۳. پیشین، صص ۴۹-۵۰.

به نظر می‌آید که قیام، قیامی مردمی بوده و عرب و ایرانی در هردو طرف قضیه بوده‌اند. چنانکه موصل مروان را راه نداد، اما از لشکر خراسان استقبال کرد.^۱ در اینجا مؤلف موصل را شهر عربی فرض کرده است، حال آنکه در آنجا ایرانیان کُرد اکثریت و غلبه داشته‌اند. در اطراف موصل قبایل عربی فراوان بودند.

در واسط، منصور عباسی، به کمک یمنیان داخل شهر، شهر را گشود و در محاصره دمشق، عبدالله بن علی عباسی (عموی منصور) به یمنیان شام خطاب فرستاد که یمنیان خراسان و نیز ربیعان با ما هستند و شعار «یا محمد! یا منصور!» سر داد که در اینجا منظور از «محمد» محمد بن علی عباسی امام عباسیان است و منظور از «منصور»، «منصور الیمن» یا همان موعود قحطانی و مهدی یمانی است.^۲ در اینجا نکته‌ای قابل تأمل است که طبق نقل مؤلف، محمد بن علی عباسی (متوفی ۱۲۵ هـ.) با تبلیغات مزدکی ایرانی مآب خدّاش مخالف بوده^۳ و در عوض بر دعوت یمانیان تأکید اکید داشته است. این را هم باید توجه داشت که هم از آغاز، بین شیعیان علی (ع) نیز یمانی بسیار بوده است. البته وجود یمانیان در لشکر معاویه را نیز نباید از نظر دور داشت (نمونه: ذوالکلاع پهلوان معروف یمانی). اما خود یمانیان از دیرباز تحت تأثیر فرهنگ ایران بودند. و متقابلاً نخستین گروه ایرانی که به اسلام پیوستند بعضی از افراد خاندان حکومتی ایرانی در یمن بودند و قصه فیروز دیلمی مشهور است.^۴

به نظر می‌آید که عباسیان و سران قبایل عربی، قدرت نظامی را قبضه کرده، حرکت را از رسیدن به نتیجه کامل آن باز داشته و

۳. پیشین، ص ۱۵.

۲. همانجا.

۱. پیشین، ص ۵۰.

۴. نگاه کنید به: دکتر رامیار، در آستانه سالزاد پیغمبر.

کوشیده‌اند تا به تدریج عنصر ایرانی را حذف کنند. البته امواج این مبارزه درونی نهضت تا قرون پنجم و ششم ادامه دارد، لیکن ما نباید پیشاپیش برویم بلکه باید با سیر حوادث همراه باشیم تا ببینیم عملاً چه رخ داد؟

ریشه حرکت عباسیان به محمد بن الحنفیه برمی‌گردد. خود محمد بن الحنفیه را مختار مهدی نامید و پس از مختار و محمد بن حنفیه این نحلۀ ساختگی به این صورت ادامه یافت که برخی گفتند محمد بن حنفیه زنده است و در جبل رضوی مخفی است و ظهور خواهد کرد و بعضی گفتند محمد بن حنفیه در گذشته است و جانشینی او، با واسطه یا بی واسطه، به ابوهاشم عبدالله بن محمد بن الحنفیه رسید. این شخصیت یک سازمان مخفی تبلیغی بنیاد نهاد و میراث معنوی وی به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس انتقال یافت.^۱ در واقع آل عباس (عموی پیغمبر) که نخست هیچ داعیه‌ای نداشتند از این راه و از اینجا صاحب داعیه جانشینی پیغمبر شدند، درباره صحت وصیت عبدالله بن محمد بن الحنفیه به محمد بن علی بن عباسی شک و بحث هست. بعضی مستشرقان مثل فلوتن و برنارد لوپس و موسکتی آنرا پذیرفته‌اند، اما ولهاوزن آنرا قصه و افسانه می‌داند. همچنین دی‌خویه و کاتمر آنرا منکرند، همچنان‌که دکتر عبدالعزیز الدوری نیز نخست آنرا قبول نداشت^۲ و سپس با ملاحظه نسخه خطی اخبار العباس و ولده آنرا پذیرفت.^۳ دکتر ابراهیم حسن این وصیت را به معنی انتقال رهبری مبارزه با دشمن مشترک از خاندان علوی به عباسی می‌داند و کلود کوهن می‌گوید: مسأله وصیت اهمیتی را که اکنون دارد، نداشته است.

۱. بحوث فی التاریخ العباسی، ص ۵۴.

۲. پیشین، صص ۵۶-۵۷.

۳. پیشین، ص ۵۷.

آنچه واقع شده این است که پیروان عبدالله بن محمد بن الحنفیه - که بلاعقب درگذشت - برگرد محمد بن علی بن عبدالله بن عباسی جمع شدند و «کتب و رجال» اولی در اختیار دومی قرار گرفت، یعنی اسناد و مدارک و رابطهای سازمانی و عوامل مبارزه تسلیم عباسیان شد.^۱ در غالب منابع سخن از مسموم شدن عبدالله بن محمد بن حنفیه به دسیسه سلیمان بن عبدالملک اموی (خلافت ۹۶-۹۹ هـ) هست اما در مخطوط اخبار العباس و ولده می نویسد که عبدالله به مرگ طبیعی درگذشت. این وصیت نامه شامل مقداری پسگویی و پیشگویی است^۲ که طبعاً ساختگی است. اما در اصلش کمتر جای شک است، زیرا منابع شیعه دوازدهامامی که هم با اتباع محمد بن الحنفیه و هم با بنی عباس اختلاف عقیده داشتند آن را ذکر کرده اند^۳ و همچنین در کتب ملل و نحل از آن یاد شده است.^۴

جالب توجه است که جنبه غلوآمیز پیروان محمد بن الحنفیه به حرکت عباسی منتقل نشده، و آنچه در فِرَقِ راوندیه و رزامیه و هاشمیه بعد از پیروزی حرکت می بینیم تحت تأثیر عنصر ایرانی جنبش عباسی است.

نکته مهم این است که عباسیان، بلافاصله پس از پیروزی، به این فکر افتادند که استناد به وصیت عبدالله بن محمد بن الحنفیه را کمرنگ کنند و همچنان که «الرّضا من آل محمد» (شخص مورد توافق از خاندان محمد) در عباسیان انحصار یافت، مصداق «اهل بیت» و «آل رسول» نیز آنها شدند و در خطبه داود بن علی، کلمه «میراث پیغمبر» نخستین بار ذکر شد.^۵ البته داود در همان خطبه از علی بن ابیطالب (ع)

۱. پیشین، ص ۵۹.

۲. پیشین، صص ۶۰-۶۱.

۳. پیشین، ص ۶۲.

۴. پیشین، ص ۶۱.

۵. پیشین، ص ۶۵.

و عبدالله بن محمد (بن الحنفیه) به عنوان دو امام برحق یاد می‌کند که
 سومی عبدالله سفاح عباسی خواهد بود^۱ و می‌افزاید: این امر از دست
 ما خارج نخواهد شد تا تحویل عیسی بن مریم دهیم.^۲
 به هر حال این کلمات دوپهلوی و موضعگیری متشابه قابل دوام نبود.
 این است که در نامه متبادل بین منصور خلیفه دوم عباسی و محمد بن
 عبدالله بن الحسن (ملقب به نفس زکیه) صریحاً ادعا می‌شود که پیغمبر
 وارثی جز عموی خود عباس نداشت، و از بنی هاشم تنها اولاد عباس
 موفق به گرفتن حکومت شدند، و هیچ فضیلتی در جاهلیت و در
 اسلام نیست، مگر آنکه عباس و اولادش بدان دست یافته‌اند.^۳ نه
 سخن از وصیت عبدالله بن محمد بن حنفیه است و نه حتی سخن از
 بیعتی که خود منصور در جوانی با محمد بن عبدالله بن الحسن کرده
 بود. منصور پسر خودش را هم مهدی نامید تا داعیه متمهدیان از اولاد
 علی (ع) را پایان داده باشد^۴ ضمن آنکه مواظب همه داعیه‌داران علوی
 بود. مبلغان عباسی نیز احادیثی در تأیید بنی عباس ساختند و
 می‌پراکندند.^۵ در کتب عقاید دوازده امامی، ادعای وراثت از عباس را
 به مهدی خلیفه سوم عباسی نسبت داده‌اند، و نیز گفته‌اند عقیده
 راوندیه (غلات پیروان بنی عباس) همین بود.^۶ راوندیه حتی خلافت
 علی بن ابیطالب (ع) را هم با بیعت عبدالله بن عباس — که به گمان آنها
 صاحب حق بود — درست می‌دانستند. عقیده به احقیت عباس بعد از
 پیغمبر را به هاشمیه هم نسبت داده‌اند^۷، در حالی که به قول ابن حزم،
 عباس شخصاً ادعایی در این مورد نکرد و نداشت^۸ و دلیلش هم
 واضح است، چون عباس از سابقین در اسلام نبوده و کمی قبل از فتح

۱. پیشین، ص ۶۶.

۲. همانجا.

۳. همانجا.

۴. پیشین، ص ۶۷.

۵. همانجا.

۶. پیشین، ص ۶۸.

۷. پیشین، ص ۶۹.

۸. همانجا.

مکه مسلمان شد. البته سقایت حاج (که در قرآن مورد تعریض قرار گرفته است)^۱ در اختیار عباس بود و بعد از اسلام نیز باقی ماند و عباسیان بدان استناد می کردند.^۲ حقیقت این است که عبدالله بن عباس هم داعیه ای نداشت، اما چشمداشت سیاسی عباسیان از علی بن عبدالله بن عباس شروع می شود. پس از وفات او (۱۱۸ هـ) پسرش محمد که شاگرد عبدالله بن محمد بن الحنفیه بود جانشین عبدالله گردید. جالب توجه است که این هر دو هاشمی، اما غیر فاطمی اند، حال آنکه سادات حسنی و حسینی نیز هر کدام داعیه و دعوت خود را داشتند.^۳ بنی عباس بعد از پیروزی برای جلب نظر فقیهان و محدثان اهل سنت بایستی رابطه خود را با پیروان محمد بن الحنفیه که غالی تلقی می شدند قطع کنند و خود را وارث مستقیم پیغمبر بنامند، و طبیعی است که علویان (چه اولاد امام حسن (ع) و چه اولاد امام حسین (ع)) عباسیان را غاصب می دانستند.^۴ ولی خود علویان با هم اختلاف داشتند و متحد نبودند.

از بزرگان علوی که پیروان و طرفدارانی داشتند زید بن علی (شهادت ۱۲۲ هـ) و یحیی بن زید (شهادت ۱۲۵ هـ) را می توان نام برد. امام جعفر صادق (ع) پیشنهاد ابوسلمه خلال داعی نهضت را رد کرد و بنابر مشهور نامه اش را نیز سوزاند، با این حال مورد سوء ظن منصور بود. موضعگیری بیطرفانه امام صادق (ع) بزرگ خاندان حسینی، به فرزندان عبدالله بن الحسن مجال داد که قیام کنند. محمد بن عبدالله بن الحسن خود را مهدی نامید و بسیاری از مخالفان تندرو عباسیان بدو گرویدند. در همان ایام یک قیام شیعی علوی در خراسان

۱. توبه، آیه ۱۹.

۲. بحوث فی التاریخ العباسی، ص ۶۹.

۳. پیشین، ص ۷۱.

۴. پیشین، ص ۹۳.

به قیادت شریک بن شیخ المهری رخ داد.^۱ سَفَاح، با آنکه بر عباسی بودن حکومت از اوّل تأکید کرد، با علویان در نیفتاد (یا فرصت نیافت). اما منصور از ۱۳۶ تا ۱۴۴ هـ. در جستجوی محمد بن عبدالله بن الحسن بود و سختگیری به علویان را از بنی امیه نیز در گذراند تا آنکه محمد بن عبدالله بن الحسن در ۱۴۵ هـ. مجبور به قیام مسلحانه آشکار شد. منصور به او نامه نوشت و پیشنهاد امان داد، محمد بن عبدالله در پاسخ او نوشت که به عهد و امان نامردانه او (با ذکر نام ابو مسلم و عبدالله بن علی عموی منصور و ابن هبیره) اطمینان ندارد^۲ و کار به جنگ و شهادت محمد بن عبدالله و برادرش منجر شد که تفصیل آن را در مقاتل الطالبیین باید خواند (و این در حالی بود که نهضت عباسی در آغاز کار خود را خونخواه یحیی بن زید معرفی می کرد).

این گونه سختگیریها در زمان هارون الرشید به اوج خود رسید، چنانکه به شهادت رساندن موسی بن جعفر (ع) در زندان بغداد به دستور خلیفه چنان انعکاس بدی داشت که حتی میان اعضای خاندان عباسی تأثیر نامطلوب برجای گذاشت. سیاست دوگانه هارون یا علویان تقریباً به پیش و پس از سقوط برامکه مربوط می شود. تا برامکه قدرت داشتند رابطه خلافت با علویان ملایم بود و پس از واقعه برانداختن برمکیان، هارون به اقدامات شدید بر ضد یحیی بن عبدالله علوی و امام موسی بن جعفر (ع) دست زد.^۳

اما نهضت علویان ادامه داشت تا آنکه در عصر مأمون نهضت ابوالسرایا رخ داد (۱۹۹ هـ). ابوالسرایا، همچون مختار، درست است که به نام یک علوی دعوت می کرد، اما خود صاحب ابتکار و اختیار بود. در آخرین روزهای جنگ امین و مأمون، او از طرفداران مأمون

۱. پیشین، ص ۹۵.

۲. پیشین، ص ۹۹.

۳. پیشین، ص ۱۳۰.

گشت، اما سپس به عنوان طلب حق ابن طباطبا علوی در کوفه قیام کرد. این قیام به سرعت بالا گرفت و با فوت ناگهانی ابن طباطبا و بیعت با کودکی خردسال، ابوالسرایا همه کاره شد. به گمان من بقایای طرفداران امین - یعنی کسانی که معتقد به عربیت خالص خلافت عباسی بودند - نیز ابوالسرایا را یاری می داده اند، اما با مسلم شدن این نکته که ابوالسرایا دلش با علویان است و با فشار سرداران مأمون، نهضت ابوالسرایا در هم شکست و خود او نیز به طرز عبرت انگیزی به قتل رسید. زیدالنار برادر امام رضا از همزمان ابوالسرایا بود.^۱ در همان ایام علویان در حجاز شوریدند و با محمد دیاج به سال ۲۰۰ هـ. بیعت کردند. این حرکت نیز در هم شکست.^۲ به همین ترتیب قیام علویان در یمن رخ داد که در رأس آن ابراهیم بن موسی بن جعفر (برادر دیگر امام رضا(ع)) بود. مأمون در چنین شرایطی است که امام رضا(ع) را به ولایتعهدی برگزید و در واقع بار دیگر نهضت عباسی را به وضعیت پیش از پیروزی یعنی همکاری با علویان بازگردانید. در اینجا هم همکاری عنصر ایرانی محسوس است. مورخان و مستشرقان بر نقش خاندان ایرانی سهل در نزدیکی گرایشهای عباسی و علوی تأکید کرده اند، مخصوصاً فضل بن سهل در این باب بسیار اصرار داشته است.^۳

به گمان من توجه به این نکته ضرور است که حتی لقب «الرضا» همان عنوانی است که پیش از پیروزی به کار می رفت: «الرضا من آل محمد» (یعنی شخص مورد توافق از آل محمد). مأمون اظهار داشت که میان بنی عباس و بنی علی نظر کرده و کسی برتر و پارساتر و داناتر از علی بن موسی (ع) نیافته است.^۴ در واقع انقلاب عباسی می خواست

۱. پیشین، ص ۱۱۹.

۲. پیشین، ص ۱۲۲.

۳. پیشین، ص ۱۳۵.

۴. همانجا.

یکی از وصیتهای عمل نکرده‌اش را عملی سازد. بدیهی است که این اقدام مورد مخالفت عرب‌گرایان و قشریان عباسی در بغداد واقع شد، در حالی که مأمون در خراسان و به‌استظهار ایرانیان به‌این کار دست زد؛ این را هم باید توجه داشت که مأمون از سوی مادر ایرانی بود و خود نیز تمایلات عقلگرایانه داشت. به‌این مطلب بازخواهیم گشت.

بعضی گفته‌اند که مقصود مأمون این بود که علویان را از خفا به‌ظهور آورد و هاله‌ی قداسی که بر اثر محروم بودن از جاه و مقام برگرد سر آنان به‌وجود آمده بود بر‌دزد. این نکته را هم صاحب تاریخ الحکماء ذکر کرده است^۱ و هم صدوق در عیون اخبار الرضا^۲ به‌وجه دیگر آورده است: «ان المأمون جعل له [الرضا(ع)] ولاية العهد من بعده لیری الناس انه راغب فی الدنيا فیسقط محله فی نفوسهم»^۳. در روایتی دیگر آورده‌اند که مأمون می‌خواست با واگذاری ولایتعهد به‌امام رضا(ع) تصدیق رسمیت خلافت عباسی را از آن حضرت بگیرد و شیفتگان حضرت بدانند که عباسیان صاحب حق بوده‌اند. و نیز آورده‌اند که مأمون سران متکلمان و صاحبان مذاهب مختلف را گرد آورد تا با حضرت بحث کنند که توان حضرت آزموده شود.^۴ در هر حال مأمون، بزرگی علویان را به‌صحنه آشکار آورد تا نظر مردم نسبت به‌آنان معلوم شود. فضل‌بن سهل می‌کوشید تا شورش سنت‌گرایان بغداد بر بیعت امام رضا(ع) را از مأمون پنهان بدارد، و خود امام رضا(ع) بود که مأمون را متوجه خطر ساخت.^۵ روایات شیعه بر بی‌میلی حضرت بر این بیعت تأکید دارند و حضرت در واقع بر اثر فشار آن بیعت را پذیرفت. جالب توجه‌تر اینکه سن مأمون در آن زمان کمتر از سن

۱. طبع برلین، صص ۱-۲۲۱.

۳. بحوث فی تاریخ العباسی، ص ۱۳۹.

۵. پیشین، ص ۱۴۰.

۲. ج ۲، ص ۲۳۹.

۴. پیشین، ص ۱۳۹.

حضرت بود. به علاوه تکلیف ولایتعهدی بعد از امام رضا(ع) معین نشد. مأمون برای محکم‌کاری یکی از دخترانش را به عقد امام رضا(ع) و دختر دیگرش را به عقد پسر امام رضا(ع) درآورد، به علاوه رنگ سیاه را که شعار عباسیان بود به شعار سبز (که علوی و ایرانی بود) تغییر داد تا تغییر سیاست برای همگان محسوس باشد.^۱

قیام بغداد نخست به عنوان مخالفت با فضل بن سهل شروع شد و به سرعت به مخالفت با شخص مأمون تبدیل گردید و به سال ۲۰۲ با ابراهیم بن مهدی عباسی بیعت کردند تا خشم خود را از تمایل علوی مأمون و تغییر شعار سیاه به سبز نشان داده باشند.^۲ در جنگ سبز و سیاه یکی از میدانهای جنگ، کوفه بود. عباس برادر امام رضا(ع) بر کوفه حکومت داشت، اما مردم کوفه می‌خواستند با خود او یا علوی دیگری بیعت کنند و نخواستند به حمایت مأمون بچنگند و نیروهای بغداد کوفه را گرفتند^۳ و این نشان می‌دهد که شیعه خصوصاً افراتیون و انقلابیون نیز به نوبه خود با بیعت موافق نبودند. عکس‌العمل مأمون به صورت قتل فضل بن سهل ظاهر شد که البته آن را به گردن نگرفت. سپس حرکت آهسته مأمون از خراسان به سوی بغداد آغاز شد. در قدم اول از حرکت مرو به سوی طوس، در طوس حضرت امام رضا(ع) را مسموم کرد و آن حضرت را نزد پدر خود هارون دفن کرد، و دعبل خزاعی به همین مناسبت سرود:

قبران فی طوس خیر الناس کلهم و قبر شرهم هذا من العبر
مأمون همچنان که رو به بغداد می‌رفت در هر شهر مهمی توقف

۱. پیشین، ص ۲۵۲ به بعد.

۲. پیشین، ص ۱۴۳.

۳. همانجا.

می‌کرد و مالیاتها را تخفیف می‌داد. وقتی به حلوان رسید، ابراهیم بن مهدی در بغداد مخفی شد. چون بغدادیان بعد از کشته شدن فضل بن سهل و شهادت امام رضا(ع) به طاعت مأمون بازگشته بودند. مأمون برای آنکه به کلی از سیاستهای خود بازگشت نکرده باشد در ورود به بغداد به سال ۲۰۴ نیز شعار سبز را تا مدتی محفوظ نگه داشت. و نیز به سال ۲۱۲ منشوری بیرون داد که در آن بر افضلیت و حَقانیت علی(ع) تأکید شده بود همچنانکه می‌خواست فرمانی مشعر بر ذمّ معاویه بیرون دهد.^۱ در اینکه مأمون تمایلی به علویان داشته است شکّی نیست، الا اینکه منافع شخصی او در حفظ رنگ عباسی برای خلافت بر اعتقاد او می‌چربید. می‌توان گرایش علوی مأمون را تا حدّی به عقلگرایی و معتزلی مسلکی وی نیز ربط داد.

این‌که معتزلی مذهبی را مسلک عباسیان نخستین به قلم آورده‌اند اشتباه است. بلکه برعکس، عقیده واقعی عباسیان نخستین هر چه بود، علی‌الظاهر بر مذهب سنت و جماعت بودند تا اکثریت را حفظ کنند و بتوانند در برابر علویان و زنداقه (یعنی صاحبان مذاهب ایرانی) مقاومت کنند.^۲ ما پیشتر به اقدامات ضدّ علوی منصور و هارون اشاره کردیم، اکنون می‌گوییم در دوره منصور و خصوصاً مهدی سرکوب جنبشهای اندیشه‌گران ایرانی تحت عنوان مبارزه با زندقه گسترش یافت و حتی در دوره مهدی سازمانی برای مقابله با زندیقان پدید آمد که مسؤول آن را «صاحب الزّنادقه» می‌نامیدند. حال باید دید نسبت و رابطه معتزله با عباسیان نخستین چگونه بود؟

بنای جنبش معتزلی از ابتدا بر انتخاب اصلح بود؛ معتزلیان هیچ‌یک از خاندانهای عربی را دارای قداست و ویژگی برای این مقام

۱. پیشین، ص ۱۴۷.

۲. پیشین، ص ۷۵.

نمی‌شناختند. برخلاف خوارج، قیام مسلحانه برای اقامه عدل را فقط به شرط اطمینان بر توفیق جایز می‌دانستند و این قیام می‌بایست حتماً همراه امامی عادل باشد. پس با علویه موافق نبودند، چون به‌اصل نص و عصمت اعتقاد نداشتند و با زیدیه نیز کاملاً هم‌رأی نبودند چرا که زیدیه لازم می‌دانستند که قیام‌کننده «فاطمی» باشد. نیبرگ بر این زمینه پنداشته است که نامزدهای بالقوه معتزله برای حکومت بنی عباس خواهند بود که قداستی برای خود قائل نبودند و قیام برای عدل را شعار خود قرار داده بودند؛ همان شعاری که داعیان معتزلی در اقصی نقاط اسلامی مطرح می‌کردند. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند حضور منصور قبل از خلافتش در جلسات درس عمرو بن عبید معتزلی، و ادامه دوستی آنها در دوره خلافت منصور است.^۱

سرکوب زناده به‌دست مهدی در اهدافش با معتزله همراه بود، چرا که معتزله هم به‌شکل دیگر می‌خواستند از اسلام دفاع کنند.^۲ اما پروفیسور گیب نظر نیبرگ را قبول ندارد و می‌گوید اولاً دعوت معتزله مقدم بر دعوت عباسی و مستقل از آن بوده و ثانیاً معتزله از عباسیان برای پیشبرد اهداف خود سود جستند نه به‌عکس برنارد لويس با یادآوری جهات غلوآمیز در منتسبان به‌جنبش عباسی – مثلاً راوندیان – در مقابل نظر نیبرگ موضع می‌گیرد. پروفیسور وات ضمن تأکید بر دو تا بودن جنبش عباسی و معتزلی، می‌پذیرد که معتزله از جنبش عباسی استقبال کردند. شارل پلا ارتباط معتزله را با علویان [ظ: زیدیه] محتمل‌تر می‌داند. کلود کوهن جنبش عباسی را نه متمایل به‌معتزله و نه متمایل به‌راوندیه، بلکه دارای گرایش عمیق به‌اصل اسلام می‌داند که مستقل از قومیت عربی است.^۳

۱. پیشین، ص ۷۷.

۲. پیشین، ص ۷۸.

۳. پیشین، صص ۷۸-۷۹.

در اینجا لازم است یادآوری کنم که به نظر من در جنبش عباسی یا به عبارت صحیح تر جنبشی که منجر به روی کار آمدن عباسیان شد، گرایشهای گوناگون و حتی متخالف وجود داشته است و نمی توان یک گرایش را عمده و اصلی فرض کرد.

به هر حال، اصطلاح اعتزال نخست بر کناره گیرندگان از جنگ داخلی زمان علی (ع) اطلاق شده، و سپس برای فرقه کلامی تأسیس شده به دست واصل بن عطا (۸۰-۱۳۱ هـ) به کار رفته است. واصل قول «منزلة بین المنزلتین» را مطرح کرد و فاسق را میان کافر و مؤمن جای داد، برخلاف خوارج که فاسق را کافر می انگاشتند. در واقع واصل موضع بی طرفی و کناره گیری در درگیری مسلمانان اتخاذ کرد، همان روشی که علما و فقها در دوری گزینی از «شبهات» در پیش گرفتند.^۱ بعداً معتزله شمشیر کشیدن به روی ظلم را به همراهی امام عادل جایز دانستند، لذا از قیام یزید بن ولید (۸۶-۱۲۶ هـ) و حکومت پنج ماهه او حمایت کردند و حتی او را بر عمر بن عبدالعزیز که بهترین خلیفه اموی است ترجیح دادند. پس بی طرفی معتزله سلبی نبوده و جنبه ای فعال و مثبت داشته است.^۲

این را هم بگویم که واصل، پیش از آنکه به حلقه شاگردان حسن بصری درآید، مدتی شاگرد عبدالله بن محمد بن الحنفیه بوده و در حوزه امام محمد باقر (ع) نیز رفت و آمد می کرده است و از این جاست که با زید بن علی و عبدالله بن الحسن و فرزندانش (محمد و ابراهیم که هر دو در زمان منصور قیام کردند) مربوط بوده است. معتزله در اجتماع «ابواء» همراه هاشمیان با محمد بن عبدالله بن الحسن (ملقب به نفس زکیه) بیعت کردند. البته بعضی در صحت وقوع این بیعت

۱. پیشین، ص ۸۰.

۲. همانجا.

تردید کرده‌اند ولی عملاً شرکت معتزله در قیام نفس زکیه و برادرش ابراهیم مسلم است. در بسیاری منابع ارتباط زیدیه و معتزله محرز انگاشته شده و البته معتزله بغدادی را دارای تمایلات علوی دانسته‌اند.^۱ اما معتزله بصره به ریاست عمرو بن عبید در این مورد موضعگیری نکردند و دوستی دیرپای منصور با عمرو بن عبید به همین غیر سیاسی بودن مواضع عمرو بن عبید برمی‌گردد. البته عمرو بن عبید از مشارکت در دولت عباسی هم خودداری کرد و گاهی منصور را به شدت اندرز می‌داد، و از دزدی عمال حکومت انتقاد می‌نمود. منصور از او درخواست کرد که بعضی یارانش را برای امور دولتی معرفی کند. عمرو گفت: «شیاطین را از درگاه خود بران که تا اینها هستند دینداران به در خانه تو نخواهند آمد» و نیز گفت: «هزار مظلومه در دربار تو هست، بعضی را رد کن تا بدانیم راست می‌گویی».^۲

وقتی قیام محمد بن عبدالله بن الحسن صورت گرفت، منصور که به عمرو سوء ظن داشت نظرش را در آن باره پرسید. عمرو گفت: «اگر امت مرا بگمارند تا کسی را برای آنها برگزینم، نمی‌یابم» و بار دیگر که منصور مطلع شد، نامه‌ای از علویان به عمرو رسیده، از عمرو بازخواست کرد. عمرو پاسخ داد: «آری، نامه‌ای به من رسیده است، اما رأی من بر قیام بر ضد حکومت نیست» و چون منصور از او خواست که سوگند بخورد پاسخ داد: «اگر از راه تقیه دروغ می‌گویم پس سوگند من هم به تقیه خواهد بود». وقتی عمرو درگذشت، منصور تأسف بسیار از خود نشان داد و گفت: «هیئات که چنوبی دیده شود».^۳

منصور در مقابل گزافه‌گوییهای راوندیه ساکت بود و می‌گفت:

۱. پیشین، صص ۸۱-۸۲.

۲. پیشین، ص ۸۴.

۳. همانجا.

«بگذار در دوستی ما به جهنم بروند!» اما وقتی احساس کرد خطری برای دولت او هستند، با قوه قهریه آنان را کوبید^۱ و این نشان می‌دهد که عباسیان نخستین مادام که در خطر نبودند نرمش در عقاید نشان می‌دادند. درباره مهدی عباسی با آنکه بعضاً او را متهم به داشتن عقیده قدری کرده‌اند، اما چنین نیست، چرا که در زمان او جمعی را در مدینه به تهمت اعتقاد به قدر [که پیش درآمد اعتزال است] دستگیر کردند.^۲

قدریه در زمان هادی عباسی (۱۶۹-۱۷۰ هـ.) نیز مورد تعقیب بودند، خصوصاً که عقیده به خلق قرآن را اظهار کردند. این همان عقیده‌ای است که در زمان مأمون شعار و علم معتزله گردید. به هر حال، عتابی کاتب، که معتزلی بود، در زمان هارون الرشید از ترس به یمن گریخت و بشر بن معتمر معتزلی زندانی شد.^۳ درباره ثمامه بن اشرس نیز آورده‌اند که به سبب حمایت از احمد بن عیسی زیدی به روزگار هارون زندانی بود و بعداً با قوت گرفتن معتزله در زمان مأمون ثمامه را در مقام مشاور عالی مأمون می‌بینیم.

یک نکته مهم که نظریه ارتباط مفروض میان جنبش معتزلی و عباسی را که نیبرگ مطرح کرده است، ضعیفتر می‌سازد این است که مرکز معتزله، به طور سنتی بصره بوده است، حال آنکه مراکز اولیه عباسیان کوفه و حمیمه (شام) و خراسان است. وانگهی بصره در مقابل حرکت عباسیان استقبالی از خود نشان نداد، بلکه برعکس لشکریان عباسیان بصره را به زور گرفتند. حتی بصره مرکز قیام ابراهیم بن عبدالله بن الحسن است و این نه به لحاظ تمایلات علوی بصره - که در بصره چنین گرایشهایی نبود - بلکه به لحاظ ضد عباسی بودن بصره است.^۴ بدین گونه فرضیه نیبرگ قابل قبول نیست، بلکه

۱. پیشین، ص ۸۵.

۲. همانجا.

۳. پیشین، ص ۸۶.

۴. پیشین، ص ۸۸.

برعکس می‌توان گفت معتزله در اوایل کار بیشتر متمایل به قیام‌کنندگان علوی بودند، و چنانکه نالینو و سوردیل نوشته‌اند داعیان واصل بن عطا در افریقیه با علویان بنی‌ادریس ارتباط داشتند.^۱ اما ارتباط منصور با عمرو بن عبید بیشتر از این راه بود که عمرو با یحیایان شیعه همچون هشام بن حکم درگیر می‌شد و حتی با ابوالهذیل علف معتزلی مخالفت می‌نمود.^۲ باید توجه داشت که علف امامت مفضول را با وجود و حضور فاضل روا نمی‌دانست، یعنی تا حدی متشیع بود.^۳

اما موضعگیری مثبت مأمون در برابر معتزله، بلکه گرایش وی به ایشان، امری واضح و آشکار است، همچنان‌که تمایلات علوی وی را هم انکار نمی‌توان کرد. برنارد لوئیس این دو گرایش را یکی دانسته و به‌عنوان کوششی از جانب مأمون برای رفع تعارض میان دولت عباسی و مخالفان شیعی و ایجاد نوعی وفاق ارزیابی کرده است.^۴ به‌نظر سوردیل در عصر هارون الرشید مهمترین مسأله‌ای که در بغداد مطرح بود درگیری شدید حقانیت علوی با حکومت عباسی است، زیرا عباسیان بر حکومت چنگ انداختند و هیچ سهمی به علویان ندادند. هارون هم از آغاز بنای سخت‌گیری با علویان را داشت (همان روشی که منصور به‌کار برده بود) اما تا برمکیان بودند مانع می‌شدند، چنانکه فضل بن یحیی برمکی کوشید تا از اعدام یحیی بن عبدالله حسنی جلوگیری کند.^۵ فضل برمکی با محمد بن ابراهیم طباطبا خوشرفتاری کرد و یحیی برمکی با احمد بن عیسی حسنی ارتباط داشت.^۶ سرکوب علویان و برمکیان از جمله آخرین کارهای هارون بود، ضمن آنکه با قیام حمزه‌آذرک در ایران نیز مواجه شد.

۱. پیشین، ص ۹۰. ۲. همانجا.

۳. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۳۹۶/۶.

۴. بحوث فی تاریخ العباسی، ص ۱۲۸.

۵. پیشین، ص ۱۳۰.

۶. پیشین، ص ۱۲۹.

با مرگ هارون جوّی توفانی از اندیشه‌ها و بحث‌های مختلف و امپراتوری پراشوب به‌جای ماند. علاوه بر اینها با اینکه مهدی عبّاسی زناده را کوبیده بود، اما اندیشه‌های آنان همچنان در محافل مطرح می‌شد و اصل دین و اسلام را به‌پرسش می‌گرفت. مبلّغان مسیحی و یهودی و زرتشتی نیز جای خود را داشتند. بدین‌گونه، به‌گمان من، میدان دادن مأمون به‌معتزله تنها راه چاره‌ای بوده است که می‌توانست دفاعی فکری برای نظام فراهم آورد و اظهار تمایل به‌علویان نیز اکثر مخالفان را خلع سلاح می‌کرد، پیش از آنکه مأمون به‌معتزله میدان دهد، امین به‌شیوه هارون معتزله را تعقیب می‌کرد.^۱

در حقیقت امین و عرب‌گرایان عبّاسی می‌خواستند همان سیاست سرکوب علویان و ایرانیان و معتزلیان و دیگر اندیشمندان را دنبال کنند، اما نهضت فکری که به‌کوشش ایرانیان بافرهنگ، به‌ویژه با تأسیس «بیت الحکمة» آغاز شده بود و ارتباط نهضت‌های فکری و سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در امپراتوری وسیع و کثیرالملة عبّاسی، چیزی نبود که با اراده یک گروه واپسگرا و سنتی، ولو به‌قوة قهریه، از بین‌رفتنی باشد. مأمون که خود مردی دانش‌دوست و دارای تمایلات علوی و از سوی مادر ایرانی بود و در مرو می‌زیست با کمک و طراحی خاندان ایرانی دانشمند (آل سهل) اصلاحات وسیعی در نظام اجرا کرد که بخشی از آن را قبلاً مورد بحث قرار دادیم.

جاحظ، نویسنده تیزبین و متفکر معتزلی آن عصر که جریانات اجتماعی و فرهنگی و جنبش‌های فکری عصر را به‌خوبی می‌شناخت، دشمنان این جنبش اصطلاحی را میان عامّة پیروان اهل حدیث و غوغاییان که بر گرد عالمان قشری و سردمداران عوام‌فریب گرد

۱. پیشین، ص ۱۳۲.

می‌آمدند نشان می‌دهد. به گمان من قضیه «محنه» یا «آزمون عقاید در عصر عباسی» در مقابله با این قشریون و حشویون به راه افتاد و بعضی معتزله نیز با آن همراهی می‌کردند. این جریان از اواخر روزگار مأمون شروع شد و در زمان معتصم و واثق نیز ادامه یافت تا به روزگار متوکل، بار دیگر واپسگرایی قوت گرفت و علویان و ایرانیان و صاحبان اندیشه و اهل دانش سرکوب شدند. نفوذ و حضور روزافزون عنصر ترک که از زمان معتصم بخش اعظم نیروی نظامی خلافت را تشکیل می‌دادند، حرکت ضد روشنفکری را تقویت و تسریع کرد و از جمله جنبش شیعی نیز تضعیف گردید.

اینکه معتزله نیز در گرایش علوی مأمون نقش داشته‌اند مؤیداتی دارد. از جمله امضا و گواهی بشر بن معتمر و ثمامه بن اشرس بر سند ولایتعهدی امام رضا(ع) را می‌توان ذکر کرد. این دو معتزلی به تمایلات علوی شناخته شده بودند. همچنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، معتزله بغداد به زیدیه بسیار نزدیک بودند و در زمان هارون الرشید به عناوین مختلف زندانی شدند.^۱ اما اینکه مأمون چرا از علویان زیدی یا حسنی به جانشینی خود برگزید نشان می‌دهد که تأثیر معتزله صد درصد نبوده است. سوردیل نفوذ فضل بن سهل بر مأمون را انگیزه انتخاب امام رضا(ع) انگاشته است^۲، اما این نیز مسلم نیست. آنچه مسلم است مأمون با میل خود امام رضا(ع) را برگزید، و باز هم با میل خود یا علی‌رغم میل خود و بر اثر فشار نیروهای سنت‌گرا و عرب‌گرای عباسی، پیمان خود را گسست و امام را به شهادت رسانید تا حکومت خود را حفظ کند، اما در قضیه محنه انتقام خود را از سردمداران غوغایی و عوام‌فریبان قشری گرفت.

۱. پیشین، صص ۱۳۱-۱۳۲.

۲. پیشین، ص ۱۳۳.

نظریهٔ خلق قرآن پیش از مأمون وجود داشته، و حتی هارون الرشید بشر مریسی را به سبب آن تبعید کرده بود.^۱ مأمون به سال ۲۱۲ هـ. دستور داد تا قضات و علما و رجال را با این نظریه بیازمایند که آیا قرآن قدیم است یا مخلوق؟ - و هرکس به مخلوق بودن قرآن معترف نمی شد مورد فشار و آزار قرار می گرفت. درست است که همهٔ معتزلیان در این قضیه نقش نداشتند و یا راضی به آن حد سخت گیری نبودند اما عقیدهٔ خلق قرآن عقیده‌ای معتزلی بود و در تاریخ به پای معتزله نوشته شد که وقتی قدرت به دست آوردند، به شیوه‌ای که از آنان انتظار نمی رفت عمل کردند.

ما داستان معتزله و محنه را فعلاً رها می کنیم و اکنون به بحثی دیگر می رسیم که عباسیان برای توجیه و تثبیت خود، دیگر به چه دستاویزهای فکری و عقیدتی متشبث شدند؟ از جملهٔ این موارد رسیدگی به معنی سیاسی و مذهبی القاب خلفای عباسی است. پیش از عباسیان به فرمانروای مسلمین لقب «امیر» یا «امیرالمؤمنین» یا «امام» اطلاق می شد که در حقیقت بیش از معنی لغوی ساده باری نداشت. اما القاب خلفای عباسی همگی در یک طیف معنوی غلیظ، که خصوصاً در آن ایام دارای دلالت‌هایی ویژه بوده است، غوطه ور است. اینک به بحثی مختصر دربارهٔ مهمترین اینها:

□ سفاح: خونریز^۲ در واقع نخستین خلیفهٔ عباسی انتقام کشتگان اهل بیت را از امویان می گرفت، و گرچه بعضی خواسته اند به این کلمه معنی «کریم و بخشنده» بدهند، اما حقیقت همان است که گفته شد و در آغاز از همان معنای خونریز ابا نداشته بلکه افتخار به آن می کرده اند، چنانکه در نامهٔ منصور به نفس زکیه هم آمده است: ما انتقام کشتگان شما را گرفتیم «طالبنا بئارکم فادرکنا منه ما عجزتم عنه و لم تدرکوا لانفسکم».^۳

۱. پیشین، ص ۱۳۲.

۲. پیشین، ص ۲۰۲.

۳. پیشین، ص ۱۰۲.

□ منصور: یاری شده از جانب خدا^۱؛ این لقب بین یمانیان به مهدی موعود اطلاق می شده^۲ و شعار عباسیان «یا منصور» بوده است. چنانکه بعدها هم به همین شعار متوسل می شدند. در قیام بغداد بر ضدّ مأمون - که امام رضا(ع) را ولیعهد کرده بود - بر ضدّ مأمون شعار «یا منصور» می دادند.^۳ کلمه منصور میان یمانیان از قدیم به همین معنای منجی و فریادرس مصطلح بوده، چنانکه پیروان قحطانی مختار شعار «یا منصور آمیت» می دادند و عبدالرحمن بن اشعث را «المنصور عبدالرحمن» لقب نهادند. زید را هم امید داشتند همان «منصور» باشد که خاتمه کار امویان به دست او صورت گیرد. در مورد محمد بن علی بن عبدالله بن عباس نخستین امام عباسی نیز این شعار را می دادند: «یا محمد یا منصور!».^۴ برای آنکه ثابت شود که لقب «منصور» یک لقب مذهبی و دقیقاً به معنی «موعود» است به این شعر ابودلامه دقت کنید که «المنصور» را با «القائم» می آورد: «و قدّموا القائم المنصور رأسکم...»^۵ حدیثی نیز بر ساختند و به پیغمبر (ص) بستند که «منا القائم و منا المنصور و منا السّفاح و منا المهدی».^۶

□ مهدی: این کلمه نخستین بار در شعر حسان بن ثابت در رثای پیغمبر به کار رفته: «جزعاً علی المهدی اصبح ثاوياً...» و سپس درباره علی(ع) «الهادی المهدی» گفته اند.^۷ جالب توجه است که معاویه و سلیمان بن عبدالملک نیز این لقب را غصب کردند، و درباره عمر بن عبدالعزیز نیز گفته شده است: «هو المهدی و الحکم الرشید».^۸ مهدی در معنای موعود، نخستین بار درباره محمد بن الحنفیه، که

۱. پیشین، ص ۳۰۶. ۲. پیشین، ص ۲۰۷. ۳. پیشین، ص ۱۴۳.

۴. پیشین، ص ۲۰۸. ۵. ص ۲۰۹ نقل از الاغانی، ۱۲۳/۹.

۶. پیشین، نقل از ضحی الاسلام، ۱۲۵/۲. ۷. پیشین، ص ۲۱۰.

۸. همانجا.

مختار و کیسانیه او را موعود می‌پنداشتند، به کار رفت.^۱ کلمه «مسیح» در عبری به همین معنی است، یعنی کسی که هدایت و تأیید ربّانی را همراه دارد. یهودیان می‌گفتند: ایلیا مسیح است و در آخر الزّمان خواهد آمد.^۲ این عقیده و کلمه تأثیر افسون‌آمیزی در تحریک مردم داشت و بیشتر قیام‌کنندگان از آن سود جستند. نخست این لقب میان عبّاسیان به منصور داده شد و آن در شعری است در هجو ابو مسلم: «أفی دولة المهدی حاولت غدره؟»^۳

اما منصور ترجیح داد که این لقب را برای پسرش منظور کند. نام خود منصور عبدالله بود (یا به هر حال، هر مسلمانی «عبدالله» است). روایتی وجود داشت و شاید پیروان نفس زکیّه (محمد بن عبدالله بن الحسن) ساخته بودند که نام مهدی نام پیغمبر است و نام پدرش نام پدر پیغمبر. منصور از این حدیث استفاده کرد و پسرش را مهدی لقب داد و از محدّثان تصدیق گرفت.^۴ منصور حتی از قول رومیان نیز درباره پسرش مهدی روایت درست کرد.^۵ اتفاقاً سالی که مهدی خلیفه شد سبز سالی بود، مردم تفالّ به این امر کردند و از آن پس مهدی چیزهایی را که منصور به زور از مردم گرفته بود پس می‌داد تا محبوبیت یابد، و بعضی زندانیان را آزاد ساخت^۶ و شاعران لقب او را در اشعار خود می‌آوردند: بشار سرود: «الله اصلح بالمهدی فاسدنا»^۷ اما سید حمیری شاعر شیعی او را هجو کرد: «تظنّنا انه المهدی... و لا والله ما المهدی...»^۸

□ هادی: لقب چهارمین خلیفه عبّاسی است و شاعر آن را با «القائم» هم‌ردیف آورده است^۹ و از او انتظار داشتند که جهان را پر از عدل و داد کند.^{۱۰}

- | | | |
|-------------------|------------------|------------------|
| ۱. پیشین، ص ۲۱۱. | ۲. همانجا. | ۳. پیشین، ص ۲۱۲. |
| ۴. پیشین، ص ۲۱۳. | ۵. همانجا. | ۶. پیشین، ص ۲۱۴. |
| ۷. پیشین، ص ۲۱۵. | ۸. پیشین، ص ۲۱۷. | ۹. پیشین، ص ۲۱۸. |
| ۱۰. پیشین، ص ۲۱۹. | | |

□ رشید: لقب پنجمین خلیفه عباسی است. این کلمه مانند «هادی» معنی دینی دارد، دلیلش هم این است که حتی شاعر مخالف خلیفه به این معنی اشاره کرده: «و سَمَوَ ارشیداً لیس فیهم لرشده».^۱

□ امین: مأمون، معتصم... نیز دارای همین معانی دینی اند، اما معنی مهدی و هادی و قائم و منصور را که مراد از آن منجی موعود است ندارند. چون خلفا دیگر نیازی به این توجیه نداشتند و با دلایل دیگر و نیروهای معنوی و مادی دیگر می‌بایست تأیید شوند.

عباسیان لقب «امام» را همواره به کار می‌بردند و آن حتی پیش از به قدرت رسیدن بود.^۲ کلمه «ملک» به معنی «شاه» در اوایل کار بار منفی داشت و حتی روایاتی بر ضد این کلمه - که حکومت غیر دینی معنی می‌داد - می‌آوردند. اما از اواخر مأمون بار منفی آن کم شد و مأمون آن را در وصیت‌نامه‌اش به کار برده است.^۳ دعبل گوید: «ملوک بنی العباس فی الکتب سبعة...».^۴

عباسیان در گوشه و کنار دعوی پیشگویی و ملاحم نیز می‌کردند و علم غیب خود را به «الصحیفة الصفراء» (نامه زرد رنگ) که عبدالله بن محمد بن الحنفیه به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس داد، منسوب می‌داشتند.^۵ در این ادعا تعریض و قرینه‌سازی برای «جفر - جامعه» به چشم می‌خورد که شیعیان به ائمه علوی نسبت می‌دادند.

این گونه پیشگوییها در آن روزگار فضا را پر کرده بود، چنانکه بنی‌امیه نیز بعد از سقوط، روایاتی بر ساختند که موعود سفیانی ظهور خواهد کرد و به سال ۱۳۳، یعنی یک سال پس از برپایی دولت عباسی، ابو محمد سفیانی به همراه ابوالورد کلابی در شام قیام کرد. شعار اینان

۱. پیشین، ص ۲۲۱. ۲. پیشین، ص ۲۲۲ درباره ابراهیم امام. ۳. پیشین، ص ۲۳۸. ۴. پیشین، ص ۲۳۹. ۵. پیشین، ص ۲۲۹.

رنگ سرخ بود. بار دیگر مسلمة بن یعقوب مروانی به همراه علی بن عبدالله سفیانی (مکنی به ابوالعمیطر) در سال ۱۹۵ قیام کردند که اینان نیز سرخ جامه و سرخ عَلم بودند.^۱ در روایات شیعه یکی از مقدمات و علامات ظهور مهدی [عج] ظهور سفیانی است. اما اینکه چرا شامیان به سفیانی گرویدند انتقال پایتخت از شام به عراق و سلب امتیازات، و نیز امید نداشتن به استقرار عدالت به دست عباسیان بوده است، و چنین به نظر می آید که امید به قیام یک سفیانی دادگر خیلی پیش از قیام عباسیان در شام وجود داشته که در سال ۱۳۳ هـ. قیام رخ داده است. قیام دیگری هم به سال ۱۳۳ - نه با انگیزه دینی، بلکه صرفاً به عنوان قیام بر ضد زورگویی حکومت در موصل رخ داد.^۲ این منطقه در دهه های اول قرن دوم تاختن گاه خوارج بود (از جمله نبردهای ضحاک خیبری و شیبان یشکری در سال ۱۲۸). در سال ۱۳۲ مروان حمار در حال گریز به موصل آمد تا گنجهایش را ببرد. اهل موصل ندادند و گفتند: خلیفه نمی گریزد! موصلیان عبدالله بن علی عباسی را خوشامد گفتند و خزائن مروان را تحویل عباسیان دادند. البته هنوز در موصل کسانی بر ولاء امویان باقی بودند و به قول یکی از رجال آن عصر «مردم میان امیدوار و ترسنده قرار داشتند». ظاهراً بدرفتاری نماینده کم خرد عباسیان، یحیی بن محمد عباسی در موصل مردم را شورانید و لشکر عباسی کشتار بی حسابی از مردم به عمل آوردند. مخالفت موصلیان را بعضی به بقایای امویان و بعضی به بقایای خوارج نسبت داده اند. به هر حال جنگ عمدتاً بین یمانیان (ساکن موصل) و خراسانیان (عرب و ایرانی) بوده است، اما سبب اصلی را حتی برای معتضد خلیفه در سال ۲۸۶ هـ. (یعنی بیش از یک قرن و نیم بعد از آن) نتوانستند توضیح دهند.^۳

۱. پیشین، ص ۲۵۷.

۲. پیشین، ص ۱۵۲.

۳. پیشین، ص ۱۵۷.

در سال ۱۳۷، قیامی قبیله‌ای و سپس چند حرکت از سوی خوارج صورت گرفت که سرکوب شد.^۱ گویند ابراهیم بن عبدالله بن الحسن نیز به موصل آمد، اما آنجا یارانی نیافت.^۲ می‌شود تصوّر کرد که موصل از تحرّکات فکری و سیاسی پیشرو برکنار بوده است.

در اینجا تلخیص مهمترین مطالب کتاب بحوث فی التاريخ العباسی و نقد آن پایان می‌یابد. آنچه مؤلف فراموش کرده است جنبشهای ایرانیان در سالهای دوره مورد بررسی (یعنی سده اول عصر عباسی) است. اهل مطالعه همگی از قیامهای خونخواهان ابومسلم و پیروان مذاهب التقاطی ایرانی آگاهند. اینها نیروهایی بودند که با شکستن استبداد امویان آزاد شدند و به قول مؤلف با مهاجرت مجدد اعراب ساکن خراسان به سوی عراق، ایرانیان مجال تنفس و فعالیت یافتند و اندیشه‌ها صورت عمل به خود گرفت. ایرانیان در همه صحنه‌ها حضور داشتند. برخی در حوزه علویان به گردآوری حدیث و تشکیل گروههای تبلیغی مشغول بودند که بعدها «شیعه امامیه» نامیده شدند و بعضی با قیام‌کنندگان زیدی و حسنی و غلات همکاری می‌کردند. حتی خوارج نیز در ایران یارانی یافتند. قویترین نیروی محرکه جنبش عباسی ایرانی بود و گرچه مؤلف نخواست است این را بپذیرد، اما هم از لحاظ سیاسی و اداری و هم از لحاظ فرهنگی حضور ایرانیان چشمگیر است. اینها همه درون اسلام بود. اما در بیرون از اسلام آنچه دنباله ادیان و مذاهب کهن ایرانی یا التقاط نوینی از آنها با اسلام تلقی می‌شود ایرانیان در عصر عباسی به بزرگترین کوششها دست یازیده‌اند، به طوری که نظام عباسی را می‌توان ترجمه عربی نظام ساسانی فرض کرد. از لحاظ انقلابی خرمدینان پس از چند حرکت

۱. پیشین، ص ۱۶۱.

۲. پیشین، ص ۱۶۴.

آزمایشی به بزرگترین خیزش تاریخی خود تحت فرمان بابک دست زدند که بخش وسیعی از امپراتوری عباسی را دربر گرفت. در همان ایام شعوبیه در جبهه فرهنگی به اثرگذاری جدی مشغول بودند و سلطه عربی را از درون دچار استحاله می ساختند. در عصر مأمون رونق «بیت الحکمه» که بنیانگذاری و پیگیری و باروری آن کار شعوبیان بود به اوج رسید. فی الواقع در آغاز قرن سوم دنیای اسلام آماده زایش نوینی بود و در پیشرفته ترین بخشهای خود روی در ایجاد دولتهای ملی و محلی داشت. از نیمه دوم قرن سوم است که وارد مرحله جنبشهای اجتماعی جدید (قیامهای قرمطیان و زنگیان در عراق و تشکیل دولت فاطمیان در مصر و صفاریان و سامانیان در ایران) می شویم. اینها مسائلی است که از فهم مؤلف عربگرا و قومیت پرست بحوث فی التاریخ العباسی بیرون است و به هیچ وجه با منطق جنگهای قبیله ای و تضادهای مضرری-ربیعی و عدنانی-قحطانی قابل درک و حل نیست.

آزمون عقاید در عصر عباسی

یکی از شگفت انگیزترین صحنه های مبارزات عقیدتی در تاریخ اسلام، داستان «محنه» است که از اواخر عصر مأمون آغاز شد و تا اوایل دوران متوکل عباسی ادامه یافت. سرشناسان جامعه و گاه عامه به محکمه فراخوانده می شدند و از آنان در مورد اینکه قرآن مخلوق است یا قدیم است سؤال می شد، گاه درباره امکان رؤیت خدا در قیامت نیز (که از مسائل معركة الآراء بین اهل حدیث یا مسلمانان سستی از سویی و اهل رأی و نظر - به ویژه معتزله - از سوی دیگر بود) پرسش می شد. پاسخ بایستی صریح و بدون توریه باشد. مجازاتها

سنگین و جدی بود: احمدبن حنبل در این قضایا تازیانه خورد، و حتی در موردی زن یک محدث را از شوهرش جدا کردند؛ به این عنوان که با اعتقاد به غیر مخلوق بودن قرآن مرتد شده است.

حال سؤال این است که آیا معتزله به عنوان متکلمان آزاداندیش در این قضیه دخالت مؤثر داشته‌اند؟ آیا می‌شود تصور کرد که گروهی بالنسبه آزادمنش و خردگرا، تفتیش عقاید به راه بیندازند؟ در این باره بحث و مطالعه زیاد صورت گرفته و یکی از جامع‌ترین تحقیقات کتابی است از محقق اردنی، دکتر فهمی جدعان، تحت عنوان المحنة، بحث فی جدلیة الدینی و السیاسی فی الاسلام که اینک خلاصه نکات مهم آن را از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم.

دو طرف اصلی قضیه در مسأله خلق قرآن یا قدیم بودن آن، عبارت بودند از:

۱. کسانی که می‌گفتند قرآن کلام مخلوق خداست. جعدبن درهم و جهم بن صفوان و بسیاری از خوارج و شیعیان و بعضی از مرجئه و عموم معتزله بر این عقیده بودند.

۲. کسانی که می‌گفتند قرآن کلام غیر مخلوق خداست، و این قول عموم اصحاب حدیث و اهل سنت بود و شامل چهارگرایش زیر می‌شد: الف. کلابیه می‌گفتند قرائت حادث و مخلوق است اما کلام مقروء صفت قدیم خداست.

ب. اشاعره می‌گفتند عبارت مخلوق است اما کلام نفسی الهی قدیم است.

ج. واقفه می‌گفتند درباره قرآن نمی‌توانیم بگوییم مخلوق است و نمی‌گوییم غیر مخلوق است.

د. لفظیه می‌گفتند تلفظ ما به قرآن مخلوق است.

آورده‌اند نخستین کسی که به تعطیل صفات الهی و به مخلوق بودن قرآن قائل شد جعدبن درهم (و سپس جهم بن صفوان) بود. به نظر بعضی مورخان، ابان بن سمعان الهام بخش این نظریات به جعدبن درهم بوده و خود ابان بن سمعان آنرا از طالوت نامی فراگرفته که این طالوت خویشاوند لبیدبن اعصم یهودی جادوگر دشمن پیغمبر (ص) است که می‌گفت: قرآن مخلوق است و خود لبید این قول را از یک یهودی یمنی گرفته بود.

جعدبن درهم به دست خالدبن عبدالله قسری والی عبدالملک بر عراق در یک عید قربان کشته شد، به این عنوان که او می‌گفت: ابراهیم «خلیل» خدا و موسی «کلیم» خدا نبوده است و جهم بن صفوان هم که در شورش حارث بن سریج در خراسان علیه مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی شرکت داشت به سال ۱۲۸ ه. ق. کشته شد.

به هر حال، مسلم این است که قول به خلق قرآن خیلی کهنه‌تر از زمانی است که مأمون آنرا موضوع آزمون عقاید (محنه) قرار داد (۲۱۸ ه. ق.). صرف نظر از انتساب قول به جهمیه، از امام صادق (ع) نیز روایت شده است که چون پرسیدند: قرآن خالق است یا مخلوق؟ فرمود: هیچ کدام، قرآن کلام خداست. و از ابوحنیفه قول مخلوق بودن قرآن را نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد این بحث در نیمه اول قرن دوم هجری در کوفه جریان داشته است.^۱

دیری نمی‌گذرد که می‌بینیم بشر بن غیاث مُرسی در زمان هارون الرشید مدعی قول به خلق قرآن است. در سرآغاز قرن سوم این نظر به معتزله می‌رسد و نظریه مخلوق بودن قرآن با نام معتزله و خلیفه هم پیمان ایشان مأمون پیوند می‌یابد، گرچه واثق خلیفه را احمد بن

۱. المحنة، بحث فی جدلیة الدینی و السیاسی فی الاسلام، ص ۲۰.

حنبل به جهمیه منسوب داشته است.^۱ در هر حال پیروان سنت و حنبلیان اعتقاد به خلق قرآن را نوعی بدعت و مأخوذ از بیگانگان و زندیقان شمرده‌اند، چنانکه بشر بن غیاث مریمی را یهودی‌زاده‌ای می‌دانستند که عقاید پیشین خود را در قالب اسلام ریخت.

اینکه نیرگ و بعضی محققان دیگر، اعتزال را رویکرد دینی عباسیان می‌دانند^۲ محل بحث است. اینک به احوال و موضعگیری چند تن از سران معتزله می‌پردازیم:

واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ ه. ق.) ارتباطی با عباسیان نداشت، او البته با بنی‌امیه مخالف بود، اما به نظامی می‌اندیشید نه همچون نظام عباسی. او طرفدار زبیدیه بود و محمد بن عبدالله بن حسن محض [ملقب به نفس زکیه] را شایسته خلافت می‌دانست و می‌گفت همین قدر که پدر عبدالله با عبدالله بیعت کرده لیاقت او را نشان می‌دهد.^۳ معتزله بعد از واصل بن عطا به سال ۱۴۰ ه. ق. همراه محمد بن عبدالله بن حسن علیه عباسیان قیام کردند.

عمرو بن عبید (۱۴۴-۸۰ ه. ق.) گرچه در جوانی می‌خواست در یک قیام علیه ولید بن یزید بن عبدالملک شرکت کند، اما بعدها در قیام پیروان نفس زکیه (مقتول: ۱۴۵) مشارکت ننمود.^۴ گفته‌اند عمرو با منصور خلیفه عباسی دوست بود و منصور بدو ارادت می‌ورزید و از او شنوایی داشت، زمانی منصور از وی گله کرد که با محمد بن عبدالله بن حسن مکاتبه دارد و دعوت او را اجابت نموده است، عمرو گفت: اگر مرا حاکم مسلمین کنند نمی‌پذیرم چه رسد که با محمد بن عبدالله بن حسن بیعت کرده باشم. او به من نامه نوشت و من جوابی ندادم.^۵

۳. پیشین، ص ۵۰.

۲. پیشین، ص ۴۹.

۱. پیشین، ص ۲۱.

۵. پیشین، ص ۵۳.

۴. پیشین، ص ۵۱.

حقیقت این است که منصور با حفظ بی طرفی عمرو بن عبید، بصره را آرام نگه می داشت و با آرام نگه داشتن بصره فی الواقع مکه و مدینه و فارس و خراسان و یمامه و بحرین را آرام نگه می داشت، و معتزله قیام نکردند مگر بعد از مرگ عمرو بن عبید.^۱

البته عمرو بن عبید مخالف امر به معروف و نهی از منکر نبود و حتی به حشویان (محدثان خشک و ظاهری مسلک) می تاخت که نمی گذارند مردم قیام به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر کنند. از جمله معتزله که همراه ابراهیم بن عبدالله بن الحسن (برادر محمد بن عبدالله حسن) قیام کردند بشیر الرّحّال و نیز عمر بن سلّمه هجیجی است. ابوحنیفه نیز به حمایت از ابراهیم فتوی داد و در حقیقت اهل حدیث و فقها نیز در قیام ابراهیم شرکت جستند.^۲

بشیر موضع انتقادی سخت داشت، روزی در مسجد گدایی از او پول درخواست کرد. بشیر گفت: اگر این مسجدیان کمکم کنند، نزد کسی حقی داری من آن را برایت می گیرم^۳ و نیز زمانی که اهل بصره دچار خشکسالی شدند و برای استسقا دعا می کردند، بشیر گفت: چرا امر به معروف و نهی از منکر نکردید!^۴ بشیر خطاب به منصور می گفت: کو آن وعده عدلی که می دادید؟^۵

مطر وراق هم از جمله معتزلیان بود که همراه ابراهیم قیام کرد و کشته شد. او نیز سابقه دوستی با منصور خلیفه داشت و منصور گفت: حق صحبت را فراموش کرده است.^۶

۱. پیشین، ص ۵۵.

۲. از جمله فقها، سفیان ثوری بود که پس از کشته شدن ابراهیم می گفت: فکر نمی کنم دیگر نماز (جمعه) پذیرفته شود، الا اینکه به جای آوردن نماز (جمعه) بهتر از ترک آن است (المعنة، ص ۱۱۸).

۳. پیشین، ص ۶۱.

۶. همانجا.

۵. پیشین، ص ۶۱.

۴. پیشین، ص ۶۰.

ثمامه بن اشرس از جمله معتزلیان است که با هارون الرشید خصوصیت و دوستی می‌ورزید اما در نکبت برامکه زندانی گردید.^۱ ابراهیم بن یحیی مدینی (متوفی ۱۸۴) از شاگردان عمرو بن عبید و نیز بشربین معتمر (۲۱۰ ه. ق.) در مجلس رشید حاضر می‌شدند. آورده‌اند که برای بحث با سمنیه هند که محدثان از آن عاجز بودند، رشید معمر بن عباد سلمی را فرستاد.^۲ قضیه اخیر نشان می‌دهد که چگونه معتزلیان به تدریج مورد توجه عباسیان واقع شدند. حرکت فکری عظیم عصر مهدی عباسی که به جنبش زندقه موسوم شده است حکومت را ناچار می‌کرد مردانی از همان جنس و در همان تراز را به مقابله با مخالفان ایدئولوژی نظام بسیج کند. معتزله نیز در نزدیک شدن تدریجی به حکومت چیزی که به دست می‌آوردند آزادی بیان نسبی در مقابل محدثان خشکاندیش بود.

در دوران مأمون ثمامه بن اشرس^۳ را در مقام مشاور مأمون می‌بینیم، البته تنها یکی از مشاوران او.^۴ اما اینکه ثمامه، مأمون را تحریک به «محنه» یا آزمون عقاید مخالفان خلق قرآن کرده باشد مسلم و حتی معلوم نیست، بخصوص که ثمامه در ۲۱۳ ه. ق. مرده و آغاز داستان محنه ۲۱۸ ه. ق. است.^۵

۱. پیشین، ص ۶۳. ۲. پیشین، صص ۶۴-۶۵.

۳. ثمامه مردی شوخ طبع بود و لطایف پرمعنا از او در دست است، از جمله آنکه گوید، در زندان بودم، مسرور زندانبان این آیه را غلط می‌خواند: «ویل یومئذ للمکذبین» (به فتح ذال). گفتم: بخوان «المکذبین» (به کسر ذال)، مکذبین انبیاء هستند که مورد تکذیب واقع شدند. مسرور گفت راست می‌گویند که تو قدری هستی! (المحنة، ص ۶۳). و نیز گوید: خداوند عام را با انعام برابر کرده بلکه گمراهتر خوانده است. کسی را دیدم که بساطی گسترده و داروی چشم می‌فروخت و خود هر دو چشمش مؤوف بود، پرسیدم چرا علاج چشم خودت را نمی‌کنی؟ مردم بر سر من ریختند و خواستند مرا بزنند، دارو فروش گفت: چشم من در مصر رنجور شده! گفتم من این را نمی‌دانستم، عذر خواستم تا مرا رها کردند. (المحنة، ص ۹۷).

۴. پیشین، ص ۶۵.

۵. پیشین، ص ۶۸.

ثمامه به عنوان مشاور مأمون استقلال رأی و احترام ویژه داشت، او به مأمون گفت: من از غیر خدا نمی ترسم.^۱ او زیر پای طاهر بن الحسین برنخواست.^۲ و مأمون خواست به ثمامه وزارت بدهد، او نپذیرفت و گفت: احمد بن ابی خالد را برگزین. بعدها همین احمد بن ابی خالد به ثمامه گفت: تو برای چه در این مجلس نشسته ای؟ ثمامه گفت: برای آنکه بگویم تو شایسته نشستن در این جایگاه هستی یا نه.^۳

از دیگر معتزلیان که با مأمون تماس داشتند ابوالهذیل علاف است، او ثمامه را به اسم کوچک صدا می کرد و ثمامه به برتری او اعتراف داشت.^۴ ابوالهذیل متشیع بود، یعنی علی (ع) را بر عثمان ترجیح می نهاد و چه بسا مأمون در تمایل به تشیع متأثر از وی بوده است.^۵ ابوالهذیل سالی ۶۰,۰۰۰ درهم از حکومت می گرفت و میان معتزله توزیع می کرد و بشر بن معتمر، ابوالهذیل را به ظاهر آرای و ریا و نفاق متهم داشته است.^۶

دیگر از معتزلیان معاصر مأمون، ابراهیم بن سیار نظام (متوفی ۲۳۱ ه.ق.) است که نقش سیاسی مهمی نداشت. جاحظ (۲۵۵) شاگرد نظام نویسنده ای است مدافع حکومت عباسی.^۷ هشام بن عمرو فوطی (متوفی ۲۱۸) و ابوموسی عیسی بن صبیح مردار (متوفی ۲۲۶) معروف به «راهب معتزله» نزد مأمون محترم بودند.

تنها شخصیت معتزلی که در داستان «محنه» نقش داشت، احمد بن ابی دؤاد (۱۶۰-۲۴۰ ه.ق.) است که شاگرد هیاج بن العلاء سلمی از اصحاب واصل بن عطا بوده است.^۸ واسطه نزدیک شدن احمد بن ابی دؤاد به مأمون، یحیی بن اکثم قاضی است (احتمالاً به سال ۲۰۴). اما

۱. پیشین، ص ۶۶.	۲. پیشین، ص ۶۷.	۳. پیشین، ص ۶۸.
۴. پیشین، ص ۷۰.	۵. پیشین، ص ۷۱.	۶. پیشین، صص ۷۲-۷۳.
۷. پیشین، ص ۷۸.	۸. پیشین، ص ۸۷.	

احمدبن ابی دؤاد هیچ‌گاه قاضی مأمون نبوده و در شروع محنه دخالت نکرده است.^۱ احمدبن ابی دؤاد به‌روزگار معتصم قاضی شد، و به‌سال ۲۳۰ ه.ق. مورد خشم واثق خلیفه قرار گرفت و به‌سال ۲۳۷ ه.ق. متوکل اموال احمدبن ابی دؤاد را مصادره نمود.^۲

گذشته از احمدبن ابی دؤاد معتزلی، از معتزلیان کسی را سراغ نداریم که در محنه دست داشته باشد. ابوجعفر اسکافی (۲۴۰ ه.ق.) از اصحاب جعفر بن حرب (ص ۲۲۶) مورد توجه معتصم بود اما در محنه دخالت نداشت.^۳ خود جعفر بن حرب که از پارسایان معتزلی است پشت سر واثق خلیفه نماز نخواند.^۴ جعفر بن مبشر (۲۳۴ ه.ق.) از معتزله پارسا جامعه تحت اداره نظام عباسی را «دارالفسق» و ابو عمران رقاشی «دارالکفر» می‌نامید. معتزلیان پارسا به حکومت عباسی اعتنا نداشتند و معتزله اهل عمل (همچون ثمامه) نیز در محنه دخالت مؤثر نکردند.^۵ از معتزله تنها احمدبن ابی دؤاد عملاً در قضیه محنه دخیل بود که او هم نقش تعدیل‌کننده داشت و تا آنجا که می‌توانست می‌کوشید از فشار بر علما بکاهد. این خلفای عباسی (مأمون، معتصم و واثق) بودند که اصرار بر محنه داشتند و احمدبن ابی دؤاد برای حفظ شغلش دستور آنان را اجرا می‌نمود.^۶ البته این از مسؤلیت احمد نمی‌کاهد، ولی منظور ما تأکید بر موضعگیری سلبی و یا بی‌طرفانه معتزله است در قضیه محنه. علی‌رغم حضور ثمامه و احمدبن ابی دؤاد، دولت عباسی دولت معتزله نیست.^۷

حال ببینیم انگیزه خلافت عباسی از ۲۱۸ تا ۲۳۶ در برپا کردن آزمون عقاید (به‌ویژه امتحان اشخاص بر سر مخلوق بودن قرآن) چه بود؟

۱. پیشین، ص ۹۰. ۲. همانجا. ۳. پیشین، ص ۱۰۲.
۴. پیشین، ص ۱۰۳. ۵. پیشین، ص ۱۰۵. ۶. پیشین، صص ۱۰۵ و ۲۷۶.
۷. پیشین، ص ۲۷۵.

حقیقت این است که خلفای سه گانه (مأمون، معتصم و واثق) برای مقابله با اهل حدیث و عامه پیروان ایشان «محنه» را به راه انداختند و متوکل این مقابله را تعدیل نمود.^۱

گویند مأمون از جلو خانه یزیدبن هارون سلمی واسطی محدث (۲۰۶ ه.ق.) می گذشت. ازدحام عوام را دید، گفت: حکومت این است.^۲ یزیدبن هارون از جمله کسانی بود که همراه بشیر رحال و مطر و زاق به سال ۱۴۷ بر منصور شوریده بود.^۳ مأمون از او واهمه داشت و سالها پیش از واقعه محنه می گفت: اگر یزیدبن هارون نبود، قول به مخلوق بودن قرآن را اظهار می کردم.^۴

نخستین مرحله محنه چنین بود که مأمون به اسحاق بن ابراهیم خزاعی نوشت افراد معینی از قضات را احضار کند و از آنان اقرار بگیرد که قرآن مخلوق است^۵ و کسانی که به توره و با لفظ بازی خواستند جوابی را که خلیفه خواسته بود ندهند مجدداً احضار کرد و یک یک خلافاً برپایشان را برشمرد و گفت: این ریاست طلبان و متکلفان که از جواب طفره رفته اند باید به مخلوق بودن قرآن اقرار کنند و همه اقرار کردند جز چهار تن، این چهار تن را به زنجیر کشیدند و دو تن اقرار کردند، آنکه حاضر نشد قول به مخلوق بودن قرآن را اظهار کند محمد بن نوح و احمد بن حنبل بود^۶، و این آغاز کار بود.

اینکه قضات، دچار «محنه» شدند برای امتحان خلوص آنان بود در اطاعت خلیفه.^۷ برای آنکه ثابت شود قضیه کاملاً جنبه سیاسی داشته، جالب است که بدانیم ابراهیم بن مهدی (خلیفه زاده عیاش و سر بهوایی که زمانی نامزد خلافت بعد از امین به عوض مأمون شد و

۱. پیشین، ص ۱۰۹.

۲. پیشین، ص ۱۱۶.

۳. پیشین، ص ۱۱۷.

۴. پیشین، ص ۱۱۸.

۵. پیشین، ص ۱۲۲.

۶. پیشین، صص ۱۲۷-۱۳۰.

۷. پیشین، ص ۱۹۱.

رقیب به حساب می آمد) جزء امتحان شدگان است، آن هم به سختی و با تهدیدهای جدی،^۱ حال آنکه ابراهیم کسی نبود که موضوع مخلوق بودن قرآن یا عکس آن برایش مطرح و مهم باشد.

اغتشاشات بغداد در اواخر دوران امین (مقتول ۱۹۸ ه.ق.) و به دست گرفتن کارها به وسیله رهبران عوام از اهل حدیث و فقه، تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر، مأمون را بر آن داشت که فکری اساسی کند، یعنی این گونه رهبران را که به امویان نیز مایل بودند سرکوب نماید.^۲ لذا می بینیم وقتی محنه اوج گرفت کار از آزمون قضات و محدثان و فقها به آزمون معلمان مکتبخانه ها و حتی عوام رسید.^۳ کارگردانان این قضیه دعوی مبارزه با تقلید از مسیحیان (در قدیم بودن کلمه) و مشبهی گری داشتند^۴، و در عمل با جمعی از علما که عوام زاده می بودند و برای حفظ مریدان بر عقیده غیر مخلوق بودن قرآن تأکید می ورزیدند، درافتادند.^۵ رهبران عوام یا محدثان و فقیهان متعصب نیز این را عنوان می کردند که خلافت ملعبه زنادقه عراق شده است و احادیث «فتن» آخرالزمان مربوط به همین دوره است.^۶ در زمان مأمون کسی را که به عنوان امر به معروف و نهی از منکر سفید پوشیده بود نزد خلیفه بردند و مأمون با او بحث و محاجه نمود و گفت: این کار (یعنی خلافت) بر گردن من افتاده است، اگر مسلمین بر مردی اجماع کنند من کنار می روم.^۷ داستانی هم با مرد کفن پوش دیگری که در لشکرگاه مأمون ندای مبارزه با منکرات بلند کرده بود دارد، که در اینجا مأمون با آرامش و منطق آن مرد را مجاب می سازد.^۸

۱. پیشین، ص ۲۰۸.

۲. پیشین، صص ۱۶۱-۱۶۳.

۳. پیشین، ص ۱۹۱.

۴. پیشین، ص ۲۳۸.

۵. پیشین، ص ۲۸۰.

۶. پیشین، صص ۹۸ و ۱۶۰.

۷. پیشین، ص ۱۷۴.

۸. پیشین، صص ۲۵۶-۲۶۰.

عقیده به خلق قرآن منسوب به جهمیه بود و مأمون دقیقاً موضعگیری اهل حدیث را در مقابل آن می دانست و منظورش درگیر شدن آشکار با اهل حدیث بود، نه از بابت عقیده بلکه از بابت نفوذی که در عامه داشتند، و نیز از بابت گرایش اموی بعضی از اهل حدیث، چنانکه ابومسهر دمشقی و احمد بن حنبل علناً طرفدار امویان بودند.^۱ ابن حنبل معاویه را بر عمر بن عبدالعزیز ترجیح می نهاد و مأمون را «لامأمون» می نامید^۲، احمد بن نصر خزاعی (مقتول ۲۳۱) واثق را روبه رو «کودک» می خواند و پشت سر «خوک» لقب می داد. احمد بن نصر که سابقه شرکت در شورش ۲۰۱ ه.ق. بغداد داشت در اواخر ایام واثق در رأس مطوّه (جنگجویان داوطلب) قیام کرد، دستگیرش کردند و نزد واثق بردند، واثق گفت: من حرف شورش را نمی زنم، عقیده ات راجع به مخلوق بودن قرآن چیست؟!^۳ نعلش احمد بن نصر سالها بر دار ماند و زیارتگاه عامه شد و برای آن افسانه ها ساخته بودند تا متوکل در حرکت بازگشتی خود و برچیدن محنه، به سال ۲۳۷ دستور داد آن جنازه را به خاک سپردند.^۴

در زمان متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ه.ق.)، مصلحت دستگاه خلافت چنین تشخیص داده شد که فشار بر عامه و اهل حدیث و متعصبین اهل سنت کم شود و در عوض بر اهل ذمه و شیعیان سختگیری افزون گردد.^۵ با این حال متوکل به احمد بن حنبل اجازه درس و حدیث گفتن نداد، و او را متهم می داشت که یک علوی فراری را در خانه پناه داده است.^۶ ممکن است این علوی، عبدالله بن موسی بن عبدالله بن حسن محض باشد، که مأمون پس از امام رضا (ع) می خواست او را ولیعهد

۱. پیشین، ص ۲۸۲. ۲. پیشین، صص ۲۲۰-۲۲۱ (یعنی غیر قابل اطمینان).
 ۳. پیشین، ص ۱۶۲. ۴. پیشین، ص ۱۷۲. ۵. پیشین، ص ۱۷۵.
 ۶. پیشین، ص ۱۷۸.

کند. جواب داد: خیال می‌کنی نمی‌دانم با علی بن موسی الرضا چه کردی؟^۱ اگر هم احمد بن حنبل به این علوی - که متوکل سخت از او می‌ترسید - پناه داده باشد از بابت مخالفت مشترک این دو با عباسیان است.

بدین‌گونه قضیه «محنه» که حدود بیست سال طول کشید یک مانور سیاسی از سوی بنی عباس برای مخالف‌گیری بوده است، و معتزله نقش مهمی در آن نداشته‌اند. آنچه هست معتزله این فرصت را برای تبلیغ آزادانه عقاید خود غنیمت شمردند. چنانکه جاحظ، نویسنده بزرگ معتزلی بهترین و مهمترین آثارش را در همین دوران پدید آورده است. از جمله در رساله رد مشبهه و رساله النابته خطر رجاله و عوام و غوغاییان بی‌دانش و بی‌فرهنگ را گوشزد می‌کند و هشدار می‌دهد که بعد از اهل عدل و توحید (دولت متمایل به معتزله)، عناصر ناراحت و عوام‌فریبان مردم‌آزارند که می‌روند بر حکومت دست یابند و این درست همان وضعی بود که در زمان متوکل پیش آمد.

شعوبیه

اجمالاً می‌دانیم که عنوان شعوبیه از قرآن گرفته شده است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم»^۲

مللی که به قلمرو اسلام درآمدند و با برخورد نژادپرستانه امویان مواجه شدند، با استناد به این آیه شریفه، خواستار برابری ملتها و اقوام و خلقها بودند. لذا شعوبیه را «اهل تسویه» نیز نامیده‌اند. اما شعوبیگری در حد برابری خواهی نماند و به افراط گرایید. افرادی از

۱. پیشین، ص ۲۸۸.

۲. حجرات، آیه ۱۳.

ملل و اقوام و خلقهای تحت انقیاد، سر برتافته و گفتند: ما نه اینکه برابریم، بلکه از عربها بهتریم. مگر نه این است که تمام آثار تمدن از علم و هنر و صنعت و حقوق و سیاست و فنون نظامی و آداب معیشت... از ماست؟ و مگر نه اینکه قرنهای ما حکومت کردیم بی آنکه به عرب محتاج باشیم؛ حال آنکه عربها در حکومت از نخستین روزها به ما محتاج شدند (برای نمونه، هرمان، دفتر و دیوان و نگه داشتن حساب دخل و خرج را به عمر و یا کارمندان او آموخت).

مسلماً اسلام تمام افراد بشر را، زائیده از خاک، و در شرایط مشابه دارای حقوق برابر دانسته است، و اینکه میان حقوق و تکالیف برده و آزاد، زن و مرد، بالغ و نابالغ، ذمی و مسلم، کافر حربی و کافر ذمی و... فرق هست، جنبه نژادی و یا حتی جنبه طبقاتی هم ندارد. هر جا هم پای تفاوت طبقاتی در میان باشد - که با توجه به سطح تکنیک و زیربنا در آن عصر قابل حل نبود - اسلام در جهت اصلاح و تعدیل وضع رعایا، بردگان و مستمندان کوشیده است. اگر اسلام آنگونه که پیغمبر (ص) و علی (ع) مطرح می کردند اجرا می شد، کار به هیچ نوع افراط گری نمی کشید. قصه علی (ع) با دهاقین «انبار» مشهور است که چون به رسم قدیم خودشان در برخورد با حکام، بر علی (ع) تعظیم کردند، فرمود: «این چه معصیت بی لذتی است که شما مرتکب می شوید؟! از سوی دیگر، علی (ع) در مقابل اعرابی که به استفاده نابرابر از بیت المال (گذشته از سوء استفاده ها) عادت کرده بودند و برابری با «موالی» را دون شأن خود می شمردند، فرمود: «همه شما مثل این دو مشت خاک برابر هستید» و فرمود: «حتی اگر مال خودم بود برابر تقسیم می کردم، چه رسد به اینکه مال خداست».

وجود عباراتی همچون «المال مال الله و الخلق عیال الله» و «ما من

نعمه موفوره الا و فی جنبها حق مضیعه» در افواه، که در کتب قدیم هم هست، اگر از معصومین (ع) هم نباشد، به هر حال روحیه اسلام را نشان می‌دهد. از بعضی بزرگان صدر اسلام نقل است که: «اگر زنده بمانم، دو صدا را خاموش می‌کنم: نعره غنی و ناله فقیر». اگر این سیره و تمایل عدالت‌خواهانه و مخلوقات خدا را به یک چشم نگرستن ادامه می‌یافت، یعنی در روی پاشنه خودش می‌چرخید، مسلماً خوارج افراطی، شعوبیه افراطی، غلات افراطی، قرامطه افراطی، ... و دیگر جریانهایی که حق و باطل را مخلوط کردند، پیدا نمی‌شد.

عجیب است که محققان هم گرچه بعضی به حقیقت نزدیک شده‌اند اما به آن نرسیده‌اند و یا ترسیده‌اند ابراز کنند که شعوبیگری نه در اصل ضد اسلام بوده، و نه آنگونه که بعضی دیگر از افراطیون مدعی شده‌اند مادر تشیع است. البته شعوبیگری در تطور و تحول و تکامل خود گاه خصوصیت ضد اسلام هم پیدا کرده و در تشیع هم — که طیف بسیار وسیعی از زبیدیۀ عقلی مسلک و امامیه معتدل و اسماعیلیه و شیخیه و غلات را دربر می‌گیرد — یقیناً نقطه‌ها و نکته‌های افراطی شعوبیگری وجود دارد. فی‌المثل، اینکه مادر امام سجاد دختر یزدگرد ساسانی (یا به هر حال از خاندان سلطنتی ایران) باشد یا نباشد، برای یک شیعه خالص که اعتقاد به نص در امامت دارد فرقی نمی‌کند؛ ولی می‌دانید که همین مسأله معرکه الآراء است و در هر دو طرف نفی یا اثبات این انتساب، صاحب‌نظران نامدار وجود دارند. بعضیها می‌گویند ایرانیان برای خود یزدگرد چه حرمتی قائل بودند که نواده دختریش را به حساب یزدگرد دارای «فره ایزدی» بپندارند؟! بعضی هم می‌گویند خود امام سجاد فرموده است: «انا ابن‌الخیرتین» و نیز آن شعر را شاهد می‌آورند که:

و ان غلاماً بین کسری و هاشم لاَکرمُ مَنْ نَیَطَتْ عَلَیْهِ التَّمَائِمُ
استطراداً بگویم نظیر این اختلاف نظر در اینکه ممدوح قصیده
مشهور و منسوب به فرزددق (هذا الذی تعرف البطحاء و طأته...) کیست، وجود دارد.

وجود شاعران شعوبی میان شیعیان (از همه برجسته‌تر: مهیار دیلمی، شاگرد شریف رضی) نیز از مؤیدات کسانی است که تشیع در معنای وسیع آن را به نحوی متأثر از موارث شعوبیگری می‌انگارند. اتفاقاً بین خوارج هم گاه به نشانه‌های شعوبی افراطی برمی‌خوریم، که می‌گفتند: امام از عجم باشد و قرآن فارسی باشد.

طرف تفریط هم از اول تا این اواخر وجود داشته و دارد. عده‌ای خشک‌اندیش می‌گفته‌اند قرآن را حتی به فارسی نمی‌توان ترجمه کرد. در مقدمه تفسیر و ترجمه مشهور به تفسیر طبری به فارسی، می‌خوانیم که امیر سامانی از علمای حنفی — که در فتوا گشاده‌دست‌تر بودند — فتوا گرفت که قرآن را می‌توان به فارسی ترجمه و تفسیر نمود.^۱

یک روایت هم هست که میان افراط و تفریط جمع می‌کند یا وسط را می‌گیرد و آن اینکه «زبان اهل بهشت عربی است و سپس فارسی دری». آری در بهشت، عربی و فارسی از هم جدا نیست.

اسلام نیروهای دربند کشیده شده‌ای را آزاد کرد، ارتجاع خلافت و عصیبت نژاد هم نتوانست جوهر آزادیبخش انقلاب محمدی را از بین ببرد. ملت‌های متمدن قدیم روح اسلام را دریافتند و از آزادی آن کمال استفاده را بردند. در پشت تمام جنبشهای بزرگ معنوی و فرهنگی مثل تشیع (زیدی، اسماعیلی، امامی)، تصوف، فلسفه و ادبیات و علوم، اکثراً ایرانیان را می‌بینید. روات بزرگ ائمه و مؤلفان عمده شیعی

۱. تفسیر طبری، ۶/۱.

ایرانی‌اند؛ بیت الحکمه را ایرانیان می‌گردانند، حکومت فاطمیان مصر و تمدن و فرهنگ پرمایه آن‌را ایرانیان اداره می‌کنند. هشتاد درصد فیلسوفان و عارفان و دانشمندان بزرگ اسلامی، ایرانی هستند. حتی عده‌ای از بزرگترین شاعران و نویسندگان صاحب مکتب و مبتکر در زبان عربی ایرانی هستند؛ از عبدالحمید کاتب و بدیع الزمان و ابن مقفع بگیرد تا بشار و ابونواس و ابوالعتاهیه و... حتی جنبش معتزلی را که نیروی عظیمی داشت، مأمون (که مادرش ایرانی بود) و مشاوران ایرانیش قدرت و رسمیت بخشیدند. همه اینها تجلیات حرکت همه‌جانبه شعوبی است.

این مسائل در افق اندیشه ما آن قدر اهمیت داشته که مرحوم استاد مطهری تقریباً بیست و پنج سال پیش کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران را نگاشته است. شاید تعجب کنید که هنوز کسانی با طرز فکر ضد شعوبی - به تصور خودشان فکر اسلامی اصیل - هستند که همان اندازه حقی را هم که مرحوم استاد مطهری برای ایران و ایرانی در تمدن اسلامی شناخته است به رسمیت نمی‌شناسند. البته کسانی هم هستند که مرحوم مطهری را به جانبداری از «تازی و تازیان» متهم می‌سازند. این هر دو بینش غلط است؛ چرا که مسلماً مرحوم مطهری محقق مسلمانی بوده و یک شیعی ایرانی است که خیرخواه اسلام و ایران و تشیع است، لذا نه عمداً فضیلتی برای ایرانیان تراشیده که نداشته‌اند، و نه سهواً حقی را از ایشان دریغ داشته است.

البته مرحوم استاد مطهری در این اثر، استقصاء به عمل نیاورده و چنین قصد و چنین فرصتی هم نداشته است. گاهی مرحوم مطهری، به عنوان یک خطیب و مدافع اسلام، خود را مجبور دیده است که به نقطه ضعفهایی از آیین ایرانیان در پیش از اسلام حمله کند (مثلاً

از دواج با محارم، که ظاهراً بیشتر بین طبقات بالا شایع بوده تا خلوص نژاد را حفظ کنند و ثروت را بین خودشان نگه دارند). نظیر این نقطه ضعفها در تمام ادیان قدیم هست و ممکن است در شمار تحریفهایی که بر یک دین آسمانی عارض می‌شوند به حساب آید (برای مثال، عجایب کتب مقدس یهود و نصاری را ملاحظه فرمایید). به هر حال، ازدواج با محارم نوعی ازدواج قانونی بوده و به اصطلاح، نکاح بوده است نه سفاح. مرحوم مطهری در مقابل یک خبر تاریخی هم - در مورد کتاب سوزی ایران و مصر - خیلی محکم ایستاده، حال آنکه اگر هم به فرض چنین کارهایی به وسیله لشکر عمرو عاص (فاتح مصر) و عبیدالله زیاد و قتیبة بن مسلم باهلی (از جمله فاتحان ایران) رخ داده باشد، نه عجیب است و نه لطمه‌ای به اصل اسلام می‌زند. ولی باید در جوی که مرحوم مطهری آن مطالب را می‌نوشته قرار گرفت تا جبهه‌گیرهای ایشان مفهوم واقع شود، وگرنه از کسانی که خیمه اهل بیت را سوزاندند و انگشت امام حسین (ع) را بریدند چه عجب که کتابخانه آتش زده باشند. چرا باید از امثال عمرو عاص دفاع کرد؟ این را نیز باید گفت گرچه شعوبیگری در ایران پایه و مایه گرفت، اما غیر ایرانیها هم در آن سهم داشتند؛ مثلاً عراقیان بومی (انباط، نبیط) هم مورد تعریض شاعر ضد شعوبی واقع شده‌اند که می‌گوید: «کلهم یتمون الی کسری، فأین النبیط!؟» همچنین قبطیان مصر در این حرکت سهم بودند اما زعامت در دست شعوبیان ایران بوده است. پشتوانه اصلی جنبش عظیم فرهنگی در زمینه تألیف و ترجمه در قرنهای دوم، سوم، چهارم، پنجم و ششم شعوبیت است، لذا نود درصد رجال علم و ادب را غیر عربها تشکیل می‌دهند. حتی کسانی که به قبایل عرب نسبت دارند باید دقت نمود که نسبتشان نسبت

«ولاء» است نه وابستگی خونی. کسانی هم بوده‌اند که عمداً برای خود نسبت عربی می‌ساخته‌اند تا به نحوی از مزایای آن بهره گیرند. آیا فکر می‌کنید کسانی مثل خلف احمر یا حماد روایه یا سیف بن عمر راوی که قصیده جاهلی را از خود عرب استادانه‌تر می‌سراید و سلسله سند درست می‌کند، و اصلاً راوی درست می‌کند و «یکصد و پنجاه صحابی ساختگی» می‌آفریند، نمی‌تواند یک نسب قابل قبول عربی برای خودش بسازد؟! و آیا به نظر تان عجیب نمی‌آید که از آدمی مثل صاحب بن عباد وزیر (شیعی معتزلی) نقل کرده‌اند که گفته است نمی‌خواهم آینه را نگاه کنم که ایرانی را ببینم! مگر بدیع الزمان همدانی برای خودش نسب عربی نساخته است؟!!

خوب ممکن است بگویید این چه جور جنبش شعوبی است که ایرانیها برای خود نسب عربی درست می‌کردند. جواب این است که این جنبش ضد شعوبی است و خود تحت تأثیر همان جنبش شعوبی است. برای مثال محمود غزنوی آدمی بوده است ضد شعوبی، ضد معتزلی، ضد اسماعیلی، ضد فلسفه و... ولی همو به خلیفه پیغام می‌فرستد که اگر آنچه می‌گویم انجام ندهی یک سیدی را در اینجا خلیفه می‌سازیم و با او بیعت می‌کنیم! سلطان محمد خوارزمشاه هم چنین پیامی به بغداد فرستاد. ملاحظه می‌کنید جنبش فرهنگی شعوبی آن قدر قوی است که آدمهای ضد شعوبی هم ناآگاهانه عکس‌العملهای شعوبی از خود بروز داده‌اند. غزالی و خواجه نظام‌الملک که طرفدار ترکان و عربان بودند بهترین نثر فارسی را می‌نویسند؛ و شعر فارسی، بهترین نمونه‌های فصاحت و اصالت زبان ایرانی را در دستگاه ترکان عرب‌گرا عرضه می‌دارد. و این، قدرت فرهنگی شعوبیت ایران را می‌رساند که تمام ملت‌های قدیم که مسلمان شدند زبان و فرهنگ خود

را از دست دادند و الآن خود را عرب می‌نامند (سوریها، لبنانیها، مصریها، عراقیها، سودانیها،...) مگر ایرانیها که بهترین مسلمانان شدند و اینک نیز هستند، اما زبان فارسی را حفظ کردند، زبانی که در پیوند با عربی بسیار قویتر و غنی‌تر شد، همچنانکه فارسی نیز به عربی سود بسیار رسانده است.

برگردیم به این مطلب که گفتیم نهضت علمی قرون دوم تا ششم، در واقع، عکس‌العمل ملل سابقاً متمدن مسلمان‌شده در مقابل عربگرایی و نژادپرستی (ضد اسلامی) عمالی خلفا بود. اینان به‌برادران مسلمان خود می‌گفتند: ما این فرهنگ را داشته‌ایم، ریاضی، طبیعی، فلسفه، تاریخ، حقوق، آداب زندگی شهری، شهرسازی، موسیقی، حجاری و...؛ اینها چیزهای خوبی است، شما هم بیاموزید، شما هم چیزهای خوب دارید که ما می‌آموزیم... همین شعوبیان بودند که صرف و نحو و لغت و معانی بیان و عروض و قافیه و «اخبار و سیر و ایام» برای عربها نوشتند، یعنی آنها را گردآوری و تنظیم کردند. در اینجا کاری به نیک و بد موسیقی ندارم، ولی اهل تحقیق می‌دانند و در اغانی هم آمده است که نخستین آوازاها را بناها و شاگردبناهای ایرانی در بازسازی کعبه - که حجاج آن را خراب کرده بود! - به‌گوش عربها رساندند و از آن پس به‌همت خلفای اموی، مکه و مدینه شد محل تربیت رقاصه و مطربه و مخنث!

این یک جلوه زنده بود از شعوبیت (که زندقه اخلاقی نامیده می‌شود)؛ اما محمدبن زکریا و ابوریحان و ابن‌سینا هم محصول شعوبیت هستند؛ جاحظ و متنبی عربگرا هم چه بخواهند و چه نخواهند، فرهنگی وسیع‌تر از فرهنگ «عربی» را ابداع می‌کنند و نشر می‌دهند و نقل می‌کنند که متأثر از شعوبیت است.

در هر حال، شعوبیت به معنای صحیح و معتدل آن، عین اسلام است و عنوان خود را هم از اسلام گرفته است. شعوبیان تمدنی پدید آوردند که همزمان، علم و عرفان و هنر و صنعت و عمران و تمدن و ظرافت‌های زندگانی و نیز فضایل ایرانی و عربی و رومی و هندی و ترکی و مصری و اندلسی را با هم داشت. آنچنان‌که متفکران پدیدآورندهٔ رسائل اخوان الصفا گفته‌اند: «فروسیّت عربی و ظرافت ایرانی و حکمت یونانی» را با هم جمع داشت و به قول شاعر عارف، وطنی را در نظر می‌گرفت که «مصر و عراق و شام نیست...»

زبان عرب هم از شعوبیت سود بُرد، چرا که از مقام یک زبان محلی به مقام یک زبان بین‌المللی ارتقا یافت. شعوبیان ترجیح دادند که کتابهای علمی و آثار فرهنگی خود را به عربی، که زبان دینی همهٔ اقوام و ملل مسلمان بود، بنویسند؛ و این زبان بر اثر مساعی هزاران مترجم و نویسنده و شاعر و خطیب، چنان ظرفیت و کشش یافت که عمیق‌ترین افکار و لطیف‌ترین احساسات و باریکترین تفاوت‌های معنایی را بیان می‌کند. پیش از اسلام، در این منطقه از جهان، یعنی خاورمیانه، زبان «سریانی» زبان علمی بود و حتی در ایران ساسانی، «سریانی» زبان علمی بود و پهلوی زبان ادبی و اداری. بعضی از نویسندگانی دارای حسن نیت هم در اینجا اشتباه کرده و پنداشته‌اند که ایران پیش از اسلام، علم و فلسفه‌ای نداشته و فقط یک کتاب منطق به وسیلهٔ ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه شده است! غافل از اینکه مترجمان مسیحی، از زبان سریانی به عربی، همه فارغ التحصیلان جندی‌شاپور و ایرانی بوده‌اند؛ چه آنکه مسیحیت، مذهب دوم ایران ساسانی بوده است.

به هر حال، آنچه در نگرش شعوبی معتدل اهمیت داشت، فرهنگی

انسانی بود. بهترین شعویان یعنی اخوان الصفا اومانیست بودند و خواستار برپایی دولتِ اهل خیر بر روی زمین، تا حیات مادی و معنوی آدمیان ارتقا یابد. شعویان معتدل واقعاً اهل تسویه بودند. این را جاحظ و ابن عبد ربّه (در العقد الفرید) نیز قبول کرده‌اند. شعویان معتدل^۱ طبق نظر علی (ع) که بهترین نماینده مکتب اسلام است افراد بشر را یا برادر دینی خود می‌شمردند یا برادر نوعی خود.

اما شعوبیگری افراطی، مثل هر افراطی‌گری دیگر، عیوب بسیار داشت و نمی‌توانست و نمی‌تواند پایدار باشد «اما الزُّبْدُ فیذهب جفاء». اگر با این دید واقع‌بینانه به شعوبیت بنگریم، بسیاری از مسائل تاریخ گذشته اسلام و ایران روشن خواهد شد.

۱. بسیاری از ایرانیان، علی‌رغم سرکوب و فشار از سوی خلفا به تشیع گراییدند. از اهل بیت (ع) روایت است که «اهل البیوتات» [معادلِ ویسپوهران] به ما می‌گروند (معجم‌البحار، ۳۹۱-۲). مهیار دیلمی (متوفی ۴۲۸ ه.ق) شاعر شیعی شعوبی عربی‌زبان گوید: «قد قبست المعجد من خیر اب / و قبست الدین من خیر نبی» او با منش اعتدالیش نیاکانش را بزرگوارترین پدران و پیامبر اسلام را بهترین دیناوران می‌شناساند. همین مهیار افتخار می‌کند به اینکه ایرانیان در زمان سروری‌شان عدل ورزیدند و تدبیر و سیاست از ایشان فراگرفته شده است (دیوان مهیار الدیلمی، ۶۴/۱) و نیز می‌گوید: «زمانی که زمین بیشه و نی‌زار بود ایرانیان کاخها برافراشتند، آنان داد ستمزده را از ستمگر می‌ستاندند و از پس ایشان روزگار، خوشی ندیده و کامی شیرین نشده است» (۳۳۴/۳) رک: مقاله زندگی و شعر مهیار دیلمی، نوشته علیرضا ذکاوتی قراکزلو (آینه پژوهش، ش ۲۳).

روزگار و زندگی جاحظ

روزگار جاحظ

اگر تولد جاحظ را طبق صحیح‌ترین احتمالها به سال ۱۵۸ یا ۱۶۰ ه.ق. بدانیم، او در اوایل جلوس مهدی عباسی به دنیا آمده و دوران کودکی و نوجوانی و بلوغ عقلی و فکری و پرورش علمی و ادبیش را همزمان با خلافت مهدی (۱۵۸-۱۶۹) هادی (۱۶۹-۱۷۰) هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳) و امین (۱۹۳-۱۹۸) گذرانده است. در این دوران، خلافت عباسیان تحکیم می‌یابد و عناصر نژادی مختلف از مسلمانان این امکان را به دست می‌آورند که شخصیت خود را بنمایانند و نقشهای برجسته در سیاست، جنگ، دانش و مدیریت ایفا نمایند. نیروهای نهفته مردمی خواه‌ناخواه آزاد می‌شود و نهضتهای شیعیان و خیزش ایرانیان که بزرگترین سهم را در روی کار آوردن عباسیان داشته‌اند در کنار حکومت رسمی و نیز علیه آن ادامه دارد و به نسبت قوت گرفتن جریانهای مختلف، در هیأت حاکمه تغییراتی پدید می‌آید و با این تدبیر وحدت خلافت عباسی محفوظ می‌ماند و قدرتش توسعه می‌یابد و با پیشرفتهای خارجی تا حدی ضعف و تفرق واقعی

را که در داخل داشت می پوشاند و جامعه اسلامی که نسبت به عصر اموی امنیت و رفاه جزئی یافته است می تواند به کار فرهنگی بپردازد و در این راه «موالی» یعنی غیر عربها که رابطه «ولاء» با عرب دارند، پیشروند.

آن ثروت، قدرت، عظمت و شکوه ظاهری که خلافت عباسی در روزگار هارون یافت و فراغت و تنعمی که نصیب اقشار بالای جامعه گردید و در داستانهای بغدادی هزار و یک شب تصویر می شود یک تعادل ناپایدار بود که پس از مرگ هارون به هم خورد.

عناصر ایرانی که یک بار در سرکوب بومسلمیان و یک بار دیگر در نکبت برمکیان سرخورده بودند بار دیگر گرد مأمون که از طرف مادر موالی زاده بود جمع شدند و در مرو علی رغم امین (خلیفه بغداد) نهضت را تجدید نمودند. نیروهای جدید مرکب از شیعه معتدل و معتزلیان و شعویان معتدل توانستند امین را که از سوی متعصبان عباسی و عرب و واپسگرایان فراغت طلب و فاسد حمایت می شد مخلوع سازند و یک دوره جدید از گرایش عقلی و آزادگرایی نسبی در اندیشه پدید آمد و در این مرحله است که کوششهای موالی در گسترش و نضج دادن به فرهنگ نتیجه ملموس داد. درست است که از اواخر امویان حرکت ترجمه آغاز شده بود و در اوایل عباسیان چند کانون علمی که تداوم مدارس ایرانی و سریانی و مسیحی پیش از اسلام بودند تجدید حیات یافته به بسط دانش و اندیشه های نوین دست زده بودند، اما سخت گیریهای دوران مهدی عباسی تحت عنوان «مبارزه با زندقه» مانع از آن بود که تجدید و تجدد در حوزه های رسمی غلبه یابد. در دوران هارون نیازهای مبرم یک جامعه شهری خواه ناخواه دستگاه خلافت را بر آن داشت که «بیت الحکمة» را

رسمیت بخشید و هرچند در همان دوره بعضی معتزلیان در زندان به سر می بردند و پیشوایان علوی به وضع دردناکی سرکوب و شهید می شدند، اما وسعت قلمرو خلافت بیش از آن بود که هیچ دست آهینی بتواند آن را کنترل نماید. دیری نگذشت که بر اثر فشار افکار عمومی خلیفه جدید مأمون (۱۹۸-۲۱۸) را می بینیم که ثمامه بن اشرس معتزلی (زندانی در دوره هارون) را به عنوان مشاور و تصمیم گیرنده نهایی در دست راست دارد و همین خلیفه مجبور می شود امام هشتم شیعیان را با تجلیل و اکرام به خراسان فراخواند و سمت ولایتعهدی دهد. با آن که وجود تمایلات شیعی (یعنی افضل دانستن علی در مأمون مسلم است اما غدر و مکرری که در مورد امام رضا (ع) به کار برد ثابت می کند مسأله اعلام ولایتعهدی آن حضرت از سوی مأمون فقط یک اقدام موضعی برای خاموش ساختن یا کم دامنه کردن جنبشهای شیعی بوده است)؛ چنانکه پس از استقرار در به بغداد شعار سبز شیعی را هم به شعار سیاه عباسیان برگرداند. با این همه چون مأمون شخصاً آدمی درس خوانده و با فرهنگ بود و اطرافیان او معتزلیان و شعویان معتدل بودند بر روی هم «عصر مأمون» دوران نضج فرهنگ اسلامی است. در این دوره قشریان «اهل حدیث» عقب رانده شدند و متکلمان عقلی مشرب که در همه موارد به دیده نقد و تمحیص می نگرستند پیش افتادند و آنچه در دوران اموی با فشار حکومت به عنوان عقیده اسلامی تحمیل شده بود مورد تجدید نظر قرار گرفت. اعتقاد به نظریه «جبر»، اعتقاد به قدیم بودن قرآن، احادیث مجعول فراوان در توثیق و تجلیل همه صحابه و به ویژه «فضایل معاویه»، احادیث موضوع در تفضیل عرب بر همه انسانها و مسلمانها... این همه را معتزلیان و متکلمان در عصر مأمون به نقد

کشیدند و عکس‌العمل سخت‌گیریها و آزادی‌کشیهای گذشته آن شد که به‌روزگار مأمون و معتصم و واثق، این‌بار متکلمان عقلی مشرب، اهل حدیث سنت‌گرا را به محکمه و محاکمه کشاندند که از این جریان در تاریخ به‌عنوان «محنه» یاد می‌شود.

البته «اهل حدیث» سنت‌گرا هم به‌حیات خود ادامه می‌دادند و یک اکثریت عامی را پشت سر خود داشتند و موقعی که عنصر ترک در ارتش عباسی غلبه یافت توانستند به‌روزگار متوکل (۲۳۲-۲۴۷) دوباره شیعه‌کشی راه بیندازند و معتزله را منکوب و سرکوب سازند که در جای خود اشاره خواهیم کرد.

دوره اول زندگی جاحظ، همچنین همزمان است با اوج گرفتن نهضت شعوبی. امویان عنصر عرب را بر همگان ترجیح می‌نهادند و از همان زمان میان ایرانیان اندیشمند مقاومتی علیه این نظریه و رفتار غیر اسلامی و غیر انسانی پیدا شده بود. با پیروزی عباسیان بر امویان که ایرانیان نقش عمده را در آن داشتند، نهضت شعوبی نیز توسعه یافت و جان گرفت و مساوات و «تسویه» نه‌تنها بین ایرانی و عرب مطرح شد بلکه همه اقوام این داعیه را یافتند و گفتند موالی را با عرب چه تفاوت؟ سفید و سیاه، قبطی و نبطی، رومی و هندی، حضری و بدوی، مسلمان، برابر و برادرند، به‌ویژه که با گسترش فرهنگ، خود عرب هم دریافت که منهای فضیلت ظهور اسلام در جزیره‌العرب، ملل دیگر نه‌تنها از عرب کمی ندارند بلکه با سابقه تمدن و علم و فنون معرفت و معیشت بر او پیشی ویشی دارند. در حوزه‌های علمی و ادبی مفاخرات قومی و گروهی مطرح گردید و عصبیت‌های قبیله‌ای عرب نیز بر این جمله افزوده شد. نه‌تنها عرب با موالی بر سر شرافت و مزیت گذشته مباحثه می‌کرد بلکه عرب عدنانی با قحطانی و بین

خود عرب عدنانی، عرب مُصَرّی با ربیعی مشاجره و منافره داشت، و تازه هریک از اینها بر سر این که «صریح» (یعنی آنکه پدر و مادرش هر دو عرب است) برتر است یا «هجین» (یعنی آنکه مادرش عرب نیست) مجادله می کردند. بین سیاهان نیز که اکثریت برده‌ها را تشکیل می دادند تمایل به آزادی ظهور یافت که بعدها منجر به یک قیام مسلحانه پردامنه (به رهبری صاحب الزنج) گردید.

شعوبیت در حدی که خواستار تسویه بود با اسلام برخوردی نداشت بلکه همانند آرمان اسلام بود، اما بین افراطیون ایرانی که گرایش به گذشته مجوسی و ساسانی داشتند صورت نظریه تفضیل عجم (به ویژه ایرانیان) بر عرب را یافت و گاه با اصل اسلام به معارضه برخاست.

در این میان اشخاصی بودند که عیناً اشرافیت گذشته را می خواستند تجدید کنند و برخی نیز با تمسک به نحله‌های مردود ایران پیش از اسلام (همچون مانویگری و مزدکی‌گری) دعاوی تند اجتماعی و اقتصادی و نفی طبقات مطرح می ساختند. از اوایل عباسیان با عنوان «محمّره» در مقابل «مسوّده» (که طرفداران عباسیانند) در تاریخ برخورد می کنیم و در دوران مأمون بابک قیام می کند که منادی خرمدینی (ادامه مزدکی‌گری) است. نهضت بابک پس از بیست سال به روزگار معتصم سرکوب می شود.

عصیتهای نژادی و گروهی در فرقه‌های بی شمار مذهبی نیز فرصت تجلی می یابد، حتی خوارج که خشک اندیش ترین فرقه‌ها بودند در ایران رنگ خاص به خود می گیرند. از عمده ترین حرکت‌های خوارج قیام حمزه آذرک است در سیستان به روزگار هارون الرشید. فرقه‌های گوناگون غلات که نخست بر زمینه فرهنگ محلی عراق

متأثر از نحله‌های ایرانی و مسیحی و گنوسی قدیم، بین نبطیان و موالی و اعراب اسکان یافته کوفه و مداین و واسط پیدا شدند حامل گرایشهای شعوبی نیز هستند.

این همه باعث شد که خلافت عباسی اعتمادش را در ارتش بر عرب و ایرانی از دست بدهد و تکیه بر غلامان ترک نماید. اینان که نومسلمانان ساده‌اندیش بدوی و مردمانی عامی و خشن و جنگاور بودند در اوایل کار بهتر می‌توانستند ابزار قدرت خلیفه عباسی شوند و بخصوص معتصم بر اینان اعتماد نمود و عده و عده‌شان را افزون کرد و چون دید ترکها از سوی اعراب و موالی و ایرانی‌زادگان در بغداد مورد مخالفت قرار می‌گیرند و شاید هم برای آنکه در تماس با عناصر شهرنشین با فرهنگ مادی و معنوی پیشرفته «فاسد» نشوند، شهری به نام سامرا برایشان ساخت و دارالخلافه را هم به آنجا منتقل کرد. دیری نگذشت که ترکها نیز صاحب داعیه شدند. منافسه و رقابت میان «عامه جند الخلافة» یعنی «موالی، اعراب، خراسانیان و بنویون» از سویی و «ترکان» از سوی دیگر پیش آمد و لازم شد که از مناقب و مفاخر ترکان نیز سخن در میان آورده شود و جاحظ کتابی در این موضوع دارد.

جنبش شعوبی و نهضت فرهنگی در معنای وسیع خود حتی در حرکت زهد و تنسک نیز که از بصره و شام شروع شده بود اثر نهاد و زهاد خراسانی همچون فضیل عیاض و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی با تأثراتی از مواريث شرق همراه موج ایرانیان رو به غرب و مرکز خلافت نهادند و به اقوال و اعمال و آداب زهاد رنگ دیگر دادند که خود از مراحل تحول «زهد» به «تصوف» است.

و در این دوران شاهد رشد شهرنشینی نیز هستیم. نه تنها شهرهای

بزرگ قدیم به رونق پیشین بازگشت بلکه شهرهای جدید نیز ساخته شد و توسعه یافت، عده زیادی عرب متحضر شدند و قومیت‌های گوناگون در شهرها به هم درآمیختند و این از سه راه در تحول بخشیدن فرهنگ جدید مؤثر افتاد: یکی اختلاط فرهنگ‌های گونه‌گون و تعاطی و تقابل افکار و ایجاد وسعت اندیشگی و تموج فکری در اندیشمندان؛ دوم پیدایش و مطرح شدن مضامین و موضوعات نوین زندگی شهری در شعر و نثر؛ سوم ارتقای شیوه تألیف و تصنیف بر اثر آشنایی مسلمانان با آثار ترجمه‌شده از پهلوی و سریانی و هندی به‌ویژه یونانی که روش منطقی و نظم و ترتیب و نحوه ورود و خروج در مطلب، و اساساً مقولات تفکر و تحقیق را در اختیار خوانندگان قرار می‌داد و باید انصاف داد و یقین کرد که اگر همه استعداد‌های صاحب‌قلمان مسلمان از همه اقوام در این طریق به کار نیفتاده بود، محال بود قوم عرب بتواند به آن سرعت و قدرت اصول و امهات کتب علمی، فلسفی، ریاضی، ادبی و تاریخ را به زبان عربی برگرداند و محال بود زبان عربیان بدوی بدون اختلاط فرهنگی با اقوام مختلف ظرفیت و قابلیت و کشش و گنجایی جذب آن همه افکار عمیق و پیچیده و پیشرفته را داشته باشد. قرن دوم و سوم هجری عصر نضج فرهنگ اسلامی و یکی از مقاطع عالی تاریخ فرهنگ انسانی است و آن محصول همیاری و همکاری بی نظیر همه اقوام و ملل قلمرو خلافت، اعم از مسلمان و ذمی بود که به‌ویژه در دوران نفوذ معتزله بر حکومت به‌بار نشست و یکی از پرورش‌یافتگان عصر تجدد فرهنگی و فعالان دوره نضج فرهنگی اسلام جاحظ است که صادقانه هر آنچه را در دو و نیم قرن اول اسلام گذشته تصویر می‌کند.

جاحظ از موالی محسوب است، چه عرب خالص نبود، اما

تعصب عربی دارد و با شعوبیه درافتاده، حال آنکه خود او از محصولات نهضت شعوبی و جنبش فرهنگی همه ملل و اقوام مسلمان است. او به عنوان یک ادیب بصری همه روایاتی را که از اخبار و ایام و اشعار و مثالب و مناقب عرب بود استماع و قرائت کرده و به یاد داشت و آنچه از مآثر و سیر و آیین های ایرانی به عربی ترجمه شده بود خوانده و جذب کرده بود و از راه آثار یونانی و هندی که به عربی برگردانیده می شد و نیز تعلیمات معتزله، با تفکر منطقی و علمی آشنا بود و بخصوص از آغاز خلافت مأمون در متن و مرکز تمام حوادث سیاسی و اجتماعی و تحولات فرهنگی و فکری که رخ می داد قرار گرفت و خود نیز مثل هر انسان زنده ای از تأثیر امواج عصیتهای برکنار نماند و لذا آنجا که از عصیتهای حکایت می کند روایتش جاندار و گرم است، و چون فرزند شهر تجارتنی بصره، و خود از مردم فرودست و شناسای طبقات فرودین جامعه بود، مظاهر زندگی نوین شهری را خواه ناخواه به قلم می آورد و از آنجا که عمری دراز کرد و لحظه ای از آموختن نیاسود به هر بهانه، مخزن پربار معلومات و محفوظاتش در آثارش سرریز می کند و مجموعه آثارش دایرة المعارفی است از آنچه نسبت به تحولات دو و نیم قرن اول اسلام باید دانست و نصوص تاریخی را گویا و معنی دار می سازد. جاحظ آینه زمان خود است، ذهنش پویا بود و آثارش همچنین، و چون پرورده معتزلیان آزادمنش بود در هر چه نوشته بی پرده و بی پروا است و غالباً بی ریا؛ هر عیبی که بر او بتوان گرفت ریشه در روزگار او دارد و هر تناقضی و اضطرابی که در او هست حاصل تقاطع امواج فکری است که در زمانه پرتنش او جریان داشته. حتی لودگی و بذله نویسی جاحظ که گاه به هرزگی می کشد انعکاس زمان اوست که هم نادره گویان و طنزپردازان

مردمی داشت و هم دلچکان بی اصول درباری (که به‌ویژه دستگاه خلیفه سیاهکار و پلید متوکل از این جهت زبانزد است). و از این راه است که گفته‌اند جاحظ هم نمونه کامل آزاداندیشی زمان خود بود و هم نمونه‌ای از گسیختگی عقیده و اخلاق. البته کلمات اخیر غیر منصفانه و اغراق‌آمیز است زیرا جاحظ را هرچند انسان مذهب‌بی نمی‌توان به حساب آورد اما او را «نمونه‌ای از گسیختگی عقیده و اخلاق» هم نمی‌توان نامید، بلکه آدمی است که دقیقاً زمانه‌اش را با همه بدیها و خوبیها نشان می‌دهد و همه اقشار و قومیتها را توصیف می‌نماید.

زادگاه جاحظ و زندگی او

جاحظ متولد بصره است، در آنجا بزرگ شده و تعلیم و تربیت یافته و زندگانی کرده و بدان وابستگی شدید داشته است. جاحظ از هر لحاظ محیط بصره را تصویر می‌کند، بصره زمان خودش را، و هر نوع تناقض در او دیده شود انعکاسی است از زمان و مکان و محیط او.^۱ اما بصره چگونه شهری بود؟

درست است که بصره شهری است تازه‌ساز و اسلامی، اما خود در نزدیکیهای خرابه یک بندر ایرانی ساخته شد^۲ و هم از آغاز، گذشته از جنبه اردوگاه بودن برای مسلمانان و مرکزیت اداری نیمه از ایران در خلافت اموی و عباسی، عمدتاً شهری تجاری و بندرگاه بود، و محل رفت و آمد تاجران و ملاحان و فروشندگان و سیاحان از نواحی مختلف عالم (ایران، هند، حبشه، جاوه، عمان، بحرین، روم و یونان).

۱. الجاحظ، حیات و آثار، طه الحاجری، چاپ دوم، دارالمعارف مصر، صص ۱۵-۱۶.

۲. پیشین، ص ۲۱.

و همین طبیعت تجارتی شهر مردم آن را مخلوطی کرده بود از اجناس اقوام گوناگون و دارای گرایشهای فرهنگی متنوع. همچنان که اهالی خود بصره نیز طی مسافرت^۱ و تجارت و سیاحت امکان تماس با دیگر فرهنگها را در نقاط مختلف عالم می یافتند^۲ و از همین جاست که روحیه بحث و نقد در بصره امری شایع بود و اختصاص به محفل اهل دانش نداشت. در عراق قدیم که محل ستهای کلدانی و ایرانی و یونانی بود امواج فکری و مذهبی^۳ پر دامنه ای جریان داشت که عیناً به بعد از اسلام انتقال یافت و در بصره (و نیز کوفه) تجلی دیگر یافت، آنگاه این همه با تأثیرات جدید از تماس با اقوام و ترجمه آثار ملل مختلف در متن حرکت تاریخ اسلام به بغداد منتقل شد.

بصره در خلافت علی (ع) جنبه بی طرفی به خود گرفت و این همان مطلبی است که به «عثمانی» بودن بصره تعبیر می شود.^۴ چنانکه مورخان و نیز جاحظ از قول محمد بن علی بن عبدالله بن عباس زعیم عباسیان نقل کرده اند که گفت: «... اما البصرة و سوادها غلب علیها عثمان و صنائع عثمان فلیس بها من شیعتنا الا القلیل»^۵ و نیز بصره خاستگاه «زهد» است که مادر تصوف محسوب می شود، و خاستگاه اعتزال است. بعدها در تشیع نیز بصریان زیدی شدند در حالی که بر کوفه گرایشهای امامی و نیز غالیگری غلبه داشت.^۶ تقابل مکتب

۱. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، چاپ دوم، صص ۵۱۳-۵۱۴.

۲. الجاحظ، حیات و آثار، صص ۲۵-۲۷.

۳. الجاحظ، حیات و آثار، صص ۳۲-۲۸، شوقی ضیف گوید حتی پیش از نهضت ترجمه، فرهنگهای مختلف به بصره (و عالم اسلام) منتقل شده بود زیرا اقوامی که تحت سلطه اسلام درآمدند غالباً به عربیت نیز گراییدند، العصر العباسی الاول، ص ۶۴. جاحظ پیش از رفتن به بغداد نیز با آثار یونانی آشنا بود. العصر العباسی الثاني، ص ۵۸۸.

۴. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۶.

۵. رسائل الجاحظ، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، ص ۱۶.

۶. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۳۶.

بصری و کوفی در نحو و لغت و حدیث و روایت شعر و فقه و کلام و سیاست که معلوم و معروف نزد فضایل اهل تحقیق است در واقع تداوم امواج فکری قدیم است در بستر شرایط جدید. ثروت بصره^۱ که از خراج مستملکات اسلامی و نیز تجارت حاصل می شد به کل شهر قیافه و خصلت بورژوایی - در معنای قدیمش - داده بود که در آثار جاحظ از همه بهتر و مفصل تر توصیف می شود. در همین شهر است که بشار شعر جدید عربی را پایه گذاشت و ابن مقفع عربی زبانان را با فرهنگ هند و ایران و یونان آشنا ساخت. بعدها در قرن سوم و چهارم با شاعران پیشه‌ور در این شهر برخورد می کنیم.

آثار فکری و قلمی بصره همراه کاروان تاجران و کشتی دریانوردان به سرعت در اقصای عالم اسلامی منتشر می شد^۲، همچنان که بیشتر شاگردان و طرفداران واصل بن عطا - بنیانگذار معتزله - «از پشت چین تا سوس اقصی و سرزمین بربرها بی هیچ بیم و فتوری در زمستان و تابستان با تحمل رنجهای مسافرت و غربت دعوت اعتزال را پخش می کردند»^۳، و بشار در مورد شیوع شعر خود گوید «از چین تا قبروان و یمن، سرزمینها را پر کرده است»^۴.

با این مقدمات خیلی طبیعی است که بایستی نابغه‌ای جامع‌الاطراف و ذوقنون برخیزد و خلاصه آنچه را در بصره جریان داشت از علم و ادب و شعر و روایت و حدیث و کلام و جدل و ظرافت و مجون و سیاست در پرده‌های رنگینی از صحنه‌های واقعی و زنده و پر حرکت فردی و جمعی تصویر کرده عرضه بدارد و جاحظ همان هنرمند دانشور و ادیب خلاق است که طی عمر طولانی‌اش

۱. الجاحظ، حیات و آثار، صص ۳۸-۳۹.

۲. پیشین، صص ۳۹-۴۰.

۳. العصر العباسی الثانی، صص ۴۱۵-۴۱۶ (شعری از صفوان انصاری شاگرد واصل بن عطا).

۴. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۹.

یک تنه دایرة المعارف عصر خویش را نوشت، به طوری که بی اغراق می توان گفت اگر آثار جاحظ نبود در فهم تاریخ قرون اولیه اسلام بسیار جاهای خالی داشتیم و اگر همه آثار جاحظ باقی مانده بود تنها با تحقیق و تدقیق در آنها می توانستیم تصویر دقیقی از قرون اولیه اسلام داشته باشیم، آن هم نه فقط نمایش لایه های فوقانی جامعه و چهره مقبول و آشکار آن، بلکه حتی دنیای زیرزمینی دزدان و کف زنان و «اصحاب حیل و مخاریق» و اوباش و الواط و عوالم فراموش شده عوام و محترفه و پیشه وران و دهشت و وحشت عرب بدوی در جهان ظلمانی اجانبین و غولان، و رابطه حیات انسان با جانوران، و زندگانی شقاوتبار اختگان و بردگان و کنیزان و عجایب دلقکان و دیوانگان با نکاتی صادقانه و حساس از روان شناسی اخلاق نزد همه طبقات و اصناف... آری این همه را در کتابهای جاحظ می یابیم که کار فهم تاریخ را آسان می کند، بلکه تاریخ خود همین هاست.

شاید پر دور رفتیم و از مطلب جلوتر افتادیم. به جاحظ بازگردیم و زندگی او.^۱ ابو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب کنانی، جدش سیاهی بود که وابستگی «ولاء» با طایفه «لیث کنانه» داشت؛ سال تولدش را بین ۱۵۰ تا ۱۶۰ ق. نوشته اند و ما بنا را به دلایلی بر دومی می گذاریم و مرگش را در ۲۵۵ ق. اکثراً عمرش را «در حدود نود و شش» گفته اند.

۱. معجم الادباء، چاپ وزارت معارف مصر، ج ۱۶، صص ۷۴-۱۱۴. دائرة المعارف الاسلامیة، ترجمه عربی (بر اساس متن انگلیسی و فرانسه) انتشارات جهان، ج ۶، صص ۲۳۵-۲۳۸. فرق و طبقات المعتزلة، قاضی عبدالجبار، تحقیق علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، ۱۹۷۲، صص ۷۳-۷۶. روضات الجنات، میرزا محمد باقر خوانساری، چاپ اسماعیلیان، ج ۵، صص ۳۲۴-۳۳۱. تاریخ بغداد، ج ۱۲، صص ۲۱۳-۲۱۴. انساب سمعانی، ج ۳، صص ۱۶۲-۱۶۳. تاریخ الأدب العربی، ابراهیم علی ابوالخشب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ۱، ص ۳۵۸. ابو عثمان الجاحظ، محمد عبدالمنعم خفاجی، دار الکتب بیروت، ۱۹۸۴. الجاحظ، حنا الفاخوری، دارالمعارف مصر، ۱۹۵۳. الجاحظ، حیات و ادب و فکر، جمیل جبر، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۷۴. الجاحظ فی البصرة و البغداد و سامراء شارل پلا، ترجمه ابراهیم الکیلانی، دمشق، ۱۹۶۱. سفینه البحار، ص ۱۴۵/۱. الفهرست، ابن ندیم. امالی مرتضی... (ج ۱، صص ۱۹۴-۱۹۹)

گویند مدتی در «سیحان» از نواحی بصره نان و ماهی می فروخت. قیافه‌ای زشت و چشمانی بیرون زده داشت که لقبش از همین جاست.^۱ در کودکی به مکتب رفت چنانکه سالهای سال پس از آن با حافظه عجیبی که داشت حکایتی از یکی از همشاگردیهای خود آورده^۲ و نیز دو تن از معلمان دوران طفولیت خویش را نام برده است.^۳ باید دانست که موالی (که جاحظ هم از آنها بود و از صمیم عرب نبود) در آن دوره درس می خواندند،^۴ به طوری که همه عالمان و ادیبان نامی از موالی اند اما اشراف فقط قدری اخبار (= تاریخ) می خواندند یا به عبارت صحیح تر «استماع» می کردند.

جاحظ نوجوان در شلوغی بصره و در تلاش معاش - که گاه نان و ماهی می فروخت و گاه نزد «بحریان» به کارگری و مزدوری می پرداخت^۵ - به علم آموزی هم ادامه داد. او همراه بچه‌های قصابان به مکتب می رفت^۶ و گذشته از مکتب که الفبا و مقدمات را آنجا آموخته از حوزه‌های زیر بهره گرفت:

الف. مربد^۷

«مربد» انجمنی بود که در سمت صحرائشینه‌های بصره تشکیل می شد و

۱. جاحظ، این کمبود را با تریزبانی و خوش محضری و قدرت قلم و وسعت دانش جبران کرد، همچنانکه کتابی تحت عنوان العرجان و البرصان... درباره مشاهیر و معاریف معلولان و کسانی که عیوب جسمانی داشتند نوشت. دیگر از کمبودهای جاحظ آن بود که عرب «صریح» نبود و «هجين» محسوب می شد، او با دفاع متعصبانه از عرب و عربیت و نیز نوشتن رسالة الصرخاء و الهجاء با این مسأله برخورد کرد و کوشید آن را جبران نماید.

۲. الحيوان، ص ۲۳۸/۲.

۳. البيان و التبیین، ص ۱۰۱/۱.

۴. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۹۲.

۵. پیشین، ص ۹۷. العصر العباسی الثاني، شوقی ضیف، ص ۵۸۸.

۶. الترك فی مؤلفات الجاحظ، ص ۱۸۸.

۷. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۰۰. العصر العباسی الثاني، ص ۵۷۸. در البيان و التبیین آمده است «علیکم بالمربد فإنه یطرد الفکر و یجلو البصر و یجلب الخبر و یجمع بین ربیعة و مضر»، ج ۱، ص ۱۳۲.

جایگزین «اسواق» جاهلیت بود و در آن از شعر و مفاخر قومی سخن به میان می‌آمد و شرکت عموم به عنوان تماشاگر فعال در آن نه تنها مانعی نداشت بلکه تشویق می‌گردید. جاحظ در اینجا ادبیات آموخت و با فصاحت بدوی آشنا شد و آن همه محفوظات شعری که جای جای در آثارش می‌آورد عمده‌تاً حاصل رفت و آمد مرتبش به مرید بصره است، و در درجه بعد حاصل مطالعه کتاب.

ب. مسجد^۱

در مسجد جامع و دیگر مساجد حلقه‌های درس حدیث و فقه و کلام تشکیل می‌شد و جاحظ در اینجاها بود که با معتزلیان آشنا شد و به آنان گروید.^۲ شرکت عامه در این مجالس آزاد بود و بین عوام بصره (بحری، حمّال، عطار...) به اهل کلام و مباحثه برمی‌خوریم.^۳ قصص‌گویان نیز در مساجد، جمعیت حاضر را با داستانهای مذهبی و تاریخی و اسرائیلیات و جاهلیات سرگرم می‌کردند. حتی فکاهه‌گویان و نادرپردازان و نیز شاعران، در مساجد مستمعانی می‌یافتند. چه بسا محفل اشخاص هم سلیقه در روش زندگی نیز در مسجد منعقد می‌گردید. مثلاً جاحظ دردلهای «بخیلان بصره» را در فصلی از البخلاء تحت عنوان «قصة اهل البصرة من المسجدین»^۴ بازگو کرده است.

ج. آستانه درها

حتی آستانه درها^۵ گاه مرکز تجمع اهل بحث و مناظره می‌گردید،

۱. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۰۲. العصر العباسی الثاني، ص ۵۸۷. در البیان والتبیین، ج ۱، ص ۹۸ و ج ۲، ص ۱۶۴ نیز به «مسجدین» اشاره شده.

۲. العصر العباسی الثاني، صص ۵۸۸-۵۸۹ از جمله معتزلیان که جاحظ از آنان استفاده کرده، گذشته از نظام، می‌توان از ابوالهذیل علاف، بشر بن معتمر و ثمامه بن اشرس نام برد.

۳. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۰۶.

۴. البخلاء، چاپ دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، صص ۲۴-۲۷ و صص ۷۸-۷۹.

۵. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۱۳.

چنانکه در محله «حربیة» بصره یک آدم عامی که ریش و هیکلی غلط انداز داشت به عنوان آنکه فقیه است بر در خانه خود بوریا گسترده و همسایگان آنجا آمده به استماع می نشستند.^۱

د. محافل ادبی اشراف و بزرگان^۲

اشراف و بزرگان به ویژه کسانی که از کار برکنار شده و یا داخل کارهای دیوانی نمی شدند محض پر کردن اوقات فراغ و دست یافتن به فواید معنوی و لذت روحی، خانه های وسیع و پر نعمت خود را به مجالس ادبی و علمی و بزمهای اهل شعر و هنر تبدیل کرده بودند (نظیر سالنهای ادبی قرن هجدهم اروپا). از آن جمله است خانه ابو عمران مویس بن عمران (نخستین حامی جاحظ)، خانه آل سهل بن نوبخت، خانه آل سلیمان هاشمی^۳، خانه آل مهلب و خانه آل جعفر (بن ابی جعفر منصور خلیفه). حتی خانه بشار شاعر کور محفل اهل ادب و کلام و شعر بود^۴. اگر بخواهیم نمونه بحثهایی را که در این جلسات صورت می گرفت نام ببریم، به درازا می کشد. اجمالاً از تفضیل شهرها و خوراکیها، شعرها و آهنگها، تا مطالب معركة الآراء در کلام و مذاهب، و اختلاف اقوال در نحو و لغت و فقه، و نقد حدیث و نقل تاریخ، و مفاخرة عرب و عجم و عدنانی و قحطانی و سیاه و سفید، و نوادر ظرفا و اهل مجون و قطعات منتخب نثر و نظم... مطالبی بود که ضمن شادخواری و خوشگذرانی در آن مجالس مطرح می شد.

۱. الحيوان، ص ۴۰۰/۳.

۲. پیشین، ص ۱۱۵.

۳. در کتاب الحيوان آمده است که محمد بن علی بن سلیمان هاشمی، محض تفریح و تحقیق دستور داد به شتر و گاو و گاو میش و بز و کرکس و سگ... و حتی مار شراب بنوشانند تا اثر مستی را در آنها تماشا کنند. (۲۲۳۲-۲۳۱/۲)

۴. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۲۸.

ه. روح فرهنگ عمومی

جاحظ گذشته از آنکه از انجمنهای مذکور نهایت استفاده را می‌برد و در واقع خودآموزی می‌کرد، به لحاظ اینکه از اعماق جامعه برخاسته بود و با توده مردم به معنای دقیق کلمه مأنوس و محشور بود با آن نگاه دقیق و گوش حساس و ذهن صاف و فکر عمیق و تخیل آفریننده‌ای که داشت چه بسا مناظر و حرفها و تصاویر و اندیشه‌ها و نکات ریز از ملاحظات روزمره خود برداشت می‌کرد و در مخزن حافظه می‌سپرد که حتی در پیری هم موقعی که البیان و التبیین، البخلاء، یا الحيوان را می‌نوشت صحنه‌های بصره دوران جوانیش را زنده و پویانده به خاطر داشت و از آن همه خاطره اینجا و آنجا نقل می‌کرد و جو کتاب را تر و تازه می‌نمود. و باید دوباره یادآوری کنیم که عوام بصره مثل عوام دیگر شهرها نبود، از کسبه و پیشه‌وران بصره متکلمانی چون واصل بن عطا (غزال)، ابوالهذیل (علاف)، ابوجعفر (اسکافی)، ابوشعیب (قلال)،... برخاستند. عامه چنان خود را بر خواص تحمیل کردند که تصاویر زندگی شان در شعر ابونواس، ابان لاحق، ابوشمقمق، محمد بن یسیر و... انعکاس واضح یافت.^۱

و. دکانهای وراقان

«وراق» یعنی کتابفروش، و کسی که نسخ کتاب را بنا به سفارش اشخاص رونویسی می‌کرد یا می‌نویسانید و می‌فروخت. حوزه بصره معدن و مرکز همه گونه کتب بود^۲ و می‌توان گفت حرکت ترجمه که در بغداد به ثمر رسید و اوج و نضج یافت از بصره آغاز گیرد. ابن مقفع و ماسرجویه و عیسی بن ماسرجویه و منکة هندی و حنین بن اسحاق

۱. پیشین، صص ۱۳۵-۱۳۰.

۲. پیشین، صص ۱۴۰-۱۴۸.

(در بخشی از زندگیش) زیست و کارشان در بصره بود. جاحظ، دانشمند جوان، که شوق جنون‌آمیزی به کتاب داشت نه تنها روزها از این کتابفروشی به آن کتابفروشی سر می‌کشید بلکه چنانکه نوشته‌اند شبها تا صبح دکان وراقان را کرایه می‌کرد^۱ و با صرفنظر کردن از خواب، ساعتها در دکان از بیرون قفل‌شده با حرص و ولعی که تصورش شگفت‌انگیز است این جزوه و آن کراسه و این کتاب و آن دفتر را به سرعت مرور می‌کرد و یادداشت برمی‌داشت.^۲ جاحظ تا آخر عمر دست از تداوم مطالعه برنداشت، حتی وقتی درد پشت و ناراحتی چشم و ناتوانی فلج‌بی‌تابش ساخته بود، ساعتی از یار دیرینش کتاب جدایی نمی‌گرفت و آن سطور درخشان که در مقدمه الحیوان، در ستایش کتاب نوشته^۳ نه محض بلاغت‌نمایی است که صادقانه‌ترین حدیث نفس است. جاحظ در آخرین لحظه زندگی هم قربانی کتاب

۱. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۲۰۳/۱.

۲. یادداشت‌برداری، گرایشی نسبتاً نوین بود در زمان جاحظ (پیشتر، استماع و به‌خاطر سپردن و روایت شفاهی رواج داشت). در کتاب الحیوان آمده است: «کسی حکایت کرد که نزد یکی از علما بودم. بعضی از چیزها را یادداشت می‌کردم و بعضی را یادداشت نمی‌کردم. آن عالم گفت: هر چه می‌شنوی بنویس، که نوشته بهتر از آن است که کاغذ سفید بماند» (۴۵/۱) و قدری پیش از آن می‌نویسد: «انسان، عالم نمی‌شود مگر اینکه شنیده‌هایش زیاد باشد، و باید کتاب و کتابتش از سماع، و خوانده‌هایش از شنوده‌ها افزون باشد.» (۴۳/۱).

۳. «کتاب همنشینی است که بیهوده تو را نستاید و دوستی است که نفربیدت، رفیقی است که دلگیری نسازد و شفیع است که به‌مفت نفروشدت، همسایه‌ای است که (به‌هنگام نیاز و پناه‌جویی) با تأخیر در نگشاید و همصحبی است که آنچه داری با تعلق نرباید و به‌مکر و دروغ نگراید، کتاب همان است که در آن بنگری بهره‌ات بخشد، زیانت را بگشاید و انگشتانت را (در نوشتن) مهارت آموزد و واژگانت را شکوهمند سازد، جانث را فخر و شادی و سینه را آبادی دهد و بزرگداشت رعیت و دوستی حکومت را به‌تو عطا کند، و به‌ماهی از کتاب چندان علم‌آموزی که به‌عمری از "افواه رجال" نیندوزی در حالی که از سنگینی خرج و رنج طلب و از این مکتب به‌آن مکتب شدن در امانی و ناچار نیستی پیش آن کس که در نژاد و نهاد از تو فروتر است و در کردار و رفتار از او برتری، زانو بزنی و با دشمن‌خویان و کودکان بنشینی، کتاب است که شب و روز تو را فرمانبر است و مطیع در سفر و حضر، بهانه خواب‌آلودگی نگیرد و شب‌نشینی خسته‌اش نکند...»

شد. دانشمند مفلوج، گرداگرد خود را دیواری از کتابهای حجیم و سنگین وزین چیده بود که ناگاه آوار چرم و کاغذ فرو ریخت و پیرمرد زنده دل زیر بار کتاب مرد!

باری، درست است که جاحظ را شاگرد نظام شمرده‌اند، اما استاد حقیقی جاحظ محیط زندگی اوست و کتاب.

سخن را از آنجا رها کردیم که جاحظ نوجوان، ضمن دستفروشی و کارگری و گاهی معلمی^۱ حریصانه از این انجمن به آن مسجد و از این محفل به آن مجمع و از این مجلس به آن معرکه سر می‌کشید و هر چه می‌دید و می‌شنید، می‌بلعید و می‌مکید تا بعدها شاهد گوارای آن را در کندوی آثار عظیمش جاودانی کند. اما گرسنگی و تلاش معاش که استعداد و نبوغ را از مسیر صحیح منحرف می‌کند (و گرچه اندکشی برای آزمون و آبدیده شدن بایسته است اما اگر ادامه یابد چشمه فطرت و طبیعت را می‌خشکاند) می‌رفت که جاحظ را عاطل بگذارد و معطل نگه دارد. در آن صورت جاحظ، حداکثر یکی از همان «حمالهای بَخَّاث» یا «بحریانِ اهل کلام» که به طنز از آنان یاد می‌کند می‌شد. اما خوشبختانه ثروتمندی علم دوست، بر احوال او وقوف یافت و حمایتش را به عهده گرفت.

تفصیل اینکه آورده‌اند جاحظ نوجوان روزی خسته و گرسنه به خانه آمد و خوراکی خواست. مادر پیر جزوه‌های یادداشت پسر را که گوشه‌ای انباشته بود بر طبق گذارده نزدش آورد. جاحظ گفت اینها چیست؟ گفت همان است که تو به جای نان به خانه می‌آوری. جاحظ شرمگین و غمزده برخاست و به مسجد رفت، مویس بن عمران آنجا نشسته بود.^۲ سبب گرفتگی جاحظ را پرسید و جاحظ ماجرا بازگفت.

۱. جمیل جبر، ص ۴۴.

۲. مویس بن عمران از اعیان و توانگران بصره، و پیرو مرجئه بود و از معتزله و شعرا

مویس او را به خانه خود برد و غذا داد و پنجاه دینار بخشید. جاحظ از آن پول آرد خرید. با حمال به خانه برسانید. مادر شگفت زده پرسید این را از کجا آورده‌ای؟ پاسخ داد از همان جزوه‌ها حاصل شده است. و جاحظ در منزل و محفل همین مویس بن عمران بود که با استادش نظام آشنا گردید.

ابراهیم بن سیار النظام را می‌توان متولد دهه پنجم از قرن دوم دانست و به تقریب ده سالی یا بیشتر از جاحظ بزرگتر بوده است. وی از سران معتزله است و مردی بود به تمام معنا با فرهنگ، به نوشته جاحظ: «کان ابراهیم بن سیار فرضیاً عروضیاً و کان حاسباً و منجماً و کان نسباً و کان حافظ القرآن و تفسیره و التوراة و تفسیره و الانجیل و الزبور و کتب الانبیاء، و کان قد عالج الکیماء و عرف مذاهبها، و کان اروی الناس لکلام الاوائل و صنوف نحل الاسلام، و احسن الناس احتجاجاً و ابلغهم لساناً، و کان صاحب حدیث عالم... و خالط الصوفیه و اصحاب المضمار و عرف اختلافهم، و کان یقول الشعر اذا اراد، و کان یتخرج المعما، و کان حسن العلم بالنحو...» طبق این نوشته، نظام بر فقه و حساب و نجوم و انساب و تفسیر کتب آسمانی و نحو و کیمیا و ملل و نحل آگاهی داشته و عالم مباحثه‌گر و دانای به حدیث و تصوف و قادر بر نظم شعر و استخراج معما بوده است و جاحظ این همه را از نظام آموخت. از خصوصیات دیگر نظام اینکه: تموج فکری داشت و در عقاید بسی درنگ نمی‌کرد، و هر روز رأیی اتخاذ می‌نمود، «مردی بود با زبان آزاد، هیچ‌کس رازنگه‌ندارتر از او نبود؛ به‌ویژه وقتی صاحب سِر اصرار در حفظ آن داشت»، و این بدان

→ حمایت می‌کرد (رک: حواشی طه الحاجری بر البخلاء دارالمعارف، ۱۹۷۱، ص ۲۸۷). جاحظ، مویس را به راستگویی ستوده است (الحيوان، چاپ مغربی، ۱۳۲۴ ق؛ ج ۵، ص ۱۳۸) و در البخلاء نیز نامش را آورده.

معنی نیست که نظام سخن چین و دوبه هم زن بود؛ برعکس نیکوکار و خیررسان و با عاطفه بوده است، اما تاب نگه داشتن حرفی را در دل نداشته و هر مطلب خصوصی یا علمی که می شنیده یا می فهمیده فوراً منعکس می کرده، اگر این تعبیر جایز باشد شخصیتی شفاف داشته است.

اینکه در بیان ویژگیهای شخصیت نظام تأکید داریم به سبب تأثیری است که بر شاگردش گذارده. آزاداندیشی و انعکاس هرگونه عقیده‌ای به همان صورت که اهل آن می گویند و تأکید بر ارزش شک، و حتی شک دستوری را همچون متد و منهج به کار گرفتن... این همه میراثی است که جاحظ از نظام دارد. از قول نظام آورده است: «با ملحدان شکاک و منکر بحث کردم، اما شکاکان را نسبت به منکران، بر جواهر کلام بصیرتر یافتم» و خود جاحظ در باب شک دستوری و آموختنی می نویسد: «مواضع شک و حالاتی را که موجب آن می شود بشناس، و شک و چیزی را که در آن شک می کنند بیاموز، که اگر تنها خاصیتش این باشد که جای درنگ و سپس ثبات را می شناساند، نیاز بدان حتمی است، و بدان که شک مراتبی دارد و در این همگان هم رأیند اما در اینکه یقین را مراتبی باشد هم عقیده نیستند»^۱.

۱. الحيوان، ج ۶، صص ۱۰-۱۱. گوید: «إذا تقلدت الأخبار عن خصمك فحطه كحياطة نفسك...» یعنی هرگاه بیان خبر و نظر خصمت را بر عهده گرفتی، آن را چنان جامع و کامل عرضه بدار که گویی از آن خود تست، زیرا این شیوه در تعلیم و تبلیغ رساتر است و برای خصم نومیدکننده تر (الجاحظ، حیات و آثار، ص ۳۴۲) و نیز گوید: «أنکه کتابی می نویسد و بدون حضور خصم، متکفل بیان خبر و نظر او می شود باید با کمال احاطه و پرداختن به همه احتمالات و وجوه، قول او را نقل کند و اگر این کار را نکند معذور نیست همچنان که در کوتاه آمدن از شرح فساد هیچ قول مخالفی معذور نمی باشد». رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، ص ۳۱۴. نیز جاحظ درباره شک خواص و عوام و انواع شک و یقین می نویسد: «العوام أقل شکوکا من الخواص لأنهم لا يتوقفون فی التصديق والتكذيب ولا يرتابون بانفسهم، فليس عندهم إلا الاقدام علی التصديق المجرد او علی التكذيب المجرد، و الفوا الحالة الثالثة فی الشک اللتی تشتمل علی طبقاته...» یعنی: عوام

و جاحظ در طول عمر شیوه نقل اقوال هر گروه را به درستی — و حتی جامع تر از خود صاحبان آن مقاله — در کتبش به کار برد چنانکه گاه سخیف می نماید (مثلاً آنجا که استدلالات «مقینین» را می آورد).^۱ و بر این شیوه اعتراض می کردند و خود، آن اعتراضات را نقل می کند و چنین پاسخ می دهد: «... بر رسائل هاشمیت من عیب گرفتی که در آن از حد اعتدال در تشیع به افراط گراییده و از اعتزال به زیدگیری در غلتیده ام و می گویی زیدگیری مقدمه رافضی گری است و این سرآغاز غالیگری؛ و نیز نقل قول عثمانیه و ضرایه را مورد اعتراض قرار داده ای، حال آنکه در ابتدای آن کتاب می خوانی که نوشته ام: قالت العثمانیه و الضرایه، چنانکه در آن یکی می خوانی قالت الرافضة و الزیدیه. پس اگر با حکایت اقوال عثمانیه حکم به ناصبی بودن من می کنی چرا با نقل قول شیعه رافضی نباشم؟ و چرا غالی نباشم؟ از آن رو که حجت های غالیان را حکایت کرده ام و آنجا که حرف های از ارقه و اباضیه و نجدات و صفریه را نقل کرده ام چرا از خوارج به حساب نیایم؟»^۲

باری جاحظ دست پروده نظام، که از هر جهت بر استادان خود برتری داشت میان معتزلیان سرشناس و نام آور شد و سخنگوی آنان گردید. چنانکه مخالفانش هم گواهی داده اند: «کتب بسیار دارد در حمایت و دفاع از دین، و نیز کتبی در حکایت مذهب مخالفین؛ و چون خردمند خرده بین در کتب او بنگرد در یابد که در بارور کردن

→ کمتر از خواص شبهه می کنند زیرا بی درنگ باور می کنند و در نفس خود شک نمی ورزند و جز به تصدیق محض یا تکذیب محض اقدام نمی نمایند و حالت سوم را که عبارت است از مراتب شک، از میان برداشته اند. جاحظ به دنبال این مطلب می افزاید که در عمل بنا را بر اکثر باید گذاشت و الا دچار فلج و بی حرکتی خواهیم شد. الحيوان، ج ۶، ص ۲۵.
۱. رک: رسائل الجاحظ، ص ۱۴۸ به بعد.
۲. الحيوان، ۱/۱۷.

عقول و تیز کردن اذهان و شناخت اصول کلام و القای مطالب خلاف اسلام و تبلیغ عقاید معتزلی به طور دلنشین، نظیر ندارد.^۱

محل استشهاد ما در عبارت فوق اعتراف خصم است به قدرت بیان و ارزشمندی کتب جاحظ، اما اینکه نویسندگان اشعری مسلک، معتزله را بسی دین می شمردند و خود نیز دچار مخالفان خشک اندیش تر همچون کرامیه و حنابله شدند که اشاعره را تکفیر می نمودند، بحث دیگری است. اجمالاً باید دانست در شرایطی که هجوم افکار ملل و نحل گوناگون از مسیحی و زرتشتی و مانوی و مذاهب هندی و مقولات و مقالات فلاسفه، شریعت را از بُن تهدید می نمود، اهل کلام و در درجه اول معتزله بودند که از اسلام دفاع کردند، و این حرف درستی است که جاحظ از نظام آورده «لولا مکان المتکلمین لهلکت العوام».^۲ با آنکه محل این بحث نیست اشاره به این نکته بجاست که این نحو برچسب زدن آنها از قدما را نباید زیاده جدی گرفت، چنانکه جاحظ نیز که عرب ستا بوده شعوبیه را با همین چماق تکفیر که خود وی را کوبیده اند می کوبد: «الشعوبیه و الآزاد مردیه، المبغضون لآل النبی (ص) و اصحابه: مَن فتح الفتوح و قتل المجوس و جاء بالاسلام...»^۳ که میان شعوبیان افراطی که مخالف عرب بودند مخالف اسلام هم وجود داشت اما بین شعوبیان، «اهل تسویه» هم بودند که درست به مفاد آیه شریفه^۴، شعوب و قبایل را برابر و همگی را

۱. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۴۷، به نقل از مسعودی مورخ.
 ۲. کتاب الحيوان، دارالعراق، بیروت، ۱۳۴۷ ق،، الجزء الرابع، ص ۹۹. و جای دیگر می نویسد: «ان الله تعالى قد مَن على جهلة الناس بالمتكلمين الذين قد نشؤوا فيهم» الحيوان، چاپ مغربی، ۱۳۲۴ ق،، ج ۶، ص ۶۲. یعنی خداوند بر مردم نادان منت گذاشت که متکلمان را میان ایشان پدید آورد.
 ۳. البخله، ص ۱۶۶.
 ۴. یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم... (حجرات، آیه ۱۳).

اولاد آدم و آدم را از خاک می‌دانستند و امتیاز را تنها به تقوی (و علم و جهاد)^۱ که ملاک قرآنی است منوط می‌داشتند، و پیداست که این شعوبیان اهل تسویه از آن عربها که اسلام را خاص خود دانسته و «موالی» را آدم درجه دوم می‌پنداشتند بسیار به اسلام و قرآن و پیغمبر و آل او نزدیکتر بودند. جاحظ در کتاب العثمانیة به طور ضمنی «اهل تسویه» را تأیید کرده است.^۲

به زندگی جاحظ برگردیم. گفتیم وی میان معتزلیان به عنوان نویسنده‌ای مبرز و متکلمی چیره‌دست نام برآورد و بعد از مرگ هارون (۱۹۳ ق.) چون معتزله بر مأمون گرد آمدند و ثمامة بن اشرس معتزلی همه کاره دستگاه مأمون شد، جاحظ را به عنوان نویسنده‌ای برجسته به مأمون معرفی کردند و او با نوشتن رسالاتی در امامت توجه و تحسین مأمون را جلب نمود و جایگاهش از یک نویسنده محلی و فقط شناخته شده در حوزه معتزلیان بصره به یک نویسنده که دنیای اسلام کم‌کم شروع به شناختنش کرد، ارتقا یافت. در این مرحله مسافرتی هم به مرو و ترکستان کرده است.

پس از انتقال مأمون به بغداد، جاحظ نیز به بغداد رفت و در این موقع بیش از چهل سال داشت. مسلماً محیط بغداد آن روز که مسلک عقلی معتزله بر آن غالب بود و در «بیت الحکمة» بغداد صدها دانشمند به ترجمه و تنقیح و تحریر آثار فلسفی و علمی بیگانه به ویژه یونانی اشتغال داشتند، برای جاحظ که از گهواره تا گور جویای دانش بود، بسیار مساعد افتاد و معلومات خود را ژرفا بخشید. گذشته از آن از جهت ادبیات و گرایشهای سیاسی و اجتماعیات با مسائلی آشنا شد که در محیط بصره با همه تنوع و غنای آن، نمی‌توانست به آن صورت آشنا شده باشد.

۱. رک: مجادله، آیه ۱۱ و نساء، آیه ۹۵.

۲. ص ۲۱۵.

در دورهٔ معتصم (۲۱۸-۲۲۷) عبدالملک بن محمد الزیات که تاجرزاده‌ای معتزلی مشرب بود به وزارت رسید. او جاحظ را کاملاً تحت حمایت گرفت. در این دوره وضع جاحظ خیلی خوب بود. آورده‌اند یکی از دوستانش بر او وارد شد و پرسید: چطوری؟ گفت: مختصر پرسیدی مفصل بشنو: وزیر طبق نظر من حرف می‌زند و خواسته‌های مرا اجرا می‌نماید، صله و جوایز خلیفه مرتب می‌رسد، بهترین گوشت مرغ را می‌خورم، نرمترین جامه‌ها را می‌پوشم، روی بهترین زیرانداز نشسته‌ام و بر بالش پر تکیه داده... تا خدا فرجی عنایت کند. دوستش پرسید فرج چیست؟ گفت: خلیفه شوم و پسر وزیر فعلی وزیر من شود!^۱ با سقوط ابن الزیات در زمان متوکل، جاحظ نیز مورد سوء ظن قرار گرفت و دستگیر شد^۲ اما توانست به قدرت سخنوری خویش را برهاند و با قاضی احمد بن ابی دؤاد و پسرش ابوالولید محمد بن احمد حسن روابط برقرار سازد.^۳

در این میان مرض فالج جاحظ که سابقه داشت شدت گرفت اما همچنان در بغداد می‌بود و پس از مغضوب شدن ابوالولید قاضی^۴ با فتح بن خاقان وزیر ترک متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق.) رفاقت به هم زد و همراه او به مسافرت مصر و شام رفت، و رسالتی به او تقدیم داشت.^۵ جاحظ از جوایز کرامند ابن الزیات و احمد بن ابی دؤاد و فتح بن خاقان

۱. التکر فی مؤلفات الجاحظ، ص ۱۸۸.

۲. قاضی عبدالجبار می‌نویسد: «جاحظ را با زنجیر از بصره بردند»، فرق و طبقات المعتزله، پیشگفته، ص ۷۵.

۳. معجم الادباء، پیشگفته، ۷۹/۱۶.

۴. احمد بن ابی دؤاد به سال ۲۳۳ ق. فلج شد و به جای او پسرش ابوالولید محمد بن احمد را گذاشتند که در سال ۲۳۷ ق. از سوی متوکل معزول گردید. پدر و پسر هر دو به سال ۲۳۹ ق. مردند (رک: حواشی عبدالسلام محمد هارون بر رسائل الجاحظ).

۵. جاحظ همراه فتح بن خاقان در سال ۲۴۳ ق. به مسافرت مصر و شام رفت، العصر العباسی الثاني، ص ۵۹۱.

بهره‌مند بوده و خود گفته است صله‌هایی که بابت سه کتاب گرفت وی را از آب و ملک بی‌نیاز ساخت^۱ و در اواخر عمر که به بصره رفت و در بستر بیماری به مطالعه و تألیف مهمترین کتابهایش پرداخت، از ممر همان پولها ارتزاق می‌نمود، به‌ویژه که زندگی ساده‌ای داشت و زن و بچه و خدم و حشم مفصل نداشت.^۲

مرض فالج جاحظ بیش از پیش شدت یافت و بیماری نقرس هم بر آن افزوده شد. نیمی از بدنش چنان حساس شده بود که اگر پشه بر آن می‌نشست فریادش برمی‌خاست و نیمی دیگر چنان بی‌حس و کرخت، که اگر فی‌المثل ارایش می‌کردند متوجه نمی‌شد. گویند فرستاده متوکّل نزد او آمد و گفت خلیفه مایل است تو را ملاقات کند، پاسخ داد: «و ما یصنع امیر المؤمنین بشق مائل و لعاب سائل و لون حائل و عقل زائل».^۳

در حدود ده‌سالی که در اواخر عمر ساکن بصره بود دانشمندان از اقصا نقاط اسلامی به محضرش می‌شتافتند. از جمله شاگردان و همدان آخر عمرش ابوالعباس مبرد صاحب الکامل و نیز یموت‌بن المزرع خواهرزاده‌اش را باید نام برد.

مبرد گوید در اواخر زندگی جاحظ نزد او رفتم و پرسیدم: کیف انت؟ پاسخ داد: «کیف یکون من نصفه مفلوج لو خُز بالمناشیر ما شعر،

۱. بابت کتاب الحيوان [تحریر اول یا بخشی از کتاب] از محمد بن عبدالملک الزیات، پنج‌هزار دینار و بابت البیان و التبيين [تحریر اول] از احمد بن ابی‌دؤاد، پنج‌هزار دینار و بابت کتاب الزرع و النخل از ابراهیم بن عباس صولی، پنج‌هزار دینار صله گرفت، معجم‌الادباء، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۲. شوقی ضیف می‌نویسد: جاحظ نویسنده رسمی دولت بود و می‌بایست معیشتش را تأمین می‌کردند، العصر العباسی الثاني، ص ۵۹۱. در الحيوان نام خادم خود را «نفیس» ذکر کرده است، ج ۶، چاپ مغربی، ص ۱۴۹.

۳. العصر العباسی الثاني، ص ۵۹۱؛ روضات الجنات، ۳۲۵/۵.

و نصفه الأخرى منقرس لو طار الذباب بقر به لآلمه، و اشد من ذلك ست و تسعون سنة انا فيها»^۱ از همه بدتر نود و نه سال سن.

و يموت بن المززع آورده است که جمعی از مردم بصره در مرض موت دائم جاحظ به عیادت او آمدند و حال پرسیدند، گفت: از دو جهت بیمارم، هم مریضم و هم قرضدار:

علیل من مکانین من الاسقام و الدین^۲

درباره سبب اشتداد مرض جاحظ نوشته‌اند که روزی وی همراه یوحنا بن ماسویه طبیب مهمان اسماعیل بن بلبل وزیر بودند، سر سفره، «مضیره» و ماهی با هم آورده شد. یوحنا ی طبیب از خوردن آن دو غذا با هم امتناع کرد و جاحظ را هم منع نمود، اما جاحظ خورد و گفت هرگاه طبع این دو با هم نسازد که ضرر یکدیگر را دفع خواهند کرد و اگر طبع هر دو یکی باشد چنین می‌انگارم که از یکی‌شان دوبرابر خورده‌ام. یوحنا گفت من کلام بلد نیستم، اما بخور ببین چه می‌بینی! و خوردن همان بود و دچار فالج کامل شدن همان.^۳ شاید هم این داستان را از آن‌رو ساخته باشند که جاحظ کتابی به نام نقض الطب داشته که محمد بن زکریا بر آن رد نوشته است. نمونه مطالب نقض الطب تکه‌ای است از الحیوان که گوید: ابن ماسویه و دیگران گفته‌اند هرگاه مگس را روی جایی که زنبور نیش زده له کنند درد ساکن می‌شود. یک بار زنبور مرا گزید و بیش از بیست مگس را له کرده روی آن مالیدم اما درد آرام نشد مگر در مدت زمانی که معمولاً بدون درمان درد ساکت می‌شود؛ و در دست طبیبان جز این سخن نمی‌ماند که اگر آن مگسها را جای نیش زنبور نمی‌مالیدی زهرش تو را می‌کشت! و اگر دوایی

۱. معجم الادباء، ج ۱۶، ص ۱۱۳.

۲. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۴۶.

۳. ص ۱۱، مقدمه فوزی عطوی بر الحیوان، (به نقل از ابن ابی اصیبعه).

بدهند یا رگی بزنند و ضرر کند، گویند: با وجود این معالجه چنین بدحالی، هرآینه بدون آن اکنون همنشین اهل جهنم بودی.^۱

به‌معتز خلیفه خبر دادند که جاحظ مرده؛ با تأسف گفت: دوست داشتم او را نزد خود بخوانم که در اینجا باشد، گفتند: امیرالمؤمنین را بقا باد، او از مدتها پیش فالج بود.

در واقع مرض جاحظ سابقه بیش از ده سال داشت، چنانکه در البخلاء نیز بدان اشاره می‌کند، که اگر تألیف آن طبق نظر طه الحاجری، ۲۳۳ یا ۲۳۴ ق. باشد بیست و دو سال پیش از مرگ نوشته و اگر طبق حدس ما بعد از ۲۳۹ ق. نوشته باشد باز جاحظ پانزده، شانزده سال پیش از مرگ دچار فلج بوده است. در کتاب التکرک فی مؤلفات الجاحظ آمده است که جاحظ از ۲۴۷ تا ۲۵۵ کاملاً فلج بوده.^۲

به‌هرحال، در یکی از روزهای سال ۲۵۵ ق. یاران دیرین جاحظ، کتابها، روی او ریختند و خفه‌اش کردند!

۱. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۲۷.

۲. ص ۲۱۴.

اندیشه و هنر جاحظ

گذری بر افکار جاحظ

بصره شهر بحث و جدل بود، در نه‌ایه‌الارب (۲۹۵/۱) آمده است: «... لا تخلو... بصري من جدل...». گویند روزی حاکم بصره عسس را احضار کرد و گفت: خبر رسیده است که «اهل اهواء» در مسجد جمع شده نزاع می‌کنند، برو بین چه خبر است؟ عسس رفت و بازآمد و گفت: «ما وجدت فيه غير اهل العربية حلقة حلقة»^۱ عسس آشنا به وضعیت محل بود و در مسجد چیز غیر عادی ندید.^۲

در متن این بحث و جدل بی‌پایان، جاحظ پرورده شد و به متکلمان بزرگ معتزلی پیوست. پس عقاید او باید از نوع عقاید متکلمان معتزلی باشد و ملاحظه می‌کنیم یک دسته از آثار جاحظ به‌طوری که از عنوانهایش برمی‌آید در مقولات و موضوعات اعتزال است: کتاب الاستطاعة و خلق الافعال، کتاب الاعتزال و فضله، کتاب خلق القرآن، کتاب وجوب الامامة، کتاب الرد علی اليهود، کتاب الرد علی النصاری، کتاب الاحتجاج لنظم القرآن...

۱. الجاحظ فی حیاته و ادبه و فکره، جمیل جبر، ص ۱۱۹.

۲. الجاحظ، حیاته و آثاره، ص ۴۱.

از آرای جاحظ آنچه در کتب ملل و نحل نقل کرده‌اند (و حتی فرقه‌ای به نام جاحظیه بدو منسوب داشته‌اند) عبارت است از: نفی صفات خدا، عقیده به مخلوق بودن قرآن، قول به اینکه همه معارف ضروری هستند... و بالاخره اینکه اهل جهنم جاودانه در آتش معذب نمی‌مانند.^۱ جاحظ در تفسیر قرآن از تأویلگرایی برکنار است و البته به‌راه حشوئه خشک‌اندیش هم نمی‌رود. بعدها که اهل حدیث و نیز اشعریان غلبه یافتند، معتزله و بیش از همه جاحظ را که شاید بهترین نویسنده معتزلی^۲ بود کوبیدند و از راه ردیه‌های آنان می‌توان تا حدی به افکار جاحظ پی برد و نحوه تأثیر آن‌را در مجتمع معاصرش ارزیابی نمود. ابن قتیبه که پیرو اهل حدیث است می‌نویسد: «جاحظ ختم متکلمان و نقاد متقدمان است، در دلیل تراشی ترزبان و خوش بیان است، چنانکه بزرگ را کوچک نشان می‌دهد و خرد را کلان می‌نماید. در سخنوری چنان تواناست که چیزی آغاز و نقیضش را به‌همان قوت سازد. برتری سیاه را بر سفید صد حجت و برهان آورد. زمانی به‌سود عثمانیان بر رافضیان تازد و باری زیدیان را بر اهل سنت و عثمانیان برتری نهد و علی (ع) را گاه برتر و گاه فروتر شمارد. به‌دنبال حدیث رسول‌الله (ص) سخنی از جماز یا اسماعیل بن غزوان آورد و این را جسارت نینگارد... و نیز کتابی نوشته محتوی دلایل مسیحیان علیه مسلمانان، و چون به‌رد آن دلایل رسیده کوتاه آمده، گویی خواسته سرود یاد مستان دهد و آنچه هم ندانند بدیشان درآموزد و مسلمانان را به‌شک اندازد. و نیز در کتابهایش حکایت خنده‌آور و سرگرم‌کننده آورد

۱. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، بیروت، ۱۹۷۳، صص ۱۶۰-۱۶۳.

۲. «عمر بن بحر الجاحظ کان من فضلاء المعتزلة، قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وروج مقالاتهم بعبارة البليغة و براعة اللطيفة» الفرق الاسلامية، ذیل کتاب شرح المواقف للكرمانی (متوفی ۷۸۶) به تحقیق سلیمه عبدالرسول، بغداد، ۱۹۷۳، ص ۲۹.

تا دل جوانان را رباید و میخوارگان را خوش آید... و چنانکه اهلش دانند احادیث را از این راه به‌ریش‌خند گرفته که روایت کبد ماهی و شاخ شیطان را با حجرالاسود آورده، و نقل کرده است که آن سپید بود و از شرک مشرکان به‌سیاهی گرایید، و گفته است پس لازم آید که با اسلام آوردن مسلمانان سپید شده باشد! و داستان آن ورقه را آورده که آیه رضاع بر آن نوشته بود و میش عایشه آن را خورد. و بر این جمله خرافات اهل کتاب از قبیل همصحبتی خروس و کلاغ، و اینکه هدهد مادرش را در کله خود دفن می‌کند، و قورباغه خدا را تسبیح می‌گوید، و حکایت کبوتر طوقی و مانند آن را افزوده... بدین‌گونه میان مسلمین چنو دروغ‌پرداز و حدیث‌ساز و مذهب‌برانندازی کمتر توان یافت.^۱

ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، صاحب الفرق بین الفرق پس از نقد آرای کلامی جاحظ می‌افزاید: «کتاب اللصوص را برای آن نوشت که به‌تبهکاران راههای دزدی بیاموزد، و الحیوان او چیزی نیست جز دستبرد به‌مطالب کتاب الحیوان ارسطو، به‌ضمیمه آنچه مدائنی از اشعار و اقوال عرب در منافع حیوان ذکر کرده است، و آن کتاب را از مناظره سگ و خروس که جز اتلاف وقت سودی ندارد انباشته»^۲ بگذریم. جاحظ عقل را تابع استطاعت دانسته و معرفت را نتیجه عقل به‌شمار آورده است. خود عقل و تعقل به‌اندازه نیاز است.^۳

جاحظ مذاق عقلی و روح علمی داشت، چنانکه در کتاب الحیوان به‌بسیاری از مشاهدات و آزمایشهای خود اشاره نموده، و حنا

۱. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ص ۲۳۴ (به‌نقل از تأویل مختلف الحدیث ابن قتیبه). باید دانست آن نوع حدیثها که ابن قتیبه اشاره می‌کند جاحظ از خود نساخته بلکه وجود داشته است و حتی در «صاحح» راه یافته (رک: عبدالحسین شرف‌الدین، رسالة الى المجمع العلمي العربي بدمشق، ص ۸۱).

۲. الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، بیروت ۱۹۷۳، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۳. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۷۵/۱.

الفاخوری چنین آنها را خلاصه کرده است: «جاحظ در تجربه به چندین طریق عمل می‌کند: گاه اعضای حیوان را می‌برد یا به حیوان نوعی از سم می‌خوراند و گاه آنرا ذبح می‌کند و اعضای درونش را بررسی می‌کند و گاه حیوانات ضد یکدیگر را در ظرفی گرد می‌آورد تا نحوه جنگیدن آنها را با یکدیگر بنگرد و گاه از یکی از مواد شیمیایی مدد می‌گیرد تا تأثیر آن را بر حیوان مشاهده کند»^۱. البته جاحظ گاه به‌طور نامناسبی عقل را بر علم ترجیح نهاده چنانکه به‌شیوه عوام به‌پدیده خودبخودی و خلق الساعه^۲ معتقد بوده است. می‌نویسد: «می‌دانیم که انسان در خوراک و نوشابه‌اش که می‌خورد کرم و مار وجود ندارد و باز می‌بینیم که در شکم انسان از آن غذاها، کرم و مارهای گونه‌گون پیدا می‌شود بی‌آنکه نر و ماده این اجناس را شخص خورده باشد!»، در قرن هیجدهم و نوزدهم بود که این برداشت عامیانه از پیدایش عقرب از شکر و آجر... و امثال آن که جاحظ اشاره کرده رد شد.^۳ جاحظ نمی‌توانسته است تصور کند که انسان تخم کرم را همراه غذا خورده است و جالب اینکه در این مسأله، «اهل حدیث» درست‌تر می‌اندیشیده‌اند که خلقت را جز از طریق نر و ماده نمی‌پذیرفته‌اند.

با این همه جاحظ عالم است، کدام‌یک از کتب علمی قرون وسطی از خرافه خالی است؟ دکتر احمد حمادالحسنی اظهار شگفتی می‌کند که چگونه غربیان در تاریخ علم نام جاحظ را از قلم انداخته‌اند.^۴ در حالی که او با گردشی در صحاری عرب و شامات و مصر و ترکستان،

۱. تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۲۶.

۲. الحيوان (چاپ فوزی عطوی)، ج ۳، ص ۵۲۳، ۵۳۱، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۶ و ۵۴۰ و نیز الحيوان (چاپ مغربی)، ج ۵، ص ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۵۳. ۳. تراث الانسانیه، ۲۱۵/۲۲۷.

۴. پیشین، مقاله پیشگفته. البته باید گفت این حکم مطلق نیست، مثلاً رک: زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، صص ۳۵۸-۳۶۰.

بخشی از مواد کار خود را فراهم آورده و صرف نظر از جانورشناسی (الحيوان، البغال، الاسد و الذئب، کتاب الکلاب) در فنون طبیعی دیگر هم این آثار را داشته است: رسالة فی الکیماء، کتاب المعادن، کتاب الامصار (در جغرافیا) [که ظاهراً همان کتاب البلدان باشد]. بسی از مواد مردم‌شناسی از صفات و خصوصیات اقوام و تفصیلاتی در احوال اختگان و اخته‌گری در نوشته‌های جاحظ هست که دقت علمی او را در توصیف می‌نمایاند.^۱ دیگر از ملاحظات علمی جاحظ، توجه به چپ‌دستی و نیز کاربرد پا به جای دست است.^۲

اما جاحظ این همه را در قالب هنری می‌ریزد و غرضش آن است که خواننده را خسته نکند و او را به دنبال خود بکشاند و این درست خلاف روش تألیف در آن روزگار بوده است. جاحظ می‌نویسد:

«به‌اخفش گفتم تو در نحو داناترین مردمانی، چرا کتابت را آن‌طور که همه‌اش فهمیدنی باشد نمی‌نویسی؟ چطوری است که بعضی قسمت‌هایش را می‌فهمیم و اکثرش را نمی‌فهمیم؟ چرا دشوار را بر آسان مقدم کرده‌ای؟ پاسخ داد: من این کتاب را برای رضای خدا ننوشته‌ام و کتاب دینی نیست، اگر آن‌طور که شما می‌گویید می‌نوشتم نیاز مردم در فهم آن به شخص من کاهش می‌یافت، در حالی که هدف من به دست آوردن مال و منال بوده است. بخشی را فهمیدنی می‌نویسم تا بفهمند و لذت آن به جستجوی فهم آن قسمت که نفهمیده‌اند بکشاندشان، و این تدبیر را طریق کسب قرار داده‌ام، زیرا مقصودم کسب مال بوده است، اما درباره ابراهیم نظام و آن دیگری چه می‌گویی که به ادعای خودشان محضاً الله کتاب می‌نویسند و هنگامی که مثل منی با نظر موافق و دقیق و توجه کامل آن‌را به دست می‌گیرم اکثرش را نمی‌فهمم!»^۳

۱. الحيوان (چاپ فوزی عطوی)، ج ۱، ص ۶۶.

۲. پیشین، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۴.

۳. الجاحظ، حیات و آثار، صص ۱۷۰-۱۸۰. مقایسه شود با الحيوان، ج ۱، ص ۶۴.

جاحظ خلاف این راه را رفت، او همچنان که خود تصور روشنی از وجوه یک مطلب داشت، دوست دارد که همین آگاهی و اطلاع را به خواننده منتقل سازد، آن هم بی هیچ پرده پوشی و ملاحظه‌ای؛ چنانکه به جای خود از استعمال لحن در قول (خلاف قیاس نحوی و صرفی) و نیز کلماتی که مستهجن نامیده می‌شوند ابایی ندارد بلکه از آن دفاع می‌کند و در مورد اول می‌گوید: چنانچه لطیفه یا نادره عامیانه‌ای را به زبان ادبی بنویسیم لطف آن از میان می‌رود.^۱ و در مورد دوم می‌نویسد: چنانچه نیاز به کاربرد آنها نبود وضع آنها وجهی نداشت و غالب آنان که از شنیدن این کلمات روی در هم می‌کشند از عفاف و وقار و بزرگمنشی و نجابت جز همین قدر تصنع را ندارند، «و بعض من يظهر النسك والتشّف اذا ذكر الحر والایر والنيك تفرّز و انقبض، و اکثر من تجده كذلك فانما هو رجلٌ ليس معه من العفاف والكرم والنبل والوقار الا بقدر هذا التصنع... و انما وضعت هذه الالفاظ ليستعملها اهل اللغة، ولو كان الرأى الا يلفظ بها ما كان لاؤل كونها معنی...»^۲.

واقع‌نگاری^۳ و واقع‌گرایی خصلت عمده آثار جاحظ است و از همین جاست که آثارش آیینۀ تمام‌نمای زمان اوست، او حرفهای بی‌دینان و دیوانگان و هرزگان و اوباش را هم نقل می‌کند و از حکایت فساد جنسی در خانه بزرگان و اواسط الناس^۴ باکی ندارد، همچنان که کلمات حکمت‌آمیز و پندهای عبرت‌انگیز و خطبه‌های بیدارکننده از

۱. العصر العباسی الثاني، ص ۶۰۸، الحيوان، ۱۶۸/۱.

۲. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، ص ۹۲. در البیان و التبيين آورده است که واژه عوامانه پست جاهل پسند بدگوار، دلاویزتر و گوشنوازتر و دلچسب‌تر است از معانی ارجمند والا در الفاظ فاخر شیوا.

۳. شوقی ضیف: الفن و مذاهبه فی النثر العربی، ص ۱۶۲.

۴. مثلاً: الحيوان (چاپ فوزی عطوی)، ج ۱، صص ۱۰-۳.

بزرگان دین و سیاست و حکیمان یونان و ایران و عقلای عرب می‌آورد.^۱ جاحظ شوخ طبع است و از نادره گفتن علیه خود هم خودداری نمی‌ورزد و صنفی از اصناف بشری نیست که در باب او لطیفه یا تعریضی در آثار جاحظ نیامده باشد. با این حال در این راه هم به افراط نمی‌رود و استادانه مطالب را به جدّ منتقل می‌سازد و بدرستی تشخیص می‌دهد که خواننده تا از یک باب سیر و دلزده نشده باید پرده را عوض کرد: «... و لأن ينقص الكتاب عن مقدار الحاجة احبّ الى من أن يفضل عن مقدار القوة لأن الملالة تبغض في الجميع و ترهّد في الكل...».^۲ مزاح از آن جهت نامطلوب می‌شود که از حد بگذرد و بر جدّ غالب گردد. جاحظ هم شوخی می‌کند و هم اهل جدّ و حقیقت‌جویی است و ترکیب موفق این خصیصه را من جمله در فقراتی از التزییع و التدویر توان یافت که در لباس هزل و طنز سؤالات جدی علمی مطرح می‌سازد: «... به من خبر ده پس از آنکه بشر امت واحده بود از چه زمانی زنگی سیاه شد و صقلبی سفید، و چگونه زبانها گوناگون شد؟ ... چرا بعضی سموم در عصب اثر می‌کند و بعضی در خون و بعضی در هردو؟ ... چگونه است که چیز مهمی را فراموش می‌کنیم و هر چه خوش حافظه و با حواس جمع باشیم آن را به یاد نمی‌آوریم تا آنکه شب در خواب یا هنگام بی‌خوابی بی‌آنکه دیگر توجهی بدان داشته باشیم یا نیازمند آن باشیم به یادش می‌آوریم؟ ... این تصویر که در آینه پیدا می‌شود چیست؟ عرض است یا جوهر، واقعیت است یا خیال؟»^۳

۱. کتاب البیان و التبیین سرشار است از کلمات حکمت و پند.

۲. رسائل الجاحظ، ۲/۲۹۱. کمتر از مقدار نیاز نوشتن بهتر است از زیاده‌تر نوشتن، چون ملالت باعث می‌شود اصلاً نخوانند.

۳. التزییع و التدویر، ص ۳۶، ۴۸ و ۷۷.

برخی جاحظ را نمونه‌ای از سوفسطاییان یونان در تمدن اسلامی تلقی کرده‌اند^۱ که برای حقانیت دو قضیه متناقض استدلال می‌کند، مثلاً در مدح و ذم وراقان رساله نوشته است.^۲ این ادعا مؤیدات دیگر هم دارد مثلاً در مقدمه البخله به مناسبتی از سه گروه یا سه عقیده منحرف که در جامعه معاصر جاحظ طرفدارانی داشته‌اند یاد می‌کند، یکی پیروان خباب نامی که غیرت را نفی می‌کردند و طبق عقیده منسوب به مزدکیان زن را اشتراکی می‌دانستند. دیگر پیروان جهجاه نامی که دروغ را هم به جای خود هم ارج راست می‌دانستند حتی در مواردی بهتر از راست؛ و می‌گفتند بدیهای راستی را فراموش کرده‌اید و خوبیهای دروغ را؛ و هرگاه بدون جانبداری بررسی کنید راست را بر دروغ امتیاز نمی‌گذارید و هر دو را به یک چشم می‌نگرید. دیگر پیروان صحصح نامی که فراموشی را بر یاد و حماقت را بر زیرکی رجحان می‌نهاد و می‌گفت زندگی جانوران خوشتر از آدمیان است؛ نبینی که حیوان چه زود پروار می‌شود و عاقل با نگرانیهایش همیشه در رنج است. و ظاهراً از این قبیل مسائل را در کتاب المسائل^۳ آورده بوده است. آیا جاحظ با درج این مطالب می‌خواهد فقط اطلاع خواننده را وسعت دهد یا تا حدی قصد القای غیر مستقیم دارد، یا مقصدی مهم‌تر و پنهان‌تر: او می‌خواهد به خواننده تفهیم کند که هر تصویری تصدیق‌کنندگانی داشته است و دارد و بشر با همه دانایی نمی‌تواند به حقایق ثابت دست یابد، چنانکه سؤالات جاحظ از احمد بن عبد الوهاب بی جواب مانده است و اگر به پاسخ بعضی در

۱. رک: مقدمه طه الحاجری بر البخله، ص ۲۲.

۲. الفن و مذاهبه فی النثر العربی، ص ۱۷۲ به بعد.

۳. دائرة المعارف الاسلامیة، صص ۲۳۵/۶-۲۳۸.

الحيوان برمی خوریم^۱ اما آنها که در موضوع افسانه‌ها و ملل و نحل بوده هنوز جواب قطعی پیدا نکرده، خود جاحظ هم طبعاً جواب آنها را نمی‌دانسته است.

طبق آنچه در سه جا از کتاب الهوامل و الشوامل تألیف ابو حیان توحیدی دیده می‌شود احمد بن عبدالوهاب، رساله‌ای در جواب جاحظ پرداخته و متقابلاً پرسشهای دشواری در برابر او نهاده بوده است و البته همچنان که احمد امین اشاره نموده ظاهراً ابو حیان در این خبر تنها است.^۲

اینک آن سه مورد را عیناً از جهت اهمیت خبر نقل می‌کنیم:

قال احمد بن عبدالوهاب فی جواب ابی عثمان الجاحظ عن التریع و التدویر: لا یقدر احد ان یکذب کذباً لا صدق فیه فی جهة من الجهات، و هو یقدر ان یرصد صدقاً لا کذب فیه من جهة من الجهات.^۳

قال احمد بن عبدالوهاب فی معاياة الجاحظ: لِمَ صار الحيوان يتولد فی النبات ولا يتولد النبات فی الحيوان فَلَِمَ لم یجب؟^۴
قال احمد بن عبدالوهاب فی جواب التریع و التدویر لابی عثمان الجاحظ: ما الفرق بین المستبهم و المستغلق؟^۵

جاحظ از بحثهای کلامی آدمهای نادان تفریح می‌کرد؛ از جمله گوید: روزی به عبید کلابی گفتم آیا دلت می‌خواست دورگه باشی و ترا هزار دینار باشد؟ گفت: نه، سرزنش را به هیچ چیز خریدار نیستم.

۱. الحيوان (چاپ فوزی عطوی)، ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۵. در اینجا بخشی از سؤالاتی که در التریع و التدویر آمده بود نقل کرده، و از احمد بن عبدالوهاب به عنوان «بعض اخوانا» یاد می‌کند.

۲. رک: الهوامل و الشوامل، لابی حیان التوحیدی و مسکویه، احمد امین، السید احمد صقر، القاهرة، ۱۹۵۱، ص ۳۲۰.

۳. پیشین، ص ۳۲۰.

۴. پیشین، ص ۳۲۲.

۵. پیشین، ص ۳۲۷.

گفتم: خلیفه مان دورگه است و مادرش کنیز بوده. گفت: خوار باد کسی که اطاعتش کند! گفتم: پیام آور خدا اسماعیل کنیززاده بوده. گفت: این حرف مال «قدریان» است. پرسیدم: می دانی «قدری» چه می گوید؟ گفت: نمی دانم، همین قدر می دانم که آدم خوبی نیست! و نیز می نویسد: از پیری اباضی مسلک شنیدم که می گفت در عجبم از کسی که با وجود عقل به «استطاعت» قائل است. پرسیدم: به چه دلیل؟ گفت: اشعار صحیح در این معنا هست. پرسیدم: مثلاً؟ در پاسخ شعری از امرء القیس در وصف اسب خواند که ربطی به مطلب نداشت، آنگاه پرسید: کفایت است؟ گفتم: کمتر از این هم کفایت است! و نیز می گوید: یکی از مخالفان «استطاعت» از یک معتزلی پرسید: دلیلی از کتاب خدا داری که از «استطاعت» قبل از فعل خبر دهد. معتزلی گفت: آری، آنجا که عفریت به سلیمان می گوید: «پیش از آنکه تو از جا برخیزی تخت بلقیس را می آورم.» آن مخالف گفت: من قول خدا را می پرسم و تو از عفریت شاهد می آوری؟!^۲

جاحظ می نویسد: به یکی از بحرین گفت: ارسطو گفته است ماهی با وجود فراخی حلق و حرص غذا فقط آب می خورد. گفت: این را کسی می تواند بگوید که زمانی خود ماهی بوده یا از یک ماهی شنیده باشد یا یکی از حواریون عیسی که ماهیگیر بوده به او چنین خبری داده باشد! آنگاه می افزاید: «و هذا البحری صاحب الکلام و هو یتکلف معرفة العلل...»^۳ و نیز آورده است که حمالی با یک خمره سرکه بر دوش می رفت، شعبی را دید نشسته مجلس می گوید. خمره را بر زمین گذاشت و پرسید: اسم زن شیطان چیست؟! شعبی جواب داد: ما از گواهان آن ازدواج نبودیم!^۴

۱. ص ۸ از مقدمه فوزی عطوی بر العیون.

۲. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ج ۳، ص ۴۰۰.

۳. پیشین، چاپ مغربی، ۱۳۲۴ ق، ج ۶، ص ۶.

۴. پیشین، ۳۱۵/۲.

۵. پیشین، پیشگفته، ۵۲/۶.

جاحظ می‌نویسد: دو مرد را در بصره بر در خانهٔ موسی بن عمران دیدم که بر سر برتری انگور رازقی و نیروزی (=نوروزی) بحث می‌کردند و شیطان چندان وسوسه‌شان کرد که به هم پریدند. کوفی انگشت بصری را برید و بصری یک چشم کوفی را درآورد، اما ساعتی نگذشت که هر دو را دیدم در کمال صفا همنشین بودند، و مودتشان خیلی بیش از خصومت قبلی.^۱

جاحظ با تفکر عقلی و انتقادهایش مخالف تأویل بود. از او تأویل آیه‌ای را پرسیدند. گفت: «تأویله‌ها تلاوتها» و البته تفسیر صحیح را تفسیر لغوی می‌داند و می‌گوید: «لم يهلك الناس شيئاً كالتأويل»^۲ و معتقد است تأویلهای حشویه و قصص‌گویان خطری است برای دین و مانع فهم درست قرآن؛ و برای نمونه ایرادی که مخالفان بر داستان هدهد می‌گیرند (۱۰۵/۶). او کلمه «رؤوس الشياطين» (۶۵/۶) و موضوع رجم شیطان با شهاب (۸۹/۶) را به‌طور عقلی معنی می‌کند، و به‌طور کلی مخالف آن است که در تفسیر قرآن به چیزهای عجیب و غریب گرایش یابند: «ليس يؤتى الناس إلا من الطمع و من شدة اعجابهم بالغريب من التأويل»^۳ و بر چند مورد تأویل ایراد می‌گیرد^۴ و نظرش بر آن است که معانی نزدیک و مستقیم بهتر است، مثلاً چه لازم که مثل زید بن اسلم «تین» را به «دمشق» و «زیتون» را به «فلسطین» معنی کنیم؟ (۱۲۶/۱) دیگر از مواردی که جاحظ در الحیوان به تفسیر و تأویل بعضی آیات اشاره دارد صفحات ۳۰-۳۶ و ۴۰ و ۷۶-۷۷ و ۱۳۲ از جلد چهارم است.^۵ از جمله می‌نویسد: مخالفان می‌گویند آتش

۱. پیشین، چاپ مغربی، ۳/۷.

۲. پیشین، چاپ مغربی، ۶۱/۶.

۳. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ۲۰۶/۱.

۴. پیشین، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۵ و ۱۰۴/۵.

۵. چاپ دارالعراق، بیروت، ۱۳۷۴ ق.

جهنم را «خازن» چه ضرور است مگر کسی می‌خواهد بدزددش؟ و خود پاسخ کافی و شافی می‌دهد (۱۳۳-۱۳۴) و نیز در صفحه ۵۴۸-۵۵۰، راجع به اینکه خداوند چگونه بیچه‌های مشرکان را عذاب می‌کند تا پدر و مادرشان متألم شوند بحث می‌کند. در رسائل الجاحظ در بیان روش جاحظ در فهم قرآن چنین آمده است: «و اکثر ما يعتمد عليه العامة و دهماء اهل التشبيه من هذه الامور... تحريف آي كثيرة الى غير تأويلها و روايات كثيرة الى غير معانيها وقد بينت ذلك بالوجوه القرية و الدلالات المختصرة و بالاشعار الصحيحة و الامثال السائرة و استشهدت بالكلام المعروف و القياس على الموجود».^۲

جاحظ مغلطه گراست و دانسته خلط مبحث می‌کند، اما پیش یا پس از آن مطلب زمینه طوری است که خواننده گمراه نمی‌گردد و با دقت می‌توان دریافت که رمز و راز آن مغلطه گری چه بوده است^۳، بر روی هم به نوع بشر با نظر همدلی و شفقت، و نیز احتیاط می‌نگرد، انساندوست است و انسانگرا^۴؛ هر چه نوشته به نحوی به انسان مربوط می‌شود حتی کتاب الحيوان و کتاب البغال و در تمام موضوعاتی که

۱. الحيوان، چاپ مغربی، ج ۳.

۲. پیشین، ج ۱، ص ۲۸۹.

۳. مثلاً در کتاب العثمانية (همچنانکه ابوجعفر اسکافی نیز در نقد جاحظ اشاره کرده) جاحظ احادیث مسلم شیعه و سنی در فضائل علی علیه السلام را به نوعی انکار یا تضعیف یا توجیه کرده است، و اگر توجه کنیم که این کتاب را در زمان متوکل نوشته که سیاست ضد علوی حاکم و غالب بود، مطلب روشن است، صرف نظر از تعصب عجیب جاحظ در عثمانیگری که میراث شهر بصره می‌باشد (الجاحظ، حیات و آثار، صص ۱۸۶-۱۸۷).

۴. و این منافاتی ندارد با آنکه گفتیم جاحظ غالباً انسان را همچون حیوان تصور و تصویر می‌کند و نشانی در دست نیست از اینکه اندیشه و احساس جاحظ به اوج متعالی عرفان پرواز کرده باشد، اما از سویی نیز در ورطه بدبینی ژرف نغلتیده - آنچنانکه در متنی و ابوالعلاء ملاحظه می‌شود - جاحظ انسان را همچنانکه هست و در «نظرة اولی» به دید می‌آید شناخته و پذیرفته است، و حکمت باری تعالی را در موجودات خرد و بزرگ به ویژه جانوران حقیر دیده و تشریح می‌نماید (الحيوان ۲/۲۷۵، ۲/۲۷۸ و ۴۹/۵، و در مورد ملخ و عنکبوت ۱۲۴/۵ و ۱۵۹).

تقریباً پیشقدم و مبتکر تألیف بوده چون جغرافیا، علم الادیان، توصیف زندگی اصناف و طبقات و اجناس بشری، بیان و بلاغت و اجتماعیات و اخلاقیات، همه جا به دنبال انسان است و هنر منحصر به فرد و بی نظیر او در ایجاد ترکیب مستحکم و شگفت آوری است از طنز و جد و علم و ادب و تصویر و حکایت و زشت و زیبا و تاریک و روشن و حقیقت و افسانه و حدیث و نادره و شعر و مثل و تفسیر و اشتقاق و توجیه و احتجاج و مداعبه و مغالطه و تسلیت و موعظت و پند و ریشخند و فلسفه و سفسطه و قریب و غریب و طبیعت گویی و طبیعت نگاری و داستان فیل و شتر، و عبد و حُرّ و مور و مار و نور و نار و ترک و فارس و عرب و عجم و هندی و سندی و زنگی و رومی و وحشی و بومی و لنگ و پیس و لوچ و خسیس و کبوتر و سمندر و دزدان شب و کف زنان روز و کفتر بازان و سگ با خروس به جنگ اندازان و کناس و نخاس و آل امیه و بنی عباس، و طوطی و لوطی و زنا و غنا و نو و کهن و زبان آور و الکن و کریم و لئیم و اقوال یهودی و نصرانی و مانوی و دیصانی و چنین و چنان و فلان و بهمان. پیداست که چنین ترکیبی هم به کار کتابخوان سرگرمی جوی می آید و هم محقق که همچون کان شناسان رگه هایی را در گذشته تاریخی تعقیب نماید، و ناگفته معلوم است که کسی برای تحرّی حقایق دینی و مباحث مذهبی یا کن و مکن های اخلاقی نباید به جاحظ استناد جوید که او خود نیز چنین داعیه ای نداشته است.

جاحظ گاه به نکته ای علمی بر می خورد اما جوابش را نمی یابد. مثلاً در مورد اینکه چگونه شتر مرغ سنگ را می خورد و هضم می کند گوید: «ان جوف النعامة ليس يذيب الصخر الاملس بالحرارة و لكنه لابد على كل حال مقدار من الحرارة مع خاصيات اخر ليست بذات

اسماء ولا تعرف ألا بالوهم فى الجملة^۱: حرارت نیست که سنگ را آب می‌کند؛ گرچه لازم است؛ اما خاصیت‌های بی‌نام دیگری هست که به‌طور کلی جز با تخیل قابل تصور نیستند. این همان خواص شیمیایی است که جاحظ (و علم قدیم) نام آن‌را هم نمی‌دانسته است و حواله به «وهم» می‌نموده.

جاحظ طبیعت‌شناس در مورد عامل تطیّر و فال منکر هرگونه پندار خرافانی است و بدرستی تأثیر فال را به‌قوت قلبی که از تلقین حاصل می‌شود نسبت می‌دهد.^۲

جاحظ از نخستین کسانی است که به‌پدیده «انعکاس شرطی» اشاره کرده و جالب اینکه حیوان مورد مشاهده‌اش عیناً سگ است و بدین‌گونه «سگ جاحظ» بر «سگ پاولف» فضل تقدّم پیدا می‌کند! گوید سگی را در خانه حبس کرده در به‌رویش بستند و درست ساعتی که طبّاخ از بازار برمی‌گشت و چاقو را برای بریدن و آماده کردن گوشت تیز می‌کرد صدای پارس سگ بلند می‌شد زیرا موقع جیره‌گوشتش رسیده بود^۳ و از سگ دیگر داستان مشابهی دارد^۴ که تفصیلش خواندنی است. و نیز جاحظ به‌بازگشت ماهیها در فصل معین که از صدها کیلومتر دورتر به‌حوالی بصره می‌آمدند توجه کرده.^۵ گذشته از توصیفات دقیقی که از زندگی مورچه^۶ و موریانه^۷ و زنبور عسل^۸ به‌عمل آورده که یادآور مطالعات و تفکرات مترلینگ است. به‌نوشته فیلیپ حتی در کتاب جاحظ اصول نظریه تکامل و روانشناسی حیوانی و تأثیر اقلیم را می‌توان یافت. وی طریقه استخراج

۱. پیشین، ۱۵۱/۴.

۲. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ۵۷۴/۳-۵۷۵.

۳. پیشین، ۲۸۱/۲۵.

۴. پیشین، ۲۸۵/۲.

۵. پیشین، ۴۹۵/۳.

۶. پیشین، ۳/۴.

۷. پیشین، ۱۶/۴.

۸. پیشین، ۱۲۶/۵ و ۱۲۷.

آمونیاک را از فضولات حیوانی به روش خشک می‌دانست.^۱ در اینجا ذکر یک نکته کلیدی از ملل و نحل عبدالکریم شهرستانی مناسب می‌نماید که گفته است «مذهب جاحظ بعینه مذهب فلاسفه است، آلا اینکه میل او و اصحاب او به سوی طبیعیان فلاسفه بیشتر است از الهیان فلاسفه».^۲ البته جاحظ از آن جهت که به هر حال مسلمان است با فلاسفه طبیعی تفاوت دارد اما از هر متکلم دیگر به طبیعیون نزدیکتر می‌نماید. مثلاً تصریح می‌نماید که دنیا آکل و مأکول است: «هر حیوانی از خوردن ناگزیر است و شکارگر ناچار است شکار کند، حتی هر ضعیفی ضعیف‌تر از خود را می‌خورد و هر نیرومندی خوراک قوی‌تر از خود اوست. مردم نیز چنین‌اند».^۳ جاحظ در طبیعت‌گرایی از این هم پیشتر می‌رود و از قول عیسی (ع) می‌آورد که «آب و نان پدر و مادر من است».^۴ و خوراک را چنان در ذهن مؤثر می‌داند که می‌نویسد متکلمان برای غلبه در مناظره برای آنکه غلبه بیابند در نوع غذای خود دقت می‌کردند مثلاً بادنجان را مورث بلاد و بلاد را مایه تندھوشی می‌انگاشتند.^۵

انسان حیوان است و اگر از جامعه دور باشد طبیعت وحش پیدا می‌کند، مثلاً بزچرانان چون در چرانیدن بز غالباً از مردم دور می‌روند، بیش از گوسفندچرانان که خیلی از مردم دور نمی‌شوند، وحشی طبیعت‌اند.^۶ طفل به اندازه نیاز خود تعقل می‌نماید و معرفتش به همان مقدار است. از یکی از حکیمان پرسیدند تعقل را از چه وقت آغاز

۱. تاریخ عرب، ص ۴۸۸.

۲. توضیح الملل، ترجمه خالقداد هاشمی، به اهتمام جلالی نائینی، ۱۰۱/۱.

۳. الحيوان، چاپ مغربی، ۱۳۴/۶.

۴. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ۵۳۷/۳.

۵. پیشین، چاپ مغربی، ۱۶۵/۵.

۶. پیشین، ۱۴۸/۵.

کردی؟ گفت: از هنگامی که تولد یافتم، یعنی هنگامی که می‌ترسیدم گریه می‌کردم و چون گرسنه می‌شدم غذا می‌خوردم، و با رضایت سکوت می‌کردم.^۱

جاحظ مکرر از آمیزش انحرافی آدمیزاد با جانوران یاد می‌کند، مثلاً می‌نویسد چوپانان این عادت را دارند^۲ و نیز داستانهای عجیبی از یک پاسبان خانگی و فارس حمامی می‌آورد.^۳ البته این‌گونه موارد را می‌توان به فقر و محرومیت شدید نسبت داد اما همیشه چنین نیست که تنگدستی و جهالت انسان را به عمل پلید و غیر طبیعی سوق دهد. در مورد مکی و اسماعیل بن غزوان که هر دو از متکلمان ظریف و مصاحب اشراف و اعیانند چه می‌توان گفت؟

بدین‌گونه جاحظ به نوعی ناتوالیسم می‌رسد: اسماعیل بن غزوان و مکی آرزو می‌کنند که کاش حالت شتر مست گشن را داشتیم!^۴ جاحظ اسماعیل بن غزوان را در شهوترانی به کفتار تشبیه می‌کند^۵ و از او نقل می‌کند که می‌گفت کاش معشوقه من مثل ماده‌سگ بود!^۶ از دو تن حکایت می‌آورد که بوی فحل کشیدن بز را دوست داشتند و برای استنشاق آن بو بر در خانه «تیاس» می‌نشستند^۷ و از مکی حکایت می‌کند که شیفته بوی تند و زننده زیر بغل کنیزکش بود و کنیزک نقطه ضعف او را شناخته بود و هر وقت خواسته‌ای داشت که مکی اجابت نمی‌کرد سوگند می‌خورد که والله لاتمر تکن! (ارباب را تهدید می‌نمود که با کاربرد مردار سنگ آن بوی را زائل خواهد ساخت) و مکی عاجز شده تقاضایش را برمی‌آورد.^۸

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو،

۷۵/۱. ۲. پیشین، ۴۷۲/۳ و ۷۶/۷.

۳. پیشین، ۲۲۰/۱-۲۲۱. ۴. پیشین، ۹۶/۵.

۵. پیشین، ۴۰/۵. ۶. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ج ۲، ص ۵۵.

۷. پیشین، ۱۳۸/۵. ۸. پیشین، ۱۳۸/۵.

جاحظ با نگاهی غیراحساساتی به زندگی بشر می‌نگرد و این از لطیفه‌هایش پیداست:

روزی مردی نزد جاحظ آمد و درخواست نمود که توصیه‌ای برای او به یکی از دوستانش بنویسد. جاحظ نامه‌ای نوشت و سرش را مهر کرد و به دست آن مرد داد. مرد در راه نامه را گشود و دید جاحظ چنین نوشته است: «این نامه من است به تو درباره کسی که نمی‌شناسمش و حقی بر گردن من ندارد. اگر حاجتش را برآوری ترا نمی‌ستایم و اگر ردش کنی ترا سرزنش نمی‌کنم!» مرد نزد جاحظ برگشت. جاحظ گفت چنین می‌نماید که نامه را گشوده‌ای. گفت: بلی. گفت: آنچه نوشته‌ام ضرری ندارد، و این نشانه‌ای است میان من و آن دوست که به هر کس عنایتی داشته باشم برایش این طوری توصیه می‌کنم. مرد گفت: خدا دست و پایت را ببرد و لعنت کند. جاحظ گفت: یعنی چه؟! مرد گفت: این هم نشانه آن است که من از تو تشکر می‌کنم!^۱

جاحظ را به سبب ورپلقیده بودن چشمانش «حدقی» هم لقب می‌دادند. می‌نویسد: روزی به دیدن یکی از آشنایان رفتم و به غلام گفتم: بگو «حدقی» آمده است. غلام به سهو یا عمد پرسید: «حلقی»؟!^۲ و نیز گوید: سه روز بر من گذشت که کنیت خود را فراموش کردم و آن را به یاد نمی‌آوردم، تا از اهل خانه پرسیدم کنیه من چیست؟ گفتند: ابو عثمان.^۳

و نیز در الحیوان فرار خود را از دست مگس به طور جالب و جاذبی توصیف می‌کند.^۴

۱. پیشین، مقدمه، به قلم فوزی عطوی، صص ۹-۱۰.

۲. «حلقی» به معنی آدم مأیون و مفعول است.

۳. تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۲۱۴.

۴. الحیوان، چاپ فوزی عطوی، ۵۳۰/۳.

و نیز آورده است که روزی زنی مرا نزد صنعتگری (یا زرگری) برد و گفت: شبیه قیافه این شخص، یک صورت شیطان برای من بساز!^۱ کتاب غش الصناعات را دربارهٔ تقلب پیشه‌وران و صنعتگران نوشته، در کتاب المعلمین حکایاتی از سادگی ملا مکتبیها آورده که گویند متأثر از لطایف یونانی در باب معلمان است.^۲ و همچنین در باب عیوب اصناف و جهالت آنان اشاراتی در الحیوان دارد.^۳ در همین کتاب از یک نجار خوب هم یاد کرده است.^۴ اما دربارهٔ دوستان متکلمش نوادر و لطایف فراوانی پرداخته، به‌ویژه در کتاب البخلاء همه را به خست متهم داشته؛ و گویند خود جاحظ هم بخیل و خسیس بوده است. دربارهٔ یکی از دوستانش به نام «احمد بن خلف یزیدی» می‌نویسد: از این‌رو نامش را در ردیف بخیلان می‌آورم که می‌دانم راضی است و ممنون هم می‌شود!

ساده‌دلی معاصران جاحظ در معالجات عامیانه توجه او را جلب کرده و مکرر بدان اشاره نموده است: حکیم کیمای به‌شخصی دوی ضد پشه قلبی فروخت^۵، افسونگری به کسی که دندان‌ش درد می‌کرد گفت: کاری می‌کنم دندان‌ت دیگر درد نگیرد به شرط آنکه به فکر میمون نیفتی! و آن شخص دائماً میمون در ذهنش مجسم می‌شد.^۶ و کسانی برای جلوگیری از جادوزدگی کلهٔ گربه سیاه را می‌خوردند!^۷

۱. روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۲۸. در بهارستان جامی، خوانیم: «جاحظ گوید هرگز خود را چنان خجل ندیدم که روزی مرا زنی بگرفت و به در دکان استاد ریخته‌گر برد که همچنین! من متحیر شدم که آن چه بود. از آن استاد پرسیدم. گفت مرا فرموده بود که تمثالی به صورت شیطان مرا بساز. گفتم نمی‌دانم که بر چه شکلی می‌باید ساخت. تو را آورد که بدین شکل!». بهارستان و رسائل جامی، میراث مکتوب، ص ۱۰۵.

۲. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ج ۱، ص ۲۷۱.

۳. الحیوان، چاپ فوزی عطوی، ۲/۲۷۳ و ۳/۴۸۹. پیشین، ۳/۵۰۱-۵۰۰.

۴. پیشین، ۳/۵۴۵-۵۴۶. پیشین، ۴/۳۳.

۵. پیشین، ۴/۲۰ و ۵/۱۰۴.

ریاضت پیشگانی گول و نادان می پنداشتند شیطانی «مذهب» نام، موکل آنهاست که در تاریکی برای شان چراغ می افروزد تا در فتنه عجب بیفکندشان و تصور کنند که عنایتی است از جانب خدا.^۱

جاحظ به انگیزه مردم آزاری که در عمق بعضی پارسانمایها وجود دارد نیز اشاره کرده، از جمله درباره برخی متکلمان می نویسد: «متکلم مشکوک و مظنون بر دیگران تهمت نهد و آنچه در دل خود می یابد به دیگران اسناد دهد و از بیم آنکه مبادا دردش را بفهمند آن عیب را به مردم منتسب می دارد و نام جبریگری و زندیقی بر ایشان می گذارد».^۲ همچنین به عوامفریبی و حيله بازی بعضی کشیشان اشاره کرده است.^۳

جاحظ همچون وکیل مدافعی، موکل خود را — هرکس که باشد — می ستاید.^۴ مثلاً در رساله «مدح النبیز و الشارب و المشروب» هنر می را که فرح انگیز است و مایه گرد آمدن دوستان، وصف می کند و آنگاه درباره انواع حرام (خمر) و نوع حلال (نبیز) بحث می نماید.^۵ جاحظ می توانسته است در عین حال یک چیز را مدح و ذم کند چنانکه در ستایش علم عروض گوید: «میزان الشعر و معیاره، و به يعرف الصحيح من السقیم و المعتل من السليم، و به یسلم من الاود و الکسر» و در نکوهش علم عروض نوشته است: «علم مردود و مذهب مرفوض و کلام مجهول یکذ العقل بمستفعل و بمفعول من غیر فائدة و لا محصول».^۶

۱. پیشین، ۵۹/۶-۶۰. مقایسه شود با لسان العرب، ج ۱، ص ۳۹۴. در تلبیس ابلیس ابن الجوزی هم به مطلب اخیر اشاره شده است. (ترجمة فارسی، ص ۲۶۷).

۲. الحيوان، ۱۰۷ و ۱۳۳/۱.

۳. پیشین، ۱۴۸/۶.

۴. جميل جبر، ص ۵۷.

۵. پیشین، ص ۶۱.

۶. ابو عثمان الجاحظ، خفاجی، ص ۱۰۴.

قاضی فاضل گوید: از ما نویسندگان کس نیست که از کتب جاحظ برداشت نکرده باشد.^۱ در ذیل شرح المواقف کرمانی می‌خوانیم: عمرو بن بحر الجاحظ کان من فضلاء المعتزله، قد طالع كثيراً من کتب الفلاسفة و روج مقالاتهم بعبارته البلیغة و براعته اللطيفة.^۲ اربلی در کشف الغمة آورده است: «ان اباعثمان من رجال الاسلام و افراد الزمان فی الفضل و العلم و صحة الذهن و حسن الفهم و الاطلاع علی حقائق العلوم و المعرفة بكل جلیل و دقیق».^۳

متقابلاً کسانی هم بر ضد جاحظ بوده‌اند. ابن حزم اندلسی متوفی ۴۵۶ صاحب کتاب معروف الفصل فی الملل و الاواء و النحل جاحظ و استادانش نظام و ثمامه را «الخلعاء العیارین و الشطار» می‌نامد.^۴ به تعبیر امروز یعنی اندیشمندان بی‌بند و بار و راهزنان فکری و فرهنگی.

ابن حزم عقاید طبیعی‌گرایانه‌ای به جاحظ نسبت می‌دهد که از جمله بقای ماده است. جاحظ می‌گفت عالم فانی شدنی نیست و فنانی اجسام یعنی متفرق شدن اجزای آن یا رقیق شدن آن نه اینکه مطلقاً نابود شوند^۵ و نیز جاحظ می‌گفته است که اگر خدا می‌خواست عالم دیگری بیافریند باز همین عالم را می‌آفرید.^۶ ابن حزم به جاحظ و بعضی دیگر از معتزله قول به اصالت طبایع را نسبت می‌دهد.^۷ آنان می‌گفتند: آلام اطفال کار خدا نیست کار طبیعت است^۸ و حتی افعال انسان را جملگی تابع طبیعت می‌دانستند آلا «اراده» را، که به اختیار از انسان صادر می‌شود^۹ و خدا را خالق متولدات می‌دانستند آلا افعال

۳. ج ۱، ص ۴۱.

۵. پیشین، ۶۲/۵.

۸. پیشین، ۱۵۸/۳.

۲. ص ۲۹.

۱. پیشین، ص ۱۸۸.

۴. الفصل، ۷۰/۳، ۷۴ و ۱۷۴.

۶. پیشین، ۶۱/۵.

۷. پیشین، ۷۲/۳ و ۸۲.

۹. فلسفه کلام، ولفسون، ص ۷۰۱.

انسانهای مختار.^۱ البته طبیعت‌گرایی جاحظ و دیگر معتزله را در معنای قرن دوم و سوم هجری باید فهمید.

ابوجعفر اسکافی (متوفی ۲۴۰) که بر رساله العثمانیه جاحظ ردیه نوشت و سعی می‌کرد خود را از چشم جاحظ پنهان دارد می‌گوید: او بندی از دین بر زبان ندارد و هر چه می‌خواهد می‌گوید.^۲ ابن‌راوندی که خود متهم به الحاد است و مدتی معتزلی بوده آنگاه به شیعه گراییده و رد بر معتزله نوشته و می‌گوید آنها ایرادهایی را که بر غلات وارد است بر شیعه تعمیم دادند، و این ایراد به نظر من قابل توجه است. خود جاحظ راویانی را که بر ائمه [علیهم‌السلام] عجایب بسته‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد.^۳ با این حال ابن‌راوندی، جاحظ را دشمن رسول‌الله (ص) لقب داده، که بی‌انصافی است و از دشمنی ابن‌راوندی با معتزله سرچشمه می‌گیرد. معتزله هم از کوبیدن ابن‌راوندی دریغ نکرده‌اند.

اقبال لاهوری در کتاب سیر فلسفه در ایران نوشته است که جاحظ و دیگر فرزاندگان معتزلی ذهن خود را از هر قیدی آزاد کردند.^۴ البته این اغراق است ولی آنجا که جاحظ را از طبیعت‌گرایان، و ایضاً جاحظ و ثمامه بن اشرس را از شکاکان به‌شمار می‌آورد^۵ حرفش بیراه نیست.

اقبال می‌افزاید: جاحظ به‌خدایی فیلسوف‌پسند باور داشت و به اهل کلام نمی‌مانست. او بر باریک‌بینیهای اسلاف خود طغیان کرد و کوشید که دامنه الهیات را بگسترده و به مردم ساده‌اندیش که امور دینی را نمی‌توانستند تعقل کنند، برساند.^۶

به‌گمان من تأکید جاحظ بر شک و حتی تجلیل از شک، به‌وی قیافه

۱. الفصل، ۱۱۷/۳. ۲. خفاجی، پیشین، ص ۲۸۰.

۳. پیشین، ص ۶۶. ۴. سیر فلسفه در ایران، ص ۴۴.

۵. پیشین، صص ۳۵-۳۷. ۶. پیشین، ص ۳۸.

خردمندی چون سويفت و اراسموس و رابله و مونتني و ولتر و آنتول فرانس می‌دهد. شك خندان نه شك عبوس از سنخ ابوالعلاء.

سبك نويسندگي جاحظ

جاحظ را «پادشاه نثر عربي» نامیده‌اند. نثر جاحظ روان است و آهنگين^۱، غالباً مبتني بر قرينه‌سازي و صنعت «ازدواج» که با آوردن مترادفات قريب المعنی از ايجاز ذاتي اش به اطناب و اسهاب ظاهري می‌کشد، اين است که در ترجمه، آوردن نظيري برای واژه‌ها و جملاش دشوار است و اين همان خصوصيت سهل و ممتنع سبك اوست.^۲ الفاظ جاحظ گیرنده و فصيح و گوشنواز است و عباراتش محکم و چالاک؛ نظرش بر آن است که کلام باید از عامیانه بازاری فراتر و از غریب و شاذ و وحشی به دور باشد آنچنان که دریافته شود، چه گفتار و نوشتار برای تفهيم و تفهم است، و ايجاز را جوهر بلاغت می‌داند و می‌گوید: «بهترین سخن آن است که اندکش ترا از بسیار بی‌نیاز سازد و معنایش در لفظ پیدا باشد... و چون معنی زیبا و واژگان رسا بود در دل چنان اثر نهد که باران در خاک پاک».^۳ گویا مقصود آن است که سخن همچون کلیدی مخزن ذهن خواننده و شنونده را می‌گشاید و بذره‌های نهفته در مغز او را می‌شکوفاند و این رابطه فعال و مثبتی است که شنونده و خواننده با نویسنده دارد. جاحظ صنعتگر است اما معمولاً به افراط در سجع نمی‌گراید که هنوز مرسوم نبوده و بدیع الزمان در قرن چهارم همین را بر جاحظ عیب می‌گیرد که

۱. شوقي ضيف، الفن و مذاهبه في النثر العربي، ص ۱۶۹.

۲. ويليام مارسه گوید: نثر جاحظ عالی است، گاه سریع، گاه کند و بیخیال، گاه سنگین بار، همیشه استوار و غالباً دل‌انگیز... طبیعی و بی‌تکلف (تاریخ ادبیات عرب، عبدالجليل، ترجمه آذرنوش، ص ۱۳۶).

۳. البيان و التبيين، ۶۱/۱.

«عبارتی مصنوع و کلمه‌ای غیر مسموع ندارد».^۱ اما از آنجا که جاحظ در درجه اول کوشش در ادای مطلب دارد این عیب نیست و بسا حُسن او باشد و هر جا که مطلب پیچ نداشته و جاحظ در صدد ارائه قدرت سخنوری بوده کلام مصنوع – و البته نه مسجوع متکلف – دارد. مثلاً عبارات زیر در ستایش کتاب از مقدمة الحیوان که چند صفحه نظیر آن ادامه دارد «... لا اعلم جاراً ابز، ولا خلیطاً انصف، ولا رفیقاً اطوع و لامعلماً اخضع، و لاصاحباً اظهر کفایة و لا اقل جنایة و لا اقل ابراماً و املاً و لا احفل اخلاقاً و لا اقل خلافاً و اجراماً و لا اقل غیبة و لا ابعد من عضیة و لا اکثر اعجوبة و تصرفاً و لا اقل تصلفاً و تکلفاً و لا ابعد من مراء و لا اترك لشغب و لا ازهد فی جدال و لا اکف عن قتال من کتاب».^۲

ملاحظه می‌کنید که عبارات چگونه متوازن است و حتی از سجع خفیفی عاری نیست و در آخر این قطعه که حس کرده خواننده از فقرات منصوب ممکن است دلزده شود، دیدیم که با استفاده از حروف جرّ (من، ل، فی، عن) فقرات را مجرور کرده و در واقع آهنگ را عوض کرده، و دوباره به همان ریتم برگشته است، چنین: «و لا اعلم قریناً احسن موافاة و لا اعجل مکافاة و لا احضر معونة و لا اخف مؤونة... من کتاب». در این کتاب عبارات عربی از جاحظ فراوان آورده‌ایم که ما را از آوردن شواهد بیشتر در اینجا بی‌نیاز می‌سازد. اما خصوصیت ساختاری نوشته جاحظ فن استطراد یا افتنان (= از شاخ به شاخ پریدن) است، یعنی حرف توی حرف آوردن. جاحظ در این کار تعمد دارد نه اینکه رشته کلام از دستش خارج شده باشد، می‌نویسد: «قد عزمت انی اوشح هذا الكتاب و افصل ابوابه بنوادر من

۱. مقامة الجاحظية. ۲. الحیوان، چاپ فوزی عطوی، ج ۱، ص ۳۵ و ۶۵.

ضروب الشعر و ضروب الاحادیث لیخرج قاری هذا الكتاب من باب الی باب و من شکل الی شکل، فائی رأیت الاسماع تمل الاصوات المطربة و الاغانی الحسنه اذا طال ذلك علیها...»^۱

جاحظ خود نقاد است و متوجه عیب کارش بوده اما گاه اختیار قلمش را نداشته است. گوید: «چه بسا کسی می خواهد پنج سطر بنویسد پنجاه سطر می نویسد، مثل معلم مکتبی که می خواهد دو ضربه چوب به شاگرد بزند صد ضربه می زند. چون خونس به جوش آمده و اعصابش متهیج گردیده از خود به در می شود.» و نیز گوید: «شاعری به شاعر دیگر گفت: من بیتی می گویم و برادرش را، تو بیتی می گویی و پسرعمویش را!» و نیز گوید: «به همان اندازه که طبایع گوناگونند سخنها نیز گوناگونند.» و بالاخره گفته است: «چون چیزی بنویسی چنین بینگار که آنرا برای تمام مردم جهان می نویسی و همه آگاه به رموز کتابتند و همه دشمن تو و در جستجوی کم و کاستیهای تو!» به فن استطراد جاحظ برگردیم.

از نتایج و محاسن همین فن استطراد جاحظ است که فی المثل در کتاب الحیوان اطلاعات گسترده‌ای از تفریحات مردم به دست می آوریم. در آن زمان گنجشک و کبوتر و مرغان خوش صدا در خانه نگه می داشتند^۲ و برای تماشا یا قمار، سگ را با سگ، قوچ را با قوچ، خروس را با خروس، کرک (= بلدرچین) را با کرک و حتی سگ را با خروس به جنگ می انداختند.^۳ گربه بازی رواج داشت و کسانی

۱. یعنی: خواسته‌ام این کتاب را آراسته دارم و هر باب آنرا با لطایفی از انواع شعر و اقسام حکایت تفصیل دهم تا خواننده از بابی به بابی رود و پس از هر شکلی شکل دیگری بیند، چون دیدم گوشها از صداهای طرب‌انگیز و سروده‌های خوش نیز هر گاه به طول انجامد به ستوه می آید (پیشین، ۳/۳۰۰).

۲. پیشین، ۲/۲۹۷.

۳. پیشین، ۱/۱۰۰ و ۲/۳۰۳ و ۱/۲۲۳-۲۲۴.

شغلشان گربه‌فروشی بود و بعضی گربه‌ها قیمتی بودند^۱ و از سندی بن شاهک (که ظاهراً از مأموران نظم شهر بود) حکایت کرده است که من از دست گربه‌فروشان کلافه شده‌ام گربه‌ای می‌فروشدند، مزاحم گنجشک و جوجه و کبوتر و کبک و فاخته و پرندگان مردم می‌شود، آن وقت شکایت نزد ما می‌آورند.^۲ زنی از گربه‌فروشی یک گربه خرید و پس آورد و گفت: این خیلی اذیت می‌کند و خوب گربه‌ای نیست، گربه‌فروش گفت: چه می‌گویی! به خدا در این ولایت به‌امور گربه کسی از من بصیرتر وجود ندارد. سندی بن شاهک خطاب به گربه‌فروش گفت: و از تو، راضی‌تر و شکرگزارتری نیز در این شهر نیست!

اما تفصیلات کبوتربازی: این کار متخصصانی داشت که کبوتر را تمرین می‌دادند^۳، و نیز جاحظ از دو منبع نام برده: مثنی بن زهیر^۴ و اقلیمون صاحب الفراسه^۵ و در باب کبوتربازی کتابها نوشته شده بود. قیمت یک کبوتر به پنجاه دینار^۶ و گاه به پانصد دینار می‌رسید^۷، در مورد این قبیل به کبوترهای کمیاب و ممتاز می‌کوشیدند نسلش خالص بماند.^۸ بر سر کبوتر شرط‌بندیهای کلان می‌شد و قمار می‌کردند و عده‌ای برای تماشای مسابقه کبوتران بیرون می‌رفتند^۹ و چقدر این بازیها جدی تلقی می‌شد.^{۱۰} کبوتربازان حرفه‌ای، گربه‌های مزاحم کبوتر را می‌کشتند و اگر گربه چاق بود از سر غیظ ذبحش کرده می‌خوردند!^{۱۱}

مغازله و معاشقه و بوسه‌بازی کبوتر نر و ماده چنان آشکار و گویا

- | | |
|--|------------------------|
| ۱. پیشین، ۹۶/۵، البیان و التبیین، ۱۳۰/۱. | ۲. الحيوان، ۱۰۳/۵-۱۰۴. |
| ۳. پیشین، ۴۷۹/۳. | ۵. پیشین، ۴۹۸/۳. |
| ۴. پیشین، ۴۷۴/۳. | ۷. پیشین، ۴۷۵/۳. |
| ۵. پیشین، ۵۰۸/۳-۵۰۹. | ۱۰. پیشین، ۴۹۳/۳. |
| ۶. پیشین، ۴۷۶/۳. | ۹. پیشین، ۴۶۷/۳. |
| ۱۱. پیشین، ۲۱/۴. | |

است که گاه مردان غیور از بیم فاسد شدن زنانشان از نگهداری کبوتر در خانه خودداری می‌کردند،^۱ همچنان‌که یک مرد کنیز سردمزاجش را با واداشتن به تماشای کبوتران نر و ماده، رام کرد.^۲

از سگ و خروس که بخش مهمی از الحيوان به این دو اختصاص یافته، فقط دو نکته می‌آوریم: بعضی سگ تربیت شده را به‌گردنش زنبیلی می‌آویختند، می‌رفت از بقال خرید می‌کرد و برمی‌گشت^۳، و در مورد خروس می‌نویسد: عامه عراقیان معتقد بودند که اگر هفت پر از خروس سفید به‌موی سر کودک بیاویزند، آن کودک از شر شیطان در امان می‌ماند، بعضی صاحب‌نظران احتمال داده‌اند که این‌گونه عقاید از بقایای بعضی آیینهای ایرانی قدیم در عراق بوده است.^۴

از مارگیران و افسونگران عقرب و افعی مکرر یاد کرده است، اینان تجاربی داشتند، در ضمن حقه‌باز و شاید هم بودند؛ بعضی‌شان برای نمایش عقرب می‌خوردند. بر روی هم این حرفه‌ای بود که هم ضرورت داشت (چون عقرب و مار در محیط زندگی آن عصر فراوان بود و لازم بود با آن مسأله به‌نحوی برخورد شود) و هم سرگرمی بود، لذا جاحظ از «صناعة الحوائین» و «صناعة اصحاب التریاق» نام می‌برد. بعضی مارگیرها با بو کشیدن خاک می‌فهمیدند که مار یا افعی در کجا هست.^۵

افسونگران معتقد بودند تا کسی بیابانی نشود و ساکن خرابه‌ها و صحاری فقر و موحش نگردد نمی‌تواند در افسون مهارت یابد و با جن (یا «عامر») رابطه برقرار کند.^۶

۱. پیشین، ۵۰۷/۳.

۲. پیشین، ۵۰۷-۵۰۵/۳.

۳. پیشین، ۳۱۰/۲.

۴. الجاحظ، حیاته و آثاره، صص ۴۰۳-۴۰۵، الحيوان، ۳۳۲/۲.

۵. پیشین، ۵۹/۴، ۸۰/۵، ۸۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۳۴/۶، ۱۵۶ و...

۶. پیشین، ۶۱/۵ و ۸۸/۴.

معرکه گیرانی هم بودند که با نمایش حرکات و صدای حیوانات مردم را مشغول می کردند یا تقلید شل و افلیج و کور و لنگ را درمی آوردند.^۱ در البیان و التبيين می نویسد: «ابوربوة زنجی در راسته خرکچیها صدای خر درمی آورد و همه الاغها حتی مریض و رنجور و خسته و پیر آن را صدای همجنس خود تصور کرده به عرعر درمی آمدند. او ضمناً تمام حرکات و جزئیات چهره الاغ را موقع عرعر کردن تقلید می نمود»^۲، و راجع به حاکیه دیگری می نویسد که «حرکات صورت و چشم و اعضای کوران را چنان تصویر می نمود که گویی هزار کور است در یک جا».

دوره گردان و میمون رقصانها، انواع حیوانات عجیب و غریب را با اسامی من درآوردی، به نمایش می گذاشتند: «مقلاس، کلاس، سلقطیر، حلفطیر»^۳ و این اسمهای عجیب تراشیدن، شیوه ای است که معرکه گیرها هنوز دارند.

در آن زمان کسانی هم بودند تحت عنوان «مشعب» که بچه ها را کور و لنگ و یک چشم و معیوب می کردند که اسباب گدایی قرار دهند و گاه بعضی پدر و مادران فرزند خود را نزد کسی که می توانست این کارها را بکند می بردند و به او می سپردند که بدین گونه آماده گدایی شان سازند، و جاحظ با عصبانیت می نویسد: نمی دانم این پدر و مادران کافر نعمت تر و دلسنگ ترند یا آن «مشعب» که کار و کسب خود را چنین حرفه غیر انسانی قرار داده است؟^۴ جاحظ از مشاهدات خود کتابی در حيله های گدایان نوشته بوده است.

در زمان جاحظ دزدی شبانه رواج داشت. دزد، روز به در خانه ها

۱. پیشین، ۱۵۸/۵-۱۵۹.

۲. البیان و التبيين، ۳۱/۱.

۳. الحيوان، ۸/۶-۹.

۴. المرجان و البرصان، ص ۲۳۷.

می‌آمد و با خوراک دادن به‌سگ او را با خود آشنا و مأنوس می‌ساخت و شب به‌خانه دستبرد می‌زد.^۱ دیگر از حيله‌های دزدان این بود که خود را نزد صاحب کالایی به‌خواب می‌زدند و او هم چرتش می‌گرفت آنگاه مالش را می‌ربودند.^۲ اصناف دزدان عبارتند از: محتال (طرار)، شبرو، راهزن، نباش و خناق (خفه‌کننده).^۳ دزد باید بر شلاق خوردن صبر داشته باشد.^۴

نخستین اطلاعات درباره «شَطَّار» که عبارت از الواط و اوباش و اشرار و گردنکشان شهری بوده‌اند در آثار جاحظ دیده می‌شود، اینان نوجوانان ساده را به این عنوان که تا با ما ننشین، «فتی» محسوب نمی‌شوی می‌فریفتند و به‌سلک خود درمی‌آوردند؛ جاحظ کتابی به نام اخلاق الشُّطَّار داشته است که در دست نیست.

می‌دانیم که ماجراجویان شهری (شَطَّار) در هرج و مرج روزگار امین (۱۹۳-۱۹۸) نقش مهمی داشتند، از آنجا که مخالفان امین قاعداً ایرانیان و ایرانی‌زادگان ساکن بغداد بوده‌اند می‌توان فقره زیر از رساله مناقب الترك و عامة جند الخلافة را که از زبان «بنویون» است توصیفی از همان شَطَّار (که بعداً عنوان عیار به‌خود می‌گیرند) دانست، زیرا «بنویون» منسوب است به «ابناء» یا «ابناء الاحرار» یعنی ایرانی‌زادگان ساکن دارالخلافة. جاحظ از قول «بنویون» در مفاخره آورده است که «جنگ بر سرپلها و معبر خندقها و مدخل نقبها، درگیری در زندانها و کوچه‌های باریک، شبروی، و نیز کارد زدن و کشتن کسان، آشکاره، در بازارگاهها و سر راهها مخصوص ماست».^۵

۱. الحيوان، ۱۶۸ و ۱۸۰/۱.

۲. روَضَاتُ الْجَنَاتِ، ۳۲۸/۵ ذیل احوال جاحظ.

۳. پیشین، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴. رسائل الجاحظ، عبدالسلام هارون، ج ۱، ص ۲۷.

۵. پیشین، ۵۵۴/۳.

۶. الحيوان، ۱۳۷/۷.

آنچه را اشاره‌وار ذکر کردیم، در متن جاحظ مشروح‌تر و زنده‌تر است، و این همه گوشه‌ای از موضوعات زندگی جدید شهری اعراب و مسلمانان است که نویسنده استطراداً ضمن مطالب اصلی دیگر آورده است، اما راجع به زندگی طبقات و اصناف نوشته‌های مستقل هم دارد که در جای خود ذکر کرده‌ایم.

از اینها که بگذریم هنر تصویرگری جاحظ جالب است و خود در البخلاء به دنبال «قصة ابی جعفر» که حکایت غالیه بر ریش و سبیلت مالیدن ابو جعفر طرطوسی را می‌آورد، می‌افزاید: «هذا و شبهه یطیب جداً اذا رأیت الحکایة بعینک، لأنّ الکتاب لا یصور لك کل شیء و لا یأتی لك علی کنهه و علی حدوده و حقایقه»^۱، می‌گوید آنچه گفتیم و نظیر آن را باید به چشم بینی و تفریح کنی زیرا نوشته همه چیز را کاملاً تصویر نمی‌کند. اما باید گفت آن قدر که با کلمات بتوان تصویر کرد جاحظ توانسته به انجام برساند مثلاً در البخلاء صحنه‌ای هست به این شرح: علی اسواری در جمعی مهمان عیسی بن سلیمان است. یک ماهی عالی و گرانقیمت نزدیک عیسی میان سفره گذاشته می‌شود. عیسی که خوش سلیقه است و ماهی دوست دارد جای خوب ماهی را لقمه می‌کند و می‌خواهد به دهان برده که علی اسواری چون عقابی که گنجشک را بر باید لقمه را از چنگ میزبان (که مرد محتشمی است از عباسیان) می‌رباید و به سرعت فرومی‌برد. جاحظ مخصوصاً اشاره می‌کند که این اولین بار بود که علی اسواری بر سفره عیسی بن سلیمان حاضر می‌شد و سابقه خصوصیتی با هم نداشته‌اند. و جالبتر اینکه علی اسواری در جواب اعتراض معترضی می‌گوید: من و ایشان با هم دست به آن لقمه دراز کردیم منتهی من چالاک‌تر بودم و دست بردم.^۲

۱. البخلاء، دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، ص ۴۳.

۲. پیشین، صص ۵۰-۵۱.

و در توصیف پرخوری می نویسد: «موقع خوردن عقلش می رفت، چشمهایش بیرون می زد، سرمست و بی تاب و پراشتهاب نفس زنان و عرق ریزان و از خود بی خود بود، چیزی را نمی دید و نمی شنید...»^۱ و در الحیوان آنجا که حکایت عبدالله بن سوار قاضی را (که گویی عصا قورت داده بود) می آورد که چگونه پشه‌ای سر به سر قاضی گذاشته بود و متانت او را به بازی گرفته^۲ برآستی گویی یک داستان جدید می خوانیم یا صحنه‌ای از یک فیلم کمدی را تماشا می کنیم. و تصویری که از «هیکل چهارگوش» احمد بن عبدالوهاب در رسالة التریع و التدویر داده کاریکاتوری است با کلمات، همچنان که تجسم کار آن خسیس در البخلاء که پول به کناس نمی داد چاه مستراحش را خالی کنند، می گذاشت در روزهایی که رگبار بی امان بصره سیلاب سان فرومی ریخت و آب در کوچه ها روان می شد دلدلو کثافتها را به آب می داد و شهر را به ... می کشید، بی اختیار خنده آور است.

دقت در بیان جزئیات جاحظ را به داستان نویسان جدید شبیه می سازد. حکایت «معاذة عنبرية» را بخوانید:

سال گذشته پسرعموی معاذة یک قربانی به او هدیه داد، دیدم غمگین و اندیشناک است، سبب پرسیدم. گفت: من زنی هستم بیوه و بی سرپرست، نمی دانم از این حیوان چه جوری استفاده کنم، آنها که می دانستند رفتند، می ترسم این را ضایع کنم و آن طور که باید از جزء جزء آن فایده نبرم؛ می دانم که خداوند یک چیز بی خاصیت در این هیکل نیافریده، مبادا خرابش کنم. البته غم ضرر جزئی را نمی خورم اما نگران آن هستم که زیان کوچک خسارت های کلی بار می آورد. شاخش را می دانم چه کار

۱. پیشین، ص ۵۷.

۲. الحیوان، چاپ فوزی عطوی، ۵۲۸/۳.

کنم، آن را مثل قلاب به تیر سقف می‌کنم برای آویزان کردن کوزه و زنبیل که از موش و گربه و مار و مور و چسونه در امان باشد. روده‌اش به درد زه کمان حلاجی می‌خورد که سخت مورد احتیاج است. اما استخوان کله و چانه‌اش - بعد از شکستن و پختن و استفاده از گوشت و چربی آن - بهترین سوخت و آتشگیره است و با شعله بی‌دود و زلالی می‌سوزد و زودتر دیگ را به جوش می‌آورد. و اما پوستش خیک است، و پشمش قابل استفاده، و پشگل و محتوای شکمبه‌اش وقتی خشک شود بهترین هیمه. حالا می‌ماند خونش، می‌دانم که خداوند فقط خوردن و نوشیدن خون حیوان را حرام کرده اما نفرموده که استفاده دیگر از آن نشود. آری این فکر است که مثل داغی در دل و خاشاکی در چشم مرا اذیت می‌کند و هر دم غصه‌ام تازه است که با خون قربانی (وقتی سرش را بریدیم) چه کار باید کرد که هدر نرود.

(راوی گوید:) چندی گذشت. معاذة را دیدم با چهره‌ای گشاده و خندان. گفتم: چنین می‌نماید که راهی برای استفاده از خون قربانی پیدا کرده‌ای. گفت: آری، یادم افتاد که چند دیگ شامی تازه در منزل داریم؛ می‌گویند خون داغ و چرب برای مالیدن به پشت دیگها - برای اینکه محکم شود - خوب است و هیچ چیز مثل آن نیست. دیگر خیالم راحت شده.

(راوی گوید:) شش ماه بعد معاذة را دیدم، پرسیدم: ننه قورمه قربانی چگونه است؟ گفت: بابام به قربانت، هر چیز وقتی دارد، حالا موقع قورمه نرسیده، فعلاً داریم با پیه و دنبه و قلوه گاه و استخوانهایش می‌گذرانیم تا...^۱

۱. البخلاء، صص ۲۶-۲۷.

و حکایتی دیگر از البخلاء که در اصل یک لطیفه کوتاه می‌تواند باشد اما جاحظ که در موجزنویسی استاد است، اینجا تعمداً با پرداختن به جزئیات بسطش داده و به یک داستان کوتاه جدید همانندش ساخته است:

ابراهیم سندی حکایت کرد که در ناحیه شادروان یک شیخ خراسانی داشتیم بسیار صحیح‌العمل و دور از رشوه و فساد و هوی و هوس در قضاوت؛ و جداً در کارش دقیق بود؛ همچنین در خست و امساک و بخل و اینکه پول بیهوده خرج نکند دقیق بود. جز به حد ضرورت نمی‌خورد و نمی‌آشامید. اما هر صبح جمعه یک سفره محتوی دو گرده نان با یک قطعه گوشت در سباج پخته سرد و چهار تخم مرغ و چند دانه زیتون با یک کیسه کوچک نمک و یک کیسه کوچک چوبک و چند چوب خلال برمی‌داشت و راهی یکی از بستانهای کرخ می‌شد و یک جا زیر درخت لب آب، وسط چمن پیدا می‌کرد و می‌نشست و سفره را می‌گسترده و لقمه‌ای از این و لقمه‌ای از آن می‌خورد. و اگر بوستانیان را آنجا می‌دید یک درهم می‌داد و می‌گفت برای من رطب (یا انگور، بستگی به فصل داشت) بیار یا بخر؛ اما مبادا کم بدهی یا زیاد بدهی و ملاحظه مرا بکنی، که در این صورت نخواهم خورد، و بدان که آدم مغیون نه‌اجری دارد و نه ارجی.

و آن رطب (یا انگور) را با هر چه بود می‌خورد، آنگاه دندانها را خلال می‌کرد و دستهایش را (با چوبک) می‌شست و حدود صد قدم راه می‌رفت، سپس به پهلوی دراز می‌کشید و تا نزدیک ظهر می‌خوابید. آنگاه برمی‌خاست وضو می‌ساخت و راهی مسجد می‌شد برای نماز جمعه.

ابراهیم گوید: روزی از روزها که شیخ خراسانی در یکی از

بستانها مشغول خوردن غذای معهود بود، مردی بر او گذشت و سلام داد، شیخ گفت: و علیکم السلام، سلامت باشی، بفرما! و چون ملاحظه کرد مرد راه کج کرده و می خواهد از جوی بپرد و به این سو بیاید گفت: همان جا بایست که عجله کار شیطان است. مرد ایستاد و خراسانی از او پرسید: چه می خواستی بکنی؟ عابر گفت: می خواستم بیایم و نزد تو چاشت کنم. شیخ خراسانی پرسید: به چه حساب؟ کی مال مرا بر تو حلال کرده و برای چه همچو خیال کردی؟ عابر گفت: مگر نه اینکه دعوتم کردی؟ شیخ خراسانی گفت: وای بر تو، اگر می دانستم به این حد احمقی جواب سلامت را هم نمی دادم. آیین و رسم ما این است که اگر من نشسته باشم و تو عبور کنی، تو باید سلام بدهی و من باید در جواب بگویم: و علیکم السلام! و اگر من مشغول خوردن چیزی نباشم دیگر چیزی نمی گویم و تو هم چیزی نمی گویی و به راه خود ادامه می دهی و من هم در جای خود باقی می مانم. اما اگر من در حال خوردن باشم صورت دیگر پیدا می کند، (پس از سلام و علیک) من باید بگویم: بفرما و تو باید بگویی: نوش جان؛ حرفی در برابر حرفی، اما فعل در برابر قول، و خوردن به محض تعارف، بیرون از انصاف است و خیلی خرج می برد.

و مرد عابر که تا اینجا را نخوانده بود بور شد و داستان شیخ خراسانی را بر سر زبانها انداخت. به او گفتند که ترا از زحمت سلام و علیک معاف داشتیم. پاسخ داد: احتیاجی به آن ندارم، این منم که باید خود را از تعارف بیجا کردن و «بفرما» زدن بازدارم، و سر به سر شویم!^۱

جاحظ در موجزنویسی به ویژه لطایف مهارت کم نظیر دارد:

۱. پیشین، صص ۲۰-۲۱.

کسی فافا را به دزدی استرش متهم کرد و نزد والی کشانید. والی از فافا^۱ پرسید: تو چه می‌گویی؟ گفت: من ندانم، من ندانم. مدعی به والی رو کرد که خدایت خیر دهاد دهنش را بو کن (یعنی مست است)، فافا گفت: دهانم را بو کند که چه؟ که قاطر خورده‌ام؟!^۲

یک مطلب دیگر این است که آیا جاحظ در آثار داستانی اش (مثلاً البخلاء) راوی است یا مبتکر و با اینکه غالب آدمهای داستانهایش واقعیت تاریخی دارند آیا آنچه از قول آنها می‌گوید عین حرفهای آنهاست یا از انشای جاحظ؟ و یا اینکه برگرفته‌ای از واقعیت با تصرف و ابداع شخصی حکایات خود را پرورده و بر کاغذ آورده است؟ می‌توان تصور کرد که همین آخری صحیح است، و جاحظ بعد از سالها، خاطره یا حکایت شنیده‌ای را بازمی‌سازد و یا از مجموع شایعات پیرامون یک شخص بخیل فصل منسجمی می‌پردازد. اینکه جاحظ در البخلاء قطعات مفصلی از قول این و آن می‌آرد، ثابت نمی‌کند که او فقط راوی و گردآورنده بوده، چنانکه خود گفته است بسا در جوانی رساله‌ای می‌نوشت و چون او را نمی‌پذیرفتند و به سبب حسد، بهای لازم بدان نمی‌دادند ناچار به دیگری اسناد می‌داد، چه بسا فصل «رسالة سهل بن هارون الی ابی محمد بن راهیون» از همانهاست

۱. فافا: در لغت به معنی کسی است که زیانش می‌گیرد.

۲. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ۲/۲۳۴. اینک سه نمونه دیگر از ایجاز جاحظ که بدون ترجمه می‌آوریم:

— قال ابو عمرو المدائنی... اختلفت جاريتي بالشاة الى التیاس، فرجعت الشاة حائلاً و الجارية حاملاً (الحيوان، ۱۷۱/۵).

— استأذن رجل علي امرأة فقالت له ماله من حاجة؟ قالت الجارية: يريدان يذكر حاجة. قالت لعلها حاجة الديك الى دجاجة (پیشین، ۳۹۱/۲).

— قال (قاسم الثمار) فی غلام رومی: ما وضعت بينی و بین الأرض اطیب منه (البیان و التبيين، ۱۶۱/۲).

که در جوانی نوشته و به سهل بن هارون که شعوبی بود بسته. گویا سهل با مدح بخل، بر کرم (که نازش عرب بدان بود) می‌تازد.^۱ بعد از زمانی که البخلاء را تألیف می‌کرد مال را به صاحبش بازگردانده و رساله‌ای را که به نام سهل نوشته بود ضمن البخلاء مندرج نموده و حتی بعدها امثال ابن عبدربه (نویسنده عقد الفريد) و یاقوت (نویسنده معجم الادباء) متوجه نکته نشده رساله را به نام سهل بن هارون ذکر کرده‌اند و نقل آن را در البخلاء جاحظ محض روایت پنداشته‌اند، در حالی که سیاق عبارات در البخلاء مجموعاً فرقی ندارد و همان سبک معهود جاحظ است.^۲

ساختن اشعار و رسالات در آن زمان به نام دیگران شایع بوده، مثلاً حماد راویه شعر جاهلی می‌ساخت آنچنان که برای هیچ‌کس قابل تشخیص نبود، و هنوز «لامية العرب» را که خلف بن احمر ساخته به شنفري منسوب می‌دارند.^۳ جاحظ در البیان و التبیین حکایت حباب نامی را می‌آورد که گفتند در حدیث (یا سخن) دروغ وارد می‌کنی؟ پاسخ داد: «ترا چه زیان از آنکه در آن بیفزایم، از راستش ترا منفعت باشد و دروغش ضرری نمی‌زند. اما اگر تو بخواهی این کار را بکنی نمی‌توانی، زبانت به لکنت می‌افتد و توان حرف زدن را از دست می‌دهی؛» و چنانکه بعضی صاحب‌نظران گفته‌اند^۴ حباب نامی نداریم، این حرف خود جاحظ است که به ایراد مقدر بر داستان‌سازیهایش از پیش پاسخ گفته است.

داستان‌پردازی عادت جاحظ است و به مناسبت (یا بی مناسبت)

۱. بروکلمان: تاریخ الأدب العربی، ترجمه عبدالحلیم النجار، چاپ سوم، ۳۴/۳ و ۳۵ و نیز رک: العقد الفريد، ۲۲۲/۷ به بعد.

۲. همچنین است فصل «حدیث خالد بن یزید» در البخلاء که یاقوت تصور کرده خالد آدمی واقعی بوده و آثاری دارد (معجم الادباء، ۴۲/۱-۴۷). رک: حواشی طه الناجری بر البخلاء، ص ۳۰۴. ۳. شوقی ضیف، العصر الجاهلی، صص ۱۵۲-۱۵۳.

۴. مقدمه طه الحاجری بر البخلاء، صص ۴۵-۴۶.

حکایتها می‌آورد که می‌توان با گردآوری و دسته‌بندی آنها گوشه‌هایی ناشناخته از جامعه معاصر او را شناخت، و باید گفت که در حکایات جاحظ همیشه ته‌مایه‌ای از خنده هست: نوشخند، لبخند، نیشخند، زهرخند. او در مقدمه البخله از خنده دفاع کرده می‌نویسد: اگر خنده بد بود، به گل و زیور و زینت و کاخ صفت «خندان» نمی‌دادند، چنانکه در مورد هر چیز خوش نمود گفته می‌شود به‌روی آدم می‌خندد. از پیغمبر (ص) و صالحان، مزاح روایت شده، پس منع شرعی ندارد، وانگهی خنده نخستین خیری است که از کودک ظاهر می‌شود و او را رشد می‌دهد، و از فضیلت خنده است که عرب فرزند خود را «بسام و طلق و طلیق و ضحاک» می‌نامد و در مقام نکوهش، طرف را «عبوس و کالح و قطوب و حامض» لقب می‌دهد. این همه هست اما باید خنده بجا و به‌اندازه باشد و از وقار بیرون نریزد و به سبکسری نکشد.^۱ و در التریع و التدویر نیز از خنده دفاع کرده است.^۲

این فصل را با این سخن طه حسین تمام می‌کنیم که می‌گوید: اگر بخواهی قرن سوم را بشناسی، آن را فقط نزد جاحظ خواهی یافت. نویسنده یگانه‌ای که همه خصلت‌های خوب و بد که مشخصه عقل در آن عصر است بدو متهمی می‌شود.^۳

جاحظ، ادیب متفّن

عالم کسی است که در یک رشته متخصص باشد و ادیب آن است که از هر دانشی چیزی بداند. جاحظ ادیبی است متفّن که به قول سعدی «تمتع از هر گوشه‌ای یافته و از هر خرمنی خوشه‌ای». گفته‌اند که حتی

۱. پیشین، ص ۹.

۲. پیشین، صص ۶۸-۶۹.

۳. حدیث الاربعاء، ۳۷۶/۱.

فارسی هم می‌دانست.^۱ دکتر طه الحاجری فهرستی از لغات فارسی مذکور در البخلاء را در آخر آن کتاب آورده، و اینجانب با یک نظر سطحی حدود پنجاه واژه فارسی از مجلدات الحيوان استخراج نمودم و یقیناً بیش از این است. استفاده جاحظ از مآثر و آثار ایرانی با یک نظر به البیان و التبيين آشکار می‌شود. در الحيوان به کلیله و دمنه هم اشاره دارد^۲ و نیز نوشته‌اند که ترجمه کتاب جاویدان خرد از اصل به عربی توسط حسن بن سهل و تحریر آن به وسیله جاحظ صورت گرفته، چنانکه مسکویه رازی از رساله استطالة الفهم جاحظ نام می‌برد که در آن از جاویدان خرد یاد کرده است.^۳

دیگر از مواردی که جاحظ در الحيوان به فرهنگ ایران اشاره کرده، بحث در اقوال منسوب به زرتشت است درباره آتش، و یزدان و اهریمن، و اینکه گریه مخلوق اهریمن است و موش آفریده یزدان^۴ و نیز فقرات مفصلی در اقوال مجوس^۵ و اصحاب اثنین (= دوگانه پرستان).^۶ در جلد پنجم الحيوان، مشروحاً عقاید استادش نظام را درباره آتش و آب می‌آورد؛ با آنکه خود تصریح می‌کند ارتباطی با موضوع جانوران ندارد «قد ذکرنا جملة من القول فی النار؛ و ان کان لا یدخل فی باب القول فی اصناف الحيوان».^۷ این صفحات از جهت بررسی فلسفه طبیعی معتزله به‌ویژه نظام دارای اهمیت خاص است. و نیز در ارتباط با فرهنگ ایران است فقرات مفصلی که درباره نظرات شعوبیه و علیه آنان دارد^۸ و می‌گوید اینکه ایرانیان به عقاید و شریعی از قبیل آتش پرستی و ازدواج با محارم و وضو گرفتن با ادرار گاو (که

۲. الحيوان، ۱۰۸/۶ و ۲۹/۷.

۴. الحيوان، ۹۷/۵.

۶. پیشین، ۱۱۵/۱.

۱. ابوعثمان الجاحظ، خفاجی، ص ۸۲ و ۱۰۸.

۳. جاویدان خرد، ۶، ۳۵ و ۳۶.

۵. پیشین، ۲۴/۵ و ۵۳۹/۳.

۷. پیشین، ۴۹/۵. ۸. پیشین، ۹۷/۵-۱۰۰.

به آنها منسوب است) گرویدند دلیل کم خردی شان نیست، بلکه عادات و سنتی بوده که از قدیم به آنان رسیده بود، همچنان که یونانیان نیز با آن عقل و هندیان با آن فرهنگ عمیق و وسیع بت پرست بودند.^۱

اکنون که سخن از شعوبیگری و مخالفت جاحظ با آن در میان آمد، مناسب است این مطلب را یادآوری کنیم که کتاب الحیوان و دیگر آثار جاحظ مشحون است از ذکر مفاخر و مآثر عرب و نیز هر چه به عرب ارتباط می یابد، به طوری که اگر کسی بخواهد اطلاعات جامع و کاملی از زندگانی مادی و معنوی عرب در جاهلیت و پس از آن به دست آورد باید به جاحظ به عنوان یک منبع دست اول رجوع کند.^۲ ما ذیلاً به چند عنوان اشاره می کنیم:

بازیهای اعراب^۳، خرافات اعراب در باب حیوانات^۴، طب تجربی و سنتی اعراب (مثلاً کرک بز را با پیه گاو به سگی که انگل داشت می خوراندند تا کرمهایش را دفع کند)^۵، ستاره شناسی و حیوان شناسی تجربی اعراب^۶، و اینکه بعضی قبایل عرب از خوردن گوشت سگ خودداری نداشتند^۷، و اینکه بعضی سگهای اصیل در چند نسل متوالی اسم مشخص داشت^۸، و خرافات اعراب در مورد چشم زدن و چشم بد^۹، و نام نهادن عرب فرزندش را به «کلب و حمار و حجر و جعل و حنظله و قرد» برای تفاؤل^{۱۰} و نیز کنیه هایی مثل: «ابوالخنافس و ابوالعقارب».

و درباره اینکه عرب در جنگ موی پیشانی پهلوان مغلوب را

- | | |
|-------------------|--|
| ۱. پیشین، ۱۰۰/۵. | ۲. الموروث الشعبي فی آثار الجاحظ، بغداد، ۱۹۷۷. |
| ۳. الحیوان، ۴۳/۶. | ۴. پیشین، ۱۷۷/۱، ۱۴/۶، ۱۱۸ و ۲۲/۱. |
| ۵. پیشین، ۲۵۱/۲. | ۶. پیشین، ۹/۶. |
| ۸. پیشین، ۲۴۱/۲. | ۷. پیشین، ۲۲۹/۱ و ۳۰۱/۲. |
| ۱۰. پیشین، ۱۹۲/۱. | ۹. پیشین، ۲۸۶/۲ و ۲۹۱. |

می‌برید و آزادش می‌کرد، و چنانچه این کار را نمی‌کردند امیر و فرمانده آن پهلوان مغلوب پیشانی‌اش را داغ می‌نهاد که ننگ خفت برای همیشه باقی بماند^۱، و توصیفی از زیبایی مردانه عربی^۲، و اینکه جامع فرهنگ عرب، شعر اوست همچنان‌که عجم (ایرانی، رومی و یونانی) گذشته خود را در ساختمانهای عظیم جاودانه ساخته‌اند.^۳

جاحظ جای دیگر راجع به اعراب می‌نویسد:

عربان، تاجر و صنعتگر و طیب و حسابدان و کشاورز و پیشه‌ور دست‌ورز نبودند،... و نیز با جمع و کسب و احتکار... سر و کار نداشتند و ترازوی دقیق و قیراط و دانق نمی‌شناختند. (بر روی هم) نه آنچنان فقیر بودند که به کلی از معرفت بازشان دارد و نه چنان غنی که همان مغرورشان کند و گندذهنشان سازد، و نه هرگز زیر دست حکومتها بودند که طعم خواری بچشند و دلشان بمیرد و دچار حقارت نفس شوند زیرا ساکن بیابانهای قفر و موحش (و دور از دسترس دولتها) بودند... پس، از روی کمال جدّ اذهان تیز خود را متوجه شعر سرودن کردند... و در این مقصد به‌نهایت رسیدند.^۴

و در همین جا جاحظ به دانشهای بدوی عرب اشاره می‌کند: قیافة الاثر (= ردیابی از روی جا پا)، حفظ انساب و مثالب و مناقب دوستان و دشمنان، راهیابی از روی ستارگان و افقها، شناخت انواع، بصیرت در امر اسب و سلاح و افزار جنگ و به‌یاد سپردن هر چه می‌شنیدند...^۵

اعراب خودستا بودند و خویش را از همگان برتر می‌انگاشتند، و حتی در معایب نقاط مثبتی کشف می‌کردند و خود را و خودیها را

۱. پیشین، ۳۰۲/۲. ۲. پیشین، ۳۰۸/۲. ۳. پیشین، ۱۸۲/۱.

۴. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ۶۹/۱-۷۰، با تلخیص.

۵. پیشین، ص ۷۰.

بدان می‌ستودند^۱، چنانکه شاعر فرار از جنگ را توجیه نموده «یقین کردم که اگر تنها پایداری کنم و بجنگم و کشته شوم، ضرری به دشمن نمی‌رسد، لذا صحنه نبرد را ترک گفتم»^۲.

شاعر عرب اگر در مقام مدح بود جنبه مثبت یک عیب را می‌نگریست و اگر در صدد هجو بود، بر جنبه منفی همان عیب تأکید می‌نمود.^۳

بدین‌گونه جاحظ که عرب‌ستا بود، در روایت آثار و اشعار جاهلی امانت به خرج داده و حسن و عیب اعراب را باز نموده است که عیوب بیشتر است، و این از معجزات اسلام است که چنان مردمانی را برکشید و در تاریخ مقامی بلند بخشید.

به‌گفته فخر رازی، شهرستانی در الملل و النحل مطالب مربوط به ادیان عرب را از کتب جاحظ نقل کرده است.^۴

از جمله مطالبی که در آثار جاحظ (به‌ویژه الحیوان که مفصل‌ترین و جامع‌ترین آثار اوست) آمده اشارات پراکنده است به ملل و نحل (مثلاً: دهریه ۵/۷، مجوس ۵۳۹/۳ و ۲۴/۵) و این سوای آثاری است که مستقلاً در مبحث ادیان داشته است. در مورد «غالیه» یا غلات به‌ویژه «خناقون» اطلاعات مفصل در الحیوان آورده است.^۵ در جلد ششم^۶ نام چند تن از زنان غالی را می‌آورد: میلاء، حمیده، لیلی الناعطیه. نام این آخری در البخلاء نیز آمده: «آن‌قدر پیراهنش را وصله کرد و پوشید تا پیراهن همه وصله شد و اصل پیراهن از میان رفت، و چادری را آن‌قدر رفو کرد و پوشید تا چادر از بین رفت و همه رفو بود»^۷.

۱. العرجان و البرصان، صص ۱۰-۱۷.

۲. پیشین، ص ۱۱.

۳. الحیوان، ۵/۵.

۴. المناظرات، صص ۳۹-۴۰.

۵. پیشین، ۲/۳۴۹-۳۵۲، ۳/۴۰۵، ۴/۱۳۵ و ۶/۱۲۳-۱۳۰.

۶. پیشین، ص ۱۷۰.

۷. البخلاء، ص ۳۰.

نام چند تن از زنان خوارج را هم یاد کرده.^۱ راجع به بیان بن سميعان از سران غلات داستان جالبی دارد^۲ که خواندنی است.^۳ و در باب نظریه مهدویت تعریضی وارد کرده، که از جهت استدلال به اینکه این عقیده بین شیعه حتی در قرن دوم وجود داشته، سندیت دارد.^۴ در متن جاحظ به نام زرارة بن اعین نیز اشاره شده است. همچنان که در رساله التریع و التدویر که خطاب به احمد بن عبدالوهاب (کاتب شیعه مذهب) نوشته تعریض به همین موضوع هست: «... و خبرنی عن عنقاء مغرب و ما ابوها و ما امها؟ ... و متی تظل بجناحها شیعة الامام...؟»^۵

راجع به مسیلمه و حیلہ های او در الحیوان مطالبی آورده^۶، و در باب امیة بن ابی الصلت شاعر ثقیف گوید او مقدمات دعوی نبوت را فراهم آورد و با آنچه پیغمبرنمایان را در خور و بایسته است آشنا بود^۷، باید دانست غالب اشعار منسوب به امیة بن ابی الصلت را محققان مجعول می دانند^۸ و جاحظ با همه تیزی در اینجا گول خورده و اشعاری از امیة بن ابی الصلت را که اشاره به داستانهای دینی دارد اصیل پنداشته است. در بیان و التبیین جاحظ، به آرای اهل تناسخ و المقنع، اشاره شده.^۹

۱. الحیوان، ۱۷۰/۵.

۲. «بیان» با یارانش در شهر مدائن در غرفه ای نشسته بود و از «ملاحم» سخن در پیوسته، و مرد لنگی را که از آنجا می گذشت گفت در آینده زمامدار می شود. در این میان یک مأمور دولت بر در خانه ای در همان حوالی ایستاد. «مُشرف» به بیان و یارانش هشدار داد که پیداتان کردند! همگی گریختند و بیان افتاد و پایش شکست و بعد معلوم شد آن مأمور با ایشان کاری نداشته. از بیان پرسیدند: چگونه از آینده خبر می دهی در حالی که این مأمور را نشناختی؟ گفت: خواستم شما را امتحان کنم! (العرجان و البرصان، ص ۲۳۰)

۳. همانجا.

۴. الحیوان، ۳۹/۷.

۵. ص ۳۶.

۶. پیشین، ۳۷۲/۲.

۷. الحیوان، ۱۷۱/۴ به بعد و ۹۲/۶.

۸. العصر الجاهلی، صص ۳۹۴-۳۹۶.

۹. ۷۹/۲. در کتاب العرجان و البرصان می نویسد: «بدان که هرکس از این خلق ادعای پروردگاری و دعوی ربوبیت کرده از راه عقیده تناسخ بدان رسیده، و در سهل انگاشتن تناسخ فساد و تباهی بسیار هست». (ص ۲۵۵)

در الحیوان نام چند تن از زنان زاهده و پارسا پیشه بصره نیز آمده است که زمینه و وسعت ابعاد حرکت زهد و تنسک را در بصره نشان می‌دهد^۱، شرح احوال و اقوال اینان در صفة الصفوة ابن الجوزی آمده است.^۲

اما انتقاد ادبی و نظرات بلاغی جاحظ: می‌دانیم که ادبای بصره در دقت نظر و نقد و تحقیق و صحت روایت بر کوفیان رجحان داشتند و به نمونه‌هایی از تدقیق و تمحیص بصری در آثار جاحظ برمی‌خوریم. مثلاً اینکه در بعضی اشعار عرب، شراب را در رقت و لطافت به «ماء المفصل» تشبیه کرده‌اند.^۳ کوفیان ماء المفصل را به آبی که در استخوان زیر کوهان شتر جمع می‌شود معنی می‌کردند، اما جاحظ به تبع بصریان، در اینجا مفصل را به معنی «دره کوه» می‌گیرد.

و نیز اینکه بین عرب شهرت داشته که «خون شریف چاره هاری است»، جاحظ به این معنا می‌گیرد که کشته شدن یک شریف از طرف خونیه‌ها، خونخواهان طرف دیگر را راضی ساخته عطش خون را از طرفین تشفی می‌بخشد و فتنه را می‌خواباند، نه اینکه واقعاً خوردن خون یک آدم نژاده و الاتبار چاره هاری باشد.^۴

بحث مفصلی درباره «مجاز» و نحوه انتقال معانی دارد که از نخستین نوشته‌ها در این باب بوده، و از جهت شواهد و مواد سندیت و اصالت ویژه دارد.^۵ بار دیگر در همین کتاب بحث مجاز را دنبال کرده و شواهدی آورده است.^۶

میراث نقد ادبی بصری و تربیت کلامی جاحظ به او توانایی شایان توجهی در فهم متون بخشیده است.^۷

۱. الحیوان، ۱۷۰/۵.

۲. ج ۴، صص ۱۲-۳۲.

۳. الحیوان، ۳۸۶/۲.

۴. پیشین، ۱۰۵/۵، ۲۳۶/۲ و ۳۶۸.

۵. پیشین، ۲۰۷-۱۹۴/۱.

۶. پیشین، ۳۴۳/۲-۳۴۴.

۷. نمونه: نقد شعر سید حمیری در تعریض به پدر ابوبکر، پیشین، چاپ فوزی عطوی، ۵۵۲/۳.

در نقد و فهم حدیث اشارات دقیق دارد، چنانکه خود گوید: «اکثر ما... یختدع به المحدثون من الجمهور الاعظم... تحریف روایات کثیرة الی غیر معانیها».^۱ یعنی بیشتر محدثان با جابجا کردن روایات از اهداف آنها مردم را می‌فریبند. برای فهم حدیث باید «علت» (یا شأن نزول) آن را دانست، اگر آن را ندانیم یا راوی به‌پیش و پس مطلب توجه نکرده باشد، معنی حدیث را آنچنان‌که باید در نمی‌یابیم: «بسا خبر معنایی داشته که در موقع خود معلوم بوده، آنگاه مردم علت را رها کرده مضمون خبر را بی‌توجه به علت آن مجرداً روایت کرده‌اند، و یا راوی، آخر کلام پیغمبر (ص) را شنیده و اولش را نشنیده»^۲ و «اکثر روایات، مجرد از علت و برهان است و راویان به‌ظاهر لفظ اقتصار کرده‌اند».^۳ اما وضع و جعل حدیث، داستان دیگری است، حتی خلف‌بن احمر (که خود متهم به دروغ‌سازی بود) از جعل و «حدیث نهادن» ناراحت بوده، گوید: «آفت ما از شرق است و غرب، ابن‌دأب (مورخ قرن دوم و اخباری) از سویی و شوکر از سویی حدیث می‌سازند».

احادیث الفها شوکر و آخری مؤلفه لابن دأب^۴

جاحظ از جمله واضعان حدیث اینان را نام می‌برد: ابومخنف، لقیط محاربی (متوفی ۱۹۰)، شوکر، عطاء الملط (شاعر معاصر بشار)، کلبی و پسرش، ابوالحسن مدائنی مورخ معروف (متوفی ۲۱۵ ق.) و از اخباریان معتبر اینها را یاد می‌کند: قتاده سدوسی، ابوعمر بن علاء، مسلمة بن محارب، یونس بن حبيب، ابو عبیده...^۵ البته باید توجه

۱. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ۲۸۹/۱. ۲. الحيوان، ۱۸۲/۱.

۳. پیشین، ۲۰۲/۱.

۴. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۲، ص ۲۲۶ متن و حاشیه.

۵. پیشین، ص ۲۲۷ متن و حاشیه.

داشت آنها که جاحظ به دروغسازی نام برده غالباً منسوب به تشیع اند. می توان پرسید که اگر از تاریخ، روایات مدائنی و کلبی و ابن کلبی و ابومخنف... را برداریم چه می ماند؟ خود جاحظ متهم به دروغسازی است چنانکه صاحب لسان المیزان بر ساختن حدیث فدک را به جاحظ و ابوالعیناء نسبت می دهد.^۱

در روایات ادبی، جاحظ به دو دسته اشاره می کند: یکی آنان که از شعر اعراب آنچه را به عنوان شاهد و مثل در نحو و لغت به کار می آید روایت می کنند، دیگر آنان که اشعار با الفاظ شیوا و معانی زیبا و عبارت روان و سبک دلریا را برمی گزینند.^۲ جاحظ از دسته دوم است، او نه تنها از آثار شعرای کلاسیک بهترین و دلاویزترین اشعار را برگزیده، بلکه برخلاف نظر جامد سنت گرایان از شاعران «محدث و مولد» چون بشار و ابان لاحقی و ابونواس و حتی از آثار شاعران عامه و مردمی مانند ابوشمقمق و محمد بن یسیر و ابن عبدل قطعات فراوان آورده^۳، و چه بسا اگر جاحظ در این مقام و رتبه عالی از عربیت و ادبیت که قرار دارد نبود، نقل آثار امثال ابوشمقمق را بر او عیب می گرفتند، شاعری که فقر و حرمان طبقات پایین جامعه را در قالب طنز گزنده ای ریخته و از موش و عنکبوت و سگ و گربه خانه خود که در عُسرت و گرسنگی اند یاد کرده است.

جاحظ به مناسبت ذکر سگان شکاری اشعار زیادی از قصاید «طردیه» ابونواس می آورد و می گوید او در شکار و شناخت سگ تازی مهارت داشت و شعرش در این مسأله حجت است.^۴

جاحظ گاه بر مترجمان آثار یونانی (به ویژه کتاب الحيوان ارسطو)

۱. لسان المیزان، ۳۴۴/۵.

۲. البیان و التبيين، ۱۶۴/۲.

۳. مقدمه طه الحاجری بر البخلاء، ص ۲۱. ابن عبدربه در العقد الفرید ذوق انتخاب جاحظ را می ستاید و بر انتخاب مبرد عیب می نهد (۸۴/۷). ۴. الحيوان، ۲۴۴/۲.

ایزادهایی وارد می‌کند که معلوم نیست تا چه حد بجا باشد^۱، اما در مورد مترجم - به‌طور کلی - معیار سطح بالایی در نظر دارد، می‌گوید: مترجم باید دانشش در موضوع مورد ترجمه همسنگ مؤلف باشد.^۲ این در مورد کتب طبیعی و ریاضی است اما در ترجمه شعر و کتب دینی، کار بسی دشوارتر است.

از آنچه گذشت تنوع مطلب و مضمون و بی‌نظمی^۳ در کتب جاحظ به‌ویژه کتاب الحیوان آشکار شد و خود متوجه مطلب بوده و باعث آن‌را «نداشتن دستیار و بیماری شدید و طولانی بودن کتاب» ذکر کرده است، و اینکه موضوع کتاب مستقلاً درباره مطالب معهود کتب کلامی

۱. پیشین، ۵۵/۱ و ۲۵۲/۲.
 ۲. پیشین، ۵۴/۱.
 ۳. تکرار مطالب در آثار جاحظ چنان است که هر کس یک نگاه سطحی به کتابهای معروفش بیندازد آن‌را درمی‌یابد. برای نمونه مثل «علی اهلها دلت براقش» در جلد اول الحیوان دو بار آمده (۱۵۶ و ۱۷۳)، و اینکه خروس مرو خسیس است دو بار در البغلاء و یک بار در الحیوان (۲۹۵/۲) آمده، حکایت مرد قوزی که در چاه افتاد در الحیوان (ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۵، ص ۳) تکرار شده. اشعار جمّاز در الحیوان (ج ۱، ص ۱۰۷) و عیناً در رسالة مفخرة الجوّاری و الفلمان آمده است و نیز حکایت کسی که مرد کور را دلگرمی و تسلیت می‌داد در الحیوان (ج ۵، ص ۵۵) و عیناً در کتاب العرجان و البصران تکرار شده است. همچنین در کتاب الحیوان ۲۹۷/۲ و ۲۶۰ و ۷۳/۷ به تکرار برمی‌خوریم.
 و داستان «مسمع» معروف به «قتیل الکلاب» را دو بار در الحیوان آورده (۳۲۱/۲ و ۱۶۲/۱) به‌این شرح که: مسمع در قضیه رده گریخت و در ناحیه بنی عبدالقیس پنهان شد، سگی به‌سوی او پارس کرد و او از ترس لو رفتن سگ را کشت و بنی عبدالقیس به انتقام خون آن سگ کشتندش!

و نیز این شعر را دو بار در الحیوان آورده است (۱۸۲/۱ و ۱۳۸/۶):

أما اتاك عنی الحدیث اذ انّا بالفاظ استغیث
 والذنب وسط غنمی یعیث وصحت بالفاظ یا خبیث

و نیز شعری به‌مطالع: «غدوت بشریة من ذات عرق» را در جلد دوم الحیوان دو بار آورده (۳۴۶ و ۳۸۸). و نیز حدیثی در این مضمون که «سگهای سیاه را بکشید» در دو موضع از الحیوان ۱۷۴/۱ و ۲۶۱/۲ نقل کرده است...

گذشته از تکرار که شواهدش خیلی زیاد است، گاه مطلب به کلی بی‌ربط به قبل و بعد است (الحیوان، ۵۷۸/۳). علتش آن است که جاحظ در اواخر عمر شخصاً نمی‌نوشت و املا می‌کرده و کاتبی به‌نام زکریا بن یحیی داشته (معجم الادباء، ۱۰۶/۱۶). این است که تألیفات اخیرش از پرداختگی و تنقیح عاری است (و نیز رک: الفن و مذاهبه فی النثر العربی، ص ۱۶۸ و ۱۷۱ و ۱۸۸ و کشف الظنون، ۶۹۶/۱).

(از قبیل جوهر و عرض و طفره و تولید...) نیست در این صورت آسانتر می‌بود و زودتر پرداخته می‌شد.^۱ جای دیگر پس از ذکر اشعاری از عرب جاهلی می‌نویسد: «می‌دانم که اگر این اشعار را تفسیر می‌کردم کتاب، کاملتر و مفیدتر می‌شد، اما بر ملال خواننده از طولانی شدن کتاب واقفم...»^۲، و این در اواخر جزء هفتم از کتاب الحیوان است که به‌طور نامنتظره‌ای ناقص و ابتر تمام می‌شود، و همین دلیل دیگری است بر اینکه الحیوان از آخرین کتب جاحظ است و آنچه به‌این الزیات (مقتول ۲۳۳ ه.ق.) تقدیم داشته و جایزه گرفته، یا بخشی از الحیوان بوده است یا تحریر اول آن.

جاحظ به‌عنوان ادیب متفنن مقلدانی یافته است که روش او را در استطراد و افتنان پیروی کرده‌اند.^۳ از آن جمله است ابوالعباس مبرد (مؤلف الکامل)، ابن فقیه همدانی صاحب تقویم البلدان^۴، دمیری (مؤلف حیاة الحیوان)، قزوینی (مؤلف عجائب المخلوقات)، ابراهیم‌بن محمد بیهقی (مؤلف المحاسن و المساوی)، ابن عبدربه (مؤلف عقد الفرید) و از همه مهمتر و مشهورتر ابوحیان توحیدی ادیب‌الفلاسفه و فیلسوف‌الادباء که از ستاینندگان جاحظ بوده و رساله‌ای در تقریظ جاحظ داشته است.^۵

طنزنویس بزرگ ایرانی عبیدزاکانی را هم تا حدی می‌توان متأثر از جاحظ انگاشت.

از ستاینندگان جاحظ ابوسعید سیرافی، نحوی بزرگ، استاد

۱. الحیوان، ۱۰۰/۴. ۲. پیشین، ۶۹/۷.

۳. دائرةالمعارف الاسلامیة، ج ۶، صص ۲۳۵-۲۳۸ و نیز حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۴۲۸.

۴. از قول مقدسی بشاری (مؤلف احسن التقاسیم) نقل کرده‌اند که «چون در آثار ابن فقیه همدانی بنگری، گویی در نوشته جاحظ نگریسته‌ای».

۵. رک: معجم‌الادباء، ج ۳، ص ۲۹، ذیل احوال احمدبن داود دینوری.

ابو حیان توحیدی^۱ و نیز ابن العمید^۲ و حتی مسعودی مورخ شیعی است که با وجود مخالفتش با جاحظ در اعتقاد مذهبی، شیوایی و زیبایی و گیرایی و توانایی قلم جاحظ را تحسین نموده است. آشوقی ضیف گوید: در زبان عربی تاکنون نویسنده‌ای هم‌تراز جاحظ پیدا نشده که سلطه خود را بر اذهان حفظ کرده باشد^۳، و احمد فرید رفاعی می‌نویسد: جاحظ نابغه‌ای است برجسته که به اوج کمال ادبی رسیده است.^۴ ابراهیم علی ابوالخشب گوید جاحظ نادره‌ی زمان است و هدیه‌ای بر زمین از آسمان. به نظر این نقاد، جاحظ در قبل و بعد از خود نظیر ندارد.^۵

نکته آخر اینکه جاحظ خود معترف است نتوانسته آن‌طور که باید در الحیوان^۶ و البیان و التبيين اطراف مطلب را جمع کند. مثلاً در البیان و التبيين پس از ذکر فهرستی از اسامی خطبا می‌نویسد: حق آن بود که اسماء خطیبان جاهلی و اسلامی به ترتیب و خطیبان مربوط به هر قبیله جداگانه و در جای خود با شرح و تفصیل بیان می‌شد: «و لکنی لما عجزت عن نظمه و تنضیده تکلفت ذکرهم فی الجملة».^۷ وگرنه توجه به این نکته داشته است که هر نویسنده و شاعر می‌باید از خودپسندی برکنار باشد و با دید انتقادی در نوشته خویش تجدید نظر نماید، زیرا بسا کسی که یک صفحه می‌خواهد بنویسد بر اثر طغیان قلم ده صفحه

۱. پیشین، ۱۵۰/۸. ۲. پیشین، ج ۱۶، ص ۱۰۳.

۳. تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۲۷۱.

۴. العصر العباسی الثاني، ص ۶۱۰. عبدالجلیل گوید: کسی تاکنون نتوانسته تقلید درستی از جاحظ بکند. (تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرنوش، ص ۱۳۸).

۵. عصر المأمون، مطبعة دارالکتب المصرية بالقاهرة، ۱۹۲۸، ج ۱، ص ۴۲۱.

۶. تاریخ الأدب العربی فی العصر العباسی الاول، دکتر ابراهیم علی ابوالخشب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۳۵۲.

۷. الحیوان، ۶۴/۵ و ۲/۷.

۸. الفن و مذاهب فی النثر العربی، ص ۱۶۸.

می نویسد. و نیز هر مؤلف و مصنفی باید چنین بینگارد که همه مردم خصم اویند و همه کارشناس و نکته‌دانند و همگی در صدد عیبجویی از اویند! بدین‌گونه باید کمال احتیاط را به عمل آورد^۱، و تنها عذری که در پراکنده‌نویسی می‌آورد رفع ملال از خواننده است تا چون از آیه و حدیث فارغ شد به‌خبر و تاریخ و از آن به‌نواد و آنگاه استدلالات عقلی برسد سپس به‌شوخی و هزلی، که البته هزل نیست و تعلیم است که سیرت حکما و روش علما بر این بوده: «... متی خرج من آی القرآن صار الی الاثر، و متی خرج من اثر صار الی خبر، ثم یخرج من الخبر الی شعر، و من الشعر الی نوادر، و من النوادر الی حکم عقلیة و مقایس سداد، ثم لا یتک هذا الباب - و لعله آن یكون اقل و الملال الیه اسرع - حتی یفضی به الی مزح و فکاهة و الی سخف و خرافة، - و لست اراه سخفاً اذ کنت انما استعملت سيرة الحكماء و آداب العلماء».

و بدین‌گونه است که فی‌المثل ذیل بیتی از شَمَاح، به‌مناسبت کلمه «استکبرت» شرحی درباره‌ی کبر آدمیان می‌آورد و به‌چنین اندیشه‌ی بدیع و بکری آشنا می‌شویم:

«کبر در اجتناس ذلیل آدمیان راسخ‌تر و شایع‌تر است، لیکن ذَلَّت و قَلَّت مانع ظهور آن است و جز اهل معرفت، کبر را در بردگان (مثلاً سندیان) و ذَمِّیان (مثلاً یهود) تشخیص نمی‌دهد. به‌طور کلی هریک از فرودستان و دونان و تحقیرشدگان که جزئی قدرتی بر ظهور کبر بر زیردستش بیابد چنان کبری از خویش نشان می‌دهد که مخفی نمی‌ماند؛ به‌ویژه اگر ذَمِّ باشد و احساس مردم را نسبت به‌خود بدانند، اظهار کبرش فرون‌تر است تا آن حقارت را جبران کند... این است که مملوک در مقام مالکیتِ بدرفتارتر از آزاده است و این را روی دانش

۱. الحیوان، ۶۲/۱ و ۲۷۴/۲.

می‌گویم که ندیده‌ام متکبری را بر فرو دست، مگر اینکه به همان اندازه در برابر فرادست ذلیل و خاضع است»^۱.

اکنون که این گفتار پایان می‌یابد عبارات زیر از جاحظ را که درباره کتاب، به‌طور کلی گفته، به‌عنوان توصیف مناسبی از آثار خود او نقل می‌کنیم: «پندگوی سرگرم‌کننده است و بازدارنده برانگیزنده، و پارسای ناپروا، و گویای بی‌زبان، و سرد و گرم توأمان... آشکار و نهان و کم و زیاد و پست و بلند و درست و نادرست را با هم عرضه می‌کند».

کتاب معلمی است که به‌هنگام حاجت از تو نگسلد؛ نه چنانکه چون شهریه‌اش را ببری تعلیمت را فرو هلد و اگر دوری گزینی ترا واگذارد و چون روزگار به‌مراد خصمان تو باشد بر تو پشت بگرداند. اما هرگاه خواهی با جزئی دستاویز و اندک وسیله‌ای با کتاب بیبندی تا از دیگران بی‌نیازت سازد و از وحشت تنهایی به‌همنشین بد پناه نبری. و همین در بهتری و برتری کتاب بر معلم پس، که ترا پیش چشم رهگذران بر در نشانند که در این نقض حقوق توسست؛ گذشته از تماس با مردمان فرومایه و شنیدن الفاظ پست و معانی بی‌پایه آنان و برخورد با اخلاق ناخوشایند و جهالت‌های ناپسندشان؛ که [در کتابخوانی] از این هم به‌سلامتی و در به‌دست آوردن اصل و فرغ صاحب غنیمت. و اگر فقط این یک فضیلت کتاب را بود که از آرزوهای واهی و تن‌پروری و بازیگوشی بازمی‌دارد، بر صاحب کتاب از این نعمت کامل، منت تمام بود.

و می‌دانیم که خداوندان فراغت و اهل فکاهت را بهترین وسیله وقت‌گذرانی کتاب است که ضمن دریافت لذت، بر تجربت‌شان می‌افزاید و عقل و مروّت و آبروی‌شان محفوظ است و در دین و

۱. پیشین، ۲۲/۶.

دنیاشان خلل وارد نمی‌گردد و هیچ نیکوکار و صاحب احسانی جایگزین چنین چیزی نمی‌شود.

مهلَب به‌فرزندانش وصیت کرد که در بازار جز بر درِ دکان کتابفروش یا اسلحه‌فروش مایستید؛ و دوستی برای من حکایت کرد: بر پیری از شام کتابی فروخواندم که در آن از مآثر غطفان سخن می‌رفت، گفت: از بزرگواریه‌ها اثری نمانده جز در کتاب. و از ابوالحسن لؤلؤی شنیدم که می‌گفت: چهل سال است که شب یا روز هرگاه به‌خواب رفته‌ام کتاب بر سینه من بوده است؛ و ابن‌جهم گفت: هرگاه چُرت بی‌هنگام مرا بگیرد - و خواب زیادی بدترین چیزهاست - کتابی پندآموز برمی‌گیرم و خوشی و رضایتی همچون لذت پیروزی به‌من دست می‌دهد و یک حالت شادمانی دلم را فرامی‌گیرد و غروری که از فهم به‌من دست می‌دهد خواب را چنان از سرم می‌پراند که بانگ خر یا صدای فرو ریختن آوار.

و نیز ابن‌جهم می‌گفت که هرگاه کتابی را بپسندم و در آن فایده‌ای امید بندم و نیکو یابم، هر زمان بقیه آن را ملاحظه می‌کنم که مبدا تمام شود و هرگاه کتابی حجیم و پرورق باشد دیگر عیشم کامل است و سرورم بی‌پایان؛ و عتبی درباره کتابی از بعضی قدما گفت: هرگاه این قدر دراز و پربرگ نبود رونویسش می‌کردم، ابن‌جهم گفت: همین ویژگی که ترا در آن بی‌رغبت کرده شوق مرا برانگیخته، که هیچ کتاب حجیمی نخواندم مگر آنکه مرا فایده‌ای بخشید، و کتابهای کم‌حجم بی‌شمار خوانده‌ام که در آغاز و پایان آن بر یک حال بوده‌ام و چیزی عایدم نشده است.^۱

۱. پیشین، صص ۴۱/۱-۴۳.

آثار جاحظ

سیاهة آثار جاحظ

طبق آنچه ابن‌الندیم در الفهرست آورده^۱ و کمابیش با آنچه در معجم‌الادباء یاقوت حموی^۲ آمده منطبق است، صورت آثار جاحظ به شرح زیر است:

کتابهای: الزرع و النخل، الفرق بین النبی و المتنبی، المعرفة، جوابات کتاب المعرفة، مسائل کتاب المعرفة، الرد علی اصحاب الالهام، نظم القرآن (در سه تحریر)، المسائل فی القرآن، فضیلة المعتزلة، الرد علی المشبهة، الامامة علی مذهب الشیعة، حکایة قول اصناف الزیدیه، العثمانیه، الاخبار و کیف تصح؟، الرد علی النصاری، عصام المرید، الرد علی العثمانیه، امامة معاویه، امامة بنی العباس، الفتیان، القواد، النصوص، ذکر ما بین الزیدیه و الرافضة، المخاطبات فی التوحید، صناعة الکلام (یاقوت: صیاعة الکلام)، تصویب علی فی تحکیم الحکمین، وجوب الامامة، الاصنام، الوكلاء و الموکلین، الشارب و المشروب، افتخار الشتاء و الصيف، المعلمین، الجواری، نوادر الحسن، البخلاء،

۱. چاپ تجدد، صص ۲۱۰-۲۱۲.

۲. پیشین.

فرق ما بين عبد شمس و مخزوم (ياقوت: الفخر ما بين...)، العرجان و البرصان، فخر القحطانية و العدنانية، الترييع و التدوير، الطفيليين، اخلاق الملوك، الفتيا، مناقب جند الخلافة و فضائل الاتراك، الحاسد و المحسود، الرد على اليهود، الصرخاء و الهجناء، السودان و البيضان، المعاد و المعاش، النساء، التسوية بين العرب و العجم، السلطان و اخلاق اهله، الوعيد، البلدان، الاخبار، الدلالة ان الامامة فرض، الاستطاعة و خلق الافعال، المقينين و الغناء، الاخوان، الرد على من الحد في كتاب الله، آي القرآن، العاشق الناشى و المتلاشى (فهرست سندويى: اللاشى و المتلاشى)، حانوت عطار، التمثيل، فضل العلم، المزاح و الجد، جمهرة الملوك، الصوالجة، ذم الزنا، التفكير و الاعتبار، الحجة و النبوة، الى ابراهيم ابن المدبر فى المكاتبة، احالة القدرة على الظلم، امهات الاولاد، الاعتزال و فضله...، الاخطار و المراتب و الصناعات، احدثة العالم، الرد على من زعم ان الانسان جزء لا يتجزى، ابي النجم و جوابه، التفاح، الانس و السلوة، الحزم و العزم، الكبير المستحسن و المستقبح، نقض الطب، عناصر الآداب، تحصين الاموال، الامثال، فضل الفرس على الهملاج.

رسالات: الى ابي الفرج بن نجاح فى امتحان عقول الاولياء، الى ابي النجم فىخراج، فى القلم، فى فضل ايجاد الكتب (ياقوت: ... اتخاذ الكتب)، فى كتمان السر، فى مدح النبيذ، فى ذم النبيذ، فى العفو و الصفح، فى اثم السكر، فى الامل و المامول، فى الحلية، فى ذم الكتاب، فى مدح الكتاب، فى مدح الوراقين (ياقوت: ... الوراق)، فى ذم الوراقين، فى من تسمى من الشعرا عمرا، فى فرط جهل يعقوب بن اسحاق الكندى، فى الكرم الى ابي الفرج بن نجاح، اليتيمة، فى موت ابي حرب الصفار البصرى، فى الميراث، فى كميات الكيمياء، فى الاستبداد و المشاورة فى الحرب، فى الرد على الغولية (ياقوت: ... القولية).

كتاب الاسد و الذئب، الملوك و الامم السالفة و الباقية، القضاة و الولاة، العالم و الجاهل، النرد و الشطرنج، غش الصناعات، خصومة الحول و العور، كتاب ذوى العاهات، المغنين، اخلاق الشطار.

کتاب الهدایا و الابل نیز از آثار منسوب به جاحظ است که یاقوت آن دو را منحول می‌داند.

و در الفهرست، چاپ تجدد (حاشیه ص ۲۱۱) از خط ابن‌الفرات، رسالات زیر نیز به نام جاحظ آمده است:

الی احمد بن اسرائیل، الی احمد بن المنجم فی حفظ اللسان، اخرى الی احمد بن المنجم، الی سلیمان بن وهب، الی الحسن بن وهب، الی محمد بن عبد الملک فی الغضب و الرضا، فی الجد و الهزل، فی وصف کتاب خلق القرآن، و خمسة رسائل اخرى الیه، الی محمد الی زیدی، اربعة رسائل الی ابن نجاح فی العقل و الحلم و غیره، الی ابی عمرة احمد بن سعید و ثلاث رسائل اخرى، الی عبداللہ بن یحیی، الی ابن ابی دؤاد فی کتاب نظم القرآن، و الیه فی صفة کتاب الفتیاء، الی ابی الولید بن احمد فی الکبر، الی عیدان بن ابی حرب، اخرى الیه، فی غناب المنحولہ [؟]، الی احمد بن حمدون النذیم فی صفة النذیم، الی احمد بن المدبر، الی احمد بن ابی عدن فی حفظ السر و اللسان، الی امیر المؤمنین المنتظر بالله (صحیح: المنتصر...)، الی احمد بن الحطیب.

تکیه ما بر الفهرست از این جهت است که ابن‌النذیم شخصاً «وراق» بوده و از هر کتاب یا رساله‌ای که نام می‌برد، یا نام می‌نهد، آن را دیده است. در کتب دیگر آثاری دیگر از جاحظ نام برده‌اند که از مقدمه الحیوان جاحظ و آثار دیگران در اشاره به جاحظ التقاط شده است.^۲ باید دانست بعضی آثار جاحظ نامهای متعدد دارد، دیگر اینکه بسیاری از «رسالات» ذکر شده، عبارت از نامه‌های دو، سه، چهار تا ده صفحه‌ای است.

۱. عبارت ابن‌النذیم چنین است: «ما ترجمته من کتب الجاحظ: رساله...» ص ۲۱۱.
۲. رک: تاریخ الأدب العربی، بروکلمان، ترجمه دکتر عبدالحلیم النجار، چاپ سوم، صص ۱۲۱-۱۲۶.

فهرست موضوعی آثار جاحظ

بروکلمان کوشیده است آثار جاحظ را به طور موضوعی دسته بندی نماید که البته نتیجه کار او جای بحث و ایراد دارد اما، همچنان که خود اشاره کرده نباید از اشکال ذاتی این کار غافل بود زیرا خصوصیت درهم ریختگی و کثرت استطراد و حرف توی حرف در آثار جاحظ تنظیم دقیق آنها را از جهت موضوع بسیار دشوار می سازد. ذیلاً خلاصه ای از فهرست تنظیمی بروکلمان را^۱ با قید ملاحظات تکمیلی از دیگر مآخذ می آوریم. بروکلمان نخست سه کتاب بزرگ جاحظ را ذکر می کند:

البيان و التبيين، کتاب الحيوان، البخلاء.

آنگاه بقیه آثار مسلم و موجود جاحظ را به ترتیب زیر دسته بندی می کند:

الف. مصنفات دینی و دینی-سیاسی

۱. رسالة فی بیان مذاهب الشيعة که ضمن مجموعه رسائل جاحظ در قاهره به سال ۱۳۲۴ ق. چاپ شده است.

۲. حجة النبوة (یا حجج النبوة) که در حاشیه الکامل میرد (ج ۱) در قاهره به سال ۱۳۲۳ چاپ شده است.

۳. صناعة الکلام، ایضاً در حاشیه الکامل (ج ۲) چاپ شده است. مسعودی نام این کتاب را تفضیل صنعة الکلام ذکر کرده، و ظاهراً محمد بن زکریا رازی کتاب مناقضة الجاحظ فی کتابه فی الکلام را در رد همین اثر جاحظ نوشته بوده است.

۴. استحقاق الامامة (یا وجوب الامامة)، ایضاً در حاشیه الکامل پیشگفته (ج ۴) به چاپ رسیده است. احتمالاً این همان کتاب الدلالة علی ان الامامة فرض باشد که در فهرست سندوبی ذیل شماره ۶۷ آمده است.

۱. پیشین، ج ۳، صص ۱۱۰-۱۲۰.

۵. مقالات الزيدية و الرافضة که در بعضی قسمتها همانند رساله پيشين است، و در حاشیه کامل (ج ۲) به طبع رسيده.
۶. رساله الى ابی الوليد محمد بن احمد بن ابی دؤاد فی نفی الشبيه [رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، شماره ۶].
۷. رساله فی النابتة، [عبدالسلام محمد هارون، پيشگفته، ج ۲، شماره ۱].
۸. مقالات العثمانية (يا: الرسالة العثمانية)، خطی: کتابخانه کوپریلی ۸۱۵. به نوشته مسعودی، متکلمان شیعی همچون ابو عیسی وراق و غیر او در نقض این رساله چیز نوشته اند.^۱ چاپ عبدالسلام هارون، مصر، ۱۹۰۰. طبق تحقیق عبدالعزيز طباطبائی بر این کتاب جاحظ ده ردیه نوشته شده است.^۲ ضمناً عقیده عثمانی جاحظ را نباید خیلی جدی گرفت چون همو در ستایش علی (ع) نوشته است: «هر جا سخن از سابقه در اسلام و فهم عمیق دین و پارسایی در اموال و بخشش و عطا در میان می آید کسی را بر روی زمین نمی شناسیم که علی بن ابیطالب را به یاد نیاورد.»^۳
۹. کتاب امامة امیرالمؤمنین معاویة بن ابی سفیان، خطی است (RSO). (XII, 273) مسعودی به این رساله هم اشاره دارد.
۱۰. کتاب فضل هاشم علی عبد شمس، ضمن رسائل جاحظ، چاپ سندوبی، صص ۶۷-۱۱۶ به طبع رسيده است. (این رساله در کشف الغمة اربلی، ج ۱، صص ۲۹-۴۱ نقل شده است).
۱۱. العبر و الاعتبار، خطی: موزه بریتانیا، شماره ۶۸۴.
۱۲. جوابات فی الامامة، خطی: موزه بریتانیا، ۱۱۲۹: ۲۶.

۲. تواتر اش ۶، ص ۳۵.

۱. مروج الذهب، ۲۵۳/۳.

۳. موسوعة امام علی، ۴۱۵/۸.

۱۳. ردّ النصاری، در حاشیه کامل پیشگفته، ج ۲ به چاپ رسیده است. (جمیل جبر، ص ۶۰).
 ۱۳. الف. خلق القرآن.
 ۱۳. ب. الرد علی المشبهه.
 ۱۳. ج. الرد علی ابن اسحاق النظام و اشباهه نیز در موزه بریتانیا، شماره ۱۱۲۹ موجود است.

ب. نوشته های تاریخی

۱۴. کتاب الاخبار یا کتاب الاخبار و کیف تصحّ؟ که در مجله لغة العرب، ج ۱۰، عدد ۳، ص ۱۷۴ به بعد به طبع رسیده. سندوبی نام این رساله را تصحیح الاخبار ذکر می کند.
 ۱۵. رسالة الی ابی حسان فی امر الحکمین... (رک: ZDMG 69, 77)
 ۱۵. الف. رسالة فی اثبات امامة امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب، در مجله لغة العرب، ج ۹، صص ۴۹۷-۵۰۱ به چاپ رسیده است.
 ۱۶. رسالة فی بنی امیه، که ضمن رسائل جاحظ به اهتمام سندوبی (صص ۲۹۹-۳۰۰) به طبع رسیده است (جمیل جبر، ص ۶۳).
 ۱۷. کتاب فی العباسیه، ایضاً: سندوبی (صص ۳۰۰-۳۰۳).
 ۱۷. الف. رسالة فی تفضیل بنی هاشم علی من سواهم، در مجله لغة العرب، ج ۹، صص ۴۱۴-۴۲۰ به طبع رسیده است.

ج. در نژادها و گونه های انسانی

۱۸. رسالة الی فتح بن خاقان (فی مناقب التترک)، این رساله در حاشیه کامل پیشگفته (ج ۲) به چاپ رسیده، و به انگلیسی و ترکی نیز ترجمه شده است، (و نیز رک: رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، شماره ۱).

۱۸. الف. اخلاق الملك، خطی: ایاصوفیه، شماره ۲۸۲۸.
۱۹. فخر السودان علی البیضان، [عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۴].
۲۰. رسالة فی العشق و النساء، در حاشیة الکامل پیشگفته (ج ۲) به طبع رسیده است. جاحظ در این رساله می نویسد: همه آرایشها و پیرایشها و خواسته و اسباب منزل و در و دیوار و پرده و پرده دار برای زنان و حفظ آنان ساخته و تهیه شده، و مرد حاضر است به هر چیز سوگند بخورد مگر به سه طلاق کردن زن. و نیز گوید: عشق کنیز بر عشق به بانو مرجح است چون کنیز را با چشم باز می خرند.
۲۱. کتاب العرس و العروس، در کشف الظنون به آن اشاره شده، و در کتاب رجوع الشیخ الی صباه (ابن کمال پاشا) مطالبی از آن نقل شده است.
۲۲. مفاخرة الجواری (و الغلمان) یا کتاب الجواری، (رک: عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۲، شماره ۱۳). جاحظ رساله ای به نام القعرة و الشفرة در موضوع شهوت زنان داشته است. (رسالة فی اعجاز سورة الكوثر زمخشری، تراثا، شماره ۱۳، ص ۲۱۶).
۲۳. رسالة فی وصف العوام، سرآغاز این رساله با رساله... فی نفی التشبيه (شماره ۶) یکی است، و در طراز المجالس خفاجی (چاپ بولاق، ۱۲۸۴ ق.) به طبع رسیده است.
۲۴. ذم العلوم و مدحها، (رک: MFO V, 501)
۲۵. فی مدح الكتب...، (رک: ZDMG 68, 389)
۲۶. مسائل و جوابات فی المعرفة، خطی: موزه بریتانیا، ۱۱:۱۱۲۹.
۲۷. فی تفضیل البطن علی الظهر، ایضاً: بریتانیا، ۱۷:۱۱۲۹.
۲۸. رسالة الی ابی الفرج الکاتب فی المودة و الخلطة، ایضاً: بریتانیا، ۱۹:۱۱۲۹ و سندوبی، پیشگفته، صص ۳۰۳-۳۱۶.

۲۸. العرجان و البرصان، تحقیق محمد مرسى الخولى، دارالاعتصام، القاهرة، بیروت، ۱۳۹۲ ق.، ۱۹۷۲ میلادی.

د. در علم اخلاق عمومی

۳۰. رسالة في الحاسد و المحسود، در حاشیه کامل پیشگفته (ج ۱) به طبع رسیده است.

۳۱. في تفضيل النطق على الصمت، در حاشیه کامل پیشگفته (ج ۲)، و نیز ضمن رسائل الجاحظ چاپ قاهره (۱۳۲۴ ق.) به طبع رسیده است.
۳۲. رسالة في استنباز الوعد، ایضاً ضمن رسائل الجاحظ چاپ قاهره (۱۳۲۴ ق.) به چاپ رسیده است.

۳۳. ذم اللواط، حاشیه کامل پیشگفته (ج ۱).

۳۴. رسالة الى ابي الحسن بن وهب (في مدح النبيذ...)، در حاشیه کامل (ج ۱) چاپ شده است.

۳۵. الشارب و المشروب، ایضاً: حاشیه کامل (ج ۲).

۳۶. رسالة الى محمد بن عبد الملك الزيات (في الاخلاق...)، خطی: موصل، مكتبة داود چلبی، ص ۲۶۴.

۳۷. كتمان السر و حفظ اللسان، [عبد السلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۳].

۳۸. رسالة المعاد و المعاش، [ایضاً: عبد السلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۲].

۳۹. رسالة الى محمد بن عبد الملك الزيات (في الجد و الهزل)، [ایضاً: عبد السلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۵].

۴۰. رسالة الى ابي عبدالله احمد بن ابي دؤاد، در مجلة لغة العرب، ج ۸، صص ۶۸۶-۶۹۰ طبع شده است.

۴۱. رسالة في الفصل ما بين العداوة و الحسد [رك: عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۹].
۴۲. كتاب الحجاب و ذمه [ايضاً: عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۲، شماره ۱۲].
۴۳. رسالة الى ابي الفرج بن نجاح الكاتب (في الكرم)، [ايضاً: عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۱، شماره ۸].
- ویژگی این رساله در مشتمل بودن آن است بر قصیده‌ای از جاحظ^۱ که البته از لحاظ ادبی، نظم‌ی است معمولی و متوسط. خوانساری در روضات الجنات دو بیت شعر به جاحظ منسوب داشته^۲. بر روی هم قدرت طبع جاحظ در نظم شعر چنان ضعیف است که بدیع الزمان همدانی در مقامه الجاحظیه از قول ابوالفتح اسکندری می‌آورد: «فهل تروون للجاحظ شعراً رائعاً - قلنا لا».
۴۴. رسالة الفتيا یا رسالة في اصول الفتيا و الاحكام، رك: فهرست سندوبی، شماره ۳۱. [شیخ مفید در كتاب العيون و المحاسن فقرات متعددی از این كتاب را نقل می‌کند که در آن نظام - استاد جاحظ - بر صحابه تعریض و نکته‌گیری کرده، و ظاهراً رساله شماره ۷ از جزء اول رسائل الجاحظ (عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته) اشاره به همین كتاب الفتيا دارد و در آن جاحظ، حامی خود احمد بن ابی دؤاد قاضی را از تألیف مزبور باخبر می‌سازد و می‌نویسد: این از مقوله «طفره و مداخلة» و «جوهر و عرض»... (مورد بحث معتزلیان...) نیست بلکه همگی در موضوع كتاب و سنت است و مورد نیاز است^۳].
۴۵. باب العرافة و الزجر و الفراسة علی مذهب الفرس، رك: Inostrancer, Zap. XVIII, 1907/8, 113-232.

۲. روضات الجنات، ص ۳۲۶/۵.

۱. ص ۳۲۵ به بعد.

۳. الفتيا، ص ۳۱۹.

۴۶. رسالة في النبل و التنبيل و ذمّ الكبير، خطی: موزة بریتانیا، ۱۸:۱۱۲۹.

۴۶. الف. رسالة الى المعتصم (او المتوكل) في الحض على تعليم اولاده انواع الادب، که ذیل زهر الآداب حصري^۱ چاپ شده است، [احتمالاً همان رسالة صناعات القواد است که عبدالسلام محمد هارون، در رسائل الجاحظ، ج ۱، ص ۳۷۴ به بعد به چاپ رسانده است، رک: ص ۳۷۹ و ۳۸۱: دخلت على امير المؤمنين المعتصم بالله فقلت له يا امير المؤمنين في اللسان عشر خصال... فخذ يا امير المؤمنين اولادك بأن يتعلموا من كل الادب...].

ه. در پيشه ها و اصناف

۴۷. رسالة في مدح التجار (او التجارة) و ذم عمل السلطان، چاپ شده در حاشیه کامل مبرد، پیشگفته، ج ۲.

۴۸. رسالة في الوكلاء، ايضاً: حاشیه کامل، ج ۲.

۴۹. طبقات المغنين، در حاشیه کامل، ج ۱، چاپ شده.

۵۰. ذم اخلاق الكتاب. [عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۲، شماره ۱۵]. در کتاب جميل جبر (۵۹) به صورت ذم الكتاب آمده است.

۵۱. رسالة القيان، [ايضاً: ج ۲، شماره ۱۴].

۵۲. رسالة في المعلمين، در حاشیه کامل، ج ۱ به چاپ رسیده.

۵۳. رسالة في ذم القواد، در مجله لغة العرب، سال ۱۹۳۱، صص ۲۶-۳۸ چاپ شده. [بايد دانست که برخلاف احتمالی که بروکلمان داده، این با رسالة صناعات القواد یکی نیست. رک: شماره ۴۶ الف].

۵۴. التبصر بالتجارة، در مجله المجمع العلمي العربي، (دمشق)، ج ۱۲، صص ۳۲۱-۳۵۵ و ج ۱۳، صص ۲۸۱-۲۹۹ به طبع رسیده.

۵۵. حکایة عثمان الغیاط فی اللصوص و وصایا، خطی: (موصل ۲۶۴)، نام این رساله در کتاب الحیوان جاحظ و الفرق بین الفرق بغدادی به صورت حیل اللصوص آمده، و خود جاحظ در مقدمه البخلاء از آن به عنوان حیل سراق اللیل و کتاب حیل النهار نام برده است [دکتر طه الحاجری در تعلیقات بر البخلاء کتاب مورد بحث را از آثار گم شده جاحظ می داند].^۱

و. راجع به حیوانات

۵۶. القول فی البغال و منافعها، [رک: عبدالسلام محمد هارون، پیشگفته، ج ۲، شماره ۱۶].

ز. در لغت

۵۷. کتاب الفرق فی اللغة، خطی: مكتبة القرویین، فاس، ۱۲۶۱.

۵۸. رسالة فی البلاغة و الاعجاز، موزة بریتانیا، ۱۶:۱۱۲۹.

ح. در جغرافی

۵۹. کتاب الاوطان و البلدان، که در آن از مکه و قریش و مدینه و مصر و بصره، و طبایع مردم آن سخن می گوید، خطی: موزة بریتانیا، ۱۵:۱۱۲۹.

ط. برگزیده ها

۶۰. سحر البیان، کوپریلی ۱۲۸۴.

۶۱. رسالة فی فنون شتی مستحسنة، دمشق، مكتبة الظاهرية، صص

۱۲۵-۸۵.

۱. البخلاء، ص ۲۴۷.

۶۲. مئة من امثال علی (ع)، برلین ۸۸۵۶.

۶۳. المختار من کلام ابی عثمان جاحظ، برلین ۵۰۳۱.

ی. در بحث و جدل

۶۴. کتاب التریع و التدویر، [رسالة التریع و التدویر للجاحظ، حقهها و شرحها و قدم لها: فوزی عطوی، بیروت].

□

باید دانست که بعضی دیگر از آثار مسلم جاحظ، بعداً چاپ و منتشر شده که در فهرست موضوعی فوق به آن اشاره نشده اما این نکته لازم است گفته شود که سه کتاب زیر با وجود انتساب به جاحظ از او نیست:

۱. کتاب التاج فی اخلاق الملوک، که عمدتاً بر کتب آیین و آداب ساسانی مبتنی است، و همچنان که رش^۱ و ریختر^۲ و سندوبی نظر داده اند، آن کتاب به غلط به جاحظ بسته شده و در واقع اثر یکی از معاصران جاحظ است که به فتح بن خاقان - ولی نعمت جاحظ - تقدیم کرده، و از نظر سبک نوشتار و اندیشگی با کار جاحظ سازگاری ندارد.^۳

۲. المحاسن و الاضداد، این کتاب بعید نیست که حاوی منقولاتی از جاحظ باشد (همچنان که المحاسن و المساوی بیهقی نیز چنین است) ولی تمام آن از جاحظ نیست.^۴

۳. کتاب الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر، این کتاب به اهتمام محمد راغب الطباخ به سال ۱۹۲۸ در حلب چاپ شده^۵ و بعضی محققان آن را اثر ابو حارث محاسبی صوفی دانسته اند که البته ادعایی

1. Rescher

2. Richter

۳. نیز رک: الجاحظ، حیات و آثار، ص ۱۰۰ و نیز ابو عثمان الجاحظ، خفاجی، ص ۲۹۳.

۵. همانجا.

۴. جمیل جبر، ص ۶۷.

است بی دلیل. بروکلمان احتمال می دهد که این کتاب با نوشته جبریل بن نوح نصرانی معاصر متوکل عباسی تحت عنوان الدلائل و الاعتبار یکی است، و به هر حال در انتساب آن به جاحظ شک دارد. [دکتر مصطفی جواد^۱ محقق عراقی در گفتاری تحت عنوان: «أتوحید المفضل... ام توحید الجاحظ» این احتمال را مطرح ساخته است که توحید مفضل معروف منسوب به امام صادق (ع) همین کتاب الدلائل و الاعتبار جاحظ باشد، اما کاظم المظفر در مقدمه ای بر توحید المفضل (چاپ نجف، ۱۹۵۰) این دعوی را انکار می کند، همچنان که دعوی بعضی دیگر را بر اینکه توحید مفضل یک اثر اسماعیلی است، مردود می شمارد. و هریک از صاحبان نظرات فوق قرائن و مؤیداتی می آورند که بحث و انتقاد آنها در اینجا مورد نیاز نیست، آنچه هست انتساب الدلائل و الاعتبار با وجود شباهت نشر به جاحظ مشکوک است]. (ر.ک. سرگذشت و پندار و گفتار فیلسوفان نامور روزگار و تاریخ آن، محمدتقی دانش پزوه، به فارسی، ص صد و هفت و صد و هشت).

تحلیل آثار جاحظ به ترتیب تاریخ تألیف

مطالعه آثار یک نویسنده به ویژه آدم حساس و آگاه و ذوفنونی چون جاحظ به ترتیب تاریخ تألیف و در پرتو فهم وقایع مهم سیاسی و اجتماعی و فرهنگی همزمان نه تنها به درک آن آثار به طور دقیق، بلکه به شناخت کامل شخصیت نویسنده نیز کمک شایان می کند و اینکه گفته اند جاحظ یک دائرةالمعارف نویس است و کتب و رسالات وی دایرةالمعارف قرن سوم محسوب می شود، سخنی است سنجیده و بجای؛ و هرچند خود جاحظ از تعصبات و امواج نیرومند جبهه گیریهای

۱. عبدالحسین شرف الدین موسوی در رساله «الی المجمع العربی بدمشق» (چاپ مطبعة العرفان، صیدا، ۱۹۵۰، ص ۲۲) دکتر مصطفی جواد را جزء فضیای شیعه نام برده است.

سیاسی و مذهبی و فرهنگی و اجتماعی روزگار خود در امان نمانده باشد و به فرض هم در بیان تمایلات گونه‌گون بی‌طرف نبوده باشد همان خود آینه روزگار و تصویر صادق زمانه اوست و خواننده در این مرور سریع که از کتاب پرمایه جاحظ شناس بنزرگ عرب طه الحاجری، تحت عنوان الجاحظ، حیات و آثار^۱ تلخیص شده است دنیای شگفت قرن سوم، قرن تحول و نضج فرهنگ اسلامی، را بیشتر و بهتر از آنچه در توارخ آمده است خواهد شناخت.

طه الحاجری آثار جاحظ را به ترتیب تاریخی چنین دسته‌بندی کرده است:

الف. آثار دوره اول بصری.

ب. آثار دوره اول بغدادی تا مرگ مأمون (۲۱۸ ق.).

ج. آثار دوره دوم بغدادی تا مرگ واثق خلیفه (۲۳۲ ق.).

د. آثار دوره سوم بغدادی تا مقتول شدن متوکل (۲۴۷ ق.).

ه. آثار اخیر جاحظ تا سال مرگش (۲۵۵ ق.).

الف. آثار دوره اول بصری

وقتی که جاحظ در بصره قلم به دست گرفت کتاب‌نویسی به معنی واقعی کلمه در عالم اسلام در نخستین گامها بود، پیش از آن کتابها غالباً صورت مجالس درس و امالی و استادان و مجموعه روایات را شامل می‌شد.^۲ ترجمه‌هایی که از پهلوی و هندی و سریانی و یونانی

۱. چاپ دوم، دارالمعارف مصر، صص ۱۷۸-۴۴۲.

۲. برای نمونه اگر کسی رساله دوسه صفحه‌ای هشتم بن عدی (متوفی ۲۰۷) را که در موضوع معلولان و معیوبان جسمی از عرب است با کتاب العرجان و البوصان جاحظ که در همان موضوع است و با اقتباس نوشته هشتم تألیف شده مقایسه کند، تغییر و پیشرفت را که جاحظ در فن تألیف ایجاد کرد درمی‌یابد (رک: العرجان و البوصان، تحقیق محمد مرسی الخولی، دارالاعتصام، القاهرة، بیروت ۱۹۷۲، رساله هشتم نیز در آخر همین کتاب چاپ شده است).

صورت گرفت عربی نویسان را با نظم فکری آشنا ساخت و رسالات کوچک در موضوع واحد که از فکر نویسنده و محفوظات و مسموعات او مایه می‌گرفت پدید آمد. جاحظ در این روش شروع به نوشتن کرد، اما چنانکه خود بعدها درد دل و شکوه کرده است، تحویلش نگرفتند و از روی حسد به باد طعنش گرفتند، به قول شاعر: آن مشک که در چین به صد اعزاز خرنندش

در چین سر زلف تو با ناز خرنندش
و در این شرایط بود که بسا ناچار می‌شد نوشته خود را به یکی از مشاهیر گذشته مانند ابن المقفع یا خلیل بن احمد یا سلم (صاحب بیت الحکمة) یا یحیی بن خالد یا عتابی... نسبت دهد و در این حال همان حسودان طعنه زن یا طعنه زنان حسود برای استنساخ کتاب و قرائت آن بر جاحظ (که خویش را راوی کتاب فرامی نمود) یکی بر دیگری سبقت می‌گرفت، در حالی که این کتاب یا رساله از آن یک که نخست به نام خود نشانشان داده بود در لفظ و معنا فروتر بود. طبق همین نوشته آثار اولیه جاحظ در موضوعات «دین و فقه و رسائل و سیره و خطب و خراج و احکام، و همه شاخه‌های حکمت» بوده است.^۱

اما به هر حال جاحظ میان معتزلیان بصره دوستان و همدرسان و هم‌مشریان و ارادتمندانی به هم زده بود که شیفته و ستاینده استعداد بی‌نظیرش بودند و موقعی که معتزله گرد مأمون جمع شده وی را به افکار خود گروانیدند طبیعی است که از صاحب قلمی چون جاحظ سخن در میان آید، به‌ویژه که مأمون احتیاج به یک مدافع و مبلغ چیره‌دست در تبیین مواضع دولت نوپای خویش داشت، لذا از جاحظ

۱. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۱؛ کتاب الفصل مابین العداوة و الحسد، صص ۳۵۰-۳۵۱.

تألیف در موضوع امامت را درخواست نمود و این درست موضوع روز و نیاز مبرم دستگاه مأمون بود، زیرا مأمون با گرایش به تشیع در معنای کلی (اعتقاد به حقیقت علی (ع) در جانشینی پیغمبر (ص)) و اعتزال، سنت گرایان عباسی قدیم را علیه خود برانگیخته بود. رساله یا رسالات جاحظ در موضوع «امامت» مورد پسند افتاد و جاحظ که تنها در حوزه بصره و میان آشنایان خود شناخته شده بود به شهرت وسیع دست یافت، به روایت جاحظ مأمون وی را به مرو خواست و چنین گفت: «کسی که خردش پسند ماست از استواری و سودمندی این نوشته‌ها به من گزارش داد، با خود گفتم شنیدن کی بود مانند دیدن. و چون خود آنها را نگرستم از شنیده فزونتر بود، و چون به نظر آزمون درآوردم دیدم با تأمل، از آنچه در مطالعه اول دریافته بودم برتر است همچنان که دیده‌اش از شنیده بهتر. کتابی است که حضور صاحبش را نمی‌طلبد و مدافع نمی‌خواهد، چرا که همه معانی را واری کرده و حق مطلب را گزارده، با لفظ روان و معنی روشن، رعیت و شاه و عام و خاص را یکسان به کار آید».^۱

اما این رسالات کدام بوده است؟ جاحظ را در «امامت» چند رساله است که می‌توان ترتیب آنها را چنین فرض کرد:

۱. امامة معاوية، که این را در رد معاویه نوشته^۲ با بیان اینکه وی برخلاف شوری و جماعت مسلمانان، امامت را به کسرایی و قیصری تبدیل کرد و علناً با احکام رسول الله (ص) مخالفت ورزید. بسا که رسالة فی النابتة همان رسالة امامة معاوية باشد هرچند برخی این را مؤخر دانسته‌اند. به هر حال، در رسالة فی النابتة، جاحظ پس از ذکر خلافهای معاویه و «انکار احکام منصوصه» از سوی او، می‌نویسد:

۱. به نقل از البیان و التبیان.

۲. جمیل جبر، ص ۶۲.

«فهذه اول كفره كانت في الامة».^۱ مأمون به سال ۲۱۱ ق. منشوری صادر کرد که «هرکس» فضائل «معاویه را بگوید من از وی بری الذمه‌ام» یعنی خویش هدر است، و دولت در حفظ جان کسی که احادیث ساخته‌کذایی در مدح معاویه را تکرار نماید وظیفه‌ای ندارد.

۲. امامه بنی‌العباس (یا احتمالاً کتاب العباسیة).

اشاره به وراثت عباس از پیغمبر (ص) طبق تبلیغ عباسیان سابقه داشت، چنانکه مروان بن ابی حفصه شاعر از طریق میراث بر احقیق عباسیان استدلال می‌کند. جاحظ، حدیث «انا معاشر الانبياء لا نورث» را که ابوبکر بدان تفوه کرد رد نموده گوید: سکوت و تقریر صحابه دلیل صحت آن نیست چرا که صحابه در برابر «تحریم دو متعه» از سوی عمر بن خطاب نیز خاموش ماندند حال آنکه خود عمر بر صحت آن اذعان داشت: «متعتان کانتا علی عهد رسول الله: متعة النساء و متعة الحج، انا انهي عنهما و اعاقب عليهما». به هر حال، این رساله جاحظ هم در تأیید معتزله، و رد اصحاب حدیث است که در آن روزگار معاویه را تقدیس می‌کردند.

۳. کتاب وجوب الامامة، در رد تز خوارج است که امام و امامت و حاکم را ضرور نمی‌شمردند. جاحظ از طریق عقلی وجوب امامت را اثبات می‌نماید و از حوادث معاصرش شاهی می‌آورد که چگونه در هرج و مرج بغداد به روزگار امین (۱۹۳-۱۹۸ ق.) کسانی مانند سهل بن سلامة انصاری و خالد الدریوس و مهدی بن علوان حروری دسته‌جاتی گردآورده در حفاظت جان و مال ضعفا از آسیب اهل شر و غوغاییان در واقع نقش حکومت را ایفا کردند.^۲

۱. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ۱۲/۲.

۲. رک: مقدمة ابن خلدون، ترجمة فارسی ۳۰۶/۱-۳۰۷.

۴. الامامة عند الشيعة، جاحظ شیعه را به دو شاخه اصلی کوفی و بصری تقسیم می‌کند، شیعه کوفی «رافضی» است و شیعه بصری «زیدی». زیدیه طبق بهترین تقریر می‌گویند علی افضل است اما نه به دلیل قرابت، بلکه به دلیل پیشقدم بودن در اسلام و زهد در دنیویات و فقه در دین و جهاد با شمشیر، و اگر صحابه بزرگ در یکی یا دو از این فضایل با علی شریک بوده‌اند اما جمیع این صفات را یکجا و در حد کمال چنانکه علی داشت، نداشتند. و ملاحظات عملی علی (ع) را از معارضه با ابوبکر بازداشت و به سبب علاقه‌ای که در حفظ اصل اسلام داشت، کنار گذاشته شدن را تحمل نمود و آخرت را بر دنیا برگزید. اما از کتاب الرافضة جاحظ اثری باقی نمانده تا بیان جاحظ از اقوال اینان معلوم گردد، البته طبق مفاد کتاب العثمانية جاحظ عقاید و دعاوی رافضه را رد می‌کرده است.

ب. آثار دوره اول بغدادی تا مرگ مأمون

در این دوره ثمامه بن اشرس معتزلی معروف از استادان و همفکران جاحظ همه کاره دولت است، جاحظ به بغداد می‌رود و مأمور تصدی «دیوان رسائل» می‌گردد، اما بیش از سه روز در آن مقام نمی‌ماند و به کار خود که مطالعه و نوشتن است می‌پردازد.

آثار جاحظ در این دوره از جهت اندیشه و موضوع آزاد است. از آن جمله است:

۱. اخلاق الکتاب؛ که کاتبان را از جهت دون‌همتی و کم‌توجهی به علوم و نیز دشمنانگی و منافرت که میانشان بود مورد حمله قرار می‌دهد و از قول یکی از وزیران مأمون می‌آورد که هر تاجر و پیشه‌ور و کاسبی حامی هم‌صنف خود است الا کاتبان که خصم همکار خویشند.

۲. القحطانية و العدنانية؛ این کتاب را به ثمامة تقدیم کرده و طبق نظر او عدنانیان را بر قحطانیان ترجیح نهاده. باید دانست که این بحث کهنه‌ای بود و شاید در عصر جاحظ صرفاً جنبه فرهنگی آن باقی مانده بود و عصبیتهای قحطانی و عدنانی در هم حل شده بودند، حال آنکه در قرن اول مشاجرات اینان اثر سیاسی و حتی بروز نظامی داشت.

۳. الموالی و العرب؛ در این کتاب از قول «موالی» آورده است که عرب حق ما را تضييع نمودند، و آخر خود میان این دو گروه چنین داوری می‌کند که به فرموده پیغمبر (ص) «موالی القوم منهم - الولاء لحمه» و همچنان که اسماعیل با آنکه عرب نبود عرب خوانده شد، موالی نیز از عرب محسوبند!

۴. الصرحاء و الهجناء؛ «صریح» آن است که پدر و مادرش عرب باشند و «هجن» آن است که مادرش عرب نباشد. این هم در مایه کتاب قبلی بوده است، در کتاب الحیوان (۵۹۴/۳) و در کتاب العرجان و البرصان نیز به این رساله اشاره شده است.

۵. فخر السودان علی البیضان (تألیف به سال ۲۱۵ ق.)؛ این کتاب، احتمالاً غیر از کتاب مفاخرة السودان و الحمران است که مقصود از «احمر» در آن سفیدپوست است یعنی عجم در برابر عرب. اما در رساله فخر السودان... که اثر داهیانهای است جاحظ که خود یک رگه سیاه داشت همچون یک پیش‌بینی‌کننده، گویی از شعور سیاهان به قدرت و هویتشان، در چهل سال بعد و تجلی سیاسی-نظامی آن قیام صاحب الزنج (سال ۲۵۵) خبر می‌دهد؛ مگر نه اینکه جاحظ می‌نویسد: یکی از سیاهان «غداف» نام به تنهایی راه بر قافله‌ای می‌بست، و مگر نه سیاه دیگر «افلح» نام بیست سال تمام بر کاروانهای خراسان راه می‌گرفت و فقط در حال مستی موفق شدند بکشندش، و

مگر نه اینکه چهل تن سیاه به روزگار سواربن عبدالله قاضی در فرات خروج کرده اهالی را وادار به مهاجرت کردند و بسیاری از اهل اُبَلَه را بکشتند؟ آری، سیاه در قوت بی‌مانند است، سنگی را که یک سیاه برمی‌دارد چندین عرب نمی‌توانند. جاحظ از قول سیاهان می‌آورد: «نحن اهل في الصدور و املأ للعيون...، كما ان الليل اهل من النهار...». و در اسلام، مفاخر و مآثر سیاهان بسیار است: بلال و عمار و مقداد سیاه و سیاه‌زاده بودند. «جلیب» سیاه از شهدای بدر است که پیغمبر (ص) به‌دست خود دفنش کرد و عامربن فهیره از سیاهان است که می‌گویند نعشش به آسمان رفت...^۱ جاحظ در دیگر آثارش نیز از ستمهایی که بر غلامان و کنیزان وارد می‌شد یاد کرده است.

۶. طبقات المغنین؛ این روی دیگر سکه جامعه عباسی است، آن بردگان و این کنیزان، و البته «آزاد»هایی از زن و مرد که عمله طرب بودند. جاحظ از غنا و مغنیان تجربه مستقیم داشته و خود در مجالس «فتیان» بصره همراه ابونواس و ابان لاحقی و ابونضیر - شاعر مغنی - شرکت می‌کرده است و بعداً در بغداد این بزمها را در خانه امرا و اشراف و در خانه «مغنیان» و خانه «مقینان» بیشتر و بهتر آزمود. خلیل بن احمد و نیز اسحاق موسیقی‌دان پیشتر در اخبار «غنا» کتاب تألیف کرده بودند، لیکن اثر جاحظ سندی بی‌همتا و ابتکاری است که بعدها مورد استفاده صاحب اغانی واقع شده. کتاب المقینین شاید اثری مستقل و یا دنباله طبقات المغنین بوده و در آن از کنیزفروشان و نحوه رفتار آنان با «مشتري» به شرح سخن می‌رود: «مقین» بغدادی، تاجری بود هوشمند، بلندنظر می‌نمود اما نهایت پول‌پرست بود، تغافل می‌کرد اما هشیار و بیدار بود، خود را وسیع‌الصدر و مهربان نشان می‌داد اما در

۱. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ص ۱۸۱، ۱۹۳، ۱۹۵ و ۲۰۳.

موقعش سنگدل و سختگیر بود، با «مشتري» و «مراجع» از راه دوست‌رویی وارد می‌شد اما در باطن مسخره‌شان می‌کرد، زیرا چیزی جز رنگ و بوی و آواز و نسیم گیرشان نمی‌آمد اما زر و سیم‌شان به باد می‌رفت. آن‌طور که در کتاب القیان آمده، اینان «غیرت» را منکر بودند و طبیعی نمی‌دانستند: «لولا وقوع التحريم لزالَت الغيرة... فأنه كان يقال: ليس احد اولی بهن من احد، و انما هن بمنزلة المشام و التفاح الذي يتهداه الناس بينهم». و نیز می‌گفتند در عرب حجاب نبود و در اسلام هم‌نشینی زن و مرد آن‌گونه که حشویه و ظاهرپرستان می‌گویند مانعی نداشت و حجاب خاص زنان پیغمبر (ص) است.^۱ جاحظ در آخر کتاب القیان می‌نویسد: «هذه الرسالة كتبناها من الرواة منسوبة الى من سميناها في صدرها». ^۲ البته در البخلاء شبیه این عقاید را به «خبايا» نامی نسبت می‌دهد: «... و سألت ان اكتب لك علة خبايا في نفی الغيرة و ان بذل الزوج داخل في باب المواساة و الأثرة و ان فرج الامة في العارية كحكم الخدمة و ان الزوجة في كثير من معانيها كالامة و ان الامة مال كذهب و الفضة، و ان الرجل احق ببيتته من الغريب و اولی باخته من البعيد». ^۳ از دیرباز بر جاحظ در ایراد این نحوه حرفهای خلاف اخلاق پاکیزه در کتبش اشکال می‌گرفته‌اند، آنچه در اینجا مورد نظر ماست اشاره به پرده زنده‌ای است که از «قینه» و «مقین» در آثار جاحظ آمده و جامعه عباسی را آنچنان که بود، که نه در دوره انحطاط، بلکه در رونق و شکوفایی فرهنگیش چنین گوشه‌های آلوده و غیر انسانی داشت بی‌پرده تصویر می‌نماید: کنیز جنسی است مثل همه اجناس، باید مشتری زیر و رو کندش، و همه خصوصیاتش را بداند تا معامله

۱. پیشین، پیشگفته، ۱۴۸/۲، ۱۴۹-۱۵۴ و ۱۷۹. ۲. پیشین، ۱۸۱/۲.

۳. رک: البخلاء، دارالقلم، بیروت، ۱۹۷۷، صص ۷-۸ و تعلیقات طه الحاجری بر البخلاء، چاپ ۱۹۷۱، ص ۲۵۷.

صحیح باشد! ^۱ مقین کنیز را وامی داشت به ابلهی ثروتمند اظهار عشق کند و «پنهانی» با او مکاتبه و مراسله نماید و تا حد ممکن به نفع «مقین» تیغش بزند. این کنیز، این انسان تباه شده و در اصل مظلوم، چه جور آدمی بود؟ جاحظ می نویسد: «چگونه قینه (=مطربة رقاصه) پاکدامن و از فتنه در امان باشد حال آنکه از روز زاده شدن تا دم مرگ با لهو و لغو بار آمده و سخنی از یاد خدا نشنیده، به بازی و هرزگی گذرانده و با بی بند و باران و ولنگاران نشسته، حرفی به جد در گوشش نرفته و به آدم درست و مؤمن و بامروتی برنخورده. قینه استاد چهارهزار یا بیشتر ترانه بلد است که هر ترانه دو تا چهار بیت است، یعنی ده هزار شعر از بر است که یک کلمه یاد خدا و سزا و جزا در آن نیست و شالوده اش همه بر زنبارگی و دلالگی و شور و شهوت و هیجان و التهاب نفسانی است... وانگهی در طول آموزش از آمیزش ناگزیر است و در چنگ مربی اسیر، که تا کامش ندهد آن گونه که باید تعلیم نیابد و تمرین نگیرد و در هر پیشه و هنری اگر شاگرد توقف کند ناقص می ماند، و کار نیکو کردن از پر کردن است...» ^۲ چنین کنیزانی که به سیر زندگی و آموزش و پرورششان اشاره شد دام و تله مقینان قرار می گرفتند تا دل هوسبازان را بر بایند، که هدایا و اطعمه و اشربه به منزل «مولای کنیز» می فرستادند و مدتها حاصلی جز «نگاه حسرتبار» نداشتند. ^۳

۱. جاحظ در کتاب البغال به مناسبتی از چند کنیز و «قینه» گران قیمت اسم برده است، رسائل الجاحظ، عبدالسلام هارون، ۲۸۳/۲. در اشعار علی بن جهم شاعر معاصر جاحظ به این گونه کنیزان و کنیزداران اشاره شده: «أوانس ما فیهن للضیف حشمة...» خود این شاعر با دوستانش از فتيان بغداد در خانه «مفضل مقین» در کرخ بغداد به عیاشی می پرداخت. رک: علی بن الجهم، حیات و شعر، ص ۸۵.

۲. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ۷/۱۷۶/۲.

۳. جاحظ فصول کتاب طبقات المغنی (و المقین) را باز گذاشته بود تا بعداً اطلاعات و فقرات جدید بر آن بیفزاید، و چون از تحریف کتاب خود به دست نساخان می ترسید چند نسخه مرجع تعیین نموده بود که هرکس خواست نسخه خود را با آن مقابله و مقایسه نماید. الجاحظ، حیات و آثار، صص ۲۵۶-۲۵۷.

ج. دوره دوم بغدادی تا مرگ واثق خلیفه

در این مرحله جاحظ، فکر و قلمش پخته‌تر و بر کارش مسلط‌تر گردیده. ثمامة درگذشته و جاحظ در شخصیت محمد بن عبدالملک الزیات وزیر حامی جدیدی می‌جوید. رابطه این دو دوستانه است، آنچنان که در رساله فی الجد و الهزل، نویسنده با وزیر از در عتاب درمی‌آید و با لحن برابر سخن می‌گوید. تاریخ تألیف بین ۲۲۹ تا ۲۳۲ است و از آن درمی‌یابیم که ابن الزیات جاحظ را تشویق کرده به اینکه آثار پراکنده و بی‌نظمش را در دفاتر منظم گرد آورد، و نیز درمی‌یابیم که از مطالعه به حال نشسته چشمش ناراحت می‌شده و ناچار به پشت می‌افتاده و کتاب را به دست می‌گرفته و می‌خوانده است، پس می‌بایست کتاب بزرگی را به صورت جزوه جزوه (کراسه، کراسه) تفکیک می‌کرد تا خواندن برایش آسان باشد، و نیز از این رساله می‌فهمیم که جاحظ فرزند و ارثی نداشت، چنانکه یاقوت نیز به خواهرزاده وی اشاره‌ای دارد.^۱ در این رساله روحیه بدبینی و انتقادی بر جاحظ حکم فرماست «... فالصواب الیوم غریب و صاحبه مجهول، فالعجب ممن یصیب و هو مغمور و یقول و هو ممنوع». و نیز از این رساله می‌فهمیم که جاحظ با ابن الزیات بر سر تفضیل «زراع و نخل» بحث داشته‌اند^۲، جاحظ «نخل» را برتری می‌نهاد و ابن الزیات «زراع» را: «ازکی برگزیدن نخل بر زراع برادران را کینه‌ور ساخته؟ و از چه زمانی برتری نهادن دانه و کم بها دادن میوه سبب جدایی یاران شده؟...»

۱. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ج ۱، صص ۲۴۶-۲۴۹ و ۲۵۴.

۲. باید دانست که این مسأله نیز جنبه شعوبی داشته است، چه بنطیان عراق که زارعان سنتی و بومی بودند زراع را برتر می‌دانستند و عربهایی که از حجاز به عراق آمدند نخل را... و چنانکه شوقی ضیف اشاره کرده: زراع نشانه حضارت و تمدن است و نخل رمز بادیه و عرب. العصر العباسی الثاني، ص ۵۹۹.

از کی تفضیل نخل، دین شد یا تقدیم خوشه، آیین... ما پیشترها از جنگ بسوس که بر سر تیر خوردن به پستان یک شتر درگرفت و از جنگ بعث که بر سر یک زنبیل خرما برخاست و از جنگ غطفان که بر سر مسابقه دو اسب بوده تعجب می کردیم، اما تو شگفتی بالای شگفتیها آوردی و رنگ و روی آن عجایب ستردی و ما را با هر چیز غریب انس دادی، هر روشنی را تاریک ساختی و هر دوری را نزدیک نهادی...»^۱

دیگر از رسائل این دوره التریع و التدویر است، که هم به روزگار جاحظ چنان شهرت یافت که پس از بیست سال خبرش را از اندلس داریم. موضوع این رساله هجو «احمد بن عبدالوهاب» نامی است، که گاه از او به عنوان «بعض اخوانا» یاد می کند.^۲ اما چرا جاحظ احمد بن عبدالوهاب را هجو کرده؟ این احمد، برادری داشت صالح نام، کاتب دولتی، و صالح کنیزی داشت خواننده و نوازنده که مورد توجه واثق خلیفه قرار گرفت و صالح پس از دکانداریها و ته ترازو بر زمین زدنها حاضر شد کنیز را به خلیفه بفروشد به بهای پنج هزار دینار. خلیفه کنیز را صاحب شد و صالح را به سراغ ابن الزیات وزیر فرستاد که پولش را وصول کند، اما وزیر پول را نمی داد تا صالح تدبیری اندیشید و وزیر را در یک مجلس عیاشی در وضعیتی فضحیح آور گیر آورد و پول را وصول کرد و ابن الزیات از اینجا با صالح بد شد، حالا چه جوری دق دلش را از صالح خالی کند؟ به دوستش جاحظ اشاره کرد که صالح را به نحوی دست بیندازد و انگشت نما سازد.

اما صالح بیدرنگ از شغل کاتب دیوانی استعفا داد و به مکه رفت و

۱. رسائل الجاحظ، پیشگفته، صص ۲۴۰/۱-۲۴۱.

۲. العیون، صص ۱۸۴/۱-۱۸۵.

با آن پول ملکی خرید و ساکن شد. جاحظ در نامه‌ای خطاب به اهل مکه احمد برادر صالح را به سخریه می‌گیرد و در واقع صالح را که دل وزیر را سوزانده بود رسوا می‌سازد، برای اینکه اگر صالح مستقیماً مورد حمله قرار می‌گرفت ممکن بود او هم مُهر از دهان بردارد و سبب سرگرانی وزیر را با خویش فاش سازد، و اگر وضع مردمان آن روزگار را در نظر آوریم که رابطه خویشاوندی خیلی ارزش داشت مسلماً رسوا شدن احمد رسوا شدن صالح بود. حالا جاحظ احمد را چه جور رسوا می‌کند؟ اولاً هیکلش را به مسخره می‌گیرد که «کوتاه است و خود را بلند می‌شمارد و چهارگوش است و آن را به خاطر پهنی سینه و ستبری سریش به حساب دایره می‌گذارد»، و بعد «در هر موضوع به همان اندازه که جاهل است خود را عالم می‌انگارد و هر قدر به حساب کور است دعوی روشنگری دارد»، چرا که «کودن است و روایتی نشنیده از دفتر از بر می‌کند و استادی ندیده بی فکر حرف می‌زند و هر چه در ذهنش بخلد از ذهنش بیرون می‌جهد، میان عناد و لجاج احمق و بینایی برحق فرق نمی‌نهد. نام کتابها را برمی‌شمارد اما از معانی شان خبر ندارد، بر دانایان بی سبب رشک می‌برد و از کل آداب و ادبیات تنها نام ادیب دارد». سپس جاحظ می‌نویسد: «چون صبر ما از رفتار و روش او به سر آمد و طاقتمان طاق شد، با خود اندیشیدم پرده از صورتش بردارم و چهره‌اش را به شهری و بیابانی بنمایانم، از این راه که صد مسأله برای او مطرح سازم که هر که در مکه است از او بپرسد و همگان جهلش را بشناسند».^۱

اما سؤالاتی که مطرح کرده غالباً همانهاست که بعداً جوابش را در

۱. رسالة التریع والتدویر، با مقدمه و تحقیق فوزی عطوی، صص ۴-۵ از مقدمه و ۹-۱۱ از متن.

کتاب الحيوان نوشته. طنز و سخریه و سبک روحی و قدرت بیان و وسعت اطلاع و دقت اشاره و حتی تفکر علمی و تأملات فلسفی جاحظ در این اثر به کمال نمودار است و هرگاه این کتاب را تجزیه و تحلیل کنند و اشارات و تلمیحات آن را شرح نمایند خود دایرةالمعارفی از قرن دوم و سوم خواهد بود. باید دانست جاحظ در هجو احمد بن عبدالوهاب بدجنسی و خیانت به خرج نداده، و اینکه کوتوله چهارگوش را دست می اندازد از باب نمایش قدرت بلاغت و سخن آفرینی است، چنانکه رساله ای هم در محاوره «احول و اعور» و رساله ای در باب «لنگها و پیسها» دارد، و بسا که قیافه خود را هم دست انداخته و حتی از بیماری مزمن و دردناکش، فلج، سبک روحانه یاد کرده. جاحظ اشاره ابن الزیات را غنیمت شمرده^۱ تا احمد بن عبدالوهاب را طرف خطاب قرار دهد برای پدید آوردن این رساله شگفت انگیز، همچنانکه ابوالعلاء معری به بهانه جواب ابن القارح، رساله شگفت انگیز الغفران را ساخته است.

و نیز از آثار این دوره است رساله مدح التجار و ذم عمل السلطان.^۲ باید دانست که در سنت فرهنگی آن عصر، تجارت، حقیر و پست شمرده می شد، کاتبان از تجار بد می گفتند و شاعران ابن الزیات را که پسر تاجر روغن فروشی بود مورد طعن و تعریض قرار می دادند:

سبحان من جل عن الصفات بعد ركوب الطوف في الفرات
و بعد بيع الزيت بالحباب صرت وزيرا شامخ الثبات^۳

۱. شوقی ضیف معتقد است که تصنیف رساله التریع و التدویر بعد از مرگ ابن الزیات بوده چه از او به صیغه ماضی یاد می شود (الفن و مذاهب فی النثر العربی، ص ۱۷۸).

۲. جمیل صبر، ص ۶۵.

۳. شعر از علی بن جهم است که سنی و ضد معتزلی بوده، با این مطلع: «لعائن الله متابعات / مصیحات و مهجرات / علی ابن عبد الملك الزیات...» (رک: علی بن الجهم، حیات و شعر، ص ۵۷).

اما جاحظ که خاستگاهش شهر تجارتی بصره است از تجارت دفاع می‌کند، و به عکس، عمل دیوانی و کارمندی سلطان را می‌نکوهد. و نیز از آثار این دوره است رساله فضل هاشم علی عبد شمس^۱ که به سال ۲۲۶ ق. نوشته. سبب آن بود که بقایای امویان در آن عصر بار دیگر علم دعوی خلافت پیغمبر (ص) برافراشتند و حتی ظهور یک «موعود سفیانی» را طبق روایتی که گویا خالد بن یزید بن معاویه (معروف به حکیم آل امیه) بر ساخته بود یا بدو منتسب می‌شد، انتظار می‌کشیدند و به شیوه بنی هاشم (چه علوی و چه عباسی) به دعوت سری و باطنی دست زدند و قیامهایی صورت گرفت. مثلاً ابوالورد در قنسرین به روزگار ابوالعباس سفاح (۱۳۲-۱۳۶ ق.) قیام کرد و برای ابومحمد سفیانی (زیاد بن عبدالله بن یزید بن معاویه) بیعت گرفت، و نیز قیامهایی به نفع آل سفیان در حوران و حویزه رخ داد. علی بن عبدالله بن خالد بن یزید بن معاویه به روزگار امین - در سال ۱۹۵ - در دمشق خروج نمود، و ابوحرب مبرقع یمانی در اواخر زمان معتصم (۲۱۸-۲۲۷) در رأس صدهزار تن قیام کرد. جاحظ به عنوان یک معتزلی و به عنوان یک نویسنده رسمی دولت معتزلی المشرب و هاشمی المنشأ، رساله فضل هاشم علی عبد شمس را می‌نویسد که مقریزی مورخ (متوفی ۸۴۵ ق.) تحریر دیگری از آن تحت عنوان النزاع و التخاصم فی مابین بنی امیه و بنی هاشم برداخت. رساله نامبرده از مقریزی به همراه رساله الجاحظ فی بنی امیه به سال ۱۹۳۷ در مطبعه ابراهیمیه مصر چاپ شده است.

و نیز از رسائل این دوره است کتاب مناقب الترك و عامة جند الخلافة که قسمت دوم یعنی عامة جند الخلافة را به روزگار معتصم نوشته.

۱. جمیل جبر، ص ۶۷.

می‌دانیم که معتصم به دنبال حوادث عظیمی که در زمان او رخ نمود از حمایت عرب و عجم نسبت به دستگاه عباسی مأیوس شد و بر عنصر ترک تکیه کرد. اما ترکان مورد تحقیر و نفرت بغدادیان (شامل عرب، ایرانی، ایرانی‌زاده، موالی خراسان) بودند. گفته می‌شد سواران ترک بی‌اعتنا به وضع شهر و زندگی متمدنانه در کوچه و بازار مردم را زیر می‌گیرند.^۱ «ابناء» (ایرانی‌زادگان) ترکان را از اسب به‌زیر کشیده در کوچه پس‌کوچه‌ها ترور می‌کردند. جاحظ طبق مذاق دولت، و روی شناختی که طی مسافرتی کوتاه که به بلاد ترک کرده بود از ترکان داشت، از آنان دفاع می‌کند، جنگجویی و سخت‌جانی آنان را می‌ستاید و این عیب را که بی‌فرهنگ و دانشمند ناشی از ذات و فطرت آنان نمی‌داند و برعکس سادگی ذهن آنان را عاملی مثبت در وجود آنان (به عنوان سرباز) به‌شمار می‌آورد: «الا تراك قوم لا يعرفون الملق ولا الخلافة ولا النفاق ولا السعابة ولا التصنع ولا النمیمة ولا الریاء... و لا يعرفون البدع و لم تفسدهم الاهواء». البته اگر جاحظ سی‌چهل سال دیگر می‌زیست می‌دید که چگونه سرداران ترک همه اینها را یاد گرفتند به اضافه «البذخ علی الاولیاء و البغی علی الخلفاء»، تا آنجا که دستگاه عباسی آلت فعل بلا اراده آنان گردید، چنانکه وقتی از منجمی پرسیدند که طبق «حکم ستارگان» این خلیفه چه مدت بر سر کار می‌ماند؟ پاسخ داد: چندان که ترکان بخواهند!

اما ترکان تازه‌وارد عصر معتصم که مورد تعریض و تعرض عامه نیز بودند گاه خیال بازگشت به بیابان و زادبوم به سرشان می‌زد و جاحظ در علاج این مشکل می‌نویسد: «آنچه سبب آوارگی و گریز پایی اینهاست و انگیزه برگشت‌شان می‌شود نادانی سران است به ارزش

۱. الترمذی فی مؤلفات الجاحظ، ص ۱۳۶.

اینها، و اینکه نمی‌دانند کجا از شان سود جویند و کجا قرارشان دهند... اما اگر یک پادشاه حکیم و قدرشناس زمام اینان را در دست گیرد و بدون تعصب سرزمینی و طرف‌گیری در کارشان آرد مقیم و ساکن می‌شوند آنچنان که در آب و خاک خود هستند».

در رساله‌ی عامه جند الخلافة، جاحظ صفات و خصوصیات و مفاخر «ابناء» و «بنویون» و «خراسانیان» و عرب را برمی‌شمارد و در واقع در صدد تألیف قلوب گروه‌های حامی خلافت است.^۱ باید دانست که ثمامه بن اشرس نیز طرفداری از ترکان می‌کرده و جاحظ نظرات وی را نقل کرده است.^۲

و چه‌بسا از آثار همین دوره جاحظ باشد کتاب المسائل و کتاب اللصوص و کتاب الشعوبیه که در البخلاء یاد می‌کند. از کتاب اللصوص اثری باقی نمانده و صاحب الفرق بین الفرق به عنوان «بدآموزی» بدان تاخته، هرچند خود جاحظ می‌گوید که خواندن آن باعث در امان ماندن خواننده از حیل‌های دزدان است.^۳ به‌طوری که از کتاب الحیوان^۴ برمی‌آید در کتاب اللصوص از «وصایای» عثمان خیاط و قصه‌های بابویه صاحب الحمام سخن رفته، این دو شخصیت چه‌بسا مخلوق ذهن جاحظ باشند، و چنین می‌نماید که جاحظ به‌شیوه فکاهی از یک گوشه تاریک و مرموز جامعه عصر خود پرده برداشته و مفاصد را با توصیف دقیق آنها افشا کرده است. همچنان که در «حدیث خالد بن یزید» که فصل مهمی است از البخلاء به‌شیوه‌های کلاشان و گدایان و قصاصان و صعالیک و دسته‌جات راهزن و اصطلاحات آنان اشاره می‌شود، و همین مقدمه و رهگشایی بوده است برای مقامه‌نویسی و

۲. پیشین، ص ۶۰.

۱. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ج ۱، صص ۸۵-۸۶.

۳. بند اول البخلاء.

۴. ۳۹۲/۲ و ۲۹۹.

مقامات نویسان. می‌توان به احتمال قوی مقامة الرصافية بدیع الزمان را متأثر از کتاب اللصوص جاحظ انگاشت همچنان‌که نوشته‌اند راغب اصفهانی در نگارش فصلی تحت عنوان «التلصص و مایجری مجراه» از جاحظ الهام گرفته است.^۱

در فرج بعد از شدت ترجمه حسین بن اسعد دهستانی می‌خوانیم:^۲
 جاحظ در کتاب لصوص از بعض ایشان روایت می‌کند که چون وُلات و خلفا استخراج زکات به دست عَمَالی صدقات از تجار اسقاط کردند و ادای حقوق اموال... به اختیار ایشان بازگذاشتند، نفوس خسیسه ایشان... و بُخل و حرص بر آن باعث آمد که خیانت کردند... و چندین ساله زکات بر هر یک از ایشان [یعنی تجار] جمع شد... و دزدان و راهزنان، درویشان [یعنی فقیران] بودند و چون تجار از ایشان [زکات را] منع کردند و به خوشدلی ندادند، ایشان را مباح گشت کره‌ها و جبراً حقوق خود را قبض کردن!^۳

در کتاب محاضرات راغب^۴ از قول عثمان خیاط آورده است که غنیمت جنگی خود نوعی دزدی است، و سارق بر حاکم رشوه‌گیر و قاضی مالِ یتیم خور برتری دارد. اینکه عثمان عیار را «خیاط» نامیدند از آن‌روی بود که برای دستبرد نقب می‌زد و سپس چنان سرِ نقب را به هم می‌آورد که گویی آن‌را دوخته‌اند. راغب از قول عثمان خیاط آورده است که کودکان‌تان را بر شکیبایی بر ضرب و زجر عادت دهید و اشعار و حکایات پهلوانان و جوانمردان و زندان‌رفتگان بیاموزید...

۱. الجاحظ، حیات و آثار، ص ۲۵۰. رک: بدیع الزمان و مقامات نویسی، نوشته علیرضا ذکاوتی قراگزلو (انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴ و انتشارات حوزه هنری، ۱۳۷۸)، فهارس آخر کتاب.

۲. با مقابله و تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی، انتشارات اطلاعات، ج ۳، ص ۱۰۳۷.

۳. فرج بعد از شدت، انتشارات اطلاعات، ۱۰۳۷/۳. ج ۴، ص ۱۹۰.

اما کتاب الشعوبية که نوع مطالبش در البخلاء و البيان و التبيين و الحيوان باقی است یکی از مهمترین مسائل فرهنگی آن زمان یعنی مفاخره و منافره عرب و عجم را بیان می کرده و پیداست که جاحظ طرف عرب را گرفته. در البخلاء می نویسد: «الشعوبية و الازاد مردية... تزید فی خشونة عیشهم و خشونة ملبسهم و تنقض من نعیمهم و رفاغة عیشهم...»، یعنی «شعوبیه و آزاد مردیه... در ناهمواری زندگانی و زبری لباس و بدی خوراک و عدم رفاهیت و فقدان تنعم عرب مبالغه کرده اند...»، آنگاه می نویسد: عرب موقعی که از باران مناسب برخوردار بود زندگی بدی نداشت و جای عیب گیری نیست... و نیز در اوایل البخلاء از خست خراسانیان به ویژه اهل مرو سخن در میان می آورد که بسا انگیزه ضد شعوبی داشته، زیرا یاقوت و ابن فقیه همدانی تهمت بخل را از اهل مرو به شدت رد کرده اند. به نظر می آید پس از آنکه در زمان مأمون پایتخت از مرو به بغداد منتقل شد، عربها داستانهایی را که از خست اهل مرو بر سر زبانها بود (و به هر حال اهالی هر پایتختی نسبت به دهاتیها و ایلات و ولایتها اقتصادی ترند) پررنگ تر کرده، علیه پایتخت قدیم به مخالف خوانی پرداختند تا نیشی هم به خراسانیان مهاجر زده باشند. جالب اینکه بعضی لطایف در خست اهل مرو را ثمامه بن اشرس روایت می کند که خود از «بخلاء» است!^۱

در البيان و التبيين دو بخش هست تحت عنوان «کتاب العصا» که در آن جاحظ نظر تحقیر و تمسخر ایرانیان به عربها را که هنگام خطبه عصا در دست می گرفتند مورد تعریض قرار می دهد و در فضایل عصا به تفصیل سخن می راند و امثله و شواهد می آورد^۲ که این مطالب هم از

۱. رک: البخلاء، دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، ص ۱۶ و ۱۴۵.

۲. البيان و التبيين، چاپ ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ ق، ج ۲، ص ۴۹، ۱۲۰، ۱۲۲ و ج ۱، ص ۱۲۹.

مطالب کتاب الشعوبیه بوده است. در الحیوان مفاخر صاحب الکلب و صاحب الدیک که بیش از یک جزء را فراگرفته است درواقع رمزی است از مناظره عرب که چادر نشین است و صاحب سگ، و عجم که آبادی نشین است و صاحب خروس، مضاف بر اینکه خروس در آیینهای قدیم ایرانی و نیز بین پیروان آیینهای متأثر از آنها مقدس بوده و هست، پس از این راه هم «خروس» می تواند رمز ایران و شعوبیه باشد، و بسا نوع مطالب مناظره صاحب الدیک و صاحب الکلب در کتاب الشعوبیه ذکر شده بوده است. همچنین است مناظره زرع و نخل که درواقع مقابله عرب و نبطی است.^۱

د. آثار دوره سوم بغدادی تا مقتول شدن متوکل

این دوره انتقال تدریجی سیاست است از گرایش معتزلی به ضد آن. ابن الزیات کشته شد، جاحظ حامی جدیدی در احمد بن ابی دؤاد قاضی و پسرش محمد جست و کم کم راه محافظه کاری در بیان افکار را در پیش گرفت و از مطرح کردن مسائلی که با عصبیتها اصطکاک و تماس داشت تن زد.

از جمله آثار این دوره است کتاب الفتیبا با این توصیف: «جامع لاختلاف الناس فی اصول الفتیا اللتی علیها اختلفت الفروع و تضادت الاحکام»، و در تقدیم نامه این کتاب به محمد بن احمد بن ابی دؤاد می نویسد: «... لیست بحمد الله من باب الطفرة و المداخلة و لامن باب الجوهر و العرض... بل کلها من الكتاب و السنة، و بجميع الامة اليها اعظم الحاجة...» می گوید این کلام نیست و فقه است، و از او خواهش می کند که موقع فراغت آن را بخواند.^۲

۱. العصر العباسی الثاني، ص ۵۹۹.

۲. رک: رسائل الجاحظ، پیشگفته، ج ۱، ص ۳۱۴.

دیگر از آثار این دوره است: کتاب حجج النبوة یا اثبات النبوة.^۱ جاحظ معجزه موسی (ع) و محمد (ص) را مقایسه می‌کند و می‌گوید تفاوت دو معجزه در تفاوت طبیعت دو امت است. اما نشانه نبوت محمد (ص) در اخلاق و فضایل آن حضرت بوده که گرچه تک‌تک دلیل بر نبوت نمی‌شود اما جمع آنها در یک تن جز از پیغمبر ظاهر نتواند شد و فخر رازی که امام‌المشککین است این دلیل را پسندیده (محصل افکار المتقدمین و المتأخرین).

استناد به اخلاق و فضایل پیغمبر (ص) از آن‌رو است که منکران اخبار معجزات را انکار می‌کرده‌اند و حتی در صحت روایت قرآن تشکیک می‌ورزیدند. ابونواس در هجویه طنزآمیزی علیه رفیقش ابان لاحقی، از قول او می‌گوید: چگونه در اذان کلمه «شهادت» می‌گویید حال آنکه ندیده‌اید؟! در آن عصر امامیه هم به وجهی دیگر منکر اخبار بودند جز از طریق امام معصوم. و جاحظ در اینجا است که به کیفیت صحیح برآوردن اخبار می‌رسد و کتاب الاخبار و کیف تصح؟ را می‌نویسد که در واقع درآمدی است بر صحاح نویسی. از سخنان جاحظ است که: «العجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار وترك المتكلمين القول في تصحيح الاخبار».

و نیز از آثار این دوره است: نظم القرآن که در معارضه و یا عرضه قول نظام است در «صرفه». توضیح اینکه نظام متکلم معروف و استاد جاحظ گویا معتقد بوده است که معارضان از آن‌رو نتوانستند نظیر قرآن رابیاورند که خداوند ذهنشان را از این قصد برگردانید (صرف اذهان^۲) که مفهوم ضمنی‌اش این می‌تواند باشد که هرگاه خداوند ذهن

۱. جمیل جبر، ص ۶۴.

۲. رک: مقدمه قرآن، ترجمه پاینده، صص ۴۱-۴۲.

سخنوران عرب را از معارضة قرآن منصرف نمی‌کرد می‌توانستند این کار را بکنند. جاحظ این مسأله را چنین بیان می‌کند که «صرف اذهان» درست است اما نه اینکه اگر خداوند ذهن عرب را از اتیان به مثل قرآن منصرف نمی‌داشت، نظیر قرآن را می‌توانستند بسازند. نه، ذهنشان را منصرف کرد زیرا هرگاه چیزی کی ولو مبتذل و سخیف می‌ساختند بالاخره در بعضی اذهان این شبهه و شائبه پدید می‌آمد که به هر حال قرآن معجزه نیست و فتنه‌ها پیدا می‌شد، حال آنکه قرآن در واقع معجزه است. اعم از آنکه اذهان به قدرت خدا از ساختن نظیر آن بازداشته شده باشند یا نه، و اعجاز قرآن در نظم آن است. و بدین‌گونه جاحظ پیشوای عبدالقاهر و دیگر بلاغیون است که از راه بلاغت بر اعجاز قرآن استدلال پیدا کرده‌اند. جاحظ در البیان و التبیان هم وعده کرده است که در موضوع نظم قرآن مطلب بنویسد اما در نسخ موجود نیست.

اما اینکه چرا جاحظ کتاب نظم القرآن را نوشت؟ احتمالاً از این رو که قول به «خلق قرآن» که تز معتزله و موضوع آزمایش مخالفان و موافقان معتزله و دولت بود (محنة) به سال ۲۳۴ ق. از سوی دولت ممنوع اعلام شد و محمد بن احمد بن ابی دؤاد جوان کم‌تجربه از جاحظ درخواست نوشتن کتابی در موضوع مخلوق بودن قرآن کرد که عقیده جاحظ و محمد بن احمد بن ابی دؤاد و اصولاً عقیده رسمی دولت از سال ۲۱۲ ق. همین بود. جاحظ که خطر را احساس می‌کرد به جای کتاب مورد درخواست قاضی زاده جوان، نظم القرآن را تصنیف کرد، و نیز کتابی به نام آی القرآن^۱، و کتابی دیگر تحت عنوان مسائل

۱. اشاره به کتابی راجع به حذف و ایجاز آیات قرآنی (الحيوان، ۴۲۸/۳) و نیز رک: مقالة «اعجاز قرآن از دیدگاه جاحظ»، مجلة بينات، ش ۱۶ و ۱۷.

القرآن که شاید در موضوع آیاتی بوده است که با کلمه «یسألونک...» شروع می‌شود.

جاحظ، درست است که از نزدیک شدن به مسأله «مخلوق بودن قرآن» شانه خالی کرد، اما به عنوان یک معتزلی آزاداندیش و توحیدگرا با نوشتن ردیه، «مشبهه» را که تقریباً قائل به «تجسیم» خدا بودند به حمله گرفت و بدرستی این نکته را خاطر نشان ساخت که عقیده مشبهه و مجسمه شعار عوام و غوغائیان بی دانش و بی فرهنگ است و این رجاله است که دوباره بعد از دولت «اهل عدل و توحید»، می‌رود که بر حکومت دست یابد و گرچه هنوز ضعیفند اما پشت جبهه‌شان که عوام است بسیار قوی است.

باید دانست که پدر محمد بن احمد یعنی احمد بن ابی دؤاد^۱ معتزلی سالها شغل قضاوت «محنة» یعنی بازپرسی عقاید معتقدان به «قدیم بودن قرآن» را به عهده داشت و بسی از این گروه را کشته یا حبس و زجر و نفی بلد کرده بود، به حدی که به تقیه و مدافعه گراییدند و همانها که «کلام» را تحریم می‌نمودند خود از در بحث درآمدند و خواستار نرمی و «ملاینت» در برخورد عقاید شدند. و این به نظر جاحظ خطر دیگری است چرا که رجاله و غوغائیان تا پراکنده‌اند کارشان آسان است و به هیجان آمدنشان کوتاه مدت، اما اگر «رئیس حاذق و مدبر و مطاع و امام مورد تقلیدی داشته باشند، دیگر طمع از آرام کردن ایشان باید بُرید، حق می‌میرد و صاحب حق کشته می‌شود».^۲ اما چرا عامه پیرو عقیده تشبیه این قدر شیفته و برانگیخته و متعصب است؟ برای اینکه فی‌المثل مسیحی عامی که خدا را انسان تصور می‌کند (یا مسیح را پسر خدا می‌پندارد) عشق و محبتش به خدای بشری یا بشر خدایی

۱. این‌الندیم می‌نویسد: با آنکه احمد تألیفاتی نداشت جزء متکلمان معتزلی به حسابش می‌آوریم. الفهرست، چاپ تجدد، ص ۲۱۲.

۲. رسائل الجاحظ، عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، ص ۲۸۴.

بسیار حادث‌تر است از علاقه به خدای مجرد و دست‌نیافتنی^۱، و عبادتش سوز و شوری چنان دارد که گویی با انسانی دیگر چون خود رابطه برقرار می‌نماید. مشبّهی نیز هر جا که ذکر «رؤیت الهی» در میان می‌آید می‌گرید و نعره می‌کشد و غش می‌کند، و این عشق به خدای «مجسم» یا نزدیک به مجسم، به نوبه خود در مقابل مخالفان این نظریه عوامانه و شرک‌مانند، کینه و حقد و خشم بنیان‌کنی به وجود می‌آورد: «کل قوم بنوا دینهم علی حب الاشکال و الشغف بالرّجال یشتد و جدهم و حبهم به و حبهم له، حتی ینقلب الحبّ عشقاً و الوجد صبابهً - للمشاکلة اللّتی بین النفوس - و علی قدر ذلك [العشق] یکون البغض و الحقد...». جاحظ عامه رافضیان را نیز دارای چنین حالتی می‌دانسته که در آخر همین بند مفصل می‌افزاید «... و بذلك السبب صارت الرافضة اشدّ صبابهً و تحرقاً و افرط غضباً و ادوم حقداً و احسن تواصلًا [بینهم] من غیرهم ایضاً»، پیداست که نظرش بیشتر به غلات معاصر اوست که فی‌المثل در کتاب الحیوان از آنان یاد کرده و حکایتها آورده است، چه می‌دانیم که جاحظ، شیعه را به کوفی و بصری تقسیم می‌کند و شیعه کوفی را «رافضی» می‌نامد و می‌دانیم که کوفه از مراکز عمده پیدایش غلات بود. در هر حال توجه جاحظ به صورت پرستی و نوعی مشبّهی‌گری بین «شیعیان» معاصرش جالب و تأمل‌انگیز است.^۲

۱. ابوریحان بیرونی مشابه این تقریر را در مورد مشبّهی‌گری عوام دارد و حسی‌گرایی عوام را باعث پیدایش شبیه‌سازی و تمایل و تصویر بین یهود و نصاری و مانویان می‌داند و بت‌پرستی را صورت افراطی همین تمایل می‌شمارد. رک: تحقیق مالهند، حیدرآباد، ص ۸۴.

۲. در کتب ملل و نحل عقیده تشبیه و تجسیم را به بعضی شیعیان نسبت داده‌اند. مثلاً اشعری می‌نویسد: «رافضیان اهل امامت شش گروهند، از آن جمله هشامیه پیروان هشام بن حکم که معبود را جسمی محدود و دارای عرض و طول و عمق می‌پندارند». مقالات الاسلامیین، چاپ محیی‌الدین عبدالحمید، ص ۱۰۲. البته این انتساب مورد قبول شیعه نیست.

و در همین دوره جاحظ به عنوان یک متکلم مدافع از اسلام، کتاب الرد علی النصارى را نوشته که به گفته مخالفان جاحظ، در آن حجتها از قول نصارى علیه مسلمین نوشت که روح نصارى از آن خبر نداشت! البته خود جاحظ معتقد است باید در حکایت از قول هر گروه با احاطه کامل مستلزمات قول او را آورد و هر چه را که می‌گویند و می‌توانند بگویند - ولو نگفته باشند - مطرح ساخت تا اگر در آینده هم آن اشکال پیش آمد جوابش از پیش حاضر باشد. مثلاً نصارى می‌گفتند در قرآن آمده است که هامان و فرعون هم عصر بوده‌اند حال آنکه هامان مؤخر بر فرعون بوده، و اینکه در قرآن آمده است که عیسی در گهواره تکلم نموده چرا یهود و مسیحیان به آن اشاره نکرده‌اند؟ از نکات جالب کتاب الرد علی النصارى این است که گوید: نصارى بودند که مقالات و مسائل منانیه (= مانویان) و دیصانیه و مرقونیه را به مسلمانان رساندند، یعنی مسؤول پیدایش «زندقه» بین مسلمین همانا اهل قلم مسیحی‌اند که از جمله پیشاهنگان نهضت ترجمه بودند. متوکل به سال ۲۳۵ مسیحیان را تحت فشار قرار داد و شاید تألیف جاحظ در همین رابطه بوده است.

نهضت اسلام، نخست با مسیحیان روم نظر خوش و همدلی داشت چنانکه از شأن نزول آیه «الم غلبت الروم...» و نیز قضیه حمایت نجاشی از مسلمین و ذکر خیر پیغمبر اسلام از او پیداست. پس از هجرت پیغمبر به مدینه و برخورد مسلمین با یهود، بتدریج با مسیحیان نیز اختلاف نظر پیش آمد چنانکه در داستان مباحله دیده می‌شود و اواخر کار، مسیحیت به پایگاه ضد پیغمبر تبدیل شد چنانکه ابوعامر راهب به روم رفت که هرگاه ریشه مسجد ضرار محکم شد به مدینه بازگردد و به نفع روم یا با حمایت روم با پیغمبر (ص)

مخالفت نماید و پیغمبر (ص) نیز در اواخر قصد جنگ با رومیان را داشت. از مجموع آنچه گذشت می‌توان فهمید که علی‌رغم لحن مساعد بعضی آیات قرآن نسبت به مسیحیان (مثلاً مائده، ۸۳) مسلمین، مسیحیان را معارض اسلام می‌انگاشته‌اند و سبب طریت جاحظ به عنوان یک معتزلی با مسیحیان همین است.

شبیه این تحلیل را در موضعگیری نهضت اسلام نسبت به مانویان نیز می‌توان در نظر داشت که نخست بعضی مقولات جهانشناختی مانوی و حتی بعضی اصطلاحات مانوی همچون صدیقون و شهدا و مصطفین... میان مسلمین راه یافت. اما بعدها مانویان با عنوان زندیق مخالفان اسلام انگاشته شدند و معتزله ردیه‌ها علیه آنان نگاشتند.

و در همین ردیف است کتاب الرد علی اليهود؛ جاحظ یهود را به‌کوتاه‌اندیشی موسوم می‌دارد.

و در همین دوره بود که تحریر مفصل مناقب الترمک و عامة جند الخلافة را نوشت. ظاهراً قسمت دوم را که از قول گروه‌های «جند الخلافة» یعنی ترکان، عربها، موالی، خراسانیان و بنویون (= ایرانی‌زادگان، دورگه‌ها) مفاخر هریک را می‌آورد در زمان معتصم که هنوز ترکان خیلی قوی نشده بودند نوشته بود و قسمت اول یعنی «مناقب الترمک» را در دوران متوکل افزوده تا از آسیب ترکان مقتدر ضد معتزلی در امان بماند و با ترک‌ستایی حسن نظرشان را جلب کند. کتاب به فتح‌بن خاقان، وزیر ترک متوکل تقدیم شده است، هرچند لحن رندانه کتاب از نظر خواننده دقیق پنهان نمی‌ماند مثلاً «احادیثی» از قبیل «تارکوا الترمک ما تارکوکم» را دلیل فضیلت ترک می‌شمارد، که گویا اعتراف ضمنی است به قدرت ترکان.^۱

۱. رک: رسائل الجاحظ، پیشگفته، ص ۷۶.

در رساله مورد بحث اعم از اینکه آن را محصول دوره دوم یا سوم بغدادی بدانیم سطور درخشانی هست از وجوه انتقاد و انواع نکته‌گیران بر دولت، که دریغ است خواننده فارسی‌زبان را از ترجمه آن محروم داریم، گوید:

هیچ دولت و حکومتی از اینها خالی نیست: کسی که از راه انتقامجویی کنجکاوانه کارها و حرفها را تأویل می‌کند؛ محکومی که خشمگین است؛ کسی که حکم به دلوخواه دریافت نکرده و نکوهشگر است؛ از کار برکنار شده‌ای که عیبجوی است؛ خودپسندی بدزبان و باژگونه‌گوی که رأی خویش را برتر می‌داند و بر هر تدبیری خرده می‌گیرد، گویی رهبر امت است و وکیل ملت، خویش را در جایگاه جاسوسان قرار داده بر خلیفه و وزیر خطا می‌گیرد و عذر نمی‌نهد گرچه راه عذر روشن باشد یا دست کم در حرف خود شک نمی‌کند ولو جای شک باشد، این را قبول ندارد که بسا شاهد چیزها بیند که غایب نداند، و با خود نمی‌اندیشد که درون شد و بیرون شد رأیها را جز آنکه شخصاً درگیر است شناسد و انجام کار را جز آغازگر آن نداند؛ یا محرومی که حرمان کینه‌ورش ساخته؛ یا دون‌همتی که احسان [بیجا] خرابش کرده؛ یا آدم پررو و اصرارکننده‌ای که روی خویش‌شناسی و کوتاه‌دستی و ناسپاسی حق خود را بیش از آنچه گرفته می‌پندارد و نگرفته می‌انگارد و واجب‌ترین حقوق می‌شمارد؛ و افزون‌طلبی که سلطان هر چه بدو داده پس بگیرد بجاست و سلب نعمت از او رواست، به مهلتی که داده‌اندش مغرور است و دارایی فریفته‌اش ساخته و آسایش بی‌آرامش کرده، یا فتنه‌ساز و مفسده‌انگیزی که رأس تجزیه‌گران و فرقه‌پردازان بوده است، در جماعت نهان می‌شده، فریادگر غوغائیان بوده، حکومت تنبیهش کرده و به تبعیت و تابعیت

و اداشته، اما سرشار از غیظ است و جز به زشتگویی و شایعه‌پراکنی نمی‌پردازد، در خیالبافی و آرزوهای دور و دراز راحت می‌جوید و با شایعه‌پردازان و دروغسازان خلوت می‌کند، همدمش فتنه‌زده‌ای است شکاک یا بهتانگری بی‌باک و پریعوب و آک یا مخالف‌خوانی بی‌لیاقت که خویش را با اهل کفایت برابر می‌نهد و از صاحبان غیرت و حمیت برتر می‌نهد، با استناد به فضل پدران و کارکرد دیگران، بی‌آنکه سابقه‌کهن را نو یا افتخارات پوسیده را رفو کرده باشد، و نمی‌داند که اجر نیکوکاران از رعایت حرمت بزرگزادگان جد است...^۱

ملاحظه می‌شود انواع مخالفان و معارضان را با چه دقتی در روانشناسی سیاسی توصیف کرده است.

از دیگر آثار جاحظ در این دوره رساله‌المعاد و المعاش است در اخلاقیات، شبیه الادب الکبیر و الادب الصغیر ابن مقفع، با این فرق که بنای جاحظ بر درایت بیشتر است از روایت، و اندیشه و تجارب نویسنده در آن سهم بیشتری از منقولات دارد. دیگر رساله‌الفصل مابین العداوة و الحسد^۲ که سرشار است از ملاحظات دقیق در روانشناسی اخلاقی، به‌ویژه آنجا که از انواع رفتار با دشمن سخن می‌گوید.^۳ در مقدمه این رساله از دو کتاب خود فضل الوعد و اخلاق الوزراء نیز نام برده و گوید هر دو در موضوع خود بی‌سابقه‌اند.

از جمله پندهایی که در المعاد و المعاش آمده این است:

در مجلسی که می‌روی فروتر از آنچه جای توسل بنشین تا اهل مجلس ترا برتر نشانند و درخور مقام و ارزش حرمت

۱. پیشین، پیشگفته، صص ۶-۷. حسن سندوبی در ادب الجاحظ (ص ۱۴۸) عبارات فوق

را بسیار می‌ستاید. ۲. جمیل جبر، ص ۶۴.

۳. رسائل الجاحظ، پیشگفته، ج ۱، صص ۳۵۷-۳۶۷.

نهند. و چون سرگرم گفتگو شوند تو خاموش باش هرچند
مطلب را بهتر از آنان دانی، تا ترا به داوری خوانند و همه گوش
کنند که چه می‌گویی و سخت کلام فصل باشد و ترا بر ایشان
منت و فضل. اما اگر از آغاز همسخن ایشان شوی، هم یکی از
آنان باشی.^۱

ه. آثار اخیر بصری جاحظ تا سال مرگش

بعد از قتل متوکل (۲۴۷ ق.) ترکان تسلط کامل بر اوضاع می‌یابند و
منتصر (۲۴۷-۲۴۸) و مستعین (خلع به سال ۲۵۲) معتز (۲۵۲-۲۵۵)
را بر کار می‌گمارند. آشوب و هرج و مرج بالا می‌گیرد و جاحظ که
مریض و مفلوج است به کلی رخت به بصره می‌کشد و به نوشتن
کتابهای بزرگش می‌پردازد، بر این کتابها پراکندگی موضوع حاکم است
اما پر بارترین آثار جاحظ و حاصل عمرش و چکیده آثار پیشینش
همینهاست، می‌توان تصور کرد که مسوده‌های قسمتهایی از این آثار را
در دوره‌های گذشته نوشته بوده و در این فرصت آخرین به بیاض
آورده. به هر حال از کارهای این دوره نخست البلدان است، تألیف
به سال ۲۴۸ ق.

شاید جاحظ بین نویسندگان اسلامی اولین کسی باشد که در
موضوع «بلدان» کتاب نوشته. این که گفته‌اند ابن خردادبه مقدم بر
اوست صحیح نیست چه ابن خردادبه از جاحظ مطالبی نقل می‌کند، و
همچنین یعقوبی (۲۷۸ ق.) کتاب البلدان را در پیری به سال ۲۷۶ ق.
تمام کرده، و نیز تألیف بلاذری (متوفی ۲۷۹ ق.) باید مؤخر از جاحظ
باشد، و آنها که پیش از جاحظ راجع به «بلدان» و «میا» چیز نوشته‌اند

۱. پیشین، ص ۱۱۸.

(همچون اصمعی و ابن الکلبی) نظرشان به لغت و ادب و در جهت فهم شعر جاهلی بوده است. و نیز باید توجه داشت موقعی که جاحظ البلدان را نوشت هنوز جغرافیای بطلمیوس به عربی ترجمه نشده بود (هرچند المجسطی ترجمه شده بود و جاحظ از آن نقل می‌کند). پس اثر جاحظ ابتکاری است و رویکردی نوین است در بیان حیات انسانی. او که قبلاً اصناف و اجناس بشری را از لحاظ قبایل، نژادها و صناعات مورد توصیف قرار داده بود این بار از نگره سرزمینها تحت مطالعه می‌آورد. کتاب البلدان با آنکه مورد استفاده ابن فقیه و دیگر جغرافی‌نویسان قرار گرفته از جهت جغرافیا ضعیف است، برای نمونه در آن کتاب جاحظ سرچشمه رود سند و نیل مصر را یکی شمرده^۱ که مسعودی و بیرونی بر وی انتقاد کرده‌اند. جاحظ در این کتاب از طبایع غالب بر مردم هر سرزمین سخن گفته است.^۲

سپس باید از کتاب الحيوان نام برد که بنا به قرائتی باید بعد از متوکل نوشته شده باشد. بنای جاحظ در فقرات علمی این کتاب بر ترجمه کتاب ارسطو است.

یکی از تازه‌ترین تحقیقات درباره‌ی الحيوان جاحظ کتابی است تحت عنوان منقولات الجاحظ عن ارسطو فی کتاب الحيوان نوشته‌ی خانم دکتر ودیعة طه النجم استاد دانشگاه کویت^۳ که در آن براساس سه کتاب از ارسطو ترجمه‌ی قدیمی ابن البطریق تحت عنوان فی کون الحيوان، اجزاء الحيوان، طباع الحيوان فقرات مشابه از نوشته‌ی ارسطو را با جاحظ مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این آخری مورد مراجعه مستقیم جاحظ بوده است. از این کتاب درمی‌یابیم که منقولات جاحظ

۱. جمیل جبر، ص ۷۹.

۲. رک: تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ج ۲، ص ۴۵۱، العقد الفريد، ۲۷۵/۷.

۳. منشورات معهد المخطوطات العربية، ۱۴۰۵ هـ، ۱۹۸۵ م.

از ارسطو منحصر به فقراتی نیست که با عبارت «قال صاحب المنطق: ...» آغاز می شود بلکه بسی بیش از آنهاست. نکته دیگر اینکه ابن البطریق در ترجمه به عربی ضعیف بوده و جاحظ گاه عبارات و کلمات او را اصلاح کرده تغییر می دهد.

الحيوان، کتاب جانورشناسی محض نیست بلکه جاحظ به بهانه ذکر نام یک جانور آنچه از امثال و اشعار و داستانها و خرافات و شایعات راجع به آن جانور هست می آورد و به اندک مناسبتی گریز به علم الادیان می زند و کتابش پر است از فواید لغوی و نکات ادبی و لطیفه ها و خاطرات و اشارات تاریخی. مثلاً به مناسبت ذکر سوسمار از اینکه عربها سوسمار می خوردند و شعوبه این را بر آنها عیب می گرفتند یاد می کند و متقابلاً می نویسد که ایرانیها هم سر مگس و زنبور را با لذت می خوردند و این شعر را شاهد می آورد:

و عالج يعاف الضب لؤماً و بطنَةً و بعض ادم العالج هام ذباب^۱
و نیز از قول «سلمویه» و «ابن ماسویه» نقل می کند که می گفتند در دنیا مرداری بدبو تر و مشام آزارتر از مردار گندیده شتر وجود ندارد، و خود می افزاید یقین است که این پندار از عصبیت آنان و ضدیتشان با عرب ناشی شده و چون در کتب خوانده بودند که پیغمبر (ص) شتر سوار می شد، با این اظهار نظر به طور غیر مستقیم بر اسلام تعریض می کردند.^۲
از عقاید عامه درباره جن، و اینکه اجنه آهو سوار می شوند! و مساکن آنها و شکل آنها، در الحيوان سخن می رود^۳ و به مناسبت توالد و تناسل میان دو جنس شبیه (مثلاً سگ و گرگ، خر و اسب...) سخن را به خرافات عرب در هماغوشی انسان و جن می کشاند^۴ و فصل

۱. ۲۸/۶.

۲. الحيوان، ۱/۱۴۸.

۳. ۶۵/۶-۶۶.

۴. در کتاب البغال هم به این مطلب اشاره کرده است. رسائل الجاحظ، ۲/۳۷۱.

پرمایه‌ای در آنچه راجع به جن و غول و سحرة گفته می‌شد، با بسی نکته‌پرانها و استطرادها به قلم می‌آورد و در مورد اینکه چگونه بعضی عربها مدعی می‌شدند که جن را دیده یا صدایش را شنیده‌اند، با تفکر راسیونالیستی که دارد چنین می‌نگارد: «وقتی انسان وحشت زده شود، چیز جزئی در نظرش عظیم جلوه می‌نماید، به شک می‌افتد و ذهنش پریشان می‌شود و اخلاطش در هم می‌آمیزد، لذا چیزی را که نیست گویی می‌بیند و صدایی را که برنخاسته پنداری می‌شنود».^۱

بر روی هم شاید بتوان کتاب الحیوان را مهمترین کار جاحظ انگاشت و گویا موفق به پایان بردن آن، چنانکه می‌خواست، نشده، زیرا یک جا وعده می‌دهد بابتی تحت عنوان «القول فی فصل مابین الذکورة و الاناث»، و فی فصل مابین الرجل و المرأة خاصة» بنویسد اما نوشته است^۲ گرچه در کتاب النساء تا حدی این مسأله را بررسی کرده که از جهت موضوع آن را می‌توان از ملحقات الحیوان فرض کرد. و همچنین است کتاب البغال که به شیوة الحیوان آنچه مربوط به استر است بررسی می‌نماید و از آخرین کارهای جاحظ محسوب است.

دیگر از کتابهای اخیر جاحظ البیان و التبیین^۳ است و گویا این کتاب را با الحیوان به موازات و در کنار هم می‌نوشته چنانکه یکجا در البیان و التبیین ارجاعی به الحیوان می‌دهد که موجود است و جای دیگر ارجاعی می‌دهد که آن مطلب در الحیوان موجود نیست، و شاید در نظر

۱. ج ۶، صص ۷۷-۷۸.

۲. ۵/۶.

۳. در العرجان و البوصان نام این کتاب به صورت البیان و التبیین آمده که ظاهراً نام تحریر اول کتاب باشد زیرا البیان و التبیین دو تحریر داشته که دومی بهتر بوده است. معجم الادبیاء، ۱۰۶/۱۶ در مورد ارجاعات البیان و التبیین به الحیوان رک: الجاحظ، حیات و آثار، ص ۴۲۵. از جمله مطالبی که در البیان و التبیین به الحیوان حواله شده و در خود الحیوان هم وعده نوشتن آن هست اما چنان مطلبی موجود نیست، فصل «انسان» از کتاب الحیوان است. الحیوان، ۷۷/۱، البیان و التبیین، ۵۱/۵.

داشته آن مطلب را به طور مبسوط و مشروح در الحیوان بیاورد که فراموش کرده یا موفق نشده است. در البیان و التبیین سخن از انواع بیان است و منتخباتی از خطب بلیغ و مواعظ و احوال سخنوران برجسته و تشریح «لحن» یعنی لغزش نحوی در گفتار مستعربه، و لطایف و اشعار، و نیز بسیاری اشارات تاریخی و نکات ادبی و بلاغی. و در موضوع اخیر جاحظ را باید از پیشگامان دانست، زیرا همچنانکه طه حسین اشاره کرده است مسائل علم بیان و آداب خطابه و ریزه کاریهای سخنوری در حاشیه علم کلام و مجالس متکلمان پدید آمد و متکلمان عموماً استاد سخن بوده‌اند: همچون واصل بن عطا که الثغ بود یعنی حرف «راء» را نمی‌توانست تلفظ کند و از به کار بردن کلماتی که این حرف را دارد چنان استادانه احتراز می‌نمود که ابداً معلوم نمی‌شد؛ و نیز ابوالهذیل و بشر بن معتمر و نظام استاد جاحظ و ثمامه بن اشرس، و جاحظ خود بلیغ‌ترین متکلمان معتزلی و در واقع سخنگوی آنان بوده است و اگر آنچنان که گفته‌اند وی را نمونه‌ای از سوفیستهای یونانی در تمدن اسلامی بدانیم و به مهارت بی‌نظیرش در حق به جانب و انمودن دو طرف هر قضیه توجه کنیم درمی‌یابیم که بسیار طبیعی است اگر جاحظ پدر علوم بلاغی باشد.^۱ البته نکات بلاغی بدون انتظام و ارتباط در آثار جاحظ بخصوص البیان و التبیین پراکنده است و این دانشمندان سده‌های بعدی بودند که بدیع و بیان و معانی را جدا کرده در باب هر یک با تفصیل و تدقیق و متد علمی چیز نوشتند. خود

۱. رک: حواشی طه الحاجری بر البخلاء، ص ۲۲. الجاحظ، حیاته و آثاره، ص ۴۲۶. در البیان و التبیین، ج ۱، ص ۶۰ گوید: «ان کبار المتکلمین و رؤساء النظائرین کانوا فوق اکثر الخطباء و ابلغ من کثیر البلغاء» و می‌افزاید که همین متکلمان بودند که اصطلاحات علم معقول را ابداع نمودند... خفاجی جاحظ را بنیانگذار علم بیان می‌داند، ابوعثمان الجاحظ، ص ۲۲۸.

جاحظ هم کتابی تحت عنوان رسالة في البلاغة و الاعجاز دارد که تاکنون چاپ نشده و به نظر نرسیده. اما اگر آنچه از نام آن به ذهن متبادر می شود اساس قرار دهیم جاحظ پیشگام امثال عبدالقاهر جرجانی در اثبات اعجاز قرآن از راه تأکید بر بلاغت این کتاب آسمانی خواهد بود. مباحث بلاغت را در البیان و التبیین می توان به چهار عنوان خلاصه کرد: بحث در صحت مخارج حروف. بحث در سلامت لغات و دوری جستن از تنافر و حروف نامطبوع. بحث در جمله و ایجاز و اطناب و رعایت حال مخاطب. حالات خطیب و هیأت و وضعیت او.^۱ ابن خلدون البیان و التبیین را جزء امهات کتب ادب عربی شمرده و در واقع جنگهای معتبر عربی همچون الکامل مبرد و المعارف و عیون الاخبار ابن قتیبه، العقد الفرید ابن عبد ربّه. ربیع الابرار زمخشری، نثر الدرّ آبی، المحاضرات راغب... همگی نظر به این کتاب دارند. البیان و التبیین نمونه نثر سالم و بی عیب جاحظ است. مسعودی گوید: البیان و التبیین از تمام کتابهای جاحظ بهتر است.^۲

چنانکه پیشتر اشاره کردیم بخشی از البیان و التبیین، کتاب العصا است که جاحظ در آن قول شعوبیه را در عیبجویی بر عرب در عصا برگرفتن هنگام خطبه و خطابه ذکر می کند، آنگاه در دفاع از عرب و بیان فضایل عصا مفصلاً داد سخن می دهد، و پس از آن می نویسد: شعوبیه بر عصا طعنه می زنند تا در عصا و قضیب و مخرصة پیغمبر طعنه زده باشند و بر عصای موسی که مظهر معجزه بود و بر عصای سلیمان طعن زده باشند، و گرنه در برگرفتن عصا منعی نیست و نشانه عجزی نه.^۳

۱. طه حسین: من تاریخ الأدب العربی، ۴۸۲/۲.

۲. مروج الذهب، ترجمه فارسی، ۵۹۶/۲.

۳. البیان و التبیین، چاپ مصر، ۱۳۱۲ ق، ۷۵/۲، دانشنامه جهان اسلام، ۵۰/۵.

در اینجا یک نکته بیفزاییم که البخلاء را گرچه از آثار دوره سوم بغدادی، (تألیف به سال ۲۳۳ یا ۲۳۴ ق.) دانسته‌اند اما به قرائنی احتمال قوی می‌رود که از آثار اخیر بصری جاحظ باشد یا به هر حال، پاکنویس نهایی آن در این دوره صورت گرفته است.

این فصل را با این اظهار نظر دکتر عبدالجلیل به پایان می‌بریم که گوید: «اگر جاحظ خود را در قاعده‌ای محدود کرده بود از نویسندگان درجه اول عالم می‌شد» و نیز گوید: «جاحظ نتوانسته است از ادب جهانی آن قدر هم که می‌توانسته است، بهره گیرد».^۱

۱. تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرنوش، امیرکبیر، ۱۳۷۳، صص ۱۳۸-۱۳۹.

منتخبات

شهرت و جایگاه و استواری پایگاه جاحظ تصادفی و کورکورانه نبوده است بلکه شایستگی آن را داشته، هرکس زندگی او را مطالعه کند درمی یابد که وی از نوادر عالم و از هدایای خداوند به بنی آدم است تا امید و آرزو و انتظار و جستجو و نشاط و رغبت و پیشرفت و حرکت را برانگیزد. جاحظ علی رغم شوخ طبعیش دانشور بود و در عین سبکروچی پژوهشگر، و یادگار ماندگار و میراثی پربار به جا گذاشته که زبان عربی بدان سربلند و گردنفرافراز است.^۱

اندر احوال بخیلان

سیری در کتاب البخلاء جاحظ

در میان آثار باقیمانده از جاحظ بعد از الحیوان و البیان و التبیین، کتاب البخلاء حجیم ترین آنهاست. کتب و رسالات دیگر کم حجم است و کمابیش وحدت موضوع دارد، حال آنکه البیان و التبیین، به ویژه الحیوان جنگ واره ای است که از موضوعات بسیار مختلف در آن سخن می رود. البخلاء نیز با آنکه مفصل تر از بقیه آثار جاحظ (گذشته از دو کتاب نامبرده) است کمابیش وحدت موضوع دارد و در آن از

۱. دکتر ابراهیم علی ابوالخشب، تاریخ الأدب العربی، ۳۵۲/۱.

روان‌شناسی «بخیل» یا به تعبیر رایج ما «خسیس» و احتجاجات بخیلان ضمن لطایف و فصولی سخن به میان می‌آید. البخلاء همچون دیگر آثار جاحظ، و بیش از غالب آنها، گیرا و خواندنی است و هنر نویسندگی جاحظ در آن به اوج می‌رسد، زیرا آن‌را در سن کمال و اواخر دوران عمرش نوشته^۱ و در آن از مشاهدات و خاطرات و تجاربش بیشتر مایه گذاشته تا خواننده‌ها و آموخته‌هایش. در این کتاب، جاحظ بیش از آنکه «راوی» باشد هنرمندی است خلاق^۲ و گاه می‌شود گفت به معنای جدید داستان‌نویس.

طه الحاجری در حواشی البخلاء^۳ می‌نویسد شک نیست که جاحظ هنرمند است. شک نیست که جاحظ روایتگر است، اما در البخلاء می‌توان سهم روایت را کمتر انگاشت.

البخلاء نخستین بار به سال ۱۹۰۰ توسط فان فلوتن مستشرق معروف^۴ به چاپ رسید و از آن پس متخصصان غربی و عرب در راه تصحیح و تحشیه و حل مشکلات آن، کارهای ارزشمند عرضه کرده‌اند، مع‌ذلک هنوز هم برخی از مشکلات لغوی آن حل نشده باقی مانده و هم آنچنان که باید و شاید مورد تحلیل قرار نگرفته. البخلاء از کتابهای مهمی است که از نظرگاه مواد تاریخ اجتماعی^۵ و نیز تاریخ

۱. دکتر طه الحاجری در کتاب الجاحظ، حیات و آثار، آثار جاحظ را برحسب تاریخ تألیف دسته‌بندی کرده و البخلاء را نوشته شده به سال ۲۳۳ یا ۲۳۴ می‌داند. به گمان اینجانب از آنجا که مقدمه البخلاء از جهت اشاره به آثار دیگر نویسنده شبیه به مقدمه الحیوان است، و نیز اشاره به مرض فالج جاحظ دارد (داستان محفوظ نقاش) و وجود قرائن دیگر باید تاریخ تصنیف البخلاء یا تحریر اخیر آن‌را بعد از سال ۲۳۹ ق. دانست، دوره بصری اخیر که جاحظ آثار بزرگش را پدید آورده است.

۲. حواشی طه الحاجری بر کتاب البخلاء، چاپ چهارم، ۱۹۷۱، ص ۲۶۹.

۳. ص ۲۶۹.

۴. الجاحظ، حیات و آثار، دارالمعارف مصر، چاپ دوم، ص ۸ در مقدمه طه الحاجری بر کتاب البخلاء آمده است که مارسبه به سال ۱۹۲۵ ملاحظات و نکات ارزشمندی بر چاپ فان فلوتن افزوده. طه الحاجری نیز بسیاری از مشکلات البخلاء را شرح کرده است.

۵. مثلاً انواع خوراک و آداب میزبانی در قرون اولیه اسلام در شهرهای عراق و

ادب تطبیقی^۱ باید باز هم مورد عنایت و توجه بیشتر قرار گیرد، گذشته از آنکه به عنوان یک اثر ادبی و داستانی جالب جایگاه خود را در تاریخ ادبیات اسلامی و جهانی دارد.

جاحظ زاده و پرورده شهر تجارتی بصره در قرون دوم و سوم هجری است^۲، او اگر «بخل و بخیل» را هجو گفته و به ریشخند گرفته در حقیقت نظرش به واقعیتهای اجتماعی است که در دور و بر خود می دید. «کرم» سنجیه ای بود که عرب به طور سنتی بدان می بالید و از لوازم و مستلزمات زندگی بیابانی بود، زندگی شهرنشینی الزاماتی با خود آورد، و تجارت پیشگان بر جنبه هایی از روابط انسانی تأکید گذاردند که اندک اندک، کرم و مهمانداری و بذل و بخشش بی حساب به عنوان «مذهب منسوخ» کنار رفت و اقتصاد در معیشت و «جمع و منع» و رعایت حساب و کتاب و فلس و قیراط، «مذهب مختار» گردید. جاحظ نیمی به جد و نیمی به طنز احتجاجات بخیلان را با دقت و تفصیل بیان می دارد و خواسته یا ناخواسته سندی اجتماعی به جای می گذارد. اوضاع و احوال جدید در ضرب المثلهایی همچون: «المال مال و ماسواه محال»، و «المغبون لا محمود و لا مأجور» تجلی یافته است.

- تأثیرپذیری آنها از سنن و معیشت ایرانی، اثنای خانه ها، کارها و پیشه ها، اطلاعاتی از زندگی خصوصی روزمره بعضی معاریف و مشاهیر، و کلاً تصاویر زنده ای از زندگی شهری آن روزگار از جمله اطلاعاتی است که در جای جای البخله آمده است.

۱. مثلاً بیان اقسام طفیلیان و کلاشان و گدایان و اخاذان در فصل بسیار پر مطلب «حدیث خالدين یزید» البخله از منابع الهام بدیع الزمان همدانی و دیگر مقامه نویسان بوده است، همچنین که تصویر تیب تاجر بخیل و خسیس در مقامه الوصیه بدیع الزمان در کل متأثر از البخله جاحظ است (رک: بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، نوشته علیرضا ذکاوتی قراقرلو، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴، ص ۱۶ و ۲۴) و یا چاپ دوم همین کتاب، حوزه هنری ۱۳۷۸، ص ۱۶ و ۲۱.

۲. رساله ای به نام البصر فی التجارة به جاحظ منسوب است که وضع تجارت و منابع را نشان می داد که شارل پلا آن را مشکوک دانسته است. فصلنامه هستی، تابستان ۱۳۷۴، صص ۷۷-۸۸.

نهضت وسیع شعوبی که در قرون اولیه اسلام گسترش داشت در این موضوع نیز راه نفوذ و بروز یافت، جاحظ رساله‌ای به‌سهل‌بن هارون (نویسنده شعوبی مسلک ایرانی) در مدح بخل منسوب داشته و در کتاب البخله درج کرده است و در پایان کتاب فصلی را به‌نحوه معیشت عرب بیابانی و انواع خوراک آنان و اشعاری که در این زمینه هست اختصاص داده تا علی‌رغم «شعوبیه و آزادمردیه»^۱ که اعراب را به‌ناهمواری در زندگانی و زبری لباس و بدی خوراک و عدم رفاهیت و فقدان تنعم» نکوهیده و در این باب مبالغه ورزیده‌اند ثابت کرده باشد که عربها هنگام سبزسالی از نوعی رفاه و خوراک خوب و زندگی خوش محروم نبوده‌اند و برای آنکه جوابی هم به‌طعنه‌ها و تعریفهای شعوبیان افراطی داده باشد در اوایل کتاب، حکایاتی را که در موضوع «بخل خراسانیان به‌ویژه اهل مرو» بر سر زبانها بود گردآوری کرده که البته خالی از اغراق و شائبه هجو سیاسی نیست. این را هم باید توجه کرد که به‌قول سعدی «بر بخل وقوف نیافته‌اند الا به‌سبب گدایی».

حکایات و نوادری در باب بخل اهل خراسان بخصوص اهل مرو بر سر زبانها بود و بسا از مقوله لطایفی بود که اهل شهرها برای هم ساخته بودند - که بعدها عنوان شهر آشوب به‌خود گرفت - و هنوز نظیر آن در مورد بعضی شهرهای ایران در زبان مردم ساری و جاری است و حتی در یک شهر مردم محله‌ای را به‌صفتی خاص منسوب می‌دارند و لطیفه‌ها درباره آن نقل می‌کنند، به‌هرحال جاحظ بعضی از

۱. «آزادمردیه» منسوب به «آزادگان» یعنی ایرانیان نژاده و شریف و اصیل. آزادمردیه شاخه افراطی شعوبیه‌اند که عجم را بر عرب ترجیح می‌نهند، برخلاف «اهل تسویه» که به‌مفاد آیه ۱۳ از حجرات افراد بشر را برابر می‌دانستند و کرامت را ناشی از تقوی طه الحاجری در حواشی کتاب البخله می‌نویسد: «آزادمردیه» بر آریستوکراتهای ایرانی اطلاق شده، ص ۴۲۷.

این حکایتها را در اوایل البخلاء آورده و انگیزه آوردن این حکایات علیه اهل خراسان به‌ویژه مرو گرایش ضد شعوبی جاحظ است، چنانکه ابن‌فقیه همدانی و بعداً یاقوت تهمت بخل را از اهل مرو به‌شدت رد کرده‌اند.^۱ به‌رحال ثمامه^۲ و دیگر اطرافیان مأمون که پایتخت را از مرو به بغداد منتقل کردند از کسانی بودند که به آن نادره‌ها دربارهٔ بخیلی اهل مرو دامنه می‌دادند و دوست داشتند که شایع شود، در حالی که به‌نوشته جاحظ خود ثمامه، موصوف به‌بخل بوده است.^۳

در حقیقت، آنجا که جاحظ بخل را [بخوانید اقتصاد در معیشت را] به ایرانیان نسبت می‌دهد پر بیراه نمی‌رود، این روحیه تجاری و شهرپایه‌ای بود که عربها به کلی از آن بیگانه بودند و جزء فرهنگ جدیدی بود که با زندگی جدید در عراق (به‌ویژه شهرهای بصره و بغداد و مدائن و کوفه) بین مردمی که درآمیخته از عرب و نبطی و ایرانی و ترک و دیگر اقوام بودند، پدید آمد و بیهوده نیست که متکلمان معتزلی همچون ابوالهذیل علاف و ثمامه‌بن اشرس و قاسم تمار و اسماعیل بن غروان و خود جاحظ و دیگر دوستانش که از فرهیختگان آن عصر بودند جزء قهرمانان کتاب البخلاء هستند و همگی متهم به‌بخل!^۴

این نکته را هم از نظر دور نداریم که مزاج عصبی جاحظ، بسا او را واداشته تا بعضی دوستان و معاصرانش را بدین‌گونه هجو نماید ولی این از قوت دلالت مضامین کتاب بر واقعیتهای اجتماعی نمی‌کاهد، و

۱. حواشی طه الحاجری بر البخلاء، ص ۲۸۲.

۲. ثمامه‌بن اشرس، از سران معتزله و مشاور عالی مأمون. وی استاد و حامی جاحظ بوده است. البخلاء، دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۳. در پیشین داستان مفصلی هست که رفیق نظام و جاحظ آن دو را در گرمای کشندهٔ ظهر تابستان بصره به‌مزل راه نمی‌دهد. خلاصه بعضی دیگر از داستانهای مربوط به‌بخل متکلمان را در این گفتار آورده‌ایم.

از جنبه هنری مزیتی است اضافی، چرا که می‌توان احتمال داد جاحظ همچون یک داستان‌نویس، صحنه‌ها و تصاویر و مکالمات کتاب را از خود نوشته - که البته مایه اصلی آن مشاهدات و تجارب او بوده است. از جنبه تاریخی این اشاره هم ضرور است که در سده اول از خلافت عباسیان - که جاحظ سخنگوی آنان بوده - مثالب بنی‌امیه از دستمایه‌های اهل قلم بود و حکایاتی که در بخل امویان آمده از این قبیل است. مثلاً: «هشام دید در باغش مردم میوه می‌خورند و دعا می‌کنند، گفت: ای غلام! این درختان میوه را بکن، جایش زیتون بکار»^۱ و گرنه می‌دانیم که امویان نابجا می‌گرفتند و نابجا خرج می‌کردند و مثل همه جباران تاریخ (از جمله خلفای عباسی) باددست بودند، که این البته فضیلتی نیست.

جاحظ در مقدمه البخلاء از خنده دفاع می‌کند و می‌نویسد: اگر خنده بد بود به گل و زیور و زینت و کاخ باشکوه، صفت «خندان» نمی‌دادند، چنانکه در مورد هر چیز خوش‌نمود گفته می‌شود: «به‌روی آدم می‌خندد»؛ و انگهی از پیغمبر خدا و صالحان مزاح روایت شده پس منع شرعی ندارد. و خنده نخستین خیری است که از کودک ظاهر می‌شود. او را رشد می‌دهد. و از فضیلت خنده است که عرب فرزند خود را «بسام و ضحاک و طلیق» می‌نامد، و در مقام نکوهش، طرف را «عبوس و کالح و قطوب و حامض» لقب می‌دهد. این همه هست اما باید خنده بجا و به‌اندازه باشد تا از حد وقار بیرون نرود و به سبکسری نکشد.^۲

۱. پیشین، دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، ص ۱۱۲. ضمناً تمام ارجاعات در متن مقاله به همین چاپ از پیشین است. در مورد نکوهش بنی‌امیه به بخل رجوع کنید به مقدمه طه الحاجری بر کتاب پیشین، صص ۲۹-۳۰.

۲. پیشین، دارالقلم بیروت، ۱۹۷۷، صص ۹-۱۰.

البته جاحظ این حد را همیشه رعایت نکرده و همچنان که در دیگر آثارش کلمات و عبارات و صحنه‌های زننده و رکیک دارد در البخلاء نیز تصاویر مستهجن و گاه مهووعی از بخیلان پرداخته که در این گفتار از نقل آنها صرف نظر می‌کنیم، هرچند تحلیل البخلاء بی‌اشاره به آنها ناقص خواهد بود.

حکایات البخلاء گاه از روی ترس یا احترام به شخصیت‌های واقعی آن نسبت داده نشده، چرا که شناساندن آن آدمها چیزی بر لطف داستان نمی‌افزوده^۱، و گاه جاحظ به اسم شخصیت حقیقی داستان تصریح کرده، مثلاً ذیل حکایت احمد بن خلف یزیدی می‌نویسد: «نگوید که ابوعثمان از دوستش بد می‌گوید. این صفت و سیرت اوست و او خود شروع‌کننده این معناست و راضی به اینها که می‌نویسم، و تازه از آن می‌ترسم که مردم مرا تحریک شده از جانب او بیندارند، چرا که بهترین دوستان در نظر احمد کسی است که امید طمع‌کاران را از وی بپرانند. با این حال می‌دانم که امتنان احمد از من مشروط و منوط است به اینکه این کتاب از عراق به بیرون هم نشر یابد و گرنه در عراق همه او را می‌شناسند!»^۲ و جای دیگر گفته: «نام دوست را نمی‌بریم تا حرمتش محفوظ باشد، و کسی را که پرده بر کار خود کشیده نام نمی‌بریم تا خدا هم عیب او را بپوشاند. تنها اسم کسی را می‌بریم که خارج از این دو حالت باشد، یا نام دوستی را که خود به شوخی از بخل خود سخن می‌گوید و با این ظرافت و پیشدستی راهی برای جلوگیری از نکوهش می‌جوید»^۳. هر جا که نمی‌خواهد از کسی اسم ببرد می‌نویسد: فلان بن فلان چنین کرد یا چنان گفت.^۴ نمونه‌اش حکایت زیر:

۱. پیشین، ص ۴۲.

۲. پیشین، ص ۳۳.

۳. پیشین، ص ۱۰.

۴. پیشین، ص ۳۳ و ۴۰.

دوستی حکایت کرد که بر سر مائدهٔ فلانی رسیدم، حاضران دست از خوردن کشیده بودند اما هنوز سفره برچیده نشده بود. دست دراز کردم که بخورم، نهیب زد که: مجروحان را اجهاز کن! و متعرض سالمها نشو. مقصودش این بود که از مرغ نیم‌خورده و جوجه ران بریده و نان پاره‌شده و چربی آلوده بخور.

و همو گفتم که روزی نزد همین شخص غذا می‌خوردیم، پسر بچه‌اش می‌رفت و می‌آمد، و هر بار می‌دید که ما مشغول خوردنیم. یکبار گفت: چقدر می‌خورید؟! خدا سیرتان نکند. پدر صاحبخانه که جد پسر بچه باشد گفت: حقا که اولاد من است!

بخیلان جاحظ همه حریص و دارا نیستند، بعضی از نداری دست و دلشان برای پیشیزی یا لقمه‌ای نان می‌لرزد، مثلاً اهل «مازح و مدبیر» را که در شرایط بسیار دشوار اقتصادی بوده‌اند نمی‌توان بخیل نامید.^۱ بعضی بخشهای البخلاء در واقع توصیف اقتصاد طبیعی قدیم است با تولید و مصرف بسیار محدود.

بعضی از البخلاء انگیزه زهد دارند، چنانکه لیلی الناعطیة از غلات شیعه، «آن قدر پیراهنش را وصله کرد و پوشید تا پیراهنش همه وصله شده و پیراهن اول از میان رفت و رفو ماند!»^۲ و گاه به معنای صحیحش آدمهای اقتصادی و عاقل هستند منتهی حرف خود را در یک شکل افراطی بیان می‌کنند. حارثی گوید: «اگر بینم کسی آب دریا را هم هدر می‌کند از او روی می‌گردانم»^۳ و گاه به شکل قابل قبول: «مدار الصواب علی طیب المکسبة و الاقتصاد فی النفقة»^۴.

بخیل موجود عجیبی است، دور را می‌بیند و نزدیک را نمی‌بیند، و

۱. پیشین، ص ۹۱ «مازح و مدبیر» نام دو محل بوده است در «جزیره» نزدیک رقه در شمال عراق (حواشی طه الحاجری بر کتاب پیشین، ص ۳۶۸).

۲. پیشین، ص ۳۰. ۳. پیشین، ص ۵۷. ۴. پیشین، ص ۱۳۴.

با وجود حماقت، نهایت زیرک است. بعضی بخیلان مبالغ زیادی پول می‌بخشند^۱ اما از لقمه‌ای نان دریغ دارند. محمدبن ابی مومل مهمانی می‌دهد و غذای خوب بر خوان می‌چیند، اما در مورد نان حساسیت دارد و کمتر از تعداد حاضران گرده نان در سفره می‌گذارد، حال آنکه مردمان «آن‌را که گرده‌هایش بر خوان کم است و زمینه سفره‌اش عیان، بخیل می‌دانند» و لثیم می‌نامند، جاحظ گوید: به‌او گفتم این مهمانی را نگیری کسی ترا بخیل نمی‌نامد و یکی چون همه مردم به حساب می‌آیی، پاسخ می‌دهد مهمانان وقتی نان زیاد باشد و زیادی باشد آن‌را به چربی می‌آیند و نان آلوده را نه می‌توانم دور بریزم و نه دوباره نزد مهمان بگذارم و نه خود بخورم! و بالاخره بر اثر توصیه‌های جاحظ این‌بار در مهمانی به صدای بلند به غلام می‌گوید که به تعداد حاضران گرده نان بر خوان بگذار، اما باز جاحظ ایراد می‌گیرد که این چه الزام و التزام و اجبار و فریضه‌ای است که هرکس یک نان می‌خورد نه بیش!...

و حکایات دیگری از بخل همین محمدبن ابی مومل آورده، از جمله آنکه ماهی «شیبوط»^۲ را بسیار دوست داشت و روزی یک شیبوط را در بغداد به قیمت گران خرید و سفارش کرد که برایش بپزند و چون تنها نشست که بخورد، کسی رسید و تکه تکه دخل ماهی را آورد و محمدبن مومل از غیظ قی و اسهال گرفت و به‌بستر افتاد! و دیگر تا عمر داشت نام ماهی را بر زبان نیاورد. جاحظ در آخر فصل نوشته:

«وقد مات عفا الله عنا و عنه!»^۳

ثوری^۴ بخیل دیگری است که خود و خانواده‌اش تب می‌کنند و

۱. ... و كان عبد الملك بخیلاً علی الطعام، جواداً بالدرهم، ص ۱۱۲.

۲. نوعی ماهی به شکل بریط (حواشی طه الحاجری...، ص ۳۵۴).

۳. البخله، صص ۶۹-۷۵.

۴. ابو عبد الرحمن ثوری از ثروتمندان بصره بوده است (حواشی طه الحاجری...، ص ۳۵۷).

چند روز نمی‌توانند نان بخورند و مقداری آرد جلو می‌افتند، ثوری شادمان می‌شود. همو معتقد است «حمار جامع» بهتر از یک ملک هزاردیناری است، یعنی درازگوشی که سوارش شوی، از راه دور هر چه بخواهی با آن بیاوری، با آن گندم آسیا کنی، هیزم بیاوری، آب بکشی... این همه فواید یک الاغ است. ثوری یک بالاپوش می‌خرد مدتی می‌پوشد، و سپس آن را به‌ردا و ملافه تبدیل می‌کند، آنگاه طیلسانی از آن می‌سازد، بعد آسترش می‌زند و جبه‌ای می‌دوزد، سپس از بقایای آن روکش مخدّه تهیه می‌کند و پنبه کهنه جبه را برای فتیله قندیل به کار می‌برد، ژنده آن را برای درپوش شیشه‌ها گلوله می‌نماید.^۱

بخیل دیگر، ابو عبدالرحمن، عاشق کله است و گوشت را خوش ندارد، مگر در مهمانی و سفره دیگران یا هدیه عید قربان باشد! اما خوراک معمول خانه ابو عبدالرحمن کله است که شامل گوشت و چشم و بناگوش و پیه و چربی و پوست و غضروف می‌شود؛ جور به جور و رنگ به رنگ و همه خوردنی! تازه استخوان کله هم به درد می‌خورد: آن را بعد از آنکه پاک کردند جلو لانه مورچگان می‌گذارند، وقتی مورچه‌ها جمع شدند استخوان را در طشت آب می‌اندازند و بدین گونه مورچه را ریشه کن می‌سازند، و بعد استخوان را میان هیمه می‌افکنند برای سوزاندن. ابو عبدالرحمن روز «کله خوران» پسرش را می‌نشاند و نصیحت می‌کند که حرص نزن، قهر نکن، داد نزن و چشمت به پیش روی خودت باشد، جای خوب و تکه لذیذ خوراک برای پیر ناتوان است یا بچه نر و بهانه گیر، تو که بحمدالله تازگی در خانه مردم گوشت خورده‌ای... عادت کن به گذشت و ایثار، و از اینکه

مثل یابو و خر دو لپه بجوی و با تمام دهان بخوری پرهیز که به فضل خدا تو انسانی نه حیوان، ... و بدان که حرص شکم به تخمه شدن و بیماری و مرگ می کشد، آن هم مرگی پست که به مثابه خودکشی است که خدا منع فرموده... وانگهی آدم بسیار خوار با شکم پُر از عبادت هم آن طور که باید و شاید محروم است... «اندرون از طعام خالی دار / تا در او نور معرفت بینی!» می دانی چرا اذهان عرب صافتر است و چرا جسم راهبان و ریاضت کشان سالمتر است؟ به خاطر گرسنگی! چرا عمر سوسمار از همه جانوران طولانی تر است؟ چون خوراکش نسیم است. پسر من نود سال دارم، یک دندانم نیفتاده، یک استخوانم لق نشده و رگ و پی ام سست نگردیده، گوشم سنگین نیست، چشمم آب نیاورده، و مثل پیرمردهای دیگر نیستم که اختیار پیشاب دست خودم نباشد. علت چیست؟ برای آنکه کم خوراک بوده ام...

... در نتیجه این نصیحتها برای عیال و اولاد جز لیسیدن استخوان کاری نمی ماند! اما کله را کی می خرید؟ ... در آخرهای ماه که می گفتند مغز حیوانات فزونی می یابد، و روزهای شنبه که کله ارزان بود، چرا که جمعه ها کشتار زیاد شده است و چون جمعه مردم گوشت زیاد خورده بودند کمتر رغبت به خرید کله در روز شنبه می کردند...^۱

و این نظیر آن است که ابویعقوب ذقنان گفت: از آن وقت که مالدار شده ام روزی بی گوشت نگذرانده ام: روز جمعه یک درهم گوشت و پیه گاو می خرم با دانگی پیاز و دانگی بادنجان و دانگی کدو و دانگی هویج، و از آن سکباجی می پزند. جمعه از سر دیگ چیزی را نان خورش می سازیم، روز شنبه آبگوشتش را ترید می کنیم، روز یکشنبه پیاز را می خوریم، دوشنبه هویج را، سه شنبه کدو را،

چهارشنبه بادنجان را و پنجشنبه گوشت را. بدین‌گونه روزی بی‌گوشت نمی‌گذرانیم.^۱

بخیلان دیگر نیز هریک منطق مخصوص به‌خود دارند. تمام‌بن جعفر گوید: آدم را حرفهای مردم فاسد می‌کند، اگر به‌آدم پرخور و شکمو نگویند: «خوش‌خوراک»، بنده شکم نمی‌شود و جان بر سر شکمبارگی نمی‌گذارد!^۲ بخیل دیگری کم‌خنده بود، سبب پرسیدند، گفت: خنده‌رویی به‌بذل و بخشش نزدیک است و ترش‌رویی به‌خودداری و حفظ مال!^۳ اسماعیل بن غزوان می‌گوید: مردم هم‌آیند بر اینکه بخیلان - به‌طور کلی - عاقل‌ترند از کریمان به‌طور کلی.^۴ بخیلی سائل را رد کرد، دیگری آمد او را هم رد کرد، پرسیدند: چرا این کار را کردی؟ گفت: اینها دست‌بردار نیستند و به‌پای فنا و خانه‌خرابی من ایستاده‌اند و اگر گوش به‌عجز و لابه‌اینها بدهم مرا هم به‌روز خودشان می‌نشانند.^۵

کندی^۶ صاحب‌خانه‌ای است که وقتی برای مستأجرش مهمان می‌آید، مطالبه افزایش کرایه خانه می‌کند، و چنان دقیق و مشروح برای حقانیت مدعای خود استدلال می‌نماید که حیرت‌انگیز است: از بی‌ملاحظگی و دلبستگی مستأجران اینکه در هر نقطه حیاط آجر فرش به‌کوبیدن (هاون) و شکستن چیزهای سخت می‌پردازند، حال آنکه در گوشه‌ای از حیاط صخره‌ای بدین منظور تعبیه شده است، آجرها را می‌شکنند و به‌صاحب‌خانه زیان می‌زنند.

با این حال پرداخت ده درهم کرایه را در سال زیاد می‌پندارند اما فراموش می‌کنند که موجر یک‌هزار دینار در بهای خانه پرداخته،

۱. ص ۹۰. ۲. صص ۸۷-۸۸. ۳. ص ۹۱.

۴. ص ۹۷. ۵. ص ۹۹.

۶. ظاهراً این شخص کندی فیلسوف معروف نیست.

وانگهی خانه با گذشت هر روز کهنه‌تر و فرسوده‌تر می‌شود و به هر حال عمر معینی دارد، و هرگاه زیان و غرامت ویرانی تدریجی و استهلاک خانه را با مخارج مستمری که جهت اصلاح و تعمیرات معمولی و جاری دارد جمع کنیم و با سود مفروض از قبل اجاره مستغل بسنجیم خسران همه بر گردن مالک است و سود از آن اجاره‌نشین.

بر این همه باید افزود که موجر دوستدار و خواهان سلامت بدن و رواج کار و رونق بازار مستأجر است، چرا که اگر مستأجر تنگ‌دست شود خواستار تخفیف و گذشت خواهد شد، حال آنکه اگر به منفعت و رونق کار دست یابد قیراطی بر اجاره نمی‌افزاید و یک روز پیشتر از موعد نمی‌پردازد، و اگر قرار اجاره به‌نقود درست و درشت باشد اکثراً پول خرد می‌دهد و اگر قرار به پول خرد باشد به صورت فلس و پیشیز کارسازی می‌کند، و در میان از پولهای تقلبی و سکه‌های قلب هم جا می‌زند و هرگاه پیش دهند نمی‌پذیرد و سوگند غلاظ و شدداد می‌خورد که آن مسکوکات ناسره را وی نداده بلکه ندیده است.

و اگر آن‌که پیغام مالک را به مستأجر می‌رساند کنیزی باشد بسا که مستأجر آبستنش می‌کند و اگر پسرکی باشد می‌فریب‌دش! گذشته از مزاحمت همسایگان و دستبرد به پرندگان ایشان، که این همه باعث اختلال روابط صاحبخانه با مجاوران می‌شود.

و گاه مستأجر عقل صاحبخانه را می‌رباید و گولش می‌زند و اینکه پولی از پیش به او می‌پردازد و خرجها برای او می‌تراشد، ظاهراً مستأجر است اما به رهن نشسته، و آخر اصل ملک را بابت آن پول می‌برد...
گاه خانه را در کنار زندانی یا در مجاورت دکان صراف‌ی اجاره می‌کنند که با مهلت و مدت و در خفا و امنیت نقب بزنند...

گاه مستأجر کاری می‌کند که جزایش خراب کردن خانه است، مثلاً کسی را می‌کشد یا شخص صاحب نفوذی را مجروح می‌سازد و صاحبخانه در محل حاضر نیست یا یتیم و صغیری بی‌دست و پاست، در این حال مأموران حکومت سر می‌رسند و خانه را با خاک یکسان می‌سازند.

از صاحبخانه جماعت گول‌تر و مظلوم‌تر کس نیست، که همیشه ملکشان زیر پای مردم است، و به همه اعتماد می‌کنند و خانه‌های خود را به امانت می‌دهند، و در هیچ امانتی مثل خانه خیانت نمی‌شود. در بهترین حالت، مستأجر خوب، کسی است که اگر جای خرابی در خانه ببیند به خرج مالک تعمیرش کند، هر چه بتواند از خرج بکاهد و با مالک بیشتر حساب کند، اگر اینها خوبهائیش باشند وای از بدهاش! شما مستأجران برای ما صاحبخانه‌ها از لشکر ترک و دیلم و هند و روم بدتر هستید!...^۱ جاحظ متأسفانه از جوابهای مفروض و مقدر مستأجر سخن به میان نیاورده است.

طه حسین با اشاره به همین بخش از البخلاء گفته است که گویی مشاجره و مناظره مالک و مستأجر را در یکی از شهرهای بزرگ امروز می‌خوانیم. با توجه به همین نازک کاریها و تعمق در باطن آدمها و تشریح نفسانیات در کنار تصویر صحنه‌های مضحک از حرکات و ظواهر آدم بخیل است که طه الحاجری - جاحظ شناس معاصر عرب - البخلاء را هم ارج خسیس مولیر شمرده است^۲ و این نکته را باید افزود که فضل تقدم با جاحظ است. اینک قسمتهایی از البخلاء را به صورت نقل به معنی و تلخیص شده می‌آوریم:

۱. صص ۵۸-۶۳.

۲. رک: مقدمه طه الحاجری بر کتاب البخلاء.

دربارهٔ اهل خراسان

مروزی وقتی مهمانی سر می‌رسد، یا همصحبتی نشستش طول می‌کشد می‌پرسد: ناشتایی خورده‌ای؟ اگر پاسخ دهد آری، می‌گوید: اگر نخورده بودی ناشتایی خوبی برایت می‌آوردم و اگر جواب دهد که نخورده‌ام، می‌گوید: اگر خورده بودی پنج قدح نوشابه بر تو می‌پیمودم. بدین گونه از کم و زیاد چیزی عاید مهمان نمی‌شود.

در منزل ابن کریمه بودم که اصلش از مرو است، دید از آب کوزه سفالی وضو می‌سازم، گفت: سبحان الله! با آب گوارا وضو می‌گیری حال آنکه چاه در اختیار توست. گفتم از آب چاه پُرش کرده‌ام. گفت: پس داری کوزهٔ ما را با آب شور و ناگوار چاه خراب می‌کنی!

ثمامه گوید: در هر شهر و دیاری، خروس دانه را می‌جوید و پیش مرغ می‌گذارد آلا مرو که در آنجا خروس دانه را از نوک مرغ می‌رباید و پیدااست که خست نتیجهٔ آب و خاک این سرزمین است.

احمد بن رشید گوید: نزد پیری از اهل مرو بودم و بچهٔ کوچکش پیش روی او بازی می‌کرد، به شوخی یا محض امتحان به بچه گفتم: از نانتان به من بخوران، گفت: تلخ است، تو نمی‌خوری! گفتم: آب بیار، گفت: شور است تو نمی‌خوری!... و هر چه گفتم، جواب مشابهی داد. پدرش خندید و گفت: ببین ما تقصیری نداریم، این در رگ و ریشهٔ ماست.

آورده‌اند که چند خراسانی در جایی هم‌منزل شدند، شب تا آنجا که ممکن بود بی چراغ نشستند تا ناچار پولی روی هم گذاشتند و چراغی تهیه کردند، یکی شان در هزینهٔ چراغ سهیم نشد، چشمش را دستمالی بستند تا از نور مفت استفاده نکند. و موقع خواب که چراغ را خاموش کردند چشمش را گشودند.

نظام گوید^۱: به همسایهٔ خراسانی‌ام گفتم تا بهات را به من عاریه بده،

۱. ابراهیم بن سیار النظام از سران معتزله، استاد جاحظ.

گفت: داشتیم دزد برده. از همسایه دیگر تابه‌ای به عاریت گرفتم، تا صدای جلزولز گوشت و بوی کباب بلند شد خراسانی با ناراحتی نزد من آمد و گفت: از تو عجیب‌تر آدمی ندیده‌ام، چرا نگفتی تابه را برای تاس کباب می‌خواهی که به تو بدهم! من خیال کردم می‌خواهی باقلا برشته کنی که تابه را سیاه می‌کند و فلزش را می‌سوزاند، حال آنکه چربی گوشت برای تابه خوب است. به‌طوری که بعد از استفاده تابه بهتر از اولش می‌شود.

یک مروزی به موعظه حسن گوش داد که می‌گفت: «مال زکات خلف دارد و تلف ندارد»، رفت و تمام مالش را بخشید و فقیر شد. نزد حسن رفت و گفت: دزد این کار را نمی‌کند که تو با من کردی، یک سال است که مالم را به حرف تو تلف کرده‌ام و از خلف خبری نیست. حلالیت نمی‌کنم!^۱

یکی از اهل مرو در سفر حج و تجارت بر یک عراقی وارد می‌شد و از قبل او می‌خورد و پیوسته می‌گفت هرگاه تو به مرو بیایی احسانت را جبران می‌کنم. تا آنکه پس از مدتها، عراقی را گذار به خراسان افتاد و آنچه درد غربت و رنج سفر را بر او آسان می‌داشت این بود که آشنای مروزی‌اش در آن سامان است. باری چون به مرو رسید با همان رخت سفر نزد مروزی رفت آنچنان‌که نزد دوستان یگانه روند، مروزی چون او را دید آشنایی از خود نشان نداد، عرب با خود گفت بسا با این چپیه عگال مرا نشناخته، سر را برهنه نمود، مروزی باز آشنایی از خود نشان نداد و همچنین لباسها را یکی یکی می‌کند که مگر مروزی را سابقه آشنایی به یاد آرد، آخر مروزی گفت اگر از پوست هم برآیی ترا نخواهم شناخت!

متکلمان خسیس

ابوالهذیل^۱ (متکلم) به مویس بن عمران^۲ ماکیانی هدیه کرد و مویس با کرامت نفس و نیکخویی که داشت اظهار شگفتی و رضایت از چاقی و خوش گوشتی آن مرغ می کرد و ابوالهذیل هر از گاهی می پرسید: آن ماکیان را چگونه یافتی؟ می دانی چطوری آن را پرورده بودیم؟ و ابو عمران زیر لبی می خندید به طوری که ما درمی یافتیم ولی ابوالهذیل متوجه نمی شد و ابوالهذیل آن ماکیان را ملاک و مقیاس و حتی مبدأ تاریخ قرار داده بود، مثلاً می گفت گوشت گاو و مرغابی و ماهی خوب است اما به خوبی گوشت مرغ نمی رسد، آن هم مرغی که من به مویس هدیه دادم، یا می گفت فلان کس یک روز پیش از تاریخ اهدای آن مرغ به مویس وارد شهر شد!^۳

ثمامه دوست نداشت با کسی که دمخور نیست هم سفره شود. قاسم تمار^۴ او را در محظور قرار داد و جمعی را که ثمامه از آنها ملاحظه داشت به اصرار در خانه ثمامه برای صرف غذا نگه داشت و می گفت: من می خواهم که مردم ترا بخیل نخوانند و درباره تو گمان بد نبرند.

بعد از اتمام غذا یکی از حاضران برخاست که دست به آب لازم دارم و می خواهم به منزل بروم. قاسم گفت: چرا به منزل خود می روی؟ همین جا مستراح نظیف و خدمتگزار آماده کار هست و از ثمامه ملاحظه و رودربایستی نداریم! و آن مهمان و دیگر مهمانان را باز هم نگه داشت. ثمامه عصبانی شد و به قاسم گفت: گیرم برای آنکه مرا

۱. ابوالهذیل علاف از بزرگان معتزله است و استاد نظام و ثمامه بوده است.

۲. از توانگران دانش دوست بصره است که جاحظ در جوانی به کمک او توانست از غم معیشت برهد و به تحصیل علم و ادب ادامه دهد. ۳. ص ۱۰۲.

۴. از متکلمان و ظرفاء بوده است (حواشی طه الحاجری...، ص ۴۰۰).

بخیل نماند برای خوراک خوردن نگه‌شان داشتی، آخر شنیده‌ای کسی را به حساب آنکه مهمانان در خانه‌اش به مستراح نرفته‌اند بخیل بخوانند!^۱

کسی نزد ثمامه آمد که من حاجتی نزد منصور بن نعمان دارم، گفت: بگو حاجتی به ثمامه دارم! چون در نظر داری که منصور به خاطر من آن حاجت تو را برآورد.^۲

با محفوظ نقاش شب از مسجد جامع برمی‌گشتم، خانه‌اش در مسیر بود، گفت: این شب سرد و بارانی و تاریک کجا می‌روی؟ بیا به‌خانه‌ما برویم خرمای خوب و آغز (شیر غلیظ) مرغوب دارم. به‌منزل او رفتم، طبّقی خرما و جامی آغز آورد، تا دست بردم بخورم گفت: این آغز سنگین را در این شب سرد و رطوبی می‌خوری با این سن پیری و مرض فالج ضرر دارد، که آب می‌طلبی و شکمت خالی است، اگر کم بخوری مثل آن است که شام نخورده‌ای و اگر زیاد بخوری تا صبح گرفتار ناراحتی تو می‌شویم و نبیذ و عسل حاضر نداریم که علاج دل‌درد کند. این را گفتیم که فردا نگویی چنین و چنان! اگر اینها را حاضر نمی‌کردم می‌گفتی بخل ورزید، اما آوردم و نصیحت کردم که حق یاری و نیکخواهی به‌جای آورده باشم. حال اگر خواهی بخور و بمیر و اگر خواهی دندان بر روی جگر بگذار و به‌سلامت بمان. جاحظ گوید هرگز به‌اندازه‌آن شب نخندیده بودم، آن‌همه را خوردم و به‌برکت خنده و نشاط هضم کردم!^۳

حکایات دیگر بخیلان

تمام بن جعفر روزی نبیذ خورد و سماع کرد و به‌وجد و طرب درآمد و

۳. ص ۹۲.

۲. ص ۱۵۳.

۱. صص ۱۴۵-۱۴۶.

پیراهن خود را چاک زد. مولایی داشت محلول‌نام^۱، نزد وی بود، بدو گفت تو نیز به تبع من پیراهن چاک کن، گفت: نمی‌کنم، که پیراهن جز این ندارم. تمام گفت: پیراهن پاره کن و فردا یک پیراهن سالم از من بگیر، محلول گفت: فردا که پیراهن را دادی چاک می‌کنم! جاحظ گوید غیر از تمام و محلول آدمی ندیدم که در چنان حالتی که از زور وجد و حال پیراهن چاک می‌کنند این طور بگو مگو کنند.^۲

□

ابوالحسن کور بر یوسف‌نامی (از بخیلان) وارد شد، یوسف بانگ بر کنیز زد که برای ابوالحسن چاشت بیاور. کنیز گفت: هیچ چیز نداریم، یوسف گفت: ما را با ابوالحسن رودربایستی نیست، برو هر چه هست بیاور. و ابوالحسن با خود اندیشید که به هر حال کنیز غذای نیم‌خورده‌ای با نان تکه‌پاره می‌آورد، کنیز رفت و یک گرده خشکیده کپک‌زده آورده و پیش ابوالحسن گذاشت، ابوالحسن دست در خوان گردانید و جز آن نان نیافت. گفت: راستی راستی که ملاحظه ندارید، آدم این قدر هم بی‌رودربایستی می‌شود؟!^۳

□

مکی^۴ حکایت کرد: پدرم عمویی داشت که او را از کثرت مال «سلیمان کثری» می‌خواندند و مرا که بچه بودم خیلی دوست می‌داشت و زیاد پیش او می‌رفتم، اما تا هنگامی که به بلوغ رسیدم چیزی به من نبخشید و از حد بخل درگذشت. روزی بر او وارد شدم، قطعه‌ای دارچین که یک قیراط نمی‌ارزید جلو دست داشت، پس از

۱. از صیرفیان بصره بوده (حواشی طه الحاجری...، ص ۳۶۷).

۲. ص ۸۸. ۳. ص ۹۱.

۴. ابواسحاق مکی از ظرفاء بوده است و در الحیوان نیز داستان‌هایی از وی نقل شده (حواشی طه الحاجری...، ص ۲۳۰).

آنکه از آن استفاده کرد^۱ دست بردم که تکه‌ای از آن بردارم، چون نگاهش به من افتاد دست پس کشیدم. گفت: مترس و دست را عقب نکش، همه‌اش برای تو، دل بد مدار و به من گمان بد مبر، من خسیس نیستم، آن طور هستم که تو بخواهی، اصلاً تمامیش برای تو، خدا می‌داند به طوع دل و طیب خاطر این را به تو می‌بخشم و دوست دارم خیر و فایده‌ای به تو برسد. مکی گوید تکه دارچین را وا گذاشتم و همان لحظه برخاستم و پس از آن به عراق آمدم. دیگر نه من او را دیدم نه او مرا تا مُرد.^۲

□

ابوالقمام^۳ عاشق زنی شد و آن قدر دور و برش گشت و گریه و زاری نمود تا دل زنک به رحم آمد. و زن دارا بود. روزی ابوالقمام از وی هریسه خواست و گفت شماها در پختن آن واردترید، چند روز بعد کله‌پاچه هوس کرد، بعد آتش... و همچنین خوراکیهای دیگر. تا زن گفت: ما تا به حال دیده بودیم عشق به دل و جگر و سینه می‌زند اما آتش عشق تو گویا از شکم زبانه می‌کشد!^۴

ابوالقمام می‌خواست از قومی زن بگیرد و یکسره راجع به میزان مال و منال زن سؤال می‌کرد، گفتند زن فلان قدر مال دارد، تو خود چه داری؟ جواب داد: این طور که گفتید اموال خاتون برای هر دو مان کافی است.^۵

□

مکی گوید شبی به خانه اسماعیل بن غزوان^۶ رفتم و چون دانست

۱. جاحظ نحوه استفاده از چوب دارچین را ذکر نکرده. شاید چوب دارچین را می‌جویده و می‌مکیده‌اند یا با آن دندان را خلال می‌کرده‌اند.

۲. ص ۹۱.

۳. ابوالقمام، سقا بوده و گاه سدر می‌فروخته، از ظرفاء است (حواشی طه الحاجری...، ص ۳۶۹).

۴. ص ۹۳.

۵. ص ۹۳.

۶. اسماعیل بن غزوان، از متکلمان و ظرفاء است. در الحیوان داستانهایی از هرزگی وی آمده است.

در خانهٔ موسی بن عمران شام خورده‌ام و کوزه‌ای نیبذ همراه دارم نگهم داشت، دیرگاه که شد همانجا که نشسته بودم دراز کشیدم و دست زیر سر گذاشتم، مخده‌ای داشت، به اصرار به من داد که زیر سر بگذار، گفتم لازم نیست، گفت: استغفرالله! مگر می‌شود در اینجا یک مخده زیادی باشد و تو بی‌بالش بخوابی. مخده را گرفتم و زیر سر گذاشتم، اما چون تشک نداشتم و جایم غریب بود خوابم نمی‌برد. اسماعیل پنداشت که خوابم برده، آهسته جلو آمد و مخده را از زیر سرم کشید. خندیدم و گفتم من از این بی‌نیاز بودم. گفت: آدمم سرت را روی مخده میزان کنم! گفتم تا مخده را نبردی دم نزنم. گفت: آمده بودم سرت را روی مخده میزان کنم اما تا دستم به آن رسید فراموش کردم چه کار می‌خواهم بکنم و برداشتمش. این نیبذ، یاد و ویر آدم را به کلی از بین می‌برد.^۱

□

اهل خانهٔ بخیلی آن قدر اصرار کردند تا مصمم شد درهمی برای آنها خرج کند و بیرون رفت که چیزی بخرد. در راه مارگیری را دید یک افعی به جان خود سر داده تا درهمی از تماشاچیان بگیرد، با خود گفت این عبرتی است که خدا در راه تو پیش آورده تا پند بگیري، درهمی که بهای آن جان است آیا رواست که برای خوراک یا نوشابه‌ای تلف شود؟ به‌خانه بازگشت و درهم را به کیسه بازگرداند...^۲

□

ابوسعید مانع از آن می‌شد که خادمش آشغال و خاکروبه را از منزل بیرون برد و دستور می‌داد آشغال و خاکروبه‌های همسایه‌ها را هم

به منزل او بیاورند، و پس از مدتی می نشست به جستجو میان آشغالها، اگر پول یا زینت آلاتی می یافت که حالش معلوم است، اما در مورد بقیه: تکه های پشم را جدا روی هم جمع می کرد و می فروخت، ژنده و قطعات پارچه را روی هم گرد آورده به سینی فروشان می داد [شاید برای باربندی] هر چه پوست انار می یافت سوا می کرد و به دباغان و رنگرزا می داد، شیشه خرده ها را به شیشه گران و هسته های خرما را به علیق فروشان، و هسته شفتالو را به نهال کاران و میخ و آهن پاره را به چلنگران، پاره کاغذ را به طرازیان، پاره چوبها را به کجاوه سازان، استخوانها را برای سوختن، و پاره آجرها را برای کار بنایی کنار می گذاشت، و خاک باقیمانده را گرد می آورد و به اهل خانه می گفت هر چه آب مصرف می کنند روی آن بریزند و از آن خاک خشت می زد و می فروخت.^۱

□

غلام خالد بن صفوان^۲ یک طبق شفتالو آورد و جلوش گذاشت، خالد گفت: اگر نه آن است که یقین دارم از آن خورده ای، یک دانه بهت می دادم.^۳

فقیری از خالد بن صفوان پول خواست، خالد یک درهمش داد. فقیر گفت: کم است. خالد گفت: ای نادان! اگر ده هزار از همین درهما جمع شود خونبهای یک انسان است، تو می گویی کم است؟^۴

□

مردی ندار، برادرش دارا بود و از شدت بخل به او چیزی نمی داد.

۱. صص ۱۰۷-۱۰۸.

۲. خالد بن صفوان، خطیب معاصر بنی امیه، در حدود سال ۱۰۰ هـ. مرده است (حواشی طه الحاجری...، ص ۳۷۹).

۳. ص ۱۱۱.

۴. ص ۱۱۳.

روزی زبان به شکوه گشود که می دانی من بی بضاعتم و عیالوار، و تو پولداری و کم خرج، با این حال کمکی به من نمی کنی چقدر بخیلی! برادر توانگر برآشفته که چنان نیست که تو می گویی، من آن قدر که تو می پنداری دارایی ندارم، به خدا اگر هزار هزار درهم داشتم پانصد هزارش را به تو می دادم. مسلمانان! خودتان قضاوت کنید، کسی که یک باره از پانصد هزار درهم گذشت می کند، می شود گفت بخیل است؟^۱

□

در مدائن خرمافروشی بود که هرگاه غلامش به دکان می آمد به هر تدبیر خرمایی می ربود و می خورد و چون ارباب از او بازجویی می کرد منکر می شد. روزی که غلام خرمایی برداشته و خورده و قورت داده بود و حاشا می زد ارباب تکه پنبه سفیدی به او داد و گفت این را بجو! غلام پنبه را جوید و از دهان بیرون آورد، معلوم شد که پنبه از سفیدی به زردی گراییده و کمی شیرین است، به غلام نهیب زد که این کار هر روزیت بوده، خیال می کنی من نمی دانم؟ برو از خانه من بیرون!

□

مکی حکایت کرد که روزی نزد عنبری بودیم، کنیز مادرش با یک کوزه خالی آمد و آب خنک خواست. عنبری گفت: مادر من عاقلتر از آن است که کوزه را خالی بفرستد و آن را پرآب بخواهد، برو از آب پرش کن و بیاور در خمره آب ما خالی کن، آن وقت از مزمله ما آب^۲ خنک ببر تا چیزی در برابر چیزی باشد!^۳

□

پیری از شهر اُبله می گفت: گدایان بصره بر گدایان اُبله فضیلت

۱. ص ۱۴۳.

۲. مزمله، یعنی کوزه ای که پلاس بدان می پیچیدند و پلاس را خیس می کردند تا بر اثر نسیم تبخیر شود و آب داخل کوزه را خنک کند.

۳. ص ۸۴.

دارند، پرسیدم: چرا؟ گفت: برای آنکه توانگران را بیشتر تعظیم می کنند و معلوم می شود که حق شناس ترند!

و نیز در اُبَّله میان دو تن مشاجره لفظی پیش آمد و یکیشان دیگری را دشنام گفت و آن یکی عیناً پاسخ داد. من ملاحظه کردم که مردم رفتار دومی را نپسندیدند، سبب پرسیدم. گفتند: اولی متمول تر است و اگر روا داریم که یکی ندادارتر از او با او همدهنی نماید و مقابله به مثل کند این یعنی تباهی در همه چیز!^۱

□

از «مسجدیان بصره» آنها که مدعی اقتصاد در معیشت و سوداندوزی بودند و در اصل «جمع و منع» هم‌رأی، نزد هم گرد آمده محض استفاده از نظریات و تجارب یکدیگر به گفتگو نشستند. یکیشان گفت: آب چاه ما همان طور که می دانید شور و بدگوار است به طوری که خر به آن نزدیک نمی شود و شتر از آن نمی نوشد، و ریشه نخل را می سوزاند، از نهر دوریم و آوردن آب گوارا خرج سنگین دارد، من به توفیق خدا راهی یافتم که خرج را کم کنم: حوضی ساختم ساروج کشیده که آب غسل ما در آن جمع شود و هدر نرود و خر از آن بنوشد که نه قرآن حرامش کرده و نه سنت نهی نموده که از غسله جنب خر را نتوان سیراب کرد. دیگری گفت:

آیا شنیدید که مریم صنّاع مُرد؟ - او زنی بود اهل اقتصاد و قناعت. گفتند از او بگو، گفت حکایاتش بسیار است اما من به یکی اکتفا می کنم که دخترش را در دوازده سالگی شوهر داد با زر و زیور و جامه نیکو. شوهر پرسید: مریم، اینها را از کجا آوردی که نه مال موروث داشتی و نه اهل خیانتی. پاسخ داد که اینها را خدا داده. شوهر گفت: از اجمال

بگذر و به تفصیل بگو. گفت: از روزی که این را زاییدم از آرد نان هر روز قدری کنار می گذاشتم و آن را می فروختم و این از پول آن است. مسجدیان دسته جمعی برخاسته بر جنازه مریم حاضر شدند و بر او نماز خواندند و با شوهرش همدردی نموده تسلیت گفتند. دیگری گفت: من دچار درد سینه بودم و سخت سرفه می کردم، تجویز کردند که فانیذ عسکری یا حریره بادام بخور. دیدم گران است، از خیر آن گذشتم و با سینه درد می گذراندم تا خدا شفا دهد. تا روزی یکی گفت سپوس را بجوشان و آبش را گرما گرم سربکش. صبح از آن نوشیدم، خوش طعم بود و تا ظهر هم گرسنه نشدم، جلو سرفه ام را هم گرفتم. شب به زن گفتم چرا برای همه سپوس نمی پزی که آبش سینه را جلا می دهد، هم غذاست و هم دوا، و بعد هم سپوس را می خشکانیم و به قیمت خودش می فروشیم. زن گفت در این بیماری تو مصالح و منافع بی شمار بوده، و امیدوارم که از این سینه درد ترا راهها گشوده شود...^۱



توانگری در حلقه صلاح اندیشان معیشت در مسجد می گفت: هر چیزتان را آستر کنید که ماندگارتر باشد، بیهوده نیست که خدا دنیای فانی را آستر سرای باقی کرده! یک جامه آستر دار به اندازه چند پیرهن یک لایی عمر می کند... حتی بوریا و حصیر و فرش تان را آستر بدوزید، همچنین غذا که می خورید با یک شربت آب سرد معده را آستر بزنید!^۲



زبیده بن حمید (صراف بصری) یک بار در مستی، پیراهنی

۱. البخلاء، صص ۲۴-۲۵.

۲. پیشین، صص ۷۷-۷۸.

به دوست همپاله‌اش بخشید. آن ندیم همان شب که به خانه بازگشت فوراً از پیراهن صراف، برای زن خود لباسی درست کرد. صبح زبیده خواستار پیراهن شد، گفتند به فلان کس بخشیدی. فرستاد دنبالش که پیراهن را بیار، نمی‌دانی که بخشش و خرید و فروش و عقد و طلاق آدم مست اعتباری ندارد، وانگهی نمی‌خواهم مردم بگویند که زبیده بر اثر مستی بخشش کرده. بیارش تا با طیب خاطر در حال هوشیاری به تو ببخشمش، که اتلاف مال را به باطل دوست ندارم.

و چون پیراهن پس نیامد خودش سراغ آن دوست رفت و گفت: قباح‌تر دارد، مردم از این شوخیها و بازیها زیاد می‌کنند اما آخرش مال همدیگر را نگه نمی‌دارند، خدا حفظت کند پیراهن مرا بده! مرد گفت: من از همین می‌ترسیدم و دیشب تا آن پیراهن را برای زنم جامه نساختم سر بر زمین نگذاشتم، از دامن بریده و بر آستینها افزوده‌ام، حال با این وصف می‌خواهی پس بگیری؟ زبیده گفت: آری پس می‌گیرم، جامه‌ای که برای زن تو خوب باشد برای زن من هم خوب است، گفت: جامه را به رنگرز داده‌ام، برو بگیر. زبیده گفت: من جامه را به رنگری نداده‌ام که بتوانم پس بگیرم، (و بالاخره پس از آنکه از مسترد داشتن پیرهن مأیوس گردید) گفت: پدر و مادرم فدای پیامبر خدا که فرمود: «همه بدیها را در یک خانه کرده بر درش قفل زده‌اند، و کلیدش مستی است»^۱!



از بخیلان خوشخوی و ظریف احمدبن خلف یزیدی است، روزی که پدرش مُرد بجز اسباب خانه هفتاد هزار دینار طلا و سیصد و یک هزار درهم نقره پول ارث برد. به او گفتم: چرا شام نمی‌خوری؟

۱. پیشین، ص ۲۹.

گفت: به خدا دیروز در خانه غذا خورده‌ام! و این قید و قسم از آن‌رو بود که کمتر در خانه خودش غذا می‌خورد.

و همین آدم دائم در خانه رفقا پلاس بود و به‌خاطر ظرافت تحملش می‌کردند و شک نداشتند که او هم یک بار دعوتشان می‌کند و آنجا به‌شادخواری می‌نشینند، اما او خود را آشنا به‌مطلب نمی‌کرد، تا روزی به‌زبان گفتند ما را دعوت کن! قبول نکرد، اصرار کردند که یک بار باشد نه بیشتر، ناچار پذیرفت و غذای سبک و کم‌خرج اشتهاآور شوری ساخت، خوردند و دست شستند. آنگاه پرسید: شما را به‌خدا من در این لحظه دارا‌ترم یا ساعتی پیش که غذای مرا نخورده بودید؟ گفتند: مسلم است آن ساعت که غذا هنوز در ملکیت تو بود دارا‌تر بودی. پرسید: من در این لحظه به‌فقر نزدیک‌ترم یا ساعتی پیش؟ گفتند: تو اکنون به‌فقر نزدیک‌تری، گفت: بسیار خوب، چه کسی مرا ملامت می‌کند در دعوت نکردن از جماعتی که مرا به‌فقر نزدیک‌تر و از غنا دورتر می‌سازند؟ و هر چه بیشتر دعوتشان کنم از دارایی دورتر و به‌گدایی نزدیک‌تر می‌شوم! و روی همین استدلال از هر کسی که یک شربت آب از او درخواست می‌نمود یا خشتی از دیوارش می‌برد یا چوب خلالی از کاه چارپایانش برمی‌داشت کناره می‌گرفت.

و شنیدم که همین احمد می‌گفته است: اگر جز این اندازه از تفضل خدا بر ملائکه نمی‌دانستیم که خدا ملائکه را مبتلای خرج عیال نکرده، در شناخت کرامت و منزلت ملائکه بس بود.^۱

□

خالد بن یزید از متکدیان حرفه‌ای و سابقه‌دار، در خست و کلاشی به‌کمال بود و در ثروت بی‌نظیر. روزی با جمعی نشسته بود، گدایی از

۱. پیشین، صص ۳۱-۳۳.

راه رسید. خالد دست در کیسه کرد که فلسی به او بدهد - و فلس‌های بصره درشت است - اشتباهاً درهمی بیرون آورد و بر کف سائل نهاد، و تا متوجه شد که درهم است، آن را پس گرفت و فلسی به او داد. گفتند: این زشت است، پس گرفتن آن سکه جایز نبود. گفت: پیش کی جایز نیست؟ مگر من این مال را با عقل شماها جمع کرده‌ام که با تشخیص شما پراکنده سازم! وانگهی این از گداهای فلسی است نه درهمی، من اینها را می‌شناسم. گفتند: مگر تو انواع گداها را می‌شناسی؟ گفت: آری... در جوانی اصناف گدایان زیر دست من بودند... و این همه را می‌گفت که آنان را از طمع در مال خود مأیوس سازد.^۱

□

یحیی بن عبدالله بن خالد بن امیه... در حالی که مهمانان بر سفره‌اش غذا می‌خوردند، گرده‌ای برداشت و با دستش سبک و سنگین کرد و گفت: می‌گویند گرده‌های نان من کوچک است، آخر کدام مادر بخطایی می‌تواند دو تا از این گرده‌ها را بخورد.^۲

□

نان‌پزی یکی از دوستان تعریف کرد که ارباب به او دستور داده بود که نان من باید کاملاً برشته باشد، و نان آن‌که با من هم‌سفره است نیم‌پز، اما نان اهل خانه و مهمانان را ناپخته از تنور بکن، آن‌طور که فقط خمیر خودش را بگیرد و گرده شود. و چون نان‌پز نتوانست آنچنان‌که ارباب خواسته بود عمل کند یکصد تازیانه خورد. من این داستان را برای عبدالله عروسی گفتم، گفت: داستان بزغاله بریان را نشنیده‌ای که آشپز بابت آن هشتاد تازیانه خورد؟

ارباب دستور داده بود که وقتی خوان نهادند، بزغاله را در تنور

۱. پیشین، ص ۳۵.

۲. پیشین، ص ۴۰.

بگذار، و من هی بگویم: بزغاله را بیار، و تو بگو: همین الان، کم مانده بپزد! آن وقت آخر سفره بیارش چنان که گویی عجله داشته‌ای و ناپخته جلوشان بگذار که نخورند، اما فرض بر آن باشد که ما بزغاله بریان نیز در آخر سفره آورده‌ایم. بعداً همان را کاملاً بپز و عصرانه بیار که بخورند. بدین گونه یک بزغاله را دو جا پای مهمان به حساب می‌آریم. آشپز نفهمیده بزغاله را پخته سر سفره اول آورد و مهمانان دخلش را آوردند. به سبب این خطا آشپز هشتاد تازیانه خورد، مطابق کذف زن آزاد!۱

□

ابو محمد عبدالله خزّامی بخیل‌ترین و ظریف‌ترین مخلوق خدا بود. و در بخل صاحب بصیرت و کلام، و بر فضیلت آن احتجاج می‌کرد. روزی در اوایل پاییز کسای قومسی پوشیده بودم، برآشفتم که چه زشت است اسراف از عاقل و جهل از حکیم، نمی‌پنداشتم که تو تا این اندازه که می‌بینم اهمال‌کار و سهل‌انگار و بی‌تدبیر باشی. گفتم: امروز از من چه دیده‌ای که نظر دیروزت برگشته؟ گفت: این کسا را پیش از وقت پوشیده‌ای. گفتم: سرما به آن حد رسیده که موقع پوشیدن این باشد، اگر در تابستان هم هوا چنین سرد می‌شد موقع پوشیدن این بود. گفت: اگر سرد است، جبه‌ای آستر دار بپوش، اکنون پوشیدن کسای پشمی جایز نیست. پرسیدم: چرا؟ گفت: غبار آخر تابستان هنوز در فضاست و فرونشسته، در تار و پود بالا پوش پشمینت می‌نشیند و موقعی که بارندگی شد و هوا رطوبت یافت آن غبار شور نمک‌دار در پشم کار موربانه را می‌کند، بگذار بعد از بارندگیها که غبار هوا شسته شده و زمین سفت شد و خاک بر نمی‌خیزد به مبارکی این را بپوش.

یک بار به او گفتم: راضی هستی به اینکه بگویند عبدالله خسیس و

۱. پیشین، ص ۴۱.

بخیل است؟ گفت: خدا این اسم را از من بر ندارد! پرسیدم: چطور؟ گفت: کسی را نمی‌گویند بخیل است مگر اینکه مالدار باشد، تو مال را به من واگذار و به هر اسم که می‌خواهی مرا بخوان! گفتم: به هر کس هم که بگویند کریم است، حتماً مال دارد، و لقب ستوده‌ای نیز هست در حالی که نام بخیل در عین آنکه بر مالداری دلالت می‌کند، نکوهیده است، چرا از این دو لقب آن‌را که فروتر و پست‌تر است برگزیده‌ای؟ گفت: اما این دو فرقی دارند، وقتی می‌گویند فلانی بخیل است معنی‌اش این است که مالش پایدار و برجاست اما وقتی می‌گویند کریم است، در واقع خبر از برباد رفتن مالش می‌دهند، پس لقب بخیل متضمن نکوهش است در عین حفظ مال و لقب کریم متضمن ستایش است و خبر از تضييع مال، و ستایش جز باد و فسوس چیزی نیست و گوش نهادن و دل دادن بدان از ضعف و فرومایگی است، چه فایده از ستایش مردم اگر گرسنه و لخت و خلق‌خندان بمانیم؟ در واسطه نزد داود بن ابی‌دؤاد بودیم، از ولایت کسکر برای او خیکهای دوشاب هدیه آورده بودند، میان حاضران قسمت کرد. آنچه به ابومحمد عبدالله خزّامی رسید به دیگری بخشید. من در عجب ماندم، که این خلاف سیرت او بود، به مکی گفتم: می‌دانی که خزّامی دشمن بخشش است و عاجز از آن، حال آنکه عاشق گرفتن است... وجه این چه بود که خیکهای شیره را نبرد و به دیگران بخشید؟ بالاخره معلوم شد که اولاً از کرایه حمال اکراه داشته، دیگر آنکه با خود اندیشیده اگر دوشاب را به منزل ببرد از او آرد و روغن برای ساختن حلوا بطلبند، و گرفتاری زیاد شود...^۱

□

روزی در مجلسی بودیم که حاضران از یکدیگر ملاحظه و آزر

۱. پیشین، صص ۴۶-۴۷.

داشتند و سکوت حکمفرما بود، و خزامی دور از من نشسته بود. مکی به من روی کرد و با صدای بلند پرسید: یا اباعثمان! بخیل‌ترین یاران ما کیست؟ گفتم: ابوالهذیل، گفت: دیگر؟ گفتم: یکی دیگر هست که اسمش را نمی‌برم. خزامی از دور گفت: منظورش منم!^۱

□

به‌جمّاز^۲ گفتند: دیدیم در دهلیز فلانی نشسته‌ای و یک کاسه جلوی توست و داری می‌خوری، چه جور کاسه‌ای بود و توش چه بود؟ گفت: کاسه سرخوک بود پر از قی سگ!^۳

□

اسماعیل بن غزوان از کندی روایت کرد که می‌گفت: مال از آن کسی است که حفظش کند، و ثروت از آن کسی که محکم نگهش دارد، و برای حفظ مال است که دیوارها برآورده‌اند و درها فراز کرده و صندوقها و قفلها ساخته‌اند و انگ و نشان و مهر و نگین پرداخته‌اند و حساب و کتاب می‌آموزند. اما این حفاظها و احتیاطها را برای مال چگونه در نظر می‌گیریم در حالی که شما (دوستان) آفت و موریانه مالید!^۴

□

بر خوان مویش بن عمران سینیهای طرفه و مجموعه‌های بدیع می‌چیدند، و ایراد گرفته می‌شد این‌طور ساخته که دست نزنند و نخورند!^۵

□

محمد بن مومل می‌گفت: اگر نه آب ارزان و نان گران بود، مهمانان برای نان حرص نمی‌زدند و از خوردن آب کوتاهی نمی‌کردند، مردم

۱. پیشین، ص ۴۸.

۲. از شاعران ظریف و لطیفه‌پرداز است که جاحظ را هم هجو کرده است (شوقی ضیف:

العصر العباسی الثاني، چاپ هفتم، ص ۴۳۱).

۳. البخلاء، ص ۵۳.

۴. پیشین، ص ۶۶.

۵. پیشین، ص ۵۲.

شیفته خوراکی هستند که گرانبه‌قیمت باشد یا کمیاب، مثلاً این هویج باصفا و باقلای سبز از گلابی خراسانی و موز بستانی خوشمزه‌تر است اما کوته‌بینان جز به‌قیمت و ندرت نمی‌نگرند و طبق تقلید و عادت و شهرت به غذا می‌گیرند.^۱

□

حیله‌های محمدبن مومل در بخل بالاتر از ترفند عمرو عاص و مغیره بن شعبه بود. بسا وقتی مهمان وارد می‌شد، او خلالی به‌دست می‌گرفت و با دندانها ور می‌رفت و چنین وانمود می‌کرد که غذا صرف شده، تا او را مأیوس کند. و اگر دوستی می‌رسید برای آنکه در محظور قرارش دهد که چیزی نخورد با صدای بلند به غلام می‌گفت: برو یک چیزی بیار این بخورد! با این اطمینان که طرف از روی خجالت یا مناعت یا ناراحتی بگوید: خورده‌ام، و چون طرف می‌گفت: صرف شده! می‌پرسید: چه خورده‌ای؟ و او را ناچار می‌ساخت که دروغ‌پردازی نماید. و چون به کلی دست و پای طرف را می‌بست و از اینکه چیزی نخواهد خورد خاطر جمع می‌شد، غلام را می‌گفت: چیزی بیار بخوریم! و موقعی که غذا می‌آوردند، از مهمانان یکی را که آزر‌مگین‌تر از همه بود به حرف می‌گرفت و داستانی دراز از او می‌پرسید و مشغولش می‌داشت و موقعی که شروع به خوردن می‌کردند، خود تظاهر به سیری و سستی می‌کرد و دست پس می‌کشید تا مهمانان شرم‌منده شده و یکی یکی کنار بروند، آن وقت حریر صانه شروع به خوردن می‌کرد و چنین اظهار حکمت می‌نمود که خوردن و آشامیدن باید در چند مرحله باشد و به فاصله باشد!^۲

□

همو می‌گفت: سر سفره آب بخورید تا اشتهای واقعی‌تان را

۱. پیشین، صص ۷۲-۷۳.

۲. پیشین، صص ۷۳-۷۴.

تشخیص بدهید، این را پزشکان به شما نمی‌گویند که مبادا دکانشان تخته شود، اما من خیر و صلاح شما مهمانان را می‌خواهم!^۱

□

کسی از عربی پرسید: شما چه چیزهایی می‌خورید و از چه چیزهایی اکراه دارید؟ عرب پاسخ داد: ما هر جنبنده و خزنده‌ای را می‌خوریم مگر چلیپاسه را. گفت: خوش به حال چلیپاسه!^۲

□

عمرو بن غنوی برای من حکایت کرد که کندی همیشه به مستأجرش و گاه به همسایه پهلویی می‌گفت: در خانه ما زنی حامله هست، و بسا در حال ویار از بوی خوش دیگ شما بچه بیندازد، اشتهای او را با یک انگشت لیسیدن یا یک ملاقه ببند - زیرا نفس با اندکی قانع می‌شود - و اگر این کار را نکنی - با آنکه آگاهت کردم - کفاره یک بنده یا کنیز خدا خواه ناخواه به گردن توست. و اکثر همسایگان با آنکه متوجه مطلب بودند به روی خود نمی‌آوردند (و کاسه همسایه برای او می‌بردند) و کندی به اهل خانه‌اش می‌گفت: وضع شما از همه مردم این محله بهتر است چه هر کدام از آنها یک رنگ غذا می‌خورند و شما از همه رنگ.

و نیز حکایت کرد که روزی هم‌خوراک کندی بودم، همسایه‌ای وارد شد. من گفتم: بفرما چاشت بخور! آن مرد دچار محذور شد و جواب داد: به خدا خورده‌ام. کندی گفت: قسم از خدا بالاتر نمی‌شود! و بدین گونه دست و پای طرف را بست که دست به سفره دراز نکند.^۳

□

معبد گوید: بیش از یک سال در خانه کندی بودیم، کرایه‌اش را

۱. پیشین، ص ۷۲. ۲. پیشین، ص ۱۶۳. ۳. پیشین، ص ۵۸.

پرداختیم و نیازهایش را برآوردیم و به‌شروطی که گذاشته بود عمل کردیم. گفتم: معنی پرداخت کرایه و برآوردن نیازهایش را فهمیدم اما وفای به‌شرطها چه بود؟ گفت: کندی با مستأجر شرط می‌کرد که پهن چارپایان و پشگل بزها و نشخوار علوفه حیوانات مستأجر از آن او باشد و نیز استخوانی به‌دور نیندازند و خاکروبه از خانه بیرون نبرند، و هسته خرماها و پوست انارها که می‌خورند از آن مוכر باشد، و یک ملاقه از هر دیگی که می‌پزند برای «زنی حامله» که همیشه مدعی بود در منزل دارد بیاورند. و این تحمیلی بود بر همسایگان، اما به‌سبب ظرافت و خوش‌گفتاری‌اش و نیز شهرت او به‌بخل تحمل می‌کردند.

معبد گوید: در ایامی که مستأجر کندی بودم روزی پسرعمویم با فرزندش به‌منزل ما آمدند. بلافاصله یادداشتی از کندی رسید که «اگر اقامت این دو تن یکی دو شب است حرفی نداریم — هرچند همین اجازه دادن یکی دو شب نیز منجر می‌شود به‌طمع مستأجر که چندین شب مهمان نگه دارد»، در پاسخش نوشتم: «اینها بیش از یک ماهی اینجا نخواهند بود»، نوشت:

«اجاره تو ماهی سی درهم است و خودتان شش نفرید، می‌شود نفری پنج درهم، حالا که دو تن بر تعداد شما اضافه شده باید دو تا پنج درهم اجاره را اضافه کنی. پس، از امروز اجاره خانه تو می‌شود به‌عبارت چهل درهم». در پاسخش نوشتم: «اقامت اینها چه زیبایی به‌تو می‌زند؟ بارشان بر روی زمین است که کوهها را تحمل می‌نماید، و سنگینی خرجشان بر من است نه تو. بنویس که بدانم بهانه‌ات چیست؟»، و ندانسته انگشت بر نقطه حساس نهاده بودم و در گفتگو بر خود گشاده، که چنین نوشت:

«مسائلی که باعث افزایش اجاره می‌شود بسیار است و معلوم

همگان. از آن جمله است سرعت پر شدن چاه و سختی هزینه تخلیه آن. دیگر آنکه چون پاهای راه‌رونده بیشتر شد رفت و آمد روی بامهای کاهگلی و کفهای گل‌گچی اتاق افزوده می‌شود و از پله‌ها زیاده‌تر بالا و پایین می‌روند و گِل‌ها می‌ترکد و گچ‌ها می‌کند و چوب آستانه می‌فرساید و تیرهای سقف کج می‌شود و بسا در اثر سنگینی می‌ترکد، و نیز چون بیرون رفتن و درون آمدن و بستن و گشودن و قفل زدن و باز کردن درها فزونی یابد درها تق و لق می‌شود و رزه‌ها می‌کند. با افزایش بچه‌ها و شلوغی، میخ درها از جا درمی‌رود و چفتها شل و رزه‌ها لق می‌شود و چارچوبها می‌شکند. در کف حیاط، چال برای گردوبازی می‌کنند و سنگها را با کُلَنَد خُرد می‌کنند، گذشته از خراب کردن دیوارها و چوب رفها با کوبیدن میخ.

وقتی تعداد عیال و میهمان و بازدیدکنندگان و همنشینان زیاده‌تر شد، ریختن آب بیشتر و کار گذاشتن حب و حبان به مراتب فزون‌تر می‌گردد و بسا دیوار که از ریزش آب و چکه کوزه و فاضلاب و چاه و عدم مراقبت، پایش می‌پوسد و بالایش آتش و لاش و بنیانش سست می‌شود و شالوده‌اش تکان می‌خورد.

و نیز عده که بیشتر شد نان و خورش بیشتر نیاز دارند و به همان نسبت آتش افروزی و پخت و پز و دم و دود بیشتر، و می‌دانی که آتش بر چیزی ابقاء نمی‌کند و خانه‌ها هیزم آتشند و هر چه در خانه‌ها هست خوراک آتش است. بسا حریق که اصل خانه را از بین برده و بدین‌گونه صاحب خانه را دچار هزینه بسیار سنگین کرده، در حالی که نهایت تنگدست و بدحال است. و چه بسا جنایت آتش‌سوزی مستأجر به‌خانه همسایگان نیز سرایت یابد و به مال و جان دیگران آسیب بزند. و تازه اگر مردم، صاحبخانه را با درد و بلا که دچارش شده تنها

بگذارند باز شاید قابل تحمل باشد، اما چنین نیست، فال بد می‌زنند و می‌گویند: چه همسایه شومی! اسمش را نیارید! و از سرزنش و نکوهش کوتاه نمی‌آیند.

وانگهی مستأجران، در پشت بام اجاق برپا می‌کنند، هرچند حیاط برای این کار بهتر است و وسیع‌تر، مضاف بر عیبهای جانی و مالی و آبرویی که اجاق برافروختن در پشت بام دارد، زیرا اگر شب آتش‌سوزی رخ دهد خطر فساد تبه‌کاران هست، و هجوم و دست‌یافتنشان بر رازی نگفته یا چیزی نهفته: مثلاً مهمانی که خود را مخفی کرده یا صاحبخانه‌ای که متواری است یا شرابی که داشتش خوب نیست یا کتابی که بدنام است یا مال هنگفتی که می‌باید در خاک کرد، اما حریق فرصت نمی‌دهد که صاحب مال آن کار را بکند، و خیلی حالات و چیزهای دیگر که کسی نمی‌خواهد به آن عناوین شناخته شود. و بعد، تنور نصب نمی‌کنند و دیگ را روی پشت بام خالی کار می‌گذارند که میان آتش و حصیر و چوب پشت بام جز یک لایه گل نازک فاصله و حایل نیست. حال آنکه نصب تنور محکم خرجی ندارد و خیال را از تلفات راحت می‌کند. و اگر شما مستأجران این کارها را به‌ضرر ما، با توجه و عمد می‌کنید که جای شگفتی است و اگر بی‌توجه این همه زیان می‌رسانید و فراموش می‌کنید که به‌خودتان هم آسیب می‌رسد، این عجیب‌تر است.

و بعد، بیشتر شما کرایه‌نشینان در پرداخت اجاره تعلل می‌ورزید و تأخیر روا می‌دارید تا چند ماه روی هم جمع شود، آن وقت مستأجر فرار می‌کند و صاحبخانه را پریشان و پشیمان برجا می‌گذارد، علی‌رغم نجاتی که در تقاضا به‌کار برده، سزای نیکی‌شان بردن حقتان و بریدن معیشتشان است!

و دیگر اینکه وقتی اجاره‌نشینی می‌آید، خانه رفت و روب شده و تمیز است تا در چشم مستأجر جلوه نماید و رغبت برانگیزد، و موقعی که کرایه‌نشین می‌رود یک ویرانه آشغال‌دانی برجا می‌گذارد که جز با خرجی دردناک درست بشو نیست، و تازه هر چه هم دم دستشان باشد می‌برند...^۱

□

ثمامه دوست نداشت با کسی که دمخور نیست هم سفره شود، قاسم تمار او را در محظور می‌گذاشت و عده‌ای را که ثمامه از آنها ملاحظه داشت برای صرف غذا نگه می‌داشت، تا روزی ثمامه به قاسم گفت: من خود زبان دارم و اگر می‌خواستم می‌توانستم آدم بفرستم و اینها را دعوت کنم. قاسم جواب داد: می‌خواهم مردم ترا بخیل ندانند و درباره تو گمان بد نبرند! (و این قاسم، بخیل‌ترین مردم بود در نان خودش و سخی‌ترین خلق بود از مال مردم!)^۲

لطایف

عتبی روزی به ابن‌الجهم گفت: آیا تعجب نمی‌کنی که فلان مرد با کنیز سلمویه در روز و زمان مشابهی کتاب اقلیدس را به مطالعه گرفتند؟ کنیز کتاب را تمام کرده در حالی که آن مرد هنوز یک مقاله را درست نخوانده، با وجود اینکه او مردی است آزاد و صاحب اختیار خود و این کنیزکی است که اختیارش در دست خودش نیست، و نیز حرص آن مرد در کتاب خواندن بیشتر است از علاقه سلمویه به آموزش کنیزش. ابن‌الجهم گفت: من تصور نمی‌کنم آن مرد یک شکل را هم فهمیده باشد و تو می‌پنداری که یک مقاله را تمام کرده. عتبی پرسید: از کجا چنین گمان می‌بری حال آنکه او مردی است زبان‌آور و ادیب؟

۱. پیشین، صص ۵۸-۶۰.

۲. پیشین، صص ۱۴۵-۱۴۶.

ابن الجهم پاسخ داد: از آنجا که روزی شنیدم همو به پسرش می‌گفت: چقدر خرج فلان کتاب کردی؟ پسر جواب داد: فلان مبلغ. آن مرد گفت: رغبت من در علم از آن بود که پنداشتم اندکی خرج آن می‌کنم و سودی بسیار برمی‌دارم، اما هرگاه با هزینه فراوان جز مشتی وعده در دستم نباشد علم را به چیزی نمی‌گیرم.^۱

□

پیری از اعراب بنی نهشل به منزل خواهرزادگاناش در محله بنی مازن بصره رفت. ماه رمضان بود، مردها در خانه نبودند و زن‌ها در نمازگاه مشغول عبادت، فقط سگی در خانه پاس می‌داد. در آن میان سگ درون یکی از اتاق‌ها رفت، در اتاق بسته شد و صدایی کرد. کنیزی صدا را شنید و پنداشت دزد آمده و چون در محل شخص دیگری نبود سراغ پیرمرد رفت و او را خبر داد. پیر گفت: دزد؟! دزد از ما چه می‌خواهد و عصا را برداشته پشت در اتاقی که سگ رفته بود ایستاد و نهیب زد:

— آهای یارو! من خوب می‌شناسمت، تو هم مرا خوب می‌شناسی. تو یکی از این دله‌دزدهای بنی مازن هستی که شیر ترشیده سر کشیده‌ای و به سرت زده و با خود خیال کرده‌ای که خانه‌های بنی عمرو همین نزدیکی‌هاست، مردها خانه نیستند و زن‌ها مشغول نمازند، یک دستبردی بزنم. اما این کار مردانه نیست، و آن‌طورها هم نیست که تو خیال کرده‌ای، حالا بیا بیرون، وگرنه خودم می‌آیم تو، و حقت را کف دست می‌گذارم. بیرون می‌آیی یا فریادی بزنم که دو محله عمرو و حنظله به هم بریزد، و بیچاره شوی، از طایفه سعد مثل ریگ و از این طرف و آن طرف مثل سیل مرد می‌ریزد اینجا. آن وقت تو بدبخت‌ترین بچه‌های بنی تمیم خواهی بود.

۱. الحیوان، ۴۲/۱.

چون دید جوابی نمی‌آید، شروع کرد در ملایمت و نرمی: پسرم! بیا بیرون، ما ترا ندیده می‌گیریم. والله به گمانم که مرا نمی‌شناسی، اگر می‌شناختی به قول من اطمینان می‌کردی. منم عروقه بن مرثد، ابوالاغر مرثدی دایی صاحبخانه‌ها هستم و نور چشمشان، روی حرف من حرف نمی‌زنند، من ضامن که به تو آزاری نرسد. اگر بیرون بیایی، دو جوال خرما پیش خواهرزاده خوبم دارم، یکی را به تو می‌دهم حلال خدا و رسول (ص) بردار و ببر.

تا سر و صدای پیرمرد بلند بود سگ هم ایستاده بود و گوش می‌داد و تا او ساکت می‌شد می‌کوشید از در بیرون بیاید (و نمی‌توانست در را باز کند). پیرمرد بی‌اختیار خندید که ای آدم پست عقلت به سرت نیامده؟ ساعتهاست که جور به جور و رنگ به رنگ برایت حرف می‌زنم جوابی نمی‌دهی، تا ساکت می‌شوم می‌خواهی در بروی؟ یا فوراً بیرون بیا یا خانه را به سرت می‌خواه‌انم!

و چون معطلی پیرمرد دیر کشید زنی از اهل محل سر رسید و گفت: عرب دیوانه شده! در خانه که کسی نیست، و در را گشود و سگ به سرعت بیرون جست و پیرمرد از هول عقب کشید و به پشت افتاد و زیر لب (خطاب به دزد موهوم) می‌گفت: شکر خدا را که ترا به صورت سگ مسخ نمود و مرا از جنگیدن با تو کفایت فرمود.^۱

□

سعید بن جابر گوید: وقتی لشکریان مأمون بغداد را محاصره کردند، روزی امین به ندیمان گفت: اگر با اسب تا قطربل بیرون شویم و زود برگردیم دلمان گشوده خواهد شد. رفتیم و بر یکی از میکده‌های قطربل گذشتیم که عده زیادی در آنجا جمع بودند. امین پرسید: اینها

۱. پیشین، ۲/۳۳۲-۳۳۴.

چه کسانی هستند؟ گفتیم: قماربازان و نرّادان. گفت: دلم می‌خواهد بازی و مجلس اینان را ببینم و حرف‌زدنشان را بشنوم. وارد قمارخانه شدیم. تخته‌نرد یک تکه نمد بود، و مهره‌ها از جنس گل سفید و سیاه، و تاس‌شان را از دسته شکسته کوزه ساییده و ساخته بودند. بعضی‌شان به‌خم شراب تکیه زده بودند و زیراندازشان بوریایی بود. در آن میان که امین از وضع آنها خنده‌اش گرفته بود یک کک پرید و روی دامن امین نشست. سعید گوید: من کک را گرفتم، امین حرکت مرا دید و پرسید: چه بود که گرفتی؟ گفتم: جانوری است خُرد که از ژنده اینان به‌جامه شما چسبید. پرسید: چه جانوری است؟ گفتم: کک. گفت: نشانش بده ببینم، اسمش را شنیده‌ام. سعید گوید: در شگفت شدم چگونه یکی پا بر آسمان دارد و آن یکی بر خاک آستان نشسته [آن یکی میان کک و شپش می‌لولد و این یکی چنین جانورانی را هرگز ندیده].^۱

□

ابوحارث، یک قاطر سواری داشت که از کندی و بد راه‌رفتیش خسته شد و به‌آبکشی فرستادش. روزی در راه قاطر را دید که با مشگ آب بسیار سنگینی بر پشت، خوب راه می‌رود. گفت: اگر زیر بار سبک این‌طور می‌رفت که زیر بار سنگین می‌رود و اگر انسان را بر مشگ آب ترجیح می‌داد، هم او از کشیدن مشگ آب راحت بود و هم من از پیاده‌روی.^۲

□

گویند میان دو طایفه از قریش در مدینه نزاع افتاد، ام‌المؤمنین عایشه سوار بر استر راهی آن محل شد، ابن ابی عتیق او را دید و پرسید: فدایت شوم، کجا می‌روی؟ گفت: می‌روم بین دو طرف را اصلاح کنم.

۱. پیشین، ۱۱۵/۵. ۲. کتاب البغال، ص ۲۳۴.

ابن ابی عتیق گفت: به خدا ما هنوز از گرد و خاک «یوم الجمل» سرمان را نشسته‌ایم تا چه رسد به آنکه بگویند «یوم البغل!» عایشه خندید و به‌خانه بازگشت.^۱

□

بر سفره سلیمان بن عبدالملک بزغاله چاق بریانی گذاشتند. سلیمان به ابوالسرایا که از خل مزاجان عرب بود گفت: از چربی قلوه این بخور که مغز را زیاد می‌کند. ابوالسرایا جواب داد: اگر قلوه بز مغز را زیاد می‌کرد، تا حالا سر امیر به اندازه سر قاطر شده بود!^۲

□

سندیه کنیز، روز گندم آرد می‌کرد و شب غله را آماده می‌نمود و سایر کارها را انجام می‌داد. روزی آفتاب در کسوف رفت. خانم خانه به کنیز گفت: برو، برای خدا آزادی. کنیز جواب داد: آزادم دیگه، مگر نه؟ و رفت جلو در خانه ایستاد و به صدای بلند گفت: آن‌که مرا دزد و هیز و دلاله خطاب می‌کرد، اینها لقب خودش است! حالا برای خودت یک دستاس تهیه کن (و بنشین گندم آرد کن).^۳

□

حسین بن مرزبان حکایت کرد که جایی نشسته بودیم، غلامی سندی را برای فروش عرضه کردند. پرسیدم: ای غلام بخرمت؟ گفت: باش تا درباره تو پرس و جو کنم!^۴

□

ثمامه حکایت کرد که یک غلام سندی را برای طباحی از مردی خریدم. وقتی خواستم قیمتش را بپردازم فروشنده گفت: عیش را هم

۳. پیشین، ص ۲۴۰.

۲. پیشین، ص ۲۳۸.

۱. پیشین، ص ۲۳۴.

۴. الحیوان، ۱۶۶/۶.

بگویم که اگر می‌خری با این شرط خریده باشی. پرسیدم: چیست؟ گفت: یک بار برای مدتی از ما غایب شد. رو به غلام کردم که آیا گریختی؟ گفت: نه! گفتم: پس هم دروغگویی هم گریزپا، چون اینجا جایی نیست که فروشنده دروغ بگوید. گفت: فدایت شوم، بگذار داستانم را برای تو بگویم. روزی یک تقصیر معمولی از من سر زد و این خواجه سوگند خورد که مرا چهارصد تازیانه بزند! به نظر شما آیا باید برجا می‌ماندم! گفتم: نه به خدا! گفت: این بود داستان گریز من. ثمامه گوید: خریدمش و به خدا بهترین نانوا و آشپز بود.^۱

□

ابو عبدالله کرخی که ریشی و ظاهری داشت، به دعوی فقاقت بر در خانه‌اش بوریا گسترده بود و همسایگان پای صحبتش می‌نشستند، روزی یکی از راه رسید و پرسید: اگر مردی انگشت در بینی کند و بیرون آرد و بیند که خونی است چه کار کند؟ ابو عبدالله جواب داد: باید حجامت کند (یعنی خونس زیاد است). مرد گفت: تو فقیهی یا طیبی؟^۲

□

ثمامه حکایت کرد که در یک روز بورانی پیرمردی را دیدم زرد مثل ملخ کنار راه نشسته و یک حجام زنگی حجامتش می‌کند، روی شانه‌ها و گردنش شاخ حجامت هر کدام به اندازه یک دست کاسه، به نظر می‌آمد که چیزی از خونس نمانده و حجام تمام خونس را مکیده است. پرسیدم: پدر برای چه حجامت می‌کنی؟ گفت: به خاطر این زردی که می‌بینی!^۳

□

ابوأسید نابینا شد و مردم برای دلداری نزدش می‌رفتند. ابراهیم بن جامع وارد مجلس شد و پیش روی کور نشست و چنین گفت: یا

۱. پیشین، ۱۶۶/۶-۱۶۷.

۲. پیشین، ۴۰۰/۳.

۳. پیشین، ۴۰۹/۳-۴۱۰.

اباُسید مبادا از اینکه چشمانت بی نور شده است ناراحت باشی، به خدا اگر ثواب آن را در میزان اعمال می دانستی آرزو می کردی که ای کاش پشت و دنده ات شکسته و دست و پاهایت هم بریده شده بود.^۱

□

یک قوزی در چاه افتاد، از قضا قوزش راست شد اما گرفتار فتن گردید. یکی تهنیتش گفت که بحمدالله قوزت از میان رفت، گفت: اما این درد که به جایش آمد بالاتر است.^۲

□

دایه سلیمان بن دباس را عقرب زد و پیرزن از داد و فریاد دنیا را به سرش گرفته بود. سلیمان گفت: همان عقرب را پیدا کنید که یک بار دیگر نیشش بزند، دوايش همین است. پیرزن گفت: خوب شدم، درد ساکت شده، احتیاج به آن نیست. در این میان عقربی آوردند که معلوم نبود همان است که پیرزن را زده یا غیر آن است. پیرزن خود را جمع کرده بود و سلیمان را به حرمت شیرش قسم می داد که عقرب را به جان او نیندازد. اما سلیمان عقرب را بر او رها کرد که نیشش زد، پیرزن غش کرد و از هیبت زهر موی سرش ریخت و حسابی مریض شد، و سلیمان می گفت: ای دیوانه ها شما نمی دانید، همین نیش دوم روح او را به قالب برگرداند و آلا مرده بود.^۳

□

ابوکعب قصص گوی، هر چهارشنبه در مسجد عتاب مجلس داشت. یک روز مریدانش هر چه منتظر ماندند نیامد، در این میان فرستاده ابوکعب رسید و گفت: بروید، آقا می گوید امروز صبح خُمار برخاسته ام.^۴

□

ابو احمد تمار متکلم روزی در قصص (= سخنوری، منبر) گفت:

۱. پیشین، ۵۵/۵.

۲. پیشین، ۳/۵.

۳. پیشین، ۱۱۱/۵-۱۱۲.

۴. پیشین، ۴۰۷/۳.

خداوند چنان حق همسایه را بزرگ داشته و اهمیت بخشیده که والله خجالت می‌کشم بگویم!^۱

□

یک قصص‌گوی مدنی در دعای آخر مجلس می‌گفت: خدایا موشهای ما را زیاد کن و بچه‌های ما را کم کن! [فراوانی موش علامت فراوانی خواربار در خانه است، برعکس فراوانی بچه که کلک خواربار را می‌کند].^۲

□

یکی از قصص‌گویان می‌گفت: از کرامت خداوند بر گوسفند، اینکه عورتش را از پیش و پس مستور فرموده و در خواری بز همین بس که خداوند پرده‌اش را برداشته و جلو و عقبش را آشکار داشته است.^۳

□

یکی از قصص‌گویان به کسی که سوسمار می‌خورد گفت: بدان که یکی از شیوخ بنی اسرائیل را داری می‌خوری!^۴

□

قصص‌گوی ناینبایی بود که فقط داستان جرجیس را در یاد داشت و همواره ذکر مصیبت جرجیس می‌کرد و چون یکی از شنوندگان می‌گریست، روبه‌او می‌کرد که تو به چه می‌گری؟ بلا بر ما علماست!^۵

□

ابوشیبان می‌خواست به حج برود، پسرش می‌گریست. گفت: بچه‌جان گریه نکن، عید قربان پیش شما هستم!^۶

□

ابوعقیل نامی در رقه مجلس می‌گفت و همیشه قضایای

۱. پیشین، ۵۰۸/۳.

۲. پیشین، ۸۰/۵.

۳. پیشین، ۱۳۷/۵.

۴. پیشین، ۱۶۲/۶.

۵. پیشین، ۱۶۲/۲.

۶. البیان و التبيين، ۱۶۲/۲.

بنی اسرائیل را حکایت می‌کرد، روزی حجاج بن حتمه برخاست و پرسید: نام گاو بنی اسرائیل چه بود؟ گفت: حتمه.^۱

□

پیری قوزی را با مردی نزاع افتاد، مرد در آن میان گفت: به خدا چنان لگدی به پشتت می‌زنم که قوزت صاف شود. قوزی گفت: ترا به جان پدرت این کار را بکن که نعمتی از این بالاتر نیست!^۲

□

فَصَاصِی بود به نام ابوموسی کوش [؟] روزی در باب کوتاهی ایام این جهانی و بلندی ایام آن جهانی سخن می‌راند و از جمله چنین گفت: کسی که پنجاه سال عمر کند عمری نکرده و تازه دو سال هم بدهکار است. پرسیدند: چگونه؟ گفت: از این پنجاه سال بیست و پنج سالش شبها در خواب است و پنج سال در روزها، می‌ماند بیست سال که آن هم یا در غفلت کودکی است یا در مستی جوانی، و تازه آدم، چرتکی هم در چاشت و دم غروب می‌زند و ممکن است در طول عمر حالت غش هم به شخص عارض شود، پس نتیجه می‌گیریم آن که پنجاه سال عمر کرده عمری نکرده بلکه دو سال هم بدهکار است!^۳

□

وکیع بن ابی اسود در خراسان خطبه می‌خواند، از جمله گفت: «خداوند آسمانها و زمین را در شش ماه آفرید.» گفتند: بگو «شش روز»، گفت: به خدا همان هم که گفتم کم است.^۴

□

وکیع بن ابی اسود، هر وقت ملخ می‌آمد یکی را می‌گرفت و

۱. پیشیز ۱۶۳/۲.

۲. العرجان و البرصان، ص ۲۶۱.

۳. البیان، التبین، ۴۵/۲.

۴. پیشین، ۹/۲.

می‌بوسید و روی چشم می‌گذاشت و می‌گفت: نوبرانه است!^۱

□

سعید بن مالک گوید: روزی با مرد فقیری نشسته بودم، پس از ساعتی که ساکت بود سر برآورد و گفت: تا حالا پیش آمده که بر سر تنوری خالی بنشینی و با طیب خاطر و خیال راحت خودت را خالی کنی؟! گفتم: نه. گفت: پس از لذت زندگی چیزی نفهمیده‌ای.^۲

□

مردی از بنی کلب که از سوی معاویه حاکم ولایتی بود، روزی ضمن صحبت گفت: خدا لعنت کند مجوس را که با مادران خود همبستر می‌شوند (شایع بود که مجوس ازدواج با محارم را حلال می‌دانند)، والله اگر به من هزار درهم بدهند این کار را نمی‌کنم. خبر به معاویه رسید، گفت: خدا بکشدش، آیا اگر صد هزار درهم بدهند آن کار را می‌کند؟ و معزولش کرد.^۳

□

ابوالاصبع بن ربیع را گفتند: چرا به جنگ دشمن نمی‌روی، نشنیده‌ای که در دریا چه کار می‌کنند؟ گفت: از کجا دشمن من شده‌اند که نه من آنان را می‌شناسم و نه آنان مرا!^۴

□

قاسم تمّار با نظام گله می‌کرد که سبحان الله از تو عجیب‌تر آدمی نیست، رازی با تو می‌گویم یک روز از آن نگذشته برملا می‌کنی، به خدا این را با مردم خواهم گفت. نظام جواب داد: جماعت، از این آدم پُرسید این اولین بار بوده یا دومین و سومین بار که این اتفاق افتاده؟

۳. پیشین، ۱۷/۲.

۲. پیشین.

۱. پیشین، ۱۰/۲.

۴. پیشین، ۱۶۳/۲.

پس گناه از من است یا او؟ بدین گونه نظام نه تنها زیر بار خطای خود نرفت بلکه طرف را گناهکار وانمود کرد.^۱

□

مزید را گفتند: دوست داری که این جبهه از آن تو باشد؟ گفت: آری، و بیست تازیانه هم بخورم! پرسیدند: تازیانه چرا؟ گفت: برای آنکه چیز بلاعوض در دنیا وجود ندارد.^۲

□

چند تن از فتیان عراق در طریق مکه به نبیذ خوردن نشسته بودند، عجوی از راه رسید، قدحی بر او پیمودند، خوشش آمد، یکی دیگر دادند، رنگش برافروخت و خندان شد، سومی را که سر کشید پرسید: آیا زنان شما در عراق از این می نوشند؟ گفتند: آری، گفت: والله کارشان ساخته است!^۳

□

جاحظ گوید: با داود بن معتمر صبری نشسته بودیم که زنی از پیش ما عبور کرد سپیدپوش و خوش اندام و زیبا با چشمانی گیرا. داود برخاست و به راه افتاد و من یقین کردم که دنبال آن زن می رود، غلام را در پی فرستادم که خبر بیاورد. چون داود برگشت گفتم: شک ندارم که رفتی با آن زن حرف بزنی، مجال انکار نیست و چاره‌ای جز راستگویی نداری. بگو بدانم سخن را چگونه آغاز کردی و چه گفتی؟ - که می دانستم حرفهای کمیاب می زند - گفت: صحبت را این طور شروع کردم که اگر در تو نشانه خیر و صلاح نبود در پیت نمی افتادم! زنک چنان به خنده افتاد که به دیوار تکیه داد، و سپس چنین پاسخ داد: در این صورت مثل تو آدمی نباید دنبال مثل منی بیفتد و با وجود نشانه خیر و صلاح که می بیند در دل طمع می بیزد، وانگهی اگر خیر و صلاح

۱. الحیوان، ۶۱/۵.

۲. پیشین، ۶۳/۵.

۳. پیشین، ۵۰۸/۳.

باشد که مردی را پشت سر زنی بکشاند باید گفت: انا لله و انا اليه راجعون!^۱

□

طاهر ذوالیمینین از ابو عبدالله مروزی پرسید: چه مدت است که به عراق آمده‌ای؟ گفت: بیست سال، و سی سال است که مرتب روزه می‌گیرم! طاهر گفت: من یک سؤال کردم و تو دو جواب دادی.^۲

□

جمعی نزد عبادی صیرفی وساطت کردند که هزار درهم به فلانی قرض بده و یک سال هم مهلت بده، گفت: پول نمی‌دهم، اما دو سال مهلت می‌دهم.^۳

□

شیری به کاروانی حمله کرد، در آن میان مردی فداکاری نمود و جلو رفت اما تا شیر را دید بر زمین غلتید و شیر بر روی او جست، کاروانیان با هم زور آوردند و او را از چنگ درنده رهانیدند، بعد پرسیدند: حالت چطور است؟ گفت: باکی‌ام نیست اما گویا شیر در شلوار من خرابی کرده است!^۴

□

مردی نزد یکی از اعیان رفت و گفت: همسایه هستم و برادرم مرده، یک کفن به ما مرحمت کنید. گفت: الساعه چیزی نداریم برو چند روز دیگر بیا، انشاء الله کارسازی می‌کنیم. مرد برادر مرده گفت: خدا خیرت دهد! پس نمک سودش می‌کنیم تا وعده شما برسد.^۵

□

در ایام طاعون غلام بن مقرن مُرد و عربی برای او قبری کند به دو

۳. البیان و التبیین، ۱۵۹/۲.

۲. پیشین، ۴۰۰/۳.

۱. پیشین، ۴۱۱/۳.

۵. پیشین.

۴. پیشین.

درهم، خواستند پولش را بدهند گفت: بگذارید باشد هر وقت به اندازه قیمت یک لباس جمع شد ازتان می‌گیرم.^۱

□

عربی غلامی خرید. برده فروش گفت: عیش را هم بگویم، در رختخواب ادراار می‌کند. عرب گفت: اگر رختخوابی یافت، هر کار می‌خواهد بکند.^۲

□

فضل بن مروان که از توانگران خوش طبع کوفه بود روزی به محمد بن عباد بن کاسب گفت: اگر خدا به تو صد پسر هم عطا فرمود اسم همه‌شان را محمد بگذار که برکت می‌بینی، می‌خواهی بدانی چرا اموال من زیاد شده؟ برای آنکه میان خودم و خدا اسمم را محمد گذاشته‌ام، وقتی بینی و بین الله اسمم محمد است در بند آن نیستم که مردم چه می‌نامندم.

و این نظیر آن داستان است که مروزی به احمد بن رباح گفت: یک کسای سفید طبری خریده‌ام به چهار صد درهم، اما در نظر مردم پارچه قومی است که صد درهم بیش نمی‌ارزد. احمد گفت: وقتی خدا می‌داند آن کسای طبری است از قول مردم چه زیان؟!^۳

□

مردی در برابر مزد کوری را عصاکشی می‌کرد، گاه می‌شد که کور پایش می‌لغزید یا بر زمین می‌افتاد، دعا می‌کرد که خدایا عصاکش بهتری قسمت من کن، و عصاکش می‌گفت: خدایا کور بهتری به جای این، نصیب من بفرما.^۴

□

اسد بن جانی طبیب در یک سال وبایی و پریمار کارش کساد بود،

۱. پیشین.
۲. پیشین.
۳. الحیوان، ج ۳، صص ۴۰۷-۴۰۸.

۴. پیشین، ۴۰۹/۳.

سبب پرسیدند که با این دانش و گفتار و سابقه و حُسن رفتار چرا مریضان به تو مراجعه نمی‌کنند؟ گفت: سببش آن است که من مسلمانم و نامم اسد و کنیه‌ام ابوالحارث، و پیش از آن‌که من طبیب شوم یا اصلاً متولد شوم مردم را اعتقاد بر این بوده است که مسلمانان در پزشکی توفیق نمی‌یابند. بایستی نامم صلیبا یا مرایل یا یوحنا، و کنیه‌ام ابوعیسی یا ابوزکریا یا ابوالبراهیم می‌بود و به‌جای ردای پنبه‌ای سفید، باید ردای حریر سیاه می‌پوشیدم و به‌جای زبان عربی، به‌لهجهٔ مردم جندی‌شاپور سخن می‌گفتم تا مرا به طبابت بشناسند.^۱

□

صاحب نخلستانی بود که وقتی پسرش را برای رطب چیدن بالای نخل می‌فرستاد دهنش را پرآب می‌کرد که مبادا آنجا رطبی بخورد. به‌ریش‌خند گفتند: اگر پسر آن بالا آب را قورت بدهد و رطب بخورد، بعد در کف دستش ادرار کند و به‌جای آب، پیشاب در دهان بگیرد و پایین بیاید چه می‌کنی؟ صاحب نخلستان از آن‌پس دهان پسر را از مابعی رنگین پر می‌کرد و به‌بالای نخل می‌فرستادش.^۲

□

ابوالجهم به‌مکی گفت: من تقریباً هیچ‌گاه شک نمی‌کنم. مکی پاسخ داد: من تقریباً هیچ‌گاه یقین نمی‌کنم!^۳

□

عمر در یک مهمانی دید که چند نوع غذا سر سفره حاضر کرده‌اند، گفت: اگر عربها این جور رنگ به‌رنگ بخورند همدیگر را می‌کشند، پس غذا را در هم ریخت و به‌هم آمیخت!^۴

۳. الحيوان، ج ۶، ص ۱۱.

۲. البخله، ۸۴.

۱. البخله، ص ۷۶.

۴. البخله، ص ۵۴.

عرب‌شناسی در آثار جاحظ

شناخت اعراب از جانوران و ستارگان

... در این‌گونه مطالب به‌آنچه نزد عرب هست اعتماد کردم، هرچند معرفتشان از نظر دقت و صحت و شیوه یادگیری و یادآوری، شکل لازم را ندارد اما چون گونه‌های مختلف حیوان از اهلی و وحشی و آنچه هم به‌صورت اهلی و هم وحشی دیده می‌شود در صحاری و گودالها و ریگستانها و شنزارها و ستیغ کوهها که خاستگاه و زیستگاه اعراب است پراکنده‌اند و چنانکه مشهود است عرب بین آنها می‌زید و بزرگ می‌شود - و خود بین آدمیان همچون وحش است - و چه‌بسا از دندان و چنگ و نیش و دم آنها آسیب می‌بیند و گزیده یا دریده می‌شود، لذا به‌حکم نیاز حالت مقتول و مجروح و ضارب و قاتل را می‌شناسند و از فرار و تعقیب آگاهند و چگونگی درد و درمان را از بس دیده‌اند می‌دانند، علاوه بر آنچه از شناخت امراض و داروها به‌میراث برده‌اند.

و هم بر این‌گونه، اعراب جای پای را بر خاک و ریگ ردیابی می‌کردند و افول و طلوع ستارگان و ارتباط آن را با باران و نیز ستارگان رهنما می‌شناختند، زیرا آن‌که در بیابان بیکران و بی‌نشان و صاف به‌راه دور می‌رفت و علامت و رهنمونی نداشت ناچار به جستجوی وسیله نجات و کمکی برمی‌آمد، و نیز حب حیات و فرار از خشکستان و قحطی، عرب را به‌شناخت انواع ابرها و امی داشت و نیز از آنجا که عرب همیشه آسمان را در چشم‌انداز داشت سیر و تناوب نجوم و تک‌ستاره‌ها و خوشه‌ها و ثابت و سیار آن را می‌دانست. چنانکه از زن عربی پرسیدند: ستارگان را می‌شناسی؟ پاسخ داد: سبحان الله، چگونه اشباحی را که هر شب بالای سرم هستند نشناسم؟ و نیز عربی نزد

شهرنشینی از ستارگان باران‌زا و ستارگان رهنما و ستارگان پاس‌نمای شب و اختران سعد و نحس به تفصیل سخن گفت، شخصی آنجا حاضر بود، گفت: می‌بینید این اعرابی از ستارگان چیزها می‌داند که ما نمی‌دانیم. عرب پاسخ داد: کیست که تیرهای سقف خانه‌اش را شناسد؟^۱

چگونگی نام برآوردن یک قبیله عرب به‌نیکی یا بدی

... هرگاه دو قبیله عموزاده، سابقه‌شان برابر بود اما یکی‌شان پرجمعیت‌تر و دارای پهلوانان و حکیمان (یا داوران) و نیکمردان و شاعران و میرقبایل و سرعشیره بیشتری بود و آن دیگری جمعیت قابل توجهی نداشت و به‌نیکی یا بدی اسم در نکرده بود، این یک در جمع اعراب گمنام و فراموش شده و غیر معروف باقی می‌ماند و حتی در بی‌قدری و کم‌شماری بدان مثل نمی‌زدند، چرا که شری از آنان متصور نبود و جایی در دلها نداشتند که شاعران را به‌خشم یا همگنان را به‌رشک آورند. اما اگر قبیله‌ای کهن‌تر بود یا خیر و شر بسیار از شان سر زده بود از زبان‌درازی شاعران به‌سلامت نمی‌جستند و زبانزد می‌شدند. حتی اگر قبیله‌ای مورد علاقه راویان واقع شده اشعار و امثالش رایج می‌گردید و بر زبانها می‌گشت همچنان هجوش می‌کردند. اینجاست که هرکس هیچ حُسن و عیبی نداشته باشد بین مردم حالش نکوتر است از آن‌که صاحب فضیلت بسیار بوده است با جزئی کم و کاستی. به‌ویژه اگر قبیله‌ای هم‌پیمانان بی‌انصاف یا همسایه‌ای که در صدد بلعیدنش بود داشت - مثلاً باهله و غنی - بیشتر مورد هجو قرار می‌گرفت.

۱. الحیوان، چاپ مغربی، ج ۶، ص ۹.

در میان قبایل کهن که خیر فراوان از شان سر زده بود مانند غطفان و قیس عیلان و فزاره و مرة و عبس و عبدالله بن غطفان، و آنان که بلندی و پستی را با هم داشتند مثل غنی و باهله و یعسوب و طفاوه، مهتری و حرمت از آن عبس و ذبیان است اما باهله و غنی گرفتار و سرکوفته و حرمان‌کش، و مورد ظلم و آماج هجو شاعران واقع شده‌اند، گویی پلکان ترقی دیگرانند که هر دونده‌ای ضربتی و هر رونده‌ای سربایی بر آنها زده. البته گاه از تیره‌های یعسوب و طفاوه و هاربه البقاء (از ذبیان) و اشجع خثی نیز به‌زشتی نامی برده شده، اما غنی و باهله که از نامبردگان اخیر برتر و بافضیلت‌تر بوده‌اند متحمل بلای عظیم گردیده‌اند، تا آنجا که توان گفت عشایر بی‌خاصیت نیکو حال‌تر از عشایری بوده‌اند که خیر بسیار و شر اندک داشته‌اند. و از همین گونه‌اند قبایل تمیم و عکل و تیم و مزینه که در گوهر و هنر برتر از قبیله‌ی ثور بودند اما ثور از آسیب هجو سالم جست مگر هجو اندکی که تنها میان عالمان روایت می‌شود (یعنی شایع و معروف نیست) اما عکل و تیم، هجو پیچ شده‌اند، و در باب مزینه هم دشنامها پراکنده‌اند، همچنان‌که درباره‌ی قبیله‌ی ضبه نیز با همه‌ی خصایل والا که داشته‌اند زبان‌درازیها شده... و بی‌دلیل نیست که عرب از نیش هجو به‌گریه درمی‌آمد به‌طوری که مخارق بن شهاب و علقمه بن علائه از درد هجو گریستند و عبدالله بن جدعان به‌سبب یک بیت خدایش بن زهیر در هجو او به‌گریه افتاد.^۱

چگونه یک سرور عرب مورد هجو قرار می‌گرفت

... چون سروری در بزرگی به‌کمال می‌رسید و عشیره بدو افتخار

۱. پیشین، ج ۱، ص ۲۱۳ به بعد.

می نمود، مورد حسد اشرافی دیگری که خویش را شایسته تر می انگاشت قرار می گرفت و شاعر خیره سری از دیگر قبایل که از بالا رفتن مقام و رقابت آن سرور با رئیس قبیله خودش به خشم آمده بود هجوش می گفت، و طبیعی است که هر که در جستجو برآید عیبی می یابد و اگر هم عیبی در او نمی یافت مغلطه می کرد و چیزی که می گفت که هر که بشنود نقل کند. بر این قیاس اشخاصی از قبیل حصن بن حذیفه و زراره بن عدس و عبدالله بن جدعان و حاجب بن زراره را هجو کرده اند. اینها که نام بردم از آن روست که با وجود سیادت و فرمانروایی بر قبیله به روش رئیسانی چون کلب بن ربیع و عینیه بن حصن و لقیط بن زراره بر زیرستان و هم پیمانان ظلم نکرده بودند مع ذلک بی هیچ گناهی مورد هجو قرار گرفتند.^۱

استعداد قبایل عرب در شاعری متفاوت بود

... تیره بنو حنیفه ساکن یمامة با وجود کثرت جمعیت و کمال قدرت و فراوانی حوادث و سرزمین پربرکت که عرب را به رشک می آورد و با آنکه محاط به دشمنان بودند و خود به تنهایی با قبیله بکر برابری می نمودند اما هیچ طایفه ای کم شعرتر از ایشان نیست لیکن در بنی عجل، برادران ایشان، قصیده سرای و رجزگوی و شاعر بسیار است و این نه از آن روست که بنو حنیفه زمین حاصلخیز داشتند و خرما می خوردند و آبادی نشین بودند، چرا که اوس و خزرج همین وضع را داشتند مع ذلک مقامشان در شعر معلوم است. همچنین قبیله عبدالقیس که در آبادیهای بحرین منزل داشتند می دانیم که خوراکشان از اهل یمامة بهتر بود، نیز قبیله ثقیف ساکن طائف با توجه به نیکویی

۱. پیشین، ج ۲، ص ۲۶۶.

سرسبزی سرزمینشان گرچه مقدار شعرشان اندک است اما طبع شعر عجیبی دارند. پس استعداد شاعری به بدخوراکی یا کم‌برکتی سرزمین که فراغت (اجباری) آرد و مشغولیت کم کند مربوط نیست بلکه بهره‌ای است خداداد و سرشته در نهاد. مثلاً بنو حارث بن کعب ساکن نجران قبیله‌ای اشرافی و در سلک ملوک یمن و سران اعراب نجد بودند و در جاهلیت سهم مهمی در شعر نداشتند، اما در اسلام شاعران مبتکر از ایشان برخاست. برخی مردم از طبع شعر بهره‌مندند و بعضی از این دایره بیرونند، هرچند همسر یا برتر از همانان باشند. زراره (نیای تیره‌ای از تمیم) شعر و شاعران بسیار دارد: مانند لقیط و حاجب و غیره، حال آنکه شاخه دیگر از همان تبار شعری نگفته‌اند: مانند حصن و عینیه بن حصن و حمل بن بدر.^۱

فال زدن عرب از روی پرواز پرندگان

... «تطیر» در اصل از «طیر» است که راست رود یا چپ رود، تنش را بخارد یا پَر خود را بکند. اعراب حتی از مشاهده آدم یا حیوان لوچ یا حیوان شاخ شکسته و دم‌بریده نیز پیشگویی کرده فال بد می‌زدند. اما تفأل از روی پرندگان اصل است که تطیر از آن مشتق شده بعد به چیزهای دیگر تعمیم یافته، و برای فال خوش است که عرب مارزده را «سلیم» و بیابان را «مفازة» و کور را «ابوبصیر» و سیاه را «ابوالبیضاء» و غراب را «حاتم» نامیده است، و بر غراب بیش از همه فال بد زدند.^۲

بدیهه‌سرایی عرب

عرب هر چه گفته بدیهه و ارتجالی و گویی الهام است، بی هیچ مشقت

۱. پیشین، چاپ دارالعراق، بیروت ۱۹۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵.

۲. پیشین، چاپ فوزی عطوی، ج ۳، ص ۵۶۵.

و کوشش فکری یا کمک گرفتن از دیگران. در نیزه‌بازی و اسب‌دوانی و کشتی یا جنگ کافی بود عرب، روی خیالش را به‌سوی کلام کند، به‌محض اینکه تخیلش متوجه سخن می‌شد و محور و قائمه گفتار را در نظر می‌گرفت، معانی فوج فوج فرامی‌رسیدند و الفاظ بر سرش هجوم می‌آوردند. کلام نغز بین عرب، غالب و ظاهر بوده و همه بر آن مسلط و قادر بودند و هرکس خویش را گویاتر و بلندسخن‌تر می‌انگاشت. اما خطیبان، کلمات بهتر و روانتر و آسانتری می‌یافتند، بی‌هیچ تکلف یا تعهد یا جستجو و یادداشت.^۱

حولیات

البته از شاعران عرب کسانی بودند که قصیده را یک سال تمام نگه می‌داشتند و در این مدت طولانی در آن بازمی‌نگریستند و تدبر و تعقل می‌ورزیدند و نظرشان عوض می‌شد، تشخیص و عقل [سال پیش] خود را متهم می‌داشتند و بر خود خطا می‌گرفتند و محض دلسوزی بر ادب و قدرشناسی از نعمت خداداد طبع شعر، نظر و تأمل را معیار شعر و تعقل و عنان‌گیر و زمامدار نظر قرار می‌دادند. این‌گونه قصاید را «حولیات» می‌نامیدند.^۲

خطبه‌های عرب

بدان که جمیع خطبه‌های اعراب چادر نشین و ده‌نشین و شهری و بیابانی دو گونه بود: بلند و کوتاه، و هریک درخور مقامی و مناسب موردی. از خطبه‌های بلند، برخی در خوبی و آراستگی و ساخت و

۱. البیان و التبیین، چاپ لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ج ۳، ص ۲۸.

۲. پیشین، ج ۲، ص ۱۳.

پرداخت یکدست بود و بعضی تنها تکه‌های خوب و قسمتهای نغز داشت اما تعداد خطبه‌های کوتاه را بیشتر یافتیم که راویان ادب، آن را زودتر حفظ کرده‌اند و می‌کنند.^۱

مقام شاعر و خطیب

ابتدا شاعر بلندقدرتر از خطیب بود، چه برای نقل یادگاراها و یادکرد روز و روزگاراها بدو بیشتر نیاز داشتند، بعد که شاعران بسیار شدند و شعر فزونی گرفت مقام خطیب بزرگتر از شاعر گردید.^۲

ایراد امثال و حکم

اتفاق می‌افتاد که مردی از عرب در موردی برپا می‌ایستاد و چند مثل بر زبان می‌راند، اما مردم تنها به خاطر فایده و ایجاد سهولتی در تعبیر و بیان بدان تمثل می‌جستند.^۳

پرداخت خطبه و شعر

عرب در ساختن قصاید بلند و خطبه‌های دراز تدبیری بی‌نظیر به کار می‌برد، هرگاه کار مهمی در پیش بود و مشکلی عظیم را چاره بایست کرد سخن را در سینه اسیر و حبس می‌کرد تا پرداخت و سراسر شده آنگاه در کوره برده زنگش را می‌زدود و آن را آراسته و پیراسته و ناب و بی‌چرک و ریم عرضه می‌نمود.^۴

خطیبان و حکیمان عرب

از پیشینیان که به بزرگی و سرآمدی و زبان‌آوری و سخن‌گستری و

۱. پیشین، ج ۲، ص ۷. ۲. پیشین، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳. پیشین (همان چاپ)، ج ۱، ص ۲۷۱. ۴. پیشین، ج ۲، ص ۱۴.

حکمت و زیرکی و گریزی نامبردارند لقمان بن عماد و لقیم بن لقمان و مجاشع بن دارم و سلیط بن کعب بن یربوع و لؤی بن غالب و قس بن ساعدة و قصی بن کلاب است و از جمله خطیبان بلیغ و حاکمان و رئیسان، اکثم بن صیفی و ربیعة بن حذار و هرم بن قطبة و عامر بن قطبة و عامر بن ظرب و لبید بن ربیعة است.^۱

کاهنان

حازی (= کاهن) جهینه و شق و سطیح و عزى سلمة و امثال اینان مسجع و آهنگین، غیگویی و قضاوت می‌کردند.^۲

۱. پیشین، ج ۱، ص ۳۶۵.

۲. پیشین، ج ۱، ص ۲۸۹.

رسالة القيان^۱

از ابو موسی بن اسحاق بن موسی و محمد بن خالد خذار خذاه و عبدالله بن ایوب بن ابی سمیر و محمد بن حماد کاتب راشد و حسن بن ابراهیم بن ربیع و ابوالخیار و ابوالرنال و خاقان بن حامد و عبدالله بن الهیثم بن خالد یزیدی (معروف به مشرطه) و علق بن الحسن و محمد بن هارون کبه و برادران ایشان که بهره مند از نعمت اند و ترجیح دهندگان لذت و بهره یاب از کنیزکان و برادران (=ندیمن)، آماده کنندگان جیره خوراک و انواع نوشاک، بازدارندگان نفس خود از پذیرفتن داده کسان، صاحبان پرده و حجاب و دارندگان شادمانی و شخصیت، به اهل جهل و بیگانه خوئی و درشتی و بی حسی:

سلام بر کسی که بر هدایت خود توفیق یافته و لذت نفس خویش را مقدم داشته و قدر نعمت شناخته، چرا که تا کسی نعمت و قدر آن را

۱. از رسالة القیان جاحظ تاکنون دو چاپ منتشر شده است: یکی چاپ یوشع فنکل (قاهره، ۱۳۴۴ ق. مجموعه ثلاث رسائل لابی عثمان عمرو بن بحر الجاحظ) که به علت منحصر به فرد بودن نسخه اساس آن بعضی دشواریهای حل نشده و غلط خوانیهایی داشته است، دیگر چاپ عبدالسلام محمد هارون (قاهره ۱۹۷۳)، مجموعه رسائل الجاحظ که با مراجعه به نسخه خطی دیگری بعضی از مشکلات چاپ فنکل را حل کرده است. ترجمه ای که در دست دارید بر اساس چاپ فنکل صورت گرفته، مگر در مورد بعضی کلمات که با مراجعه به چاپ عبدالسلام محمد هارون، رفع اشکال گردیده است.

شناخت شکرش را نگزارد و هر که شکر نگزارد فزونی نیابد، و کسی که بار نعمت را نیکو نبرد، نعمت بر او نیاید. چنانکه گفته‌اند: تحمل توانگری از نیازمندی دشوارتر است و زحمت شکر دوبرابر مشقت صبر است. خداوند ما را و شما را از جمله سپاسگزاران قرار دهد.

اما بعد، نه هر که از حجّت آوردن خموش است اعتقادش باطل است و نه هر که زبانش بر حجّتی بی دلیل گویاست در ادعایش بر حق است. داور دادگر کسی است که پیش از غوررسی حجّت طرفهای قضیه و بی آنکه دور سخن به همه رسیده باشد و او گفتار همه حاضران را شنیده باشد در قضاوت قطعی شتاب نوزد و باید چنان باشد که حجّت بیان گردد، و قاضی در فهم قضیه مورد اختلاف با دو طرف انباز باشد و بر باطن موضوع حکمش همچون ظاهر آن دانا باشد و نهان و آشکار آنچه را مایه غلبه خصمان می شود به یکسان بداند. لذا داوران دورنگر و اندیشمند خموشی و درنگ به کار می گیرند تا نیکو دریابند و گزینش بعد از آزمایش بوده باشد و حکم بعد از یقین.

ما پیش از این از بیان حجّت خود که در این نوشته آمده خودداری می کردیم، از آن روی که حق در ظهور خود کافی و روشنگر است و بی نیاز از اینکه به وسیله چیز دیگری بر آن استدلال کنند، زیرا همانا بر نهفته با آشکار استدلال می کنند و بر جوهر (که مخفی است) با عرض (که ظاهر است) استدلال می کنند، و نیاز نیست بر چیزی که هویداست به وسیله چیزی که نهان است استدلال شود.

و نیز دانسته ایم که خصمان ما گرچه سخنان خود را به تقلّب و ساختگی آراسته دارند نزد صاحبان عدالت نمی توانند بر ما غلبه یابند و چیره شوند، بی آنکه سخن ما هم شنیده شود. و هر دعوی که صاحب آن چیره نشود مثل عدم است، بلکه چنان ادعایی بر مدعی

باری است و مصیبتی، تا زمانی که به خرمی غلبه یا آسودگی یأس
برسد.

تا آنکه کار شدت یافت و صبر کم شد. خبر عیججویی گروهی به ما
رسید که می توانستیم از جواب دادن آن و مناقشه درباره آن خودداری
ورزیم و با توجه به اینکه کار حسود پست و انمودن چیزی است که
بدان حسد می ورزد و خوی محروم زشت گردانیدن چیزی است که از
آن محروم است و نکوهش دارندگان آن، خودداری ما جا داشت، که
همان حسد عقوبتی است ضرور بر حاسد به واسطه آسیبی که بدو
می رساند و ننگ و رسوایی ای که به سبب نافرمانی پروردگار و
خوارداشت نعمت او و نارضایی بر تقدیرش به حاسد می رسد، علاوه
بر اندوه ماندگار و غم پایدار و آه بلند و سرد و دلمشغولی بی حد و
اندازه اش، زیرا آنکه شکر می کند بر امر محدودی شکر می کند و آنکه
حسد می ورزد حسدش نامحدود است و به اندازه تغییر موضوع
حسدش وسعت می یابد.

(با این حال) چون ترسیدیم که شخص نادانی خودداری ما را از
جواب اقرار بر صدق آن زشتگویی پندارد و چشمپوشی ما را از پاسخ
شخص غیبت کننده نشانه عجز انگارد، در این نوشته حجت های
خویش را آوردیم علیه کسانی که ما را به کنیزداری سرزنش می کنند و
به سبب ندیمی مان با برادران دشنام می دهند و بابت اظهار نعمت و
سخن گفتن از آن^۱ به ما کینه می ورزند. و امیدواریم پیروز شویم، زیرا
آغازگر این نبرد مخالفان ما بودند که آنکه جنگ را شروع کرده ظالم تر
است، و قلم و زبانی که حق بنویسد و بگوید فصیح است و نفیس
[نفرین] مجروح غیر قابل مقاومت است و در مقابل یورش و حمله
آدم بردبار چیزی تاب ماندن ندارد.

۱. تلمیح به آیه «و اما بنعمة ربك فحدث». ضحی، ۱۱. م.

پس (در این نوشته) حجتِ دورانداختن غیرت بر غیرِ موردِ حرام و شبهه را بیان کردیم. سپس وصف فضیلت نعمت را بر ما، و نیز نقض اقوال دشمنانمان را، در یک گفتار کوتاه که مقصد ما را دربر گیرد آوردیم و هرجا به اطناب رفتیم به لحاظ شرح و فهمانیدن بوده و هرجا درهم و پیچیده سخن گفتیم برای کوتاهی و سبکباری است، با این اعتماد و اطمینان که بلند را می توان کوتاه ساخت، و خلاصه را می توان مختصر نمود، پیچیده را می توان گشود و اصول را شاخه شاخه کرد و کفایت و یاری از خداست.

به درستی که فروع به اصول برمی گردد. پایانها به آغازها می رسد و وابستگان دنباله رو سرپرستان خود هستند و امور عالم از جهت هم شکلی درآمیخته است و به لحاظ ضدیت یگانگی دارد و بعضی علت بعضی است، مثل باران که علت (غایی) ابر است و ابر که علت آب و رطوبت است و دانه که علت کشت است و کشت که علت دانه است و مرغ که علت تخم مرغ است و تخم مرغ که علت مرغ است و انسان که علت انسان است. و آسمان و هر چه که در گوشه و کنار زمین هست و بار آن بر زمین قرار دارد برای مدت معینی مال و حشم و برده انسان به شمار می آید و از آن میان آنکه برای انسان مستخرتر است و دلبخواه تر، زن است که دلارام مرد آفریده شد و خداوند میان مرد و زن مهر و محبت قرار داده، و باید هم چنین باشد که بین همه نعمتهای خداوند حق و ولایت مرد بر زن بیشتر است، زیرا زن از مرد آفریده شده و جزئی و بخشی از اوست و جزء هر شیء به آن از هر چیز دیگر شبیه تر و نزدیکتر است. و زن کشتزار مرد است، همچنان که گیاه روزی این یا آن حیوان است.

و اگر این آزمون و گرفتاری در تحریم حرامها و رواداشت حلالها،

و نیز حالص بودن نسل از شبهه اشتراک و اینکه ارث باید به دست اَعقاب برسد نبود، به یک زن معین احدی نسبت به دیگری حق بیشتری نداشت، همچنان که برای چریدن چراگاهی چارپایی نسبت به چارپای دیگر برتری ندارد. و حقیقت همان می بود که مجوس گفته اند، خویشاوندی نسبی هر مرد به زنی هر قدر نزدیکتر باشد به لحاظ سببی نیز نزدیک تر است، الا اینکه این (محدودیت) واجب با آزمایش واقع شده و امر مطلق تخصیص یافته، همچنان که با زراعت عمل می کنند، که چراگاه عام است برای انسانها و حیوانها، مگر آن مقدار که تحریم شده باشد.

و هر چیز که در کتاب الله و سنت پیغمبر (ص) حرام یافت نشده مباح مطلق است و بر اینکه مردم امری را زشت یا زیبا شمارند قیاس نتوان کرد تا زمانی که دلیل بر حرام بودن یا حلال بودن بیآوریم. و ما برای غیرت ورزیدن در غیر حرام وجهی سراغ نداریم و اگر تحریمی نبود غیرت از بین می رفت و ملزم به این قیاس می شدیم که هیچ مردی بر زنان از دیگری صاحب حق تر نیست، و زنان به مانند عطر و سیب اند که مردم به یکدیگر هدیه می دهند و لذا هر کس به یک زن اکتفا کرده دیگران را بر نزدیکان بخش می کرد، اما چون وجوب شرعی میان حلال و حرام فرق گذاشته، مؤمنان تعداد معین را محدود نموده در بقیه رخصت قائل شده اند.

میان زنان و مردان عرب حجاب نبود و به نگاه اتفاقی و پنهانی خرسند نبودند، بلکه زن و مرد به سخن گفتن و شب نشینی و دو به دو کنار هم نشستن و با هم بودن نیز می پرداختند، و مردی را که خیلی علاقه به این گونه روابط داشت «زیر» (مشتق از «زیارت») می نامیدند یعنی: بسیار ملاقات کننده زنان. و این همه جلو چشم بزرگترها و

شوهران انجام می‌شد و آن‌را انکار نمی‌کردند، زیرا از مُنْكَر در امان بودند. چنانکه آورده‌اند در دل برادر بُثینه از مؤانست جمیل و بُثینه سوء ظنی و کینه‌ای پیدا شده بود، زیرا عذری برای درآمیختن آن دو نمی‌یافت. موضوع را با شوهر او در میان گذاشت و او را هم از بیم رسوایی تکان داد. آنگاه شوهر و برادر بثینه کمین کردند تا چون جمیل به دیدار بُثینه آید او را بکشند. وقتی جمیل و بثینه برای صحبت نزدیک شدند، شوهر و برادر بثینه شنیدند که جمیل محض امتحان به بثینه گفت: «میل داری با رابطه جنسی عطش عشق و سوز شوق را فرو بنشانیم؟» بُثینه گفت: «نه، زیرا عشق وقتی به عمل جنسی انجامید تباه می‌شود»، در این هنگام جمیل شمشیری از زیر جامه بیرون کشید و گفت: «به خدا اگر بلی گفته بودی این شمشیر را در بدنت فرو می‌کردم». چون شوهر و برادر بُثینه آن سخنان شنیدند خاطر جمع شدند و از عفافش اطمینان یافتند و نظر و گفتار را بر او روا داشتند.

بدین‌گونه همواره زنان و مردان عرب در جاهلیت و اسلام با هم گفت و شنید داشته‌اند تا حکم حجاب بر زنان پیغمبر (ص)، و مخصوص ایشان، فرود آمد. و همین گفت و شنیدها بود که میان جمیل و بثینه، عفراء و عروة، کُئیر و عزه، قیس و لیلی، اسماء و مُرقش، عبدالله بن عجلان و هند پیوند به وجود آورد.

و نیز زنان طبقات بالای عرب برای گفتگو با مردان مجلس داشتند و می‌نشستند و این در جاهلیت و اسلام ننگ نبود. چنانکه آورده‌اند ضباعة (از طایفه بنو عامر بن قرط) در حباله عبدالله بن جدعان بود و از او بچه نمی‌آورد. هشام بن مغیره مخزومی به آن زن پیام فرستاد: «این پیرمرد را که بچه نمی‌آورد می‌خواهی چه کنی، به او بگو طلاق بدهد». زن از عبدالله تقاضای طلاق نمود. عبدالله گفت: «می‌ترسم اگر

طلاق بدهم با هشام بن مغیره ازدواج کنی». زن گفت: «این کار را نمی‌کنم». عبدالله گفت: «اگر بکنی باید صد شتر در بازار مکه قربانی کنی و نیز پارچه‌ای بیافی به طول فاصله دو کوه ابوقیس و قُعَیْقَعان و همچنین عریان طواف کعبه کنی». زن گفت: نمی‌توانم چنین تعهدی بدهم و پیام به هشام فرستاد و ماجرا باز نمود. هشام پاسخ فرستاد که چه درخواست آسانی از تو کرده و سرگردانت نساخته، من ثروتمندترین مرد قریشم و زنان (و کنیزان) خاندان من از همه بیشترند و تو زیباترین زنانی [از طواف عریانت چه باک؟] پس، از تعهد امتناع مکن. زن به عبدالله گفت طلاقم بده و اگر با هشام ازدواج کردم بر من است آنچه گفتی. عبدالله پس از اطمینان و وثیقه گرفتن زن را طلاق داد. پس هشام آن زن را گرفت و صد شتر قربانی نمود و زنان طایفه خود را جمع کرده پارچه‌ای به طول فاصله میان آن دو کوه بافت، و آن زن خانه کعبه را نیز لخت طواف نمود. مطلب بن ابی وداعه گوید من پسر بچه‌ای بودم، آن زن را دیدم که برهنه طواف کعبه می‌کرد. وقتی پشت می‌کرد دنبالش می‌رفتم و چون پیش می‌آمد استقبالش می‌کردم، از او قشنگ‌تر مخلوقی ندیده‌ام.^۱

داستانهایی از صحابه و بزرگان صدر اسلام هست که روایت حشویه را که «نظر اول حلال و نظر دوم حرام است» باطل می‌کند، زیرا گفتگو جز با نگاههای بی‌شمار ممکن نیست، مگر مُراذُ نظر حرام و نظر به موی زن و پیراهن چسبیده به تن او و زیر روپوش او باشد که این‌گونه نظر بر شوهر و ولی حلال است و بر غیر او حرام.

و نیز آورده‌اند که روزی مصعب بن زبیر در خیمه آراسته خود با زنش نشسته بود، به شعبی گفت: با من در این خیمه کیست؟ شعبی

۱. در اینجا دو داستان از متن عربی که مناسب نداشت از ترجمه حذف شد. م.

گفت: «خداوند حال امیر را نیکو دارد، نمی‌دانم». پس مصعب پرده را بلند کرد، عایشه دختر طلحه آنجا بود. شعبی در آن زمان فقیه و عالم عراقیان بود، اگر نظر حرام باشد شعبی آن را حلال نمی‌شمرد.

و معاویه یکی از کاتبانش را دید که در یکی از معابر کاخ با کنیزی از آن فاخته بنت قرظه (زن معاویه) صحبت می‌کند. بعداً آن کاتب از کنیزک خواستگاری کرد و زن معاویه آن کنیز را به ازدواج کاتب درآورد. در آن موقع معاویه بر همسرش داخل شد و دید مشغول تهیه عطر و آرایش عروس است. بدو گفت: «سخت مگیر که گمان می‌کنم عروسی پیشتر واقع شده است!» معاویه یکی از خلفاست و چون سخن گفتن کاتب و کنیزک در نظرش باعث یقین بر رابطه آن دو نمی‌شد - با آنکه چنین گمانی داشت - بر آن دو حکم نکرد و گرنه بایستی حدشان می‌زد.

همین معاویه کنیزکی را به مجلس احضار کرد و نزد حاضران لختش نمود و با چوبدستی (تعلیمی) به زیر شکم کنیزک اشاره کرد و گفت: «خوب متاعی است اگر متاعی درخور خود بیابد». سپس به صعصعة بن صوحان گفت: «این را برای یکی از پسرانت ببر، چون بعد از کاری که من با او کرده‌ام به یزید حلال نیست».

و هیچ خلیفه‌ای یا کسی که در توانایی و امکانات به منزلت خلیفه باشد نبوده است مگر اینکه بالای سرش کنیزی بوده که مگس می‌پرانده و او را باد می‌زده است و کنیزی دیگر پیش دستش بوده که در مجلس مردان خدمت‌هایی برای خلیفه انجام می‌داده است.

از آن جمله است داستان کنیزکی که بر نامه محرمانه عبدالملک بن مروان خطاب به حجاج اطلاع یافت، و چون راز آن نامه فاش شد عبدالملک حجاج را نکوهش نمود و به این شعر تمثّل جست:

نمی‌بینی که بدگویان جای درستی برای آدم باقی نمی‌گذارند،
پس رازت را جز نزد خود بازمگوی که هر دوست خیرخواهی
را دوست خیرخواهی هست!

بعداً عبدالملک دقت کرد و دانست که کنیزک آن نامه را خوانده و
آن راز را با کسان بازگفته است.

و از آن جمله است داستان عبدالملک با سه شاعر، هنگامی که او را
چُرت گرفت گفت هر کس شعری در این باره بگوید و در آن مثال
درستی بزند این کنیزک از آن او باشد، پس فرزدق سرود:
خواب به سرش زده، و مثل کسی که کله‌اش با صخره‌ای شکسته
شده باشد سرش سنگینی می‌کند.

عبدالملک گفت: وای بر تو ای فرزدق که سرم را شکستی! پس
جریر سرود:

خواب به سرش زده و مثل کسی است که در تاریکی شب
چکاوک را باز می‌بیند.^۱

عبدالملک گفت: وای بر تو مرا دیوانه رها کردی! پس اخطل
سرود:

خواب به سرش زده گویی ندیمی است که میان میگساران از
شراب سیراب شده است.

عبدالملک گفت: احسنت! این کنیزک از آن تو.
گذشته از این همواره ملوک و اشراف کنیزانی داشته‌اند که برای
کارهایی رفت و آمد می‌کرده‌اند و وارد «دیوان» می‌شده‌اند، و نیز زنانی

۱. شعر را به این صورت هم می‌توان ترجمه کرد:
خواب به سرش زده، چنانکه گویی چکاوکی است که در تاریکی شب بازی را می‌بیند.

داشته‌اند که مجلس عمومی داشته‌اند (و مردان بر ایشان وارد می‌شده‌اند) مثل خالصة کنیز خیزران و عتبه کنیز ریطه (دختر سفاح) سکر و ترکیه دو کنیز أم‌جعفر (زن مأمون) و دقاق کنیز عباسه (خواهر هارون) و ظلوم و قسطنطنیه دو کنیز أم‌حبیب، نیز زن هارون بن معبویه و حمدونه کنیز سندی بن شاهک. و اینها همه به زیباترین صورت و بهترین آرایش ظاهر می‌شدند و کسی انکار و عیبجویی بر آن کار نمی‌کرد.

روزی مأمون در سکر نگریست. پرسید: تو کنیزی یا آزاد؟ گفت: نمی‌دانم، وقتی أم‌جعفر [زن مأمون] از من خشنود باشد می‌گوید آزادی و وقتی که بر من خشمگین باشد می‌گوید کنیزی! مأمون گفت: همین الآن بنویس و از او پرس. سکر نامه‌ای نوشت و به‌بال یکی از کبوتران نامه بر بستند و نزد أم‌جعفر فرستادند (تا بداند پای خلیفه در کار است!) چون نامه رسید أم‌جعفر دانست قضیه چیست، نوشت: تو آزادی! پس مأمون با مهریه بیست هزار درهم سکر را عقد کرد و همان ساعت با او نزدیکی کرده، مهریه‌اش را پرداخت، و او را مختار کار خودش قرار داد.

دلیل بر اینکه نگاه به همه زنان حرام نیست این است که پیردختر بی‌آنکه ملاحظه کند بر مردان ظاهر می‌شود و این نشان می‌دهد که در حال جوانی هم بی‌حجابی او نزد مردان حرام نبوده است. اما این هست که افراطیان غیرت را به حد بدخویی و خشکی و تنگ‌نظری می‌رسانند و آن‌را همچون حق واجب شرعی گردانیده‌اند.

و نیز پیشترها اشکالی در این نمی‌دیدند که زنی چند شوهر عوض کند و تا هنگام مرگ اگر خواستار داشت این کار را ادامه دهد، امروز این کار را خوش ندارند و در مواردی زشت می‌انگارند. از گرفتن یک

زن آزاد که از شوهری جدا شده (یا بازمانده) اکراه و از خواستگاری اش ننگ دارند، و بر او از اینکه دوباره شوهر کند سرزنش و عیبجویی می کنند، اما کنیزی را که چندین مالک به خود دیده است سوگلی می گیرند. چه کسی دست به دست شدن و چند مرد دیدن را برای کنیز حُسن قرار داده و برای آزاد زن عیب؟ چرا در مورد کنیزان در این مورد غیرت نمی ورزند، حال آنکه اینان سوگلیهای ملوک و مادر پسران ایشان^۱ هستند، اما در مورد آزاد زنان غیرت می ورزند؟

می بینید که غیرت وقتی از حد حُرمت الهی بگذرد باطل است. زنان چون ضعیفترند غیرت در آنها شدیدتر است، تا آنجا که در خواب و به گمان هم رشک می برند. زن حتی به پدرش حسودی اش می شود و بر زن و معشوقه پدرش رشک می ورزد.

همواره در طول زمان نزد شاهان عرب و عجم کنیزکان مطربه بوده اند و ایرانیان هنر خنیاگری را نوعی ادب می شمرده اند و رومیان نوعی فلسفه.

در جاهلیت عبدالله بن جدعان صاحب «جرادتان» بود که نام دو کنیز افسانه ای است. [در اسلام] عبدالله بن جعفر طیار کنیزکان مغنیه و غلامی مغنی به نام «بدیع» داشت. حکم بن مروان این را بر او عیب گرفت. عبدالله گفت: چه ایرادی بر من هست اگر اشعار نیکوی عرب را برگزینم و به کنیزان بدهم که با نغمه و تحریر بخوانند و ترنم کنند؟ یزید بن معاویه به غنا می نشست و یزید بن عبدالملک حبابه و سلامه را داشت که مردان برای شنیدن ساز و آواز بر ایشان وارد می شدند، چنانکه شاعر در وصف حبابه گوید:

۱. غالب خلفا کنیززاده بودند و مادرشان «أم ولد» محسوب می شد. أم ولد کنیزی بود که از صاحب خود فرزند می آورد و بعد از مرگ صاحبش (که پدر فرزند او بود) خود به خود آزاد می شد. — م.

آنگاه که عود در آغوشش به صدا درآمد، و ارجمندان گوش به آواز آن فراداشتند، گویی که در حال خوابند، حال آنکه در خواب نبودند.

و در وصف سلامه گوید:

آیا ندیدی آن کنیزک را که خدا تو را از آسایش در امان دارد...
وقتی آوای شادمانه برمی کشد چه می کند؟ تحریر صدایش
چنان است که گویی کلمات را به مرغی می دهد که او از حلقش
با چهچهه تکرار می کند.

یزیدبن عبدالملک به سماع آواز و ساز او می نشست و چون
به طرب درمی آمد جامه چاک می کرد و می گفت: به پرواز درآیم. حبابه
می گفت پرواز نکنی که با تو کار داریم!
سپس ولیدبن یزید است که پیشاهنگ عیاشی و غزلسرایی بود و
شاهان بعد از او هم بر همان روش که طریقه پیشینیان بود می رفتند.
حتی عمر بن عبدالعزیز پیش از آنکه به خلافت برسد تغنی می کرد و از
جمله غناهای او این آواز است:
رفیقان گرد آید تا سعاد را دیدار کنیم. جدایی را رها کنید که
وعدۀ ملاقات نزدیک است.

و نیز:

دل به سوی سعاد بازگشت و چشم با خواب دشمن شد.

ما در غنا اشکالی نمی بینیم چون اصل آن شعری است پوشیده شده
به وسیله نغمه. اگر مضمون شعر صدق باشد خوب است و اگر کذب باشد
بد. پیغمبر (ص) فرموده است: همانا بعضی از شعرها حکمت است. و
عمر بن خطاب گفته: شعر سخن است، نیکش نیک است و زشتش زشت.

به نظر ما وزن شعر، جهت اصلی کلام را از بین نمی برد. می شود که کلامی موزون باشد و به آن زیانی نرسد و مقام حکمتی که دارد از میان نرود. پس اگر مسلّم است که سخن حرام نیست، وزن و قافیه سبب تحریم آن نمی شود، همچنان که تحریر آواز هم آن را به حرام نمی کشاند. چرا که وزن شعر از جنس وزن غناست و کتاب عروض جزو کتاب موسیقی است و آن از کتاب حد النقوس است که تعریف نمی کند یا محدود نمی کند آن را زبان به حد قانع کننده ای، و به عنوان هاجس نیز شناخته می شود، همچنان که به احصا و وزن نیز شناخته می شود. پس تحریمش وجهی ندارد و در کتاب خدا و سنت رسول (ص) برای این تحریم پایه ای نیست.

و اگر تحریمش از آن رو باشد که انسان را از یاد خدا بازمی دارد [و به خود] مشغول می کند، ما بسیاری از سخنان و خوراکیها و نوشیدنیها و تماشای گلها و باغ و شکار و مشغولیت به امور جنسی و سایر لذات را نیز این چنین می یابیم که بازدارنده و سرگرم کننده از یاد خداست. البته می دانیم که صرف اوقات به ذکر خدا، برای کسی که بتواند، بهتر است، اما این هست که هر کس واجب الهی را به جای آورد، دیگر امور یاد شده بر او مباح است و تنها هنگامی که از ادای واجب کوتاهی کند گناه به گردنش می آید.

و اگر می شد که کسی از لهو و مشغولیت از ذکر خدا در امان باشد پیغمبران از آن در امان می بودند. مگر نه اینکه سلیمان بن داود (ع) را سان دیدن اسبان از نماز مشغول داشت تا آفتاب غروب کرد و او به همین سبب گردن و پای اسبان را زد.^۱

و بعد از این همه، برده فروشی تجارتی است مثل همه تجارتها که

۱. رک: تفاسیر ذیل آیه ۳۲، ص. م.

بر سر آن چانه می‌زنند و خریدار و فروشنده باید جنس را زیر و رو کنند و ظاهر و باطن آن‌را ببینند و مثل همه معاملات در این مورد هم خیار رؤیت شرط است، و این کالایی است که گرچه با کیل و وزن و عدد و مساحت سنجیده نمی‌شود، اما به زیبایی و زشتی شناسایی (و ارزیابی) می‌گردد و این کار را کسی می‌تواند بکند که در این کار نگاه دقیق و نظر عمیق داشته باشد و ماهر در پیشه خود باشد، زیرا امر کنیزکان نازکتر و باریکتر از آن است که هر بیننده‌ای آن‌را دریابد. همچنین است دیگر امور تصویری که به گواهی چشم تنها نتوان در آن داوری کرد، و گرنه هر بیننده‌ای حتی حیوان می‌توانست قضاوت نماید. (واقع این است که) هر چشم بینایی شاهد و بیننده است برای قلب و اداکننده (شهادت) برای عقل تا عقل درباره چیز دیده شده حکم کند.

حسن عبارت است از کمال و اعتدال، و معنای کمال گذشتن از حد اعتدال در بلندی قد یا باریکی اندام یا درشت بودن عضوی یا بزرگ بودن چشم و بینی از حد معمول و متوسط نیست، که این فزونی هرگاه باشد نقصانی در حسن است، گرچه زیادتی است در جسم. امور عالم محصور در حدود و اندازه‌های تعیین شده است. هر چیز در آفرینش و خوی از حد به در رود زشت و نکوهیدنی است، گرچه این تجاوز از حد در دین و حکمت باشد که برترین امور است.

اما اعتدال عبارت است از موزونیت شیء نه کمیت آن، و هستی زمین هستی زمین است نه مستوی بودن آن. و وزن نفوس در همانندهای اقسام آن است. و موزون بودن آفرینش انسان عبارت است از اعتدال نیکوییهایش، و اینکه هیچ عضو او بدون حسن و تناسبی نباشد، مثل چشم فراخ که برای صاحب بینی کوچک و پهن، و بینی

بزرگ برای صاحب چشم تنگ و صورت شکوهمند برای صاحب بدن ناقص و لاغر و پشت طولانی برای صاحب ران کوتاه و پشت کوتاه برای صاحب ران بلند و گشادگی بیش از حد پیشانی نسبت به بقیه صورت خوب نیست.

همچنین است موزون بودن بناها و گستردنیها و زیورها و جامه‌ها و همچنین موزون بودن جویهایی که در آنها آب جاری است و منظور ما از موزون بودن، مستوی بودن است در ساخت و تراش. پس به ناگزیر ناظر از نظر کردن در کشت و نهال و سیر سرسبزی آن و بوییدن عطر آن تا زمانی که دست‌درازی نکرده منع نمی‌شود و بر او حلال است، همچنین است سخن گفتن و شوخی کردن و اظهار عشق و دست دادن (برای سلام) با کنیزان مطربه، و دست نهادن بر ایشان برای زیر و رو کردن (و تشخیص کیفیت کالا) و نگاه حلال که آلوده حرام نباشد. خداوند تبارک و تعالی نیز «لمم» را مشمول آمرزش قرار داده و مستثنا کرده است، آنجا که می‌فرماید: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّمَمَ، ان ربيك واسع المغفرة.^۱ از عبدالله بن مسعود درباره تأویل این آیه پرسیدند، گفت: وقتی مردی به زنی نزدیک باشد اگر پیشروی کند آن کار «فاحشه» [= گناه آشکار و بزرگ] به شمار می‌آید و اگر عقب بکشد «لمم» [= گناهان صغیره] به شمار می‌آید. صحابی دیگری گفته است: «لمم» یعنی بوسه و لمس. بعضی دیگر گفته‌اند هر کاری غیر از جماع «لمم» حساب می‌شود، همچنان‌که از عربی پرسیدند: از معشوقه‌ات تا چه حد کام گرفته‌ای؟ گفت: حرام و حلال خدا چقدر به هم نزدیک است!

و اگر کسی بگوید که در حدیث آمده است: «میان نفسه‌ای مردان و

۱. نجم، آیه ۳۲.

زنان فاصله و جدایی بیندازید» و «نباید هیچ مردی با زنی (بیگانه) در خانه‌ای خلوت کند، گرچه با پدرشوهرش باشد، همانا پدر شوهر زن مرگ است!» و در گرد آمدن مردان با کنیزکان مطربه انگیزه‌های فسق و پیوند و عشق هست، گذشته از آنکه شهوت به‌شخص زور می‌آورد و او را به نابخکاری می‌کشاند و به بدکاری می‌اندازد و بیشتر کسانی که به منزل کنیزکان مطربه می‌روند فقط به این منظور می‌روند نه برای آواز گوش دادن یا برای خریدن، در پاسخ گوییم: حکم بر ظاهر است و خداوند بندگان را مکلف به عمل بر نیت و حکم بر باطن نکرده است. طبق ظاهر کسی حکم بر مسلمانش می‌کند، در حالی که شاید ملحد باشد. و نیز می‌گویند فلان پسر بهمان است، در حالی که ممکن است واقعاً پسر او نباشد، بلکه در فراش او زاییده شده باشد و مشهور به انتساب بدو باشد. و اگر کسی را مکلف کنند که از روی حقیقت بر مسلمانی یا نسبت مشهور کسی گواهی دهد، گواهی صورت نمی‌گیرد. و اگر کسی که در مجالس ما حاضر می‌شود نسبی را که برای او می‌گویند اظهار نکند، و اگر اظهار کرد و ما به نفع او چشمپوشی کردیم از این بابت گناهکار و مسؤول نیستیم.

اما حسب و نسبی که کنیزکان مطربه با آن به قیمت‌های مطلوب به فروش می‌روند عبارت است از هوی (عشق و هوس) و اگر مانند برده، فروش می‌رفتند قیمت هر کنیز مطربه‌ای از قیمت یک برده ساده تجاوز نمی‌کرد. در اکثر موارد کسی که قیمت یک کنیز را به‌طور مبالغه‌آمیز بالا می‌برد به واسطه عشق است و شاید قصد شبهه‌آمیزی داشته و این را بهترین طریق کامیابی خویش می‌یابد. و چون کار بر او مشکل می‌شود به حلال می‌گراید، سپس با تفاوت قیمت «حلال» آشنا می‌شود، و فروختنیهایش را می‌فروشد و املاکش را واگذار می‌کند و

بهای کمرشکنی می‌پردازد تا کنیز را می‌خرد. در حالی که فروشنده کنیز مطربه «کار مفیدی» انجام نداده است، جز اینکه دیگران را به سوی کنیزکان مطربه تهییج و تحریک می‌کند و به واقع قوادی می‌نماید. و خریدار که این همه را متحمل شد و هدفش جز عشق نبوده است و گرفت و گیر سرپرستان و مالکان کنیز مطربه و مواظبت رقیبان (نگهبانان) و شدت حجاب مانع است، پس عاشق به خریداری معشوق ناچار می‌گردد، نزدیکی حلال می‌شود و شیطان شکست می‌خورد.

عشق دردی است که دوايش در اختيار نيست، همچنان‌که عارضه‌های مرض را جز با پرهیز نمی‌توان دفع کرد. و از پرهیز نیز سود چندانی نیست همراه آنچه غذاها با زیاد خوردن در طبایع ایجاد می‌کنند و اگر ممکن باشد که کسی از هر زیانی پرهیز نماید و از خوردن هر غذایی بازایستد، همان خودداری، این آدم طیب‌نما را غرق در آفات سلامت‌ش بستری خواهد کرد، لاغر خواهد گشت و گوشتش خواهد ریخت تا آنجا که برای وی در هم خوردن را تجویز می‌کنند و توجه به چیزهای خوشمزه را دستور می‌دهند. اگر هم کسی با رویگردانی از غذاهایی (محتمل‌الضرر) تندرستیش را حفظ کند از زیان تغییرات هوا و آب به آب شدن نمی‌تواند در امان بماند.

حال برای دانستن تو حدّ (= تعریف) عشق را بیان می‌کنم:

آن عبارت است از دردی که بر روح اصابت می‌نماید و به سبب مجاورت، جسم را هم دربر می‌گیرد، همچون ناتوانی‌ای که بر اثر فشار به روح نیز می‌رسد و سستی و خواری‌ای (روحی) که تن را پژمرده می‌سازد. درد عشق و همه‌گیری آن در تمام بدن مقام قلب را دارد در اعضای بدن، و دشواری درمان آن بر اثر مختلف بودن علل آن

است و مرکب بودن آن از وجوه گونه‌گون. مثل تبی که از سردی و بلغم عارض گردد. کسی که بخواهد یکی از آن دو را علاج کند هر چه از درد این خلط بکاهد بر درد ناشی از خلط دیگر می‌افزاید و این درد مرکب بر حَسَبِ قُوَّتِ اجزای آن پایدار است و دیر از میان می‌رود. بدین‌گونه عشق هم مرکب است از حُب و هوی و مشاکلت و اِلْف و آن آغازی دارد و رو به ترقی می‌گذارد تا در حدی می‌ایستد، آنگاه در تولید رو به تنزل می‌گذارد تا به انحلال برسد و به ملال بینجامد.

حُب اسمی است بر معنایی که برای آن ترسیم شده و تفسیر دیگری ندارد، زیرا گفته می‌شود: «ان المرء یحب الله» و «ان الله جلّ و عزّ یحب المؤمن» و «ان الرجل یحب ولده والولد یحب والده و یحب صدیقه و بلده و قومه... و یحب علی ایّ جهة یرید» که دوست داشتن خدا انسان را و دوست داشتن انسان خدا را و نیز دوست داشتن انسان فرزندش را و پدرش و رفیقش و شهرش را و قومش را و راه و مسیرش را «حُب» می‌نامند و اینها هیچ‌یک «عشق» نامیده نمی‌شود. اسم «حُب» در معنای «عشق» بسنده نیست مگر آنکه علل دیگری بر آن افزوده شود. البتّه این هست که حُب آغاز عشق است، پس از آن هوی در پی می‌آید و بسا مطابق حقیقت و آزمایش باشد یا از آن تجاوز کند. هوی در ادیان و سرزمین و دیگر امور بر این‌سان است که شخص از حُجّت و اختیار خود در آنچه طبق هوای اوست رویگردان نمی‌شود و از آنجاست که گفته‌اند: «عین الهوی لا تصدّق» و گفته‌اند: «حُبُّكَ الشیء یعمی و یصم». ادیان را می‌پرستند به‌خاطر هوای دلشان.^۱

و آن چنان است که چه‌بسا عاشق چیزی باشد که در نهایت زیبایی

۱. تلمیح به آیه ۴۳، فرقان.

و غایت کمال نیست و چندان برجسته و دلربا نیست و اگر سببش را بپرسند دلیل اقامه نمی‌کند.

گاه اتفاق می‌افتد که حبّ و هوئی با هم جمع می‌شوند. اما این هنوز عشق نامیده نمی‌شود، و آن در مورد فرزند و رفیق و شهر و نوع جامه و فرش و چارپای است. تا به حال ندیده‌ایم که از محبت اینها کسی بدنش لاغر یا جانش تلف گردد، گرچه هنگام جدایی دچار سوز و گداز می‌شود، حال آنکه بسیاری را دیده‌ایم که بیماری عشقشان به درازا کشیده و طاقتشان به پایان رسیده و به تلف انجامیده است.

پس دانسته شد که چون بر حبّ و هوئی، مشاکلت طبعی (یعنی دوست داشتن جنس مخالف) افزوده شود، این عشق درستی است و اگر عشق مردی به همجنس خودش باشد، از آن جهت که ناشی از همین شهوت است عشق محسوب می‌شود و اگر جدا از شهوت باشد نامش عشق نیست.

از اینها گذشته، عشق را به محض ملاقات اول استوار ندیده‌ایم مگر آنکه با الف (= اُنس) دست به هم دهد و با مداومت در قلب ریشه کند و بروید، همچنان که دانه از زمین برمی‌آید و محکم می‌شود تا وقتی که به ثمر بنشیند. این دانه چه بسا تنه بلند و سایه مستحکمی از آن به عمل آید که اگر بشکند همه چیز را ریشه کن می‌کند. و چون حال بدین گونه باشد، عشق تمام عیار است. از این پس، کم دیدن معشوق عشق را می‌افزاید و می‌افروزد و جدایی شعله‌ورش می‌سازد، تا آنجا که عقل آشفته شود و بدن پژمرده گردد و دل از هر چیز سودمند بازماند و خیال معشوق نصب‌العین عاشق و چیره بر اندیشه وی باشد و در هر حال در قلبش حاضر آید و خطور نماید.

و چون مدتی بگذرد عشق بر اثر جدایی کاستن گیرد و به روزگار

نابود گردد، هرچند آثار زخم و آسیبها هیچ‌گاه کاملاً زدوده نمی‌شود و نمی‌پوسد. بر همین قیاس، دست یافتن عاشق بر معشوق که حلول (یا انحلال) عشق را شتاب می‌بخشد. این است که بعضی زودتر از دیگران عاشق می‌شوند: به‌خاطر اختلاف طبیعت قلبها در نرمی و سختی و زودانسی و دیرجوشی و کمی یا زیادی شهوت. هر اندازه که معشوقی به‌عاشق اظهار عشق کند باعث سرایت عشق و اثر بخشیدن در دل عاشق و بر پوست دل عاشق می‌شود، و آن ناشی از مشاکلت است و کشش بعضی طبایع دیگری را، و شیفتگی بعضی نفوس بر بعضی دیگر و نزدیکی روحها. مثل کسی که دیگری را خوابیده ببیند و خود نیز خوابش می‌گیرد و خمیازه کشیدن دیگری را ببیند و خود نیز طبعاً و قهراً خمیازه بکشد.

و کم پیش می‌آید که میان دو تن عشقی پدید آید و آن دو در عشق برابر باشند، مگر به‌سبب مناسبت بین آنها در شباهت آفرینش یا خوی و ظرافت یا هوی (= سلیقه) یا طبایع، لذا می‌بینی که زیبا عاشق زشت می‌شود و زشت عاشق زیبا می‌شود و با اختیار کامل زشت‌تر را به‌زیباتر ترجیح می‌نهد و انتخاب را در همان می‌بیند و در غیر آن نمی‌بیند تا گمان غلط نرود و این نیست جز به‌سبب شناخت روح و ازدواج (= جفت‌یابی) دلها.

از جمله آفتها عشق کنیزکان مطربه است؛ با توجه به‌هنرها و امتیازات فراوان و صفت دل‌رامی که دارند؛ زیرا لذتهایی را بر انسان عرضه می‌دارند که در روی زمین یکجا جمع نمی‌شود، چرا که لذات تنها با حواس حاصل می‌شود. خوراکی و نوشیدنی بهره‌حس چشایی است و اگر انسان مُشک بخورد آنرا بدمزه خواهد یافت و ناخوش خواهد شمرد، زیرا آن جز خون دلمه‌بسته چیز دیگری نیست، و

همچنین بوییدن غذاها و میوه‌هایی که خوشبو نیستند، مخصوصاً هنگام بی‌اشتهایی، یا نگریستن مُصرّانه بر یکی از اینها که به‌ضرر منجر می‌شود. همچنین است اگر با گوشش همه چیزهای خوشمزه و خوشبو را بیازماید لذّتی نمی‌یابد. وقتی که به‌باب کنیزکان مطربه برسد سه تا از حواس و چهارم که قلب باشد در لذت بردن شریکند. چشم از کنیزک مطربه زیبا و شهوت‌انگیز لذت می‌برد مخصوصاً که حُسن و مهارت تقریباً یکجا گرد نمی‌آید، قوّه شنوایی هم بی‌هیچ زحمتی از کنیزک مطربه بهره می‌برد و جز به‌سوی او گوش فرانمی‌دارد. قوّه لامسه هم از چنین کنیزی بهره می‌برد و به‌یاد هماغوشی می‌افتد، و می‌دانیم که حواس گواهان و رهنمایان قلبند (هرآنچه دیده بیند دل کند یاد).

هنگامی که کنیزک مطربه صدا به‌آواز برمی‌کشد چشم و گوش متوجّه او می‌شود و قلب اختیار خود را بدو وامی‌گذارد و شنوایی و بینایی هریک، در رسانیدن آنچه دریافته‌اند به‌قلب، بر دیگری پیشی می‌جویند و در مرکز قلب به‌هم می‌رسند و آنچه دارند خالی می‌کنند و از آن سُروَر زاده می‌شود، توأم با آنچه لامسه حس کرده، بدین‌گونه سه لذّت در یک وقت دست می‌دهد که هیچ‌گاه در یک چیز جمع نمی‌شود و حواس همانند آن‌را (یکجا) عرضه نکرده‌اند. پس در همنشینی اشخاص، کنیزک مطربه بزرگترین فتنه است، زیرا روایت داریم که «برحذر باشید از نظر، که در دل شهوت می‌کارد، و شهوت به‌عنوان فتنه بس است» تا چه رسد به‌اینکه نظر و شهوت با سماعِ آواز همراه شود و با مغالزه یار گردد.

حقیقت این است که کنیزک مطربه تقریباً نمی‌تواند خالصانه عشق بورزد و خیرخواهانه دوست داشته باشد، زیرا کاسب است و نهادش

این است که برای تماس گیرندگان دام بنهد و تور بگسترد تا در حلقه طناب بیفتند. چون نظاره‌گری را ببیند به او چشمک می‌زند و به شوخی می‌خندد و در اشعاری که تغنی می‌کند با او مغالزه می‌نماید و آوازهای پیشنهادی او را فوراً می‌خواند و به همپیالگی او علاقه نشان می‌دهد و اظهار اشتیاق می‌کند که او هر چه دیرتر (از مجلس) برود و هر چه زود بازگردد، در جدایی اش اندوهناک می‌نماید، و هنگامی که احساس کرد جادویش اثر کرده و طرف در تور افتاده، کاری را که آغاز کرده بیشتر ادامه می‌دهد و این پندار را در طرف به وجود می‌آورد که این بیشتر شیفته آن است. آنگاه شروع می‌کند به مکاتبه و شکوه دل‌بستگی، سوگند می‌خورد که مرکب دوات را با اشک روان کرده و گلِ مُهرِ نامه را با آب دهان خود سرشته، در فکر و ضمیرش شب و روز جز یاد و سخن او نمی‌گذرد و جز او را نمی‌خواهد و هیچ‌کس را بر او ترجیح نمی‌نهد و دیگری را بر او نمی‌گزیند، و او را نه برای مالش که برای خودش می‌خواهد. نامه را در یک ششم طومار می‌نویسد و با زعفران مُهر می‌کند و با تکه‌ای کتان می‌بندد، و تظاهر به پنهانکاری از سرپرست و صاحبش می‌نماید تا آن فریفته بیشتر اطمینان پیدا کند، و الحاح می‌ورزد که زود جواب بنویس. هرگاه جواب برسد ادعا می‌کند که آن جواب را مایه تسلای دل خود قرار داده، وقتی نامه را دیده گویی خود نامه‌نویس را دیده است، و چنین می‌سراید:

نامه‌ای که نغمه‌های نمکین برای دل حکایت می‌کرد رسید و
دل را بعد از این همه تأخیر، شادمان ساخت. تا نامه را دیدم
خندان شدم و چون خواندمش گریان. چشم چیزی را دید که
انکار داشت، پس سرشک بی‌امان فرو ریخت. وای بر جان
ستمکش من! که زندگی و مرگش به دست توست.

سپس این آواز را می‌خواند:

نامه دوست ندیم من است و همسخن من و گل و سبزه من.
اول می‌خنداندَم و چون پیش می‌رود می‌گریاندم.

آنگاه گناهانی برای طرف برمی‌شمارد و بر خاندانش رشک و غیرت می‌ورزد و او را متهم می‌کند که به‌مطریه‌های دیگر نظر دارد و نگاه کرده است. در عین حال پیاله نیم‌خورده خود را بدو می‌نوشاند و به‌وسیله سبب گاززده‌اش با او می‌لاسد، از گل و سنبل‌های خودش به‌او هدیه می‌دهد و هنگام بازگشت طره‌ای از مویش و تکه‌ای از روسریش را با تراشه‌ای از مضراب سازش برای او توشه می‌گذارد، در نوروز بند شلواری با شکر هدیه‌اش می‌کند و در مهرگان انگشتی و سیب، و بر خاتم خودش اسم طرف را نقش می‌کند و هر جا پایش از جابرو اسم او را بر زبان می‌آورد^۱، و هنگامی که می‌بیندش این آواز را می‌خواند:

نگاه عاشق به‌سوی محبوب، نعمت و بهشت است. جدایی دوست برای دوستدار خطری بزرگ است.

سپس برایش حکایت می‌کند که از شوق او خواب و خوراک ندارد، وقتی او غایب است، این از اشک ریختن سیر نمی‌شود، هرگاه به‌یادش بیفتد عیشش تلخ است و هرگاه نامش را بشنود می‌لرزد، و یک شیشه پُر آب دیده از عشق او پُر کرده است. هرگاه به‌اسمش برسد این شعر مجنون را به‌صدای بلند می‌خواند:

میان اسمها اسم او را دوست دارم یا شبیه آن را یا اسمی را که به‌آن نزدیک است.

۱. میان عربها رسم بود که هر کس پایش می‌لغزید نام محبوبه‌اش را صدا می‌زد، همچنین وقتی پایش سست می‌شد. م.

و هر زمانی که اسم طرف را ندا کنند، این شعر معجون را می خواند:
 هنگامی که در خیف منا بودیم نداکننده‌ای ندا کرد و بی آنکه
 خودش بداند اندوههای دل را برانگیخت. لیلای دیگری را
 صدا کرد، اما گویی با صدایش پرنده‌ای را که در سینه من بود
 به پرواز درآورد!

چه بسا همین ظاهرآرایی و بازی به حقیقت منجر شود و کنیزک
 مطربه همچون طرفش به راستی گرفتار گردد، به خانه او برود، بوسه و
 بالاتر از بوسه به او بدهد، حتی خودش را در اختیار او بگذارد که اگر آن
 عاشق روا می دارد از او کام بگیرد.

و چه بسا صنعت (مطربی) خود را منکر شود تا قیمتش برای
 خریدار (که همان عاشق است) ارزان باشد یا اظهار بیماری و
 بهانه‌گیری نماید و جمعی را نزد صاحبش بفرستد و تقاضای فروش
 خود را مطرح نماید یا ادعا کند که آزاد است و برده نیست تا آن عاشق
 بتواند او را در اختیار بگیرد و گرانی قیمت، وی را مستأصل نسازد.
 مخصوصاً اگر آن عاشق را شیرین شمایل و خوش حرکات و نیکو گفتار
 و بافهم و حساس و سبک‌روح یابد و اگر شاعر و اهل شعر و آواز هم
 باشد که در نظر او گرامی تر خواهد بود.

اما اکثر کنیزان مطربه ناخالص و مکار و حيله‌گر و اخاذند و چه بسا
 سه‌چهار عاشق را با هم دارند، با توجه به اینکه آنها می‌کوشند یکجا
 گرد نیایند و از هم بیگانه می‌نمایند، در عین حال اگر یکجا جمع باشند
 کنیز مطربه نگاهی خندان به یکی دارد و نظری غمگین به دیگری، از
 این به آن بد می‌گوید، نزد یکی باطنش را آشکار می‌کند و نزد دیگری
 ظاهرش را، به این می‌گوید که من از آن توأم نه از آن دیگری؛ و همه
 خلاف عقیده درونی اوست. وقتی هم نزد او نیستند به هر کدام نامه‌ای

می نویسد و از دیگران اظهار خستگی و دلتنگی می نماید و می گوید فقط می خواهم با تو باشم!

و اگر ابلیس به جز کنیزکان مطربه تله ای مُهلک یا فتنه ای هوس انگیز، یا عَلمی که مردم را به سوی آن دعوت کند نداشت همین برایش بس بود، و این نه نکوهش آنان که ستایش ایشان است. در حدیث آمده: «بهترین زنان شما جادو و وُشانِ دلکش هستند». هاروت و ماروت و عصای موسی و ساحران فرعون کاری بالاتر از سحر زنان نمی کنند.

کنیزدار [مقین] با منع کنیزان مطربه از زنا، مخارج خانه کشخانها را بر عاشق تحمیل می کند که در آنجا کنیزکان را به آغوش زناکاران می اندازد و همین کنیزکان هستند که برای کسانی که از شدت محبت هر گناه و عیب ایشان را ببخشند «ام ولد» می شوند و اگر این شخص از عامه رعیت و آدمی معمولی باشد می توان آن کس را معذور شمرد، اما اگر در منزلت ملوک باشند جای عذر نیست، حال آنکه سبب و علت [چشمپوشی از گناه و عیب] در هر دو مورد یکی است.

و چگونه کنیزک مطربه پاکدامن و از فتنه در امان باشد، در حالی که امیال و اخلاق و زبان با پرورش کسب می شود و او از روز زاده شدن تا دم مرگ با لهُو و لغو بار آمده و سخنی از یاد خدا نشنیده و به بازی و هرزگی گذرانده و با بی بند و باران و ولنگاران نشسته است که حرفی به جد در گوشش نگفته اند و به آدم درست و مؤمن و بامروتی برنخورده است. کنیزک مطربه استاد چهار هزار یا بیشتر ترانه بلد است که هر ترانه دو تا چهار بیت است، یعنی بیش از ده هزار شعر از بر است که یک کلمه یاد خدا و سزا و جزا در آن نیست و شالوده اش همه بر زنبارگی و دلالگی و شور و شهوت و هیجان و التهاب نفسانی است...

وانگهی، در طول آموزش از آمیزش ناگزیر است و در چنگ مربی اسیر که درستان همه مُعاشقه و مغازله است و اگر جفا کند آن‌گونه که باید تعلیم نیابد و تمرین نگیرد، و در هر پیشه و هنری هرگاه شاگرد توقف کند ناقص می‌ماند که «کار نیکو کردن از پر کردن است». اگر به دنبال هدایت باشد مطربی یاد نمی‌گیرد، و اگر از آموختن غفلت ورزد دانایی و توانایی بر مطربی پیدا نمی‌کند. و چنانچه حجت ابوالهذیل در آنچه بر شخص متفکر در امری واجب است ثابت باشد، یاد خدا به‌ویژه از کنیزک مطربه زایل می‌گردد، چرا که فکر و قلب و زبان و بدنش مشغول به شعر و ساز و آواز است و بر حسب خصوصیتی که از آن جهت در نفسش جمع شده است آن کس هم که نزدیک و همشین اوست مشغول به همانها می‌شود.

و از امتیازات مرد کنیزدار و کنیزفروش اینکه اشخاص با رغبت به‌سوی او سفر می‌کنند، همچنان‌که به‌زیارت خلفا و بزرگان می‌روند، و درست مثل آنها او موظف نیست به‌بازدید دیدارکنندگان برود. برایش تعارف و هدیه می‌آورند، ولی مجبور نیست و از او درخواست نمی‌شود که چیزی در عوض بدهد. دیگران برای آنچه در دست اوست شب زنده‌دار و اشک‌ریز و دل‌ریش و سینه‌چاک و آرزومندند و آن کالایی است که میان همه خریدنیها و فروختنیها و اندوختنیها گذشته از گوهرهای نفیس چیزی همانند آن نیست. قیمت حبشیه کنیز عون به یکصد و بیست هزار دینار رسید، چه کسی یا چه چیزی به این قیمت بالغ می‌شود؟ گذشته از اینکه مردم به‌خانه آن کنیزدار و کنیزفروش انواع خوراکی و نوشیدنی هدیه می‌فرستند و زمانی که آنجا می‌آیند فقط نگاهی حاصلشان می‌شود و با حسرت باز می‌گردند، و صاحب کنیز (کنیزدار کنیزفروش) از درختی که آنان کشته‌اند میوه می‌چیند و بهره‌یاب می‌شود و خرج کنیزکانش را در می‌آورد. بدین‌گونه

کنیزدار کنیزفروش از بار عیال و غم و غصه خرجی سنگین کسانی که زیر کفالت او هستند برکنار است، کار ندارد به اینکه آرد گران شده و کمیاب است، روغن نیست، نبیذ خراب شد؛ دیگران اینها را برای او کفایت می‌کنند. بعد از این همه، هرگاه بی پول شد قرض می‌گیرد و کسی ردش نمی‌کند و از دیگران حوایجش را می‌طلبد او را منع نمی‌کنند، بلکه حرمتش می‌نهند و با لقب خطابش می‌نمایند و با قربان صدقه رفتن دعوتش می‌کنند. اخبار تازه برایش هدیه آورده می‌شود و بر اسرار نهفته مطلع می‌گردد. دلبستگان کنیزان تعصبش را می‌کشند و بر سرفایده رساندن به او با هم رقابت می‌ورزند و در ایثار بر او بر یکدیگر تفاخر می‌کنند و هریک می‌کوشد پنهانی محبت او را جلب نماید.

و این خصوصیت جز خلفا را نیست، با توجه به اینکه خلفا پیش از آنکه می‌گیرند پس می‌دهند و تقاضاها به وسیله ایشان برآورده می‌گردد و اشخاص از قیل ایشان به ثروت دست می‌یابند، اما مقین (کنیزدار کنیزفروش) جوهر می‌گیرد و عرض می‌دهد، به عین دست می‌یابد و اثر را اعطا می‌کند، نسیم سبک (عطر و بوی کنیزکان) را به بهای طلا و نقره سنگین می‌فروشد، در حالی که دلبستگان (خانه او) دست یافتنشان به مراد دشوار و نزدیک به محال است. مقین اگر نه به لحاظ عفت و پاکی، بلکه از راه اوستادی و تجربه نمی‌گذارد آن دلبستگان کام یابند، زیرا عاشق که بر معشوق دست یابد نه دهم عشقش کم می‌شود و به همان نسبت از احسان و هدایایی که مبدول صاحب کنیز می‌کرد کاسته می‌گردد.

پس چه چیزی مقین (کنیزدار کنیزفروش) را وامی‌دارد کنیزش را به تو ببخشد و بدین گونه رونق خود را بشکند و میل طالبان را از خود بازگرداند؟ و اگر نه این است که او مظهر این پیشه ارجمند و والا است غیرت بر کنیزکانش را کم نمی‌کرد.

در حالی که او با توجّه به اخباری که رقیبان (= نگهبانان) می دهند اجرت شبخوابی (از مراجعان و دلبستگان کنیزکان) می گیرد و خودش را هنگام عشا به خواب می زند، از غمزه چشم می پوشد، بوسه را می بخشد و اشاره را نمی بیند و درباره مکاتبه (کنیزک با عاشقش) خود را به کوری می زند، روزی که کنیزک برای ملاقات عاشق رفته او را فراموش می کند، و با او عتاب نمی کند که شب کجا بودی؟ مَهر نامه محرمانه اش را نمی گشاید و نمی پرسد که شب را چگونه گذراندی؟ و اعتنا نمی کند که شب درها قفل باشد و پرده ها بسته باشد، و برای هر دلبسته ای وعده جداگانه ای معین می کند و می داند که هر کدام چه شایستگی دارند؟ مثل تاجری که انواع اجناسش را می شناسد و هریک را به قدر خود قیمت می گذارد و مثل صاحب ملکی که مزارع گندم و جو و چمنزار را از هم بازمی شناسد، او هم از جاه هریک از دلبستگان (کنیزکانش) که صاحب جاه است استفاده می کند و حواجی می طلبد و اگر صاحب مال است او وام بدون بهره می گیرد و اگر با حکومت رابطه دارد به وسیله او از تعرض شرطه و مأمور در امان می ماند و هنگامی که او به خانه مقین آمده صدای طبل و سُرنا بلند می شود (تا همه بدانند چه آشنایان و مهمانانی دارد) مانند سلمه فقاعی و حمدون صحنای و علی الغامی و حجر النور و فححه و ابن دجاجة و حفصویه و احمد شعرة و ابن المجوسی و ابراهیم الغلام.^۱

پس کدام پیشه ای روی زمین برتر از این هست؟ و اگر آن نامبردگان فرق حلال و حرام را می دانستند اهل این پیشه را به کشخانی منسوب نمی کردند، زیرا جایز است کنیزکی را به ثروت مند مورد

۱. پیداست که اینها نمونه اسامی اشخاصی است که به خانه مقینان رفت و آمد می کرده اند. و یا آنکه نام مقینهای سرشناس است. م.م.

اطمینانی بفروشنند که از او کام بگیرد و به قیمت کمتری آن را بازپس دهد و سودی حاصل کنیزدار کنیزفروش شود، یا کنیز را به ازدواج آدم مورد اطمینانی که صرفاً قصد کامیابی دارد درآورند، آیا بر کسی که چنین تزویجی کرده حرجی هست؟ و آیا غیر از آدم نادان و هالک از فراخنای حلال می‌گریزد؟ و آیا در عالم اسلام تاکنون در چنین موردی اقامه شهادت به عنوان زنا شده است؟

این بود آنچه از روایت نامبردگان در صدر رساله نوشتیم، اگر صحیح است ما حق روایت را گزارده‌ایم و کسانی که (نخست) آن را نوشته‌اند اولی هستند به حجت‌هایی که بدان متوسل شده‌اند و اگر ساختگی است، پس از جانب طفیلیان است که حجت اقامه کردند بر دور ساختن آرم و پروا از دلبستگان کنیزکان و آسان کردن کار بر مقینان در آنچه زشتکاران می‌کنند.

و اگر کسی بگوید که در این رساله هریک از سه گروه مذکور (راویان، طفیلیان و زشتکاران) سهم و بهره‌ای دارند درست گفته است.

تمت الرسالة فی القیان من کلام الجاحظ بعون الله تعالی، والله سبحانه المسؤول فی التجاوز عن الخطاء و اللغو فی نقل ذلك.



کتاب را با عبارت دعائی در مقدمه کتاب العرجان و البرصان جاحظ به پایان می‌بریم:

وَهَبَ اللَّهُ لَكَ حُسْنَ الْإِسْتِغَاثِ، وَ أَشْعَرَ قَلْبَكَ حُبَّ التَّائِبِ. وَ جَعَلَ أَحْسَنَ الْأُمُورِ فِي عَيْنِكَ وَ أَخْلَاهَا فِي صَدْرِكَ وَ أَبْقَاهَا أَثَرًا عَلَيْكَ فِي دِينِكَ وَ دُنْيَاكَ عِلْمًا تَقِيْدُهُ وَ ضَالًّا تُرْشِدُهُ وَ بَابًا مِنَ الْخَيْرِ تَفْتَحُهُ. وَ أَغَاذَكَ مِنَ التَّكَلُّفِ وَ عَصَمَكَ مِنَ التَّلَوُّنِ وَ بَقَّضَ إِلَيْكَ اللَّجْاجَ وَ كَرَّهَ إِلَيْكَ الْإِسْتِئْذَانَ وَ نَزَّهَكَ عَنِ الْفُضُولِ وَ عَرَّفَكَ سُوءَ عَاقِبَةِ الْمَزَادِ.

نمايه

آذرنوش، آذرتاش ۱۱۱، ۱۳۶	ابراهيم بن عبدالله بن الحسن ۳۲، ۴۱، ۴۶
آل برمک ۹	
آل جعفر (بن ابی جعفر منصور خليفه)	ابراهيم بن محمد بيهقي ۱۳۵، ۱۵۱
۷۷	ابراهيم بن مهدي ۲۷، ۲۸، ۵۰
آل سهل ۹	ابراهيم بن يحيى مدني ۴۷
آل مهلب ۷۷، ۱۳۹	ابراهيم حسن ۲۰
آمونياک ۱۰۴	ابراهيم على ابوالخشب ۷۴، ۱۳۶، ۱۸۷
آی القرآن ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۷۳	ابراهيمى دينانى، غلامحسين ۹۲، ۱۰۵
آيتى (عبدالمحمد) ۱۳۵	أبله ۱۵۹
آينه پڑوهش ۶۲	ابن ابى اصبيعه ۸۸
	ابن اثير ۱۱
ابان بن سمان ۴۴	ابن اعثم كوفي ۱۱، ۱۴
ابان لاحقى ۷۸، ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۷۲	ابن البطريق ۱۸۱، ۱۸۲
ابراهيم ادهم ۶۸	ابن الجوزى ۱۰۸، ۱۳۱
ابراهيم الفلام ۲۷۲	ابن الجهم ۲۲۳، ۲۲۴
ابراهيم امام ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۳۹	ابن الزيات ۸۶، ۱۳۵، ۱۶۲، ۱۶۳
ابراهيم بن جامع ۲۲۸	۱۶۵، ۱۷۱
ابراهيم بن سندی ۱۲۱	ابن العميد ۱۳۶
ابراهيم بن سيار (النظام) ۴۸، ۸۱، ۲۰۱	ابن القارح ۱۶۵

- ابن الكلبي ١٨١
ابن المجوسي ٢٧٢
ابن المقفع ١٥٤
ابن النديم ١٤٠، ١٤٢، ١٧٤
ابن حزم ٢٢، ١٠٩
ابن حنبل معاوية ٥٢
ابن خردادبه ١٨٠
ابن دأب ١٣٢
ابن دجاجة ٢٧٢
ابن راوندی ١١٠
ابن سينا ٦٠
ابن طاوس ١٢
ابن طباطبا ٢٥
ابن عبدربه ١٢٤، ١٣٣، ١٣٥
ابن عبدل ١٣٣
ابن فقيه همدانی ١٣٥، ١٧٠، ١٨١
١٩١
ابن قتيبه ٩١، ٩٢، ١٨٥
ابن كريمة ٢٠١
ابن كمال پاشا ١٤٦
ابن ماسويه ١٨٢
ابن هبيرة ٢٤
ابو احمد تمار ٢٢٩
ابو اسحاق مكي ٢٠٥
ابو أسيد ٢٢٨
ابو الاصبع بن ربعي ٢٣٢
ابو الاغر مرثدي ٢٢٥
ابو الجهم ٢٣٦
ابو الحسن مدائني ١٣٢
ابو السرايا ٢٤، ٢٥، ٢٢٧
ابو العباس مبرد ٨٧، ١٣٥
ابو العلاء معري ١٦٥
ابو العميطر ٤٠
ابو الفتح اسكندري ١٤٨
ابو القماقم ٢٠٦
ابو الورد ٣٩، ١٦٦
ابو الوليد محمد بن احمد (قاضي) ٨٦
ابو الهذيل (علاف) ٣٣، ٤٨، ٧٦، ٧٨
١٨٤، ١٩١، ٢٠٣، ٢١٧، ٢٧٠
ابوبكر ١٣١، ١٥٦، ١٥٧
ابو جعفر (اسكافي) ٤٩، ٧٨، ١٠١
١١٠
ابو جعفر طرطوسي ١١٨
ابو حارث محاسبي صوفي ١٥١، ٢٢٦
ابو حرب مبرقع يمانی ١٦٦
ابو حيان توحیدی ٩٨، ١٣٥، ١٣٦
ابودلامه ٣٧
ابو ربوة زنجی ١١٦
ابو ريحان بيروني ١٧٥
ابو سعيد سيراقي ١٣٥
ابو سلمة خلال ١٤، ٢٣
ابو شعيب (قلال) ٧٨
ابو شمعق ٧٨، ١٣٣
ابو عامر راهب ١٧٦
ابو عبد الرحمن ثوري ١٩٥
ابو عبد الله كرخي ٢٢٨

ابوعبدالله مروزی ۲۳۴	احسن التقاسیم ۱۳۵
ابوعبیده ۱۳۲	احمد امین ۹۸، ۱۴
ابو عثمان الجاحظ ۷۴، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۵۱	احمد بن ابی خالد ۴۸
۱۸۴	احمد بن ابی دؤاد قاضی ۴۹، ۸۶، ۱۴۸
ابو عمران رقاشی ۴۹	۱۷۱
ابو عمران موئس بن عمران، موئس بن	احمد بن حنبل ۴۳، ۴۴، ۵۰، ۵۲، ۵۳
عمران ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۱۰۰، ۲۰۳	احمد بن خلف یزیدی ۱۰۷، ۱۹۳، ۲۱۲
۲۱۷، ۲۰۷	احمد بن رشید ۲۰۱
ابو عمرو بن علاء ۱۳۲	احمد بن ریاح ۲۳۵
ابو عیسی وراق ۱۴۴	احمد بن عبدالوهاب ۹۷، ۹۸، ۱۱۹
ابوقبیس ۲۵۱	۱۶۵، ۱۶۳، ۱۳۰
ابو کعب (قصص گوی) ۲۲۹	احمد بن عیسی ۳۲
ابو محمد سفینانی (زیاد بن عبدالله بن	احمد بن نصر ۵۲
یزید بن معاویه) ۳۹، ۱۶۶	احمد حماد الحسنی ۹۳
ابو محمد عبدالله خزّامی ۲۱۵، ۲۱۶	احمد فرید رفاعی ۱۳۶
ابو مخنف ۱۳۲، ۱۳۳	اخبار الطوال ۱۴
ابو مسلم ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۲۴	اخبار العباس و ولده ۱۰، ۱۴، ۱۶، ۱۸
۴۱، ۳۸	۲۱، ۲۰
ابو مسلم نامه ۱۴	اخری الی احمد بن المنجم ۱۴۲
ابو موسی کوش ۲۳۱	اخطل ۲۵۳
ابونضیر ۱۵۹	اخفش ۹۴
ابونواس ۵۷، ۷۸، ۱۳۳، ۱۵۹، ۱۷۲	اخلاق الشّطّار ۱۱۷، ۱۴۱
ابو یعقوب ذقّنان ۱۹۷	اخلاق الکتاب ۱۵۷
ابی النجم و جوابه ۱۴۱	اخلاق الملک ۱۴۶
اثبات النبوة ۱۷۲	اخلاق الملوک ۱۴۱
احادیث الفقها شوکر ۱۳۲	اخلاق الوزراء ۱۷۹
احالة القدرة علی الظلم ۱۴۱	اخوان الصفا ۶۱
احدوثة العالم ۱۴۱	ادب الجاحظ ۱۷۹

إذا تقلدت الاخبار عن خصمك ٨٢	الإمامة على مذهب الشيعة ١٤٠
اراسموس ١١١	الإمامة عند الشيعة ١٥٧
اربعة رسائل الى ابن نجاح في العقل و الحلم	الامثال ١٤١
و غيره ١٤٢	الامصار ٩٤
ارسطو ٩٢، ٩٩، ١٣٣، ١٨١	الانس و السلوة ١٤١
استأذن رجل على امرأة ١٢٣	الاوطن و البلدان ١٥٠
استحقاق الإمامة ١٤٣	البخلاء ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨٤، ٨٩، ٩٧
استطالة الفهم ١٢٤	١٠٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١
اسحاق بن ابراهيم ٥٠	١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٩
اسماعيل حاكمي ١٦٩	١٣٣، ١٣٤، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٠
اسماعيليه ٥٥	١٦٠، ١٦٨، ١٧٠، ١٨٤، ١٨٦
اغاني ٦٠، ١٥٩	١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١
افتخار الشتاء و الصيف ١٤٠	١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠
اكثر ما يفتدع به المحدثون ١٣٢	٢١١، ٢١٧، ٢٣٦
الابل ١٤٢	البذخ على الاولياء و البغى على الخلفاء
الا تراك قوم لا يعرفون الملق و لا الخلافة	١٦٧
١٦٧	البغال ٩٤، ١٠١، ١٤١، ١٨٢، ١٨٣
الاحتجاج لنظم القرآن ٩٠	٢٢٤
الاخبار و كيف تصح؟ ١٤٠، ١٤١، ١٤٥	البلدان ٩٤، ١٤١، ١٨٠، ١٨١
١٧٢	البيان و التبيين ١٧، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٧
الاعطار و المراتب و الصناعات ١٤١	٩٥، ٩٦، ١١١، ١١٤، ١١٦، ١٢٣
الاخوان ١٤١	١٢٤، ١٢٦، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٦
الادب الكبير و الادب الصغير ١٧٩	١٤٣، ١٥٥، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٣
الاستطاعة و خلق الافعال ٩٠، ١٤١	١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ٢٣٠، ٢٣١
الاسد و الذئب ٩٤، ١٤١	٢٣٤، ٢٤٢
الاصنام ١٤٠	التاج في اخلاق الملوك ١٥١
الاعتزال و فضله ٩٠، ١٤١	التبصر بالتجارة ١٤٩
الاغاني ٣٧	التبصر في التجارة ١٨٩

- التذكرة ١٢ ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٤،
 التوزيع و التدوير ٩٦، ٩٨، ١١٩، ١٢٥، ٢٢٧، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨،
 الخلعاء العيارين و الشطار ١٠٩ ١٣٠، ١٤١، ١٥١، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥،
 الدلائل و الاعتبار على الخلق و التدبير ١٥١، ٨٩، ٨٦،
 ١٦٧
 التسوية بين العرب و العجم ١٤١
 التفاح ١٤١
 التفكير و الاعتبار ١٤١
 التمثيل ١٤١
 الجاحظ، حياته و آثاره ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤،
 الرد على ابن اسحاق النظام و اشباهه ١٤٥، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٤، ٨٨، ٨٩،
 الرد على اصحاب الالهام ١٤٠، ٩٠، ٩٤، ١٠١، ١١٥، ١٥١، ١٥٣،
 الرد على العثمانية ١٤٠ ١٦١، ١٦٩، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨،
 الرد على المشبهة ١٤٠، ١٤٥ ٧٤ الجاحظ في البصرة و بغداد و سامرا
 الرد على النصاري ٩٠، ١٤٠، ١٧٦ ٩٠ الجاحظ في حياته و ادبه و فكره
 الرد على اليهود ٩٠، ١٤١، ١٧٧ ١٤١ الحاسد و المحسود
 الرد على من الحد في كتاب الله ١٤١ ١٤٨ الحجاب و ذمه
 الرد على من زعم ان الانسان جزء لا يتجزى ١٤١ ١٤١ الحجة و النبوة
 ١٤١ الحزم و العزم ١٤١
 الرضا من آل محمد ٢١، ٨٢، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧،
 الزرع و النخل ٨٧، ١٤٠، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٨٨، ٩٢، ٩٣، ٩٤،
 السلطان و اخلاق اهله ١٤١ ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤،
 السودان و البيضان ١٤١ ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١١٤،
 الشارب و المشروب ١٤٠، ١٤٧، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤،
 الشعوية ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣،
 الشعوية و الآزاد مردية ٨٤ ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٣،
 الصحيفة الصفراء ٣٩ ١٥٠، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٠،
 الصرحاء و الهجاء ٧٥، ١٤١، ١٥٨، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣،

- الصوالبه ١٤١
 الطفيليين ١٤١
 العاشق الناشئ والمتلاشى ١٤١
 العالم والجاهل ١٤١
 العباسية ١٥٦
 العبر والاعتبار ١٤٤
 العثمانية ٨٥، ١٠١، ١١٠، ١٤٠، ١٤٤، ١٥٧
 المرجان والبرصان ٧٥، ١١٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٤١، ١٤٧، ١٥٣
 القحطانية والمدنانية ١٥٨
 القضاة والولاة ١٤١
 القهرة والشفرة ١٤٦
 القواد ١٤٠
 القول في البغال ومنافعها ١٥٠
 القيان ١٤٩، ١٦٠، ٢٤٥
 الكامل ١١، ٨٧، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٤
 ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٩، ١٨٥
 الكبير المستحسن والمستقبح ١٤١
 الكلاب ٩٤
 اللاشي والمتناشي ١٤١
 اللصوص ٩٢، ١٦٨، ١٦٩
 المجسطى ١٨١
 المجمع العلمي العربي ١٤٩
 المحاسن والاذداد ١٥١
 المحاسن والمساوى ١٣٥، ١٥١
 المحاضرات ١٨٥
 المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي
 في الاسلام ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧
- ١٨٥
 العوام أقل شكوكا من الخواص ٨٢
 العيون والمحاسن ١٤٨
 الغفران ١٦٥
 الفتن ١٢
 الفتيا ١٤١، ١٤٢، ١٤٨، ١٧١
 الفتيان ١٤٠
 الفخر مابين ١٤١
 الفراسة ١١٤

- المخاطبات فى التوحيد ١٤٠
 المختار من كلام ابي عثمان جاحظ ١٥١
 المزاح و الجد ١٤١
 المسائل فى القرآن ٩٧، ١٤٠، ١٤٨
 المعادن ٩٤
 المعاد و المعاش ١٤١، ١٤٧، ١٧٩
 المعارف ١٨٥
 المعرفة ١٤٠
 المعلمين ١٠٧، ١٤٠
 الم غلبت الروم ١٧٦
 المغنين ١٤١
 المقفى الكبير ١٢
 المعينين و الغناء ١٤١، ١٥٩
 الملاحم ١٢
 الملل و النحل ١٢٩
 الملوك و الامم السالفة و الباقية ١٤١
 المناظرات ١٢٩
 الموالى و العرب ١٥٨
 الموروث الشعبى فى آثار الجاحظ ١٢٧
 النابتة ٥٣
 النرد و الشطرنج ١٤١
 النزاع و التخاصم فى ما بين بنى امية و بنى هاشم ١٦٦
 النساء ١٤١، ١٨٣
 النصوص ١٤٠
 الوعيد ١٤١
 الوكلاء و الموكلين ١٤٠
 الهدايا ١٤٢
- الهوامل و الشوامل ٩٨
 الى ابراهيم ابن المدير فى المكاتبه ١٤١
 الى ابن ابي دؤاد ١٤٢
 الى ابي الحسن بن وهب (فى مدح النبيذ) ١٤٧
 الى ابي الفرج الكاتب فى الموده و الخلطة ١٤٦
 الى ابي الفرج بن نجاح الكاتب (فى الكرم) ١٤٨
 الى ابي الفرج بن نجاح فى امتحان عقول الاولياء ١٤١
 الى ابي النجم فى الخراج ١٤١
 الى ابي الوليد بن احمد فى الكبر ١٤٢
 الى ابي الوليد محمد بن احمد بن ابي دؤاد فى نفى الشبيه ١٤٤
 الى ابي حسان فى امر الحكمين ١٤٥
 الى ابي عبدالله احمد بن ابي دؤاد ١٤٧
 الى ابي عمرة احمد بن سعيد و ثلاث رسائل اخرى ١٤٢
 الى احمد بن ابي عدن فى حفظ السر و اللسان ١٤٢
 الى احمد بن اسرائيل ١٤٢
 الى احمد بن الحطيب ١٤٢
 الى احمد بن المدير ١٤٢
 الى احمد بن المنجم فى حفظ اللسان ١٤٢
 الى احمد بن حمدون التديم فى صفة التديم ١٤٢
 الى الحسن بن وهب ١٤٢

- الى المجمع العلمى العربى بدمشق ٩٢، ١٥٢
 انا لله وانا اليه راجعون ٢٣٤
 ان المأمون جعل له [الرضا(ع)] ولاية
 الى المعتصم (او المتوكل) فى الحضر على
 تعليم اولاده انواع الادب ١٤٩
 اليتيمة ١٤١
 الى سليمان بن وهب ١٤٢
 الى عبيدالله بن يحيى ١٤٢
 الى عيدان بن ابي حرب ١٤٢
 الى فتح بن خاقان (فى مناقب الترك) ١٤٥
 الى محمد اليزيدى ١٤٢
 الى محمد بن عبد الملك الزيات (فى
 الاخلاق) ١٤٧
 الى محمد بن عبد الملك الزيات (فى الجد و
 الهزل) ١٤٢، ١٤٧، ١٤٢
 الى محمد بن عبد الملك فى الغضب و الرضا
 ١٤٢
 اما اناك عنى الحديث ١٣٤
 اما البصرة و سوادها غلب عليها عثمان
 ٧٢
 اما الزُّبْدُ فيذهب جفاء ٦٢
 امام محمد باقر(ع) ٣٠
 امامة امير المؤمنين معاوية بن ابي سفيان
 ١٤٤
 امامة بنى العباس ١٤٠، ١٥٦
 امامة معاوية ١٤٠، ١٥٥
 امهات الاولاد ١٤١
 ان ابا عثمان من رجال الاسلام ١٠٩
 ان الله تعالى قد منّ على جهلة الناس ٨٤
 انهار ٥٤
 ان جوف النعامة ليس يذيب الصخر
 الاملس ١٠٢
 انساب الاشراف ١١
 انساب سمعاني ٧٤
 انعكاس شرطى ١٠٣
 اهل البيوتات ٦٢
 اهل تسوية ٥٣، ٨٤، ٨٥، ١٩٠
 اهل ذمه ٥٢
 ايليا ٣٨
 أفى دولة المهدي حاولت غدرة؟ ٣٨
 أم جعفر ٢٥٤
 أم حبيب ٢٥٤
 أوانس ما فيهن للضيف حشمة ١٦١
 باب العرافة و الزجر و الفراسة على مذهب
 الفرس ١٤٨
 بابك ٤٢، ٦٧
 بُيِّنْته ٢٥٠
 بحوث فى التاريخ العباسى ٩، ١٠، ٢٠،
 ٢٣، ٢٦، ٣٣، ٤١، ٤٢
 بخارى ١٢
 بديع الزمان همدانى و مقامات نوىسى ١٦٩،
 ١٨٩

برامکه / برمکیان ۲۴، ۳۳، ۴۷، ۶۴	بنویون ۶۸، ۱۱۷، ۱۶۸، ۱۷۷
بروکلمان ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۹	بنی‌ادریس ۳۳
۱۵۲	بنی‌عبدالقیس ۱۳۴
بشار ۳۸، ۵۷، ۷۳، ۷۷، ۱۳۲، ۱۳۳	بنی‌کلب ۲۳۲
بشرین معتمر ۳۲، ۳۵، ۴۷، ۴۸، ۷۶	بنی‌مازن ۲۲۴
۱۸۴	بنی‌نهشل ۲۲۴
بشیر الرخال ۴۶، ۵۰	بومسلمیان ۶۴
بصره ۱۳، ۳۱، ۳۲، ۴۶، ۶۸، ۷۰، ۷۱	بهارستان و رسائل ۱۰۷
۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹	بیان بن سمعان ۱۳۰
۸۰، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۱۰۰	بیت الحکمة ۳۴، ۴۲، ۵۷، ۶۴، ۸۵، ۱۵۴
۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۵۰	بسمروت ۹، ۷۴، ۷۶، ۸۴، ۹۱، ۹۲
۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۶	۱۰۰، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۰
۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۰۳	۱۷۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۴۱
۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۴	بینات ۱۷۳
بعض اخواننا ۹۸، ۱۶۳	
بغداد ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۵، ۳۷	پاولف، ایوان ۱۰۳
۵۱، ۵۲، ۵۹، ۶۵، ۶۸، ۷۲، ۷۸	پاینده، ابوالقاسم ۱۷۲
۸۵، ۸۶، ۹۱، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۵۶	پروفسور وات ۲۹
۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۰، ۱۹۱	پلا، شارل ۲۹، ۷۴، ۱۸۹
۱۹۵، ۲۲۵	پیغمبر(ص) ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳
بلاذری ۱۱، ۱۲، ۱۸۰	۳۷، ۳۸، ۴۴، ۵۴، ۸۵، ۱۲۵، ۱۳۲
بلال ۱۵۹	۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۶
بلعمی ۱۱	۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۲
بلقیس ۹۹	۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۶
بنو حارث بن کعب ۲۴۱	
بنو حنیفة ۲۴۰	تاریخ ادبیات زبان عربی ۹۳، ۱۳۵
بنو عامرین قرط ۲۵۰	تاریخ ادبیات عرب ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۸۶

- تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي الأول ١٨٧، ١٤٢، ١٣٦، ١٢٤، ٧٤
 تمدن اسلامي در قرن چهارم هجري ٧٢، ٧٩، ٩٢، ١٠٧، ١٣٦، ١٨١
 تاريخ الحكماء ٢٦
 تاريخ الموصل ١٢
 تاريخ بغداد ٧٤، ١٠٦
 تاريخ طبري ١١
 تاريخ عرب ١٠٤
 تاريخ موصل ١٣، ١٤
 تأويل مختلف الحديث ٩٢
 تأويلها تلاوتها ١٠٠
 تحصين الاموال ١٤١
 تحقيق ماللهند ١٧٥
 تراث الانسانيه ٩٣
 تراثا ١٤٤، ١٤٦
 ترك / ترکان ١٤، ٣٥، ٦٦، ٦٨، ٨٦
 ١٠٢، ١٦٧، ١٧٧، ١٩١، ٢٠٠
 تركستان ١٠، ٨٥، ٩٣
 تركيه ٢٥٤
 تشيع ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٢، ٧٢، ٨٣، ١٥٥
 تصحيح الاخبار ١٤٥
 تصوف ٥٦، ٦٨، ٧٢، ٨١
 تصويب على في تحكيم الحكمين ١٤٠
 تفسير طبري ٥٦
 تفضيل صنعة الكلام ١٤٣
 تقويم البلدان ١٣٥
 تليس ابليس ١٠٨
 تمت الرسالة في القيان من كلام الجاحظ ٢٧٣
 تميميان ١٨
 توحيد مفضل ١٥٢
 توضيح الملل ١٠٤
 ثلاث رسائل لابى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ٢٤٥
 جامع لاختلاف الناس في اصول الفتيا ١٧١
 جامي، عبدالرحمن ١٠٧
 جاويدان خرد ١٢٦
 جديع بن علي ازدي ١٦
 جديع بن علي كرماني ١٧
 جرجي زيدان ١٤
 جزيره ١٢، ١٣، ١٩٤
 جعفر بن حرب ٤٩
 جعفر بن مبشر ٤٩
 جغرافياي بطليموس ١٨١
 جفر جامعه ٣٩
 جمهرة الملوك ١٤١
 جميل جبر ٧٤، ٨٠، ١٠٨، ١٤٥، ١٤٩
 ١٥١، ١٥٥، ١٧٩، ١٨١
 جوابات في الامامة ١٤٤
 جوابات كتاب المعرفة ١٤٠
 جهنم بن صفوان ٤٣، ٤٤
 جهمي ٤٤، ٤٥، ٥٢

حمزة آذرك ٣٣، ٦٧	چين ٧٣، ١٥٤
حمزة اصفهاني ١١، ١٤	
حمل بن بدر ٢٤١	حاجب بن زرارة حارثي ٢٤٠
حميمه ٣٢	حارث بن سريج ١٤، ٤٤
حنا الفاخوري ٧٤، ٩٣، ١٣٥	حانوت عطار ١٤١
حنابله ٨٤	حتى، فيليب ١٤، ١٠٣
حنين بن اسحاق ٧٨	حجاج ٦٠، ٢٥٢
حوران ١٦٦	حجاز ٢٥، ١٦٢
حوليات ٢٤٢	حجج النبوة ١٤٣، ١٧٢
حويزه ١٦٦	حجر النور ٢٧٢
حياته و آثاره ٧٢	حجة النبوة ١٤٣
حياته و ادبه و فكه ٧٤	حد النقوس ٢٥٧
حياته و شعره ١٦١	حديث الاربعاء ١٢٥
حياة الحيوان ١٣٥	حسن ابراهيم حسن ١٤
جيل اللصوص ١٥٠	حسن بن سهل ١٢٦
جيل النهار ١٥٠	حسين بن مرزبان ٢٢٧
جيل سراق الليل ١٥٠	حشوته ٩١، ١٠٠، ١٦٠، ٢٥١
	حصري ١٤٩
خازم بن خزيم تميمي ١٦	حصن بن حذيفة ٢٤٠
خالد الديوس ١٥٦	حضرت علي (ع) ١٩، ٢٢، ٢٨، ٣٠
خالد بن صفوان ٢٠٨	٣٧، ٤٨، ٥٤، ٩١، ١٤٤، ١٥٥، ١٥٧
خالد بن يزيد ١٢٤، ١٦٨، ١٨٩، ٢١٣	حكاية عثمان الغياط في اللصوص و صايبا ١٥٠
خالد بن يزيد بن معاويه (حكيم آل امية)	
١٦٦	حكاية قول اصناف الزيدية ١٤٠
خالصه ٢٥٤	حلب ١٥١
خالقداد هاشمي ١٠٤	حلوان ٢٨
خباب ٩٧، ١٦٠	حماد راويه ١٢٤
خداس / خداسيه ٩، ١١، ١٩	حمدونه ٢٥٤

- خدمات متقابل اسلام و ایران ۵۷
 خراسان جمجمة العرب و فرسانها ۱۶
 خراسان / خراسانیان ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۶۵، ۱۵۸
 دینیت، دانیل ۱۵
 دینوری (احمد بن داود) ۱۱، ۱۴، ۱۳۵
 دیوان مهیار الدیلمی ۶۲
 ذکر مایین الزیدیه و الرفضه ۱۴۰
 ذم اخلاق الکتاب ۱۴۹
 ذم الزنا ۱۴۱
 ذم العلوم و مدحها ۱۴۶
 ذم الکتاب ۱۴۹
 ذم اللواط ۱۴۷
 خرمینان ۴۱
 خزر ج ۲۴۰
 خصومة الحول و العور ۱۴۱
 خفاجی ۷۴، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۸۴
 خلف بن احمر ۱۲۴، ۱۳۲
 خلق القرآن، و خمسة رسائل اخرى اليه ۹۰، ۱۴۵، ۱۴۲
 خوارج ۱۳، ۲۹، ۳۰، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۵، ۵۶، ۶۷، ۸۳، ۱۳۰، ۱۵۶
 خیزران ۲۵۴
 دائرة المعارف الاسلامیة ۷۴، ۹۷
 دانش یزوه، محمدتقی ۱۵۲
 دانشنامه جهان اسلام ۱۸۵
 داود بن علی ۲۱
 داود بن معتمر صبری ۲۳۳
 دایرة المعارف بزرگ اسلامی ۳۳
 دخلت علی امیر المؤمنین المعتصم ۱۴۹
 در آستانه سالزاد پیغمبر ۱۹
 دعل خزاعی ۲۷، ۳۹
 دکتر عبدالجلیل ۱۸۶
 رابله ۱۱۱
 رازی (محمد بن زکریا) ۶۰، ۸۸، ۱۴۳
 راغب اصفهانی ۱۶۹
 راوندیه ۲۱، ۲۲، ۲۹، ۳۱
 ربیع الابرار ۱۸۵
 ربیع بن حذار ۷۵، ۲۴۴
 ربیع ۱۴، ۶۷
 رجوع الشیخ الی صبا ۱۴۶
 رد النصاری ۱۴۵
 رد مشبه ۵۳
 رزامیه ۲۱
 رسائل الجاحظ ۷۲، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۴۵

رسائل هاشميات ۸۳	سحر البيان ۱۵۰
رسالة الجاحظ في بنى امية ۱۶۶	سرگذشت و پندار و گفتار فيلسوفان نامور
روضات الجنات ۷۴، ۸۷، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۴۸	روزگار و تاريخ آن ۱۵۲
روؤوس الشياطين ۱۰۰	سريانى ۶۱، ۶۴، ۶۹، ۱۵۳
زبيدة بن حميد ۲۱۱، ۲۱۲	سطيح ۲۴۴
زرارة بن اعين ۱۳۰	سعدى ۱۲۵، ۱۹۰
زرارة بن عدس ۲۴۰	سعيد بن جابر ۲۲۵
زرتشت / زرتشتى ۳۴، ۸۴، ۱۲۶	سعيد بن مالك ۳۳۲
زكريا بن يحيى ۱۳۴	سقاح ۲۲، ۲۴، ۳۶، ۵۸، ۱۶۶، ۲۵۴
زندقه ۲۸، ۴۷، ۶۰، ۶۴، ۱۷۶	سفينة البحار ۷۴
زندگينامه علمى دانشمندان اسلامى ۹۳	سگر ۲۵۴
زندگى و شعر مهيار ديلمى ۶۲	سليمان بن داود (ع) ۲۵۷
زنگيان ۴۲	سليمان بن دباس ۲۲۹
زهر الآداب ۱۴۹	سليمان بن عبدالمملك ۲۱، ۳۷، ۲۲۷
زيدالتار ۲۵	سليمان بن كثير خزاعى (خراسانى) ۱۶، ۱۷
زيد بن اسلم ۱۰۰	سليمان هاشمى ۷۷
زيد بن على ۲۳، ۳۰	سليمة عبدالرسول ۹۱
زيدى / زيديه ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۴۱	سمنيه ۴۷
۴۵، ۵۵، ۵۶، ۷۲، ۱۵۷	سندى بن شاهك ۱۱۴، ۲۵۴
ساسانى / ساسانيان ۴۱، ۵۵، ۶۱	سواربن عبدالله ۱۵۹
۶۷، ۱۵۱	سورديل ۳۳، ۳۵
سامرا ۶۸	سويقت، جانانان ۱۱۱
سألت ان اكتب لك علة خباب فى نفى	سهل بن سلامة ۱۵۶
الفيرة ۱۶۰	سهل بن نوبخت ۷۷
سبحان من جل عن الصفات ۱۶۵	سهل بن هارون ۱۲۴، ۱۹۰
	سهل بن هارون الى ابى محمد بن راهيون
	۱۲۳

صاحب الزنج ٦٧، ١٥٨	سير فلسفه در ايران ١١٠
صاحب بن عباد ٥٩	سيستان ٦٧
صالح احمد على ١٥	سيف بن عمر ٥٩
صحصح ٩٧	
صديقى ١٤	شام ١٥، ١٩، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٨٦
صرف اذهان ١٧٢، ١٧٣	١٣٩
صعصعة بن صوحان ٢٥٢	شرح المواقف ٩١، ١٠٩
صقاريان ٤٢	شريك بن شيخ المهرى ٢٤
صفوان انصارى ٧٣	شعبى ٩٩، ٢٥١، ٢٥٢
صفه الصفوة ١٣١	شعوبان ٤٢، ٥٨، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٤
صناعات القواد ١٤٩	٦٥، ٨٤، ٨٥، ١٩٠
صناعة اصحاب الترياق ١١٥	شعوبيه و آزادمرديه ١٧٠، ١٩٠
صناعة الحوائين ١١٥	شق ٢٤٤
صناعة الكلام ١٤٠، ١٤٣	شقيق بلخى ٦٨
صولى (ابراهيم بن عباس) ٨٧	شماخ ١٣٧
صياغة الكلام ١٤٠	شنفرى ١٢٤
	شوقى ضيف ٧٥، ٨٧، ٩٥، ١١١، ١٢٤
ضحى الاسلام ٣٧	١٣٦، ١٦٢، ١٦٥، ٢١٧
	شوكر ١٣٢
طالبنا بئارك ٣٦	شهرزور ١٣
طالبوت ٤٤	شهرستانى، عبدالكريم ١٠٤
طاهر بن الحسين ٤٨	شيخ مفيد ١٤٨
طاهر ذواليمين ٢٣٤	شيعه / شيعيان ١٩، ٢٦، ٢٧، ٣٣، ٣٩
طبقات المقتنين ١٤٩، ١٥٩، ١٦١	٤٠، ٤٣، ٥٢، ٥٦، ٦٤، ٦٥، ٨٣
طراز المجالس ١٤٦	١٠١، ١١٠، ١٣٠، ١٥٧، ١٧٥، ١٩٤
طه الحاجرى ٧١، ٨٠، ٨٩، ٩٧، ١٢٤	
١٢٦، ١٣٣، ١٥٠، ١٥٣، ١٦٠، ١٨٤	صاحب الدولة ١٤
١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٠	صاحب الزنادقه ٢٨
٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨	

طه حسين ۱۲۵، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۰	عبدالله بن جدعان ۲۳۹
عامر بن ظرب ۲۴۴	عبدالله بن جعفر طيار ۲۵۵
عامر بن فهيره ۱۵۹	عبدالله بن سوار (قاضي) ۱۱۹
عامر بن قطبة ۲۴۴	عبدالله بن عجلان ۲۵۰
عامة جند الخلافة ۱۶۶، ۱۶۸	عبدالله بن على عباسي ۱۹، ۲۴، ۴۰
عايشه (دختر طلحه) ۹۲، ۲۲۶، ۲۲۷	عبدالله بن محمد بن الحنفية ۲۰، ۲۱، ۲۲
۲۵۲	۲۳، ۳۰، ۳۹
عباس (برادر امام رضا) ۲۷	عبدالله بن موسى بن عبدالله ۵۲
عباسه (خواهر هارون) ۲۵۴	عبد الملك بن محمد الزيات / ابن الزيات
عباسيان ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸	۸۶، ۸۷، ۱۴۷
۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۲	عبيد زاكاني ۱۳۵
۳۳، ۳۶، ۴۰، ۴۵، ۷۲، ۱۱۸، ۱۵۶	عبيد كلابي ۹۸
۱۹۲	عتابي ۳۲، ۱۵۴
عبد الجليل ۱۱۱، ۱۳۶	عتبه ۲۵۴
عبد الحسين شرف الدين موسوى ۹۲	عثمان خياط ۱۶۸، ۱۶۹
۱۵۲	عجائب المخلوقات ۱۳۵
عبد الحليم التجار ۱۲۴، ۱۴۲	عدنانى ۶۶، ۷۷، ۱۵۸
عبد الحميد كاتب ۵۷	عراق ۱۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۵۱، ۶۱
عبد الرحمن بن اشعث ۳۷	۶۷، ۷۲، ۱۱۵، ۱۶۲، ۱۸۸، ۱۹۱
عبد السلام محمد هارون ۷۲، ۸۲، ۸۶	۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۳۳، ۲۳۴
۹۵، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵	عرب ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰	۲۶، ۴۰، ۵۴، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱
۱۵۴، ۱۷۴، ۲۴۵	۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰
عبد العزيز الدورى ۱۴، ۲۰	۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۴، ۹۲، ۹۳، ۹۶
عبد القاهر بغدادى ۶۴، ۹۱، ۹۲	۱۰۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹
عبد القاهر جرجاني ۱۸۵	۱۳۱، ۱۳۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰
عبد القيس (قبيله) ۲۴۰	۱۶۲، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳
	۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱

عمر وعاص ٥٨	١٩٢، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢١٩، ٢٢٥
عناصر الآداب ١٤١	٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠
عيسى بن سليمان ١١٨	٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٥
عيسى بن صبيح مردار ٤٨	عروة بن مرثد ٢٢٥
عيسى بن ماسرجويه ٧٨	عزى سلمة ٢٤٤
عيسى (ع) ١٠٤	عصام الدين محمد على ٧٤
عينية بن حصن ٢٤٠	عصام المرید ١٤٠
عيون اخبار الرضا ٢٦، ١٨٥	عصاى سليمان ١٨٥
	عصاى موسى ١٨٥، ٢٦٩
غاليگري ٧٢، ٨٣	عصر المأمون ١٣٦
غذاف ١٥٨	عطاء الملط ١٣٢
غدوت بشرية من ذات عرق ١٣٤	عقراء ٢٥٠
غش الصناعات ١٠٧، ١٤١	عقد الفريد ١٢٤، ١٣٥
	علقمة بن علاثة ٢٣٩
فاخته بنت قرظ ٢٥٢	على بن الجهم، حياته و شعره ١٦٥
فاروق عمر فوزى ٩	على بن جهم ١٦١، ١٦٥
فاطميان ٤٢، ٥٧	على بن عبدالله سفياني، ابو العميطر ٤٠
فافا ١٢٣	على سامى النشار ٧٤
فان فلوتين ١٠، ١٤، ٢٠، ١٨٨	عليّ من مكانين / من الاسقام والدين
فتوح البلدان ١١	٨٨
فخر السودان على البيضاء ١٤٦، ١٥٨	عمار ١٥٩
فخر القحطانية و العدنانية ١٤١	عمر بن عبدالعزيز ٣٠، ٣٧، ٥٢، ٢٥٦
فخر رازى ١٢٩، ١٧٢	عمرو بن بحر الجاحظ كان من فضلاء
فرانس، آنا تول ١١١	المعتزلة ٩١، ١٠٩
فرج بعد از شدت ١٦٩	عمرو بن حفص مهلبى ازدي ١٦
فرق ما بين عبد شمس و مخزوم ١٤١	عمرو بن عبيد ٢٩، ٣١، ٣٣، ٤٥، ٤٦
فرق و طبقات المعتزلة ٧٤، ٨٦	٤٧
فضل العلم ١٤١	عمرو بن غنوى ٢١٩

- فضل الفرس على الهملاج ١٤١
 فضل الورد ١٧٩
 فضل بن سليمان ١٦
 فضل بن سهل ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٥
 فضل بن مروان ٢٣٥
 فضل بن يحيى ٣٣
 فضل هاشم على عبد شمس ١٤٤، ١٦٦
 فضيل عياض ٦٨
 فضيلة المعتزلة ١٤٠
 فلسفة كلام ١٠٩
 فوزى عطوى ٨٨، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٨
 فوزى ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧
 فوزى ١١٢، ١١٩، ١٣١، ١٥١، ١٦٤، ٢٤١
 فهذه اول كفره كانت فى الامه ١٥٦
 فهرست سندوبى ١٤٣
 فهل تروون للجاحظ شعراً رائعاً — قلنا
 لا ١٤٨
 فهمى جدعان ٤٣
 فى اثبات امامه امير المؤمنين على بن
 ابيطالب ١٤٥
 فى اثم السكر ١٤١
 فى استنجاز الوعد ١٤٧
 فى اصول الفتيا و الاحكام ١٤٨
 فى اعجاز سورة الكوثر ١٤٦
 فى الاستبداد و المشاوره فى الحرب ١٤١
 فى الامل و المامول ١٤١
 فى البلاغه و الاعجاز ١٥٠، ١٨٥
 فى الحاسد و المحسود ١٤٧
 فى الحليه ١٤١
 فى الرد على الغوليه ١٤١
 فى العباسيه ١٤٥
 فى العشق و النساء ١٤٦
 فى العفو و الصفح ١٤١
 فى الفضل ما بين العداوة و الحسد ١٤٨
 فى القلم ١٤١
 فى الكرم الى ابي الفرج بن نجاح ١٤١
 فى الكيمياء ٩٤
 فى المعلمين ١٤٩
 فى الميراث ١٤١
 فى النابتة ١٤٤، ١٥٥
 فى النبل و التنبيل و ذم الكبر ١٤٩
 فى الوكلاء ١٤٩
 فى بنى اميه ١٤٥
 فى بيان مذاهب الشيعة ١٤٣
 فى تفضيل البطن على الظهر ١٤٦
 فى تفضيل النطق على الصمت ١٤٧
 فى تفضيل بنى هاشم على من سواهم ١٤٥
 فى ذم القواد ١٤٩
 فى ذم الكتاب ١٤١
 فى ذم النبيذ ١٤١
 فى ذم الوراقين ١٤١
 فيروز ديلمى ١٩
 فى غناب المنحول ١٤٢
 فى فرط جهل يعقوب بن اسحاق الكندى
 ١٤١
 فى فضل ايجاد الكتب ١٤١

- قال (قاسم التمار) في غلام رومى ١٢٣
 قاهره ١٤٣، ١٤٧، ٢٤٥
 قبران في طوس خير الناس كلهم ٢٧
 قَبْطَى ٦٦
 قتادة سدوسى ١٣٢
 قحطبه ١٨
 قدرى ٣٢، ٤٧، ٧٥، ٩٩
 قدريه / قدريان ٣٢، ٩٩
 قد عزمت ابنى اوشح هذا الكتاب و افضل
 ابوابه ١١٢
 قد قيسبت المجد من خير اب ٦٢
 قرآن ٢٣، ٣٢، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥،
 ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤،
 ٦٥، ٨٥، ٩١، ١٠٠، ١٠١، ١٧٢،
 ١٧٣، ١٧٤، ١٧٦، ١٨٥، ٢١٠
 قرمطيان ٤٢
 قس بن ساعدة ٢٤٤
 قصة ابي جعفر ١١٨
 قصي بن كلاب ٢٤٤
 قُفَيْعَان ٢٥١
 قنسرين ١٦٦
 قيافة الانر ١٢٨
 قيروان ٧٣
 قيس ٢٣٩، ٢٥٠
 كاترم ٢٠
 كاظم المظفر ١٥٢
 كان ابراهيم بن سيار فرضياً عروضياً ٨١
 في فنون شتى مستحسنة ١٥٠
 في كتمان السر ١٤١
 في كميات الكيمياء ١٤١
 في كون الحيوان، اجزاء الحيوان، طباع
 الحيوان ١٨١
 في مدح التجار (او التجارة) و دم عمل
 السلطان ١٤٩
 في مدح الكتاب ١٤١
 في مدح الكتب ١٤٦
 في مدح النبيذ ١٤١
 في مدح الوراقين ١٤١
 في من تسمى من الشعرا عمرا ١٤١
 في موت ابي حرب الصفار البصرى ١٤١
 في نفى التشبيه ١٤٦
 في وصف العوام ١٤٦
 قاسم تمار ١٩١، ٢٠٣، ٢٢٣، ٢٣٢
 قاضى عبدالجبار ٧٤، ٨٦
 قال ابو عمرو المدائنى اختلفت جارىتى
 بالشاة الى التياس ١٢٣
 قال احمد بن عبد الوهاب فى جواب
 ابي عثمان الجاحظ ٩٨
 قال احمد بن عبد الوهاب فى جواب
 التريبع و التدوير ٩٨
 قال احمد بن عبد الوهاب فى معاينة
 الجاحظ ٩٨
 قالت الرافضة و الزيدية ٨٣
 قالت العثمانية و الضارية ٨٣

کنمان السر و حفظ اللسان ۱۴۷	لاهوری، اقبال ۱۱۰
کُتیر ۲۵۰	لیبیدین اعصم ۴۴
کرامیه ۸۴	لیبیدین ربیعه ۲۴۴
کُرد ۱۹	لسان العرب ۱۰۸
کشف الظنون ۱۳۴، ۱۴۶	لسان المیزان ۱۳۳
کشف الغمة ۱۰۹، ۱۴۴	لعائن الله متابعات ۱۶۵
کُلابیه ۴۳	لغة العرب ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹
کلدانی ۷۲	لقمان بن عماد ۲۴۴
کل قوم بنوا دینهم علی حب الاشکال و الشغف بالرجال ۱۷۵	لقیظ محاریبی ۱۳۲
کلهم ینتمون الی کسری، فأین النبیط؟! ۵۸	لقیم بن لقمان ۲۴۴
کلیب بن ربیعه ۲۴۰	لم یهلك الناس شیئاً کالتأویل ۱۰۰
کلیه و دمنه ۱۲۶	لولا مکان المتکلمین لهلکت العوام ۸۴
کندی ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰	لولا وقوع التحریم لزلت الغیره ۱۶۰
کوفه ۲۵، ۲۷، ۳۲، ۴۴، ۶۸، ۷۲، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۳۵	لویس، برنارد ۱۵، ۲۰، ۲۹، ۳۳
کوهن، کلود ۲۰، ۲۹	لیث کنانه ۷۴
کیساتیه ۳۸	لیسوا الی عرب منافعرفهم ۱۸
کیف انت؟ ۸۷	لیلی ۲۵۰
کیف یکون من نصفه مفلوج ۸۷	لوی بن غالب ۲۴۴
گیپ، هامیلتون ۱۵	مئة من امثال علی (ع) ۱۵۱
	ما ترجمته من کتب الجاحظ ۱۴۲
	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ۹۲، ۱۰۵
	مازح ۱۹۴
لا اعلم جاراً ابز، ولا خلیطاً انصف، ولا رفیقاً اطوع ۱۱۲	مانوی / مانویگری ۶۷، ۸۴، ۱۰۲، ۱۷۷
لامأمون ۵۲	ماوراءالنهر ۱۴
لامیه العرب ۱۲۴	ماء المفصل ۱۳۱

مترلینگ، موريس ١٠٣	محمد خوارزمشاه ٥٩
متعتان کانتا على عهد رسول الله ١٥٦	محمد ديباج ٢٥
متکلم / متکلمان ٢٦، ٤٣، ٤٥، ٤٦	محمد عبدالحی شعبان ١٥
٨٤، ٩٠، ٩١، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨	محمود غزنوی ٥٩
١٤٤، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٨٤، ١٩١	محنه ٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٤٩
٢٠٣، ٢٠٦، ٢٢٩	٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٦
متنبی ١٠١، ٤٠	محيی الدين عبدالحميد ١٧٥
متوکل ٣٥، ٤٢، ٤٩، ٥٠، ٥٣	مخارق بن شهاب ٢٣٩
٤٦، ٧١، ٨٦، ٨٧، ١٠١، ١٥٢	مداین ٦٨
١٥٣، ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٨١	مدیر ١٩٤
متی خرج من آی القرآن صار الى الاثر ١٣٧	مدح التجار و ذم عمل السلطان ١٦٥
مثنی بن زهير ١١٤	مربد ٧٥، ٧٦
مجانع بن دارم ٢٤٤	مُرَقَّش ٢٥٠
مجوس ١٨، ١٢٦، ١٢٩، ٢٣٢، ٢٤٩	مرو ١٠، ١٥، ١٨، ٢٧، ٣٤، ٤٤، ١٣٤
محاضرات راغب ١٦٩	١٧٠، ١٩٠، ١٩١، ٢٠١، ٢٠٢
محصل افکار المتقدمين و المتأخرين ١٧٢	مروان بن ابی حفصة ١٥٦
محمد بن ابراهيم طباطبا ٣٣	مروان حمار ١٣، ٤٠
محمد بن ابی مومل ١٩٥	مروج الذهب ١٤٤، ١٨٥
محمد بن حنفيه ٢٠	مریم صناع ٢١٠
محمد بن عباد بن کاسب ٢٣٥	مزید ٢٣٣
محمد بن عبدالله بن الحسن ٢٢، ٢٣، ٢٤	مزدکی / مزدکیان ١٥، ١٩، ٦٧
٣٠، ٣١، ٣٨، ٤٥	مسائل القرآن ١٧٤
محمد بن علی بن عبدالله بن عباس ٢٠	مسائل کتاب المعرفة ١٤٠
٢١، ٣٧، ٣٩، ٧٢	مسائل و جوابات فی المعرفة ١٤٦
محمد بن نوح ٥٠	مسعودی ١١، ١٤، ٨٤، ١٣٦، ١٤٣
محمد بن یزید ازدی ١٢	١٤٤، ١٨١، ١٨٥
محمد بن یسیر ٧٨، ١٣٣	مسلم ٣١، ٣٥، ٢٥٧
	مسلمة بن محارب ١٣٢

مغيرة بن شعبة ٢٨	مسلمة بن يعقوب ٤٠
مفاخرة الجوارى والغلمان ١٣٤، ١٤٦	مسمع (قتيل الكلاب) ١٣٤
مفاخرة السودان والحرمان ١٥٨	مسيحي / مسيحيان ٣٤، ٥١، ٦١، ٦٤
مفضل مقين ١٦١	٦٨، ٨٤، ٩١، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧
مقاتل الطالبيين ٢٤	مسيلمه ١٣٠
مقالات الاسلاميين ١٧٥	مشتهى گرى ٥١، ١٧٥
مقالات الزيدية والرافضة ١٤٤	مصر / مصريان ١٢، ٤٢، ٤٧، ٥٧، ٥٨
مقالات العثمانية ١٤٤	٦٠، ٦١، ٨٦، ٩٣، ١٤٤، ١٥٠
مقامة الجاحظية ١٤٨	١٦٦، ١٨١، ١٨٥، ١٩٤
مقامة الرصافة ١٦٩	مصطفى جواد ١٥٢
مقامة الوصية ١٨٩	مصعب بن زبير ٢٥١
مقداد ١٥٩	مطهرى، مرتضى ٥٧، ٥٨
مقدسى بشارى ١٣٥	معاذة عنبرية ١١٩
مقدمه ابن خلدون ١٥٦	معاويه ١٦، ١٩، ٢٨، ٣٧، ٦٥، ١٥٥
مقريزى ١٢، ١٦٦	١٥٦، ١٦٦، ٢٣٢، ٢٥٢، ٢٥٥
مقنن ١٥٩، ١٦١، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢	معيد ٢١٩، ٢٢٠
ملل ونحل ٢١، ٩١، ١٠٤	معتزله ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤
مناقب الترك و عامة جند الخلافة ١١٧	٣٥، ٣٦، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٩
١٦٦، ١٧٧	٥٣، ٥٩، ٧٣، ٨١، ١١٠، ١٥٤
مناقب جند الخلافة و فضائل الاتراك ١٤١	١٧٣، ١٧٧، ٢٠١
مناقضة الجاحظ فى كتابه فى الكلام ١٤٣	معنصم ١١، ١٢، ٣٥، ٣٩، ٤٩، ٥٠
من تاريخ الأدب العربى ١٨٥	٦٦، ٦٧، ٨٦، ٨٦، ١٦٦، ١٦٧
منتخب التذكرة ١٢	١٧٧
منتصر ١٨٠	معتضد ٤٠
منزلة بين المنزلتين ٣٠	معجم الادباء ٧٤، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٢٤
منصور ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ١٩	١٣٤، ١٣٥، ١٤٠، ١٨٣
٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣	معجم البحار ٦٢
٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٥، ٤٦، ٥٠	معمر بن عباد ٤٧
٢٠٤	

- منقولات الجاحظ عن ارسطو في كتاب
الحيوان ١٨١
نصيرين سيار ١٧، ١٨
نظام الملك ٥٩
منكته هندی ٧٨
نظم القرآن ١٤٠، ١٤٢، ١٧٢، ١٧٣
موالى ١٠، ١٥، ١٨، ٥٤، ٦٤، ٦٦
نقض الطب ٨٨، ١٤١
نوادير الحسن ١٤٠
نهاية الارب ٩٠
نيل ١٨١
موسكتى ٢٠
موسوعة امام على ١٤٤
موصل ١٢، ١٣، ١٩، ٤٠، ٤١، ١٤٧، ١٥٠
وانق ٣٥، ٤٤، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٦٦، ١٦٣
واصل بن عطا ٣٠، ٣٣، ٤٥، ٤٨، ٧٣، ١٨٤
واقفه ٤٣
واكثر ما يعتمد عليه العامة ودهماء ١٠١
واما بنعمة ربك فحدث ٢٤٧
وان غلاماً بين كسرى وهاشم ٥٦
وبذلك السبب صارت الرافضة اشد
صبايةً و تحرقاً ١٧٥
وبعض من يظهر النسك و التقشف ٩٥
وجوب الامامة ٩٠، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٦
و خبرنى عن عنقاء مغرب ١٣٠
ودیعة طه النجم ١٨١
وسموا رشيداً ليس فيهم لرشده ٣٩
و عالج يعاف الضب لؤماً و بطنة ١٨٢
وقد مات عفا الله عنا و عنه! ١٩٥
وقدموا القائم المنصور رأسكم ٣٧
وكيع بن ابى اسود ٢٣١
ولا اعلم قريناً احسن موافاةً ولا اعجل
مكافاةً ١١٢
مهدى بن علوان حرورى ١٥٦
مهدى سفيانى ١٢
مهيّار ديلمى ٥٦، ٦٢
ميراث مكتوب ١٠٧
ميرزا محمد باقر خوانسارى /
خوانسارى ٧٤، ١٤٨
ميزان الشعر و معياره ١٠٨
نبذة من كتاب التاريخ ١١
نبطى / نبطيان ٦٦، ٦٨، ١٦٢، ١٧١
١٩١
نثر الدر ١٨٥
نجاشى ١٧٦
نجران ٢٤١
نحن اهل فى الصدور و املاً للعيون
١٥٩

و لأن ينقص الكتاب عن مقدار الحاجة	يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى
٩٦	٨٤، ٥٣
ولتر ١١١	ياقوت حموى ١٢٤، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢
و لكنى لما عجزت عن نظمه و تنزيده	١٩١، ١٦٢
تكلفت ذكرهم فى الجملة ١٣٦	يا محمد يا منصور! ٣٧
وليدين يزيد بن عبد الملك ٢٥٦، ٤٥	يا معشر المسلمين ١٨
وَهَبَ اللَّهُ لَكَ حُسْنَ الْإِسْتِمَاعِ ٢٧٣	يا منصور أمت ٣٧
هادى عباسى ٣٢	يحيى بن خالد ١٥٤
هارون الرشيد ٢٤، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦	يحيى بن عبد الله بن خالد بن أمية ٢١٤
٤٤، ٤٧، ٤٣، ٤٧	يحيى بن عبد الله حنى ٣٣
هارون بن معبوه ٢٥٤	يحيى بن عبد الله علوى ٢٤
هاشميه ٢١، ٢٢	يحيى بن محمد عباسى ٤٠
هامان ١٧٦	يزدگرد ٥٥
هذا و شبهه يطيب جداً اذا رأيت الحكاية	يزيد بن عبد الملك ٢٥٦
بعينك ١١٨	يزيد بن وليد ٣٠
هرم بن قطبة ٢٤٤	يزيد بن هارون ٥٠
هزارمرد ١٦	يمانى ١٢، ١٤، ١٥، ١٨، ١٩
هزار و يك شب ٦٤	يمن ١٩، ٢٥، ٣٢، ٧٣، ٢٤١
هسى (فصلنامه) ١٨٩	يموت بن المززع ٨٧، ٨٨
هشام بن حكم ٣٣، ١٧٥	يوسفى ١٤
هشام بن عمرو فوطى ٤٨	يوشع فنكل ٢٤٥
هشام بن مغيره مخزومى ٢٥٠، ٢٥١	يونان / يونانى / يونانيان ٦١، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٨٥، ٩٦، ٩٧
هند / هندی ٦١، ٦٦، ٦٩، ٧١، ٧٣	١٠٧، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣، ١٥٣، ١٨٤
١٠٢، ١٥٣، ٢٠٠، ٢٥٠	يونس بن حبيب ١٣٢
هو المهدى و الحكم الرشيد ٣٧	يهود، يهودى ٣٤، ٣٨، ٤٤، ٥٨، ١٠٢
هشام بن عدى ١٥٣	١٣٧، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧
هشام بن معاويه ١٦	

JAHEZ

Ali Reza Zekavati Gharagozlu



**Tarh-e N6
Tehren, 2001**

