

بررسی روایت ابو حیان توحیدی از ماجرای «فیل شناسی کوران» و

نسبت آن با کثرت‌گرایی دینی

ابراهیم موسی‌پور

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

چکیده:

از آثار و نوشته‌های ابو حیان توحیدی پیداست که وی با وجود زندگی در کانون تضاد و اصطکاک میان عقاید و مذاهب مختلف در بصره قرن چهارم، شخصیتی آزاداندیش و تا حدود زیادی بدور از تعصب دینی و مذهبی بوده است. این بی‌تعصبی می‌تواند علاوه بر جنبه‌های درونی او، متأثر از نفوذ افکار استادش ابوسلیمان منطقی، مرآده توحیدی با اخوان الصفا و نیز قدری گرایش او به زهد و تصوف بوده باشد؛ با این حال، در برخی آثار ابو حیان چیزی بیش از بی‌تعصبی و تسامح در دین، و در واقع گونه‌ای قول به کثرت باوری دینی نیز ملاحظه می‌شود. از این رو ارائه هر تفسیری از حکایت فیل شناسی کوران در کتاب المقابسات - به مثابه یک متن که به دست توحیدی پدید آمده - بدون توجه به نیت او که احتمالاً با مراجعه به شخصیت تاریخی او قابل اکتشاف است بهره شایانی از حقیقت نتواند داشت. با چنان مراجعه‌ای، در نهایت به نظر می‌رسد که توحیدی از گرایشهای کثرت باورانه دینی برکنار نبوده است.

کلید واژه‌ها: ابو حیان توحیدی، فیل شناسی کوران، ابوسلیمان سجستانی، اخوان الصفا، تسامح، کثرت‌گرایی دینی.

جمعی نابینا برای آن که بدانند فیل چه شکل و هیأتی دارد، به لمس اندام آن حیوان پرداختند و - به هر دلیل - هر یک تنها موفق شد تا فقط یک عضو از اعضای حیوان را

لمس کند و بدین ترتیب هر یک از نابینایان شکل فیل را عبارت از شکل همان اندامی تصور کرد که بدان دست رسانده بود و در نتیجه میان آرای آنان در چگونگی شکل و هیأت فیل اختلاف افتاد. این داستان که ظاهراً برای نخستین بار در ادبیات دینی جینی^۱؛ (نک: ناس، ۱۷۴) آمده در ادبیات بودایی نیز انعکاس یافته (نک: مایر^۲، ۱۷۴ چنین گفت بودا، ۸۹) و گویا از طریق نوشته‌های عربی اسلامی به ادبیات فارسی راه پیدا کرده است. نویسندگانی چون ابوحنیف توحیدی (۴۰۴؟) در *المقابسات* (ص ۲۲۰)، غزالی (۵۰۵) در *احیاء علوم‌الدین* (۶/۴) و *کیمیای سعادت* (۵۹/۱)، سنایی (دین ۵۲۹ تا ۵۳۵) در *حدیقه الحقیقه* (ص ۶۹)، مولوی (۶۷۲) در *مثنوی* (دفتر ۳، بیت ۱۲۵۹ به بعد)، عزیزالدین نسفی (دحدود ۷۰۰) در *کشف الحقایق* (صص ۲۳-۲۵) و عبدالله الهی سیمایی (۸۹۶) در *منازل القلوب* (نک: دانش پژوه، ص ۴۱۴) از این تمثیل در زمینه‌های مختلف استفاده کرده‌اند. از این میان، روایت ابوحنیف توحیدی از این تمثیل صرفنظر از آنکه اولین تقریر اسلامی آن به شمار می‌رود ممکن است براساس پاره‌ای قرائن، معنای کثرت‌گرایی دینی دهد. از این رو در این نوشتار تلاش خواهیم کرد نسبت میان این روایت را با کثرت‌گرایی دینی با توجه به شخصیت و قصد راوی آن - ابوحنیف توحیدی - بررسی کنیم.

در ادبیات اسلامی ظاهراً برای نخستین بار حکایت فیل‌شناسی کوران را ابوحنیف توحیدی در کتاب *المقابسات* خود آورده است. این کتاب که تألیف آن احتمالاً در ۳۹۰ق. به پایان رسیده و از لحاظ تاریخ تفکر فلسفی مسلمانان حائز اهمیت بسیار است، مجموعه‌ای از گفت و شنودهای جاری در محافل و مجالس فلسفی ماب قرن چهارم را در بر دارد (نک: ذکاوتی، ابوحنیف، ۴۳). «ابوحنیف در *المقابسات* همچون افلاطون که محاورات سقراط یا به عبارت بهتر محاوراتی را از قول سقراط به قلم آورده، خواننده را بدون داوری با نظریات گوناگون درباره‌ی یک مسأله آشنا می‌کند» (همو، دبا، ذیل مدخل «ابوحنیف»، ۴۱۵/۵). در واقع چنین نیست که این کتاب عبارت از یک رشته بحثهای فلسفی به معنای واقعی کلمه بوده باشد. به تعبیری می‌توان گفت که *المقابسات*

1. Jaina

2. Meier

یادداشت‌های پراکنده‌ای است که ابوحنیفان طی حدود سی سال (از ۳۶۰ ق.) با حضور در مجالس مختلف و خصوصاً محافل ابوسلیمان سجستانی (نک: دنباله مقاله) فراهم ساخته و به همین دلیل، مطالب کتاب بسیار متنوع و ناهماهنگ است و با آن که حال و هوای نوشته‌ها عموماً فلسفی است یا این چنین می‌نماید، نکات تاریخی و ادبی و دائرةالمعارفی نیز در آن بسیار است و از جمله ویژگی‌های سبک نویسندگی ابوحنیفان در این کتاب همچون بسیاری آثار دیگرش استفاده از حکایات و تمثیلهای متعدد است، که البته در عصر ابوحنیفان، وارد کردن قصه و حکایت در نوشته‌ها رواج یافته بود و برخی نویسندگان معاصر او همچون بدیع الزمان همدانی (۳۹۸۵ ق.) به قصه‌پردازی و تمثیل‌سازی تمایل بسیاری می‌نمودند (نک: متن، ۱/ فصل ۱۷).

المقابسات شامل ۱۰۶ گفتگوی کوتاه و بلند با موضوعات مختلف است. حکایت فیل شناسی کوران در مقابسه ۶۴ آن آمده و به نظر نمی‌رسد که با مقابسه‌های قبل و بعد از خود هیچ‌گونه ارتباط منطقی‌ای داشته باشد. به این ترتیب، جستجو یا بازسازی زمینه‌ای که حکایت مورد نظر در آن نقل شده دشوار یا غیرممکن می‌نماید.

ابوحنیفان حکایت را از قول استادش ابوسلیمان سجستانی نقل کرده که او خود نیز این تمثیل را به افلاطون منسوب داشته است. در روایت ابوحنیفان این نکته که «مردمان در باب حقیقت، نه از همه جهات بر طریق صوابند و نه از همه جنبه‌ها بر سیل خطا، بلکه هر کس از جهتی به حقیقت نایل می‌شود» (المقابسات، ۲۲۰)، می‌تواند مبنایی برای این تصور باشد که ظاهراً از نظر گوینده نزد همه آن کوران، حقیقتی موجود است و آن مقدار از حقیقت یافته شده، متیقن هم هست و اتفاقاً همین مقدار حقیقت به دست آمده برای هر یک از کوران، منشأ یقینی است که می‌تواند براساس آن دیگر همراهان خود را مورد تکذیب و انکار قرار دهد؛ اما با این حال که آنان یکسره بر خطا نیستند، خطای موجود در تجربه کوران از فیل - که البته به نسبت حقیقت یافته شده، ابعاد وسیع‌تری دارد - باعث تفرقه و عدم تفاهم میان آنان می‌شود.

بنابراین روایت ابوحنیفان، گوینده - ابوسلیمان - خود به نتیجه‌گیری از این تمثیل پرداخته و متذکر شده است که «اعتقاد» هر عاقلی برای خودش، موجه و با طبعش سازگار است (همان، ص ۲۲۱). روایت مقابسه ۶۴ با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد. اما ابوحنیفان به

عنوان راوی و در واقع مؤلف این حکایت از نقل آن در المقابسات چه نیتی می‌توانست داشته باشد؟

شاید کسانی باشند که با مطالعه آثار ابوحنبل و به ویژه المقابسات متقاعد شوند که نویسنده آن تنها به قصد نقل مجموعه‌ای از اقوال و حکایات خواندنی به جمع آوری آنها پرداخته است و در هم ریختگی و عدم انسجام منطقی مطالب و سبک جنگ مانند کتابی چون المقابسات را هم مؤید این نظر تلقی کنند. اما محققى که تصمیم می‌گیرد خود را درگیر پیچیدگی‌های متن کند، در جستجوی قصد و نیت احتمالی مؤلف این حکایت - که اولین تقریر اسلامی آن هم هست - در انبوه نوشته‌های او چیزهایی البته در خور اعتنا خواهد یافت. اما آیا در این میان قرینه‌ای وجود دارد که کثرت باوری دینی ابوحنبل را تأیید کند؟

اگر این قضاوت برخی محققان را بپذیریم که «ابوحنبل از نویسندگانی است که شخصیتش به تمام معنی [یا تا حد بسیار زیادی] در آثارش منعکس شده و صفحه‌ای از آثار او نیست که انگ و رنگ خود او را نداشته باشد»، (ذکاوئی، ابوحنبل، ۱۶)، آنگاه به یافتن قصد او از طرح این حکایت - براساس آثار خود وی - امید بیشتری توانیم داشت. ابوحنبل توحیدی در فقه شافعی صاحب نظر بوده است و کسانی نیز از او «روایت» کرده‌اند، (نک: سبکی، ۲۸۶/۵؛ ذهبی، ۱۲۲/۱۷) او همچنین به تحصیل نزد عالمان علوم عقلی پرداخته و از این جمله یکی ابوسلیمان المنطقی السجستانی (د بعد از ۳۹۱ق.) است که ابوحنبل، بیشتر مطالب کتاب المقابسات خود را بدو منسوب داشته است. چنانکه از المقابسات پیداست ابوحنبل، مجذوب افکار این استاد بوده و قول وی را به خصوص در مسائل فلسفی - به تعبیر برخی - همچون وحی منزل پذیرفتنی می‌انگاشته است (نک: اشترن در EI², I 1/127).

به این ترتیب بررسی پاره‌ای افکار و اقوال ابوسلیمان که می‌تواند به گونه‌ای مرتبط با معنای محوری حکایت فیل‌شناسی کوران باشد در تحلیل روایت ابوحنبل، حائز اهمیت است.

از سوی دیگر، عضویت و همفکری ابوحنبل با جماعت اخوان الصفا مدتها مورد مناقشه بوده است و اینک ارائه هرگونه تحلیلی از نوشته‌های وی بدون در نظر گرفتن این

انتساب احتمالی، دچار مشکلات اصولی خواهد بود.

به علاوه، ابوحنیفان تا حد قابل ملاحظه‌ای جنبه‌هایی از تفکرات صوفیانه را در آثارش نشان می‌دهد^۱ و هر چند با وجود چنین گرایشی، عملاً یک صوفی به شمار نمی‌رود اما این گرایش آن اندازه بوده که نویسنده‌ای همچون ابن تیمیه (۷۲۸ ق.) تصوف کسی مثل ابو حامد غزالی را به تقلید از ابوحنیفان بداند (نک: ابن تیمیه، ۱۱۷).

اما آنچه از صوفی‌گری ابوحنیفان - اگر چنین باشد - در این رابطه قابل حصول است، تسامحی است که او می‌تواند در قبال ادیان و مذاهب دیگر از خود نشان دهد که این امر را به منش فلسفی ابوحنیفان به عنوان شاگرد فردی چون ابوسلیمان نیز می‌توان منسوب داشت و از طرفی در صورت صحت انتساب ابوحنیفان به جماعت اخوان الصفا، ریشه چنین تسامحی را در افکار آنان نیز می‌توان جستجو کرد. بنابراین برای یافتن برخی مبانی گرایشهای کثرت باورانه دینی در نزد ابوحنیفان یا رد وجود چنین گرایشهایی به قرائنی بیشتر از آنچه در صوفی‌گری وی قابل بررسی است، نیازمندیم. در واقع باید دید که آیا زمینه کثرت گرایانه دینی یا زمینه‌ای نزدیک بدان، برای این روایت ابوحنیفان، جزو زمینه‌های ممکن محسوب می‌شود یا نه؟

موضوع نفی یا اثبات این امکان در دو حوزه از زندگی و افکار ابوحنیفان قابل مطالعه است: حوزه تفکر اخوان الصفايي که تعلق ابوحنیفان بدان مورد مناقشه است و حوزه تعالیم ابوسلیمان که برخلاف برخی دیگر از کسانی که ابوحنیفان از آنان علم آموخته بود، همواره مورد اعتماد علمی و احترام او باقی مانده است. در هر دو حوزه یاد شده، تفکرات نوافلاطونی تأثیرات مشخصی به جا نهاده است و بدین ترتیب نفوذ قابل توجه اندیشه‌های نوافلاطونی در ذهن ابوحنیفان به ویژه در المقابسات روشن است (نک: توفیق حسن، ۳۱ به بعد).

با وجود مشابهت‌هایی که از این لحاظ بین دو حوزه یاد شده هست، بررسی جداگانه آنها فرصت و امکان بیشتری برای تحلیل دقیق‌تر موضوع فراهم خواهد ساخت. بررسی صحت و سقم ادعای عضویت ابوحنیفان در جماعت اخوان الصفا در حوصله

۱. برای مطالعه بیشتر نک: ذکاوتی، ابوحنیفان، ۲۶ به بعد.

این مقاله نیست اما در مجموع بنابه آن چه از آثار ابوحنیفان بر می آید نمی توان وجود مشابهتهای فکری میان مواضع او و نویسندگان رسائل اخوان الصفا را انکار کرد. گو این که ابوحنیفان عملاً در این مورد به ابهامات دامن زده است (در این باره مثلاً نک: الأمتاع و الموائسة، ۲/ ۴؛ همایی، ۸۷؛ عادل عوا، ۳۸۱؛ زکی مبارک، ۲/ ۱۷۴؛ خراسانی، دبا، ۲۴۵/۷ ذیل مدخل اخوان الصفا؛ اشترن، op.cit؛ همدانی ۳۴۷، و دیگران).

به طور خلاصه می توان گفت اخوان الصفا که در مجموع در کار دین اهل تسامح بوده اند (نک: رسائل اخوان الصفا، ۴/ ۴۱- ۴۲ و ۱۸۰؛ شمس الدین، ۶۷؛ فروخ، ۱/ ۴۲۹-۴۳۰)، با ارائه نظامی التقاطی (نک: سعید شیخ، ۷۶- ۷۷؛ وات، ۱۱۷)، و بیشتر مبتنی بر گونه ای اندیشه اخوت (نک: زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف، ۲۷۶- ۲۷۷ و همو، در قلمرو وجدان، ۳۱۰)، به توجیه تعدد و اختلاف ادیان و مذاهب می پرداختند (نک: رسائل اخوان الصفا، ۳/ ۴۸۳- ۴۹۱؛ قمیر، ۶۷).

بدین ترتیب آنچه از تأثیر احتمالی تفکر اخوان الصفا بر ابوحنیفان توحیدی قابل حصول است - در آنچه که به بحث ما مربوط می شود - حداکثر، بی تعصبی و تسامحی است که با زمینه کثرت گرایانه دینی که مقصد جستجو و ارزیابی ماست فاصله دارد. اما آیا در حوزه تفکرات ابوسلیمان و نوشته هایی از ابوحنیفان که تحت تأثیر تعالیم اوست نیز وضع به همین قرار است؟

اگر ابوحنیفان از طرز فکر اخوان الصفا به کلی بر کنار هم بوده باشد، به علت حشر و نشر با ابوسلیمان و تأثر از منش فلسفی او، باز نظراً و عملاً به گونه ای تسامح و بی تعصبی در قبال ملل و نحل دیگر گرایش داشته است. زمینه های نو افلاطونی تفلسف ابوسلیمان، توجه به آراء و مقالات مختلف و اندیشه های دیگر را اقتضا می کرده است و تأثیر این آموزه وی نه تنها در ابوحنیفان که در شاگردان دیگر او نیز از جمله ابن ندیم (د ۳۸۵ ق.) قابل بررسی است (گفته می شود از خصوصیات ابن ندیم که با مطالعه الفهرست او می توان بدان پی برد یکی آزاداندیشی و تسامحی است که - در کنار دیگر علل - از مصاحبتش با کسانی چون ابوسلیمان سجستانی نشأت گرفته است (نک: انصاری، دبا، ذیل ابن ندیم، ۴۵/۵: زرین کوب، در قلمرو وجدان، ۲۸- ۲۹).

مأخذ اصلی در بررسی تأثیر تفکرات ابوسلیمان بر ابوحنیفان، کتاب المقابسات است

که در آن بیشترین نقل قولهای ابو حیان از استادش به تحریر در آمده است.^۱ آن چنان که عمدتاً از المقابسات و در بعضی موارد از کتب دیگر ابو حیان بر می آید، ابوسلیمان با متکلمان میانه خوبی نداشته و معتقد بوده است که اینان به علت آمیختن عقل با هوی و تعصب و لجاج، به یقین نمی رسند و در حیرت می افتند و بسیاری از بزرگانشان هم از این روی به تکافؤ ادله رسیده اند.^۲ (نک: المقابسات، ۱۸۷). وی در مقابسه پنجاه و چهارم (همان، ۱۸۸) به تخطئه وانکار قول یکی از متکلمان رازی [صاحب ابن عباد؟]^۳ که ظاهراً گفته بود: «عقل بنابر طبع خود همچنان که بر حق گواهی می دهد، بر باطل نیز گواه تواند بود» می پردازد و با لحنی تهکم آمیز سوگند یاد می کند که لَعْمَرِي إِنَّ عَقْلَهُ وَ عَقْلَ ضُرْبَائِهِ كَذَلِك!

ابوسلیمان در مقابسه ۳۵ و ۴۸ نیز متکلمان را مورد انتقاد قرار داده است (نک: همان، ۱۳۶ و ۱۷۱). خود ابو حیان هم هر چند علم کلام را به کلی نفی نمی کند، اما به شیوه ای منتقدانه با آن روبرو می شود (برای اطلاع بیشتر، نک: ذکاوتی، ابو حیان، ۲۱-۲۴) و او هم به مانند ابوسلیمان، مسأله «تکافوی ادله» را پیش می کشد و معتقد است که این امر مقدمه شک و تشکیک است (البصائر والذخائر، ۱/۴۰۳-۴۰۶). شاید بتوان پس از اطلاع از مخالفت ابوسلیمان - به عنوان یک فیلسوف - با آن چه که تکافؤ ادله نامیده شده، او را به کلی از ساحت کثرت باوری دینی به دور دانست و زمینه کثرت باورانه دینی را در بررسی اقوال او در شمار زمینه های ناممکن تلقی کرد، اما آیا این امر با

۱. ممکن است برخی از مطالبی که در المقابسات به ابوسلیمان منتسب داشته اند، قول خود ابو حیان باشد. منشأ این احتمال، انتساب برخی مطالب به استاد دیگرش [۹] ابوحامد مروودی است که ابن ابی الحدید درباره او تشکیک کرده است، (نک: ابن ابی الحدید، ۲۸۵ - ۲۸۶؛ حجتی کرمانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵ ذیل مدخل ابوحامد مروودی. برخی بر این نظرند که ابوحامد اصلاً وجود خارجی نداشته و ساخته ذهن ابو حیان است (نک: ذکاوتی، ابو حیان، ۱۰) ولی این حد از تشکیک جای تأمل دارد.
۲. تکافؤ ادله در دوره ای تقریباً معاصر با ابو حیان - حداقل از نظر ابن حزم (۴۵۶ ق.) - بر وضعیتی اطلاق می شد که در آن، دلایل ارائه شده، قدرت نفی یکدیگر را نداشتند و از این رو غلبه دینی بر دینی یا قولی بر قولی از روی ارائه ادله ممکن نمی شد (ابن حزم، ۱۱۹/۵ به بعد).
۳. در این باره نک التوحیدی؛ اخلاق الوزیرین (مثالب الوزیرین الصاحب ابن عباد و ابن العمید) حقیقه و علق حواشیه محمد بن تاریت الطنجی، مطبوعات المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۵۷ م.

همین ضریب اطمینان در مورد ابو حیان - که فیلسوف نبوده است - هم صادق است؟ چنانچه برای یافتن پاره‌ای مبانی لازم برای ممکن پنداشتن زمینه کثرت گرایانه دینی در آثار ابو حیان اصراری وجود داشته باشد (هر چند در این باره متهم به نوعی تکلف خواهیم شد و درهای انتقاد را به سبب این پافشاری بر روی خود خواهیم گشود)، برخی نکات و اقوال در کتابهایی چون *الهوامل و الشوامل و الأمتاع و المؤمنة* هست که لااقل تسلیم شدن محض به این عقیده را که ابو حیان *فی الجملة* خالی از هرگونه گرایشهای کثرت باورانه دینی است، بسیار مشکل می‌سازد. پیش از این موارد لازم به ذکر است که در مقابسه ۱۱ هم ابو حیان با نقل قولی از ابواسحاق صابی کاتب به این نکته اشاره می‌کند که: تفاوت و تنوع آراء و مقالات و عقاید پیوند محکم و نسبت و رابطه‌ای قوی با چند گونگی مزاج مردم دارد و بدین روی هر کس برحسب تناسب مزاج خود بر عقیده‌ای می‌رود، همچنان که بر همان اساس، اختلاف و چندگونگی صورت ظاهر و رفتارشان قابل توجیه است (*المقابسات*، ۹۲-۹۳). ابو حیان نظیر همین مسأله را در کتاب *الهوامل و الشوامل* (مسأله ۴۴) از ابوعلی مسکویه (۴۲۱د ق.) می‌پرسد که مبدأ عاداتهای مختلف مردمان گوناگون چیست و از چه روی هر قومی بر همان عادت مألوف خود در طریقه زندگی پایبند می‌مانند و از آن تخطی نمی‌کنند؟ پرسش قابل توجه دیگری که ابو حیان در این کتاب مطرح کرده است (مسأله ۷۷) و مسکویه نیز بدان جوابی متکلمانانه داده^۱ این است که که زندیقان و دهریان که نه ثواب را قبول دارند و نه عقاب را به چه سبب به خیر رو می‌کنند و کارهای شایسته انجام می‌دهند؟ چرا حتی زمانی که نه منفعتی برای آنان در کار است و نه بیم مضرتی، برخی از اینان همچنان نیکی می‌ورزند؟ آیا این امر نشانه‌ای بر وحدانیت خداوند تواند بود؟ نکته‌ای دیگر که ابو حیان را به پرسش واداشته این است که چرا شک در ذهن به طور دائم مستقر می‌ماند و زایل نمی‌شود در حالی که احساس یقین حالتی ناپایدار و گذرا دارد؟ (همان، مسأله ۱۲۸). آخرین پرسش ابو حیان در *الهوامل و الشوامل* (مسأله ۱۷۵) هم اتفاقاً محتوی همان مسأله تکافؤ ادله است: او می‌پرسد وقتی

۱. ابو حیان زمانی که این سؤالها را نزد مسکویه طرح می‌کرد وی را به استادی قبول داشت اما به زودی نظرش درباره وی تغییر کرد و در *الامتناع و المؤمنة* (۳۵/۱ - ۳۶) به تمسخر او پرداخت. (ذکاوئی، ابو حیان، ۳۹ و ۵۲).

می‌بینیم که انسان مدتی بر عقیده‌ای است و سپس آن را خطا می‌یابد و به عقیده‌ای دیگر می‌گراید و به همین ترتیب الی آخر، آنگاه آیا نمی‌توان تصور کرد که هرگز هیچ عقیده‌ای نباشد که در نظر او برای همیشه درست پنداشته شود؟ و حقیقت هرگز برای او روشن نگردد؟ مسائلی از این قبیل که ذهن ابوحنیفان در زمان مصاحبت با مسکویه بدان مشغول بوده است، باید در کنار نکات دیگری از جمله آنچه از گفتگوهای شب چهارم در کتاب *الأمّاع و المؤمنة* بر می‌آید قرار گیرد تا نهایتاً و مجموعاً مطالب قابل استفاده‌ای که گوشه‌های دیگری از ذهنیت ابوحنیفان را روشن می‌کند حاصل آید.

در این بخش از کتاب *الأمّاع* به رغم اینکه ابوحنیفان باز قولی از ابوسلیمان را در تخطئه اهل کلام و قول به تکافؤ ادله نقل می‌کند و خود در مناظره گونه‌ای با ابن‌البقال به محکوم کردن تکافؤ ادله می‌پردازد؛ و نیز، نکات دیگری را می‌آورد که ذهن خواننده را سخت به تأمل وامی‌دارد. ابوحنیفان در پاسخ سؤالی که از وی درباره علت اختلاف و تفرقه در مذاهب پرسیده‌اند می‌گوید (*الأمّاع و المؤمنة*، ۳/ ۱۸۶ - ۱۸۷): «مذاهب براساس ادیان پدید آمده‌اند و چون در ادیان - بنابه اختلاف پیامبرانشان - اختلاف هست لاجرم مذاهب نیز با یکدیگر مختلف‌اند، به علاوه مذاهب و عقاید، حاصل آرای ناشی از تعقل و تفکر درباره ادیانند. با اختلافی که در سطوح عقول آدمیان هست طبعاً در نتایج حاصل از تفکرشان نیز تفاوت وجود خواهد داشت. اتفاق در مذاهب و ادیان نیز مقتضی حکمت نیست. برتر نهادن و تفضیل امتی بر امتی، یا شهری بر شهری یا انسانی بر انسانی دیگر میسر نیست مگر از روی لجاج و تعصب». این کلام ابوحنیفانی است که در همین صفحات از کتاب قول به تکافؤ ادله را مردود شمرده بود.

جالب است که ابوحنیفان در تأکید بر مطالب بالا، از قول ابوحامد مرورودی در همان قسمت آورده است که: «چهل سال» است می‌کوشم تا به دوستان بصری ام بقبولانم که بغداد از بصره بهتر است اما هنوز هم سر جای اولم ایستاده‌ام و آنان نیز بر قول خود مانده‌اند (همان، ص ۱۸۸). آیا ابوحنیفان در عین حال که متوجه این تناقض در کلام خود بوده است، عامدانه تجاهل می‌کند تا همچنان که پیشتر گفتیم گرفتار مخالفت‌های عامه نشود؟ در نقل قول دیگری در همین «مسامره» شب چهارم، مطالبی از ابوسعید حضرمی آورده شده که به گفته ابوحنیفان متکلمی حاذق و قائل به تکافؤ ادله بوده است. حضرمی

می‌گوید: اگر خداوند عادل و کریم و... است پس همه خلق خود را به بهشت خواهد برد چرا که اینان علی‌رغم اختلافشان با یکدیگر، همگی سعی در جلب رضایت او دارند و به قدر عقولشان در این راه می‌کوشند، حال اگر جمعی از آنها فریب بخورند و دیگری را به جای او بگیرند و باطلی را به اسم حق بینگارند (همچون جمعی که هدیه‌ای را برای پادشاهی می‌برند ولی کس دیگری با خدعه به نام پادشاه هدیه را از آنان می‌ستاند)، آن گاه کرامت خداوند مقتضی آن است که بر آنان رحمت آورد و به پاداششان بنوازد^۱ (همان ۱۹۲/۳ - ۱۹۳)، و باز به نقل از ابوسلیمان «از یکی از متحیران سیستانی نقل می‌کند که دلایل از سه قسم بیرون نیستند، یا از راه نبوت که سخن از نادیده‌ها می‌گوید و یا از راه قیاس و سخن‌پردازی که گاه «له» است و گاه «علیه»، بسا در این ساعت ملزم و ساکت شویم و ساعتی بعد چیزی به نظرمان آید که دعوی طرف را خراب و خودش را مجاب سازیم. پس به این هم نمی‌توان تکیه کرد اما درباره آنچه به نقل و روایت و اخبار در کتب آمده است، انصاف باید داد که هیچ دین و آیینی از دیگری چیزی کم ندارد، پس اگر هر یک را به حقانیت بپذیری بر دیگری ستم روا داشته‌ای. از او پرسیدند که پس چرا بر این دین که هستی، هستی؟ گفت: چون [برای من] حرمت خاصی دارد، من بر این دین زاده شده‌ام (و با آن پرورده شده‌ام و حلاوت آن را چشیده‌ام) و با اهل این دین می‌زیم و مثالش چنین است که در روز بارانی وارد کاروانسرای شوی و صاحب کاروانسرا بدون اختیار و نظر تو، تو را به اتافی ببرد. حیاط پر از گل است، فکر می‌کنی اگر بخواهی به اتاق دیگری بروی استراحتت به هم می‌خورد و پایت به گل آلوده می‌شود. سرجایت می‌مانی، و این بدان معنی نیست که اتافی که تو در آنی تنها سرپناه یا بهترین است. من در شرایطی که خرد و اطلاعی نداشتم متولد شدم، پدر و مادرم مرا داخل این دین کرده‌اند. بعداً که بازبینی کردم دیگران هم همین وضع را داشتند. دیدم که اگر بر همین آیین باقی بمانم محترم ترم و ماندم. وجه دیگری ندارد و مرا حجتی [در برتر نهادن این دین] نیست که دیگری را [در برتر انگاشتن دین خود] نباشد (همان، ۱۹۳/۳ - ۱۹۵).^۲ «کتاب الأمتاع والمؤانسة بدین گونه با گفته‌های شک برانگیز و حیرت‌زای

۱. البته قول حضرمی مفید معنی شمول‌گرایی (inclusivism) دینی است نه کثرت‌گرایی.

۲. ترجمه عبارات مربوط به متحیرسیستانی (به جز آنچه در پرانتز و قلاب آمده است) از ذکاوتی است (ص ۱۳۲).

متکلمان پایان می‌یابد و نوعی تعلیق ذهنی و برابری ارزش عقاید را تلقین می‌کند که شاید هدف غیرمستقیم نویسندگان همان بوده است» (ذکاوتی، ابو حیان، ۱۳۲). آیا ما نیز باید این قضاوت مذکور را بپذیریم و مبحث حاضر را با قول به این که زمینه کثرت گرایانه دینی برای حکایت فیل شناسی ابو حیان زمینه‌ای ممکن بوده است به پایان ببریم؟ یا مطالبی را که ابو حیان در رد تکافؤ ادله متکلمان نوشته، عقیده حقیقی وی بینگاریم و او را از هرگونه گرایش کثرت باورانه دینی بر کنار بشمریم؟ به نظر می‌رسد قضاوت اولی پذیرفتنی‌تر باشد.

کتابشناسی

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۶ق. / ۱۹۶۷.
- ابن تیمیة، تقی الدین، شرح العقیة الاصفهانیة، بیروت، ۱۹۸۳.
- ابن حزم الظاهری، ابومحمد، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بیروت، ۱۳۹۵ق. / ۱۹۷۵.
- اخوان الصفا و خلان الوفا، الرسائل، بیروت، ۱۴۱۲ق. / ۱۹۹۲.
- انجمن نشر ترجمه جدید متن بودایی، چنین گفت بودا، ترجمه هاشم رجب‌زاده تهران، ۱۳۷۸.
- انصاری، حسن، ابن ندیم، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ابو حیان توحیدی، الأمتاع و المؤمنة، بتصحیح و تقدیم احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۴۱ - ۱۹۴۴.
- همو، المقابسات، حقه و قدمه محمد توفیق حسن، بیروت، ۱۹۸۹.
- همو، و مسکویه، الهوامل و الشوامل، نشره احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق. / ۱۹۵۱.
- حجتی کرمانی، محمد جواد، ابوحامد مروودی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- خراسانی، شرف‌الدین، اخوان الصفا، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دانش پژوه، محمد تقی (گردآورنده)، روزیهان نامه، تهران، انتشارات انجمن آثار اسلامی، ۱۳۴۷.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا؛ ابو حیان توحیدی، تهران، ۱۳۷۴.
- همو، ابو حیان توحیدی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ذهبی، شمس‌الدین، سیر اعلام النبلاء، حقه شعیب الارنوو و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق. / ۱۹۸۶م.

- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹.
- همو، در قلمرو وجدان، تهران، ۱۳۷۵.
- السبکی، ابویصر، طبقات الشافعية الكبرى، بتحقيق عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحي، قاهره ۱۳۸۵ق. / ۱۹۶۶.
- سنایی غزنوی، حدیقه الحقیقه، به تصحیح و تحشیه محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸.
- شمس‌الدین، عبدالامیر، الفلسفة التربوية عند اخوان الصفا من خلال رسائلهم، بیروت، ۱۹۸۸.
- شیخ، سعید، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، ۱۳۶۹.
- عوا، عادل، حقیقه اخوان الصفا، دمشق، ۱۹۹۳.
- غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین، دمشق، بی تا.
- همو، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱.
- فروخ، عمر، اخوان الصفا، ویراسته م.م. شریف، ج اول، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۲.
- قمیر، یوحنا، اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب؛ ترجمه محمد صادق سجادی، تهران، ۱۳۶۳.
- مبارک، زکی، النشر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، (از روی چاپ فرانسه، ۱۹۳۱).
- متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۴.
- مولوی، مثنوی معنوی، به تصحیح ر.ا. نیکلسن، تهران، ۱۳۷۵ (از روی نسخه مطبوعه بریل، لیدن، ۱۹۳۹).
- ناس، جان، ب. تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۲.
- نسفی، عزیزالدین، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴.
- وات، ویلیام مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰.
- همایی، جلال الدین؛ غزالی نامه، تهران، ۱۳۶۸.

Hamdani, Abbas, *Abū hayyān al- Tawhīdī and the Brethren of purity*, in IJMES, vol IX, (G.B) 1978.

Meier, Fritz, *Das Problem der Natur in Esoterischen Monismus*, im Eranos_ jahrbuch,

بررسی روایت ابوحنیفان توحیدی از ماجرای «فیل شناسی کوران» و... / ۲۷۱

band XIV; Geist und Nature, 1940.

Stern, M.S. *Abū hayyān al- Tawhīdī*, in the *Encyclopedia of Islam*, vol, I, (New Edition)

Leiden, E.J.Brill, 1960.

www.SID.ir