مقدمهٔ ابن خلدون

جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

عبدالرحمن بن خلدون

مقدمهٔ ابن خلدون

جلد دوم

مترجم

محمد پروین گنابادی

تهران ۱۳۸۲

ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ۷۳۲ ـ ۸۰۸ ق.
[مقدمهٔ ابن خلدون. (فارسی)]
مقدمهٔ ابن خلدون / عبدالرحمن بن خلدون؛ ترجمهٔ محمد پروین گنابادی. ـ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲ ج. : مصور، نمونه.
ISBN 964-445-255-0 (دوره)
ISBN 964-445-254-2 (ج.۲)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا. کتابنامه.
ج. ۱ و ۲ (چاپ دهم: ۱۳۸۲).
۱. تاریخ ـ ـ فلسفه ـ ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. تاریخ اجتماعی ـ ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
۳. تمدن ـ ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. پروین گنابادی، محمد، ۱۲۸۲ ـ ۱۳۵۷، مترجم. ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.
D۱۶/۷/ الف ۷۰۴۱م۲ ۹۰۱
۱۳۷۶
کتابخانهٔ ملی ایران ۱۰۴۰۶ ـ ۷۶ م

مقدمهٔ ابن خلدون (جلد دوم)

نویسنده : عبدالرحمن بن خلدون

مترجم : محمد پروین گنابادی

چاپ نخست : ۱۳۳۶

چاپ دهم : زمستان ۱۳۸۲؛ شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی : مهران؛ چاپ : سهند؛ صحافی : مهرآئین

حق چاپ محفوظ است.

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی** : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق پستی ۳۶۶ ـ ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ ـ ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب ـ روبروی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن ۶۴۰۰۷۸۶

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

باب چهارم ـ از کتاب نخستین دربارهٔ دهیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچك و همهٔ اجتماعات شهرنشینی وکیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد واین‌باب دارای مقدمات ولواحقی‌است. ۶۷۳

فصل نخستین ـ دراینکه دولتها پیش ازبوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچك تشکیل می‌یابند وتأسیس شهرهای کوچك وبزرگ پس ازپدیدآمدن پادشاهی است. ۶۷۳

فصل دوم ـ دراینکه هرگاه قبایلی به‌تشکیل دادن دولتی‌نایل‌آیند این امرسبب میشود که بشهرهای بزرگ روی آورند. ۶۷۶

فصل سوم ـ دراینکه شهرهای بزرگ وبناهای بلندوباشکوه راپادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند. ۶۷۸

فصل چهارم ـ دراینکه یادگارها وبناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یك دولت بتنهایی‌بنیان نهاده نمیشود. ۶۸۱

فصل پنجم ـ درباره اموری که مراعات کردن‌آنها دربنیان‌نهادن شهرها لازم‌است و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتیکه آن امور را درنظرنگیرند. ۶۸۳

فصل ششم ـ در مساجد و بیوت معظم جهان. ۶۸۹

فصل هفتم ـ دراینکه شهرهای کوچك وبزرگ درافریقیه ومغرب اندك است . ۷۰۶

فصل هشتم ـ دراینکه بناها وساختمانهادرمیان ملت‌اسلام‌نسبت‌به‌توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته‌اند اندك است. ۷۰۷

فصل نهم ـ دراینکه به‌بناهایی‌که عرب بنیان نهاده است بجزدر موارد قلیلی ویرانی‌بسرعت راه می‌یابد. ۷۰۹

فصل دهم ـ درمبادی ویرانی شهرها. ۷۱۰
فصل یازدهم ـ دراینکه برتریی‌که شهرهای کوچك وبزرگ دررفاه مردم و رواج بازارها بریکدیگر دارند وابسته به‌کمی یابسیاری عمران واجتماع شهرهاست. ۷۱۲
فصل دوازدهم ـ دربارهٔ ارزهای (ارزاق وکالاهای) شهرها. ۷۱۷
فصل سیزدهم ـ دراینکه مردم بادیه نشین نمیتوانند درشهرهای‌پرجمعیت سکونت گزینند. ۷۲۱
فصل چهاردهم ـ دراینکه اختلاف سرزمین‌ها نیزازلحاظ رفاه زندگی‌وفقر مانند شهرهاست. ۷۲۲
فصل پانزدهم ـ دربدست آوردن وتکثیراملاك واراضی‌مزروعی وچگونگی سود بردن وبهره‌برداری ازآنها. ۷۲۶
فصل شانزدهم ـ در نیازمندی توانگران شهرنشین به صاحبان جاه و مدافعان توانا. ۷۲۸
فصل هفدهم ـ دراینکه اصول شهرنشینی و حضارت درسایهٔ پدید آمدن دولتهاست واین اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد. ۷۲۹
فصل هجدهم ـ دراینکه شهرنشینی‌وحضارت نهایت عمران وپایان دوران آن‌است و همین حضارت فساد وتباهی‌آنرا اعلام میدارد. ۷۳۵
فصل نوزدهم ـ دراینکه شهرهایی‌که پایتخت ممالك میباشند به‌سبب‌فساد و انقراض دولتها ویران می‌شوند. ۷۴۱
فصل بیستم ـ دراینکه برخی‌ازشهرها بصنایع‌خاصی اختصاص می‌یابند ۷۴۵
فصل بیست‌ویکم ـ دراینکه درشهرها هم عصبیت‌وجود دارد وبرخی‌ازآنها بردیگری غلبه می‌یابند. ۷۴۷
فصل بیست‌ودوم ـ درلغات شهرنشینان. ۷۵۰
باب پنجم ازکتاب‌نخستین ـ درمعاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها وکیفیاتی‌که درین باره روی میدهد واین باب دارای چندین مسئله است. ۷۵۳
فصل نخستین ـ درحقیقت‌رزق محصول وشرح‌آنها واینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست. ۷۵۳
فصل دوم ـ درراههای بدست‌آوردن معاش وشیوه‌های گوناگون آن. ۷۵۷
فصل سوم ـ دراینکه خدمتگزاری ازطرق معاش طبیعی نیست. ۷۵۹
فصل چهارم ـ دراینکه جستن اموال از دفینه‌ها وگنجها از اقسام معاش طبیعی‌نیست. ۷۶۱
فصل پنجم ـ در اینکه جاه برای ثروت سودمند است. ۷۷۰
فصل ششم ـ دراینکه خوشبختی ووسیلهٔ روزی غالباً برای کسانی‌حاصل می‌شود که فروتن وچاپلوس هستند واین خوی ازموجبات سعادت است. ۷۷۱

فصل هفتم ـ دراینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی‌گری و فتوی دادن وتدریس وپیشنمازی و خطابه‌خوانی و مؤذنی و امثال اینهـا مشغولند اغلب ثـروت بـزرگ بدست نمی‌آورند . ۷۷۸
فصل هشتم ـ دراینکه کشاورزی وسیله دهنشینان مستضعف‌وبادیه‌نشینان سلامت طلب است ۷۸۰
فصل نهم ـ درمعنی‌بازرگانی وشیوه‌ها واقسام آن. ۷۸۰
فصل دهم ـ درصادر کردن کالای بازرگانی. ۷۸۱
فصل یازدهم ـ دراحتکار. ۷۸۳
فصل‌دوازدهم ـ در اینکه تنزل قیمتهـا بسبب ارزان شدن (کالاها) به ـ پیشه‌وران زیان می‌رساند ۷۸۴
فصل سیزدهم ـ در اینکه کدام یك ازاصناف مردم تجارت‌پیشه می‌کنند وکدام صنف شایسته‌است که‌آنرا فروگذارد وازپیشه کردن آن اجتناب ورزد. ۷۸۶
فصل چهاردهم ـ دراینکه‌خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف درمرحلهٔ پستی است. ۷۸۸
فصل پانزدهم ـ دراینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا درمرحله‌ای پست ودور از جوانمردی است. ۷۸۹
فصل شانزدهم ـ دراینکه صنایع ناچارباید دارای آموزگارباشد. ۷۹۱
فصل هفدهم ـ دراینکه صنایع درپرتو تکامل وتوسعهٔ اجتماع‌شهرنشینی تکمیل می‌شود ۷۹۳
فصل‌هجدهم ـ دراینکه رسوخ صنایع درشهرها وابسته برسوخ تمدن و طول مدت آن‌است ۷۹۵
فصل نوزدهم ـ دراینکه صنایع هنگامی‌نیکوترمی‌شود و توسعه می‌یابد که طالبان‌آنها افزون گردد. ۷۹۸
فصل بیستم ـ دراینکه هرگاه شهرها درشرف ویرانی باشند صنایع‌آنها روبزوال میرود. ۷۹۹
فصل بیست‌ویکم ـ دراینکه تازیان ازهمهٔ مردم ازصنایع دورتراند. ۸۰۰
فصل بیست‌ودوم ـ دراینکه هرگاه برای کسی‌ملکه‌ای(استعداد ومهارت) دریك صنعت حاصل شود کمترممکن‌است ازآن‌پس‌درصنعت دیگری برای وی ملکهٔ نیکی‌حاصل‌آید. ۸۰۲
فصل بیست‌وسوم ـ در اشاره به‌امهات صنایع. ۸۰۳
فصل بیست وچهارم ـ درصناعت‌کشاورزی. ۸۰۴
فصل بیست و پنجم ـ درصناعت بنائی. ۸۰۵
فصل بیست و ششم ـ درصناعت درودگری. ۸۱۲
فصل بیست وهفتم ـ درصناعت بافندگی وخیاطی. ۸۱۵
فصل بیست وهشتم ـ درصناعت مامائی(تولید). ۸۱۸

فصل بیست و نهم ـ درصناعت پزشکی واینکه این صناعت درپایتخت‌ها وشهرهای بزرگ مورد نیاز است نه بادیه نشینان. ۸۲۳
فصل سی‌ام ـ در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است ۸۲۸
فصل سی‌ویکم ـ در صنعت صحافی. ۸۴۱
فصل سی ودوم ـ درفن غناء (آواز خوش). ۸۴۴
فصل سی وسوم ـ دراینکه صنایع به پیشه کنندهٔ آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنرنوشتن وحساب ۸۵۶
باب ششم ازکتاب نخستین ـ در دانشها وگونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها او دیگرگونه‌هایی آن و احوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است. ۸۵۹
فصل ـ دراندیشه انسانی. ۸۵۹
فصل ـ دراینکه‌افعال‌درجهان‌حادثات‌تنها به‌نیروی‌اندیشه انجام می‌پذیرد ۸۶۱
فصل ـ درعقل تجربی‌وچگونگی حدوث آن. ۸۶۴
فصل ـ دردانشهای بشر ودانشهای فرشتگان ۸۶۶
فصل ـ دردانشهای پیامبران علیهم‌الصلاة والسلام. ۸۶۹
فصل ـ در اینکه انسان ذاتاً جاهل وازراه اکتساب عالم است. ۸۷۱
فصل نخستین ـ دراینکه دانشها و آموزش درعمران و اجتماع بشری از امورطبیعی‌است. ۸۷۳
فصل دوم ـ دراینکه تعلیم دانش ازجملهٔ صنایع است. ۸۷۴
فصل‌سوم ـ در اینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد وحضارت بعظمت وبزرگی‌نایل‌آید. ۸۸۱
فصل چهارم ـ در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است. ۸۸۳
فصل پنجم ـ در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر وقراآت. ۸۸۷
فصل ششم ـ در علم حدیث . ۸۹۴
فصل هفتم ـ در دانش فقه ومباحثی ازفرایض که بدان وابسته است. ۹۰۶
فصل هشتم ـ در دانش فرایض تقسیم (ارث) . ۹۱۹
فصل نهم ـ در اصول فقه وآنچه بدان متعلق است ازقبیل جدل و خلافیات (مناظرات) . ۹۲۲
فصل دهم ـ دانش کلام . ۹۳۲
فصل ـ درکشف‌حقیقت ازمتشابهات کتاب (قرآن) وسنت‌واختلافاتی که بسبب آنها درعقاید طوایف سنی « پیروان سنت » و بدعت‌گذاران روی داده است. ۹۵۰
فصل یازدهم ـ درعلم تصوف . ۹۶۸
فصل ـ (دربارهٔ کشف و ماورای حس) ۹۸۲
فصل ـ (درکشف وکرامات صوفیه) ۹۸۸
فصل دوازدهم ـ در دانش تعبیرخواب . ۹۹۲

فصل سیزدهم ـ علوم عقلی وانواع آن . ۹۹۹
فصل چهاردهم ـ درعلوم عددی . ۱۰۰۶
جبر ومقابله . ۱۰۱۱
حساب معاملات . ۱۰۱۳
حساب فرایض ۱۰۱۳
فصل پانزدهم ـ در علوم هندسی . ۱۰۱۵
هندسهٔ مخصوص به اشکال کروی و مخروطات . ۱۰۱۷
هندسهٔ مساحت . ۱۰۱۸
هندسهٔ مناظر . ۱۰۱۸
فصل شانزدهم ـ در دانش هیئت . ۱۰۱۹
علم زیج . ۱۰۲۱
فصل هفدهم ـ در علم منطق . ۱۰۲۲
فصل ـ (بحث در کلیات خمس) ۱۰۲۸
فصل هجدهم ـ درطبیعیات (فیزیك) . ۱۰۳۱
فصل نوزدهم ـ دردانش پزشکی . ۱۰۳۲
فصل ـ (طب موروثی) ۱۰۳۴
فصل بیستم ـ در فلاحت . ۱۰۳۵
فصل بیست ویکم ـ در دانش الهیات . ۱۰۳۶
فصل بیست ودوم ـ درعلوم ساحری وطلسمات . ۱۰۳۹
فصل ـ (تأثیرات چشم زدن) ۱۰۵۲
فصل بیست و سوم ـ در دانش اسرار حروف . ۱۰۵۳
فصل ـ (استخراج پاسخها از پرسشها) ۱۰۶۲
توضیح مترجم . ۱۰۶۳
فصل بیست وچهارم ـ در دانش کیمیا . ۱۰۶۸
تدبیر ۱۰۸۱
فصل بیست وپنجم ـ درابطال فلسفه وفساد کسانی‌که درآن ممارست میکنند ۱۰۸۷
فصل بیست‌وششم ـ درابطال‌صناعت نجوم‌وسستی‌مدارك وفساد غایت‌آن. ۱۰۹۸
فصل بیست‌وهفتم ـ در انکار ثمرهٔ کیمیا « اکسیر » ومحال بودن وجودآن ومفاسدی که‌از ممارست درآن بوجود می‌آید. ۱۱۰۶
فصل ـ درمقاصدی‌که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جزآنهارا فرو گذاشت. ۱۱۱۹
فصل بیست وهشتم ـ در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است . ۱۱۲۵
فصل بیست‌ونهم ـ دراینکه اختصارفراوان درمؤلفات دانشها به‌کار تعلیم آسیب میرساند . ۱۱۲۷
فصل سی‌ام ـ درشیوهٔ درست تعلیم دانشها وروش افادهٔ تعلیم ۱۱۲۹

فصل ـ (اندیشهٔ انسانی) ۱۱۳۲
فصل سی‌ویکم ـ در اینکه نباید نظریات وتحقیقات دردانشهاییکه ابزار و وسیلهٔ کسب‌دانش هستند توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود . ۱۱۳۶
فصل سی‌ودوم ـ درتعلیم فرزندان واختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم . ۱۱۳۸
فصل سی‌وسوم ـ در اینکه سختگیری نسبت به‌متعلمان برای آنان زیان‌آور است . ۱۱۴۳
فصل سی‌وچهارم ـ دراینکه سیر وسفر درجستن دانشها ودیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید. ۱۱۴۵
فصل سی وپنجم ـ دراینکه درمیان افراد بشر دانشمندان « فقیهان » نسبت بهمه‌کس‌ازامورسیاست‌وروشهای‌آن دورترمیباشند. ۱۱۴۶
فصل سی‌وششم ـ در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند . ۱۱۴۸
فصل ـ در اینکه کسانی‌که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند درفراگرفتن علوم زبان عربی بهرهٔ ناچیزی عاید آنان خواهد شد. ۱۱۵۳
فصل سی‌وهفتم ـ در دانشهای زبان عربی. ۱۱۵۷
علم نحو . ۱۱۵۸
دانش لغت . ۱۱۶۲
فصل ۱۱۶۷
دانش بیان . ۱۱۶۸
دانش ادب . ۱۱۷۴
فصل سی‌وهشتم ـ در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است. ۱۱۷۶
فصل سی‌و نهم ـ دراینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر وحمیر است. ۱۱۷۸
فصل چهلم ـ در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است . ۱۱۸۴
فصل چهل ویکم ـ درآموختن زبان مضری . ۱۱۸۶
فصل چهل ودوم ـ در اینکه ملکه این‌زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و درآموختن آن ملکهٔ نیازی به‌نحو نیست. ۱۱۸۸
فصل چهل وسوم ـ در تفسیر کلمهٔ « ذوق » که در میان عالمان بیان مصطلح‌است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای‌عجمی‌زبانانی‌که عربی‌میآموزند حاصل‌نمیشود. ۱۱۹۱
فصل چهل وچهارم ـ در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از بدست آوردن این‌ملکهٔ لسانی (زبان مضر وفصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجزند وگروهی ازآنان که اززبان عرب دورتر باشند حصول ملکهٔ مزبور برای‌آنان

دشوارتر است ۱۱۹۶
فصل چهل‌و پنجم ـ در تقسیم سخن به دو فن نظم ونثر . ۱۲۰۲
فصل چهل‌وششم ـ در اینکه بندرت ممکن‌است کسی درهر دوفن نظم و نثر مهارت یابد. ۱۲۰۵
فصل چهل‌وهفتم ـ درصناعت شعر و شیوهٔ آموختن‌آن. ۱۲۰۷
فصل چهل‌وهشتم ـ دراینکه صناعت نظم‌ونثر درالفاظاست نه‌درمعانی ۱۲۲۴
فصل چهل‌ونهم ـ در اینکه این‌ملکهٔ « سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست میآید. ۱۲۲۵
فصل ـ دراینکه اساس و رتبهٔ سخن مطبوع ازنظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است. ۱۲۳۱
مطالب الحاقی نسخهٔ خطی ینی جامع . ۱۲۳۵
فصل پنجاهم ـ در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشهٔ شاعـری دوری میجویند . ۱۲۴۱
فصل پنجاه ویکم ـ دراشعار عربی « بادیه‌نشینان » و « شهرنشینان » در این عصر ۱۲۴۴
موشحات و از جال اندلس ۱۲۵۳
فهرست نامهای اشخاص ۱۲۹۷
فهرست اسامی اماکن ۱۳۳۹
فهرست قبایل و اقوام... ۱۳۶۷
فهرست کتابها ۱۳۸۸
کتابشناسی در بارهٔ ابن خلدون ۱۳۹۵

بسم‌الله الرحمن الرحیم[1]

باب چهارم

از کتاب نخستین

در بارهٔ دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچك و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات ولواحقی است

فصل نخستین

در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچك تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچك و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است

و شرح آن این‌است که ساختمان کردن شهرها و بنیان‌نهادن خانه‌ها بیگمان از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحلهٔ بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن‌است. و دیگر آنکه شهرها و پایتختها دارای هیاکل[2] و ساختمانهای عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را برای عموم بنیان می‌نهند نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از اینرو بنیان‌نهادن چنین بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای بزرگ و همکاری جمعیت‌های بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمیرود که مورد نیاز همگان

۱ـ ازنسخهٔ «ینی». درچاپهای مصر وبیروت نیست. ۲ـ هیاکل جمع هیکل بمعانی بسیاری آمده همچون: بنای بلند و کلیسای مسیحیان که درا ینجا مراد معنی نخست است. رجوع شود به منتهی‌الارب واقرب‌الموارد.

باشد تا آنهارا از روی شوق و اضطرار بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانهٔ پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وا دارند و پیداست که اینهمه مزدهای بسیار را یکفرد عادی نمیتواند بپردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمیباشد. پس برای ساختن قصبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامیکه شهر بنیان نهاده شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوّی و ارضی در آن مراعات شود آنوقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آنشهر هم پس از پایان یافتن فرمانروایی دولت مزبور متوقف خواهد شد و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد یافت و رو بویرانی خواهد گذاشت و اگر مدت فرمانروایی آن دولت دراز باشد همچنان دهکده‌ها و دژها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه‌ها و کاخهای وسیع بیشمار و گوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایرهٔ باره[1]ها و حصارهای آن پهناور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت درازی بدان ضمیمه شود ومساحت آن بمرحله‌ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب[2] در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرمابه داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچك و بزرگ بهم پیوسته و نزدیك بیکدیگر بوده است و بعلت توسعهٔ اجتماع (و آبادانیهای متعدد

۱ـ ن.ل: بازارها. ۲ـ ابوبکراحمدبن علی‌بن ثابت‌بن احمد بن‌مهدی بغدادی فقیه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد وتاریخ او بنام تاریخ خطیب معروف است. تولدش‌بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و درسال ۴۶۳درگذشته است و رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود .

وابسته بیکدیگر) شهر واحدی بشمار نمیرفته است که یك حصار و باره آنرا احاطه کرده باشد.

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دورهٔ ملت اسلام)[1] و هم مصر (قاهرهٔ کهنه) و قاهرهٔ تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اطلاع یافته‌ایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می‌نهد اگر در کوهستانها وصحراهای پیرامون و نواحی نزدیك آنشهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته باجتماع آن کمك برسانند آنوقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و بر جای خواهدماند، چنانکه این وضع در فاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق عجم از شهرهای مشرق مشاهده میشود که دارای آبادیهای کوهستانی میباشند. زیرا هنگامیکه بادیه‌نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدف مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود درآنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچك و بزرگ فرود می‌آیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر یك شهر نوبنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیك آن بادیه‌نشینان بدان روی‌آورند ومایهٔ توسعهٔ اجتماع آن بشوند و برجمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذار آن) بمنزلهٔ واژگون شدن باره‌ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطهٔ ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهرهٔ قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعهٔ ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سرنوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه

---

۱ ـ یعنی عهد طلایی ملل اسلامی.

داشت و آنها را درك كرد. وچه بسا كه پس از انقراض نخستين بنيان گذاران يك شهر پادشاه و دولت ديگرى بجز دودمان دولت نخستين آن را مقر فرمانروايى و پايتخت خود قرار ميدهد و از بنيان نهادن شهر ديگرى بى‌نياز ميشود و (خواه‌ناخواه) در نگهبانى آبادانى آن ميكوشد و بموازات افزايش ثروت و پيشرفت آن دولت در كيفيات آبادانى، بر بناها و دهكده‌ها ودژهاى آنشهر نيز افزوده ميشود (و در پرتو توسعهٔ اجتماع و آبادانى موجبات نوينى براى بقا و دوام آن شهر پديد ميآيد)[1] چنانكه دراين عصر شرايط مزبور براى شهرهاى فاس و قاهره آماده شده است. پس‌از اين حقايق پندگير و اسرار خدا را درآفريدگانش دريابد[2].

فصل دوم

دراينكه هرگاه قبايلى بتشكيل دادن دولتى نايل‌آيند اين‌امر سبب ميشود كه بشهرهاى بزرگ روى آورند

زيرا هرگاه قبيله‌ها و گروه‌هاى باديه‌نشين بپادشاهى و كشورداری نايل شوند دو امر آنانرا مجبور ميكند كه برشهرهاى بزرگ استيلا يابند: يكى ازآنها موجباتى است كه پادشاهى و كشورداری انسان را بدانها ميخواند از قبيل آسايش‌طلبى و اقامت گزيدن و فرونهادن بارهاى سنگين (صحراگردى و كوچ‌نشينى) و بكمال رسانيدن نقايصى كه در زندگانى باديه‌نشينى وجود داشته است.

دوم درنظر گرفتن‌خطراتى كه ممكن‌است بوسيلهٔ ستيزه جويان وغوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگى كه در نواحى آن دولت ميباشد اگر دولت آنرا تصرف نكند بيشتر پناهگاه ستيزه جويان قرار ميگيرد و كسانى كه آهنگ

---

۱ ـ ازچاپهاى مختلف است. در «ينى» چنين است : و بمدت عمردولت جديد عمر تازه‌اى مى‌يابد .

۲ ـ درچاپهاى مصروبيروت فصل بدينسان پايان مى‌يابد : «وخدا سبحانه وتعالى داناتراست وكاميابى بعنايت اوست». وصورت متن از «پ» و «ينى»است

غوغاگری و سرپیچی دارند و برآنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن بازگیرند برآن استیلا می‌یابند وآنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزلهٔ دژ استواری تلقی‌میکنند زیرا غلبه‌یافتن بر یك شهر بزرگ بی‌نهایت دشوار ومشقت‌بار است وشهر بمثابه لشکریان بیشماری میباشد، چه جنگاوران از بالای برج وباروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروههای عظیم پیکارجو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری و دسته‌های بزرگ درجنگها از نظر پایداری (در برابردشمن) است ازاینرو که هنگام تاختن بردشمن پس‌ازحملهٔ هردسته، دستهٔ دیگر بمیدان می‌شتابد (وبا پایداری وهمکاری میجنگند)[1] درصورتیکه برای پیکارجویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد میکنند همان استحکامات و برج و باروها بمنزلهٔ بهترین وسیلهٔ پایداری است و مجبور نمیشوند گروههای بسیار و افراد بیشماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه‌جویانی که آنرا پناهگاه خویش میسازند خود از موجباتی است که پشت (امت) ملت مهاجم را میشکند و نیروی جنگی دولتی را که آهنگ استیلا یافتن برآنشهر دارد سرکوب میکند. از اینرو دولتی که تشکیل می‌یابد هرگاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ برآنها استیلا می‌یابد تا [از پناه بردن ستیزه جویان بدانها وپدیدآمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و] خود را از دستبرد غوغاگران مصون دارد . و هرگاه در میان قبایل وابسته بآن‌دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور باحداث چنین شهری همت میگمارد : نخست تکمیل اجتماع خود و فرو-نهادن بارهای سنگین صحراگردی درآن شهر. دوم اینکه از اینراه سدّ بزرگی در برابرآنانکه‌آهنگ غلبه جویی وسرپیچی دارند ازطوایف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خوانندهٔ

۱ ـ دراینجا اختلاف نسخ فاحش بود و ازمجموع آنها این عبارات ترجمه شد.

قبایل به فرود آمدن در شهرها و استیلا یافتن بر آنهاست . و خدا بر امر خود غالب است .[۱]

فصل سوم

دراینکه شهرهای بزرگ وبناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته در بارهٔ یادگارهای دولتها از قبیل ساختمانها وجز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده میشود، ازاینرو که پایه گذاری واستوارساختن شهرها در پرتو همکاری وهمدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد میشود و بنابراین هرگاه دولتی بزرگ باشد و برنواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کارگران را از سرزمینهای مختلف بکار برمیانگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی‌را برای بنیان نهادن تشکیل میدهد وچه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیلهٔ چرخی (ماشین)[۲] انجام میدهند که نیروها وقدرتها را درحمل بارهای سنگین بنا دو برابر میکند بحدیکه توانایی بشریت از آنها عاجز است مانند جرّاثقال ودیگرچرخها .

واغلب بسیاری از مردم هنگامیکه یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنانرا می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب گمان میکنند که این بناها را بنیرو وقدرت خودشان خواه بطورپراکنده یادسته‌جمعی ساخته‌اند وآنوقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها وبدنهایی داشته‌اند

۱ ـ والله غالب علی‌امره . سورهٔ یوسف،آیهٔ ۲۱ . درچاپهای مصر وبیروت پایان فصل چنین است : «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پروردگاری نیست » وصورت متن مطابق «پ» و «ینی» است. ۲ ـ در بارهٔ این‌کلمه رجوع به حاشیهٔ ص ۳۳۷ ج ۱ همین چاپ شود. در فارسی نیز ناصر خسرو اسم فاعل «هندمه» یعنی «مهندم» را بمعنی تراشیده وصیقلی بکار برده است. رجوع به ص ۱۴ برگزیدهٔ سفرنامه بوسیلهٔ دکتر خانلری و دکتر صفا شود .

که ازلحاظ طول وعرض متناسب بااین بناها بوده است تا میان عظمت وشکوه و بلندی آن بناها وسازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و ازاهمیت چرخها (ماشین‌ها)[1] وجراثقال و آنچه صناعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا کرده است غفلت کرده‌اند؛ و بسیاری از کسانیکه در ممالك مختلف رفت و آمد میکنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره جوییها و تدابیری را که در نقل دادن اجسام بکار میبرند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول میدارند بچشم دیده‌اند و مشاهدهٔ عیان آنها گواه بر گفتهٔ ما در این باره است .

و عامهٔ مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون برجای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنهارا «عادی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها وبناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زور مندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این‌عصر بوده است. درصورتیکه حقیقت چنین نیست چه ما آثار ویادگارهای بسیاری ازاقوامی می‌یابیم که باندازهٔ اجسام ایشان آگاهی داریم وآن یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر ازآنهاست مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه[2] وصنهاجیان که یادگار ایشان در صومعهٔ قلعهٔ ابن حماد آشکار است وهمچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان[3] در رباط‌الفتح[4] و بنای سلطان ابوسعید که از چهل سال

۱ـ ترجمهٔ کلمهٔ «هندام» استکه در ص ۳۳۷ و صفحهٔ پیش ازآن سخن رفت این کلمه را دربرخی از موارد مؤلف با کلمهٔ «میخال» همراه می‌آورد و کلمهٔ مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای ، منحال ، منخال ومخالی آمده و دزی‌آن را بمعنی (Treuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یاابزاری همانندآن جهت بالاکشیدن بارآورده وصورت «میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است . ۲ ـ مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی‌دان قدیم آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳) . ۳ـ مناره‌ایست که هنوزپایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است.
۴ ـ شهریست واقع درساحل‌چپ بورگرب، Bau ـ Regreb، روبروی سله ، Selè، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز برجای وپایدار است (دسلان، ص۳۴۲ ج ۲).

پیش درمنصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. وهمچنین پلهایی که اهالی کارتاژ بوسیلهٔ آنها آب از مجرایی که بر آنها سوار است بشهر خود برده‌اند وهم اکنون نیز نمودار است. ودیگر بناها و معابدی که باخبار سازندگان آنها خواه در ازمنهٔ نزدیك یا دور آگاهی یافته‌ایم وبطور قطع دریافته‌ایم که بنیان‌گذاران ابنیهٔ مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در مرحلهٔ افراط نبوده‌اند، بلکه این پندار ساختهٔ افسانه سازانی است که باخبار قوم عاد وثمود وعمالقه شیفته میباشند و ما خانه های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده دراین عصر نیز می‌یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنهامساکن‌ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها ازبرابر آنها میگذرند و مشاهده میکنند که از لحاظ جوّ و مساحت و سقف ودیگر خصوصیات باخانه‌های معمولی‌تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان دراین باره مبالغه میکنند وحتی می‌پندارند که عوج‌بن عناق از نسل عمالقه[1] ماهی تازه را از دریا میگرفت وآنرا در برابر خورشید بریان میکرد و با این پندار گمان میکنند که هرچه به خورشید نزدیك شوند گرم تر میباشد و نمیدانند گرمائی که در نزد ما ازخورشید یافت میشود عبارت ازنور است که بعلت انعکاس شعاع آن دربرابرسطح زمین وهوا گرم میشود، ولی خورشید بذاته نه گرم ونه سرد است بلکه عبارت از ستارهٔ تابانیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که یاد کردیم: آثار دولت بر نسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن راندیم وخدا آنچه بخواهد میآفریند[2]. [وفرمان میدهد آنچه بخواهد].

---

۱ ـ Amalécites ۲ ـ یخلق مایشاء. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۴. قسمت داخل‌کروشه در چاپ «پ» و «ینی» نیست.

فصل چهارم

دراینکه یادگارها وبناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یك دولت بتنهایی بنیان نهاده نمیشود

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز بهمکاری وهمدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هرچند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یك سلطان) بپایان نمیرسد وچنانکه گفتیم نیاز به نیرو هـای دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا بپایان برسد، این است کـه پادشاه نخستین پایه‌گذاری آنرا آغاز میکند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال میکنند وهریك از آنان بنای آنرا بوسیلهٔ کارگران بسیار و همدستی گـروه عظیمی تکمیل میکنند تامنظور اساسی حاصل میشود و بنای آن پایان می‌یابد. وچنان بنظر آیندگان میآید که آنها را یکدولت بنیان نهاده است. و نظری بروایات مورخـان در بـارهٔ ساختمان سد مأرب[1] بینداز که چگونه سبا پسر یشجب آنرا بنیانگذاری کرد وهفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آنرا بپایان برساند و از اینرو پادشاهـان حمیر، پس از وی آنـرا تمام کردند. و نظیر ایـن را در بـارهٔ ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریـز آن که برطـاقهای عـادی[2] سوار است روایت میکنند.

و بیشتر بناهـای بزرگ باحتمال قـوی بر این شیوه است و گـواه بـر آن ساختمانهای بزرگـی است که در عهد خودمـان مشاهده میشود ومی‌بینیم کـه یك پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آنرا آغاز میکند وهرگاه یادگار او را پادشاهان

۱ ـ مأرب : بلاد و شهرهـای ازد . (منتهی‌الارب)

۲ ـ منسوب بـه قوم عـاد وکنایه ازکهنه و قدیمی. (ازاقرب‌الموارد) .

پس ازوی دنبال نکنند و آنرا بپایان نرسانند همچنان نا تمام باقی میماند ومنظور وی بکمال نمیرسد. وهم گواه بر این، این‌است که می‌بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یکدولت از ویران ساختن و منهدم کردن‌آن عاجز میماند باآنکه خراب کردن بدرجات ازبنیان نهادن‌آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت باصل یاعدم وبنا کردن برخلاف‌آن اصل است. پس هرگاه ببینیم نیروهای بشری ما ازمنهدم کردن بنایی ناتوان است بااینکه میدانیم خراب کردن‌آسان است‌آنوقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گذارندهٔ‌آن بسیار افزون بوده است ویادگار یك دولت نیست و این امر نظیر واقعه‌ایست که برای عرب دربارهٔ ایوان کسری روی داد که چون رشید برآن شدآنرا منهدم کندوبرای مشورت دراین باره کسی‌را بسوی یحیی‌بن خالد فرستاد که درزندان بود وی گفت: ای امیرالمؤمنین بچنین کاری اقدام مکن‌وآنرا همچنان برای نمونه بگذار تادلیل وگواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه بر خداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده‌و کشور آنانرا بدست‌آورده‌اند، ولی رشید اورا درمشورت‌وخیر-خواهی‌متهم کردوگفت زیرتأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده‌است. بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم ! وشروع بخراب کردن‌آن کرد و نیروهای بسیار برای‌آن گردآورد و برای ویران ساختن‌آن تبرهایی بکار بردوآنها را باآتش داغ می‌کرد وسر که برآن میریخت ولی با همهٔ اینها از خراب کردن‌آن عاجز ماند واز رسوایی خود بیمناك شد، اوبار دیگر کسی‌نزد یحیی فرستاد تا بااومشورت کند که‌ازاین کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیرالمؤمنین‌ازاین تصمیم منصرف مشو وهمچنان بتخریب‌آن ادامه ده تا نگویند امیرالمؤمنین وپادشاه عرب ازویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخبط خود پی-برده بود واز ویران ساختن‌آن دست کشید.

همین پیش‌آمد نیز برای مأمون روی داد که برآن شد اهرام مصر رامنهدم

سازد و کارگران بیشماری گردآورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تاکنون منفذ آشکاریست. و برخی می‌پندارند که درمیان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند و صنعتگران سنگهای آن را (برای صنایع خود) نیکومی‌دانند وازاین‌رو، روزهای بیشماری بتخریب آن همت‌می گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور[1] گرد میآمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست[2].

فصل پنجم

دربارهٔ اموری که مراعات کردن آنها دربنیان نهادن شهرها لازم‌است ونتایج سوئی که روی میدهد درصورتیکه آن امور را در نظر نگیرند

باید دانست که شهرها جایگاه‌های اقامت وقرارگاههایی است که ملتها آنها را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزه‌های آنها برمیگزینند و بآرامش و سکونت (و کوچ نکردن ازاینسوی بدانسوی) میگرایند و برای قرارگاه خود بساختن منازل متوجه میشوند.

و چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه بشمار میروند باید در آنها دفع

۱ـ ینی: مشهود. ۲ـ والله علی‌کل‌شیء قدیر. سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۲۷ . و چاپهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد، «وخدا شمارا آفرید وآنچه را میسازید». والله خلقکم وماتعملون . سورهٔ الصافات، آیهٔ ۹۳.

زیانهـا (از قبیل نگهبانـی از دستبرد دزدان وهجـوم آوران) و هم جلب منافـع و آسان کردن (مرافق) راه‌آبها و جزاینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای (احتمالی) در گرداگرد خانه‌های آن حصارها و باره‌هایـی میسازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آنرا برروی پشته و تپه‌ای کوهستانی که برآمدن بآن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه‌ای گرداگرد آنرا فراگرفته باشد چنانکـه بـرای رفتن بـه‌آن جز از روی پلهای کوچك و بزرگ نتوانند عبور کنند و رسیدن بدان بـرای دشمن دشـوار باشد و بـرحصانت و استحکام آن (از راه منطقه‌ای طبیعی) افزوده شود .

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعـات میشود، خوشی هوا برای‌سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا راکد و ناپاك باشد یا شهر در نزدیك آبهای تباه و حوضچه‌های ناسالم یـا چراگاههـای ناپاك و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت بسرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچاربیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده میکنیم، و شهرهایی کـه در آنها خوبی‌هـوا مراعـات نمیشود سرانجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگـردند و شهری کـه بدین صفت در ناحیهٔ مغرب مشهور است، شهر قابس ازنواحی جریـد در افریقیه میباشد کـه توان گفت ساکنان یا وارد شوندگان بدان به‌هیچ‌رو ازچنگال‌تب عفونی رهایی نمییابند. و چنانکه میگـویند این وضع بعدهـا در آن شهر روی داده و از آغـاز بدینسان نبوده است. بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قـابس چاهی یافته‌اند که در درون آن ظرف مسینی بوده و آن ظرف را با قلع مهر کرده بوده‌اند و همینکه مهر آنرا برداشته‌اند دودی از آن به فضا صعود کـرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تب‌دار درآن شهر میباشد .

و مقصود بکری از این داستان این است کـه در آن ظرف بعضی از عملیات طلسمات برای جلوگیری از بیماری ساری در آنشهر تعبیه شده بوده و در نتیجهٔ ناپدید شدن آن بخار سرّ آن طلسم هم‌از میان رفته و باز شهر بعفونت و وبا دچار شده است .

در صورتیکه این افسانـه از عقاید و افکار پست و بیخردانـهٔ عامه است. و بکری دارای‌آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینایی روشن نبوده که یك چنین افسانه‌ایرا رد کند یا خرافی بودن آن بـر وی آشکار شود، از اینرو افسانـه را همچنانکه شنیده نقل کـرده است. در صورتیکـه حقیقت قضیه این‌است کـه آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب‌دار آماده میکند رکـود آنهاست و اگر بـاد بوزد و آن هواهـا را در جهات راست و چپ بپراکند کیفیت عفونت و مرضی که حیوانات را دچار میسازد تخفیف می‌یابد . و هرگاه شهری پرجمعیت باشد ورفت و آمد ساکنان‌آن فزونی‌یابد خواهی نخواهی هوا متموج میشود و بادهایی که هوای راکد را بجنبش در میآورد پدیـد میآید و بنابراین جمعیت بسیار در یکشهر بـه حرکت و تموج هـوای آن کمك میکند. و برعکس اگـر شهری کـم جمعیت باشد موجبی برای جنبش و تموج هـوا یافت نمیشود و در نتیجه هوا راکد میماند و عفونت آن فزونی مـی‌یابد و زیان بسیـار بساکنان آن میرسد. و شهر قابس مذکور هنگامیکه افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره‌مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن‌ازاینسوی بدانسوی موجبات تموج وحرکت هوای شهر مزبور نیز فراهم‌میشده است وهوای شهر کمتر بمردم گزند وآسیب میرسانیده است لیکن همینکه جمعیت آن تقلیل یافته است هوای گندیدهٔ شهر بر اثر تباهی آبهای آن راکد شده است و در نتیجه عفونت و بیماری هـم در شهر افزایش یافتـه است و علت بیماری شهر قابس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربـه دیده‌ایم.

شهرهاییکه هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندك بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته وهوای زیان بخش آنها بهوای سالم مبدل شده است و نمونهٔ آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلدالجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیك این نکته را دریاب، حقیقت گفتهٔ ما بر تو آشکار خواهد شد. [و اکنون دیری نمیگذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامیکه سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشهٔ پیرامون شهر را برانداخت قسمتی از اطراف آن بازشد و هوای آن متموج گردید و بادها وزیدن گرفت و هوای گندیدهٔ آن زایل شد. و خدا گردانندهٔ امور است][1].

اما برای تأمین منافع و مرافق[2] شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت:

از آنجمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه‌های گوارا و پرآب بنیان نهاد، زیرا نزدیك بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را بسهولت برطرف میکند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان میبرند. دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود پاکیزگی و خوبی چراگاهها برای حیوانات اهلی است زیرا صاحبان هرمسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره‌برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و در اینصورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقهٔ آنها را از راههای دور فراهم سازند.

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشت‌

۱ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر وبیروت نیست.

۲ـ مرافق خانه: جای آب‌وبرف‌انداختن و مستراح و مانندآن.

ورزهـا همانا مایهٔ روزی وقوت مردم است وهر گاه کشتزارهای شهر بدان نزدیك باشد روزی اهالی سهل‌تر وزودتر بدست خواهدآمد.

نکتهٔ دیگر درختهای فراوان برای سوختن وبکار بردن در ساختمانهـاست، زیرا هیزم ازنیازمندیهای عمومی‌است که برای‌سوخت وپخت‌وپز بکارمیرود وچوب نیز برای سقف بنا وبسیاری ازضروریات دیگر بسیار مورد نیازاست و گاهی‌هم در نظرمیگیرند که شهر بدریا نزدیك باشد تا ازطریق دریا بهتر بتوانند نیازمندیهای خودرا ازشهرهای دور بدست‌آورند و ارتباط آنان آسان‌تر شود ولی این امـر از لحاظ اهمیت مانند نکتهٔ نخستین نیست. وکلیهٔ این نکات برحسب اختلاف وتفاوت نیازمندیهاوضروریات ساکنان شهرهامتفاوت‌است. و گاهی هم بنیان گذاران شهرها ازحسن انتخاب جایگاه شهر غفلت میکنند یا تنها اموری را مـراعات می کنند که مهمتر برای خود آنان باشد ونیازمندیهای دیگران‌را بیاد نمیآورند.

چنانکه تازیان درآغازاسلام شهرهایی‌را که درعراق و (حجاز)[1] و افریقیه بنیان نهـادند دربنای آنها تنها نکاتی‌را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود ازقبیل‌چراگاه‌های شتران‌ودرختان مخصوص علوفهٔ آنها وآب‌شور، و به هیچ‌رو وضع آب‌شهر و کشتزارها وحوایج سوخت (هیزم) وچراگاه‌های دیگر چارپایان اهلی ودیگر نیازمندیهای عمومی‌را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه وبصره وسجلماسه ونظایرآنها، وبهمین سبب شهرهای‌مزبور به‌ویرانی نزدیك‌تراند زیرا امورطبیعی دربنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل[2]

وازنکاتی که درشهرهای ساحلی دریاها مراعات میشود این‌است که بایدآنها

۱ـ از دسلان ۲ـ بجز در نسخهٔ «ب» و «پ» و «ینی» دربیشتر چاپها «فصل» نیست.

را در ناحیه‌ای کوهستانی یا درمیان ملتی پرجمعیت بنیان نهند تا هنگامیکه بشب در آینده‌ای ازدشمن بشهر میتازد بمنزلهٔ فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگرشهریرا در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی ازقبایل وخداوندان عصبیت نباشد یامحل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آنوقت درمعرض خطر غافلگیر کردن وشبیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید وتسخیر آن بوسیلهٔ نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود وبسهولت برخی از کناره‌ها وجوانب آن‌را بخودملحق خواهدساخت چه دشمن‌ازوجود فریادرسی برای شهر درامان خواهدبود (تاهنگام حملهٔ دشمن از هرسوی بیاری آن برخیزند)[1] و شهرنشینانی که بآرامش وتن‌پروری‌عادت کرده‌اندحس دفاع ومبارزه‌را ازدست میدهند وقادر بجنگ کردن نمیباشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه وسلا.

ولی هنگامیکه قبایل و عصبیت‌ها در نزدیك آن باشند ودرموقع لزوم به فریاد رسی آن برخیزند ونیز بعلت بنیان نهادن آن درپشته‌ها و نقاط بلند کوهها عبور ازراههای دشوار آن برای دشمن ممتنع باشد، آنوقت همین وضع بمنزلهٔ نگهبان آن ازدستبرد دشمنان خواهدبود واز حملهٔ بآن نومید خواهند گردید چه ازراه‌دشوار آن دچار رنج خواهند شد وازقبایل پیرامون آن وحشت خواهندداشت. چنانکه سبته وبجایه وشهر قل با همهٔ کوچکی بر این صفتند وتسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا میتوان فهمید که چرا اسکندریه را ازروزگار دولت‌عباسیان مرز مینامیدند ودرشمار سرحدها میآوردند باآنکه دعوت اسلام بماورای آن‌مانند برقه وافریقیه هم رسیده‌بود زیرا بیم‌آن‌میرفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرار گیرد وبهمین سبب، وخدا داناتراست، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه وطرابلس چندین بار مورد حملهٔ دشمن واقع شده است[2]

۱ـ از «ینی». ۲ـ چاپهای مصر وبیروت بدینسان پایان می‌یابد: «وخدای تعالی داناتراست» وصورت متن از «ینی» و «پ» است.

فصل ششم

در مساجد وبیوت[1] معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه وتعالی نقاطی اززمین‌را گرامی شمرده وبعنایت خویش‌اختصاص فرموده وآنهارا جایگاه پرستش خود قرارداده‌است که دراینگونه جایگاهها ثواب و اجـر عبادت آدمـی‌را دوچنـدان میکند وبزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبرداده است‌تا ازاین راه بندگان خودرا مشمول مهر واحسان خویش سازد وطرق سعادت ایشان‌را آسان فرماید. وچنانکه میدانیم ودر صحیحین نیز آمده است بهتـرین جایگاههـای روی زمیـن مساجد سه‌گانهٔ مکه ومدینه و بیت‌المقدس‌اند، اما بیت‌الحرام که درمکه می‌باشدهمان بیت ابراهیم، ص،است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند درآن حج گـزارند، از اینرو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه درقرآن عظیم آمده است[2]

وامر خدارا ابراهیم درآن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم»[3] که با ایشان‌آمده بودند، درآن‌سکونت گزیدند تاآنکه اسماعیل وهاجر جان بجان آفرین تسلیم کـردند و درحجر[4] آن دفن شدند. وبیت‌المقدس (بیت داود وسلیمان بود که خدا آن دورا به‌بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود)[5] وبسیاری از پیامبرانی که ازفرزندان اسحاق، ع، اند درپیرامون‌آن دفن شده‌اند. ومدینه جایگاه هجرت پیـامبر ما محمد، ص، است که خدای تعالی ویرا بمهاجرت بدان شهر وبرپا داشتن دین اسلام درآن امر فرمود واز اینرو پیامبـر

۱ـ منظور : بیت‌الحرام یا بیت‌العتیق (خانهٔ خدا) و بیت‌المقدس‌است. در « ینی » البیوت المعظمة و درچاپهای مصر و بیروت : البیوت‌العظیمه وگویا صحیح‌تر «ینی» باشد . ۲ـ اشاره به : و اذ یرفع ابراهیم‌القواعد من‌البیت واسماعیل. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۱۲۱ ۳ـ جرهم (بضم ج ـ ه) قبیله‌ایست ازیمن‌که درحوالی مکهٔ معظمه فرود آمدند وحضرت اسماعیل‌علیه‌السلام‌درآن قبیله‌تزوج کرد (منتهی الارب). ۴ ـ حجر (بکسر ح) گرداگرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی‌الارب) ۵ ـ از « ینی »

مسجدالحرام‌را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

اینها هستند مساجد شریف سه گانه که همچون نورچشم مسلمانان میباشند و آنها را از دل و جان دوست میدارند ومایهٔ نگهبانی و عظمت دین آنان هستند. و دربارهٔ فضیلت وثواب مضاعف درمجاورت و نماز خواندن در آنها روایات (آثار) مشهور بسیاری است، واینك ما بتاریخ مختصر ابتدای بنای این مساجد سه گانه اشاره می کنیم ویادآور میشویم که چگونه رفته‌رفته تغییراتی درآنها روی داده تا کمال آنها درجهان پدید آمده است .

اما دربارهٔ ابتدای بنای مکه برحسب آنچه‌می گویند آدم، ص، آنرا در مقابل بیت‌المعمور[1] بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت ، ولی دراین باره خبرصحیحی که بتوان‌برآن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به‌احتمال آنرا ازمفهوم این‌آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده‌اند: و هنگامیکه ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌هارا ازخانه بلند می کرد[2]

سپس خدا ابراهیم‌را به‌پیغمبری مبعوث فرمود وقضایای مربوط به‌زندگانی وی وهمسرش ساره وغیرت او نسبت به‌هاجرچنانکه معروف‌است روی‌داد، وخدا به وی وحی فرمود تا پسرش اسماعیل ومادر وی‌هاجر را در فلات فرو گذارد و او آنان‌را درمحل بیت گذاشت وازآنان جدا شد[3] وچگونه خدا بآنان ملاطفت کرد وچشمهٔ آب زمزم را برای ایشان پدیدآورد وسپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تا خانه‌را بنیان نهادند ودرآن سکونت گزیدند وبا ایشان درحوالی زمزم فرود آمدند چنانکه درموضع خودمعروف‌است. آنگاه اسماعیل درجایگاه کعبه خانه‌ای برگزید ودرآن سکونت گزید ودرپیرامون‌آن دیواری از دوم[4] برآورد وآنرا

۱ـ بیت‌المعمور، خانه‌ای درآسمان محاذی‌خانهٔ‌کعبه‌شرفهاالله تعالی(منتهی‌الارب). ۲ـ واذ یرفع ابراهیم‌القواعد من‌البیت و اسماعیل . سورهٔ بقره‌آیهٔ ۱۲۱ . ۳ـ در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بودکه چون با«ینی»مطابقت نداشت فروگذاشته شد. ۴ـ درخت بوی جهودان‌وبه‌هندی کوکل است ودرخت کنار و هر درخت بزرگ (منتهی‌الارب)درچاپ«ك» بجای «دوم» «روم»است.

آغل گوسفندان خود قرار داد وابراهیم، ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت ودر آخرین دیدار فرمان یافت تا درمحل آن آغل خانهٔ کعبه را بنیان نهد، ابراهیم آنرا بنا کرد و از اسماعیل نیز دراین باره یاری جست ومـردم را به حج گزاری آن دعـوت کرد و اسماعیـل درآن همچنان سکونت داشت و چـون مادرش هاجر درگذشت [ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت درآنجا ادامه میدادتا آنکه جان بجان‌آفرین تسلیم کرد ودر کنار مادرش ویرا به‌خاك‌سپردند][1] و پس از وی فرزندانش با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خـانهٔ کعبه همّت گماشتند .

و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه واز همهٔ نواحی جهـان بسوی آن میشتافتند خواه از خـاندان اسماعیل یا جز آنان ازکسانی که با ایشان نزدیکی داشتند یا دور بودند چنانکه گویند تبابعه برای حج گزاری بکعبه می‌رفتند و آنرا گرامی می‌داشتند و یکی از تبعها (موسوم به قیاراسعد ابو کرب)[2] بر روی کعبه پارچه های نرم[3] و جامه‌های مخطط یمانی پوشانید و فرمان داد که‌آن خانه را پاك نگهدارند و برای‌آن‌کلیدی قرار داد، و نیز نقل‌شده‌است که ایرانیان حج می کردند وبکعبه نزدیکی میجستند ودو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده‌است. وپس‌از فرزندان‌اسماعیل همچنان‌خاندان جرهم بنام دایی بودن‌فرزندان اسماعیل برمکه فرمانروایی داشتند وعهده‌دار امور کعبه بودند تاآنکه قبیلهٔ‌خزاعه آنان را بیرون کردند[4] پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تـا وقتی که خـدا میخواست. سپس فرزندان‌اسماعیل فزونی یـافتندو پراکنده شدند و منشعب بقبیلهٔ کنانه شدند. و آنگاه کنانه به‌قبیلهٔ قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز

۱ـ از «پ» ۲ ـ از «پ» ۳ ـ ترجمهٔ ملاء (م) ج ، ملاءة بمعنی هرجامهٔ نرم و چادر یك‌لخت. وجامه‌های مخططیمانی ترجمهٔ وصائل‌است. رجوع بمنتهی‌الارب شود. ۴ـ از«ینی».

فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بودازاینرو قریش درامرمزبور برایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانهٔ کعبه بیرون راندند و خود برآنجا تسلط یافتند و بـزرگتر ایشان درآن روزگار قصّی‌بن کلاب بود. واوخانه را بنا کرد وسقف آنرا باچوب درخت کنار و شاخه‌های نخل بپوشانید. اعشی گوید:[1]

« بجامه‌های راهب دیرو خانه‌ای که قصّی‌ومضاض[2] بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم ».

آنگاه[هنگامیکه‌امورخانهٔ کعبه راقریش برعهده‌داشتند] براثرسیل‌یابقولی حریق، خانهٔ مزبور خراب شد و از اینرو بنای آنرا از نوآغاز کردند و از میان قبیلهٔ خود مبالغی برای این منظور گرد آوردند و درهمان هنگام در ساحل جده‌یك کشتی درهم شکست و بانیان خانه،چوبهای آنرا برای سقف خانهٔ کعبه خریدند و دیوارهای‌آن پیش ازاین خرابی کمی از قامت یك انسان بلندتر بود دراین تعمیر آنهارا به اندازهٔ هجده ذراع قرار دادند ودرگاه خـانه از پیش با کف‌زمین برابر بود، در این‌هنگـام برای اینکه سیل بـدان راه نیابد آنرا ازقد یك آدمی بلندتر ساختند ووجوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای بپایان رسانیدن آن کافی نبود از اینروپایه‌های آن‌را کوتاه کردند وبه‌اندازهٔ شش ذراع ویکوجب آنرا فروگذاشتند و درگرداگرد آن دیوار کـوتاهی کشیدند کـه از پشت آن طواف می‌شود، واین‌قسمت عبارت از حجر است[3]. و بنای خانهٔ کعبه برهمین وضع باقی بود تا هنگامیکه ابن‌الزبیر[4] در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می کرد

۱ ـ شعر مزبور در چـاپ پـاریس مغلوط است و در چاپهـای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (۱) که صحیتر بنظر میرسدآنرا ترجمه کردیم. ۲ـ مضاض (بضم م) مضاض‌بن عمر وابوالحارث‌بن‌مضاض جرهمی‌اند (منتهی‌الارب). ۳ ـ صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم»آرد، کنارهٔ کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن وزمزم ومقام است وبعضی حجر راهم برآن افزوده‌اند.
۴ ـ ابن‌الزبیر، ابوبکر عبدالله‌بن‌زبیربن‌عـوام قرشی اسدی. پـدر وی‌زبیر یکی از عشرهٔ مبشرة و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس ازمرگ معاویه ازبیعت با یزید سر باز زد وبمکه رفت و مدعی خلافت گشت وحکام یزید را ازحجاز براند. یزید مسلم بن‌عقبة مری رابا سپاهی‌گران بدفع اوگسیل‌کرد و مسلم پس از وقعهٔ‌الحرة بمرد و حصین‌بن‌نمیر بجای او بسرداری سپاه منصوب گشت و←

و در آن جایگاه متحصن‌شد و در سال شصت‌وچهارم هجری سپاهیان یزید بن‌معاویه بسر کردگی حصین بن‌نمیرسکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانهٔ کعبه دچار حریق‌شد][1] که گویند بسبب نفطی بوده‌است کـه آنرا بسوی ابن‌الزبیر پرتـاب کرده‌اند [ودر نتیجهٔ ایـن حریق دیوارهای آن درهـم شکسته است و ابن‌الزبیر دیوارهای مزبور راخراب کرده][1] و بار دیگر نیکوترازپیشین آنرا بنا کرده‌است از آن‌پس که صحابه در وضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن‌الزبیر به‌گفتار پیامبر ، ص ، خطاب به عایشه ، رض ، استدلال کرد که فرموده « اگرطایفهٔ تو تـازه مسلمان نمی‌بودند و دورانشان بکفر نـزدیك نمی‌بود بی‌شك وضع بنـای خـانهٔ کعبه را بدانسان تجدید می کردم که در روزگار ابراهیم بود وبرای آن دو درشرقی وغربی قرار می‌دادم». بهمین سبب‌ابن‌الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هائی را کـه ابراهیم ، ع ، بنیان نهـاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گردآورد تا آن اساس را بچشم ببینند وابن‌عباس به‌وی توصیه کرد که‌حفظ قبله‌را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پـایه‌های بنا چوب‌بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هائی برای حفظ قبله درآویخت و برای تهیه کردن گچ[2] و آهك کسانی بـه صنعاء یمن گسیل کرد تا ازآن ناحیه مواد مزبور را بمکه آوردند . و از معدن‌سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج می کرده‌اند جستجو کرد و هرچه سنگ برای بنا لازم‌بود از آن فراهم‌آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همـان‌پایه‌هایی که درروزگار ابراهیم ، ص ، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد ودیوارهای آنرا باندازهٔ بیست‌وهفت ذراع برآورد وچنانکه خود درحدیثش

←مکهٔ مکرمه رادر بندان کرد واین محاصره تا مرگ یزید یعنی تاربیع‌الاول ۶۴ بکشید، پس‌ازمرگ یزید ممالك اسلامی آنروز بجز مصرو شام خلافت ابن زبیرراپذیرفتند و عبدالملك بن مروان‌سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج‌بن یوسف را به‌حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکهٔ مکرمه را دربندان وبامنجنیق‌هائیکه‌به‌ابوقبیس‌نصب کرد خانهٔ خدای‌را خراب‌کرد واین محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای‌سال ۷۳ عبدالله کشته شد. رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود.

۱ــ از «ینی» ۲ــ از « پ » درینی و (۱) فضه است.

روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین‌قرار داد.

و کف خانه و روپوش دیوارهارا ازسنگ مرمرپوشانید ودستور داد کلیدهای زرین برای درها بسازند وهم روی درهارا از زر بپوشانید.

سپس در روزگار عبدالملك، حجاج برای پیکار باوی عازم شد و مکه را محاصره کرد وبا منجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست وپس‌ازآنکه بر ابن‌الزبیر چیره شد با عبدالملك در بارهٔ اینکه ابن‌الزبیر کعبه را تعمیر کرده وبعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبدالملك فرمان داد آنرا خراب کندو باردیگر کعبه را برهمان شیوه و اساسی که درروزگارقریش‌بوده‌است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان‌است که وی ساخته‌است، و گویند عبدالملك هنگامیکه بصحت روایتی که ابن‌الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است ازاین عمل‌خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه‌را که ابوخبیب[1] درامر بنای کعبه متحمل شده تحمل می کردم و همان شیوهٔ اورا پیش میگرفتم. ازاینرو حجاج شش ذراع و یکوجب جایگاه حجر را خراب کرد وآنرا براساس قریش بنیان نهاد ودرغربی وهم زیر آستانهٔ در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد وسایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرو گذاشت وهیچگونه تغییری درآن نداد و بنابراین تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن‌الزبیر است و میان دیواربنای ابن‌الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکاریست که‌بچشم دیده می‌شود ومعلوم است که دوبنارا بهم پیوند کرده‌اند ویکی از دیگری باندازهٔ یك انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

ودر اینجا اشکال بزرگی روی میدهد زیرا آنچه گفته شد (در چگونگی

۱ــ در تمام چاپها بجای « ابوخبیب » (بضم خ ـ فتح ب)کهکنیهٔ عبدالله‌بن زبیر است «ابوحبیب» چاپ شده‌است. رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا ذیل ابو خبیب شود.

بنای ابن‌زبیر وحجاج) منافی گفتار فقیهان درامرطواف کنندگان‌است، چه‌برحسب نظر آنان طواف کنندگان باید از خم شدن بر شادروانی که از پایین روی پایهٔ دیوارها دورمیزند احتراز کنند تا درنتیجه طواف ایشان در داخل‌خانهٔ کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است برروی پایهٔ اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان دربارهٔ بوسیدن حجرالاسود گفته‌اند که طواف کننده ناچار است به‌بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبادا قسمتی ازطواف او در داخل خانهٔ کعبه انجام یابد. و دراین‌صورت اگر کلیهٔ دیواوهارا ابن‌الزبیر بنا کرده وبراساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی میدهد. وبرای رهایی ازاین اشکال ناچارباید یکی ازاین دونظررا بپذیریم: نخست آنکه بگوییم حجاج کلیهٔ بنارا خراب کرده وآنرا از نو بنیان نهاده است و این نظرا گروهی نقل کرده‌اند،ولی مشاهده وعیان خلاف این‌را ثابت میکند، چه اتصال میان دوبنا وجدایی یکی از دو دیوار درقسمت بالای آنها از دیگری بچشم نمودار است وازلحاظ صنعت بنایی درست این‌عقیده را رد میکند.

ویا اینکه بگوییم ابن‌الزبیر ازتمام جهات بنارا براساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امررا درقسمت حجر انجام داده است وبنابراین بنای امروزی با اینکه همان ساختمان ابن‌الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و اینهم بعید است.

و راه فراری از دونظر مزبور نیست وخدای تعالی داناتراست.

سپس باید دانست که حیاط خانهٔ کعبه یا مسجد سابقاً فضائی برای طواف ـ کنندگان بود ودر روزگار پیامبر، ص، و ابوبکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم درآن فزونی یافت ازاینرو عمر، رض. چندخانه‌خرید وآنهاراخراب کرد و برفضای مسجد افزود ودرپیرامون آنها دیواری کشید که ازقامت یك‌انسان کوتاهتر بود وعثمان وپس از وی ابن‌الزبیر وآنگاه ولیدبن عبدالملك نیز هریك

همین شیوه‌را بر گزیدند وخانه‌هایی بر آن افزودند ووليدبن عبدالملك برای آن ستونهایی از سنگ مرمر بنا کرد.

سپس منصور وپسرش مهدی نیز برفضای آن افزودند وازآن پس افزودن بر آن متوقف‌شد وبرهمین فضایی که در روزگار ما وجود دارد پایدار ماند. وخدا بحدی آن خانه را گرامی داشته وبدان عنایت فرموده است که دراندیشه نمیگنجد وکافی‌است که بگوییم خداوند آنرا جایگاه نزول وحی و ملائکه وعبادتگاه قرار داده وشعایر حج گزاری ومناسك را درآن واجب کرده است.

وبرای حرم کعبه ازهمهٔ نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده‌است که برای جز آن فرض نفرموده‌است.چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان‌حرم ممنوع است وباید کسی که بدرون حرم‌میرود جامهٔدوخته نپوشد وفقط با رواندار بلندی که [سراسر] بدن رامیگیرد[1] داخل‌شود وزمین حرم بمنزلهٔ جایگاه امن وبستی است که پناه برندگان بدان وجانورانی که درچراگاه آن میچرند از هرگونه دستبرد و گزندی مصون‌اند، ازاینرو بهیچ خائفی درآن‌جایگاه نمیتوان تعرض کرد وهیچ حیوانی‌را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای‌هیزم بکار برد. وحدود حرم که به‌این‌مزایا اختصاص‌دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تاتنعیم، وازراه عراق‌هفت میل تاخمیدگی منقطع کوه،وازراه[2] جعرانه، نه‌میل تاشعب، وازراه‌جده ده میل[3] تا منقطع‌عشایر،این‌است‌چگونگی واخبارمربوط بمکه و آنرا ام‌القری و کعبه نیز می‌نامند ازکلمهٔ «کعب» بعلت بلندی آن وهم آنرا «بکّه» گویند اصمعی گوید: زیرامردم با یکدیگر نرمی میکنند، و مجاهد گوید باء بکّه را بمیم بدل کرده‌اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیك است، و نخعی[4] گوید بکّه باباء برخانهٔ کعبه ومکّه بامیم برشهر اطلاق شود

۱ـ ترجمهٔ ازار است.رجوع بمنتهی‌الارب شود. ۲ـ ازراه طائف هفت‌میل تابطن‌نمرة(ن.ل)
۳ـ هفت میل (ك) ۴ ـ ابراهیم نخعی، ابوعمران‌بن‌یزیدبن اسود تابعی‌فقیه اصلا ازمردم‌یمن بود و درکوفه میزیست، اومحضرعایشه را درك‌کرده وبسال ۹۶ درگذشته‌است.(لغت نامهٔ دهخدا).

وزهری[1] گوید بکّه به باء بر کلیهٔ مسجد ومکّه بمیم برحرم اطلاق گردد. و ملتهای گذشته‌از روزگارجاهلیت مکّه‌را گرامی‌میداشتند وپادشاهانی مانند کسری(خسرو) ودیگران اموال و گنجینه‌های بسیار بدان میفرستادند وداستان شمشیرها ودوآهوی زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف میباشد. ورسول،ص هنگامیکه مکّه را گشود درچاهیکه درخانهٔ کعبه واقع بود هفتادهزار اوقیهٔ زریافت واین مبلغ از ارمغانهایی بوده‌است که پادشاهان آنهارا برای‌خانهٔ کعبه میفرستاده‌اند وقیمت زر مزبور معادل دومیلیون دینار وبه‌وزن دویست قنطار بوده است. وعلی بن‌ابی‌طالب، ع، به‌پیغمبر گفت:ای رسول‌خدا کاش این‌ثروت رابرای مصارف جنگ‌بکار میبردی، ولی پیامبر آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید ودر بخاری حدیثی است که سندآن به‌ابووائل[2] میرسد، گوید: نزد شیبة بن عثمان نشستم و گوید وی نـزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده‌ام که درآن (خانهٔ کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم وهمه رامیان مسلمانان قسمت کنم. شیبة گفت: توچنین‌کاری‌نخواهی کرد. گفت:چرا؟ گفت از اینرو که دو یار تو (پیامبرو ابوبکر) چنین‌کاری نکردند.عمر گفت آنها کسانی بودند که به‌ایشان اقتدا میشود. وابوداودوابن‌ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. واین ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامیکه فتنهٔ افطس پدید آمد وافطس حسن[3] بن‌حسین‌بن‌علی‌بن‌علی بن زین‌العابدین بود که چون درسال۱۹۹ برمکّه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت وهمهٔ گنجینه‌های آنرا تصرف کرد و گفت این

۱ـ ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب محدث تابعی است وی از ده تن از اصحاب رسول، ص، روایت دارد و در سال ۱۲۴ درگذشته است. (لغت‌نامهٔ دهخدا). ۲ـ ابووائل شقیق بن سلمهٔ اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و در درك صحبت عمر و عثمان و علی و معاذبن عباس و ابن مسعود و ابوهریره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است (لغت‌نامهٔ دهخدا).

۳ـ از (ا) و (ب) در «ینی» حسین بن حسن. و در دسلان حسین بن حسین است و صحیح صورت متن و منظور حسن بن علی اصغر بن علی سجاد بن حسین بن علی بن‌ابیطالب (ع) است، رجوع به لغتنامهٔ (دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

ثروت بچه درد کعبه میخورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته‌تریم که‌درجنگها از آن استفاده کنیم،و آنگاه مبالغ مزبور را از خزائن کعبه بیرون آورد و تصرف کرد و از آن روزگار اندوختهٔ کعبه از میان رفت.

و اما بیت‌المقدس (اورشلیم) یا مسجد اقصی در آغاز کار و در روزگارصابئه جایگاه معبدزهره بوده است و درضمن ارمغانهایی که بدان معبد تقدیم میکرده‌اند روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدانجایگاه میبرده و آنها را برروی صخره‌ای که در آن معبد بوده میریخته‌اند.

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی‌اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند صخرهٔ مزبور را قبلهٔ نماز قرار دادند وآن چنان بود کـه چون موسی، ع، بنی اسرائیل را از مصر بیرون بـرد تا بر حسب وعده‌ای کـه خدا به اسرائیل پدر ایشان و بپدر وی اسحاق[1] داده بود بیت‌المقدس را بتصرف خویش درآورند وچون در سرزمین تیه اقامت کردنـد خدا بموسی فرمـان‌داد قبه‌ای از چوب اقاقیا بسازد چنانکه اندازه و شکل و هیاکل و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بـود و نیز مقرر شده بود که درآن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها ومناره‌ای با قندیل‌های آن تهیه کند ومذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها بکاملترین طریقی در تورات آمده است.

موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را درآن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده با دستورهای ده‌گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قـرار دارد و مذبح را نزدیك آن ترتیب داد و خدا بموسی امر کرد که هارون امور قربانـی را برعهده گیرد. و قبهٔ مزبور را در میان خیمه‌های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز میخواندند و در مذبح جلو آن قربانی میکردنـد و متعرض وی در آنجا می‌شدند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [قبه را هم به کلکال از بلادسرزمین

۱ـ در ینی: و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی.

مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی‌افرائیم فرودآوردند و در آن جایگاه چهارده سال باقی ماندند هفت سال در مدت جنگ و هفت سال پس از فتح و هنگام تقسیم بلاد و چون یوشع، ع، درگذشت آنرا بشهر شیلو[1] نزدیك کلکال نقل کردند و بر گردآن دیوارها برآوردند و براین وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه فرزندان فلسطین آنرا از تصرف آنان بیرون آوردند، چنانکه گذشت و برایشان غلبه یافتند ولی بعداً قبه را بآنان رد کردند و پس از مرگ کوهن بزرگ (عالی) آنرا به نوف بردند آنگاه درروزگار طالوت آنرا به کنعون[2] از بلاد بنی‌یامین نقل کردند و چون داود، ص، بسلطنت رسید قبه و تابوت را به بیت‌المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرار داد][3] و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی برصخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را بپایان نرسانید و بفرزندش سلیمان، ع، وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنرا بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی، ع، میگذشت وستونهای مسجد را ازروی آن بنیان نهادوبرروی آن کوشك شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آنرا به‌روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)[4] و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر بساخت و در عقب عمارت قبه مانندی[5] بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش داود، ع، بود آوردند [و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آنرا بیاورند و از اینرو در این هنگام حاضر بود][6] وتابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه[7] مانند بگذارند و قبه و ظروف و

۱ـ Silo ۲ـ درمتن چاپ (پ)چنین‌است، ولی دسلان در حاشیهٔ «کبعون» ودر متن Gabaon نوشته‌است. ۳ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین‌است، « وچون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبلهٔ آنان بود وآنرا دربیت‌المقدس بر روی صخره‌قراد دادند». ینی مطابق این متن است. ۴ـ از(پ) ۵ ـ در چاپهای مصر و بیروت بجای کلمهٔ «مقبوا» «قبر» است و سپس این جمله اضافه شده‌است، «وآن تابوتی است که الواح درآن قرار دارد». ۶ـ عبارت‌داخل کروشه از چاپ (پ) نقل شده ۷ـ قبر، (ك) و(ا).

مذبح همهٔ آنها را در مسجد آماده کردند و برای هریك جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامیکه خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت‌نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و توراة و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجدرا پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی‌اسرائیل را بسرزمین مقدسشان عودت دادند عزیر[1] یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمك بهمن[2] پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. واین پادشاه کسی است که بنی‌اسرائیل را از اسارت بخت‌نصر نجات داد و ایشانرا فرمانروایی بخشید[3] وپادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود، ع، بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

[واما ایوانهایی که در زیر مسجد بنا شده وبصورت دو طبقه یکی بر روی دیگری دیده میشود چنانکه ستون طبقهٔ بالای آنها بر روی ضربی طبقهٔ پایین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان میکنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل‌های سلیمان، ع، است در صورتیکه چنین نیست، بلکه منظور از بنیان نهادن آنها پاکی و طهارت بیت‌المقدس از نجاست موهومی است که خیال میکنند؛ زیرا در شریعت آنان نجاست هرچند درزیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پرازخاك باشد، ولی میان نجاست پنهان‌وظاهر زمین خط مستقیمی پدیدآید آنوقت قسمت ظاهر زمین بتوهم نجس‌میشود؛ وامر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است. ازاینرو ایوانهای مزبوررا بدین صورت بنا کرده‌اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضربی‌های آنها میشود وخط آنها را قطع میکند ودر نتیجه نجاست بقسمت طبقات‌بالا بوسیلهٔ خط مستقیم نمیرسد و خانه ازاین نجاست موهوم و خیالی

۱ـ عزیر (بضم ع ـ فتح ز) وعزرا (بکسر ع) نام یك‌تن ازانبیای بنی‌اسرائیل است. ۲ـ گویا مقصود اردشیر است. ۳ـ از(ا) درحاشیهٔ چاپ(پ) بجای «ولادة» «ولایة»است وگویا توجیهاتی که‌دسلان‌کرده و درحاشیه نوشته است، مادر بهمن یا اردشیریهودی بوده، صحیح‌تراست.

پاك میشود تا بطور کامل ومطمئن‌تری خانهٔ مقدس بمرحلهٔ طهارت وتقدس برسد][1].

آنگاه کشور بنی‌اسرائیل میـان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست میگشت ودراین مدت پادشاهی خاندان‌اسرائیل بمرحلهٔ عظمت‌رسید و [پس‌ازآن][2] خاندان حشمنای[3] که ازکاهنان آنقوم بودند بسلطنت رسیدند وآنگاه فرمانروائی به هیرودس[4] ازبستگان‌ایشان (داماد وشوهرخواهر آنان) وپس ازوی بفرزندانش انتقال یافت وهیرودس بیت‌المقدس را برحدود بنای سلیمان،ع،بنیان‌نهاد و در زیبایی آن دقت فراوان‌بکاربرد، تاآنکه‌بنای مزبوررا درمدت شش‌سال‌تکمیل کردوچون‌نوبت سلطنت روم به طیطش رسید وبر کشور بنی‌اسرائیل دست یافت بیت‌المقدس و مسجد آنراخراب کردوفرمان‌داد که درجایگاه آن‌زراعت کنند،پس‌ازچندی‌رومیان‌به دین مسیح،ع، گرویدند و به‌تعظیم آن معتقد شدند، آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون‌شد ویکباربدان میگرویدند وباردیگر آنرا فرومیگذاشتند تاآنکه نوبت پادشاهی به‌قسطنطین[5] رسید و مـادر وی هیلانه[6] (هلن) بـدین مسیح ایمان‌آورد و به‌قدس[7] (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که بعقیدهٔ آنان‌مسیح را بدان بردارآویخته‌اند بدست‌آورد، ودرآنجا کشیشان[8] به‌وی خبردادند که چوبی برروی زمین انداخته شده و برآن خاکروبه‌ها و کثافات نشسته است. هلن دستوردادچوب را از زیر خاکروبه‌ها بیرون آوردند ودر جایگاه آن خاکروبه‌ها کلیسیای قمامه[9] را بنیان نهاد چنانکه گویی کلیسای مزبور برروی قبروی بعقیدهٔ آنان بنا شده‌است وفرمان داد بقیهٔ ساختمان بیت‌المقدس را(که باقی مانده بود) خـراب کنند وهـم

۱ـ قسمت داخـل کروشه در چاپهـای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده کـه شاید از اضافات ناسخان باشد . ۲ـ در «ینی» نیست. ۳ ـ Machabées یا Les asmonéens
۴ ـ Hérode ۵ ـ Constantin ۶ ـ Héléne در بعضی از نسخ «هلاية» و در برخی «هیلانة» است و صحیح «هیلانة» میباشد. ۷ـ Jérusalem ۸ ـ این صورت «قساوسه» ازچاپهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمهٔ «قماقه» است که‌درلغت بمعنی «جمعیت مردم است» ،
۹ـ این نام را مسلمانان به‌کلیسای مزبور داده‌انـد وخود مسیحیان بجای آن «معبد زندگی دوباره» میگویند .

خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا برحسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت به‌قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت‌لحم را بنا کردندو آن خانه‌ایست که عیسی، ع، در آن متولد شده است. و بیت‌المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدیدآمد وعمر برای فتح بیت‌المقدس بدان جایگاه رفت ودربارهٔ صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها وخاك‌فراوانی روی آنرا فروپوشیده بود نشان دادند.عمر آن را اززیرخاك‌ها بیرون‌آورد(وروی آنرا پاك کردند) وبرآن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد وشأن آن‌را بزرگ داشت، بنا برآنچه خدا به‌تعظیم‌آن اعلام فرموده ودر قرآن(ام‌الکتاب)[1] فضیلت آن از پیش آمده برحسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولیدبن عبدالملك بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه وعنایت کرد چنانکه همین شیوه را دربارهٔ مسجد الحرام ومسجدپیامبر، ص، درمدینه ومسجد دمشق‌پیش گرفت. وعربها مسجد دمشق را «بلاط‌الولید»[2] مینامیدند، وی پادشاه روم راملزم ساخت تا کارگران ومواد لازم برای تعمیرمساجد مزبوربفرستد وآنها رابا (کاشی‌کاری) بیاراید وپادشاه روم‌دستور ولید راپذیرفت وبرطبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری روبضعف نهاد وبیت‌المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعهٔ قاهره بشمار میرفت وبفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود ازاینرو فرنگان به‌بیت‌المقدس لشکر کشیدند و با

۱ ـ در کتب لغت ، ام‌الکتاب را بـه اصل کتاب یـا لوح محفوظ یـا سورهٔ فاتحه یا تمـام قرآن اطلاق‌کرده‌اند، در قرآن کریم نیز در سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۵ بمعنی اصل کتاب (قرآن) و معظم قرآن (هن ام الکتاب) و در سورهٔ ۱۳ (رعد) آیهٔ ۳۹ نیز (اصل کتاب) و لوح محفوظ و در سورهٔ ۴۳ (زخرف) آیهٔ ۳ به لوح محفوظ ترجمه و تفسیر شده . رجوع به کشف الاسرار ج ۲ ص۱۵ و ص ۱۷ وج ۵ ص۲۱۰ وص ۲۱۴ وج ۹ص۴۸ و ص ۵۲ شود. ۲ـ «ینی» ، بلادالولید.

فتح بیت‌المقدس مالك همهٔ ثغور شام[1] شدند و بر صخرهٔ مقدس آن کلیسیائی بنیان نهادند که آنرا گرامی میشمردند و به بنای آن افتخارمیکـردند ، لیکن همینکه صلاح‌الدین بن ایوب کردی در کشور مصر و شام استقلال یافت و آثار و بدعتهای عبیدیان را از میان برد به شام لشکر کشید و با فرنگانی که بر بیت‌المقدس تسلط داشتند بجهادپرداخت تاآنکه برایشان‌غلبه یافت و بیت‌المقدس‌وکلیهٔ مرزهای شام راکه در تصرف خود داشتند ازآنان بازگرفت واین‌واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی‌داد. صلاح‌الدین کلیسیائی راکه مسیحیان‌برروی صخره بناکرده بودند منهدم کرد و صخره راآشکار ساخت و مسجد را به‌اسلوبی بنیان نهادکه هم اکنون نیز برهمان وضع پایدار است.

و نباید بر تو اشکال معروف در این حدیث صحیح روی دهد: از پیامبـر،ص، دربارهٔ نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع شده‌است سؤال‌شد فرمود مکّه، گفتند پس ازآن؟ فرمود بیت‌المقدس، سپس پرسیدند فاصلهٔ میان آن دو چقدر است؟ فـرمود چهل سال، زیرا مدت میان بنای مکّه و بیت‌المقدس بمقدار زمانـی است کـه میان ابراهیم وسلیمان میباشد ازاینرو که سلیمان بانی بیت‌المقدس‌است ومدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث، بناکردن خانه نیست، بلکه مراد نخستین خانه‌ایست کـه برای عبـادت تعیین شده است ودور نیست کـه بیت‌المقدس برای عبادت پیش از بنای سلیمان درچنین مدتـی وضع شده باشد چنانکـه گویند صابئه تمثال زهره را برروی صخره بناکرده‌اند و شاید گذاشتن تمثال زهره بدان

۱ـ ثغور درتداول جغرافیای تاریخی بردوقسمت شام اطلاق می‌شد، ثغـور جرزی وثغور شامی کـه میان‌آنهاکوه لکام فاصله‌است ثغورجرزی شامل‌شهرهای،ملطیه‌ـکمخ‌ـ شمشاط ـ بیره ـحصن‌ـ منصورـ قلعه روم‌ـ حدث حمراء یا محمدیه‌یا کیتوك ومرعش می‌شدوثغورشامی عبارت از شهرهای، طرطوس ـ اذنه ـ مصیصه ـ ثغور هارونی‌ـ سیس یاسیسه بودکلمهٔ ثغور در این مورد بمعنی قلاع یـا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی‌است زیرا جهاد کنندگان حوره درآن دوناحیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به‌فهرست نخبةالدهر دمشقی شود.

سبب بـوده‌است که جایگاه مـزبور برای عبادت تعیین گردیـده است. چنانکه در روزگار جاهلیت بت‌ها ومجسمه‌ها را در پیرامون و درون خانهٔ کعبه میگذاشتند و صابئه که تمثال زهره را بنا کردند در روزگار ابراهیم،ع، بودند. پس دور نیست مدت چهل‌سال میان وضع مکه برای عبادت ووضع بیت‌المقدس‌فاصله باشد وهرچند چنانکه معروف‌است درآنجا بنایی‌نبوده‌است والبته نخستین کسی که بیت‌المقدس را بنیان نهاده سلیمان، ع، است، پس‌این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

واما مدینهٔ منوّره که‌آنرا یثرب هم مینامند، بنا کنندهٔ‌آن یثرب‌بـن مهلائیل از عمالقه است وبنام اوخوانده شده است، وبنی‌اسرائیل مدینه را ازجملهٔ شهرهـایی که درسرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. وآنگاه خانـدان قیله[1] از قبیلهٔ غسان باایشان مجاور شدند وخاندان مزبور بر بنی‌اسرائیل غلبه یـافتند ومدینه ودژهـای آنرا ازایشان بازگرفتند سپس پیامبر، ص، فـرمـان یافت تابدان شهرمهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهربود، ازاینرو وی باابوبکر بمدینه مهاجرت کـرد واصحاب نیزازوی پیروی کردند. پیامبر درآنشهر سکونت گزیدومسجدوخانه‌های خویش را بساخت واین‌بنا درجایگاهی بود که خداآنرابرای این‌منظورآماده کرده واز روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. وخاندان قیله ویرا پناه دادند وبه‌او یاری کردند وبهمین سبب‌آنانرا انصار نامیدند. ودین اسلام ازمدینه بمرحلهٔ کمال رسید چنانکه برهمهٔ ادیان برتری یافت وپیغمبر برقوم خود غالب شد ومکه رافتح کرد وبتصرف خود درآورد وانصار گمان کردند که پس‌ازفتح مکه وی‌آنانرا ترك میگوید وبزادگاه خود منتقل میشود ازاینرو این پیش‌آمد مورد توجه‌آنان واقع شدتاآنکه پیامبر،ص. آنانرا مخاطب ساخت وبایشان خبر داد که تادم مرگ مدینه را ترك نخواهد گفت . وهنگامیکـه‌آن حضرت ،ص، زندگانی را بدرود گفت قبر

---

۱ ـ اوس وخزرج .

شریفش در آنشهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردیددر آنها نیست ومیان علما دربارهٔ برتری مدینه برمکه اختلاف روی داده است ومالك رحمه‌الله چون نصّ صریح از رافع‌بن خدیج[1] براوثابت شده‌است که گوید: پیامبر ،ص، گفت : مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبدالوهاب[2] در(المعونة) بااحادیث دیگری که ظاهر آنها براین منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابوحنیفه وشافعی مخالفت کرده‌اند. و درهرحال مسجد مدینه درمرتبهٔ دوم مسجدالحرام قرار گرفته است وامتها ازهرسوی با دل و جان بدان گراییده‌اند .

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است از اینرو که عنایت خدا از روز نخست به ـ مساجد مزبور مبذول گردیده است و نیز میتوان بیکی ار اسرار خدا در جهان هستی پی‌برد که چگونه امور دین ودنیا را برترتیب استواری بتدریج و با گذشت زمان بنیان می‌نهد .

و اما ازمساجد دیگری بجز مساجد سه گانهٔ یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جزاینکه میگویند مسجدآدم، ع، در سرندیب ازجزایر هندواقع است، ولی دربارهٔ آن‌اخبار قابل‌اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنراثابت کرد. وملتهای باستان برحسب دیانتهایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که‌آنها را گرامی می‌شمرده‌اند ازآنجمله آتشکده‌های ایرانیان‌ومعابدمردم یونان وخانه‌های (مقدس) تازیان درحجاز است که پیامبر ،ص، در غزوات خود فرمان داد خانه های مزبور را خراب کنند. ومسعودی برخی ازآن خانه‌ها را درتألیف خودآورده است که‌ما

---

۱ ـ رافع‌بن خدیج (بضم خ ـ فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده ویکی از انصار بشمار میرفته ودرسال ۷۴ هجری درگذشته است . ۲ ـ عبدالوهاب ، قاضی عبدالوهاب بن علی‌که معروف به « ابن‌طاوس » است و درسال ۴۲۲ هجری در گذشته است . و او بجز سید ابن طاوس معروف است .

بر آن نیستیم هیچیك از آنها را نقل کنیم زیرا خانه‌های مزبور نه بروفق شرع و نه بر طریقی دینی است و کسی بآنها توجهی ندارد و بتاریخ آنها اهمیت نمیدهد و در بارهٔ آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد بتاریخ آشنا شود بر اوست که بکتب مزبور رجوع کند و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید.[1]

فصل هفتم

در اینکه شهرهای کوچك و بزرگ در افریقیه و مغرب اندك است

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به‌اقوام بربر بوده است. وکلیهٔ اجتماعات و آبادانی‌های نواحی یاد کرده درمرحلهٔ بادیه نشینی قرارداشته وحضارت وشهر نشینی در آن مرزوبومها چندان دوام نیافته‌است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحلهٔ کمال برسد ودولتهایی که ازفرنگان وعرب در آن سرزمین فرمانروایی میکرده‌اند، دوران حکومت آن‌ها چندان ادامه نیافته‌است که آداب حضارت وشهر نشینی آنان در آن ممالك رسوخ یابد. ازاینرو عادات وشئون بادیه‌نشینی همچنان درمیان آنان پایدار مانده‌است وبآداب مذکور نزدیکتر اند وبدین سبب بناها وساختمانهای آن‌نواحی توسعه نیافته‌است وهمچنین صنایع درمیان بربرها کمتر متداول‌است، زیرا بادیه‌نشینی درزندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد وصنایع خود از توابع شهر نشینی وحضارت است و بناها وساختمانها بسبب صنایع کمال می‌پذیرد وناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته‌اند از اینرو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند تا چه‌رسد باینکه به‌ساختن‌شهرها اقدام کنند؛ وگذشته ازاین‌بربرها دارای عصبیت‌ها وخاندانها وقبایل میباشند وهیچ گروهی ازآنان یافت نمیشود که تهی از عصبیت باشد و داشتن عصبیت و ایل وتبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژهٔ بادیه‌

---

۱ ـ اشاره به: یهدی من یشاء. سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۴.

نشینان است ولازمهٔ شهرنشینی آرامش وسکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان وسپاهیان شهر تکیه میکنند تاآنانرا از خطرات مصون دارند و از اینرو می‌بینیم که بادیه‌نشینان ازسکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می‌زنند وتنها موجبی که آنان را به سکونت درشهرها وا میدارد توانگری و تجمل خواهی است وچنین گروهی‌هم بسیار اندك اند . بدین سبب سراسر یا بیشترعمران و اجتماع افریقیه ومغرب بوضع بادیه نشینی است ومردم آن نواحی چادرنشین‌اند و دارای چارپایانی از قبیل شترو گوسفند میباشند وبه زاغه هایی در کوهها پناه میبرند.کلیه ویا بیشترعمران واجتماع بلاد غیرعرب‌عبارت ازدهکده‌ها وشهرستانها وروستاهایی درممالك اندلس وشام ومصروعراق‌عجم وامثال اینها بوده‌است، زیرا اقوام غیرعرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسلهٔ خاندان خودرا حفظ کنند و درصراحت نسب وپیوندآن بریکدیگر ببالند؛ بلکه این‌مزیت اغلب به‌بادیه‌نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنانرا بیکدیگر نزدیکتر میکند ورشتهٔ خویشاوندی را استوار تر میسازد وازاینرو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان اینگونه عصبیت ها شیفتهٔ بادیه نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند، چه شهرنشینی دلاوری آنانرا ازمیان میبرد و ایشانرا متکی بدیگران میکند . پس باید این حقیقت را دریافت ومسائل را برآن قیاس کرد.[1]

فصل هشتم

در اینکه بناها وساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها ونسبت به دولتهایی‌که پیش از آنان میزیسته‌اند اندك است

وعلت آن نظیر مطالبی است که دربارهٔ بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از

۱ ـ درچاپهای مصر وبیروت آخر فصل چنین است، « وخدا سبحانه وتعالی داناتر است و کامیابی باوست ». ومتن با (ینی) و (پ) مطابق است.

اقوام دیگر ، بدوی‌تر و دورتر از صنایع است . و نیز بسبب آنکه تازیان نسبت به ممالکی که هنگام اسلام گشودند تا پیش از اسلام بیگانه و نا آشنا بودند، ولی همینکه کشور های مزبور را (پس از اسلام) متصرف شدند دیری نگذشت که رسوم شهرنشینی‌را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامیکه بناهای دیگران‌را دیدند خودرا ازبنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی‌نیاز شمردند .

و نیز دین درآغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود واسراف دراین راه‌را بی‌آنکه جانب میانه‌روی مراعات شود، روانمیدانست، چنانکه در کوفه‌بعلت آنکه در گذشته درساختمانها، نی بکار برده بودند حریقی روی داد وهنگامیکه از عمر دربارهٔ بکاربردن سنگ دربناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ بکار برید، ولی نباید هیچیك ازشما بیش ازسه‌اطاق بسازید ودربنیان نهادن بناهای بلند همچشمی و زیاده‌روی مکنید وسنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. وبه نمایندگانی که نزد او بودند وهم بمردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برترازاندازه بالا نبرند ، گفتند اندازه کدام است؟ گفت : آنچه شما را به اسراف نزدیك نکند وازمیانه‌روی بیرون نبرد .

وچون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی میکرد دور شدندو باینگونه مقاصد بی‌پروا گردیدند وطبیعت کشورداری‌وپادشاهی وتجمل‌خواهی برآنان غلبه یافت وعرب ازملت ایران درکارها یاری جست وصنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد وآداب ورسوم شهرنشینی وتوانگری و تجمل خواهی‌آنانرا به صنایع وساختمانهای بلند کشانید ، آنوقت بناهای استوار برافراشتند وکارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدیدآمد که با انقراض دولت عرب نزدیك بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون برپاسازند،ولی ملتهای دیگربدینسان نبودند چنانکه دوران فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و

رومیان و هم خود تازیان در دوره های پیشین عـاد وثمود وعمالقه وتبّعها مدتهای زیاد فرمانروائی کردند وانواع صنایع درمیان آنان رسوخ یافت و از اینرو شمارهٔ بناها ومعابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیادگار ماند ، واگر خواننده دراین‌باره بادیدهٔ بینا بنگرد گفته‌های مرا مطابق واقعیت خواهدیافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که برآنند .

فصل نهم

در اینکه به بناهایی‌که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می‌یابد

وعلت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان ازصنایع است و بدین سبب بناهارا از بنیان استوار نمیکنند . و خدا داناتـر است. برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیزوجود دارد که محسوس‌تر است وآن این‌است که دربنیان نهادن‌شهرها چنانکه یاد کردیم کمتر حسن انتخاب بکارمیبرند ووضع مکان‌وپاکیزگی‌هواوآب و کشتزارها وچراگاهارا به‌هیچ‌رومراعات نمیکنند، چه بنسبت اختلاف نکات مزبور خوبی و بدی شهرازلحاظ عمران‌طبیعی فرق میکند، در صورتیکه عرب از اینگونه دقایق بکلی برکنار است؛ بلکه آنها تنها چراگاههای شتران خویش‌را درنظر میگیرند وبه‌هیچ‌رو بپاکی یا ناپاکی‌آب یا کمی و فزونی آن اعتنایی ندارند وازحاصلخیزی کشتزارها ومراتع ووضع هوا جستجو نمیکنند زیرا آنها همواره درحال کوچ کردن ازاینسوی بدان سوی هستند وحبوب وغلات را ازشهرهای دور نقل میکنند .

واما دربارهٔ وزش بادها، دشتها وزشگاههای‌مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن ازاینسوی بدان‌سوی ضامن استفاده ازوزشگاههای خوش‌است، زیرا بادهای ناپاك و بدبو بسبب سکونت گزیدن ودریکجا ماندن وفزونی زباله و کثافات پدید

میآید. و ببین تازیان هنگامیکه کوفه و بصره وقیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به‌دشت و راههای کوچ کردن‌را درنظر گرفتند. ازاینرواما کن‌مزبور ازلحاظ وضع طبیعی به هیچ رومناسب شهرنبود وچنانکه یاد کردیم ماده‌ای که درحفظ اجتماع و عمران، بدان نیازاست درپیرامون آنها یافت نمیشد، تا پس ازفرمانروایی‌آنان به عمران شهرهای مزبوریاری کند ، چنانکه جایگاه‌هایی که برای بنیان گذاردن‌آن شهرها برگزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی‌نبود ودرمیان جمعیتها وطوایف گوناگون قرارنداشت، تا مردم آنهارا آباد کنند و برجمعیت آنها بیفزایند . از اینرو درنخستین وهله‌ای که رشتهٔ فرمانروایی آنان ازهم گسیخت و عصبیت آنان که بمنزلهٔ حصاری برای آنشهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو به‌ویرانی و انحلال نهاد، چنانکه گویی در جهان‌وجود نداشته است. و خدا کار می‌راند و مراد برمی‌آرد که باز شکننده‌ای نیست و پس آورد سازحکم اورا.[1]

فصل دهم
در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامیکه نخست شهرهارا بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها ومساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهك و دیگروسایلی که مایهٔ برافراشتن دیوارها ازلحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر وکاشی و شبه و صدف وشیشه در آن کمیاب است و از اینرو بنا ـ های آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه نشینان وابزار (مصالح) آن تباه و فاسد است .

---

۱ ـ والله یحکم لایعقب‌لحکمه . سورهٔ ۱۳ (رعد) آیهٔ ۴۱ ترجمهٔ آیه از کشف الاسرار ج ۵ (ص ۲۱۰) است.

ولی هنگامیکه عمران‌واجتماع‌شهر توسعه یابد و برجمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می‌یابد تا بمرحلهٔ نهایی‌و کمال خود میرسد ، چنانکه دراین باره گفتگو کردیم . ازاینرو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود ، ساختمانهای آنهم تقلیل می‌یابد و فاقد بناهای‌زیبا و بلند و استوار میشود و سپس بسبب کمی جمعیت کارو کوشش هم در آن‌نقصان می‌پذیرد و درنتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندك میشود و رفته رفته مردم بکلی فاقد اینگونه لوازم میگردند و برای بناها و ساختمانهای خود ازهمان مواد و مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده میکنند وآنها را ازکار گاهی به کارگاه دیگر نقل میکنند زیرا بیشترکارگاهها وکاخها و خانه‌ها بسبب کمی عمران، خالی ازسکنه میباشدو شهرآن رونق و آبادی نخستین خودرا بکلی از دست میدهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه بخانه بادست بکار گذاشته می‌شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ)تا آنکه قسمت‌عمدهٔ آنها را بکلی از دست میدهند ودیری نمیگذرد که در ساختن ابنیه بهمان وضع بادیه نشینی باز میگردند و بجای سنگ، خشت دربناها بکار میرند وسبك زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می‌دهند و سرانجام ابنیهٔ شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه‌نشینی درآن‌نمودارمی گردد؛ وآنگاه‌همچنان روبنقصان وخرابی میرود تابآخرین مرحلهٔ‌ویرانی می‌رسد، اگربرای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی‌است در میان بندگانش .

فصل یازدهم

دراینکه برتریی که شهرهای کوچك و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بریکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

و علت آن این است که ثابت و دانسته شده است یکفرد بشر بتنهایی بکار نیازمندیهای خود درامرمعاش نمی‌پردازد، بلکه‌افرادیك اجتماع بایکدیگرهمدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خودرا فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری وتعاون گروهی ازمردم بدست میآید برای جماعتی چندبرابر آن عده کافی خواهدبود وضروریات آنها را برطرف خواهد کرد. چنانکه درمثل یکفرد بتنهایی مقدار خوراك خودرا از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هرگاه برای بدست‌آوردن آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه‌ها و تنی چند برای کارها و ضروریات دیگر کشاورزی همدست شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند، آنوقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد بود . بنابراین کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن‌کارگران خواهد بود .

و هر گاه‌کلیهٔ کارهای ساکنان یك شهر یا قصبه بر مقدار ضروریات و نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن‌کارها هم در برابر نیازمندیهای ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت‌به ضروریات نیازمندیهای آنان فزونترخواهد بود و آنوقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل‌خواهی ووسایل رفاه وتوانگری خواهد شد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگرراهم

برطرف خواهند کرد ودیگران آنها را درمقابل اجناس دیگریا بهای آنها خواهند گرفت و از اینراه بمرحلهٔ توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که درآمد ودارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از اینرو هرگاه کارهای انسانی فزونی یابد برارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابدو این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که بتجمل‌پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند وظروف و اثاث عالی‌و نیکو فراهم آورند وخدم وحشم و مرکوبهای بهتر آماده سازندو اینها همه کارهایی است که به ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی بر می گزینند و آن گروه بتهیه کردن آنها همت میگمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج مییابد ودخل و خرج مردم شهرافزونتر میشود وپیشه‌وران وهنرمندانی که این کارها را پیشهٔ خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست میآورند وهنگامیکه عمران واجتماع ترقی کندبهمان نسبت باردیگر کارهافزونی‌می‌یابد وسپس تجمل خواهی وآسایش‌طلبی بدنبال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم ونیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست‌آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود وبهمین سبب دارایی و محصول درشهر برای باردوم دوبرابر میشود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می‌یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق میگیرد زیرا کلیهٔ آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، برعکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق میگیرد.

پس[1] هرگاه شهری‌بسبب یکنوع اجتماع وعمران برتری یابد، این برتری در نتیجهٔ فزونی بدست آورده‌ها ووسایل رفاه وبعلت عادات و رسوم تجملی‌خواهد

۱ ـ عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس مامغشوش است .

بود که در شهردیگر یافت نمیشود و هر چه عمران آن از شهرهـای دیگر بیشتر ووافرتر بـاشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمـان نسبت در توانگری و تجمل‌خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتراست کاملتر ومرفه‌تر خواهد بود واین تناسب بریك شیوه درتمام‌اصناف نمودارخواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر وبازاری وامیرو شرطی (پاسبان) این‌شهر بازندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و ایـن حقیقت را میتوان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را بادیگرشهرهای آن ناحیه، مانند بجایه وتلمسان و سبته سنجید، آنوقت می‌بینیم میان‌آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یك قـاضی در فاس مرفه تر از زندگـانی یك قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور بـا یکـدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم کـه وضع زندگانی آنان در فـاس بهتر از زندگانی‌همان صنف درتلمسان است ونیز وضع تلمسان باوهران والجزایرو وضع وهران والجزایر بـاشهرهای فروتر از آنها برهمین شیوه است تا بدهکده‌هـای کوهستانی میرسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیهٔ ضروریات معاش آنان می ـ باشد یا از فراهم آوردن آنهم قاصراند.

وعلت آن تفاوت واختلاف کارهادرشهرهای مزبورمیباشد چنانکه گوئی همهٔ آنها بازارهائی مخصوص کارهاست وخرج درهر بازاری بنسبت خودآن‌استچنانکه دخل یك قاضی در فاس وهم درتلمسان برابر خرج اوست، ولی در هرجادرآمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی‌آن عظیم تر و وسیع تر خواهد بود و درآمـد و هزینه در فاس بعلت رواج بازارکارها درآن بیش از دیگر شهر هاست چه احوال تجمل‌خواهی و ثروت در آنشهر انبوه تر و فـزونتر است و بنابـراین وضع معاش اهالی‌آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران وقسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تـا چنانکه یاد کـردیم بشهرهـایی

میرسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست وچنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد، چه آنها از قبیل قریه ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و بهمین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچك ضعیف احوال اند و تا حدی دچارفقر وبینوایی هستند زیرا کارهایشان دربرابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می اندازند فزونی نمی یابد وازاینرو دارایی آنان رشد و توسعه نمی یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند میباشند. و این حقیقت را میتوان حتی در وضع زندگی گدایان وبینوایان آنان موردتأمل واندیشه قرارداد، زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه تراند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانی را میخواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسایل توانگران مانند گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها واثاث زندگی چون غربال و ظروف را در خواست میکردند و اگر گدایی در تلمسان یا وهران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده میشود و او را مورد سرزنش قرار میدهند . ودر این روزگار در بارهٔ آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بمامیرسد که بسیارشگفت آوراست، چنانکه بسیاری از بینوایان مغرب بهمین‌سبب مشتاق منتقل شدن به مصرمی‌شوند ، چه میشنوند که وضع رفاه و آسایش مردم درآن کشوراز دیگر نواحی بهتراست . وعامه معتقدند علت آن این‌است که[1] درآن سر زمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیهٔ شهرها صدقه و ایثار میکنند در صورتیکه حقیت امر چیین نیست بلکه علت و فور نعمت و ثروت درآن سرزمین چنانکه می دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی

۱ ـ مردم‌آن سر زمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یاگنجینه‌های بسیاری در دسترس‌آنان قرار دارد ؛ (اضافهٔ چاپهای مصر و بیروت) .

که در دسترس ماست برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسعه یافته است .

و اما وضع درآمد و هزینه در همهٔ شهرها یکسان است و هروقت درآمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون میشود و بالعکس.

وهنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می یابد و شهر رو بتوسعه میرود. هرچه در بارهٔ اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید برگردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعهٔ شهرها تأثیرات شگرف دارد .

و نظیر این وضع را میتوان از حیوانات (غیر اهلی) در خانه های یك شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از یك خانه یا نزدیك شدن بخانهٔ دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌های توانگران و خداوندان نعمت که سفره های رنگا رنگ دارند بعلت ریختن دانه ها و پس مانده های سفره انواع جانوران از قبیل دسته های مورچه و دیگر حشرات گرد میآیند [و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه میکنند و گربه‌ها بدانها پناه میبرند][1] و بر فراز آنها دسته های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه‌ها و خردهٔ فضولات آنها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند؛ ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمیآید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمیکند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه‌ای پناه میآورد چنانکه شاعر گوید :

پرندگان بجایی فرود میآیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آنها بخانه های

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست .

بخشندگان میآیند.[1]

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه های مردم را با دسته های جانوران و خرده ریزه های سفره‌ها را با ما زاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصدبذل‌و جود داشته باشندآسان میشود، زیرااغلب بی نیاز هستند و ازآنچه بدیگران می بخشند در دسترس آنان بحد وفور یافت میشود، و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفراوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی نیاز است[2].

فصل دوازدهم
در بارهٔ ارزهای (ارزاق وکالاهای) شهرها

باید دانست که کالاها و موادکلیهٔ بازارها عبارت از نیازمندیهای مردم است و این مواد بر دو گونه است: برخی ضرور و لازم اند مانند مواد غذایی گندم و جو و نظایر آنها چون باقلا و نخود و دانهٔ خلر و دیگر حبوب. و همچون چاشنی‌های اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره و برخی در مرحلهٔ تفننی و کمالی میباشند مانند: خورشها و میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و مرکوبها و دیگر اقسام ساختمانها و بناها.

و هرگاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه ونظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تفننی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره روبگرانی میگذارد. وهرگاه جمعیت شهری تقلیل یابدواجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه بر عکس خواهد بود. وعلت آن این‌است که چون

---

۱ ـ مضمون شعر سعدی است که گوید:

مرغ جایی رودکه چینه بود نه بجایی رود که چی نبود

۲ـ والله غنی عن‌العالمین. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۲. ودر چاپهای مصر وبیروت پایان فصل‌چنین‌است، «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و اواز جهانیان بی‌نیاز است». صورت‌متن از(پ) و(ینی) است.

حبوب از مواد غذایی ضروری است برای تولیدآنها کوشش فراوان میشود ، زیرا هیچ فردی از فراهم‌آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانهٔ خود و خانواده‌اش غفلت نمیکند و از اینرو عموم یا بیشتر مردم درآن شهر یا در نواحی نزدیك‌آن برای‌تولید و بدست‌آوردن‌آنها بتلاش میپردازندو ناچارهستند اینگونه نیازمندیهای خود را فراهم سازند و چون همهٔ مردم برای بدست‌آوردن مواد غذایی خود میکوشند در نتیجه مقدار بسیاری از موادخوراکی نسبت به میزان نیازمندی خاندانهای‌آنها زیاد میآید که نیاز بسیاری از مردم‌آنشهر را بر طرف میکند واز اینرو بی‌شك مواد خوراکی بیش از نیاز مردم‌آنشهر فراهم میآید و اغلب بهای آنها تنزل میکند مگرآنکه در بعضی از سالها زراعت‌آنها دچارآسیبهای آسمانی بشود. و اگر بعلت بیم از اینگونه‌آفت زدگی‌ها مواد غدایی را احتکار نمیکردند در نتیجهٔ فراوانی‌آنها که در پرتو توسعهٔ‌عمران و اجتماع حاصل‌میشود، بیگمان آنها را مفت و رایگان در دسترس مردم قرار میدادند.

ولی دیگر لوازم زندگی مانند خورشها و میوه‌ها و نظایرآنها چندان مورد نیاز عامهٔ اهالی شهر نیست و مردم شهر یکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمیکنند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند، گذشته از این ، هنگامیکه یك شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادات و رسوم تجملی و ثروتمندی در آن بیش ازحد رواج یابدآنوقت اینگونه لوازم تفننی طالبان فراوانی خواهد داشت و آنهارا طبقات مختلف بنسبت رفاه وآسایش زندگی خود بسیار بکار خواهند برد و درنتیجه مقدار موجود اینگونه لوازم در برابر حوائج طالبان آنها بیش از حد اندك خواهد بود و خریداران آنها بطور روز افزون افزایش خواهد یافت در صورتیکه لوازم تفننی بر همان میزان نخست کمیاب باقی خواهد بود و از اینرو جویندگان برای بدست آوردن آنها ازدحام میکنند و توانگران و آسایش‌طلبان بهای‌آنها رابیش ازاندازه گران میپردازند، زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند

و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می بینی گران میشود .

و اما دربارهٔ گرانی صنایع ومزد سازندگان آنها در شهرهای پرجمعیت سه علت وجود دارد :

۱ـ فزونی نیاز بآنها بسبب آنکه شهر درنتیجهٔوفور عمران بمرحلهٔتوانگری وتجمل خواهی میرسد .

۲ـ عزیز شمردن پیشه وران وصنعتگران کارخویش را وخوارنساختن خود بعلت سهولت معاش درشهر وارزانی وفراوانی ارزاق.[1]

۳ـ فزونی توانگران وتجمل‌دوستان و نیاز فراوان آنان به‌اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند وازمهارت صنعتگران درکارهای خوداستفاده کنندوازاینرو رقابت وهمچشمی باینکه فلان صنعتگر را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران وصنعتگران مزدهای گزاف وبیش از ارزش حقیقی کار آنها بپردازند ودرنتیجه‌کارگران وهنرمندان و پیشه‌وران ارجمند میشوند و کارهای آنان گران می‌شود و درنتیجهٔ این امر مخارج مردم شهر بیش‌ازپیش افزایش می‌یابد.

ولی در شهرهای کوچك و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندك‌است ، زیرا از یك سوکار وتولید در اینگونه نواحی کمتر میباشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر میترسند مواد غذایی کمیاب شود ، ازاینروآنچه بدست میآورند آنهارا درنزد خود نگهمیدارند واحتکارمیکنند ودرنتیجه مواد مزبور درمیان آنان کمیاب میشود وبهای آنها برای خریدار بالا میرود.

و اما مرافقی[2] که دارند، آنها هم بی‌استفاده می‌ماند و بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بی‌خریدار می‌شود و بازار آنها رواج نمی‌یابد و ارزش آنها ارزان میشود. وگاهی بهای باج وخراجی‌را که بنام سلطان دربازارها ودروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی وضع میکند و هم منافعی را که گرد آورندگان خراج

۱ـ نسخ دارای اختلاف است برخی اغترار وبرخی اعتزاز است. ۲ـ هرآنچه‌ازآن‌نفع برند.

برای خودشان ازفروشندگان میگیرند نیز برقیمت مواد غذایی میافزایند وآنرا روی جنس میکشند وبهمین‌سبب قیمت‌های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه‌نشینان‌است، زیرا باج وخراج ودیگر تکالیفی که مأموران برمردم تحمیل می‌کنند درمیان‌آنان اندك است یابکلی وجود ندارد، ولی‌درشهرها بویژه درآخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روز افزون افزایش می‌یابد.

وگاهی‌هم قیمت مخارج وزحماتیرا که ازراه کشاورزی درتولید موادغذایی متحمل میشوند نیز بربهای آن مواد میافزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ میکنند، چنانکه دراین روزگار در اندلس این وضع روی داده‌است. زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده وآنان ناچار به کنارهٔ دریا و بلاد ونواحی ناسازگار آن پناه برده‌اند که درآنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمیآید و زمین‌های حاصلخیز وشهرهای پاکیزه[1] خوش آب وهوا را مسیحیان ازتصرف آنان خارج ساخته‌اند ازاینرو مجبور شده‌اند (برای کشاورزی) کشتزارها وگاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره وکرایه بدست آورند وبا ممارست دراصلاح گیاه‌ها وحاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و دراین راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و ازاینرو در راه کشاورزی باید مخارج خطیری‌بپردازند، این‌است که مخارج مزبور را دربهای محصولات در نظر میگیرند و بهمین سبب از زمانیکه مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده اند که باین ناحیه مهاجرت کنندوسرزمین مزبور با سواحل آن بمسلمانان اختصاص یافته است، کشوراندلس‌بگرانی ارزاق مشهور شده است . و وقتی مردم میشنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است . درصورتیکه حقیقت امر چنین نیست ، ومردم اندلس چنانکه میدانیم نسبت به

۱ ـ اشاره به آیهٔ : والبلد الطیب س ۷ (اعراف) آیه: ۵۶

مردم آن ناحیه کشاورزتر ودراین امر ازدیگران بصیرترند و کمترفردی ازسلطان گـرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مـزروعی کوچکی بـرای کشاورزی نباشد، مگر گـروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غـازیان مجاهد کـه صاحب امـلاك مـزروعی نیستند ، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقـدی اینگونه غازیان را بهجیره یا حقوق جنسی[1] اختصاص میدهد ، یعنی مواد غذایی و علوفهٔ آنهارا به مزارع حواله میدهد . بنابراین تنها موجب گرانی حبوب درمیان آنان همان‌است که یاد کردیم؛ وچون برعکس بربرها درسرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همهٔ آن سختیها وبارهای سنگین ازآنان دورشده است باضافهٔ اینکه فلاحت افزون وعمومی است وهمین امر موجب‌ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است[2] .

فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه‌نشین نمیتوانند درشهرهای پرجمعیت سکونت‌گزینند

وسبب آن این‌است که‌چنانکه درفصول‌پیش یاد کردیم درشهرهای‌پرجمعیت، ثروت و وسایل ناز ونعمت آن فزونی می‌یابد و باینگونه نیازمندیها خو می گیرند ودرنتیجه‌وسایل ناز ونعمت تبدیل به‌ضروریات می‌شود و باهمهٔ اینها کلیهٔ‌کارهـا در اینگونه شهرهـا با ارزش میگـردد و بسبب ازدحام، اغـراض ناشی‌از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می گردد، زیرا ازیك سو وسایل تجملی وثروت رو بازدیاد میرود و ازسوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی‌را که بربازارهـا وکالاها وضع می‌شوددر بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند ، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و

۱ـ ترجمهٔ کلمهٔ « عولة » است که از اصطلاحات خاص اندلس بـوده است وخود مؤلف آنرا تفسیر کرده است. ۲ـ در چاپهای مصر وبیروت این عبارت هم اضافه‌شده‌است، «واو یگانهٔ قهاراست، پروردگاری جزاو نیست ». متن از « پ » و « ینی » است .

هم موادغذائی‌ونتایج اعمال‌انسانی بی‌اندازه گران‌میشود و درنتیجه مخارج‌ساکنان شهر بیش ازحد وبنسبت عمران وآبادانی آن افزایش می‌یابد ومخارج یك‌فرد نیز بهمان‌نسبت رقم بزرگی را تشکیل‌میدهد ودرچنین شرایطی برای هزینهٔ ضروریات ودیگر لوازم زندگی خود وخانواده‌اش بثروت بسیاری نیازمند میشود و یك فرد بادیه‌نشین که درآمداندکی‌دارد و[1] درشهری کوچك ساکن‌است که‌بازارکارهای آن برای‌بدست‌آوردن ثروت‌کاسد می‌باشد، نمی‌تواند پیشه‌ای‌برای کسب مال‌واندوخته برای خود فراهم آورد، بهمین علت سکونت وی درشهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا دراینگونه شهرها وسائل تفننی فراوان متداول‌است وبا اینوصف فراهم‌آوردن ضروریات زندگی دشواراست، درصورتیکه همان بادیه‌نشین درحالت صحراگردی بکمترین اعمال نیازمندیهای خودرا فراهم میسازد ، چه وی در امور معاش وسایر مخارج زندگی کمتر پابند عادات ورسوم تجملی‌است واگرباشد، بسیار ناچیزاست وبدین سبب بثروت بسیاری نیازمند نیست. وهرکس از بادیه نشینان از ناحیهٔ خود بشهرروی‌آورد ودرآن سکونت گزیند بی‌درنگ ناتوانی اونمودار میشود وکار او به‌رسوایی‌میکشد، مگرکسانیکه ثروت‌فراوانی میاندوزندوازاین لحاظ‌درمرحله‌ای بسر میبرندکه ازحد نیاز در میگذرند و بهدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانندآرامش طلبی وتجمل خواهی میرسند.دراین‌هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می‌شوند ودرعادات وتجملات شهری باساکنان شهرهمگام می‌گردند تامانند آنان زندگانی مرفهی داشته باشند . وضع آغاز عمران شهرها برهمین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط‌است[2].

فصل چهاردهم

دراینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی وفقر مانند شهرهاست

باید دانست که هرچه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در

۱ ـ اذاکان درچاپ (۱) غلط است ۲ ـ والله بکل شیء محیط . سورهٔ فصلت، آیهٔ ۵۴.

نواحی‌مختلف آنها سکونت گزینند و برجمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان‌وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و برمیزان ثروت و بنیان گذاری شهر - های آنان میافزاید و دولتها و کشورهـای بزرگی در سرزمینهای مزبـور تشکیل می‌یابد و علت همهٔ آنها همان فزونی‌کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت‌است، زیرا از نتایج کارهای‌دسته جمعی انسان پس‌از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان‌یك ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه برمیزان حوائج عمران‌آن سرزمین استو ازاینرو مردم ثروت عظیمی بدست میآورندو منافع‌اساسی‌عایدآنان می‌شود، چنانکه دراین‌باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت. و به‌همین سبب رفاه مردم‌فزونی می‌یابد ووضع زندگانی آنان رو به‌بهبود میگذارد و بمرحلهٔ ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجهٔ رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت‌هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت فراوانی بدست میآورد و قدرت آن بالا می‌رود و انواع استحکامات و دژها میسازد و شهرها بنیان می‌نهد و شهرستانها استوارمی‌سازد واین وضع را میتوان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام وعراق و ایران و هند و چین وکلیهٔ نواحی شمالی و کشورهـای آن در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقـا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینهـا بمرحلهٔ عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانیها و پـایتختهای گوناگون درآن سرزمین‌ها بنیان نهاده شده‌است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چـه اندازه ترقـی کرده‌است ووضع بازرگانان ملتهـای مسیحی که دراین‌عصر بکشورهـای مغرب میآیند از لحاظ رفاه وتوانگری‌بحدی شگفت‌آور است کـه وصف ناشدنی است . همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بمامیرسد [بیش‌از آن‌است که بتوان آنها

را در اندیشه گنجانید واز آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دوراست][1] مانند عراق ایران[2] وهندوچین که مسافران، اخباری شگفت‌آور دربارهٔ ثروت ورفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی‌پذیرند و عامه که آنها را میشنوند گمان می کنند زر و سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم و زر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا بسبب آنکه زرهای ملتهای پیشین تنها به‌آنان‌اختصاص یافته‌است؛ ولی‌حقیقت امرچنین‌نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها میشناسیم فقط در نواحی سودان است که بمغرب نزدیکتر است تا مشرق وکلیهٔ کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی‌بکشورهای دیگر صادر می کنند در صورتیکه‌اگر آنها به زروسیم بسیاری اختصاص می‌یافتند کالاهای خودرا در راه بدست‌آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران[3] بی‌نیاز می‌بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی‌و موجبات رفاه وتوانگری مردم شرق در شگفت گردیده‌اند، معتقد شده‌اند که بهره و حصهٔ عطایای کواکب و سهام[4] در موالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام‌نجومی و احوال زمینی‌صحیح‌است و ایشان دراین‌باره سبب نجومی‌موضوع را یاد کرده‌اند؛ ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی‌آنرا نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و

---

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ـ در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از « بازرگانان مشرق» باشد . مگراینکه‌بگوییم مراد مؤلف ممالك شرقی دجله وفرات تاحدود چین‌است. ۳ـبجز چاپ(۱) که ولاستغنوا است در دیگر چاپها بغلط (ولایستغنوا)و (ولااستغنوا) است . ۴ ـ سهام اصطلاح نجومی‌است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلك البروج وسهمها نزد منجمان‌بسیار است مانند : سهم‌السعاده یا سهم‌القمر و سهم‌الغیب و سهم‌الایام وسهم‌غلامان و کنیزکان ... رجوع به کشاف اصطلاحات‌الفنون و حاشیهٔ چهار مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین وتعلیقات ایشان شود.

نواحی مشرق اختصاص دارد وفزونی‌عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از اینرو مشرق‌زمین از میان همهٔ سرزمین‌ها به‌رفاه اختصاص یافته‌است، نه‌اینکه تنهااثر نجومی‌موجب‌آن‌است. بنابراین از آنچه‌نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد (وهم یاد-آور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود میتوان در سرزمین افریقیه و برقه[1] مورد ملاحظه قرار داد که چون ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقروبینوائی دچار شدندومیزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتاربینوائی شدند، در صورتیکه پیش‌ازاین دولتهای شیعه وصنهاجه چنانکه بتو رسیده است درآن‌سرزمین درمنتهای رفاه وفراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهائی افزون میپرداختند، چنانکه‌حتی بیشتراوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان‌بدان کشور صادر می‌شد و ثروت دولت بحدی بود که جوهر کاتب هنگامی که برای فتح مصر سفر میکرد هزار بار سیم و زر با خود همراه برد که بدانها ارزاق و مستمریهای لشکریان ومخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هرچند سرزمین مغرب[2] در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقیه بشمار میرفته‌است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده‌است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد وعلت آنکه دراین‌روزگارثروت ومالیات‌آن‌نقصان پذیرفته‌این‌است که

---

۱ ـ بفتح با و قاف است، (از دسلان).

۲ـ مقصود مؤلف در اینجا از مغرب، الجزیرهٔ غربی و مراکش

ازعمران آن‌هم کاسته شده‌است چه قسمت عمدهٔ عمران بربر در آن سرزمین ازمیان رفته‌است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار ومحسوسی بدان راه یافته‌است و نزدیك است‌ازلحاظ ثروت وعمران‌بسرنوشت افریقیه گرفتارشود که درروزگارهای پیشین عمران‌آن از دریای روم تا بلاد سودان درطولی بفاصلهٔ میان سوس اقصی[1] و برقه بهم پیوسته بوده‌است. درصورتیکه‌امروزکلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها ونواحی نامسکون وصحاری تشکیل میدهد وبجز بعضی‌از جلگه‌های کنار دریا، یا نـزدیك بدان‌کلیهٔ آن نواحی ویران‌است.

وخدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند و او بهترین وارثان میباشد[2]

فصل پانزدهم

در بدست‌آوردن و تکثیر[3] املاك و اراضی مزروعی وچگونگی سودبردن و بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچك وبزرگ‌یکباره ویادریك عصر املاك واراضی‌مزروعی فراوانی بدست‌نمیآورند، زیرا هیچگاه یك فرد آنقدر ثروت‌ندارد که بتواند بوسیلهٔ آن املاکی را بدست‌آورد که قیمت آنها بیرون ازحد عادیست، هرچند وضع مردم در رفاه بمرحله‌ای‌برسد که بدان امید می‌بندند، بلکه اینگونه املاك را یا بتدریج ازراه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگـرخود بدست میآورند تاآنکه رفته‌رفته املاك بسیاری‌ازاعضای خاندان به‌یك‌تن میرسد، و بیشتر بدینسان یك فرد صاحب املاك واراضی بسیار میشود.

و یا اینکه درنتیجهٔ نوسانهای بازار مالك چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت امـلاك در پایان دوران یك‌دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد، چه در این

۱ ـ ایالتی‌که‌هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان). ۲ ـ اشاره به آیهٔ ۴۱ سورهٔ مریم و آیهٔ ۸۹ سورهٔ انبیاء. ۳ ـ ترجمهٔ تائل است که بجای آن امروز کلمهٔ تاثیل را بمعنی تکثیرمال از راه استثمار بکاربرند. رجوع به المرجع علایلی شود.

هنگام بعلت ازمیان رفتن نیروی نگهبانی ولشکری و راه یافتن خلـل به مرزها و واقع شدن شهردرپرتگاه ویرانی، بازارخریداران‌املاك کاسد میشود، زیرا درنتیجهٔ پریشانی اوضاع، سود و بهره‌برداری از املاك نقصان می‌یابد و قیمت آنها ارزان میشود واشخاص میتوانند در برابر بهای ناچیزی مالك اراضی و املاك گرانبهایی بشوندوآنگاه همین املاك ازراه ارث بتملك دیگری درمیآید وچون درنتیجهٔ عظمت یافتن دولت دوم واعادهٔ نظم وآرامش وبهبود اوضاع، شهر جوانی را ازسر میگیرد خریدن‌املاك واراضی مزروعی موردعلاقهٔ ثروتمندان‌واقع میشود، زیرادراین‌هنگام منافع آنها افزایش می‌یابد و قیمت آنها بالا میرود ودارای اهمیتی می‌شوند که در آغاز حائزآن نبودند.

و این است معنی نوسانهای بازار املاك .

آنوقت مالك چنین املاکی از توانگرترین مردم شهر بشمار میرود و این ثروت را چنین کسی در پرتو کوشش وعمل خود بدست نمیآورد چـه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجـز است. و اما فواید املاك و اراضی مزروعی در بـرابر نیازمندیهای معاش مالك آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاك هزینهٔ عادات تجمل‌خواهی‌ووسایل آنهاراتأمین نمیکند، بلکه اغلب‌این‌املاك تنها برای‌نیازمندیهای ضروری و مواد غذائی است وچنانکه ما ازبعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهرهاشنیده‌ایم مقصوداز گردآوری و بدست‌آوردن املاك واراضی مزروعی این‌است که ازآیندهٔ فرزندان ناتوان خود در هراس میباشند و این املاك را از اینرو گرد میآورند تا مایهٔ اتکاء و روزی آنان باشد واز فواید آنها تا هنگامیکـه از کسب وپیشه عاجزند برخوردار شوند وهمینکه خود بتحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آنوقت به‌تن خویش به کسب ثروت‌بپردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی کـه بعقل معاش آنان میرسد از بـرگزیدن پیشه و وسیلهٔ معاش عاجـز میشوند؛ آنوقت اینگونـه

املاك ممکن‌است آنانرا از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این‌است قصد متنعمان از گردآوری املاك.

اما اگر تصورشود که میتوان بوسیلهٔ آنها توانگرشد ومخارج تجملی‌وامور تفننی را تأمین کرد، چنین‌اندیشه‌ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه‌نوسانهای بازارها ممکن است کسانی‌بدین‌منظور نائل‌آیند واز گرانی‌بها وجنس محصولات درشهر استفادهٔ فراوان‌ببرند، ولی اگر این‌منظور حاصل‌آید چه بسا که آنوقت دیدگان امرا و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و اغلب یا آنـرا بغصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب‌آنرا بفروختن املاك مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا بر کارخود غالب است[1].

فصل شانزدهم

در نیازمندی توانگران شهرنشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا

زیرا هرگاه ثروت وتمول یك فرد شهرنشین فزونی یابد وبهره‌برداری وی از ضیاع وعقـارش رو بتوسعه گذارد و در زمرهٔ بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همهٔ چشم‌ها به‌وی وثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات ورسوم‌آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر اینهمه تجمل) درتنگنا می گذارد وآنان بدان (ازرشك) سخت اندوهگین می‌شوند وچون درطباع بشر تجاوز نهفته است درصدد برمیآیند که ثروت ویرا ازچنگش بربایند ودراین‌باره با اوبکشمکش میپردازند وباهر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله ونیرنگ او را محکوم فـرمان پادشاهی میکنند و موجب آشکاری بـرای

۱ ـ والله غالب علی امـره . سورهٔ یوسف ، آیـهٔ ۲۱ . در چاپهای مصر و بیروت در آخـر فصل پس از آیهٔ مزبور این آیه هم اضافه شده است، «و او پروردگار عرش عظیم است». و صورت متن مطابق «ینی» و «پ» است.

مؤاخذهٔ اومیسازند که بدان ثروتش را از وی بربایند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی‌است و آنهم کم دوام بود چنانکه پیامبر، ص، فرماید: خلافت پس از من سی‌سال خواهد بود، آنگاه خلافت بپادشاهی ستمگرانه‌ای بازخواهد گشت.

بنابراین درچنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی باشند، یا خودآنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایهٔ آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهانند ودرپناه امن وامان باشند. و درصورتیکه بچنین وسایلی متکی نباشند بانواع حیله‌ها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست[1].

فصل هفدهم

در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایهٔ پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد[2]

زیرا شهرنشینی‌ازحالات عادی وزاید براحوال‌ضروری اجتماعی وعمران‌است و زاید بودن آن برحسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی عدهٔ نفوس آنها فرق میکند و این اختلاف بیحد و حصراست. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید میآید و بنابر این بمنزلهٔ صنایع است که در هر گونهٔ آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و بهمان اندازه که‌انواع

۱ـ والله یحکم لامعقب لحکمه. سورة الرعد، آیهٔ ۴۱.
۲ ـ رسخوها در چاپ (۱) غلط است.

آن فزونی‌می‌یابد، سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید میآیند و آن نسل بدان آشنا می‌شوند و پس از گذشت زمان‌های متوالی و پیاپی کوشیدن در آنها، آن گروه هنرمند هریك درهنر خود استاد میشوند و درشناسایی آن‌مهارت می‌یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پیاپی آمدن روزگاران بر استحکام و رسوخ آنها افزوده میشود و بیشتر صنایع بعلت توسعهٔ عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید میآید و همهٔ آنها از جانب دولت بوجود می‌آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد میآورد و آنها را در راه خواص و رجال‌خود صرف میکند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می‌یابد و بنابراین درآمد این اموال از رعایا و هزینهٔ آن در میان اعضا وکارکنان دولت و دیگر شهرنشینانی است که خود را بـه ایشان می‌بندند و این گروه بیشتراند و از راه پیوستگی بآنان ثروتهای بزرگ بدست میآورند ودر زمرهٔ توانگران درمیآیند و عادات و شیوه‌های تجملی رفته رفته فزونی می‌یابد و در میان آنان کلیهٔ فنون و انواع هنرها استحکام می‌پذیرد و این است حضارت؛ و از اینرو می‌بینیم شهرهائی که در نقاط دور دست واقع‌اند هرچند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه‌نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیهٔ شیوه‌ها و رسوم حضارت دور میباشند. برعکس شهرهائی کـه در وسط کشور و در نواحی مرکز و پایتخت دولت واقع‌اند دارای همه گونه وسایل حضارت میباشند. و تنها موجب این امر این‌است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند وثروت او بدانها سرازیر میشود مانند آب که آنچه بدان نزدیك است سرسبز است وسپس زمین نزدیك‌بدان تا سرانجام بر مسافت دور بخشکی منتهی می گردد. و ما در فصول پیش یادکردیم که سلطان و دولت بمنزلهٔ بازاری برای جهان است که همهٔ کالاها در آن بازار و پیرامون نـزدیك آن یافت میشود و هرگاه از بـازار دور شویم هیچگونه کالائی نمی‌یابیم و اگر این دولت روزگار درازی دوام یابد و سلسلهٔ پادشاهان آن پیاپی

در آن شهر سلطنت کنند حضارت در میـان آنان استحکام می‌یابد و بیش از پیش رسوخ میکند و این حقیقت را میتوان در قوم یهود ملاحظه کرد کـه چون سلطنت ایشان قریب هزارو چهار صد سال در شام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تفنن در انواع هنرهای آن مـانند خوراکیها و پوشیدنیها و همهٔ امور خانه‌داری مهارت پیدا کردند چنانکه تـا امروز هم اغلب آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند وحضارت وآداب و رسوم آن در شام ازایشان و هم از دولت روم که پس از آنان ششصد سال سلطنت کردند و در نهایت حضارت بسر میبردند، ریشه دوانید و رسوخ کرد.

و همچنین قبطیان که پادشاهی ایشان سه‌هزارسال درمیان مردم بطول انجامید و عادات و رسوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت وبدنبال آنان نوبت فرمانروایی یونانیان و روم [در آن کشور] فرا رسید و سپس دوران اسلام فـراز آمد که رسوم و آداب همهٔ آنان را نسخ کرد و همچنان عادات حضارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

و نیزعادات ورسوم حضارت دریمن ریشه دوانید، زیرا دولت عرب از روزگار عمالقه و تبابعه هزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کرد و سپس پادشاهی قبیلهٔ مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت درعراق استحکام یافت، زیرا دولت‌های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان وساسانیان (کسرویه) وسپس عرب، هزاران‌سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند؛ و بنابرین تا این روزگـار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن‌تر نبوده‌اند و نیز عـادات حضارت دراندلس هزاران سال رسوخ یافته‌است، زیرا دولت عظیم قوط (گت)[1]ها دیرزمانی در آن کشور فرمانروایی کرد وآنگاه دولت بنی‌امیه جانشین دولت گتها شد و هر

۱ـ Goths

دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده‌اند و ازاینرو عادات حضارت پی درپی در آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقیه و مغرب پیش ازاسلام دولت مقتدر وپادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقیه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف‌شده‌اند و بربرهای سواحل چندان‌ازآنان اطاعت نمیکرده‌اند وفرمانروایی رومیان در میان‌آنان مستحکم نبوده است؛ چه بربرها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت ازناحیه‌ای بناحیهٔ دیگر بوده‌اند. و درمجاورت اهل‌مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته‌است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی بماورای دریا گسیل میداشتند. وچون خدا اسلام را برای جهانیان آورد وعرب افریقیه ومغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان‌دوام نیافت وتازیان اندك زمانی دراوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروائی کردند ودر آن روزگار در حالت بادیه‌نشینی بودند وآنانکه درافریقیه و مغرب ،ستقرشدند در دو ناحیهٔ مزبور آثاری ازحضارت ندیدند تاخلف آن‌را از سلف تقلید کنند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه‌نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام‌بن عبدالملك به‌رهبری میسرهٔ مطغری قیام کردند واز فرمانروائی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگرچه با ادریس بیعت کردند، ولی‌دولت‌اودرمیان‌بربرها یك‌دولت عربی‌بشمار نمیرفت، زیرا بربرها اورا بفرمانروایی رسانیدند و بجز گروه اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقیه در دست اغلبیان و عربهائی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحلهٔ ناز و نعمت و تجمل کشورداری رسیده بودند و شهر قیروان عمران وجمعیت فراوانی داشت، دارای‌اندکی آثارحضارت هم بودند واین حضارت را خاندانهای کتامه و آنگاه صنهاجه پس‌از آنان به‌ارث بردند و همهٔ این دورانها اندك‌است و به چهارصد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و

آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مـزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بـادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی‌هلال) بر افـریقیه غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه‌های نهانی ازحضارت وعمران درآن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای بازمانده از متـقدمان که در قلعه[1] یا قیروان[2] یا مهدیه[3] هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عـادات و رسوم آنها نمونه‌هائی‌ازحضارت وجود دارد که باتمدنهای دیگردرآمیخته است وشهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر بازشناسد و این وضع در بیشتر شهرهـای افریقیه دیده میشود؛ ولی‌در مغرب و شهرهای‌آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلبیان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

لیکن‌درمغرب ازآغازدولت موحدان اصول بسیاری ازآداب ورسوم حضارت اندلس رواج یافت وآن عادات وشیوه‌ها درآنجااستحکام پذیرفت، زیرا دولت‌آنان براندلس هم استیلا داشت و بسیاری از اهـالی آن کشور خواهی نخواهی بمغرب منتقل شدند و توسعهٔ مـرزهـای دولت موحـدان را میدانیم تا چه حد بوده است ؛ از اینرو مغـرب بمیزان شایستـه‌ای از حضارت بـرخوردار بود و آداب آن در آن سرزمین استحکام یافته بود و قسمت عمدهٔ این تمدن بسبب مردم اندلس انتشار یافت .

سپس هنگام مهـاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقیه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذاردند که بیشترآنها در تونس با حضارت مصروآداب ورسومی که مسافران بدان سرزمین منتقل میساختند درآمیخت و بدینسان مغرب و افریقیه از حضارت قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که ویـرانی

---

۱ ـ پایتخت شهرهائی‌که صنهاجیان برآن‌ها حکومت میکرده‌اند که برمسافت یك‌روز راه از المسیلة واقع است. ۲ ـ مقر فرمانروائی اغلبیان. ۳ ـ پایتخت دولت موحدان (فاطمیان) .

و نامسکونی از آن رخت بربست و ناپدید شد[1] ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه‌های بادیه‌نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در هرحال حضارت در افریقیه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده‌است، زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتراست، ازاینرو که رفت و آمد میان دوناحیه فراوان‌است. پس‌این راز را که ازدیده‌های مردم پوشیده است باید نیك دریافت.

و باید دانست که همهٔ اینها از اموری‌است که با یکدیگر تناسب‌دارند، یعنی وضع دولت ازلحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری یك ملت یا یك نسل و بزرگی شهر یا شهرستان وفراوانی نعمت وثروت ودیگر کیفیات همهٔ اینها باهم متناسبند. [زیرا دولت و پادشاهی بمنزلهٔ صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعهٔ رعایا و شهرها همچون مادهٔ آن صورت‌اند][2] چنانکه اموال خراج‌عاید مردم میشود وثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه‌هایشان بدست میآید وهرگاه سلطان حقوق ومستمری را به اعضای خود بپردازد باز همان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و باز از راه آنان بسوی دولت میرود و بنابراین ثروت بوسیلهٔ باج و خراج ازدست مردم خارج میشود وازراه مستمری‌ها وحقوقها به ایشان‌بازمیگردد؛ وثروت رعایا بنسبت توانگری دولت‌است وهمچنین‌بنسبت ثروت رعایا وبسیاری‌ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همهٔ‌اینها عمران و اجتماع وفزونی‌آن‌است. پس‌این نکات‌را باید در نظر گرفت و نیك اندیشید آنوقت همهٔ آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست.[3]

---

۱ ـ (عفا) در(۱) بغلط (عفی) آمده است. ۲ـ ازچاپ «ب» صورت و ماده اصطلاح حکمت است که بارها مؤلف آنهارا بکار برده. ۳ ـ والله یحکم لامعقب‌لحکمه. س. الرعد. آ، ۳۱

فصل هجدهم
در اینکه (شهرنشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن‌است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد

درضمن‌مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشورداری ودولت‌بمنزلهٔ هدفی برای هرعمران یااجتماع است[1] خواه درمرحلهٔ بادیه‌نشینی وخواه شهرنشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی‌است چنانکه هریك از موجودات موالید طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحلهٔ چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش ورشد و نمو میباشد وهمینکه به‌این سن میرسد طبیعت مزاج اومدت معینی‌ازرشد و نمو بازمیایستد وآنگاه رو به‌انحطاط میرود. بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزلهٔ نهایتی‌است که در دنبالهٔ آن مرحلهٔ فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل وناز و نعمت برای مردم یك اجتماع حاصل آید بطبع آنانرا بشیوه‌های شهرنشینی میخواند وبعادات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت ازتفنن‌جوئی درتجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به‌صنایعی‌است که‌کلیهٔ انواع وفنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردنیها یـا ظروف و همهٔ کیفیات خانه‌داری آماده میشود و برای زیبا کردن هریك ازآنهاصنایع بسیاری‌است که در مرحلهٔ بادیه‌نشینی به‌هیچیك از آنها نیازی‌نیست وضرورتی‌برای زیبا کردن‌آنها یافت نمیشود وهرگاه زیبا کردن در این کیفیات امورخانه بمرحلهٔ نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری ازشهوات پدید

---

۱ ـ از «پ». در(۱) بغلط، لاغایة است وصحیح‌آن، هدفی‌برای عصبیت و حضارت هدف بادیه‌نشینی است وهمهٔ مظاهر اجتماع از بادیه‌نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمرمخصوص هستند، چنانکه هریك از اشخاص آفریده، عمری‌محسوس‌دارد.

میآید و نفس انسان‌ازاین‌عادات به‌الوان گونا گونی‌متلون می‌شود که‌حال وی با آنها درهیچیك ازامور دین و دنیای او استقامت نمی‌پذیرد واصلاح نمی‌شود.اما اصلاح نشدن امور دینی بسبب‌آن است که‌آئین «صبغت» عادات مزبور چنان در وی ریشه میدواند و مستحکم میشود که جدا شدن ازآنها براو دشوارمیگردد. واصلاح‌نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها ومخارج بسیار برای‌او پیش میآورد و این نیازمندی‌ها بحدی‌افزون‌است که عواید او در برابر آنها وافی نیست،زیرا بعلت تفنن‌جوئی درشهر نشینی مخارج مردم‌شهرفزونی می‌یابد وحضارت بنسبت اختلاف عمرانها متفاوت‌است وهرچه عمران بیشترباشد حضارت‌بهمان‌نسبت کاملترخواهد بود . وما در فصول پیش یاد کردیم کـه شهرهای پرجمعیت بگرانی بازارها وفزونی بهای نیازمندیها اختصاص‌دارد. سپس وضع باجها برقیمتها میافزاید زیرا کمال حضارت همیشه درپایان دوران دولت وهنگام‌نیرومندشدن‌آن روی‌میدهد واین مرحله همان زمان‌وضع باجها بـوسیلهٔ دولتهاست، چه دراین‌مرحله مخارج دولت چنانکه یاد کردیم فزونی‌می‌یابد ونتیجهٔ وضع‌باجها این‌است که فروشندگان کالاها اجناس‌خودرا گران‌میکنند،زیرا کلیهٔ بازاریان وبازرگانان باجهارا حساب میکنند وآنها را روی بهای‌کالاها و اجناس خود میافزایند و کلیهٔ مخارجی را کـه برای بدست‌آوردن اجناس متحمل میشوند وحتی مخارج خودشان را بربهای‌کالاها اضافه میکنند وبدین‌سبب باجها داخل قیمت اجناس میشود وبالنتیجه مخارج شهرنشینان افزایش می‌یابد وازمرحلهٔ میانه‌روی به‌اسراف منتهی‌میشود وهیچ‌راهی‌برای بیرون شدن ازاین‌وضع‌ندارند، زیرا عادات تجمل‌خواهی وشهرنشینی برآنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیهٔ وجوهی را که از راه پیشه‌ها و حرفه‌ها بدست میآورند باید صرف‌اینگونه‌تجملات کنند وازاینرو یك به‌یك گرفتار بینوائی وفقرمیشوند ودر ورطهٔ مسکنت وناداری غوطه‌ور میگردند وخریداران‌کالاها تقلیل مییابند و درنتیجه بازارها کاسد میشود ووضع شهررو بتباهی میگذارد و موجب همهٔ

اینها افراط درامور شهرنشینی و تجمل‌خواهی و ناز و نعمت است . واینها مفاسدیست که بطور عموم در بازارها و عمران شهرروی میدهد و اما فسادی که در نهاد یکایك ازاهالی شهر بخصوص راه مـی‌یابد عـبارت‌است ازرنجبردن وتـحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی ازعادات وبه‌اقسام بدیها گرائیـدن برای بدست آوردن آنها و زیانهائی که پس از تحصیل آنها به‌روان آدمـی میرسد وخوی‌انسان را به‌رنگهای گوناگون بدی درمیآورد. وبهمین‌سبب فسق وشرارت و پستی و حیله‌ورزی در راه بدست‌آوردن معاش خواه از راه صحیح وخواه‌از بیراهه فزونی‌می‌یابد و نفس‌انسان به اندیشیدن‌دراین‌امورفرو میرود ودراینگونه کارها غوطه‌ورمیشود وانواع حیله‌ها درآن‌بکار می‌بردچنانکه‌می‌بینیم‌اینگونه کسان بردروغگوئی وقماربازی وغل‌وغش کاری‌و فریبندگی و دزدی‌وسوگندشکنی‌و رباخواری در معاملات گستاخ‌میشوند.

سپس می‌بینیم (بعلت بسیـاری شهوات و لـذتهای ناشی از تجمل‌پرستی)[1] به‌راهها وشیوه‌های فسق وبدکاری وتجاهر بدانها بیناتر وآگاه‌ترند و درراه فروـ رفتن در این گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست میدهند؛ درصورتیکه خوی بادیه‌نشینی‌انسان را به‌شرم‌داشتن از گفتاربد درنزد خویشان ومحارم وادار میکند و هم میبینیم چنین کسانی به مکرو فریبکاری‌آشناتر و داناتراند وباحیله‌و فریب‌آنچه‌را که برای کیفراین زشتیها و مقهورگشتن آنان ممکن است پیش‌آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشترآنان بجز کسانیکه خداوندآنانرا (ازبدی) نگهمیدارد بمنزلهٔ عادت وخوئی استوارمیشود . وشهرهمچون دریائی میشود که امواج فرومایگان وصاحبان اخلاق زشت و ناپسند درآن بجنبش درمیآید. وبسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت میجویند و همنشینی وآمیزش درآنان تأثیرمی‌بخشد. هرچند از

۱ ـ قسمت داخل‌پرانتز درچاپهای مصر وبیروت نیست .

خداوندان نسب وخاندانهای اصیل باشند ، زیرا مردم همه‌بشر ومشابه یکدیگرند وبرتری وامتیاز یکی بر دیگری به‌خوی نیك واکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است . وبنابراین اگردرنهاد کسی (آئین فرومایگی وپستی‌به هرشیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [وخوی نیکـی دروی تباه شود][1] آنـوقت پاکی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید واز این رو بسیاری از زادگـان خاندانهای شریف وخداوندان حسب‌واصالت ووابستگان بدولت‌را می‌یابیم که درورطهٔ سفاهت وجهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند ، زیرا اخلاق آنان فاسد شده وبآئین شروپستی‌خو گرفته‌اند و هرگاه اینگونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنانرا اعلام میفرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید : و چون خواهیم قریـه‌ای را هلاك کنیم بنـاز و نعمت سرشدگـانش میفرمائیم پس نافرمانی میکنند و از آن پس برآن حکم ثابت میشود وآنگاه آن قریه را بسختی‌هلاك میگردانیم.[2]

و دلیل آن‌این‌است که پیشه‌های آنان دراین هنگام با نیازمندیهاشان برابری نمیکند ، زیرا عـادات و رسوم بسیاری پدید میآید و دل انسان آنها را می‌پسندد ومیجوید وازاینرو وضع‌زندگی آنان به‌استقامت نمی‌گراید وهرگاه وضع زندگی مردم یکایك فاسد شود به‌انتظامات شهر خلل راه مـی‌یابد وویـران میشود . و از اینجاست معنی گفتار بعضی‌ازخواص که میگویند هرگاه درشهر نارنج فراوان غرس کنند، انذار به‌ویرانی آن خواهد بود؛حتی بسیاری ازمردم عامی‌کاشتن‌نارنج را در خانه‌ها بفال‌بدمیگیرند واز کاشتن آن‌پرهیزمیکنند، ولی منظوراصلی این‌نیست که درخت‌نارنج نامبارك‌است وخاصیت آن چنین‌است، بلکه معنی این گفتار این‌است که بوستان‌هاوروان کردن آبها ازلوازم شهر نشینی‌است. گذشته‌ازین‌درخت نارنج ولیمو

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه وپرانتزدرچاپهای مصرو بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد .
۲ ـ و اذا اردناان نهلك قریة امرنا متـرفیها ففسقوافیها فحق علیهاالقول فدمرنـاها تدمیرا . سورهٔ اسری ، آیهٔ ۱۶ .

وسرو وامثال اینها که نه میوه‌های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل میشود از هدفهای شهر نشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبائی اشکال آنهاست. واینگونه درختان را نمیکارند مگر پس ازرسیدن بمرحلهٔ تفنن‌جوئی که ازشیوه‌های تجمل‌پرستی بشمارمیرود واین همان مرحله‌ایست که در آن بیم هلاك وخرابی شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیرهمین معنی‌را در بارهٔ خرزهره هم گفته‌اند، ولی آنهم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنرا برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ وسفید دارد و کاشتن‌چنین درختان و گلهایی ازشیوه‌های تجمل‌پرستی است.ودیگر از مفاسد شهر نشینی فرو- رفتن در شهوات و لگام گسیختگی در آن‌است بعلت آنکه تجمل‌پرستی شیوع مییابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید میآید][1] وبدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیلهٔ انواع زنان بصورت زنا ولواط پدید میآید واینگونه اعمال بفساد نوع منتهی میشود [یا بواسطهٔ اختلاط انساب چنانکه درزنا روی میدهدو آنوقت کار بجائی میکشد که هرفردفرزند خودرا نمیشناسد، زیرا او غیرشرعی واز زناست وازاینرو که آبهای آمیخته در رحمها سبب میشود که پدران فاقد مهرطبیعی نسبت بفرزندان می گردند و وظایفی را که نسبت بآنان برعهده دارند انجام نمیدهند و درنتیجه کودکان هلاك میشوند واین وضع به انقطاع نوع منجرمیگردد. یاآنکه فسادنوع بیواسطه چیزی روی میدهد، چنانکه لواط بخودی خود بعدم نسل گذاری منتهی میشود و آن درفساد نوع شدیرتراست زیرا بدان منجرمیگردد که نوعی بوجود نمیآید، ولی زنا بعدم آنچه ازآن حاصل می‌شود منتهی می گردد وبهمین سبب درمذهب مالك، رح، مسئلهٔ لواط آشکار تر از مذهب‌دیگران‌است و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیرتر بوده وآنها را برای مصالح در نظر میگرفته است . پس باید این نکته را دریافت][1] و در نظر

۱ ـ قسمت‌های داخل کروشه از (پ) و (ینی) است و درچاپهای مصر وبیروت نیست.

گرفت که غایت عمران واجتماع عبارت ازحضارت وتجمل خواهی است وهر گاه اجتماع به‌غایت خود برسد بفساد برمیگردد و مانند عمر طبیعی کلیهٔ حیوانات در مرحلهٔ پیری داخل میشود بلکه میگوئیم خویهائی که ازحضارت بدست می‌آید عین فساد است زیرا انسان‌را بیگمان وقتی میتوان انسان نامید که برجلب منافع ودفع مضار واستقامت احوال واخلاق‌خود برای کوشیدن درین‌راه قادر باشد وحال آنکه یکفرد شهرنشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خودرا بتن خویش فراهم آورد، یا بدانسبب که در نتیجهٔ آرامش‌طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی که بعلت تربیت درمهدناز ونعمت وتجمل‌پرستی‌برای اوحاصل آمده‌است و این‌دوصفت هردو مذموم است. وهمچنین نمیتواند زیانهارا ازخود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی وقهر تأدیب ازدست میدهد ودر نتیجهٔ‌این‌تربیت‌متکی به‌نیروی‌نگهبانی ولشکری میشود تا ازوی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می‌شود زیرا عادات وفرمانبری ازآنها مایهٔ تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز درافراد نادری تغییرمی‌یابد چنانکه ثابت کردیم وهر گاه انسان ازلحاظ قدرت‌خود وسپس در اخلاق ودین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خودرا تباه میکند ومسخ میگردد وبدین نظر گروهی [که از میان سپاهیـان سلطان به بادیه‌نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر ازکسانی‌هستند] که[1] براصول آداب واخلاق شهری تربیت، میشوند این وضع درهردولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت‌سن وقوف‌ومرحلهٔ عدم رشد برای‌جهان درعمران واجتماع ودولتهاست. [و خدا یگانه مقهور کننده است].[2]

۱ـ درچاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲ـ در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. واللّه‌الواحدالقهار. سورهٔ‌الزمر، آیهٔ ۱۶. و در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز درکاریست»: کل یـوم هوفی‌شان سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹.: هر روز او درکاری است. (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل بـا «ینی» مطابق است.

فصل نوزدهم

در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالك میباشند بسبب فساد و انقراض[1] دولتها ویران میشوند

درضمن تحقیقات و کنجکاویهائی که دربارهٔ عمران کردیم باین‌نتیجه رسیدیم که هرگاه بدولت اختلال و فساد راه یابد بهشهری که پایتخت فرمانروائی آن دولت میباشد نیز فساد وخرابی می‌رسد وعمران آن تقلیل می‌یابد وچه بسا که این فساد بهویرانی آن منتهی میگردد. و این‌وضع بتقریب بدون استثناء روی میدهد و سبب آن چندین امر است.

۱ـ هردولتی ناچار درآغاز کار بهروش بادیه‌نشینی است که اقتضای آن عدم دست‌درازی باموال مردم و دوری از خودنمایی‌است[2] واین‌وضع موجب میشود که خراجها ومالیاتهائی که مادهٔ دولت‌است تخفیف یابد ومخارج کم شود وتجمل‌پرستی نقصان یابد پس‌هرگاه شهری که پایتخت آن کشور بوده بتصرف این‌دولت نوین درآید و کیفیات توانگری و تجمل‌خواهی ازآن رخت بربندد خواهی‌نخواهی تجمل‌خواهی‌درمیان زیردستان آن‌دولت که مردم آنشهرند نیز تقلیل می‌یابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند واز خوی و روش دولت پیروی می کنند واین پیروی یا بدلخواه واز روی میل است بسبب آنکه درطبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده‌است ویا باجبار واز روی بی‌میلی‌است بدان سبب که خوی وشیوهٔ دولت برآنست که ازتجمل وناز ونعمت‌درکلیهٔ احوال‌وشئون زندگانی می کاهد وفوایدی که مادهٔ عادات ورسوم تجملی است کمتر بدست می‌آورد وبدین سبب حضارت شهر نقصان می‌پذیرد وبسیاری از عادات تجمل وثروت ازآن دور میشود ومعنی‌آنچه ما

۱ـ در (۱) بجای: انقراض انتقاض است.

۲ـ تخذلق در (۱) غلط است.

دربارهٔ خرابی شهر باز می گوییم همین است.

۲ـ میدانیم که برای دولت کشورداری و استیلا بر دیگران ازراه غلبه‌یافتن حاصل میشود واین غلبه پس‌ازستیزه جوئیها وپیکارها بدست میآید وستیزه جوئی و دشمنی مقتضی آنست که میان اهل دو دولت مباینت واختلاف پدید آید وبردیگری درعادات واحوال (زندگی) فزونی وبرتری‌یابد وچیرگی یکی‌ازدو دولت متخاصم دیگری‌را ازمیان می‌برد.

وغلبه یافتن‌یکی از دوخصم بردیگری وی‌را منکوب میکند وازینرو احوال دولت پیشین‌وبویژه عادات‌تجملی آنان‌درنظراهل دولت نوین زشت‌وشگفت و ناپسند جلوه میکند ازاینـرو درعرف ایشان آن عادات ازدست می‌رود چـون این دولت آنهارا انکار می کند تاآنکه بتدریج ومرور زمان عادات تجملی دیگری در میـان پیروان این‌دولت رشدونمو میکند واین‌عادات بمنزلهٔ حضارت نوبنیاد وازسر گرفته ایست ودرین میانه حضارت نخستین‌ازمیان می‌رود ونقصان می‌پذیرد ومعنی اختلال عمران دریك شهر همین‌است.

۳ـ هرملتی ناچار وطنی‌دارد که جایگاه نمو ورشد ونخستین مرکز تأسیس پادشاهی آنـان محسوب میگردد وهرگاه وطن وکشور دیگـری را متصرف شوند این ناحیه پیرو نخستین وطن آنان خواهد گردید وشهرهای آن تابع شهرهای آن خواهد بود ودایرهٔ حدود کشور آن ملت توسعه خواهد یافت وناچار باید پایتخت نسبت به نقاط و ایالات مرزی در وسط قرار گیرد، زیرا پایتخت یك کشور شبیه مرکز دایره میباشد ودر نتیجه این‌پایتخت از جایگاه پایتخت نخستین دورمیشود و دلهای مردم بخاطر دولت وسلطان شیفتهٔ آن پایتخت میشود وخواه ناخواه عمران بدان شهر انتقال می‌یابد وعمران شهری که نخست پایتخت بوده تقلیـل می‌یابد و حضارت‌چنانکه ازپیش یاد کردیم عبارت ازوفورعمران واجتماع‌است، پس درنتیجه حضارت وتمدن آن‌هم نقصان می‌پذیرد ومعنی ویرانی واختلال آن همین‌است.

و این همان وضعی است که برای سلجوقیان روی داد که پایتخت خودرا از بغداد باصفهان انتقال دادند و هم برای عرب پیش ازآنان. که از مداین بکوفه و بصره عدول کردند و برای بنی‌عباس که پایتخت خودرا از دمشق به‌بغداد منتقل ساختند و برای مرینیان مغرب که از مراکش به فاس کوچ کردند. و خلاصه هر دولتی که پایتخت خودرا تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می‌یابد.

۴ـ دولت [تازه بنیاد هرگاه بردولت پیشین غلبه یابد][1] ناچار باید دربارهٔ هوی‌خواهان وپیروان دولت گذشته بیندیشد وآنانرا بناحیهٔ دیگری منتقل کند که ازغائلهٔ آنان درامان باشد وبیشترمردم شهر پایتخت پیروان و هوی خواهان دولت پیشین‌اند خواه سپاهیانی که درآغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده‌اند و خواه اعیان‌واشراف شهر، زیرا غالباً اعیان وبزرگان هرطبقه وهرصنف با دولت آمیزش ورابطه داشته‌اند بلکه بیشترآنان درپرتو توجه دولت رشد ونمو کرده‌اند وازینرو هوی‌خواه آن می‌باشند وهرچند از لحاظ قدرت لشکری و عصبیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل ومحبت و عقیده طرفدار دولت پیشین‌اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیهٔ آثار دولت پیشین‌را محو کند و از اینرو همهٔ آنانرا ازشهر پایتخت‌به خاستگاه اصلی دولت درهمان کشور که در آن قدرت ونفوذ دارد انتقال میدهد، برخی ازآنانرا بصورت‌تبعید وحبس و گروهی را بنوع ارجمندی ومهربانی چنانکه مایهٔ نفرت آنان نشود وبدین وضع آنقدر ادامه می‌دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیکارانی ازکشاورزان وعیاران وعامهٔ مردم کسی باقی نمیماند وجای آنان را نگهبانان ولشکریان و هوی‌خواهان دولت نوین میگیرند که شهر بوجود آنان نیرو می‌یابد و هرگاه

۱ـ قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و عبارت چنین است: «دولت دوم ناچار ...» الخ.

طبقات اعیان ازیکشهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهرهمین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید وحضارت دیگری باندازه وتناسب آن دولت ایجاد گردد. [و این‌وضع بمثابهٔ کسی‌است که مالك خانهٔ کهنه‌ای باشد وچگونگی بسیاری ازاطاقها ومرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد واوبرتغییر دادن این‌چگونگی و تجدید][1] بنای آن بروفق میل ومطلوب خود قادرباشد وآنوقت آن خانه‌راخراب کند وسپس ازنو بنای دیگری بسازد. ونظیر این‌وضع دربسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند روی داده‌است وما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، وخدا شب وروز را اندازه میکند.[2]

ونخستین‌سبب طبیعی این امر بطورکلی این است که دولت وپادشاهی دربرابر عمران بمنزلهٔ صورت برای ماده‌است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده میباشد و درعلوم حکمت ثابت شده‌است که انفکاك یکی ازآن دو ازدیگری امکان‌ناپذیراست بنابرین دولت بدون عمران بتصور نیاید ودولت وپادشاهی بی‌عمران متعذر است بعلت آنکه تجاوز[3] درطبایع بشر است واین امر موجب می‌شود که در هرعمران واجتماعی حاکم و رادعی بوجودآید وسیاست امور ونگهبانی اجتماع تعیین گرددو این سیاست یا ازراه شریعت ویا ازراه کشورداری وپادشاهی اجرا میشود ومعنی دولت نیز همین است. وهرگاه آن‌دو ازیکدیگر تفکیك نشوند پس خواهی‌نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد وخلل عظیم البته در نتیجهٔ خللی‌است که به دولت کلی‌راه می‌یابدمانند دولت ایران وروم یا عرب بطورعموم یا دولت بنی‌امیه یا بنی‌عباس وغیره ، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبدالملك بن

۱ـ قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت با چاپ (ك)اختلاف دارد و ما از چاپ (پ) ترجمهٔ کردیم. ۲ـ واللّه یقدرالليل و النهار. سورهٔ المزمل، آیهٔ ۲۰. ۳ـ در «ینی» تعاون است بجای: العدوان و آنگاه معنی عبارت چنین است: بسبب تعاونی که در طبایع بشر است.

مروان یا رشید زمامداران آن پیاپی دراجتماع یاعمران جانشین یکدیگر میشوند وهمان افراد عمران‌را پیاپی دنبال می کنند ونگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند ویکی بدیگری شباهت نزدیك دارد وازینرواختلال بسیاری بآن‌راه نمی‌یابد زیرا دولت حقیقی مؤثروفاعل درمادهٔ اجتماع ازآن عصبیت وقدرت لشکری‌است[1] وآنهم بازمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می‌یابد. لیکن هرگاه آن عصبیت ازمیان برود وعصبیت دیگری که دراجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیهٔ خداوندان قدرت آن دودمان منقرض میشوند وخرابی ونابسامانی بزرگی بدولت راه می‌یابد چنانکه درآغازفصل ثابت کردیم.[وخدا برهرچه بخواهد تواناست «اگرخواهد شمارا ببرد وخلقی تازه بیاورد وآن برخدا دشوار نیست »].[2]

فصل بیستم

دراینکه برخی ازشهرها بصنایع خاصی اختصاص می‌یابند

زیرا پیداست که بعلت تعاون وهمکاری که درطبیعت اجتماع وجود داردکارهای مردم یك‌شهر (بیکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می‌شودوهرکاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به‌برخی ازمردم شهر اختصاص می‌یابد که آنرا پیشهٔ خود میسازند و درساختن آن مهارت وبصیرت پیدا میکنند وبدان اختصاص می‌یابند وآنرا وسیلهٔ معاش وروزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد وکاری که دریك شهر ضرور نباشد و عامهٔ مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروك میگردد زیرا

۱ـ از (ینی) درچاپ‌های مصر عبارت مغشوش است.

۲ـ عبارات داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمهٔ آیات ذیل است: ان یشأیذ هبکم ویأت بخلق جدید و ماذلك علی الله بعزیز. سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۲۲-۲۳ در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است. در «ینی» هم آخر فصل مطابق (پ) و این ترجمهٔ است.

پیشه کنندهٔ آن سودی نمیبرد (و نمیتواند آنرا وسیلهٔ معاش خـود سازد) لیکن پیشه‌ها ومشاغلی که از لحاظ معاش مردم ضروریست درهرشهری یافت میشود مانند خیاطی وآهنگری ونجـاری و امثال آنها .

وصنایعی که ازنظر عادات وکیفیات زندگانی تجملی موردنیاز (توانگران) میباشد تنها درشهرهای پرجمعیت و بسیارآباد که‌آداب وشئون زندگانی تجملی و حضارت‌راپیش‌میگیرندرواج می‌یابد مانندشیشه گری وزرگری‌وعطرسازی‌وآشپزی ورویگری وساختن شیرهٔ انگور[1] وهریسه‌سازی[2][ودیبا بافی][3] ومانند اینها واینگونه صنایع‌هم درشهرهای مختلف باهم تفاوت دارند وبهراندازه که عادات ورسوم‌حضارت فزونی‌می‌یابد وکیفیات تجمل خواهی ایجاب می کند صنایعی ازین نوع پدیدمیآید و در یك شهر متداول میشود و در شهـر دیگروجود ندارد چنانکه گرمـابه‌هـا را می‌توان ازین‌مقوله‌شمرد که تنها در شهرهـای متمدن‌نشین پرجمعیت یافت‌می‌شوند زیرا تجمل‌خواهی و ناز ونعمت توانگری بنیان نهادن آنهارا ایجاب میکندو بهمین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هر چند برخی از پادشاهان‌و رؤسا به بنیان نهادن گرمابه در اینگونه شهرها همت میگمارندو آنها را دایر میسازند ولی هنگـامیکه عموم مردم از آنهـا استقبال نکنند بسرعت متروك و ویران میشود و متصدیان آنها این پیشه را رهامیکنند چه سودی نمیبرند کـه معاش آنـانرا تأمین کند ، و خدا میگیرد (روزی) و میگشاید[4] (روزی).

---

۱ ـ دسلان کلمهٔ « سفاج » را بدینسان ترجمه‌کرده ولی درکتب لغت « سفاج » بدین معنی نیامده است. ۲ـ هریسه طعامی است‌که از گوشت وحبوب ترتیب دهند، بهترین آن‌آن‌است‌که ازگندم و گوشت مرغ سازند (منتهی الارب) . ۳ ـ قسمت داخـل کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای‌آن چنین است : « الفراش و الذباح» که‌معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف دباج و فراش مصحف هراس است ۴ ـ والله یقبض ویبسط . سورهٔ بقرهٔ آیهٔ۲۴۶

(مقدمهٔ ابن خلدون ۹۶)

فصل بیست و یکم

در اینکه در شهرها هم عصبیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگری غلبه می‌یابند

پیداست که پیوند خویشاوندی ووابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از یك نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است وبدان برخی از مزایای عصبیت که ازراه خویشی نسبی‌حاصل میشود بدست میآید. و بسیاری از مردم یکشهر ازراه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جذب میشوند تا رفته‌رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوند گوناگون تقسیم می گردند ومیان آنها نظیر همان‌دوستیهاو دشمنیهایی که در میان قبایل وعشایر وجود دارد مشاهده میکنیم‌چنانکه درهرشهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد وهرگاه پیری بدولت راه یابد و(نفوذ و قدرت) دولت از سر زمین دور دست و مرزها برافتد، آنوقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و در بارهٔ حمایت و نگهبانی شهر خود(ازدستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها بایکدیگر مشورت کنند ومردم ارجمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه وریاست بطبع سرشته شده‌است از اینرو مشایخ وبزرگان که کشور را ازسلطه ودولت قاهری خالی می‌بینند در صدداستقلال بر می‌آیند و با یك دیگر بستیز بر میخیزند و برای خود هوی خواهان‌وپیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خودرا در راه اراذل و اوباش‌خرج می کنندتا بحمایت آنان‌برخیزندآنگاه هوی‌خواهان هریك در پیرامون او گرد میآیند و سرانجام یکی‌از آنان بر دیگران غلبه می کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می کند تا آنانرا نسبت بخود رام سازد سپس رفته‌رفته دست

بکشتار یا تبعید آنان میزند تا قدرت‌ها و نفوذهائی را که در شهر هست درهم شکند و هرگونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود باستقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی‌تشکیل داده است که فرزندانش فرمانروائی را از او بارث خواهند برد وازاین‌رو در این کشور کوچك همهٔاموری که در یك کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

وچه بسا که برخی ازین گونه رؤسای شهرها بلند پروازیهائی میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است ، پادشاهانی که خداوند قبایل وعشایر وعصبیت‌ها و لشکرکشی‌ها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگون‌اند و مانند پادشاهان مزبور بر تخت می‌نشینندوهنگام‌سیرو گردش‌در نواحی شهر سازکار(آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه میبرند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنندو دستگاه محتسبی تشکیل میدهند ومردم را وامیدارند که‌آنانرا مولی(امیرالمؤمنین) خطاب کنند چنانکه هرکه وضع آنانرا ببیندآنرا بازیچه و مسخره تلقی‌می کند زیرا کلیهٔ نشانه‌های ویژهٔ پادشاهی را که آنان بهیچرو شایستگی آنها را ندارند بکار میبرند و مرسوم میدارندو آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا برافتادن دولت و امتزاج وپیوندبرخی از خویشاوندان است چنان که‌عصبیتی تشکیل‌می‌یابد و گاهی برخی از آنان ازاینگونه تقلیدهادوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخرهٔ دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گرایند .

و در عصر ما اینگونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی‌داده است و در شهرهای جرید : طرابلس و قابس و توزر و نفطه و قفصه و بیکره وزاب ونواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آنشهرها باستقلال زمام امور شهر خودرا بدست گرفتند و خراج ومالیات را خود ازمردم گردآوری میکردند وبصورت ظاهر نشان

می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی نا پایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر می کردند در صورتیکه در حقیقت از همهٔ اینهادور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی وغروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست میدهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است و خود را در زمرهٔ سلاطین میشمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند. [تا اینکه مولای ما امیرالمؤمنین ابوالعباس این وضع را برانداخت و شهرهایی را که در تصرف خود داشتند ازچنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد.] [1].

و نظیر این کیفیت درپایان دولت صنهاجی نیز روی داده است و درشهرهای جرید مردم خود زمام امور رابدست گرفتند وآن ناحیه را باستقلال اداره‌میکردند تا آنکه پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالمؤمن بن علی‌شهرهای مزبور رااز آنان باز گرفت و همهٔ آن سرکشان را از قلمرو فرمانروایی که درآن داشتندبه مغرب انتقال دادواز آن بلاد آثار ایشان را محو کرد، چنانکه در تاریخ وی یاد خواهیم کرد.

همچنین در پایان دولت بنی عبدالمؤمن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و اینگونه اعمال غلبه‌جویی اغلب در میان بزرگان خاندانهای شریفی انجام می‌یابد که نامزد ریاست وپیشوائی شهر می‌باشند. گاهی‌هم برخی از سفلگان که از عامه وفرومایگان هستند استیلا می‌یابند واین هنگامی است که در نتیجهٔ بدست آوررن عصبیت و پیوند با اوباش موجباتی برای آنان فراهم آید که‌صاحب منزلت و پایگاه شوند، آنوقت بر مشایخ وبزرگانی که فاقد عصبیت می‌باشند غلبه میکنند و خدا[2] برکار خود غالب است.

---

۱ ــ قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست. ۲ ــ سبحانه و تعالی (چاپهای مصر و بیروت).

فصل بیست و دوم
در لغات شهرنشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است کـه بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنهارا بنیان می‌نهند و بهمین سبب لغات کلیهٔ شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این‌روزگار عربیست هرچند شیوهٔ اصلی زبـان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین‌و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزلهٔ صورت‌اند وهمهٔ آنها مواد آن میباشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد میشود که بزبان عربست زیرا پیامبر ، ص ، عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همهٔ ممالك اسلامی متروك‌شود. واین امر را باید از گفتارعمر،رض، درنظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکرو فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی‌را فروگذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همهٔ کشورها متروك ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی‌ازشعایراسلام وفرمانبری‌ازعرب بشمار می‌رفت وملتهادرهمهٔ شهرها و کشورها زبانهای خود را فروگذاشتند و بـزبان عـرب سخن میگفتـند چنانکه این زبان در همهٔ شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیرعربی دخیل و بیگـانه بشمار میرفت . آنگاه در نتیجهٔ آمیختن زبان عرب بازبانهای بیگانه فساد بدان راه‌یافت وبعضی از احکام آن دگرگونه شد واواخر کلمات آن تغییر پذیرفت وهرچند از لحاظ دلالت برمفاهیم براصل خود باقی‌بود و این‌زبان آمیخته را درهمهٔ شهرهـای اسلامی زبان شهری‌مینامیدنـدو همچنین بیشتر اهالی‌شهرهای اسلامی‌درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبـور را متصرف گردیـده وقربانی تجمل

و ناز و نعمت آنها شده‌اند چه از لحاظ عدد بیش از ساکنان غیرعرب آن شهرها بوده‌اند.

و بدین سبب‌وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند وزبان‌ها هم بوراثت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از اینرو لغت‌اعقاب در برابر[1] لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده‌است واین زبان‌را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها وپایتختها برخلاف لغت بادیه‌نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر و اصیل‌تر است. و چون ملتهای غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق وزناته وبربر درمغرب بفرمان روایی‌رسیدند و برهمهٔ کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد ونزدیك بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست عنایت نمی‌کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی[2] شهری در شهرها گردیده است. وچون تاتار ومغول که از کیش اسلام پیروی نمی‌کردند در مشرق بفرمان روایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالك اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ماوراءالنهر و بلاد شمال و ممالك روم هیچگونه نشانه‌ای ازآن بجای‌نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر ونثر منسوخ شد، بجز درموارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیرساخته بود زبان عربرا بطورصناعی بوسیلهٔ قوانین وقواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می‌کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مضری) در مصر و شام و در مغرب و دراندلس ومغرب بعلت بقای دین وطلبیدن آن باقی مانده است وبدین‌سبب تاحدی زبان مزبور درآن کشورها محفوظ مانده‌است لیکن در ممالك عراق و ماوراءالنهر

---

۱ ـ درینی، برحال. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «موجب بقای زبان مضری از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها».

هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیرعربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی‌تدریس نمی‌کنند [وخدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است. درودخدا بر خواجهٔ ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد وستایش خدایرا که پروردگار جهانیان است . فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم دربارهٔ معاش واقسام پیشه و کسب است][1].

۱ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و هم در «ینی» آخر فصل چنین است: والله مقدرالليل والنهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است: و خدا بصواب داناتر است».

باب پنجم از کتاب نخستین[1]

در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که درین‌باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است

فصل نخستین

در حقیقت رزق و محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست

باید دانست که انسان بطبع بوسایلی نیازمند است که خوراك و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانیش از آغاز دوران خردسالی تا مرحلهٔ جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندانید[2] و خدا سبحانه و تعالی همهٔ آنچه را در اینجهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همهٔ آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید[3] و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود[4] و کشتی را برای شما مسخر کرد[5] و چهارپایان را برای شما رام فرمود[6]. و اینگونه شواهد در قرآن بسیار

۱ـ آغاز فصل در «ینی» چنین است: بسم اللّه‌الرحمن‌الرحیم، صلی‌اللّه علی سیدنا محمد و آله فصل پنجم، در معاش . . . ۲ ـ واللّه الغنی ـ و انتم الفقراء، سورهٔ محمد، آیهٔ ۴۰.
۳ ـ ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه ببعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه آیهٔ تخستین اشاره به : و سخر لکم ما فی‌السموات والارض جمیعاً، سورهٔ جاثیة. آیهٔ ۲ و : والذی خلق لکم ما فی‌الارض جمیعا، سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۷ است. ۴ـ سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۴۵: وسخر لکم‌البحر. ۵ ـ و سخر لکم‌الفلك. همان سوره و همان آیه. ۶ ـ اشاره بآیهٔ : اللّه‌الذی جعل لکم الانعام. سورهٔ‌المؤمن، آیهٔ ۷۹.

است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزلهٔ جانشین خود قرار داده است[1] و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها درین مورد اشتراك دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجهٔ این گشادگی بدست میآورد دیگری را از آن محروم می کند مگر آنکه عوضی از وی باز گیرد، پس هنگامیکه انسان قدرت یابد و از مرحلهٔ ناتوانی در گذرد در برگزیدن پیشه‌ها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن باو ارزانی داشته‌است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند[2]. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خدا بجوئید[3]. و گاهی هم وسیلهٔ روزی بی کوشش و تلاش بدست میآید مانند بارانهائی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همهٔ این چنین موجباتی فقط کمك وی میباشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

بنابرین بدست‌آورده‌های مزبور اگر بمیزان ضرورت و نیاز باشد وسیلهٔ معاش او خواهد بود و اگر از اندازهٔ ضرورت فزونی یابد آنوقت منبع ثروت و تمول او بشمار میرود.

سپس باید دانست که این بهره یا حاصلی که بدست میآید اگرسود آن عاید انسان شود و از ثمرهٔ آن برخوردار گردد و آنرا در راه مصالح و نیازمندیهای خود خرج کند چنین حاصلی را روزی و رزق مینامند.

پیامبر،ص، فرماید: «آنچه از ثروت تو بتو اختصاص دارد مقداریست که بخوری و آنرا تمام کنی، یا بپوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بجریان مصرف اندازی» و درصورتیکه از ثروت خود بهیچرو سود نبرد وآنرا در مصالح و نیازمندیهای‌خود بکار نیندازدچنین ثروتی‌را نسبت بدارندهٔ‌آن رزق و روزی‌نمینامند.

۱ـ اشاره به: و هوالذی جعلکم خلائف الارض سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۶۵.

۲ـ اشاره به: فلینفق مما آتاه الله. سورهٔ الطلاق، آیهٔ ۷.

۳ ـ فابتغوا عندالله‌الرزق. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۱۶.

وبنا برین آنچه را که انسان بکوشش و قدرت خود بدست میآورد «کسب» مینامند و این مانند میراث است چه آنرا نسبت به مرده کسب میگویند نه رزق‌زیرا بسبب آن سودی نبرده است و نسبت به وارثان هنگامیکه از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. اینست حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل‌سنت، ولی معتزله میگویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند اینست که تملك آن صحیح باشد و بعقیدهٔ ایشان هرچه نتوان آن را بعنوان تملك تصرف کرد رزق نیست و کلیهٔ اموال غصبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته‌اند و میگویند هیچیك از اینگونه اموال را نمیتوان رزق نامید. وحال آنکه خدای تعالی به‌غاصب و ظالم ومؤمن وکافر روزی میدهد وهر که‌را بخواهد برحمت وهدایت خود اختصاص میدهد[1]. وایشان(معتزله) درین‌باره دلایلی دارند که محل بحث آنها اینجا نیست. سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گردآوری وبدست آوردن مایهٔ گذران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هرچند بدست آوردن و جستن آن از راههای (صحیح) آن باشد.

خدای تعالی فرماید: پس روزیرا نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به‌الهام ورهبری وقدرتی است که خدا بانسان‌ارزانی میدارد، وهمهٔ موجبات آن ازجانب خداست وناچار باید در هرگونه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود زیرا اگر مانند صنایع بنفسه کاری باشد پیداست که کار انسانی در ایجاد آن ضرورت دارد و اگر از حیوان یا گیاه یا معدن بدست آید بازهم ناچار باید بنیروی‌کارانسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، وگرنه بهیچروچیزی بدست نخواهد آمد و سودی از آن حاصل نخواهد شد.

سپس باید دانست که خدای‌تعالی دو سنگ معدنی را، که عبارت از زر وسیم است، برای قیمت هرمحصول وثروتی آفریده‌است وآنها اغلب ذخیره ومایهٔ کسب

---

۱ ـ اشاره به: ویختص برحمته من یشاء. سورهٔ بقره، آیهٔ ۹۹.

جهانیان میباشند واگرهم دربرخی ازاوقات مواد دیگری بجز زر وسیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آندو میباشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع میشود ولی زر و سیم ازین ماجرا دور هستند. بنابرین زر و سیم اصل و اساس همهٔ کسبها و بمنزلهٔ مایهٔ کسب و اندوخته است. وچون همهٔ این‌مقدمات ثابت‌شد باید دانست که‌آنچه انسان ازآن سود برمی‌گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می‌کند اگر از جملهٔ صنایع باشد پس مایهٔ سودی که از آن بدست میآید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از بدست آوردن واندوختن همان ارزش کاراست زیرا دراینجا بجزکار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. گاهی از صنایعی است که چیزهای دیگری هم درآنها هست مانند نجاری و پارچه‌بافی که با آنها چوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دوکار افزون‌تر است و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

واگر ثروت و وسیلهٔ معاش بجزصنایع باشد آنوقت نیز ناچار باید درقیمت آن فایده و مایهٔ کسب را درنظر گرفت و ارزش‌کاری را که بسبب آن بدست‌آمده است درآن داخل کرد زیرا اگرکار نمی‌بود فایده و مایهٔ کسب آن بدست نمیآمد وگاهی در بسیاری از مواد ملاحظهٔ کار آشکار است آنوقت برای آن بهره‌ای از ارزش خواه کوچك یا بزرگ قرار میدهند وگاهی هم جنبهٔ کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذائی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار حبوب و غلات ملحوظ میباشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهائی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده‌و نهان‌میباشد و بجز گروه‌قلیلی از کشاورزان آنرا احساس‌نمیکنند.

بنابراین آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها وبدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن

چیزیست که از آن بهره و سود می‌برند. پس معنی کسب ورزق و شرح وجه تسمیهٔ هریك روشن گردید.

و باید دانست که هرگاه بعلت نقصان عمران واجتماع کارهـا فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آنوقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعـلام خواهد فرمود. مگر نمی‌بینی در شهرستانهای کم‌جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل می‌یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندك میشود؟. وهمچنین‌شهرستانهائی که‌کارها(ی گوناگون) در آنها بیشتر است[1] مردم آنها توانگرتر ومرفه‌تر میباشند چنانکه یاد کردیم. و بدین‌سبب است که عامه میگویند کـه هرگاه عمران و جمعیت شهرهـا نقصان پذیرد روزی از آن سرزمـین رخت برمیبندد حتی مسیرچشمه‌ها و رودها تغییر می کنـد ودر دشت روانه میشوند، زیرا فوران وجوشش چشمه‌هـا در نتیجهٔ چاه‌جوئی و آبیاری پدیـد میآید که خود از کارهای انسانیست چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین‌حال را دارد بنابراین اگر چاه‌جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه‌ها و نهرها بکلی خشك میشود و بزمین فرو- میرود، چنانکه شیر حیوانات خشك میشود هرگاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و ببین کشورهـائی که در روزگار عمران دارای چشمه‌هـا و نهرها(ی گوناگون) هستند چگونه هنگامیکه ویران میشوند کلیهٔ آبهای آنها بزمین فرومی‌رود وچنانکه گوئی هرگز وجود نداشته است، وخدا تقدیر کنندهٔ شب وروز است.

فصل دوم

در راههای بدست‌آوردن معاش وشیوه‌های گوناگون آن

باید دانست که معاش‌عبارت ازجستن روزی و کوشش در بدست‌آوردن آنست و کلمهٔ مزبور از لحاظ لغوی بر وزن «مفعل» از ریشهٔ «عیش» است و مناسبت آن

۱ـ از «بنی» در چاپهای مصر و بیروت بجای: اعمال، عمران آمده.

با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یـا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی‌آید و ازینرو کلمهٔ معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده‌اند. سپس باید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حـاصل میشود که آنرا از دست دیگران باز می‌ستانند و با اقتدار وزور بروفق قانونی که متداولست آنرا بچنگ میآورنـد و اینگونه کسب روزی را باج وخراج مینامند، و یااینکه روزی را از راه شکار کردن جـانوران رمنده بدست میآورند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست میآورند واینگونه کسب روزی را شکار مینامند.

و یا کسب روزی بوسیلهٔ بهره‌برداری از حیوانـات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایهٔ نیاز مردم است استخراج میکنند ومثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست میآورند یا از گیاهان بهره‌برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری میپردازند و از ثمرات آنها بهره‌مند میشوند و کلیهٔ اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است وآنهم بچند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری وخیاطی وپارچه بافی وپرورش اسب ومانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکنند که عبارت از کلیهٔ پیشه‌ها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیلهٔ کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یـا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می‌یابد واین نوع کسب را بازرگانی مینامند. اینهاست راههـا و اقسام گوناگون معاش ومفهوم گفتاری که محققان ادب وحکمت مانند حریری ودیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبارت از: امارت وتجارت وفلاحت وصناعت است. اما فرمانروائی شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن بپردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراجستانان را در فصل دوم یـاد کردیم، لیکن کشاورزی وصنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معـاش

بشمار میروند.

اما کشاورزی بذاته برهمهٔ انواع معاش مقدم است زیرا امری بسیط و ساده وطبیعی وفطریست ودرآن نیازی باندیشه و دانشی نیست و بدین‌سبب درمیان مردم آنرا به‌آدم ابوالبشر نسبت میدهند و او را معلم و انجام دهندهٔ آن میدانند و این نکته اشاره باینست که کشاورزی قدیمی‌ترین راههـای معاش و شایسته‌ترین وسایل طبیعی آن میباشد.

اما صنایع نسبت بکشاورزی درمرتبهٔ دوم وپس‌ازآنست، زیرا صنعت ازامور ترکیبی وعلمی است که درآن اندیشه ونظررا بکار میبرندوازینرو صنعت غالباًجز درشهرها که از زندگانی بادیه‌نشینی متأخر ودر مرتبهٔ دوم آنست یافت نمیشود و بهمین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مردم نسبت میدهند چه او بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده وبرای‌بشرآینده بیادگار گذاشته‌است.

و اما بازرگانی هرچند ازلحاظ کسب امری طبیعی‌است ولی بیشتر راهها و شیوه‌های آن جز داد وستد نیست که‌آنهارا برای بدست آوردن نرخ میان دوبهای خریدوفروش بکار میبرند تا ازین تفـاوت قیمت درکسب سود برند و بهمین سبب شرع‌درامورتجارت چانه زدن را مباح شمرده‌است چه‌آن ازباب‌مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مال‌غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و بهمین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است][1].

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری ازطرق معاش طبیعی نیست

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای ادارهٔ همهٔ امورکشور و پادشاهی که‌درصدد آن هست، خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و

۱ ـ در چاپ‌های مصر وبیروت نیست.

کاتب (نویسنده) ودربارهٔ هریك ازامور مـزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد و ارزاق ایشان‌را ازخزانهٔ خود متکفل شود.

وکلیهٔ اینگونه مشاغل در ضمن امارت ومعاش آن مندرج است زیـرا بر همهٔ آنان حکم امارت جاریست ودستگاه عظیم پادشاهی بمنزلهٔ سرچشمه ایست که آنها جویبارهای آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مـربوط بدستگاه دولت و پادشاهی نیست ازآنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران از فـراهم آوردن نیازمندیهای خود بتن خویش دوری میجویند یا ازآن عاجـزند ازینرو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری‌را برمیگزینند که این امر را برعهده گیرد و دربرابر آن بوی مـزدی ازثروت خویش میپردازند واین شیوه برحسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسندیست، زیرا تکیه کردن واعتماد بهرکسی نشانهٔ ناتوانی انسان است و گذشته ازین بر مقرریها ومخارج‌شخص‌میافزاید ونشانهٔ عجزونامردی است که در شیوه‌های مردانگی شایسته‌است ازآنها بپرهیزیم. ولی چیزیکه هست عـادات ورسوم برطبایع آدمـی غلبه میکند ودرحقیقت انسان فرزند عادات خویش میباشد نه‌فرزند خاندان ونسبش. و با همهٔ اینها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد وبتوان بتوانائی وبینیازی وی اعتماد کـرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده دار امـور کسی بشود از چهار حالت بیرون نیست:

یا هم برکار خود تواناست وهم شایستهٔ اطمینان واعتماد است، و یا برعکس نه برکارخود تواناست ونه میتوان بوی اعتماد کرد، ویا فقط دریکـی از دو حالت مزبور شایستگی دارد یعنی یا برکارخود تواناست ولی قابل اعتماد نیست، یا قابل اطمینان هست ولی درکار توانائی ندارد. اما حالت نخستین یعنی کسی راکه هم بر کار تواناست وهم قابل اعتماد است ، هیچکس بهیچرو نمیتواند استخدام کند زیرا اوبعلت داشتن دوصفت مزبور خودرا از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی‌نیاز

می‌بیند ومزد خدمت چنین کسانی را حقیر واندك میشمرد چه او برکارهائی بالاتر وبزرگتر از اینها توانائی‌دارد وازینرو بجز امرای بانفوذ وخداوندان جاه وجلال دیگری چنین کسی را استخدام نمیکند زیرا همه کس بجاه وجلال نیازمندند.

و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه‌برکار توانا هستند و نه قابل اطمینان‌اند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی‌گیرد زیرا آنها از هردوراه بمخدوم خود ستم میکنند، ازسوئی بعلت عدم توانائی برکار موجب خرابی کار می‌شوند وازسوی دیگر ازطریق خیانت ثروت اورا میرباید ودرهرحال وبال گردن‌خداوندگارخود میباشد وبنابراین هیچکس در استخدام دو گروه‌یاد کرده‌طمع نمی‌بندد. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل‌اعتمادی که‌برکار توانا نیست‌وتوانائی که شایستهٔ اعتماد نمیباشد، و مردم درترجیح دادن یکی از این دو گروه بردیگری بدو دسته تقسیم‌میشوند و هریك از دوترجیح را وجهی است‌ولی‌شخص تواناهرچندقابل‌اعتماد هم‌نباشد بردیگری‌ترجیح دارد زیرا بوی‌میتوان‌مطمئن‌بود که‌چیزی تضییع نمیکند (وازین راه‌زیان نمیرساند)وهم ممکن‌است‌بقدر امکان مراقبت کرد که‌بخیانت دست نیازد، لیکن آدم تضییع کننده‌هرچند قابل اعتمادهم باشد زیان او ازرهگذر تضییع بیش‌از سود اوست. پس باید این‌نکات را دانست و آنهارا دراستخدام کسان بمنزلهٔ قانونی بکاربرد، وخدا برآنچه بخواهد تواناست[1].

فصل چهارم

دراینکه جستن اموال از دفینه‌ها وگنجها از اقسام معاش طبیعی نیست

باید دانست که بسیاری از کوته خردان درشهرها آزمندانه‌درصدد استخراج ثروتهای زیرزمین بر میآیند وآنرا وسیلهٔ کسب روزی خود قرار میدهند ومعتقدند

---

۱ ــ آخر فصل درچاپ‌های مصر وبیروت چنین‌است: «وخدا سبحانه وتعالی برهرچیزی تواناست». و در (ینی) مطابق این متن است.

که‌کلیهٔ ثروتهای ملتهای باستان در زیرزمین بطور گنجینه نهانست و برهمهٔ آنها بوسیلهٔ طلسمهای جادوگرانه مهرزده‌اند وجز کسانیکه‌بدانش آن آگاهنددیگری نمیتواند آن مهررا برگیرد چه‌آنها از راه بخور ودعا وقربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش‌ازاسلام درآن سرزمین میزیسته‌اند نیز بهمین شیوه اموال خودرا درزیرزمین دفینه کرده‌اند وشرح آنهارا درکتابها نوشته‌اند تا خودشان (درموقع حاجت) بدان راه یابند و آن برآرند ومردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای در بارهٔ ملتهای قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار میدارند ودربارهٔ آن خبرهائی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، ازقبیل اینکه میگویند بعضی از جویندگان دفینه‌ها که طلسم آنرا نمیدانسته و از اخبار آن آگاهی نداشته است پس از کاوش زمین بجایگاه گنجینه رسیده است ولی چون ازطلسم‌آن بی‌اطلاع بوده است جایگاه را تهی یاپر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهرهای قیمتی‌را می‌یابد ولی دربرابر آنها نگهبانانی مشاهده میکند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنهارا بخود می کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرورفته‌اند ومانند اینگونه یاوه گوئیهای هذیان‌آمیز وبسیاری ازطلبه[1] درمیان بربرهای مغرب چون ازبدست‌آوردن وسیلهٔ معاش طبیعی عاجزند بتوانگران‌نزدیکی میجویند و اوراقی را که‌حواشی‌آنهازده وساییده است (به‌نشانهٔ کهنگی آنها) نزدآنان میبرند و براین اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده ویاچنین گمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمهٔ خطوط صاحبان دفائن‌است ونشانهٔ جایگاه گنجینه ها میباشد واز این راه روزی خودرا از آنان می‌جویند و آنهارا بکاوش وجستن گنج برمیانگیزند و بتوانگران باحیله ودستان چنین وانمود میکنند که علت یاری‌جستن ایشان ازآنها اینست که ازجاه ونفوذ آنان دراینگونه

---

۱ ـ منظور طلاب علوم شرعی است. مؤلف همان کلمه‌ای‌را که درایران هم براین گروه اطلاق می ـ شود بکار برده است.

اعمال استفاده کنند تا از تعقیب ومجازات حکام درامان باشند. وچه‌بسا که برخی‌از آنان بنوادر یا عجایبی از کارهـای افسونگری هم آشنائی دارند که با نیرنگ و زراندودی از آن برای بتصدیق واداشتن طرف استفاده میکنند وبقیهٔ دعاوی خودرا صحیح قلمداد مینمایند، درصورتیکه آنها ازعملیات سحر وافسون بکلی بیخبرند.در نتیجهٔ اینگونه فریبکاری‌ها بسیاری از کوته خردان کارگران فـراوانی را بـرای کاوش و کندن زمین بکار میگمارند وبرای نهان داشتن‌کارخود از انظار از تاریکی شب استفاده میکنند ازبیم‌آنکه مبادا رقبای آنان آگاه شوند یا کارگزاران‌دولت بعملیات آنان پی‌ببرند وهنگامیکه چیزی بدست نمیآورند دلیل آنرا عدم‌آگاهی از طلسمی میدانند که گنجینه بدان مهر شده است و ازینرو خـودرا گول میزنند و روی مطامع شکست خورده وناکامی‌خودسرپوش میگذارند. وآنچه اینگونه کسان را بچنین اعمالی وامیدارد گذشته از کوته خردی اینست که‌آنهـا از بدست‌آوردن معاش خود بوسایل وپیشه‌های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی وصنعت عاجزند و ازینرو درکسب معاش خود منحرف میشوند و دربیراهه‌و مجرای غیرطبیعی گام می‌نهند واینگونه راههای بیهوده را برمیگزینند چه آنها از تلاش درراه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند وشیفتهٔ آنند کـه روزی خـودرا بی‌رنج وتعب بدست آورند در صورتیکه نمیدانند آنها درنتیجهٔاینگونه کجرویها خودرا در رنجها وشدائدی می‌افکنند که بدرجات از رنج نخستین شدیدتراست وگذشته ازاین خودرا در معرض مجازات وشکنجه قرار میدهند.

وچه‌بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات ورسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال وامیدارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه‌ها وحرفه‌های معمولی‌بدست میآید بامخارج فراوان اینگونه رسوم‌تجملی برابری نمیکند وهرگاه نتوانند از مجرای طبیعی بهـدف خود برسند هیچ راهی نمی‌یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی‌رنج وزحمت بدست آورند

تا بتوانند مخارج هنگفتی‌را که‌در نتیجهٔ عادات تجملی دامنگیر آنان شده‌است‌فراهم آورند. اینست که درجستجوی اینگونه اعمال آزمندانه میکوشند و نهایت سعی و تلاش خودرا درین‌راه بکار میبرند و بدین سبب می‌بینیم بیشتر کسانی که دراین راه باسماجت و آز فراوان میکوشند دوستداران تجمل از وابستگان دولتها و ساکنان شهرهائی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و تفنن است مانند مصروشهرهای نظیر آن. ازینرو می‌بینیم بسیاری ازمردم مصر باشیفتگی فراوان درجستجوی گنجینه‌ها هستند ودربارهٔ نوادر وعجایب آنها از هر مسافری سؤال میکنند همچنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می‌شنویم که مردم مصر بهریك ازطلبهٔ اهل مغرب برمیخورند باآنها درین‌باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیلهٔ آنان بردفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه برطلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آبها[1] نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطورعموم درمجاری رود نیل‌است و آن‌رود دراین آفاق بیش‌از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه درخود نهان دارد وصاحبان آن دفاتر ساختگی وتزویرآمیز با نیرنگ و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دفینه‌ها باجریان نیل دشوار وامکان‌ناپذیراست،چه گنجهای مزبور در زیرزمینهائی است که رود نیل آنهارا فراگرفته است وبرای اینکه با این دروغها معاش خودرا بدست آورند شنوندگان خودرا برای رسیدن بمطلوب باسخنان دروغ بخشکانیدن آب ازراه اعمال افسونگرانه وجادو نویدمیدادند وبطمع میانداختند، بویژه که مصریان ازپیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوزهم درآن سرزمین درقسمت برابی[2] وجزآن باقی‌است وداستان

---

۱ ـ ترجمهٔ « تنویر » در زمین فروشدن آب است ودراینجا منظور اینستکه با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آنگنجینه‌هارا بیابند . ۲ـ « برابی » جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد ودیگر بناهای بزرگ و یادگارهائی استکه مصریان قدیم ساخته‌اند.

(مقدمهٔ ابن خلدون ۹۸)

ساحران فرعون گواه بر اینست که آنان باین امور اختصاص داشته‌اند. و مـردم مغرب قصیده‌ای نقل میکنند که آنرا به‌حکمای مشرق نسبت میدهند وشاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب‌را برحسب عقیدهٔ خود در آن‌باره بوسیلهٔ فن‌جادو گری شرح داده است، بدینسان:

« ای جـویندهٔ رازخشکانیدن آب، سخن راست‌را از کسی کـه بدان آگـاه است بشنو،

گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تصنیف کرده‌اند فرو گذار،

و اگر از کسانی هستی که بیاوه و دروغ عقیـده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو ،

پس هر گاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم وخرد همه‌درچاره جوئی آن سر گردان شده است.

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سرپا نگاهداشته‌ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازهٔ[1] سر بچهٔ شیر باشد،

و دو دست او ریسمان دلو را که از عمق چاه بر می‌آید گرفته باشند،

و بر روی سینهٔ او حرف «هـاء» چنانکه دیدی کـه عدد طلاق است ولی از تکرار آن بپرهیز،

و بر حرف «طاء» گام مینهد، چنانکه آنها را لمس نمیکند و مانند خردمند هوشیار دانشمندی راه میرود،

و در گرداگرد شکل (طلسم) خطی کشیده است کـه مـربع بودن بهتـر از دایره‌وار بودن آنست،

۱ ـ در بسیاری از نسخ خطی که در دسترس دسلان بوده و چـاپهای مصر و بیروت و ترجمهٔ ترکی بجای «تقدیر» «تقویر» است که بمعنی مدور کردن و گرد بریدن میباشد یعنی سر آن مانند سربچه شیر گرد باشد.

و پرنده‌ایرا بر آن شکل ذبح کن و آنرا بخون پرنده بیالای و بدنبال ذبح این مواد را بخور کن:

سندروس[1] و کندر و صمغ رومی[2] و عود هندی، و آنرا بپارچهٔ حریر بپوشان، حریری سرخ یا زرد یا[3] نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد، و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می‌بندی.

و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده‌اند و آغاز ماه باشد که شبها ماهتاب و روشن نیست،

و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد وساعت تنظیم و محاسبهٔ طلسم باید در روز شنبه باشد».

مقصود از جملهٔ «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه میرود. و بعقیدهٔ من این قصیده از نیرنگ‌بازیهای دروغبافان است، چه ایشان درین‌باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگسازی آنان بآنجا میکشد که منازلی مشهور و خانه‌های معروف نظیر اینها سکونت می‌کنند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دفینه‌هائی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها وعلائمی میگذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود مینویسند. آنها کوته‌خردان‌را باینگونه دفاتر میفریبند و آنها را بر میانگیزند که آن خانه را کرایه کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که گنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است

۱ـ سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهربا گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمان و غیره از آن سازند و آن شبیه بکهربا باشد بلکه کهربائیکه درین دیار متعارفست از آن ساخته‌میشود (غیاث).

۲ ـ ترجمهٔ «میعة» (بفتح م ـ ع) است که بمعانی زیرآمده است: عطری‌نیك خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی‌الارب).

۳ ـ در چاپ (ا) و «ینی» بجای «او» (لا) آمده و ترجمهٔ بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه‌نیلگون، نه سبز درآن باشد و نه تیرگی.

چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنهـا مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می کنند و آنها را بـه ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدهـا و وعده‌هـا میدهند و آن گروه از آنچه می‌بینند سخت بـرانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بـر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین‌باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نهان ساختن نیرنگهای خود بدان اصطلاحات متوسل میشوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار میبرند.

ولی در حقیقت اینگونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و بـاید دانست که هرچند گنجهائی بدست میـآید ولی این امر بندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی میدهد نه از راه قصد و اراده و این موضوع نه در روزگارهای گذشته و نه در عصر حاضر، هیچیك از امور مورد حاجت عمـوم نبوده و نیست تـا مردم اموال خود را در زیر زمین اندوخته کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

ورکازی[1] که در حدیث آمـده و فقهـا آنرا فرض شمرده‌انـد و عبـارت از دفینه‌های روزگار جاهلیت (پیش ازاسلام) است همواره بطورتصادف واتفاق بدست میآید نه از راه قصد و جستجو کردن.

وگذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دفینه میـکند و با عملیات ساحری برآنها مهر میـزند بیگمان در نهان ساختن آنها مبالغه میکند. وی چگونه برآنها نشانه‌ها و علاماتی نصب می کند و آنها را در کتب مینویسد تـا براندوختهٔ او مردم عصرهای آینده وساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده‌های خردمندان ناچار باید برای منظور وهدفی

1 ـ «رکاز» در شرع عبارت از ثـروتی است کـه در زیر زمین اندوخته شده بـاشد خواه اندوزندهٔ آن آفـریدگار یا مخلوق بـاشد. و در حدیث آمده است که ، « بـررکاز خمس تعـلق میـگـیرد » (اقرب‌الموارد).

بقصد سودبردن انجام یابد و کسی که دارائی خویش را دفینه میکند حتماً آنها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانیکه آنانرا بویژه از میان دیگران برمیگزیند پنهان میکند، اما کسیکه بطورکلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و منحصراً آنها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که بهیچرو آنانرا نمیشناسد بیندوزد، چنین عملی بهیچرو از مقاصد خردمندان بشمار نمیآید.

و اینکه گروهی میگویند ثروتهای مللی که پیش از ما میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم واموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آنهمه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که‌اموالی ازقبیل‌زر و سیم‌و گوهرها و کالاهاهما نامعادن ومکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال ومعادن. و همهٔ اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیلهٔ اعمال انسانی پدید میآورد و مایهٔ فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست بدست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که برحسب معاوضهٔ کالاها واجتماعی که مورد حاجت آنست ازسرزمینی بسرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت دیگر میرسد چنانکه اگر در مثل در مغرب وافریقیه این نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالك اسلاوها وفرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی‌پذیرد بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیلهٔ کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمهٔ موجودات سرایت میکند باندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست میآیند نیز راه می‌یابد و مروارید و گوهر زودتر از دیگر اموال خزینه‌ای فاسد وتباه میشود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیز وقلع نیز کهنگی و نابودی راه مییابد

چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان میرود.

واما اینکه در مصر امرجویندگان دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر[1] در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند واز جملهٔ عادات ورسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را برحسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال منقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهرومروارید بخاك میسپرده‌اند. وپس ازآنکه دولت قبطیان بسر آمد وایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کندند و از قبور آنان چیزهائی کشف کردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جز آنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست یازیدند و از آن روزگار تا کنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری ازاوقات دفینه‌هائی می‌یابند که یا ازجملهٔ اموالیست که آنها را با مردگان بخاك سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیلهٔ آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل میکرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان میساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع‌شده‌و بهمین‌سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و بمنظوراستخراج آن به جستجوی (زر وسیم) که مطلوب جهانیان (قدیم وجدید است) میپردازند حتی‌مصریان هنگامیکه در اواخرروزگار دولت براصناف‌باج میگذارند جویندگان گنجها را نیز درنظر میگیرند و از آنها باج میگیرند واین باجها بمنزلهٔ مالیات ابلهان وهوسبازانی است که باین عمل مشغول میشوند وباید آنرا بپردازند و آزمندانی که این مالیات را میپردازند آنرا وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیهٔ مساعی خود بجز

---

۱ ـ در طی هزاران سال یا بیشتر (چاپهای مصر و بیروت). در «ینی» از ابتدای هزار یا بیشتر و صورت متن از چاپ پاریس است.

نومیدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زیان‌کاری.

و ازینرو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار میشود از عجز و تنبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پنـاه برد. چنانکه پیامبر، ص، بخدا پناه برده است، وخود را از راههای شیطانی و وسوسه‌های او منصرف کند وخویش را به محالات و افسانه‌های دروغ سرگرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بیشمار می‌بخشد[1].

فصل پنجم

در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرامشاهده میکنیم که صاحبان‌جاه و(مکانت)[2] درهمهٔ انواع معاش توانگرتر ومرفه‌تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند. وسبب آن اینست که مردم بمنظور نیازی که به قدرت خداوندان جاه دارند بآنان نزدیکی میجویند و آنانرا از راه نتایج اعمال خود خدمت میکنند، بنابرین مـردم باینگونه کسان از راه دسترنج و کارخود یاری میکنند و بکلیهٔ نیازمندیها ولوازم زندگانی او خواه ضروری باشد و خواه وسایل تجملی و کمالی کمك میرسانند، و درنتیجه وی از قیمت این یاریها و کارها در کسب وهمهٔ شئون[3] خود بهره‌مند میشود ودرصورتیکه باید عوض آنهـا را بپردازد مردم مفت ومجانی برای او کارمیکنند وبنابراین خداوندان‌جاه ازارزشهای اعمال فراوانی متمتع میشوند که نوعی را بدینسان بی‌عوض بدست میآورند و نوع دیگر ارزش اعمالیست که ناچار باید عوض آنها را بپردازند. پس نتایج اعمـال فراوانی عاید آنان میشود وچون ازکارها ودسترنجهای بسیاری بهره‌مند میشونـد سود فراوان میبرند ودر کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست میآورند واین ثروت

---

۱. والله یرزق من‌یشاء بغیرحساب. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۰۸. ۲. از (ینی) ۳. درچاپ بیروت معاشاته است.

آنـان روزبروز افزایش می‌یابد و از اینجاست که فرمانروائی (امـارت) یکی از موجبات معاش بشمار میرود، چنانکه یاد کردیم.

ولی کسی که‌فاقد جاه‌وقدرت‌است هرچندتوانگرهم باشد بطورکلی‌توانگری او درحدود دارایی ومال وبنسبت کوشش و سعیش خواهدبود وبیشتراینگونه کسان بازرگانان میباشند و بهمین سبب بازرگانانی که خداوند جاه وقدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگرترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان ودینداران وپارسایان هرگاه به نیکی و صلاح شهـرت یابند و عامهٔ مردم برحسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند و مردم صمیمانه درامور دنیوی بآنان کمك رسانند ودرراه مصالح زندگی ایشان بکوشند، بسرعت توانگر میشوند ودر شمار ثروتمندان قرار میگیرند بی‌آنکه خود ازراه کار و کوشش مالی بدست آورند وتنها ارزش اعمال ودسترنج دیگران را که ازراه کمك عاید آنان شده است بدست میآورند. وما از اینگونه کسان گروه بسیاری‌را درشهرها وبلاد و درمیان‌بادیه‌نشینان می‌بینیم که مردم‌درامور کشاورزی وبازرگانی آنان‌میکوشند وحال‌آنکه درخانهٔخود نشسته‌اند واز جای‌خود تکان‌نمیخورند ودر نتیجهٔ کارمجانی دیگران ثروت آنان افزایش مییابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بیسعی وتلاش از ثروت خویش بهره‌برداری میکنند.

وکسانیکه از این راز آگاه نیستند ازکیفیت ثروت وموجبات توانگـری آنان درشگفت میشوند، وخدا به هرکه بخواهد روزی بیشمار می‌بخشد.

فصل ششم

دراینکه خوشبختی و وسیلهٔ روزی غالباً برای‌کسانی حاصل میشودکه فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت‌است

در فصول پیش یـاد آور شدیم کـه کسب و بدست آورده‌ای کـه بشر از

آن استفاده می کند همانا بهای کارهای‌ایشان است واگرفرض کنیم یکفرد بکلی بیکار باشد چنین کسی‌یکسره فاقدوسیلهٔ معاش خواهد بود وارزش‌هر کس به‌اندازهٔ کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم بآن کار است وبهمان‌نسبت‌پیشه و وسیلهٔ معاش اوفزونی می‌یابد یا نقصان میپذیرد. و ما در فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه‌در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می‌آورد که مردم بوی بوسیلهٔ کارواحوال خود نزدیك می‌شوند ودر دفع‌مضار وجلب منافع خویش می کوشند و در ازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی می‌دارند از قدرت و جاه او استفاده می کنند و به بسیاری از مقاصد نیك یابد خود نائل می‌آیند وکارهایی که خداوندان جاه انجام میدهند بر میزان وسایل معاش و پیشهٔ آنان میافزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می کند و در کمترین مدتی دارائی واموال فراوانی بدست می‌آورند.

سپس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم بترتیب‌طبقات تقسیم‌شده‌است و طبقه‌ای‌پس از طبقهٔ‌دیگر دارای جاه وقدرتست‌چنانکه در طبقات برتر بپادشاهان میرسد که هیچ‌قدرت ودستی بالای توانایی‌آنان نیست و طبقات فروتر به کسانیکه در میان همجنسان خودسودوزیانی ندارند و میان دو طبقهٔ مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش‌شان منظم و مصالح زندگی آنان آماده می‌شود و بقای ایشان تأمین می‌شود، زیرا وجود نوع انسان بکمال نمی‌رسد جز درپرتوتعاون‌افراد بیکدیگرتا ازین‌راه مصالح‌زندگانی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که‌وجودیکفرد خود بتنهائی ممکن نیست بمرحلهٔ کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی‌چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز باکراه حاصل نمی‌شود زیرا بیشتر مردم بمصالح نوع آگاه نیستند واز این رو که خدا بمردم‌آزادی و اختیار ارزانی‌داشته

و افعال آنان از روی فکر واندیشه صادر می‌شود نه به حکم طبع و از روی غریزه و بنابراین گاهی ازهمکاری‌ویاریگری بهم سر بازمی‌زنندو لازم می‌آید که آنانرا بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدیدآید و آنان‌را باکراه بمصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقای این نوع‌جامهٔ عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می‌فرماید : و بعضی از آنانرا بالای بعضی از مراتب بلند گردانیدیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر است از آنچه جمع میکنند[1] . پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل میشود وآنرا در بارهٔ همنوعان زیر دست خوداز راه اجازه‌دادن ومنع کردن و تسلط برآنان بقهر و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عدالت بوسیلهٔ احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع‌شان وهمچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی‌عنایت پروردگار بوسیلهٔنخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیلهٔ دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است ، مانند دیگر بدیهائی که درحکم ایزدی در آمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندك بخاطر مواد به کمال نمیرسد، و بدین‌نیکی از دست نمیرود بلکه برآنچه مشتمل بر بدی‌اند کست فرومی‌آید . و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است ، پس باید این نکته را دریافت . گذشته ازین هریك از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقهٔ فروتر خود می‌باشد وهریك از افراد طبقات‌پائین ازجاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری می‌جوید ووسیلهٔ معاش و کسب آن طبقه باندازه‌ای که زیر دستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می کند افزایش‌می‌یابد و باهمهٔ اینها جاه درکلیهٔ راههای معاش مردم دخالت میکند و برحسب طبقه و وضعی که خداوندآن طبقه در اجتماع دارد بست و گشاد می‌یابد ، یعنی اگر جاه توسعه

---

۱ ـ و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا ورحمةربك خیرمما یجمعون. سورهٔ الزخرف، آیهٔ ۳۱.

داشته‌باشد نتایج وسود آن نیزفراوان خواهد بود و اگرمحدود واندك باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

و کسیکه فاقد جاه است هرچند متمول‌هم باشد توانگری او تنها باندازهٔ کار یا سرمایه‌اش خواهدبود و به‌نسبت کوشش وپشتکارش افزون خواهدشد مانند بیشتر بازرگانان. وبرخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگرفاقد جاه باشند و بهمان فواید صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب گرفتار فقر وبینوائی میشوند و دیر ثروت‌بدست میآورند بلکه بیش‌ازحد اقل زندگی‌ومقدار سدجوع بهره‌ای نمیبرند و درنهایت تلاش فقط ضروریات زندگی‌را فراهم میسازند.

پس‌از بیان مقدمات یاد کرده وروشن شدن این‌نکته که ثمرات جاه‌رامیتوان بدیگران‌هم بخشید ودرپرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست میآید، در می‌یابیم که بخشش نتایج جاه ودیگران را ازپرتو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست وبخشندهٔ آن ازبزرگترین انعام کنندگان بشمار میرود و البته ثمرات جاه خودرا بزیردستان خویش می‌بخشد وبنابرین بخشش‌او ازراه زبردستی وارجمندی‌است وجویندهٔ آن ناچار باید دربرابروی بهمان‌شیوه‌ای که ازخداوندان قدرت‌وپادشاهان درخواست میکندبفروتنی وچاپلوسی پردازد وگرنه بدست‌آوردن دشوار خواهد بود.

وبدین سبب گفتیم که فروتنی وچاپلوسی ازموجبات بدست‌آوردن جاه است وجاه مایهٔ سعادت ووسیلهٔ روزی‌است، چنانکه بیشتر توانگران وسعادتمندان بدین خوی متصف‌اند و ازینرو می‌بینیم بیشتر کسانیکه خوی بلند نظری و بلندپروازی دارند بهیچیك‌ازمقاصد جاه نایل نمیشوند ودر راه بدست‌آوردن معاش تنها بنیروی کارخود اکتفا میکنند وبا فقر وبینوائی دست بگریبان میباشند. و باید دانست که این خوی بلندنظری وبلند پروازی ازصفات ناپسندی است که درنتیجهٔ توهم داشتن کمال بانسان دست میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به‌سرمایهٔ علمی

یاهنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که دردانش خود تبحر دارد یا دبیری که درنگارش خود استاد است یا شاعری که اشعار شیوا میسراید، وخلاصه هر کس در هنـر خود مهارت دارد گمان می کند که مـردم به نتیجهٔ کار او نیازمندند وازینرو خودرا بسبب این امتیاز برتـر از دیگران میشمارد و خوی بلندپروازی بوی دست میدهـد .

همچنین آنانکه دارای نسب و خاندانند و از گـروهی بشمار میروند که در میان نیاگان آنان پادشاه یا دانشمند نامور[1] یا عنصر کاملی در یك مرحله وجود داشته‌است در نتیجهٔ دیدن یاشنیدن وضع پدران و نیاگان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمـان میکنند کـه آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان‌اندو بآنان منسوب میباشند شایستهٔ همان پایگاه‌اند. اینگونه کسان درحال حـاضر بیك امـر معدوم متمسك میشوند زیرا کمـال بوراثت بکسی نمیرسد. ونیز گاهی برخـی از مردمانی که درکارهـا صاحبنظر ومجـرب وبصیراند این‌صفات را در خـود کمالی می‌پندارند و گمان میکنند مردم بآنان نیازمندند .

وازینرو می‌بینیم کلیهٔ اصنافی که یاد کردیم بلندپرواز و متکبرند و بهیچرو نسبت بخداوندان جاه فروتنی نمیکنند واز کسانیکه ازآنان برترندتملق نمیگویند وجز خود دیگر کسان را کوچك میشمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند وهمهٔ آنان ازفروتنی‌سر باز میزنند هرچند دربرابرپادشاه باشد، واین‌خوی را پستی وخواری وسفاهت میشمارند و گمان میکنند مردم باید در رفتار خـود با ایشان پایگاه موهومی‌را که خود ازروی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنانرا نیك درنیابد ودراحترام بآنان اندکی کوتاهی‌ورزد

۱ـ در ینی چنین است؛ یا کامل ومتبحری وجود داشته خودرا درمرحله وپایه‌ای توهم می‌کنند که آنرا بخاندان آنان نسبت میدهند یعنی همان وضعی که‌آن را دربارهٔ پدران و نیاگان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند وگمان می‌کنندکه آنان‌هم... در اینجا اینهمه اختلاف نسخ است؛ یغترون. یقزون یعتزون . یعبرون. یفرون. یعزون. وصورت متن یعتزون است.

اورا دشمن‌میدارند وچه‌بسا که بسبب کوتاهی وغفلت مردم درین‌باره در ورطهٔ اندوه وغم گرفتـــارمیشوندوپیوسته بسختی رنج میبرند که چرا احترام شایستگی آنان‌را مردم واجب نمیشمرند واز آن سر باز میزنند و بدین سبب نسبت بمـــردم خشمگین میشوند چـه در طبیعت بشری خوی خدامنشی سرشته شده است و کمتـــر ممکنست یکی بدیگری در برابر کمال و بلند پروازی وی تسلیم شود، مگر آنکه نوعی از قهر وغلبه وتسلط بکار برد.

وهمهٔ اینها درضمن جاه حاصل میگردد وبنابراین هرگاه افرادمتکبروبلند-پرواز فاقد جاه باشند، وچنانکه آشکار کردیم اینگونه کسان فاقد آن هم هستند، آنوقت مردم بعلت همین خوی تکبر ازآنها بیزار خواهند بود وبهیچرو ازنیکی‌و احسان دیگران بهره‌مند نخواهندشد. وبالنتیجه از ثمرات جاه طبقه‌ای که ازآنان برتر وبلندتراند محروم خواهند گردید بعلت آنکه آنهارا دشمن میدارند وبهمین علت از آشنائی با آنان دوری میجویند و نزد آنها نمیروند. اینست که از لحـاظ معاش درمضیقه واقع میشوند ودرفقروبینوائی باقی میمانند یابروزگار اندك بهتری می‌رسند وبرای چنین کسانی بهیچرو ثروت بدست نمیآید و از اینجا درمیان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل ازبخت و اقبال محروم اند وبهره‌ای که‌از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده‌است وبهرهٔ آنان از بخت وکامرانی همان دانش ومعرفت آنها مقرر گردیده است و معنی و مفهوم آن همین است کـــه گفتیم انسان برهرچه آفریده شده‌باشد، برای آن آماده میشود، وخدا تقدیر کننده‌است، پروردگاری جز او نیست.

وگاهی بسبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [بسبب‌این خلق[1]] روی میدهدچنانکه‌بسیاری‌ازفرومایگان‌بدرجات‌بلندنائل میآیند وگروهی ازمردم ارجمند سقوط میکنند زیرا هنگامیکه دولتها بآخرین‌مرحلهٔ قدرت واستیلا

---

۱ ــ از (ینی)

میرسند دودمان پادشاه درمیان همهٔ خاندانها درپرتو سلطنت و کشورداری سر آمد ویگانه میشود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمرهٔ زیردستان او بشمار میآیند چنانکه گوئی بندگان او هستند وهر گاه دیرزمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همهٔ کسانیکه دربارگاه او خدمت میکنند و ازراه خیرخواهی بوی تقرب میجویند وآنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری ازامور مهم خود برمیگزیند، ازلحاظ پایگاه درنزد سلطان بایکدیگر برابرخواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت ازراه نشان دادن فعالیت وخیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسلطان تقرب جویند و بوی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی وتملق بسیار میکنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری میجویند تا آنکه پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان‌را در زمرهٔ خدمتگزاران دولت بشمار میآورد واز اینراه بهرهٔ عظیمی ازسعادت بدست میآورند وجزواهل دولت محسوب میشوند. ودراین هنگام پرورش‌یافتگان دولت که ازفرزندان وابستگان سلطان‌اند ونیاگان خودرا کسانی میدانند که‌در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت بامشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرورمیشوند وازاینرو حاضر نیستند درراه سلطان جانفشانی کنند وآثار نیاگان خودرا مهم میشمارند وبدین‌سبب در دستگاه دولت بخودسری ویکه تازی مشغول میشوند[1] ودر نتیجه سلطان برآنان خشم میگیرد و آنهارا از درگاه خود میراند وباین پرورش یافتگانی که تازه آنهارا برگزیده است متمایل میشود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی میشمارند و نه راه گستاخی را می‌پیمایند و بهیچرو بلند پروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و

۱ ـ در (ینی) چنین است، بدین سبب در میدان دولت کشیده می‌شوند .

چاپلوسی بوی و کوشش درراه انجام دادن مقاصد اوست هرچه رأی او اقتضا کند. اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می‌یابد و بمراتب بلند میرسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل میکنند همهٔ بزرگان و خواص بآنان متوجه میشوند. و پرورش یافتگان دولت دربلند پروازی واهمیت دادن بسوابق دیرین باقی میمانند که چیزی برآنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه این‌خدمتگزارانی‌را که تازه برگزیده‌است برآنان ترجیح میدهد واین وضع ادامه می‌یابد تا هنگامیکه دولت‌منقرض میشود. وپدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی‌است وبسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش میآید. وخدا آنچه بخواهد کنندهٔ آنست[1].

فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به‌قاضی‌گری وفتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی ومؤذنی وامثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند

بدین‌سبب که کسب وبدست‌آمده‌ونفع، چنانکه‌در گذشته‌یاد کردیم، عبارت‌از ارزش کارهای‌انسانیست و کارهای مزبور برحسب‌نیاز مردم‌بآنها متفاوتست‌چنانکه اگر در شمار کارهائی‌باشد که در اجتماع ضروری ومورد نیاز همگان‌است آنوقت ارزش‌آنها بیشتر و نیازمردم بدانهاشدید خواهد بود، ولی صاحبان‌اینگونه کالاهای دینی[2] از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار بآنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که بدین خویش اهتمام میورزند بآنان‌نیازمندند و اگر هم کسانی به‌امور قضائی وفتوی درمرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق‌اضطرار

۱ ـ فعال لمایرید. سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۹ . پایان فصل درچاپهای مصر وبیروت چنین است: « وخدا سبحانه وتعالی داناتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز اونیست ». آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است . ۲ ـ درچاپهای مصر وبیروت : صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

وعمومی نیست واغلب از آنان بی‌نیاز میشوند وخدایگان دولت در کاراین گروه و ادارهٔاموری که برعهده دارند اهتمام میورزد چه اوموظف‌است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین‌سبب بنسبت نیازی که بایشان هست برای هریك بهره‌ای ازروزی تعیین‌میکند وچنانکه بیان کردیم مستمری آنان بامستمریهای‌لشکریان وصنعتگرانی که‌حوائج ضروری مردم‌را فراهم میکنندبرابر نیست هرچندپیشه وسرمایهٔ آنان‌از لحاظ دینی‌ومراسم‌شرعی شریفتراست، بلکه‌او برحسب‌نیازعمومی وضرورت‌اجتماع مستمریهارا تقسیم بندی میکند و بدین‌سبب سهم آنان بجز میزان اندکی‌نمیشود.

ونیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه‌ای شریفتـراند در نزد خلق و پیش خود ارجمند میباشند و ازاینرو در پیشگاه خداوندان جاه فـروتنی نمیکنند تا به‌بهرهٔ بیشتری نائل‌آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی‌هم ندارند.

زیرا ایشان سرگرم کالای شریفی هستند که مشتمل بربکار بردن اندیشه و بدن است و گذشته از این بعلت سرمایه‌های شریفی که‌دارند نمیخواهند خودرا در نزد اهل دنیا مبتذل وبیمقدار کنند وآنها از اینگونه امور بکلی برکنارند و بدین سبب اغلب ثروت آنان فزونی نمی‌یابد.

ومن بابعضی از فضلا دراین باره ببحث پرداختم و او گفتهٔ مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای دربارهٔ محاسبات‌دیوانهای درگاه مأمون‌بدستم رسید که مشتمل بربسیاری ازعوائدومخارج‌آن روزگار بود وازآنجمله درآن اوراق میزان روزی ومستمری قضات وپیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کـردم و آن فاضل را بـدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی‌برد و از انکار خود بازگشت واز اسرار خدا درآفریدگان وحکمت او درعوالمش درشگفت شدیم و خدا آفرینندهٔ تقدیر کننده است[1].

۱ـ درچاپهای مصروبیروت پایان‌فصل‌چنین‌است: «وخداآفرینندهٔ تواناست پروردگاری جزاونیست».

فصل هشتم
در اینکه کشاورزی وسیلهٔ معاش ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمین سبب اغلب هیچیك ازشهر نشینان واهل تجمل آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و آنانکه بکار فلاحت میپردازند قرین مذلت وخواری‌اند. پیامبر،ص، هنگامیکه گاو آهنی درخانهٔ برخی‌ازانصاردید، فرمود: این‌ابزار داخل خانهٔ هیچ قومی نمیشود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن‌خانه می کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «دربارهٔ آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به‌ابزار کشت وزرع یا تجاوزازحدی که بدان امرشده است برحذر میدارد». وعلت آن، و خدا داناتر است. اینست که کار کشاورزی به‌باج و خراج دادن منتهی میگردد و این امرخود سبب زور گوئی وتسلط زبردستان برمردم‌است و در نتیجه باج دهنده بعلت آنکه در معرض دستبرد وقهروغلبه قرار میگیردخوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی‌آید مگرهنگامیکه زکات تبدیل به‌مالیات وخراج‌شود. واین‌اشاره به‌پادشاه سختگیری‌است که‌نسبت‌بمردم‌جور وستم پیشه‌می کند وحقوق خدای‌تعالی را دربارهٔ اموال‌ازیاد میبرد و کلیهٔ‌حقوق را بمنزلهٔ باج وخراج‌پادشاهان ودولتها تلقی‌میکند، وخدا برهرچه‌بخواهدتواناست[1].

فصل نهم
در معنی بازرگانی وشیوه‌ها واقسام آن

باید دانست که بازرگانی کوشیدن در راه کسب وسود بوسیلهٔ بهره‌ورساختن

۱ـ در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم بآخر فصل افزوده شده است ، و خدا سبحانه و تعالی داناتراست وکامیابی باوست » در (ینی) نیز آخر فصل مانند (پ) و این ترجمه‌است.

مال است از راه خریدن کالا به‌بهای ارزان و فروختن آن به‌بهای گران، و کالا هرچه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد[1] یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح[2] یا قماش. و آن مقداری را که بر سرمایه از این راه افزوده می‌شود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود دو گونه است :

۱ـ انبار کردن کالا ومنتظر نوسانها و گردش بازار شدن چنانکه نرخ‌بازار ازارزانی بگرانی تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون میشود.

۲ـ حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش ازشهری باشد که در آنشهر آنرا خریده است و درینصورت هم سود فراوانی میبرد .

و بهمین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجویندهٔ کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه بتو می‌آموزم: بازرگانی عبارتست از «خریدن جنس بهنگام ارزانی و فروختن آن بهنگام گران شدن » و با این وصف تجارت حاصل می‌شود و این اشاره بمعنی گفتاریست که ما بیان کردیم و خداروزی دهنده وصاحب قوت متین است.[3]

فصل دهم[4]
در صادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در اموربازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی ازکالاها را بخارج صادر میکند که‌همهٔ طبقات‌از توانگر و فقیر گرفته تاسلطان و بازاری بدان نیازمند باشند زیرا رواج کالاوابستگی باین امردارد،ولی اگردرصدور کالاتنها نیازمندیهای

۱ـ رقیق(بنده)(پ) دقیق چاپهای مصروبیروت ۲ـ درچاپهای مصروبیروت‌کلمهٔ «سلاح» نیست.
۳ـ والله‌الرزاق ذوالقوة‌المتین. سورة‌الذاریات،آیهٔ ۵۸. درچاپهای مصر وبیروت‌این‌آیه‌نیست وآخر فصل چنین است: «وخدا سبحانه وتعالی داناتراست وکامیابی باوست پروردگاری جز اونیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق‌است ۴ـ از اینجا تا فصل شانزدهم چاپهای مصر وبیروت با چاپ پاریس و «ینی» از لحاظ‌تقدیم وتأخیر فصل‌ها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس وینی رامراعات کردیم و این فصل درچاپ(ك) فصل دوازدهم است.

طبقات خاصی را درنظر گیرد رواج[1] کالای اودشوارخواهد بود چه ممکنست بسبب پیش‌آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازارش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد . همچنین هنگامیکه کالای مورد نیازهمگان را صادر میکند باید حتماً از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران[2] ازهر کالائی تنها بـه‌توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می‌باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی بمتوسط آن نیازمندند. پس بـاید در این بـاره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

همچنین صادر کردن کالا از شهری بسیار دور یـا ناحیه‌ای که راههای آن بی‌اندازه خطرناك باشدبرای بازرگانان سود بیشتر وعواید مهمتری دارد وبحران بازار را بطورمطمئن‌تر تضمین میکند زیرا کالای صادرشده درین شرایط بعلت‌دوری محل صدوریا گذشتن از راههای‌بسیارخطرناك اندك و کمیاب است‌ازینرو که صادر-کنندگان‌آن گروهی قلیل‌اند و بالنتیجه کمتر در دسترس مـردم میباشد و هر گاه کالائی اندك و کمیاب باشد بهای‌آن گران میشود.

ولی اگر محل صدور کالا شهری نزدیك و راه‌آن امن و بیخطر باشدآنوقت صادر کنندگان بسیاری خواهد داشت و در نتیجه کالا بحد وفـور در دسترس مردم خواهد بود و بهای آن ارزان خواهد شد.

و بهمین سبب می‌بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقهٔ فراوان دارند مرفه‌ترین و توانگرترین مردم‌اند زیرا بـاید راهی بس دور و دراز را بپیمایند و رنج فراوان تحمل کنند و کالاها راازدشتهای پرخطر سوزانی عبور دهند که‌تشنگی مسافران راتهدید میکند وآب درآنها بجز در نقاط معینی یافت نمیشود واین نقاط را فقطراهنمایان کاروانها میدانند وبنابراین بجز گروه‌قلیلی ازمردم خطر گذشتن

۱ـ در «ینی» بجای، نفاق، نفاد است و بنابراین ترجمهٔ عبارت چنین‌می‌شود، کالای‌او تمام خواهد شد

۲ـ درچاپهای مصروبیروت بجای «غالی» (گران) «عالی» است.

از این گونه راههای دور و دراز و بیمناك را برخود هموار نمیکنند . اینست که می‌بینیم کالاهای سودان‌در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران میباشد. همچنین کالاهای کشور مادرسودان اندك‌و گران‌است وبازرگانانی که‌آنهارا بدان کشورصادر میکنند ازاینراه سرمایه‌ها وسودهای فراوانی بدست میآورند و بسرعت توانگر و ثروتمند میشوند. همچنین مسافرانی که از کشور ما بمشرق میروند نیز بعلت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار میبرند، ولی‌بازرگانانی که دریك ناحیه میان‌شهرها و شهرستان‌های آن رفت وآمد میکنند سود اندك و فایدهٔ ناچیزی بدست میآورند زیرا هم کالا فراوان وهم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است[1] .

فصل یازدهم[2]
در احتکار

واز مسائلی که در نزد خداوندان‌بینش و تجربه درشهرها شهرت یافته‌اینست که احتکارمحصولات زراعتی برای فروختن دراوقات گرانی، عملی‌مشئوم وبدفرجام است و سودآن به‌تلف شدن و زیان بازمی گردد و سبب آن این است و خدا داناتر است، که مردم بعلت نیازی که‌به‌ارزاق دارند مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند و درنتیجه نفوس بدین معنی تعلق میپذیرد ودر تعلق نفوس به‌اموال خود سر بزرگی است که موجب بدفرجامی کسانی میشود که‌آنها را (مفت و مجانی)[3] از کسان میگیرند، و شاید‌این سر همانست که شارع بنام‌اخذ اموال‌بباطل ازآن تعبیر کرده است. و اینگونه اموال اگرچه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری‌و بی‌آنکه قدرت

۱ـ ان‌الله هوالرزاق ذوالقوة‌المتین سورهٔ ۵۱ الذاریات‌آیهٔ ۵۹

۲ـ این فصل در چاپ (ك) فصل سیزدهم است.

۳ـ در (ینی) نیست

آوردن عذری داشته باشندمیپردازند و بنابراین چنین خریدن بمنزلهٔ معامله ازروی اکراه و اجبار است. ودراحتکار کالاهایی بجز خوردنیها وارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایراجناس راازروی تفنن وتنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را درآنها جز به‌اختیار وحرص بذل نمی کنند و از اینرو بپولی که میپردازندوابسته نمیشوندودل بدان نمی‌بندندوبدین سبب کسی که به‌احتکارمعروف میشود قوای روحی و نفوس‌مردم همواره بدو متوجه‌است چه‌اموال‌ایشان را ازآنان باجبار میستاند و بدین‌سبب سود اومبدل بزیان میشود، و خدای‌تعالی داناتر است.

ومناسب این‌مقام حکایت شیرینی‌را ازبعضی‌مشایخ‌مغرب بدینسان شنیدم: شیخ‌ما ابوعبدالله الابلی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابوسعید نزد قاضی فاس فقیه ابوالحسن ملیلی حضور داشتم بوی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می‌پسندد؟ قاضی ابوالحسن مدتی بفکر فرو رفت وآنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا ازوی پرسیدند. گفت: هنگامیکه خراجها عموماً حرام باشند من نوعی ازآنها رابرمیگزینم که دلها و نفوس کسانیکه آنرا پرداخته‌اند بدنبال آن‌نباشد، و شراب ازجملهٔ چیزهائیست که کمترممکنست کسی ثروتش رابرای آن خرج کند مگرهنگامیکه از بدست آوردن آن شادمان و طربناك باشد و برخریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد و این ملاحظهٔ غریبی است وخدا داناتر است[1].

فصل دوازدهم[2]

در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به‌پیشه‌وران زیان می‌رساند

زیرا چنانکه یاد کردیم کسب ومعاش‌انسان بوسیلهٔ‌صنایع یا بازرگانی‌حاصل

۱ در چاپهای مصرو بیروت پایان فصل چنین‌است: «وخداسبحانه و تعالی آنچه را در سینه‌آنها پنهان است میداند». اشاره به: وربك یعلم ماتکن‌صدورهم سورهٔ القصص،آیهٔ ۶۹. وآخر فصل‌مطابق(ینی) است ۲ـ در چاپ(ك) فصل چهاردهم است.

میشود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها وذخیره کردن آنها برای هنگامی‌است که گردش و نوسانهای بازار روی دهد و آنها را ببهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یاربح مینامند و از آن پیوسته وسیلهٔ زندگی و معاش برای کسانیکه به بازرگانی مشغولند بدست میآید و بنابراین اگر ارزانی یك کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی‌یا هر نوع ثروتی‌بطور کلی ادامه یابد وبرای تاجر گردش بازار درآن پدید نیاید درطول این مدت سود و افزایش ثروت ازدست خواهد رفت و بازار آن گونه‌کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج وسختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد][1] و از کوشش‌و تلاش‌در راه حرفهٔ خود دست‌خواهند کشید و سرمایهٔ آنان ازدست خواهد رفت. برای‌مثال‌نخست‌بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیر زمانی‌قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان درهمهٔشئون زراعت دچارتبه حالی‌میشوند، زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از ثروت خود بهره برداری نمیکنند یا بهرهٔ ناچیزی بدست میآورند و از سرمایهٔ خودخرج میکنند و بمضیقهٔ مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطهٔ فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغول‌اند وهمه حرفه‌هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تاهنگامی که به مادهٔ خوردنی تبدیل می‌شود نیز می گردد. همچنین اگرارزاق سپاهیان‌را سلطان ازراه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازداین‌تبه حالی‌بآنان نیزسرایت میکند زیرا بسبب این‌وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره می‌شوند وارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالنتیجه‌ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه‌حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکرادامه یابد تمام‌کارهائی که‌بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند

۱ــ در چاپهای مصروبیروت نیست .

دست ازپیشهٔ خودخواهند کشید. پوشیدنیها را نیز میتوان برهمین منوال قیاس کرد که‌اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرازا کشد پیشه‌وران آنها بیکار خواهندشد. بنابراین ارزانی بیش از حد درهر کالا و محصولی‌سبب میشود که پیشه وران و بازرگانان آن کاملا دچار مضیقه شوند و معاش خود را از دست بدهند. همچنین گرانی بیش از اندازه نیز مانند ارزانی بیحد است[وچه بسا که بندرت در نتیجهٔ احتکار کالاها و محصولات مایهٔ افزایش ثروت و سودفراوان میشود][1]. لیکن معاش‌و کسب مردم در این‌است که حد وسط واعتدال دراین امر وجود داشته باشد و بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید، و پی بردن بدان مربوط به عادات ورسومی است که‌در میان شهرنشینان و اهل عمران‌متداول‌است وتنها ارزانی‌غلات وحبوبات از میان‌همهٔ مواد و اجناس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامهٔ مردم‌میباشد و همهٔ طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیان که اکثریت اجتماع را تشکیل میدهند ناچاراند ارزاق و مواد غذائی خویش را فراهم سازند، و ازاینرو ارزانی آن کمك وهمراهی بعموم مردم است و جنبهٔ قوت و خوراك مردم در این نوع بخصوص بر جنبهٔ بازرگانی ترجیح دارد. [و خدا روزی دهنده وصاحب قوت متین است][2].

فصل سیزدهم[3]

در اینکه‌کدام یك از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند وکدام صنف شایسته است‌که آنرا فروگذارند و از پیشه‌کردن آن اجتناب ورزند

در فصول پیش یادآور شدیم که تجارت عبارت از بهره ور ساختن مال است بدینسان که اجناس وکالاهائی را میخرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر

۱ ـ در چاپ بیروت نیست. ۲ـ والله‌الرزاق ذوالقوة‌المتین. سورهٔ الذاریات ، آیهٔ ۵۸. این‌آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای‌مزبور چنین است، « و خداسبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است». سورهٔ التوبة، آیهٔ ۱۳۰ . صورت متن‌با«ینی» مطابق‌است.
۳ ـ در چاپ (ك) فصل دهم است .

از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظار نوسانهاو گردش بازار هاسود برندیا بوسیلهٔ صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج‌تر و گران‌تراست بهره بر گیرند، یااجناس را به‌نسیه بقیمت گران‌تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار میاندازند اندك و نا چیز است، ولی چیزیکه‌هست هنگامیکه اصل مال بسیارباشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندك در بسیار خود بسیاراست. سپس باید کوشید که این بهره‌برداری یا سودی که در نتیجهٔ خرید و فروش اجناس و کالاها درِدست سوداگران باقی‌میماند، کامل وصول شود وقیمت اجناس را بپردازندلیکن درمیان این گروه‌اهل انصاف اندك‌است وازاینروخواه‌ناخواه نادرستی و کم‌فروشی پیشه میکنند به اجناس یا سرمایه لطمه میزنند و در پرداخت بهای آنها تأخیر و مسامحه میکنند که به سود آن زیان میرسد، زیرادرمدت عدم پرداخت بهای‌کالاها بازرگانان از فعالیت باز میمانند در صورتیکه بهره برداری از سرمایه‌بدان‌حاصل میشود. و اگر معامله دارای سند و گواهانی‌نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجب نابودی سرمایه می گردد ونفوذ حکام دراینگونه‌اندك‌است،زیرامعمولا بظواهر امور حکم میشود از اینرو بازرگان رنج فراوان میبرد و دچار مشکلات میشود و اغلب این سود ناچیز را پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار حاصل میکند یا آنکه به‌هیچرو نمیتواند آنرا وصول کند یا سرمایه‌اش از دست میرود. بنابراین کسی که‌بازرگانی‌را پیشهٔ خود می کندباید دارای‌یکی‌ازاین‌دوشرط باشد: یااینکه در اختلافات وستیزه جوئیها گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشدوبا سرسختی و پشت کارنزد حکام از حقوق خویش دفاع کندودراینصورت گستاخی وسرسختی وی در معاملات و اختلافاتی که درآنها روی میدهد بهترین وسیله‌ای خواهد بود که حکام و سوداگران را وادار بانصاف و عدالت خواهد کرد. وگرنه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت‌وی در دل سوداگران بنشیندوحکام‌را بانصاف‌و دادگری وادار سازد تاحقوق

اورا از کسانی که به‌وی مدیونند بازستانند. با اینوصف بازرگان میتواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران باز گیرد، نخست از روی میل و آنگاه بازور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دوشرط نباشد یعنی نه خود گستاخ وسرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشهٔ خود سازد وسزاست که ازاین حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت‌خودرا درمعرض تاراج قرار میدهد وطعمهٔ سوداگران میسازد و کمترممکن است که بتواند دادخود را ازآنان بستاند، زیرا مردم اغلب درصدد آنند که اموال یکدیگررا از چنگ‌هم بربایند[1] و اگر مقررات فرمانروایان ازایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پشیزی باقی نمیماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمیداشت، بویژه سوداگران وطبقات پست (که به‌هیچرو پابند اصول نیستند)، واگر خدا برخی ازمردم را ببرخی دیگر دفع نمیکرد هر آینه زمین را تباهی فرامیگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است[2].

فصل چهاردهم[3]

در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحلهٔ پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش میکنند و دراین کار ناچار باید سخت گیری کنند ودر تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه رامعمول دارند (یا بعبارت دیگرچانه‌بزنند)و کسی که پیوسته بدین‌شیوه زندگی کندخواهی‌ـ

---

۱ ـ در اینجا نسخ مغشوش و اختلافات فراوان است. ۲ ـ ولولا دفع‌الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لکن الله ذوفضل علی العالمین. سورهٔ بقرة، آیهٔ ۲۵۲.

۳ ـ این فصل در چاپهای مصر وبیروت زیر عنوان «فصل یازدهم» آمده ودر چاپ پاریس حذف شده است، زیرا عنوان‌آن تفاوت اندکی با عنوان فصل پانزدهم دارد و در حقیقت خلاصه‌ای از فصل پانزدهم است.

نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پابند میشود در صورتیکه چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

و اما اگر خوی او در نتیجهٔ رفتارهای زشتی که بدنبالهٔ عادت چانه زدن در میان طبقهٔ پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه جوئی و تقلب و فریبکاری و یاد کردن سوگندهای دروغ بر قیمتها در داد و ستد، سزاست که چنین خوئی را درمنتها درجهٔ فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و بهمین سبب می بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند ازاین‌پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این‌خوی واقع شوند.

و گاهی‌هم ممکن‌است بازرگانانی یافت شوند که خویش‌را ازاین‌خوی حفظ کنند و بسبب شرافت ذاتی و بزرگ منشی ازآن اجتناب ورزند، ولی چنین کسانی بسیار بندرت در میان مردم دیده میشوند، و خدا هر که را بخواهد به فضل و کرم خود رهبری میفرماید واو پروردگار پیشینیان و پسینیان است.

فصل پانزدهم

در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا در مرحله‌ای پست ودور از جوانمردی است

در فصل پیش[1] یادآور شدیم که بازرگان بخرید و فروش و جلب سودو بهره میپردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین میکند وناچار است برای پیشرفت حرفهٔ خود بچانه زدن ولجاجت و سر سختی و گزافه گوئی و نزاع وستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشهٔ بازرگانی بشمار میروند و چنین صفاتی از پاکدامنی[2] و جوانمردی آدمی‌میکاهد ومایهٔ نقصان می‌شود،[3] زیرا اثررفتار انسان خواهی‌نخواهی

---

۱ ـ مقصود فصل دوازدهم است.

۲ ـ در«ینی» زکاء است ولی در چاپهای مصر و بیروت ذکاءو ما از «ینی» ترجمه کردیم.

۳ ـ در«ینی» تخذح درچاپهای مصر وبیروت (تجرح)

به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهـای نیکو آثار نیکو و پاك بنفس مـی بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای میگذارد و اگـر چنین رفتارهائی بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر میشود و رسوخ می یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیك در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان میپذیرد ازاینرو که آثار نکوهیدهٔ آن در نفس نقش می‌بندد مانندهمهٔ ملکاتی که ازافعال پدیدمیآیند.

و این آثار برحسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی از آنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرستی و تزویر و فریبکاری دست میبازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریك و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بـود و فرومایگی بـر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گـردید و گرنه ناگزیر باید چانه‌زدن و ستیزه گری در جـوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان انـدك است.[1] و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم در پناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ میکنند و این قدرت و جاه آنانرا بی‌نیاز میکند که بتن‌خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر وانگشت‌شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی یك باره بوضع‌شگفت‌آوری برثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگـی به‌ارث بآنان میرسد که در نتیجهٔ مـرگ یکی‌از اعضای خاندان ایشان در زمرهٔ بزرگترین تـوانگران بشمار میآیند و بکمك این ثروت‌بااهل دولت مربوط میشوند و ازاین راه در میان مردم عصر خود جلوه گری میکنند و نام‌آور میشوند و بپایه‌ای نائـل میآیند که شخصاً از عهده داری کارهـای بازرگانی کناره گیری میکنند وتصدی آنرا به نمایندگان واطرافیان خودواگذار میکنند وآنوقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای

۱ ـ کلمهٔ (قلیل) در (۱) نیست.

آنها میباشند و بدان خو گرفته‌اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم میسازند و داد ایشان را از غاصبان باز میگیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجهٔ عدم ممارست اعمالیکه بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، ازخوی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میمانند، ولی با همهٔ اینها ممکن‌است نمونه‌هائی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدیدآید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می دهند یا ترك می کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندك‌است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می کنید آفریده است[1].

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد[2]

باید دانست که صنعت عبارت از ملکه ایست که درامری عملی فکری حاصل میشود و بسبب اینکه عملی است در زمرهٔ کارهای بدنی محسوس بشمار میرود. و فراگرفتن کیفیات بدنی محسوس برای آموزنده جامعتر و کاملتر حاصل میشود زیرا انجام دادن اموری که مربوط به کیفیات بدنی محسوس است ثمر بخش تر است.

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجهٔ انجام دادن یك عمل وپیاپی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه‌بر نسبت اصل حاصل می‌شود ویاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع‌تر وکامل‌تر ازآموختن آن بنقل‌خبر ودانش است، ازاینرو ملکه‌ای که بشیوهٔ نخستین بدست

---

۱ ـ والله خلقکم وما تعملون. سورهٔ الصافات، آیهٔ ۹۴.

۲ ـ در برخی از چاپها بجای(معلم) (علم) است و شاید صحیح تر باشد بدینسان... صنایع ناچار باید با علم پیوند داشته باشد.

میآورند کامل‌تر وراسخ‌تر از ملکه‌ایست که از راه خبر حاصل میشود[1]. و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکهٔ آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکهٔ آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است: بسیط و مرکب. بسیط ویژهٔ نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحلهٔ کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا ازیکسوساده است وازسوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فراگرفتن‌آن بیشتر اهتمام میورزند وازاینرو از لحاظ تعلیم درمرحلهٔ نخستین قرار دارد وبهمین سبب هم تعلیم آن ناقص است وپیوسته اندیشهٔ انسان انواع گوناگون واقسام مرکب‌آنرااستنباط و کشف میکند وآنهارا اندك‌اندك وبتدریج از مرحلهٔ قوه بفعل میرساند تاسرانجام تکمیل میشوند، و پدیدآوردن صنایع (گوناگون بسیط ومرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه درطی روزگارهای درازونسل‌های پیاپی‌حاصل میگردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحلهٔ قوه به فعل یکباره حاصل نمیشود و ناچار مدت می‌خواهد. وازاینرو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچك ناقص است و بجز انواع بسیط‌آنها در اینگونه بلاد یافت نمیشود، ولی هنگامیکه تمدن اهالی آنها فزونی یابدو توسعهٔ ثروت و امور تجملی‌آنانرا بصنایع گوناگون نیازمند کند، آنوقت صنایع از مرحلهٔ قوه به فعل میرسد، و خدا داناتر است.

[ونیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

صنایعی که به‌امرمعاش انسان‌خواه ضروری یا غیرضروری‌اختصاص‌دارد.

وصنایع مخصوص‌به‌اندیشه‌هائی که خاصیت انسانی است مانند دانشها وهنرها و سیاست.

---

۱ ـ نظر مؤلف در اینجاکاملا موافق نظریهٔ دانشمندان جدیدآموزش و پرورش است که شیوهٔ حسی و عملی را برشیوهٔ نظری ترجیح می‌دهند.

صنایع گونهٔ نخستین مانند بافندگی و کفشدوزی[1] و درودگری و آهنگری وصنایع گونهٔ دوم چون وراقه (صحافی)[2] که ممارست دراستنساخ وتجلید کتب‌است وموسیقی و شعر و تعلیم دانش ومانند اینها و صنایع گونهٔ سوم مانند سپاهیگری و نظایر آن، و خدا داناتر است][3]

فصل هفدهم

در اینکه صنایع درپرتو تکامل وتوسعهٔ اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود

زیرا تا هنگامیکه اجتماع شهرنشینی و تمدن شهر بمرحلهٔ کمال نرسد مردم تنها بکسب ضروریات معاش همت میگمارند کـه عبارت از وسائل خوراکی چون گندم و جزآن است، ولی هرگاه شهر بمرحلهٔ تمدن برسد و بهرهٔ کارهای مردم فزونی یابد و برای ضروریات آنان کافی باشد وبلکه زاید بر آن گردد آنوقت آن مقدار اضافه راصرف‌امورتجملی معاش میکنند. سپس باید دانست که صنایع ودانشها فقط از جنبهٔ اندیشهٔ آدمی به‌وی اختصاص یافته‌است که بدان از دیگرجانوران باز- شناخته‌میشود، ولی مواد خوراکی از جنبهٔ حیوانی و تغذیه برای او ضرورت دارد و بنا براین مواد خوراکی از لحاظ ضرورت برعلوم وصنایع مقدم است ونوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبهٔ دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و تـرقی یکشهر پیشرفت میکند چه دراین مرحله بزیبائی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریف‌تر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیده‌اند، و اما در اجتماع بادیه‌نشینی یا اجتماعات کوچك و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع

۱ـ درمتن «جزارة»بمعنی قصابی‌وشترکشی‌است، ولی«خرازة» صحیح‌تربنظرمیرسد. ۲ـ وراقة (بکسراول) کاغذتراشی وکتاب نویسی (منتهی‌الارب). ۳ـ قسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست.

بسیط نیازمنداند بویژه صنایعی که درضروریات زندگی بکارمیروند مانند درودگر یا آهنگریا خیاط یابافنده یا قصاب[1]. ووقتی هم اینگونه صنایع دراجتماعات مزبور یافت‌شود به‌هیچروکامل ونیکونیست، بلکه ازحد ضرورت تجاوز نمیکند، زیرا همهٔ آنها وسائلی برای‌چیز دیگر هستند و ذاتاً ومستقلا مورد نظر نمیباشند. وهنگامیکه اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن‌آن افزوده شود و درآن ذوق تفنن وامور تجملی پدیدآید آنوقت زیبائی وبهتر کردن هنرها نیز از جملهٔ خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود؛ وصنایع باکلیهٔ وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمهٔ عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهدآمد ازقبیل کفشدوز و دباغ وابریشم‌بافو ریخته‌گر(زرگر) و مانند اینها. وگاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفننی و کمالی پدید میآید وآنها را درنهایت زیبائی وظرافت میسازند و وسیلهٔ معاش کسانی میشوند که درآن شهر آنها راحرفهٔ خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین‌کارها بشمار میروند چه پیشرفت ثروت و تجمل‌خواهی‌آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرارمیدهد مانند: روغنگر (عطرساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازندهٔ شیره و رب انگور[2] و سازندهٔ هریسه[3] و معلمی که آواز خوانی و رقص و نواختن طبل را بدیگران میآموزد و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند چه این صنعت ازلوازم توسعهٔ ثروت ورفاه و تجمل خواهی درشهر است که بامور فکری اشتغال میورزند وصنایع دیگری نظیراینها. وگاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی میکند چنانکه دربارهٔ مردم مصر میشنویم‌درمیان ایشان کسانی هستند که پرندگان بیزبان وخرهای اهلی را تعلیم میدهند واشیای شگفت‌آوری را تجسم میدهند چنانکه ذاتی

۱ـ درتمام‌چاپها«جزار»است. ۲ـ شمع ساز،(ك) و(ا)و(ب). ۳ـ نوعی‌طعام‌است.

را بهذات دیگر منقلب می کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابهارا در هوا باشخاص میآموزند، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند، و دیگر صنایعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود، زیرا عمران و تمدن شهر های مغرب بمرحلهٔ تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است[1] .

فصل هجدهم

در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته برسوخ تمدن و طول مدت آن است

و علت آن واضح است، زیرا کلیهٔ صنایع از عادات و انواع[2] عمران وتمدن بشمار میروند و عادات در نتیجهٔ کثرت تکرار ومرور زمان رسوخ می‌یابد و آنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می‌پذیرد ودر نسلهای پی در پی ریشه میدواند وهر گاه صبغه‌ای (رنگ ـ آیین)استوار و پا برجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود .

وازاینرو می‌بینیم شهرهای کهن که در آنها تمدن توسعه یافته‌است اگر تمدن و جمعیت آنها نقصان پذیرد و دچار عقب ماندگی بشوند باز هم آثاری از صنایع دوران عمران در آنها باقی‌می‌ماند بطوریکه صنایع مزبوررا درشهرهای نوبنیادی که تازه در مرحلهٔ تمدن و عمران گام نهاده‌اند نمی‌یابیم هرچند اینگونه شهرها از لحاظ تمدن وجمعیت بپایهٔ شهرهای کهن هم رسیده باشند وتنهاعلت آن این‌است که در شهرهای کهن بسبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم

---

۱ ـ والله علیم حکیم. سورةالنساء، آیهٔ ۳۱. در متن چاپ‌پاریس و «ینی» چنین است:«والله‌العلیم الحکیم». این‌آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد : خداوند عمران آن (مصر)را به‌نیروی مسلمانان پاینده دارد».

۲ ـ کلمهٔ الاوان در (۱) غلط و صحیح‌الوان است.

آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتیکه شهرهای نو بنیاد هنوز باین پایهٔ تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیهٔ عادات و رسومی که در شهرهای آن معمول میدارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنائی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرودخوانیها و وسایل سرگرمیهای طرب‌انگیز از قبیل ابزار موسیقی گوناگون ورقص وهنرفرش کردن و اثاث کاخها و بکاربردن حس سلیقه در ترتیب ووضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیهٔ لوازم آشپزخانه واثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهائی که لازمهٔ عادات یك زندگانی پر تجمل و ترقی یافته‌است. ازاینرو می‌بینیم که مردم اندلس دراین صنایع ماهرتر و بصیرتر اند و صنایع گذشتهٔ آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده‌است چنانکه هم‌اکنون بهرهٔ وافری درهنر دارند و دراین باره نسبت بمردم کلیهٔ شهرها متمایزاند هرچند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته‌است و قسمت عمدهٔ آن باتمدن دیگر ممالك ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه‌ما یاد کردیم، زیرا در نتیجهٔ رسوخ دولت اموی و دولت پیش ازآن یعنی قوط (گتها) ودولتهای پس‌از آن از ملوك طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و ازاینروتمدن در اندلس بمرحله‌ای نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان‌پایه نرسیده‌است، چه‌اخباری که در بارهٔ کشورهای مزبور نقل‌میکنند نیز نشان میدهد که بعلت دوام دولتها در آن ممالك صنایع آنان نیز استحکام یافته وکلیهٔ انواع آنها از لحاظ زیبائی و ظرافت تکمیل شده و آئین و شیوهٔ آنها همچنان در اجتماع کنونی آنان باقی مانده است وازآن سرزمینها دور

نمیشود مگر آنکه بکلی عمران آنان منقرض گردد، مانند رنگ ثابتی که در پارچه‌ای نفوذ کند و تاپارچه باقی باشد رنگ هم از آن‌جدا نمیشود.

وضع تونس‌هم بنسبت تمدنی که در سایهٔ فرمانروائی دولتهای صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده اند و بسبب تکمیل صنایع آنان در همهٔ کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است وهر چند کشور مزبور از این نظر نسبت به‌اندلس درمرتبهٔ دوم قراردارد، ولی بعلت عادات ورسومی که مردم‌تونس‌ازمصریان اقتباس میکنند صنایع آنان هم‌اکنون ازصنایع آن کشور افزون‌تراست، زیرامسافت میان دو کشور تونس ومصر نزدیك است ومسافران همه ساله از آن کشور بمصر مسافرت میکنند و چه بسا که سالیان دراز در مصر سکونت میگزینند و از عادات‌و رسوم تجملی وصنایع استوارمردم‌آن کشورآنچه را که می‌پسندندفرامیگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس بعلت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه مصر و ازسوی دیگرمانند اندلس‌است، زیرابیشترساکنان آن‌از مردم شرق اندلس‌اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به‌تونس پناهنده شده‌اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است وهرچند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامیکه (صبغهٔ) آئین‌هنردر کشوری‌رسوخ یابد کمترممکن‌است‌ازآن رخت بربندد مگرآن سرزمین بکلی ویران‌شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان ومراکش وقلعهٔ ابن‌حماد نیزآثاری ازاین‌صنایع بجای مانده‌است هرچندکلیهٔ شهرهای مزبورامروزیا ویرانه ویا درحکم ویرانه هستند وجز مردم بصیر، دیگری نمیتواندانیگونه‌آثاررادریابد و از صنایع مزبورآثاری‌درآنشهرها مشاهده می کند که کیفیات‌واحوال گذشتهٔ‌آنها رانشان میدهند مانند خطی که پس‌از محو کردن اثرآن در کتاب بجای میماند، و خدا آفریدگار داناست[1].

۱ ـ وهوالخلاق‌العلیم. سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱.

فصل نوزدهم

در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر میشود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد

وعلت آن این‌است که انسان اجازه نمیدهد کار او مفت ومجانی انجام یابد، زیرا کارهر کس وسیلهٔ بهره‌برداری اوست که معاش خویش‌را از آن بدست میآورد ودر سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود بر نمیگیرد. ازاینرو کار خودرا تنهادرراهی‌صرف میکند که ثمرهٔ آن‌درشهری که ساکن آن‌است ارزش داشته باشد تا سود وبهرهٔ آن عاید وی شود. وهرگاه صنعتی خواستارانی داشته‌باشد و در نتیجهٔ روی‌آوردن مردم بدان رواج یابد دراین هنگام صنعت مزبور بمنزلهٔ کالائی خواهدبود که بازار آن رواج داشته‌باشد وبرای فروش جلب گردد. درچنین شرایطی مردم شهرمیکوشند که‌آن صنعت را بیاموزند تا بوسیلهٔ آن معاش‌خود رافراهم‌سازند.

ولی اگر صنعتی خواستارانی نداشته باشد بازار آن رواج نخواهد یافت و کسی‌هم آهنگ آموختن آن نخواهد کرد وآنوقت مردم آنرا فروخواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت وبهمین سبب از علی، رض، روایت میکنند که فرموده است «قیمت‌هر کس چیزیست که آنرا نیکو انجام میدهد» بدینمعنی که صناعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی‌ارزش هر کس‌کاریست که آنراوسیلهٔ معاش خود میسازد.

ونیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است وآن این است که پیشرفت و بهتر شدن صنعت هنگامی میسر میشود که دولت خواستار آن باشد چه دولت است که بازار آنرا رواج میدهد و خواستاران دیگر را بدان متوجه میسازد وتا هنگامیکه دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی بازمانیکه دولت خواهان آن‌است نخواهد داشت، زیرا دولت

بزرگترین بازار بشمارمیرود ورواج هرچیزی در آن دستگاه است واندك و بسیار در آن دارای یك نسبت میباشدو ازاینروهرچه درآن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامهٔ مردم هرچند خواستارصنعتی باشند خواستنشان جنبهٔ عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کـرد . و خدا [سبحانه و تعالی][1] برهر چه بخواهد تواناست .

فصل بیستم

در اینکه هرگاه شهرها درشرف ویرانی باشند صنایع آنها رو به زوال میرود

ازاینرو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند کـه مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها فزونی یابند (وبنابراین) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت درهم‌شکستن‌عمران وتقلیل یافتن ساکنانش درسراشیب فرتوتی (بحران) واقع گردد ، آنوقت تجمل خواهی‌وثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده‌نشینی‌به‌همان ضروریات اکتفا خواهند کرد ودرنتیجه صنایعی که ازلوازم تجمل خواهی بشمارمیرود بیرونق خواهدشد، زیرا سازندهٔ آنها درچنین شرایطی نمیتواند از راه‌آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می گریزد یا میمیرد و از وی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانهٔ اینگونه‌صنایع بکلی‌محومیشود.چنانکه‌نقاشان‌وریخته گران وزرگران ونویسندگان واستنساخ کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی ووسایل تفننی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع روبنقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد ، وخدا آفریدگار داناست .[2]

---

۱ ـ در (پ) نیست . ۲ ـ وهوالخلاق‌العلیم . سورهٔ یس، آیهٔ ۸۱ . درچاپهای مصر وبیروت پس از این آیه افزوده شده است : «وسبحانه و تعالی» .

فصل بیست و یکم
در اینکه تازیان از همهٔ مردم از صنایع دورتراند

زیرا آنها در بادیه نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهر نشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم‌شهرنشینی جلب میکند دور تراند و اقوام غیرعرب مشرق وملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش‌ازهمهٔ مردم درصنعت مهارت دارند زیرا آنان دراجتماع شهرنشینی وتمدن ریشه‌دارتر وازاجتماع بادیه‌نشینی دورتراند. حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بروحشیگری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه‌نشینی یاری میکند و دارای چراگاههای شتران و ریگزارهائی که‌توالد وتناسل آنها را آسان میکند نیز نمیباشند، این‌است که می‌بینیم درزادوبوم عرب و هم در سرزمینهائی که آنها را در دوران اسلام متصرف شده‌اند کلیهٔ صنایع اندك وناچیزاست چنانکه مواد صنعتی را ازاقطاردیگر بدان کشورها وارد میکنند. باید به‌ممالك غیرعربی‌مانند چین وهندوسرزمین ترکان وملل‌مسیحی نگریست ودید که چگونه درمیان آنان‌صنایع توسعه دارد وازاینروملتهای دیگر آنها را از کشور-های مزبور بخاك خود وارد میکنند . وملتهای غیرعرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند، زیرا ازقرنهاپیش زندگی بادیه‌نشینی درمیان آنان نیز رسوخ یافته‌است وگواه براین امراین‌است که‌درسرزمین آنان شهرهای اندکی بیش وجود ندارد چنانکه در فصول گذشته یادآور شدیم و بهمین سبب صنایع در مغرب اندك است . و آنچه‌هم‌هست چندان مستحکم وماهرانه نمیباشد بجز آنچه[1] مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشك از آن ، ولی همینکه اقوام مزبور بشهرنشینی گرائیدند درصنایع یادکرده مهارت یافتند وآنها را ببهترین‌مرحله‌ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته‌های آنان

۱ ـ درچاپ بیروت بجای ، الاماکان ، الاماکن غلط است.

مورد نیاز عمومی بود ، وعلت اینکه تنها دو صنعت یاد کـرده قسمت عمدهٔ کارهای آن‌سرزمین را تشکیل‌میدهد این‌است که آنان بسبب بادیه‌نشینی بصنایع مزبور آشنا بوده‌اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملتهای باستان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و نبطیان وقبطیان و بنی‌اسرائیل ویونانیان ورومیان که در طی قـرون متمادی سلطنت داشته‌اند ، و از اینرو چنانکه یاد کردیم عـادات واحوال تمدن و شهرنشینی و از آن جمله صنایع درمیان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است . و اما یمن‌وبحرین و عمان و جزیره[1] هرچند در تصرف عرب بوده است، ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میـان ملتهای بسیاری ازآن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و بآخرین مرحلهٔ تمدن و تجمل‌خواهی رسیده‌اند مـانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر وتبابعه واذواء[2] . و بنابراین مدت پادشاهی و تمدن درآن ناحیه بطول انجامیده و آئین (صبغت) آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته وریشه دوانیده‌است وبدین‌سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت درآنها تأثیر نبخشیده وآنهارافرسوده نساخته است، چنانکه تاهم اکنون صنایع آن‌بارونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)[3] اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد عصب[4] ودیگر جامه‌های زیبائی که از پارچه‌هـای نخی وابریشمی در آن شهر می بافته‌اند .

و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند[5] .

۱ـ منظور «جزیرةالعرب» است. ۲ـ گروهی ازملوك یمن‌که نام‌آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار وذوالقرنین و غیره. ۳ ـ در «ینی» وچاپهای مصر وبیروت بجای یمن در (پ) وطن است. ۴ ـ برد (بضم ب) جامهٔ خط دار وعصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکرده و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده‌است که گیاه آن فقط در یمن میروئیده است (اقرب‌الموارد). ۵ ـ اشاره به : نحن نرث‌الارض و من علیها. سورهٔ مریم، آیهٔ ۴۱ و درچاپهای مصر و بیروت اضافه شده‌است: «واو بهترین‌وارثان‌است». اشاره به : وانت خیرالوارثین. سورهٔ انبیاء آیهٔ ۸۹. ودر «ینی» نیزآخر فصل مانند(پ) است.

فصل بیست ودوم

در اینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) دریك صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکهٔ نیکی حاصل آید

برای مثال خیاط را نام میبریم که‌هر گاه‌بخوبی و استواری ملکهٔ‌خیاطی‌برای اوحاصل شود ودرجان(نفس) اورسوخ‌یابداز آن پس‌دیگر نمیتواند ملکهٔ‌درود گری یا بنائی را نیك فرا گیرد، مگر، آنکه ملکهٔ نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین (صبغت) آن در وی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن این‌است که ملکات برای نفس بمنزلهٔ صفات و رنگهایی هستند که یکباره بر آن وارد نمی‌شوند ودر آن نقش نمی‌بندند و کسی که برفطرت خود باشد سهلترملکات را می‌پذیرد و استعدادنیکو-تری برای حصول آنها دارد ، و هنگامیکه نفس بملکهٔ دیگری متلون شود و از فطرت خارج گـردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آنوقت برای پذیرفتن ملکهٔ دیگر ضعیف‌تر خواهدبود.

واین امر آشکاریست که‌نمونه‌های موجودآن گواه برصحت آن‌است‌چنانکه کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته باشدو سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد ودرهر دو به‌یك اندازه‌شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکهٔ فکری حاصل می کنند (نه‌عملی) نیز بمثابهٔ هنرمندان هستند و دانشمندی کـه برای او ملکهٔ یکی از دانشها در نهـایت خوبی واستواری حاصل آید کمتر ممکن‌است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود وملکهٔ‌آنرا بخوبی واستواری فرا گیرد، بلکه اگردرصددآموختن آن برآید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر؛ و منشأ آن بنابرآنچه یاد کردیم‌همان چگونگی استعداد وتغییر یافتن‌آن برنگ ملکه‌ایست که درجان حاصل می‌شود،و

خدا داناتر است[1]

فصل بیست و سوم
در اشاره به امهات صنایع

باید دانست که‌صنایع بعلت فزونی کارهای‌متداول در اجتماع بسیار وانواع گوناگونی از آنها در میان‌نوع بشرمعمول است که‌در شمار نیاید و از حد وحصر بیرون‌است، ولی ازمیان همهٔ آنها ما دو گونه را بخصوص یاد می کنیم وبقیه رافرو-میگذاریم و دو گونهٔ مزبور عبارتند از:

۱ ـ صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲ ـ صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

گونهٔ نخستین مانند کشاورزی و بنائی و خیاطی و درودگری و بافندگی.

و گونهٔدوم چون‌قابلگی(تولید) و نویسندگی‌و وراقه (صحافی)وغنا(موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایعی است که در اجتماع ضروری و مورد نیازهمگان می-باشد، زیرابدان نوزادجان می‌گیرد وغالباً هستی اوحفظ میشود وموضوع آن‌دربارهٔ نوزادان و مادران ایشان است.

وپزشکی عبارت ازحفظ تندرستی انسان ودفع بیماری از اوست . وازدانش طبیعی منشعب میشود وموضوع‌آن بااینوصف بدن انسان است.

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی نگهمیدارد و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان‌غایبی که از وی دوراند میرساند و نتایج اندیشه‌ها ودانشها

---

۱ ـ از «پوینی» در چاپهای مصروبیروت پایان فصل چنین است : «وخدا سبحانه‌وتعالی داناتر است وکامیابی به اوست پروردگاری جز وی نیست».

رادر کتب جاویدان میسازد ومراتب وجود راازمعانی بلند میکند. واما غنا(موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

وکلیهٔ این‌هنرهای سه‌گانه سبب میشود که دارندهٔ آنها با پادشاهـان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت وبزم انس آنان راه یابد. بنابـراین صنایع سه‌گـانهٔ مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست وصنایع دیگرتابع آنها هستند وآنهارا برای کسب روزی پیشهٔ خود میسازند وگاهی این پیشه‌ها برحسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند وخدا آفرینندهٔ داناست[1]

فصل بیست و چهارم
در صناعت کشاورزی

نتیجهٔ این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبـات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکـارند و گیاه‌را پس از روئیدن مواظبت می کنند و آنرا باآبیاری[2] مرتب نگهمیدارند تا رشد کند و بمرحلهٔ ثمره‌دادن برسد. سپس خوشهٔ آنرامیدروند ودانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم‌میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیلهٔ آن مواد غذایی انسان بدست میآید که اغلب‌مکمل حیات‌اوست، زیرا انسان ممکن‌است[بدون همهٔ اشیاء بسر برد،ولی نمیتواند بی‌مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد[3]] وبهمین‌سبب این صنعت به صحرانشینان و ده‌نشینان اختصاص یافته‌است،[4] چنانکه درفصول‌پیش

---

۱ ـ آیهٔ ۸۱، سورهٔ یس این آیه در چاپهای مصروبیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان پـایان می‌یابد : « و خـدابراستی داناتراست . » آخر فصل در«ینی» هم مانند «پ» است ۲ ـ در برخی‌ازچاپها بجای «بالسقی» کلمهٔ «بالسعی» است وصورت متن از «ینی» است. ۳ ـ از«ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت درست نیست . ۴ ـ در برخی از چاپها پیش از (اختصت) حرف (ما) به‌غلط افزوده‌شده‌است.

یادآور شدیم که زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر از شهرنشینی است و بر آن‌مقدم می‌باشد و ازاینرو صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان گردی‌است که شهریان آنرا پیشهٔ خود نمیسازند و به‌اصول آن آشنا نیستند،زیرا کلیهٔعادات واحوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه‌نشینی در مرتبهٔ دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبهٔ دوم صنایع بادیه‌نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست ، و خدا آفریدگار داناست[1]

فصل بیست و پنجم
در صناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن‌ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت‌وپناهگاه خویش‌خانه‌هاوجایگاه‌هایی آماده‌میکند[چه‌انسان‌برسرشتی‌آفریده شده‌است که درسرانجام کاروآیندهٔ زندگی خودمیاندیشد وازاینرو ناچاراست بنیروی اندیشهٔ خودخانه‌هائی که دارای دیوارها وسقف ازهمه جهات می‌باشدبرای‌جلوگیری‌ازرنج گرما وسرما برگزیند.وجماعات بشری در این اندیشهٔ طبیعی که معنی انسانیت است بایکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می‌زیند[2]، هرچندباهم اختلاف‌سلیقه‌وسبك‌هم‌داشته‌باشندبعلت‌اعتدال مناطق‌خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هائی میسازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعدآن تا اقلیم ششم، ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دوراند، زیرا ازیکسو درمناطق غیرمعتدل سکونت دارند واز سوی دیگر اندیشهٔ آنان ازدرك چگونگی صنایع انسانی عاجز است و ازاینرو

---

۱ ـ سورهٔیس ، آیهٔ ۸۱ این‌آیه درچاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای مزبور چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی بهرگونه‌بخواهد بندگان خود را براه راست رهبری می‌کند.»

۲ ـ (مقیدون) در چاپ «پ» بجای معتدلون درست نیست.

به غارها و شکاف‌های کوهها پناه میبرند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح وطبخ میخورند.][1] سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسرمیبرند و برای پناهگاه خویش خانه میسازند گاهی منازل فراوان بنیان مینهند چنانکه خانه‌های ایشان در یك سرزمین آنقدر توسعه مییابد که یکدیگر را نمیشناسند و بحال هم آگاهی ندارند و بدین سبب میترسند که مبادا شبانـه بخانه‌های یکدیگر هجوم برند. این‌است که ناچار میشوند جایگاه اجتماعی خودرا از دستبرد حفظ کنند و برای این منظور در گرداگرد مرکز تجمع خویش باره‌هائی میسازند که کلیهٔ خانه‌های آنان را احاطه میکند و یك شهر تشکیل می‌یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان بیکدیگر ممانعت میکنند و گاهی برای نگهبانی خویش از دشمن به جایگاه‌های امن و استوار نیازمند می‌شوند و کوههای بلند و دژهای مستحکم را پناهگاه خویش میسازند و خود و زیـردستانشان را از گـزند دشمن نگهمیدارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنان‌اند مانند امیران وسران قبایل.

آنگاه بایددانست که‌چگونگی‌ساختمان‌هادرشهرهای گوناگون،متفاوت‌است و درهر شهری برحسب عادات ورسومی که درمیان مردم آن متداول‌است وفراخور وضع هـوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ تـوانگری و ناداری خانه‌هـای گوناگون میسازند. همچنین درداخل یکشهر نیزخانه‌ها همه یکسان‌نیست‌چنانکه برخی کاخها ودستگاههای عظیم میسازند که دارای فضای پهناورو اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونـه کسان بعلت داشتن فـرزندان و خدمتگزاران و زنـان و پیروان بسیار ناچاراند در منازل خـود اطاقهای متعـدد داشته باشند. طبقات مزبـور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهك بند کشی میکنند و روی دیوارهای داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند ودراین‌باره

۱ ـ از «پ» و «ینی» در چاپهای مصر و بیروت اختلاف بسیار است.

هر چه بیشتر در تزیین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهائی برای انبار کردن و اندوختن مواد غذائی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان وطبقاتی باشند که وابستگان وحاشیه نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبل‌هائی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانوادهٔ خویش میسازند وازاین حد در نمیگذرند، زیرا تنگدستی وفقر بیش ازاین بآنان اجازه نمیدهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و درمیان طبقات مختلف دراین باره مراتب نامحدودیست که هریك فراخور حال‌خویش‌خانه برای‌خویش مهیا میسازند و گاهی نیزهنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیلهٔ پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و با شکوه بدین صناعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبائی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت میکوشند تا این صناعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنائی است که موجبات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم واقلیمهای نزدیك آن متداول‌است، زیرا دراقلیمهای غیرمعتدل بنائی وجود ندارد، بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههائی از نی و گل تهیه میکنند [یا به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.][1]

و اهل این صنعت که آنرا پیشهٔ خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارندچنانکه برخی‌ازآنان بصیروماهر و گروهی قاصراند.

و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گونا گونیست:

---

۱ ـ از دسلان

از آنجمله بعضی از ساختمانها را از سنگ تراشیده [یا آجر] بنا میکنند و ملاط وسط دیوارها رااز گل آهك تهیه میکنندواین گل آهك چنان به‌سنگ یا آجر می‌چسبد که مانند یك جسم جلوه میکند.

و نوع دیگر ساختمانهائی است که آنها را بویژه از خاك میسازند و دیوارها را بدینسان برپا میکنند که دو تختهٔ چوبی بر میگزینند و اندازهٔ ایـن تخته‌ها از لحاظ طول و عرض بـرحسب اختلاف سلیقه‌ها و عادات محلی فرق میکند ، ولـی اندازهٔ متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تخته‌ها را روی پایه‌ای نصب میکنند و فاصلهٔ آنها را از یکدیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قـرار میدهند، سپس دو تختهٔ مزبور را بوسیلهٔ چند ذراع چـوب بهم متصل میکنند و آنها را به‌ریسمان یا زنجیر بدان می‌بندند و دو جهت خالی را که میان دو تختهٔ مزبور باقی میماند با دو تختهٔ کوچك دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاك آمیخته با آهك میریزند و آنهارا با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشرند و در هم میکوبند تا وقتیکه خوب نرم میشوند واجزای خاك با آهك مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاك میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجهٔ این روش ذرات خاك و آهك چنان بهم میآمیزند که گوئی جسم واحـدی تشکیل داده‌انـد. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاك و آهك را در هم میآمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هـر بار تخته‌ها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیهٔ قسمتهای دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جـوش میخورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازنـدهٔ آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیلهٔ آهك است بـدینسان که آهك را در آب حل میکنند و گل آنـرا یك یا دو هفته باندازه‌ای که تـرکیب آن

معتدل شود نگهمیدارند وحرارت شدیدی را که تباه کنندهٔ بهم پیوستن است ازدست بدهد، آنگاه که باندازهٔ لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها آنقدر می‌مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق میکشند وبالای آنها تخته‌هائی که هم‌نجار آنها راتراشیده است میخکوب میکنند[1] وآنوقت روی آنها خاك وآهك میریزند وآنها را با کوبه در هم میفشرند تا اجزای خاك وآهك بهم درآمیزد وجوش خورد وسپس روی این طبقهٔ آهك وخاك را به آهك میاندایند همچنان که دیوارها را آهك‌اندود میکنند.

دیگر از صنایع بنائی که مربوط به آرایش و تزیین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیلهٔ گچ بریست، بدینسان کـه گچ را بـا آب مخلوط میکنند و پس از آنکه می‌بندد وهنوز نمناك‌است باپرماه آهنی اشکال ونقوش متناسبی ازآن میسازند وآنقدر روی آن‌کار میکنند که رونق و شادابی خاصی پیدا میکند. وگاهی هم‌روی دیوارهارا باتکه‌های مرمریاآجریاسفال‌یاصدف ویا شبه‌آن‌آرایش میدهند،چنانکه اجـزای متساوی متجانس یـا مختلفی از آنها جـدا میکنند وآنها را بنسبت‌ها و اندازه‌هائی که خودشان میدانند درآهك می‌نشانند.پس از ساختن دیوارآنقدرزیبا بنظر میآید که گوئی منظره‌ای از بوستان‌آراسته بگلهاست.

از جملهٔ هنرهائی که در بنـائی بکار میبرند ساختن چاهها و حوضها برای جریان‌آب درمنازل است که پس ازاینگونه منابع‌آب حوضخانه‌هائی میسازند ودر آنها حوضچه‌های بزرگی از مرمر در نهایت استواری میتراشند و در وسط آنهـا

۱ـ کلمهٔ «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است درچاپهای مختلف بصورتهای «دسائر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس « دساتر» است و بهمین سبب دسلان نوشته است ایـن کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین‌است. قیاساً جمع دسار«دسر»است، ولی ممکن‌است مؤلف که غالباً کلماتی مخالف قیاس بکار میبرد آنرا بر « دسائر » جمع بسته و بنا براین صورت صحیح‌تر «دسائر» باشد.

فواره‌هائی تعبیه میکنند تا آب از آنها جستن کند واز آنجا داخل حوض شود واین آبها را ازقنواتی که درداخل منازل جریان دارد بحوضچه میبرند، وامثال اینها از انواع دیگرساختمانها.

وصنعتگران (وبنایان) درهمهٔ اینها بنسبت مهارت و بصیرتی که دارند با هم تفاوت دارند وهرچه عمران وتمدن شهر بیشترشود ساختن بناها نیز بهمان میزان توسعه وفزونی می‌یابد .

وچه بسا که حاکمان شهر دراینگونه امور ازنظر بنایان وصنعتگران استفاده می کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرتراند چه می‌بینیم که مردم درشهرهای پرجمعیت و آباد دربارهٔ اینگونه امور با یکدیگر بمنازعه و ستیزه میپردازند حتی بر سر فضا وقسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین دربارهٔ اموری که میترسند زیانی به دیوارهای آنها برساند به‌اختلاف ومشاجره میپردازندوهمسایهٔ خودرا از آن منع میکنند مگر آنکه در آن ذیحق باشد. همچنین دربارهٔ حق استفاده ازمعـابر وراه ـ باز کردن به‌آبهای روان و فاضل آبهایی که به قنوات راه می‌یابند نیز با هم بنزاع برمیخیزند وچه‌بسا که یکی بـردیگری بعلت تنگی جوار دربارهٔ دیوار یا بلندی آن‌یا قناتی که نزدیك آنهاست‌ادعا میکند، یا یکی‌مدعی میشود که دیوارهمسایه‌اش کهنه‌ودارای‌شکاف‌است وبیم سقوط آن میرود وناچار باید برای خراب کردن ودفع ضرر آن ازهمسایه نزد حاکم برود وحکم خرابی آنرا برحسب نظر کسی که‌آن‌را معاینه می کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عـرصه‌ای میان دوشریك نیاز بکسی دارند که اهل‌بصیرت باشد تا ازاین راه نه‌فسادی بخانه راه‌یابد ونه‌نفع کسی فرو- گذارده شود و ازاین قبیل مسائل بسیاراست که همهٔ آنها بـرمردم پوشیده است و بجز کسانی که دربنائی بصیرت دارند و بکیفیات‌آن آشنا هستند دیگری نمیتواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی بندها و رموزی کـه در استحکام بنا بکار میرود و جایگاههای چوبهای بنا و کجی یا راستی دیوارهـا و تقسیم منازل بنسبت

پایه‌ها ومنافع آنها وجاری ساختن آب درآبروهای منازل خواه مجرای ورودی و خواه خروجی[1] چنانکه ازعبور آنها زیانی به‌اطاقها ودیوارها نرسدودیگرموضوعات مربوط به‌بنائی کاملا آگاه‌اند ودرهمهٔ اسرار آن تجربه و بصیرت دارند، ولی کسان دیگر ازتجربیات آن آگاه نیستند.

لیکن این گروه با همهٔ اینها ازلحاظ مهارت یا ناتوانی دراین‌صنعت درطی نسلهای (پیاپی) نسبت باقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما درفصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهرنشینی و توسعهٔ آن مربوط به‌بسیاری طالبان آن‌است. بهمین سبب هنگامیکه دولت درمرحلهٔ بادیه نشینی است در آغازکار مجبور میشود از کشورهای دیگر بنّا بخواهد و دراین صنعت بدیگران نیازمند میگردد، چنانکه این‌امر برای ولیدبن‌عبدالملك روی داد وهنگامیکه تصمیم گرفت مسجد مدینه وقدس را تعمیر کند ومسجد شام رابنام خود بنیان نهد نماینده‌ای بسوی پادشاه روم بقسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که درکار ساختمان مهارت داشته باشند نزد وی گسیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور وی را دربارهٔ مساجد مزبور تکمیل کردند.

وگاهی این صنعتگران در مسائلی از هندسه تصرف می کنند[2] مانند هموار-کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها.

وبنابراین بنایان ناچار باید دراینگونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به‌رموزجراثقال بوسیلهٔ دستگاه(ماشین) آن آگاهی دارند، زیراهرگاه ساختمانهای عظیم رابخواهند با سنگهای بزرگ بنیان نهند نیروی‌کارگران ازبرداشتن سنگها وبردن آنها بجائی که در دیوار باید بکار رود عاجزخواهد بود، ازاینرو این امررا

۱ـ مرفوعة در(۱)بجای مدفوعهٔ غلط است.

۲ـ از«ینی»درچاپهای بیروت ومصر(تعرف)است.

بدینسان چاره‌جوئی کرده‌اند که نیروی ریسمان را دو برابر میکنند بدینگونه که آنرا از سوراخهائی کـه بنسبت‌هـای هندسی سنجیده شده است داخـل چنگـکهای منجنیق میکنند آنوقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبك میشود و ابزار آنرا «میخال» (منجنیق) مینامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل‌میگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که درمیان بشرمتداول‌است درست میشود وبدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نموداراست بنیان نهاده‌اند. بناهای شگفت‌آوری که مردم گمان میکنند آنهـا از ساختمانهای روزگار جـاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، درصورتیکه این پندار درست نیست بلکه‌آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به‌اینگونه نکات پی‌برد، و خدا آنچه بخواهد میآفریند[1].

فصل بیست و ششم
در صناعت درودگری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و مادهٔ آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یك از موجودات برای آدمیان منافعی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل میکند و یکی از آنهـا درخت است که انسان از آن سودهای بیشماری میبرد و هر کس آنها را میداند.

و یکی از آن سودها این‌است کـه وقتی خشك شود ازچوب آن استفاده‌ها میکنند که نخستین فواید آن عبارت‌است از سوختن برای وسایل معـاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان.

---

۱ ـ یخلق مایشاء. سورهٔ مائدة، آیهٔ ۲۰ . در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کـلمهٔ « سبحانه » اضافه شده است.

همچنین از چوب ستونهائی میسازند که هنگام خطر سقوط دیوار کج یـا بار سنگین آنها را بکار میبرند. گذشته ازاین چوب سودهای دیگری نیـز دارد کـه هم بادیه‌نشینان و هم شهریان از آن استفاده میکنند.

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار میبرند و برای زنان خود ازچوب کجاوه[1] میسازند، و سلاحهائی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه میکنند.

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها و در خانه‌ها و اطاقها بکارمیبرند و از آن تخت‌هائی برای نشستن روی آنها میسازند. و مادهٔ اصلی هریك از وسایل یاد کرده چوب است و جز در پرتو صناعت ممکن نیست بصورت خاصی درآید که موردنیازاست وصناعتی که بوسیلهٔ آن چوب بصورت‌های یاد کرده درمی‌آیدو وسایل گوناگونی تولید میکند عبارت از درودگری است که در عین حـال دارای انواع مختلفی است.

سازندهٔ وسایل چوبین نخست بـاید چوب را اره کند و آنـرا یـا بصورتی کوچکتر از آنچه هست درآورد و یا بصورت تخته‌هـائی آماده سازد و سپس این قطعات اره شده را بر حسب شکل مطلوب باهم ترکیب کند وبنابراین وی در همهٔ این اعمال بوسیلهٔ هنر خود میکوشد این تکه‌های چوب اره شده را بصورت منظمی درآورد تا همهٔ آنها بمنزلهٔ اجزای آن شکل مخصوص قرارگیرند و انجام دهندهٔ این صناعت را درودگر مینامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامیکه تمدن وحضارت به‌اوج عظمت وترقی برسد و دوران تجمل‌خواهی فرازآید که مردم به‌زیبائی وآرایش کلیهٔ وسایل زندگی دلبسته میشوند و دوست دارند هریك از اقسام ساخته‌های درودگری از سقف گرفته تا دروتخت‌وهر اثات دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد، آنوقت آرایش و زیبائی در صناعت

---

۱ ـ ترجمهٔ « حدج » بمعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه (اقرب‌الموارد).

درودگری نیز پدید میآید و ساخته‌های آنرا بزیورهای تفننی گوناگونی میآرانید که در شمار شگفتیهای هنر میباشد و به‌هیچرو در زمرهٔ ضروریات بشمار نمیآید مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت‌ها[1]، وچون آماده کردن تکه‌های چوب به‌هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی کـه در نظر دارند در میآورند آنگاه برحسب اندازه های‌معینی آنهارا با هم ترکیب می کنند وچنان با میخ های چوبی بهم میپیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و برحسب تناسب هرچیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می کنند ودرنظر هرچیزی زیباتر و آراسته‌ترجلوه گر میشود[2] واین هنررادرهمهٔ لوازمی که از چوب میسازند از هر گونه که باشد بکار میبرند.

ونیز معمولا درساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌هـا و میخهایی است[3] و این کشتیها عبارت از ساخته های هندسی است که آنها را باعتبار شنا کردن ماهی بوسیلهٔ بالها وسینه‌اش به شکل آن جانور میسازند تااین شکل دربرخورد باآب برای کشتیرانان کمك بیشتری باشد وبجای جنبش‌حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن ازباد استفاده میکنندو چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکـه در نـاوهـای نیروی دریائی آنرا بکار میبرند، و این صناعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمهٔ بیرون آوردن صورتها ازمرحلـهٔ قوه به فعل بدروش استوار این‌است که به‌تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. وبهمین جهت کلیهٔ بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونـان از بزرگـان این صناعت نیـز بشمار

---

۱ ـ منظور نویسنده حاشیه دادن وگل و بته ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست. ۲ ـ گویا مقصود مؤلف هنر منبت‌کاری است. ۳ ـ اشاره به: و حملناه علی ذات‌الواح‌ودسر سورةالقمر آیهٔ ۱۳ ودسر«بضم د ـ س» جمع«دسار» بمعنی میخ است و در اینجا رشته‌هائی ازلیف استکه الواح کشتی آنها را بهم می‌بندند.

میرفتند، چنانکه اقلیدس[۱] صاحب کتاب اصول هندسه، درود گر بود و باین هنر شناخته می‌شد و همچنین ابلونیوس[۲] مؤلف کتاب مخروطات و میلاوش[۳] وجز آنان نیز درود گری میدانسته و بدان شهرت داشته‌اند.

و چنانکه می گویند آموزگار این صناعت در میان مردم نوح ، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزهٔ او بشمار میرفت. و این خبر هرچند در زمرهٔ امکانات میباشد یعنی میتوان گفت وی درود گر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی کند که وی نخستین سازندهٔ آن بوده‌است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگذرد ، بلکه معنی گفتار مزبور[۴] اشاره به قدرت درود گری است، زیرا حکایتی از آن پیش ازخبر نوح(ع) ثابت نشده‌است ازاینرو واقعهٔ نوح راچنان تعبیر کرده‌اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبوررا بدیگران آموخته‌است. این‌است که باید باسرار صنایع درمیان مردم پی برد، وخدا آفریدگار داناست.[۵]

فصل بیست و هفتم

در صناعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که دراقلیمهای معتدل بسر میبرند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل‌اند و ناگزیراند در بارهٔ پوشاك[۶] خود بیندیشند همچنانکه

۱ـ Euclide ۲ ـ Apollonius ۳ـ دسلان این نام را به «منلاوش» (Ménélaüs) تصحیح‌کرده است. ۴ـ درچاپهای مصروبیروت‌میان‌این جمله بطورمعترضه «والله‌اعلم» افزوده شده‌است. ۵ـسورهٔ یس، آیهٔ۸۱ ـ این آیه در چاپهای مصر وبیروت نیست وبجای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد،«وخداسبحانه وتعالی‌داناتراست وکامیابی به‌اوست». ۶ـ ترجمهٔ« دف ء» (بکسر«د») است که یکی از معانی‌آن شدت گرماست، ولی دراینجا ازآیهٔ۵ سورهٔ۱۶ قرآن کریم: «والانعام‌خلقها لهم دفء ومنافع»استفاده شده که درتفسیر آن آمده است:درایشان‌هست شما راآنچه بدان دفع سرما کنید ازخویشتن‌به لباسی که از موی و پشم ایشان سازید و لحاف و نمد و جامه‌هایی که شما را گرم دارد ، تفسیرگازر ج۵ ص ۱۵۳

در بارهٔ خویش می‌اندیشند. و امر پوشاك چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما و سرما یکسره برتن پوشند(یعنی بدون بریدن و دوختن) و برای تهیهٔ چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تاپارچهٔ یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس اگر مردم بادیه نشین باشند بهمان پارچه اکتفا میکنند، ولی اگر بشهرنشینی گرایند این پارچه را میبرند و به‌تکه‌هائی تقسیم میکنند تا جامه‌ای به اندازهٔ بدن انسان بدست آید وشکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هریك از اندامها رادرنظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یك جامه میشود که به اندازهٔ بدن است و آنرا میپوشند و صناعتی که بدست دهندهٔ این (پوشاك) مناسب است خیاطی نامیده میشود][1].

و این دو صنعت دراجتماع ضروریست، زیرابشر برای پوشاك خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ‌های پشمی وپنبه‌ای [2] در تار و پود پارچه‌ها بکارمیرود که آنها را بمنظور محکمی پارچه بشدت بهم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌های معینی به‌اندازه‌های مختلف بدست میآید از قبیل گلیم[3]-های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه‌ای و کتانی که برای جامه بکار میروند.

وصنعت دوم برای این‌است که منسوجات را برحسب اختلاف اشکال وعادات گوناگون براندازهٔ تن میدوزند بدینسان که تکه‌هائی مناسب اعضای تن ازپارچه میبرند. و سپس این تکه‌ها را ماهرانه و استوار بهم میدوزند که برحسب انواع مختلف این صناعت ممکن‌است جامه از تکه‌های بسیارتشکیل یابد یا حاشیه دوزی

---

۱ ـ از آغاز فصل تااینجاکه در داخل‌کروشه است درچاپهای مصر و بیروت‌نیست، ۲ـ وکتان چاپ بیروت. ۳ـ ترجمه «اکسیة» جمع «کساء»است‌که‌صاحب منتهی‌الارب‌آنراگلیم ترجمه‌کرده ومعنی مناسب آن همین‌است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا برتن می‌پوشند وکلمهٔ «ازار» نیزبهمین‌معنی آمده است .

داشته باشد یا به‌اسلوبهای دیگر دوخته شود[1].

و این صنعت دوم ویژهٔ اجتماع شهرنشینی است چه مردم بادیه‌نشین از آن بی‌نیازاند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پیچند چنانکه همهٔ بدن آنانرا فرا-میگیرد بی‌آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به‌اندازهٔ اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه ازشیوه‌ها و فنون شهرنشینی است و باید از اینجا به‌راز تحریم جامهٔ دوختنی درهنگام حج گزاردن پی بـرد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترك کلیهٔ علایق دنیوی ورجوع به خدای‌تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است[2] تا بندهٔ وی در آن هنگام به‌هیچیك از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامهٔ دوخته و نه کفش هیچیك دلبسته نشود ومتعرض هیچ شکاری‌نگردد و به‌هیچکدام ازعاداتی که در جان(نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی‌همهٔ آنها را از دست میدهد ، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصهٔ رستاخیز میشود حج گزارد یعنی از دل وخالصانه درپیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگرخالصانه وبیروی و ریاحج گزاری وی انجام یابد پاداش اواین‌است که همچون روزیکه از مادر میزاید از گناهان خویش پاك میشود، منزهی ای پروردگار، چه‌اندازه نسبت بـه بندگـان خود مهربـانی و چه اندازه به آنانکه در جستجوی رهبری هستند بخشایش میکنی .

و این دو صنعت درمیان مردم از روزگارهـای کهن وجود داشته است، زیرا

۱ـ در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه‌گونه خیاطی را بدینسان آورده است ؛ وصلا او تنبیتاً او تفسحاکه قسمت نخستین آن را در مادهٔ «وصل» تـا حدی بحدس میتوان تفسیرکرد چه در اقرب‌الموارد آورد، خیط موصل‌فیه‌وصل‌کثیر. و در چاپ پاریس چنین است، وصلا اوحبکا اوتنبیتاً او تفتیحاکه قسمت دوم آن را در مادهٔ «حبك» چنین می‌یابیم . جود حباك‌الثوب ای‌کفافه ، ولی برای دوقسمت دیگریعنی،تنبیتاً یا تفتیحاً وتفسحادرکتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان بحدس و احتمال آنها را تفسیرکرده، ولی ما از نقل آن صرف نظرکردیم. رجوع بـه ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمهٔ دسلان شود .

۲ـ اشاره به ؛ کماخلقناکم اول مرة . سورةالانعام ، آیهٔ ۶۴ .

پوشاك‌دراجتماعات‌اقالیم‌معتدل برای بشرضروری‌است‌لیکن‌ساکنان اقلیم‌های‌منحرف به گرما نیازی بپوشاك ندارندوازاینرومیشنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسرمیبرندوعامهٔمردم‌ازاینرو که صنایع‌مزبور بسیار کهن‌میباشندآنهارا به‌ادریس ، ع، که از اقدم پیامبران بشمار میرود نسبت میدهند وچه بسا که نخستین سازندهٔ آنها را هرمس[1] میدانند . و گاهی‌هم گفته شده است که هرمس همان ادریس است وخدا [سبحانه وتعالی][2] آفریدگار داناست.[3]

فصل بیست وهشتم
در صناعت مامائی (تولید)

و آن صناعتی‌است که تعریف‌آن چنین است «مامائی عبارت ازشناختن عملی است که ماما هنگام زاییدن، نوزاد آدمی را به‌رفق و نرمی از شکم‌مادر میگیرد و موجبات زائیدن را فراهم میکند و آنگاه پس از وضع حمل بـرحسب آنچه یاد میکنیم وسایل اصلاح حال نوزاد را در نظر میگیرد» . و این هنر معمولا ویژهٔزنان است، زیرا آنها از عورت یکدیگر اطلاع دارند و کسی که این‌کار را انجـام میدهد موسوم به قابله است .

و این‌کلمه را از معنی اعطا وقبول بعاریه گرفته‌اند، زیرا گـویی زن زاییده جنین را به ماما میدهد و وی آنرا قبول میکند . چـه هنگامی که خلقت و مراحل حیاتی جنین در زهدان تکمیل شود و بنهایت رشد خود برسد و مدتی را کـه خدا برای ماندن آن در زهدان تعیین کرده بپایان رساند که معمولا نه ماه‌است آنوقت برای‌خارج‌شدن، که خداشوق واستعداد آنرا در وی آفریده است، آماده میگردد و راه بیرون آمدن‌براو تنگ میشود و سخت بدشواری خارج میگردد وچه‌بسا که بعضی از جوانب فرج بر اثر فشار پاره میشود و گـاهی بـرخی‌از پرده‌هـا بسبب

۱ـ Hermès ۲ ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپ پاریس نیست. ۳ ـسورهٔیس ،آیهٔ ۸۱.

پیوستگی وچسبیدگی آن به‌رحم جدا میگردد و همهٔ اینها دردهائی‌است که برشدت درد زائیدن میافزاید ومعنی طلق [1] همین است . دراین‌هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیلهٔ مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از اینراه بعمل وخاصیت قوهٔ دافعهٔ جنین کمك‌میکند؛ و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکند در تسهیل‌کار او میکوشد تا دردها و مشقات ویرا تخفیف دهد ، آنگاه پس از وضع حمل میان جنین و رحم پیوندی (جفت) باقی میماند که جنین از آن در زهدان تغذیه میکند و از ناف وی به‌روده‌اش پیوسته‌است .و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که‌بویژه برای‌تغذیهٔ نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به‌رودهٔ نوزادیا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیلهٔ داغ کردن [2] و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم‌نهد .

سپس بایددانست که‌جنین هنگامی که ازاین‌مجرای تنگ بیرون میآید دارای استخوانهای نرم وتازه ایست که بسهولت قابل انعطاف وخمیدگی است و چه بسا که بعلت‌نزدیکی زمان تکوین ورطوبت مواد، شکل‌اعضا و هیئت آنها تغییر می‌یابد، ازاینرو ماما او را مالش میدهد و دراصلاح اومیکوشد تا هر عضوی به شکل طبیعی ووضعی که بدان تعیین شده‌است باز گردد و خلقت وی راست شود.

آنگاه ماما بسوی زچه [3] باز میگردد و برای بیرون آمدن پرده های جنین او را بنرمی مالش میدهد، زیرا گاهی ممکن است پرده‌های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن میرود که ماسکه پیش از آنکه پرده‌ها کاملا خارج شوند

۱ـ طلق (بفتح‌ط) بمعنی درد زائیدن است و بمعانی ، خندان و گشاده‌رو و روز خوش نه‌گرم و نه سرد نیز آمده است واطلاق کلمه بردرد زائیدن ازنظر تفاؤل است (اقرب الموارد و منتهی‌الارب).
۲ـ در قدیم جراحات را بجای پانسمان که در عصر حاضر متداول‌است داغ میکرده‌اند چنانکه مثل معروفی‌است«آخرالدواءالکی». ۳ـترجمهٔ «نفساء»به‌معنی‌زن زائیده‌است‌که صاحب‌منتهی‌الارب آنرا «زچه» ترجمه‌کرده و در خراسان «زاوو» میگویند.

بحالت طبیعی خود باز گردد واین پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند ودر نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این‌است که ماما ازاین پیش آمد میهراسد و به زچه کمك میکند که زودتر دفع شود و پس‌از آنکه پرده‌های مزبور بیرون میآید باز ماما بسوی‌نوزاد بازمیگردد و به‌اعضای بدن او انواع روغنها و داروهای ذرور[1] قابض میمالدتا اندام‌اورا استوار کند ورطوبتهای زهدان خشك شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بکامش میمالد[2] و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف انها از التصاق‌لعوق ، داروهای غرغره تجویز می کنند .

و باز بدرمان کردن زچه میپردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جداشدن جنین ، از زهدان به‌وی وارد آمده بمداوا می‌پردازد ، چه نوزاد هرچند عضو طبیعی مادر نیست، ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزلهٔ عضو پیوسته قرار میدهد؛ ازاینرو از جداشدن وی دردی بمادر میرسد که نزدیك بدرد بریدن عضوی از تن است . گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان میکند . وهمهٔ‌اینهادردهائی است که ماما بداروی آنها آگاه‌تر و بیناتر است. همچنین ماما بکلیهٔ دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیرخوارگی تااز شیر گرفتن روی میدهد از هرپزشك ماهری بصیر تراست و یگانه سبب آن این‌است که بدن‌انسان دراین حالت بالقوه بدن آدمی بشمار میرود و هرگاه از مرحلهٔ شیرخوارگی بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی میشود و ازاینرو در این هنگام به پزشك بیشتر نیاز دارد و بنا بر این چنانکه ملاحظه میشود این صناعت‌در اجتماع انسانی ضروریست وموجودیت‌افراد

۱ـ ذرور (به‌فتح ذ) داروئی‌که برای‌چشم و زخمها بکار میرود (اقرب‌الموارد). ۲ـ در تداول مامایی: کام کردن است.

آن معمولا بدون صناعت قابلگی انجام نمی‌یابد . و گاهی برخی از افراد نوع انسانی ازاین صناعت بی نیاز میشوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادتی قرار میدهد مانند پیامبران ، ص ، ویا بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام میگیرد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صناعت وجود ایشان کمال می‌پذیرد.

و اما در بارهٔ کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری دراین امر روی داده است از آنجمله خبریست که در بارهٔ پیامبر،ص ، بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده‌وختنه کرده متولد شد در حالی که دودست وی برروی زمین قرارداشت و دیدگانش رابآسمان دوخته بود. همچنین‌وضع عیسی در گهواره (ودیگرمعجزاتی که دراین‌باره به پیامبران نسبت میدهند نیزمانندا‌ین کیفیت‌است). واما امرالهام‌را نیز نبایدانکار کرد، چه هر گاه‌حیوانات بیزبانی‌مانندزنبور عسل‌وجزآن‌به‌الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند در بارهٔ انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت واحسان خدا اختصاص یافته است .

گذشته ازاین‌الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی‌آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بروجود الهام برای بشر است ، زیراچگونگی‌عنایت یزدانی‌بزرگتر ازآن‌است که بتوان برآن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیدهٔ فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته‌اند اگرافراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس ازآن محال خواهد بود، زیرا وجودنوع متوقف بر این صناعت است که هستی انسان جزبدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و ازاین صناعت و مراقبت‌آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشدبه‌هیچرو نمیتوان‌تصور کرد که چنین‌موجودی باقی‌خواهد ماند ووجود

صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع‌ثمره وتابع‌اندیشه هستند. و ابن‌سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیدهٔ مزبور مخالفت داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع وویرانی عالم تکوین وآنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد . انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلت مقتضیات فلکی و اوضاع شگفتی‌است که بگمان او بندرت در طی‌قرون متمادی روی میدهد و آنوقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیرهٔ طینتی مناسب مزاج انسان با حرارت مناسبی آفریده شود و در نتیجه انسانی بوجود آید . آنگاه تقدیر برای او حیوانی پدید میآورد که برای تربیت و پرستاری آن انسان در او الهام آفریده میشود تا وجود او بکمال رسد و از شیر بازگرفته شود .

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رسالهٔ خویش که آنرا به رسالهٔ حی‌بن یقظان [1] نامیده بحث کرده است ، ولی این استدلال درست نیست وهرچندما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی‌موافقت‌ما از طریقی‌نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال بعلت موجبه است ، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنابراعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان‌افعال وقدرت قدیم‌نمی‌باشد و نیازی به‌این‌تکلف‌نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریهٔ او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص‌بخلق‌الهام است برای تربیت آن در حیوان‌بیزبان، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری‌را ایجاب میکند ؟ وهنگامی که الهام در حیوانات بیزبان‌آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت درخود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما درآغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردم گواه برخودشان

۱ ـ این رساله ذیل‌کتاب «زندهٔ‌بیدار» نشریهٔ شمارهٔ هشت بنگاه ترجمه ونشر کتاب طبع شده‌است.

می‌باشند به‌بطلان مقاصدشان.

وخدا آفریدگار داناست[1].

فصل بیست و نهم

در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتخت‌ها وشهرهای‌بزرگ مورد نیاز است نه در میان بادیه نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی برده‌اند و نتیجه وثمرهٔ آن عبارت‌است‌از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری‌از بیماران بوسیلهٔ مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریهاحاصل آید.

و باید دانست که اصل امراض‌یکسره از خوراکهاست چنانکه (پیامبر)(ص) در حدیثی که‌جامع طب‌است فرموده‌است: «معده خانهٔ مرض و پرهیز سرداروهاست واصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

اینکه میفرماید «معده خانـهٔ مرض است» معنی آن آشکار است ومنظور از « پرهیز سرداروهاست» این‌است که پرهیز گرسنگی‌است و بدان انسان از خوراك پرهیزمیکند، بعبارت‌دیگر گرسنگی‌داروی‌بزرگیست که‌اساس‌وریشهٔ همهٔ داروهاست. و معنی «ناگوارد»[2] تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هرغذا و پیش از آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد.

و شرح آن چنین‌است که خداسبحانه انسان را بیافرید و حیات او را بوسیلهٔ غذا حفظ کرد که آنرا از راه خوردن بکار میبرد و قوای هاضمه و غاذیه‌در آن‌نفوذ میکند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مـانند گوشت و استخوان است تبدیل

۱ـ سورهٔیس ، آیهٔ ۸۱ . این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین‌است:«وخدای تعالی داناتر است». ۲ـ ترجمهٔ «بردة»است که در اقراب‌الموارد به «تخمه» ودر منتهی‌الارب بـه « نـاگـوارد» تفسیرشده است .

میگردد . و آن خون را قوهٔ نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان‌مبدل‌میسازد. و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیلهٔ حرارت غریزی‌است‌مرحله بمرحله ، تا آنکه بالفعل جزء بدن میشود و تفسیر آن این‌است که‌هر گاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر فکها (دندانها) خرد و جویده میشود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی میپزد و مزاج و ترکیب آن تاحدی تغییر میکند چنانکه وقتی لقمه‌ای‌از غذا را بدهـان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست . آنگاه همین‌لقمهٔ جویده به معده میرود و زیر تائیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس [1] مبدل میگردد کـه زبده و شیرهٔ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس بـه کبد می‌رود و فضولات آن از معده داخل‌روده‌ها میگردد و بوسیلهٔ‌نفوذ در دو مخرج ازبدن بیرون میرود . آنگاه حرارت کبد آن کیموس را میپزد تا آنکه بخون تـازه مبدل میشود و بسبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید میآید که عبارت از صفر است و اجزای خشك آن که سودا باشد ته نشین میشود و دستگاه حرارت غریزی تاحدی از طبخ قسمت غلیظ آن‌فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همهٔ آنهارا بهر گهای کوچك و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگـاه از خون خالص بخار گرم‌تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد کـه به‌روح حیوانی کمك میکند وقوهٔ نامیه‌کارش را در خون آغاز می کند واز صافی خون گوشت و ازدردی‌یاغلیظ آن استخوان می‌سازد؛ آنگاه بدن فضولات وقسمتهائی‌را که زاید براحتیاج آن‌است بیرون میفرستد و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی واشك .

چنین‌است شکل غذا ورسیدن‌آن از مرحلهٔ قوه به‌مرحلهٔ فعل که گوشت‌باشد. سپس باید دانست که سرچشمهٔ بیماریها و قسمت عمدهٔ آنها عبارت ازانواع تبهاست.

۱ـ بمعنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده‌است. این‌کلمه‌معرب‌خیموس یونانیست (اقرب‌الموارد).

علت‌تب این‌است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف میشود و نمیتوانـد درهر یك از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بپزد و در نتیجه غذا ناپخته میماند. وسبب آن اغلب فزونی غذا در معده‌است چنانکه بعلت فزونی، دستگاه حرارت غریزی‌از طبخ آنها فرو میماند. یا (موجب تب) تداخل غـذا در معده است بطوریکه پیش از تکمیل طبخ غذای نخستین، غـذای دیگری بمعده میرسد و آنگاه دستگاه حـرارت غریزی طبخ غذای نخسین را فرو میگذارد و بغذای تازه میپردازد یا نیروی آن‌بر هر دو تقسیم میشود و ازاینرو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند ومعده همین‌غذا را که طبخ آن‌ناتمام است به کبد میفرستد وحرارت کبد نیز آن‌اندازه نیرومندنیست که بتواند چنین غذائی را طبخ کند و چه بسا که در این هنگام از غـذای نخستین قسمتی ناپخته در کبد باقی باشد و کبدهم همهٔ این مواد نارس را برهمان کیفتی که هست به‌رگها میفرستد و پس ازآنکه بدن نیازمناسبی را که بدان دارد بـرمیگیرد اگر قادر باشدآنرا با فضولات دیگر مانند عرق واشك وآب دهن بیرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری ازآنها فرو میماند و در نتیجه مـوادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی میماند و روز بروز افزایش مـی‌یابد. و هرترکیب مرطوبی که پخته نشود ونارس بماند گندیده میشود وبنابراین‌آن مواد غذائی نارس نیز متعفن میگردد وآنـرا «خلط» مینامند و در هـر جسم گندیده‌ای حرارت غریزی یافت میشود واین‌حرارت شگفت همان‌است که دربدن انسان‌آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را درغذای شب مانده که گندیده میشود وهمچنین درزباله‌های گندیده آزمایش کرد که چگونه دراین‌هنگام حرارت‌بآنها راه مییابد.

این‌است معنی تبها دربدن انسان که سر و اساس همهٔ بیماریها بشمار میرونـد چنانکه در حدیث یاد کرده‌آمده است. و اینگونه تبها دارای درمانهائی هم هستند بدان سان که چند هفتهٔ معین بیمار را از غذا منع میکنند وآنگاه غـذاهای مناسب میدهند تاکاملا بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت‌تندرستی

نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تب‌دار[1] و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید میآید و بسبب آن بیماری ویژه‌ای در آن عضو تولید میشود ودر بدن خواه اعضای رئیسی یاجز آنها زخمهائی بروزمیکند و گاهی‌عضوی بیمار میشود و درنتیجه قوائی که در آن موجود است به‌بیماری میگراید.

اینهاست مجموعهٔ بیماریها و سر چشمهٔ آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیهٔ آنها باید بپزشك مراجعه کرد. و پدیدآمدن اینگونه بیماریها در میان شهرنشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر وخوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیك نوع غذا اکتفا میکنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه‌های فراوان خواه تر وتازه یاخشك درمیآمیزند و در این باره بیك یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه‌بسا که در یك روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه وحیوان آماده می‌سازند. این‌است که غذا دارای ترکیب غریبی میشود و چه بسا که این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد.

گذشته از این در شهرها هوا بعلت درآمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتیکه هوا به‌روح نشاط می‌بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمك می کند.

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد، زیرا آنان غالباً درحال سکونت و آرامش‌اند و به‌هیچرو ازثمرات ورزش بهره‌مند نمیشوند وهیچ نشانه‌ای‌از آن در میان ایشان یافت نمیشود. این‌است که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز میکند و بنسبت بروز امراض مردم شهرها باین فن نیازمند میشوند.

ولی بادیه نشینان معمولا دارای مواد غذائی اندکی هستند و بیشتر بعلت آنکه حبوبات و غلات کمتر در نزد آنان یافت میشود با گرسنگی دمساز میباشند

۱ــ « و اساس‌آن همان‌است‌که در حدیث‌آمده‌است». این جمله در چاپهای مصر و بیروت اضافه شده است.

بحدیکه بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان میکنند گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه‌نشین با خورش‌اندکی سروکار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشپزی از عادات و احتیاجات شهرنشینان است که‌آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دوراند، ازاینرو طوایف بادیه‌نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدرآمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که درآن بسر میبرند نیز در صورتیکه ساکن جایگاه خاصی باشند بعلت کمی رطوبتها وعفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر درحال کوچ کردن باشند نیز بسبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق میکنند.

گذشته‌ازاین‌آنها همواره با ورزش سروکار دارند، چون برای اسب دوانی‌یا شکار یا انجام دادن‌کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی‌آنانرا فراهم میکند پیوسته درجنبش و حرکت‌اند و ازاینرو بسبب‌کلیهٔ این اعمال غذای‌آنان بخوبی هضم میشود وبتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این‌است که مزاج‌آنان نسبت بشهریان سالم‌تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشك نیازمند میشوند و بهمین سبب درمیان بادیه‌نشینان به‌هیچروپزشك یافت نمیشود واین امرتنها بسبب‌بی‌نیازی آنان از پزشك است چه اگر به‌وی احتیاج میداشتند حتماً درمیان‌آنان هم پیدا میشد وهمین احتیاج بادیه نشینان بپزشك وسایل‌معاش او را فراهم میساخت وویرا بسکونت در میان‌آنان بر میانگیخت.

سنت خداست در میان بندگانش و هرگز دستور او را تغییر نیابی[1].

---

۱ ـ اشاره به‌آیهٔ ۲۳، سورهٔ الفتح.

فصل سی‌ام

در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است[1]

و آن عبارت از نشانه‌ها و اشکالی ازحروف است واین شکلها کلمه‌های شنیدنی را نشان میدهند که دلالت بر نیات درونی انسان میکنند، و بنابراین خط نسبت به کلمات با دلالتهای لغوی در مرتبهٔ دوم قرار دارد.

و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانیست که بدان از حیوان باز شناخته میشود و هم فنی است که انسانرا از نیات درونی یکدیگر آگاه میکند و مقاصد آدمی را به شهرهای دور دست میرساند و نیازهای انسان را بر میآورد و او را از رنج پیمودن اینگونه مسافتها بی‌نیاز میکند. و بیاری خط انسان به دانشها و معارف و کتب پیشینیان و کلیهٔ نوشته‌های آنان دربارهٔ دانشها و تواریخشان آگاه‌میشود. پس بعلت کلیهٔ این مقاصد وسودها خط از هنرهای‌شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آنرا از مرحلهٔ قوه بفعل رسانید و در هرشهری زیبائی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران واجتماع مردم آن و مسابقهٔ آنان درراه رسیدن بمرحلهٔ کمال و ترقی است، زیرا در شمارصنایع است و در فصول گذشته‌یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته‌بوضع تمدن ملتها وتابع عمران آنان‌است و بهمین سبب می‌بینیم که بیشتر بادیه‌نشینان بیسوادانند و بخواندن‌و نوشتن آشنا نیستندو کسانی هم‌از آنان که خواندن یا نوشتن رامیدانند نه‌درخواندن‌چندان قادرانند و نه‌در نوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می‌بینیم در شهرهائی که تمدن و عمران بیش از حد پیشرفت کرده است آموختن خط رساتر و نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن‌شیوه‌های آسان‌تری‌درمیان آنان‌متداول‌است چنانکه دراین‌روزگار دربارهٔ مصر حکایت میکنند ومیگویند‌در آن کشور برای آموختن‌خط معلمانی گماشته

---

۱ ـ گویا کلمهٔ «انسانیة» در متن بمفهوم انسان متمدن است.

شده‌اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یك از حروف به متعلمان میآموزند و گذشته ازاین، آنان را وامیدارند که بتن خودآن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند وآنوقت بیاری دانش و حس توأماً متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکهٔ آن ببهترین وکاملترین شیوه‌ها درآنان رسوخ می‌یابد. و این پیشرفت برای آنان درسایهٔ ترقی‌وتوسعهٔ صنایع که خودمعلول فراوانی‌جمعیت و وسعت‌کارهای گوناگون است حاصل شده است.

[وضع تعلیم خـّط در اندلس ومغرب بدینسان نیست که هرحرف رابتنهائی برطبق قوانین و اصولی معلم به‌شاگرد بیآموزد، بلکه شاگرد از راه تقلید خط و نوشتن جملهٔ کلمات، نوشتن را فرا میگیرد چنانکه شاگرد مینویسدومعلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامی که درآن مهارت می‌یابد ودرانگشتان او ملکهٔ نوشتن استوار میشود و چنین کسی را خوش خط (مجید) مینامند][1].

و خط عربی هنگام دولت تبابعه در زیبائی وآرایش بمنتها درجـهٔ استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحلهٔ شهرنشینی و تجمل و شکوه نائل‌آمده بودو خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است وآن از تبابعه به مردم حیره‌انتقال یافت که درآن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خانـدان در عصبیت از وابستگان و خویشان تبابعه بودند و پادشاهی عرب را در سر زمین عراق تجدیـد کردند، ولی چنانکه تبابعه درخط مهارت داشتنداینان بدان مرحله نرسیدند، زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم‌آن‌مانند صنایع و غیره‌بمرحلهٔ دولت حمیر نرسیده بودند ومردم طائف وقبیلهٔ قریش‌چنانکه گفته‌اند خط را از اهالی حیره فراگرفتند وگویند کسی که خط را از مردم حیره آموخته سفیان‌بن‌امیه و بقولی حرب‌بن‌امیه بوده است.

و میگویند وی خط را از اسلم‌بن سدره فراگرفته است و این گفتار امکان‌

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپهای مصرو بیروت نیست. از (پ) و«ینی» ترجمه شد.

پذیر است و ازقول کسانی که گفته‌اند قریش خط را ازقبیلهٔ ایاد عراق آموخته‌اند بقبول نزدیکتر است و آنها این شعر را که از آن یکی از شاعران ایـاد است دلیل میآورند: «قومی که هر گاه همه حرکت کنند ساحت عـراق و خط و قلم از آنان است».

واین گفتار دورازحقیقت است، زیرا ایادهرچند بساحت‌عراق فرودآمده‌اند ولی آنان همچنان برهمان آداب و شئون بادیه نشینی بوده‌اند در صورتیکه خط از صنایع شهرنشینی است، بلکه معنی گفتارشاعر این‌است که ایشان بخط وقلم ازدیگر اقوام عرب‌نزدیکتراند، زیرا آنان به‌شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیك میباشند.

پس نظر آنانکه میگویند مردم حجازخط را از اهالی‌حیره فرا گرفته ومردم حیره آنرا از تبابعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [ودر کتاب تکمله تألیف ابن‌الابار در فصلی که در بارهٔ ابن فروخ‌قیروانـی فارسی اندلسی از اصحاب مالك، رض، سخن میراند دیدم که نوشته‌است: ونام وی عبدالله بن فروخ‌بن عبدالرحمن بن زیادبن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به‌عبدالله ابن‌عباس گفتم ای طایفهٔ قریش دربارهٔ این نوشتن عربی‌به‌من خبر دهید که‌آیا شما پیش ازآنکه خدا محمد،ص، را به‌پیامبری برانگیزد باهمین خط مینوشتید؟ ومانند امروز حروفی را که بهم می‌پیوندند بهم می‌پیوستید وآنها را که جدا نوشته میشدند جدا می‌نوشتید مانند الف و لام و میم‌ونون؟ گفت‌آری. گفتم این هنررا از که‌فرا- گرفتید؟ گفت از حرب‌بن‌امیه. گفتم وحرب آنرا از که‌آموخت؟ گفت از عبدالله‌بن جدعان . گفتم وی‌آنرا از که یاد گرفت ؟ گفت از مردم انبار . گفتم مـردم انبار آنرا از که‌آموختند؟ گفت ازمسافری از مردم‌یمن. گفتم‌آن مسافر آنرا از که‌فرا- گرفته بود؟ گفت از خلجان‌بن قاسم‌کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که‌این شعرها را سروده است:

«آیا درهر سال سنت‌تازه‌ای برما تحمیل میکنید؟

وعقیده‌ای‌را بر خلاف راه وروش‌زندگی تغییر میدهید؟

مرگ‌از آن زندگانی که مارا ناسزا گوئید بهتراست بویژه که جرهم‌وحمیر هم از ناسزا گویان باشند».

پایان گفتاری که‌ابن‌الابار در کتاب تکمله نقل کرده‌است. ودر پایـان گفتار میافزاید:

زنجیرهٔ اسناد این حدیث چنین است: خبرداد مراابوبکر بن ابـی‌حمیره در کتاب خود از ابوبحر بن‌عاصی‌واو از ابوالولید وقشی و وی ازابوعمر وطلمنکی‌بن ابی‌عبدالله بن‌مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابوسعیدبن یونس و او از محمدبن موسی‌بن‌نعمان از یحیی‌بن‌محمدبن حشیش‌بن‌عمر بن‌ایوب مغافری تونسی از بهلول‌بن عبیدةالحمی ازعبدالله بن‌فروخ . انتهی.[1]

وحمیر نوعی خط داشتند که آنرا«مسند» مینامیدند. همهٔ حروف آن منفصله بودوآموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی‌از آنان اجازه بگیرد.وقبیلهٔ مضر خط عربی را از حمیر فراگرفتند، ولی‌آنان‌آنرا مانند کلیهٔ صنایعی کـه در میان بادیه‌نشینان معمول میشود نیك نمی‌نوشتند چه بادیه‌نشینان در صنایع‌شیوه‌های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش‌نمیگیرند ازاینرو که زندگانی‌بادیه‌نشینی‌از صنایع دور است و اغلب‌از آن بی‌نیازهستند. این‌است که خط و کتابت عرب بشیوهٔ بادیه‌نشینی‌بود مانند خطی که‌دراین‌روزگار دارند، بلکه باید گفت خطایشان‌دراین دوران از لحـاظ هنری نیکوتراست، زیرا ایشان هـم‌اکنون بتمدن‌و شهرنشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکتراند.

وقبیلهٔ مضر نسبت بمردم یمن‌وشام وعراق در بادیه‌نشینی ریشه‌دارتر وازشهر-نشینی دورتر بودند، ازاینرو خط عربی در آغاز اسلام ازلحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحلهٔ نهائی کمال وبلکه بحد متوسط هم نرسیده بود،زیرا عرب دروضع

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است. از (پ) و«ینی» ترجمه شد.

بادیه‌نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

و باید دید دراین راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم‌الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده‌است. آنها با خطوطی نااستوار از لحاظ زیبایی و اصول‌خط قرآن را نوشته‌اند و درنتیجه بسیاری از رسم‌الخط های آنان بـا قواعد و اصول صنعت خط مخالف‌است و اهل فن آنهارا برخلاف قیاس تشخیص‌داده‌اند. سپس تابعان نیزهمان رسم‌الخط را از لحاظ تبرك و تیمن رسم‌الخط اصحاب پیامبر ،ص، پیروی کرده‌اند. همان صحابه‌ای که پس‌از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار میرفتند و گفتارهای وحی را از کتاب‌خدا و کلام پیامبرفرا گرفته بودند. چنانکه‌هم‌اکنون نیز برخی‌از کسان خط ولیّ یا عالمی‌را ازلحاظ تبرك اقتفا می کنند ورسم‌الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می کنند، ولی‌هیچ نسبتی میان اینان و آنچه‌صحابه نوشته‌اند وجودندارد ، چه شیوهٔ صحابه پیروی‌شده و رسم‌الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم‌الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

ودراین‌باره نباید به پندار برخی از بیخبران اعتنا کرد که میگویند صحابه به‌هنر خط کاملا آشنا بوده وخط را نیکو می‌نوشته‌اند واینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف‌اصول وقواعد رسم‌الخطاست درست‌نیست، بلکه کلیهٔ مواردی‌را که مخالف قیاس شمرده‌انـد میتوان توجیه کرد و میگویند در موضعی‌نظیر اضافه شدن الف‌در «لااذبحنّه»[1] این زیادهٔ‌تنبیهی‌است براینکه ذبح‌روی نداده است و درافزوده‌ـ شدن‌یاء در«بایید»[2] یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار ، و امثال اینها از توجیهاتی کـه برروی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجبی که آنان را باینگونه توجیهات وادار کرده این‌است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزه‌می کنند ومی‌پندارند که خط کمال آدمی‌است و بنابراین صحابه‌را از نقصان این کمال منزه‌ـ

۱ ـ سورهٔ‌النمل، آیهٔ ۲۱ ۲ـ سورهٔ الذاریات، آیهٔ ۴۷، والسماء بنیناها بایید.

میسازند و آنان را به کمال درمهارت خط نسبت میدهند و برای توجیه آنچه ازخط ایشان مخالف مهارت و اصول‌رسم‌الخطاست اینگونه تلاشها میکنند درصورتیکه‌این روش درست‌نیست. و باید دانست که خط در بارهٔ آنان از کمالات نیست چه این‌فن چنانکه یاد کردیم‌ازجملهٔ صنایع‌مدنی‌است که برای کسب معاش بکارمیرود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال‌مطلق نمیباشد، زیرا نقص‌آن بذاته به دین یا خصال باز نمیگردد، بلکه‌نقصان صنعت مربوط بوسایل‌معاش آدمی است و برحسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت میکند بسبب دلالت آن برآنچه در نفوس است .

وپیامبر،ص، امی‌بود واین صفت دربارهٔ او و نسبت بمقام وی‌از کمالات بشمار میرود،زیرا او ازفراگرفتن صنایع عملی که کلیهٔ آنها ازوسایل معاش بشمارمیرود منزه بود. امـا امی‌بودن یا بیسوادی دربارهٔ ما کمال نیست چه پیامبر تنهـا متوجه پروردگارخویش‌است وما در راه زندگانی دنیا بایکدیگرهمکاری میکنیم‌مانند کلیهٔ صنایع وحتی علوم اصطلاحی ، و بنابراین کمال در بارهٔ پیامبر منزه بودن از کلیه اینهاست ولی برعکس‌دربارهٔ ماچنین نیست.

آنگاه چون تـازیان بفرمانفروائی و کشورداری نائل آمدند و شهرهـای گوناگون را فتح کردند و کشورها رامتصرف شدند و به‌بصره و کوفه فرود آمدند و دولت آنان [1] بنوشتن و خط نیازمند شد، فن‌خط را به‌کار بردند و در جستجوی آن‌هنر کوشیدند و آنرا آموختند ومتداول کردند ودر نتیجـه‌بمرحلهٔ‌ترقی‌واستواری رسید و در کوفه وبصره از لحاظ زیبایی پایهٔ‌بلندی یافت،ولی البته فروتر ازمرحلهٔ ترقی نهایی و غایت بود ، ورسم خط کوفی دراین دوران هم معروف است . آنگاه تازیان در سرزمینها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقیه و اندلس را

---

۱ ـ در «ینی» چنین است. ودولت‌آنان به‌خطاطانی نیازمند شدکه‌آن‌خط رامعمول دارند وآن صناعت را بجویند و بیاموزند . . .

نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس‌از آنکه ازلحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم بآخرین مرحلهٔ ترقی رسید و آنشهر بعنوان پایتخت اسلام (دارالاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار میآمد[و چگونگی خط در بغداد بـا وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی بـه نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر اختلاف پیدا کـرد و ایـن اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی‌بن مقلـهٔ[1] وزیر پدید آمـد و رایت خط را برافراشت، آنگاه‌پس‌ازوی علی‌بن‌هلال‌کاتب معروف به‌ابن‌البواب همان شیوهٔ ویرا پیروی کرد و سند تعلیم خط درقرن سوم و پس‌ازآن بروی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکـال حروف‌آن باخط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام‌بمباینت و اختلاف کـلی‌منتهی گردید . وپس ازاین روزگـاراختلاف مـزبور در نتیجهٔ تفنن کهبذان[2] در استواری شیوه‌ها و اشکال‌آن افزایش یافت[3] تا به متأخران رسید ، مانند یاقوت و علی‌عجمی یکی ازاولبا، و سند تعلیم خط برآنان مسلم گردید واین شیوه بمصرانتقال یافت و در بعضی از قسمتهـا با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که درعراق سکونت داشتند آنرافرا گرفتند و درنتیجه باخط مردم مصر بکلی اختلاف‌پیدا کرد.][4]

ورسم‌خط افریقی که شیوهٔ قدیم‌آن‌تااین‌روزگازهم‌معروف‌است نزدیك بخط مشرقی بود[5]. وچون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور

---

۱ ـ در«ینی» علی‌بن هلال‌کاتب. ۲ ـ ترجمهٔ کلمهٔ «جهابذة » جمع «جهبذ» (بفتح ج ـ ب ـ کسر ج ـ ب) معرب کـلمـهٔ فـارسی«کهبذ» است بمعنی ناقد آگاه بباز شناختن نیك ازبد، که در عربی‌بجای انتقادکننده متداول‌است وما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقادکنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این‌کلمهٔ فـراموش شدهٔ فارسی‌معمول شود. ۳ ـ در «ینی» چنین است: تا به ابن‌مقله منتهی شد وسند تعلیم‌خط بروی مسلم‌گردید. ۴ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپهای مصر وبیروت افتاده‌است . ۵ ـ عبارت مذکور درچاپهای مصر و بیروت چنین است : « ورسم خط بغـدادی معروف بود وخط افریقایی‌که شیوهٔ قدیم‌آن تااین‌روزگار هم معروف‌است ازآن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیك بخط مشرق است».

از لحاظ تمدن و صنایع و خط دارای وضع متمایزی شدند و در نتیجه خط اندلسی که مخصوص آن دودمان بود از دیگر خطوط بازشناخته شد چنانکه رسم خط آن تا این روزگار هم معروف است . رفته رفته عمران و تمدن کشورهای اسلامی مانند دریای بیکرانی توسعه یافت و در هر سرزمینی جلوه گر شد و دولت اسلام بمرحلهٔ عظمت و قدرت رسید و بازار دانشها رواج یافت و کتابها استنساخ میشد و آنها را با خطوط نیکو مینوشتند و بشیوه‌ای زیبا جلد میکردند و کاخها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی میشد که بیهمتا بود و مردم سرزمینها و نواحی گوناگون در این باره به رقابت و همچشمی پرداختند .

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی ازهم گسیخته شد و رو به زوال می‌رفت کلیهٔ آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آنهمه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز ازمیان رفت و خاموش شد و امر خط و کتابت و بلکه دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را برطبق قوانین واصول معینی که درمیان آنان متداول است ترسیم می کنند و با این شیوه خط را به دانش آموزان میآموزند که بطور حسی آنرا فرامیگیرند و هم ازلحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم ازجنبهٔ نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانا می‌شوند و بهترین روش بدست میآید .

واما در اندلس ، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بربست وملتهای مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی درساحل مغرب و افریقیه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیلهٔ رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خودرا بدستگاه دولت نزدیك کردند وازاینرو رفته رفته خط آنان برخط افریقی غلبه کرد

و بیش از خط افریقی رواج یافت‌و در نتیجهٔ‌ازیاد رفتن‌عادات وصنایعی که‌درقیروان و مهدیه متداول بود خط آنان هم‌فراموش شدورسم‌خط اندلسی که درتونس‌و نواحی نزدیك آن معمول گردیده بود جانشین کلیهٔ خطوط مردم افریقیه گردید، زیرا از هنگامی که مردم اندلس ازمشرق آن کشور مهاجرت کردند و به‌افریقیه پناه‌آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس‌متوطن‌شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هائی در بلاد جریدباقی مانده‌بود که اهالی آن باخطاطان اندلس معاشرت‌و آمیزش‌نکرده ودر جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به‌تونس‌پایتخت افریقیه رفت و آمد می کردند .

این‌است که‌خط مردم افریقیه‌ازبهترین‌خطوط اهالی‌اندلس بشمارمیرفت واین وضع در افریقیه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تااندازه‌ای‌کاسته شد و بسبب عقب‌افتادگی عمران وضع تمدن وتجمل‌پرستی هم انحطاط یافت. دراین هنگام خط هم بسر نوشت دیگروسایل تمدن دچار شد و رسوم واشکال‌آن بتباهی گرائیدو در نتیجهٔ فسادحضارت ونقصان عمران شیوهٔ‌آموختن‌آنرا از دست‌دادند و فقط آثاری از خط اندلسی باقی‌ماند که‌بر میزان تمدن و ترقی‌آنان درخط گواهی میداد،چه‌درصفحات پیش‌یاد کردیم که‌هر گاه‌صنایع‌در تمدن رسوخ یابد محو کردن آنها بسیار دشوار است.

و در دولت‌خاندان مرینیان واقع در مغرب اقصی (مراکش)نیز نوعی‌ازخط اندلسی معمول شده‌بود چه آنان بتونس نزدیك‌بودندو بسبب‌این‌نزدیکی‌اندلسیانی که‌ازآن کشور بعللی خارج میشدندبفاس رهسپارمیشدندو دولت مرینیان دردوران فرمانروائی خود از صنایع آنان استفاده میکرد. پس‌از آن خط و نوشتن ازبارگاه دولت وپایتخت کشور چنان فراموش‌شد که گوئی هیچ‌وجودنداشته‌است ودرافریقیه ومغرب خطوط روبه‌پستی رفت وحسن‌خط بکلی‌ازمیان‌رفت ووضع کتابها بدانجارسید که اگر کتابی استنساخ می‌شد مطالعه کنندهٔ آن هیچ‌سودی جزرنج‌ومشقت‌نمی‌برد

زیرا فساد وتصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف ورسوم خط بکلی تغییر کـرده و از زیبایی دور شده بود بحدیکـه باید پس از رنج فراوان آنها را بخوانند ، وهمین انحطاط بعلت نقصان تمدن‌وفساد دولتها بدیگرصنایع نیزراه‌یافته بود وخداحکم میکند وحکم اورا رد کننده‌ای نیست[1] .

[واستادابوالحسن‌علی‌بن‌هلال کاتب‌بغدادی معروف‌به‌ابن‌البواب راقصیده‌ای است دربحر بسیط به‌روی" راء که درآن صناعت خطوموادآنرا یادکرده‌است‌وقصیدهٔ مزبور از بهترین دستورهایی‌است که دراین‌باره نوشته شده‌است ومن‌نقل‌آن‌را دراین فصل لازم دیدم تا کسانیکه درصددآموختن این‌هنراند ازآن بهره‌مند شوند وقصیده بدینسان آغاز می‌شود:

« ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن‌را فراگیری،
و در جستجوی حسن خط وتصویرمیباشی،
اگر در فن نوشتن برعزمی استوارهستی،
برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو،
از میان (نی) کلکها نوعی برگزین که راست‌وسخت باشد تابرهنر نوشتن بخوبی قادر شوی،
و هرگاه بخواهی قلم‌را بتراشی‌هنگام سنجیدن اندازهٔ وسط را درنظر گیر،
به دوسر آن بنگرو آنگاه آن‌سری راکه باریك‌تر است بتراش،
واز جایگاه تراش قلم‌تانوك آن‌راچنان بتراش که بشیوهٔ معتدلی باشدنه‌آن را دراز ونه کوتاه برگزین،
وشکاف (فاق) سرقلم را از وسط‌آن بزن تاتراش ازدوسوی‌آن‌یکسان‌وبه‌یك اندازه باشد ،

۱ ــ سورةالرعدآیهٔ ۴۱ . پایان فصل در چاپهای مصر وبیروت چنین‌است ،«وخدا داناتراست»،ولی درچاپ پاریس فصل تمام نمیشود و پس ازآیهٔ مزبورقریب سه‌صفحهٔ دیگر نیز در همین‌موضوع‌آمده است که ما ازص۳۴۷ تاص ۳۴۹ آنها را در داخل‌کروشه ترجمه کردیم .

وهنگامی که همهٔ این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبردست و آگاه‌است انجام دهی ،

آنوقت همهٔ تصمیم خودرا برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در تراشیدن قلم از همهٔ تدابیر مهمتراست،

نباید توقع‌داشته باشی که من همهٔ رازهای این‌فن راآشکار کنم چه‌من دراین امر بخل میورزم ،

ولی‌زبده‌و خلاصهٔ دستور من‌این‌است که‌باید سرقلم گرد و دایره‌وار باشدودر عین‌حال تحریف[1] داشته‌باشد،

آنگاه دردوات مرکبی بریز که‌از دودهٔ سیاه باسر که یاآب‌غوره درست‌شده باشد،

و باید برآن گل سرخ که کوبیده ودرآمیخته بازرنیج زرد وکافور باشدنیز افزود،

وهنکامی که این‌ترکیب بحد کفایت تخمیرشود،

آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای برگزینی ، سپس کاغذ را بعداز بریدن بایددر زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد،

تا ازچین خوردگی و ناصافی دور شود.

پس‌از آن سرمشق‌نوشتن‌را باشکیبایی عادت وشیوهٔ خودقرار ده‌چه‌هیچکس مانند آدم شکیبا بمنظور خود نائل نمیآید،

نخست نوشتن را درلوح آغاز کن،

وعزم خویش را مانند شمشیر برنده‌آماده ساز،

درآغاز مشق کردن ونوشتن،

نباید به‌هیچرو از خط بد خویش شرمگین شوی،

---

۱ ـ قطزدن قلم بطوریکه محرف یانوك تیز باشد.

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.
وچه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید میآید،
تا هنگامی که به‌آرزوی خود برسی،
آنوقت بسیار شادمان و مسرور میشوی،
پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد بهر سپاسگزاری پاسخ میدهد،[1].

و شیفتهٔ آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که در این دنیای فریبنده یادگاری نیك از تو بجای ماند، زیرا درروز رستاخیزوهنگام روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن وحشرو نشر همهٔ کردارهایش در پیش‌او نمودار میشود.»

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتارو سخن معانی و مفاهیمی را که درضمیر انسان نهفته است تعبیرمیکند واز اینرو ناچار خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند ومقصود را برسانند. خدای تعالی میفرماید: انسان را بیافرید اورا بیان آموخت.[2]

وآن مشتمل بر بیان همهٔ دلالتهاست. وبنا براین کمال خط خوب دراین‌است که‌دلالت آن واضح وروشن باشدچنانکه‌حروفی که‌وضع‌شده‌اندآشکاراو بطوروضوح مفهوم خود را برسانند وشکل و رسم هریك ازآنها جداگانه، زیبا و از یکدیگر متمایز باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یك‌کلمه بهم پیوسته شوند (حروف متصله) وگرنه حروف منفصله مانند الف وراء وزاء و دال وذال و غیره را هنگامی که در ابتدای‌کلمه واقع میشوند جدا و وقتی که درآخر آن هستند پیوسته مینویسند. لیکن درمیان‌کاتبان متأخر معمول شده‌است که در بعضی‌از کلمه‌ها اجزای

---

۱ ـ در دسلان: هرسپاسگزاری را دوست می‌دارد. از نسخه‌ای‌که بجای: یجب ، یحب درآن بوده.
۲ ـ خلق‌الانسان علمه‌البیان سورهٔ الرحمن، آیهٔ۲و۳

آنها را بهم متصل میکنند وحروفی را که در نزد آنان معلوم‌است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیدانند و از اینرو دیگران ازدرك اینگونه کلمه‌ها عاجزمیشوند، واینها کاتبان‌دیوانهای سلطانی ودفاترقضات‌اند. وگویاتنهااین گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمیدانند چون آنها پیوسته باانواع گوناگون خطوط سروکار دارند وطرزخط آنان معروف‌است وکسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن‌اگراین‌شیوه را برای کسانی که باصطلاحات آنان آشنا نمیباشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی ازاین شیوه‌عدول کنند و تاحد امکان‌کلمات را خوانا وروشن بنویسند وگرنه خط آنان بمنزلهٔ خطی بیگانه خواهد بود چه ازلحاظ عدم دلالت هردویکسان میباشند. ودراین باره تنها میتوان عذرکاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی‌کار میکنند و موظفند اموال وسپاهیان سلطان را در دفاتر ضبط کنند وبکوشند که در دسترس‌دیگران قرارنگیرد وچنین‌مطالبی‌را از دیگران کتمان کنندچه‌اینگونه‌موضوعات ازاسرار پادشاهی است که بایدآنها را نهان سازند. ازاینروآنقدر درنوشتن اصطلاحاتی که باینگونه‌امور اختصاص داردمبالغه‌میکنند که بمنزلهٔ معمائی میشود واصطلاح آنان این‌است که از حروف بکلمه‌های خاصی از قبیل نامهای خوشبوهاومیوه‌هاوپرندگان یا گلها تعبیر میکنند و اشکال دیگری وضع میکنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم‌آنها را درنوشتن برای تعبیر از اندیشه‌های خود بکار میبرند.

وچه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن براین‌اشکال قوانینی وضع میکنند، هرچند درآغازآنها را وضع نکرده‌اند، که دارای مقیاس‌های معین میباشد وآنهارا بنسبت فهم‌خوداستنباط میکنند و«کلیدمعما»مینامند. ودراین باره درمیان مردم‌دفاتر معروفی‌متداول است وخدا دانای حکیم است.[1]

---

۱ ـ اشاره به : انه هوالعلیم‌الحکیم .سورهٔ یوسف‌آیهٔ۸۳ . قسمت داخل کروشه در «ینی» نیست .

فصل سی‌ویکم

درصنعت صحافی[1]

درروزگار قدیم بعلت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی وسجلات(دفاتر)[2] ازطریق روایت وضبط[3] مبذول میشده است، لیکن دراین عصر بسبب انقراض دولت[4] (دولت بزرگ اسلامی) وانحطاط عمران این توجه وجود ندارد در صورتیکه در دوران پیشین توسعهٔ صحافی درعراق واندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیهٔ امور مربوط به این فن ازلوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت ووسعت دایرهٔ فرمانروائی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دو دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی ودیوانهای گوناگون بود ومردم هر عصر وهر سرزمین بنقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان میدادند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید ودیگر امورمربوط بکتابها و دیوانها را پیشهٔ خود ساختند واین پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و درآغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را برروی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را بهروشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند واین بعلت کثرت رفاه وچنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات درصدراسلام وعدم توسعهٔ نامه‌های دیوانی وچکها درآن دوران بود، ازاینرو از نظر اهمیت دادن بنوشته‌ها وعلاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

---

۱ ـ صنعت صحافی درآن روزگار علاوه برصحافی وتجلید کتب براستنساخ و تصحیح کتب نیزاطلاق میشده است وآنرا «وراقة» مینامیدند. ۲ ـ سجلات مشتق از ریشهٔ لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و ازآنجمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقاولات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز بهمین معنی بکار میرود(یادداشت دسلان،ص۴۰۶ج۲). ۳ـ ضبط در اینجا به معنی تصحیح وعلامت‌گذاری خط است . ۴ ـ «ینی» دولتها.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین‌همچون دریای‌بیکـرانی توسعه یافت و نامه های دیوانی و چکها نیز رو بفزونی رفت وکاغذ هـای پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنانرا رفع نمیکرد، از اینرو فضل‌بن یحیی دستور داد که‌کاغذ بسازند و آنگاه که‌کاغذ ساخته شدفرمان‌داد، نامه‌های دیوانی وچکهای سلطان را روی‌کاغذ معمولی بنویسند وسپس مردم نیز این نوع‌کاغذ ها را برای نامه‌هائی که بسلطان و دستگاه دولت می‌نوشتند وهم‌بمنظور تألیفات وکارهای‌علمی بر گزیدند وتاجائی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد وببهترین شیوه‌ای ساخته میشد.

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان وواضعان آنها مستند می کردند چه مهمترین منظور ازتصحیح وضبط کتب همین است وبدین شیوه اقوال رابگویندهٔ آنها وفتوی‌ها را به رأی دهنده و مجتهدی که‌آنها رااستنباط کرده بود نسبت دادند وتا هنگامی که‌متون ازراه اسنادآنها به‌تدوین کنندگان هریك‌تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوائی به‌آنها درست نخواهد بود.

وکار دانشمندان در روزگارهای گذشته در سرزمینهای گوناگون چنین بوده است، چنانکه‌فایدهٔ فن‌حدیث در بارهٔ روایت فقط منحصر بهمین‌دلیل‌بوده است، زیرا بزرگترین نتیجه وثمرهٔ شناختن احـادیث صحیح و حسن و مسند ومرسل ومقطوع و موقوف ازآنها از میان رفته و زبدهٔ احادیث عبـارت از امهاتی بود که مورد قبول امت واقع گردیده بودوقصد بدان‌کاری لغو بشمارمیرفت وبرای سود بردن ازروایت و اشتغـال بدان هیچ راهی نیست بجز تصحیح کردن این امهات علم حدیث و کتب فقه ویژهٔ فتوی و دیگر دیوانها و تألیفات علمی و اتصال سندآنها به مؤلفانشان تا نقل ازآن امهات و اسناد بآنها صحیح باشد وراه این رسوم وقواعد در مشرق زمین و اندلس صاف و هموار بود.

و بهمین سبب می‌بینیم دیوانهائی که درآن روزگار در سرزمین هـای مشرق

واندلس استنساخ شده است درنهایت استواری و درستی واتقان است و متون کهنه‌ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گـواهی میدهـد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران دراین‌باره بآخرین مرحلهٔ کمال‌رسیده‌اند و مردم جهان تااین عصر ازآنها نقل میکنند و از لحاظ نفاست نسخه ها از سپردن آنها بدیگـری بخل میورزنـد .

ولی‌دراین روزگار آن رسوم وشیوه‌ها بکلی ازمغرب و مغربیان رخت‌بربسته است، زیـرا فنون خط وضبط و روایت بسبب نقصان عمران درآن سرزمین و خوی بادیه نشینی مردم آن رو بزوال نهاده است وکار بجائی کشیده کـه امهات‌ودیوانهای علمی را با خطوط بادیه نشینان می‌نویسند وطلاب بر برآنها را از کتابهای پرغلط با خط پست وفساد فـراوان و تصحیف استنساخ میکنند و آنوقت کسی که بخواهد اینگونه کتابها را بخواند وبتحقیق پردازد کار براو دشوار میشود وجز بندرت هیچ سودی ازآنها بدست نمی‌آورد.

و نیز بسبب اینوضع بفتوی نیز خلل‌راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل میکنند وبآنان نسبت میدهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه‌آنها را از همین دیوانها بی تحقیق وهمچنانکه هست فرا میگیرند وهمین شیوه در تألیف نیز دنبال میشود و برخی از پیشوایان‌آنان کـه بتألیف میپردازند بعلت نداشتن بصیرت بفن تألیف ونبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کـم ارزش تألیف میکنند.

و از این فن در اندلس بجز بقایائی‌بجای نمانده است که رو به نیستی‌میرود و در شرف نابودی است، ونزدیك است دانش بکلی از مغرب رخت بربندد وخدا برکار خود غالب‌است؛[1] ولی برطبق‌اخباریکه بمارسیده است هم‌اکنون درمشرق فن

---

۱ ـ آیه در چاپهای مصر وبیروت افتاده وآخرفصل چنین است:«و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق با اوست »

روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد بتصحیح دیوانها بپردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جویندهٔ آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانکه یاد خواهیم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است، ولی خوشنویسی[1] و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژهٔ مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار میرود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباه‌تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم
درفن غناء (آوازخوش)

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تقطیع آوازها بنسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن توقیع[2] کاملی پدید میآورد.

و آنگاه یك نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه بر حسب نسبتهای معینی با یکدیگر ترکیب میشوند و بسبب این تناسب چگونگی خاصی که از آن در این آواز ها بوجود میآید شنیدن آنها لذت بخش میگردد، زیرا در علم موسیقی بیان شده است که آوازها دارای تناسبات خاصی هستند چنانکه آوازی

---

۱ ـ در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می‌شود، ولی بهرهٔ نیك نوشتن . . ۲ ـ توقیع در لغت چنانکه درمنتهی‌الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی‌الارب). و اگر این کلمه تحریف ایقاع نباشد باز هم میتوان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که با «گام» مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار میبرده‌اند و ایقاع یا «گام» درموسیقی مبحث مفصلی است. خواجه نصیر گوید: در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدوث اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند بازای نقرات حروف متحرك ایرادکنند خاصه حرفهائی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد ازحبس تام حادث شود مانند تاء وطاء و به‌ازاء سکنات حروف ساکن تواند بود مثلاگویند تن‌تن. واما در وزن شعری حروف متحرك از هرجنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکنات (معیارالاشعار، ص ۱۱).

نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر مـی‌بـاشد و هنگام‌رسیدن آواز بگوش، اختلاف این نسبتها آنرا از سادگی به‌ترکیب مبدل میسازد، ولی هرگونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن‌لذت‌بخش نیست، بلکه‌ترکیب‌های خاصی مایهٔ لذت میشود که موسیقی‌دانان آنهارا تعیین کرده و منحصر ساخته و دربارهٔ آنها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطیع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیلهٔ نواختن ویا از راه دمیدن در ابزارهائی‌است که برای‌همین منظور برگزیده میشوندو بااین شیوه آوازهنگام شنیدن‌لذت‌بخش‌تر میگردد. و دراین روزگار در مغرب از ابزارهای مزبور چندین گـونـه یـافت میشود و از آنجمله مزمار (نی) است که آنرا شبابـه [1] مینامند وآن نیی‌میان تهی است که درپهلوهای‌آن سوراخهای معدودیست‌و هنگامی که در آن میدمند آوازی از آن بر میآید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت‌و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی‌سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی‌دانان متداول‌است آواز تقطیع‌میشود تا بدینوسیله نسبت‌های میان آوازها در آن ایجـاد گردد، وهمچنین آوازها به‌روش متناسبی بهم بپیوندد و بعلت تناسبی که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش میشود.

دیگر از انواع‌این ابزار نیین(ذوات‌الانفاخ)آلتی موسوم به زلامی [2] (قره‌نی) است وآن چوبی میان تهی است که‌آنرا بشکل نی از دوسوی تراشیده‌اندوما نندنی تدویر ندارد، زیرا از دوتکهٔ جداگانه تشکیل‌میابد و نیز دارای سوراخهای‌معینی است و بوسیلهٔ نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد بسبب آن نـی در آن داخل میشود و نغمه های حادی از آن بر میخیزد و بسبب تقطیع آوازهـا

---

۱ ـ شبابه (بفتح ش‌ـتشدید ب) ابزاری نیین میان تهی است وآنرا «یراع» یعنی‌قصب نیز مینامند و به «مزمارعراقی» نیز خوانده‌می‌شود (ازصبح‌الاعشی، ج ۲ص ۱۴۴) ۲ـ(بضم ز)

با انگشتان بهمان گونه که در شبابه (نای) یاد کردیم از سوراخهای آن آواز بر- می‌آید .

و از بهترین ابزارهای آواز دراین روزگـار بوق (شیپور)[1] است و آن آلتی میان تهی باندازهٔ یك ذراع است که آنرا از مس میسازند واز جایگاه دمیدن رفته- رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانهٔ آن کمتر از کف دست بشکل نـوك قلم تراشیده میباشد[2] و بوسیلهٔ نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدمند و آنگاه آوازی سخت و درشت همچون بانگ وزش باد از آن بر- میخیزد . این ابزار نیزدارای سوراخهای‌معدودیست که نغمه از آنها بتناسب خاصی بوسیلهٔ انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذتبخش میباشد .

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات‌الاوتار) هستند که همهٔ آنهامیان تهی میباشند و برخی از آنها مانند بربط و رباب بشکل نیمکره و برخی همچون قانون[3] چهار گوش‌اند . زهها را برروی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هـم میکشند و آنها را بوسیلهٔ میخهایی به رشته‌ای که در نوك ابزار تعبیه شده است می- بندند واین‌میخهارا درموقع‌لزوم ممکن‌است‌برای سست کردن یامحکم کردن زهها پیچ داد .

سپس این زهها را یا بوسیلهٔ تکهٔ چوبی (مضراب)مینوازند و یا بسبب زهیکه آنرا بدو کنارهٔ کمانه‌ای می‌بندند از روی زههای ابزار میگذرانند و بـاید پیش ازاین عمل‌زه کمانه‌را به موم‌یا کندر بمالند و بسبب چابکی وسبکی‌دست در گذراندن یا انتقال آن از زهی به زه دیگر آواز تقطیع می‌شود و انگشتان دست چپ همراه

---

۱ ـ Trompette شیپور موزیکچیان . ۲ـ دسلان احتمال‌داده است‌که‌در اینجا تقدیم‌وتأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوك قلم تراشیده» باید پس از «وبوسیلهٔ نی کوچکی » بـاشد بدینسان « و بوسیلهٔ نی کوچکی بشکل نوك قلم تراشیده‌که باد را از دهن بـدرون بوق میرسانـد در آن میدمند » (ج۲ ترجمهٔ دسلان ، ص ۴۱۱) . ۳ ـ بربط Barbitos و رباب از نوع‌گیتار Guitare وقانون از نوع سنتور «Tympanon» است (حاشیهٔ دسلان، ج ۲ ص ۴۱۲).

این عمل در همهٔ ابزار زهی بر کناره‌های زهها آنجا که زه را می نوازند ایقاعات پدید می‌آورند و در نتیجه آهنگها متناسب و لذتبخش میگردد .

و گاهی هم بوسیلهٔ نواختن چوبه‌هایی بر روی ابزار تشت یازدن تشتها بر یکدیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنگهائی پدید می‌آورند که شنیدن آنها لذتبخش است .

و اینك بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل میشود میپردازیم : چنانکه در جای خود بیان شده است لذت عبارت از ادراك هرچیزی است که موافق (روح) باشد و هرچیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درك میگردد و هر گاه این کیفیت برای ادراك کننده مناسب و سازگار باشد لذتبخش و اگر برای وی منافی و نفرت‌آور باشد دردناك خواهد بود و بنابراین مزه‌های مناسب و سازگار آنهایی است که کیفیت آنها با حس چشائی سازگار باشد و همچنین بسوده‌های سازگار . و در بویها آنهائی لذتبخش‌اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درك ـ کنندهٔ بویهاست و بویهارا حس بویائی بدان میرساند وازاینرو این روح بوی‌خوش گیاهان و گلهای معطررا بهترومناسبتر درمی‌یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد . و اما از دیدنیها و شنیدنیها آنهائی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد . پس تناسب اوضاع در نفس سازگارتر و مناسبتر اند، ازاینرو هر گاه چیزدیدنی از لحاظ‌اشکال و نقش و نگارها آنچنان باشد که از آنچه مادهٔ خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشته‌باشد خارج نشود ، [نیکو و زیبا خواهد بود]، ومعنی زیبائی و حسن نیز در هرچیز ادراك شده‌ای همین است ، آنوقت اینگونه دیدنیها برای نفس‌ادراك کننده مناسب خواهد بود و از ادراك سازگار آن لذت خواهدبرد و بهمین سبب می‌بینیم دلدادگان شیفته و بی پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق‌بدینسان تعبیر میکنند که روح آنان باروح محبوب در آمیخته است.

[و دراین معنی رازیست که‌اگر اهل راز باشی آنرا در مییابی‌و آن‌یگانگی مبدأ[1] است وهر گاه بهر کس[2] جز خودبنگری و در وی بیندیشی می‌بینی میان توو او یکنوع یگانگی ازمبدأ وجود داشته است که بر یگانگی تو و او در جهان هستی گواهی میدهد][3] و معنی آن بوجه دیگر این‌است که بگفتهٔ حکیمان وجود میان موجودات‌مشترك است وازاینرو انسان دوست‌دارد وجود او باوجود کسی که‌در وی کمال مشاهده کرده است در آمیزد تا ازاینرو با او متحدو یگانه شود.

[بلکه نفس دراین هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و بحقیقتی بگراید که‌عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است][4] و چون‌مناسب‌ترین چیزها به‌انسان و نزدیکترین آنها به ادراك کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است‌ازاینرو دزك زیبائی‌ها و محاسن‌نقش و نگارهای آدمی و آوازهای او از ادراکاتی است که به سرشت وفطرت انسان نزدیکتر است ، این است که هر انسانی بمقتضای‌فطرت‌شیفتهٔ دیدنی یاشنیدنی زیبا میشود، زیبائی در شنیدنی‌این‌است که آوازها متناسب باشند نه متنافر ، چه آوازها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی[5] و بلندی[6] و نرمی[7] وسختی[8] وجنبش[9] وفشار[10] وجزاینها.

وتناسب درآواز چیزیست که‌سبب‌حسن و زیبائی آنها بشودو آن‌دارای‌شرایطی است. نخست آنکه‌نبایدخواننده‌یکباره آواز را به‌ضدآن‌بر آورد، بلکه‌باید بتدریج و

۱ـ بدأ بجای مبدأ ؛ (ب) ۲ ـ وان کان ؛(ك) و(ا) . وان کل: (ب)و ماچاپ اخیر راترجیح دادیم . ۳ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپ پاریس نیست و آنرا با مقابله از چاپهای (ك) و (ب) و (ا) ترجمه کردم . ۴ ـقسمت داخل کروشه در چاپ پاریس نیست. ۵ـ ترجمهٔ همس (بفتحه) بمعنی آواز نرم دهن بی آمیزش آواز سینه وحروف مهموسه ده‌اند ؛ ج، ث، ه، ش، ن ، ف ، ص ، س ، ك ، ت ، (منتهی‌الارب). ۶ ـ ترجمهٔ «جهر» (بفتح ج) بمعنی‌آوازبلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان ؛ ظ ، ل ، ق ، و ، ر ، ب ، ض ، ا ، (همزة) ، غ ، ز ، ج ؛ ن ، د ، م ، ط ، ی ، ع ، د . ۷ـترجمهٔ رخو و حروف رخوة سیزده است ؛ خ . س ، ج ، ظ ، ش ، ص ، ر ، ض ، غ ، ث ، ق ، ف ، ن ، م. ۸ـترجمهٔ«شدت»و حروف‌شدیدة‌هشت‌اند: همزة ، ج ، ك ، ق ، ت ، ب ، ط ، د . ۹ ـ ترجمهٔ «قلقلة» و حروف قلقلة پنج حرف اند: ق ، د ، ط ، ب ، ج . ۱۰ـترجمهٔ «ضغط».

رفته رفته باشد وهمچنین در مثل آن وهم ناگزیر باید در میان دو آواز همانند یك آواز نامشابه بیاورد. و دراین‌باره باید شیوهٔ سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله های متنافر یا نزدیك‌بیك مخرج را زشت میشمرند، چه دقت در شیوائی بیان نیز از گونهٔ نکات وقواعد فن موسیقی است.

دوم آنکه باید چنانکه در آغاز فصل یاد کردیم تقطیع اجزای آواز مراعات شود یعنی از یك آواز به نیم یا ثلث یا جزئی از همین آوازها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن و انتقال از قسمتی بقسمت دیگر برحسب تقسیمات موسیقیدانان متناسب باشد.

و بنا بر این هرگاه آواز ها برحسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آنوقت سازگار ولذت‌بخش خواهد بود.

برخی ازاین تناسبات ساده است وبسیاری‌ازمردم بطور طبیعی آنها را میدانند ونیازی به‌آموختن وفراگرفتن اصول این فن ندارند، چنانکه می‌بینیم گروهی که طبع‌شعردارند بی‌دانستن فن‌عروض به‌اوزان شعر آشناهستند یا کسانی‌بی‌فراگرفتن قواعد موسیقی درایقاعات رقص‌عملا مهارت دارند ومانند اینها. ومردم عامه‌اینگونه استعداد ها را مضمار (میدان مسابقه ـ اسب) مینامند و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را باآهنگهای دلپذیر قرائت میکنند چنانکه گوئی‌مزماردر حنجره دارندمیخوانندوبا شیوهٔزیبا وتناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب میآورند.

وگونهٔ دیگر تناسبات مرکب هستند که همهٔ مردم در شناختن آنهایکسان نیستند وهمهٔ طبایع در عمل کردن بآنها با صاحبان آنهاسازگار و موافق نمیباشند، هرچند هم‌آن تناسبات را یادگرفته باشند، و اینگونه تناسبات عبارت ازآهنگهائی هستند که بوسیلهٔ دانش موسیقی آنهارا میآموزند چنانکه در بخش دانشها دراین‌باره گفتگو خواهیم کرد.

وامام مالك،رض، باقرائت‌قرآن به‌آهنگ مخالفت کرده، ولی شافعی،رض، اجازه داده است و مقصود در اینجـا آهنگ موسیقی فنی نیست چه سزاوار نیست که در منع آن اختلاف روی دهد از اینرو که فن‌غنا (موسیقی) با قرآن[1] منافات دارد.

اما قاریان درخواندن و ادای مطلب ببرخی‌ازقواعد مربوط به‌آواز(تجوید) نیازمنـدند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری‌آواز لازم است و هم‌آنانکه مدّ (کشش‌آواز) راطولانی یا کوتاه میکنند به کشش‌آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و درآهنگهـای موسیقی نیز مقداری‌آواز لازم‌است که جز بدان انجام نمی‌یابد بعلت تناسبی که درحقیقت‌آهنگ دادن یادـ کردیم، ولی وقتی‌این‌دوفن معارض یکدیگر باشند رعایت کردن یکی‌غالباً بدیگری خلل وارد می‌آوردلیکن مقدم برهمهٔ اینها لازم‌است که تلاوت قرآن درنظر گرفته شود تا مبادا روایاتی که درقرآن نقل‌شده است تغییر پذیرد و بنابراین جمع شدن آهنگ غنا وادای معتبر درقرآن به‌هیچرو ممکن‌نیست، بلکه مراد از اختلاف‌ائمه آهنگ ساده‌ایست که صاحبان مضمار یاآنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند، چنانکه یاد کردیم، وآواز خویش رابرحسب نسبتهائی که هم موسیقیدان وهم دیگران درك میکنند بنوعی خاص ترجیع[2] میدهند[3]. محل‌اختلاف این‌است و ظاهر این‌است که باید درقرآن ازاین‌شیوه[4] دوری جویند چنانکه عقیدهٔ امام،رح، (مالك) نیزهمین‌است، زیرا قرآن محل‌یاد کردن مرگ وعالم پس ازآن باخشوع و تضرع است وجای‌آن نیست که بادراك‌آواز خوش متلذذ شوندو قرائت صحابه، رض، نیز بشیوهٔ مذکور بوده‌است چنانکه در اخبار مربوط بایشان‌آمده‌است.

۱ ـ بهر شیوه‌ای‌که باشد، (چاپهای مصر وبیروت) ۲ ـ ترجیع اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته‌گفتن وبازگردانیدن‌آواز حلق(منتهی‌الارب). درتداول امروز فارسی تحریر یاغلط میگویند.
۳ ـ «و این شیوه به‌هیچرو شایسته نیست چنانکه مالك گفته است». این عبارت در چاپهای مصر و بیروت‌افزوده شده است. ۴ ـ ازکلیهٔ این شیوه ها(چاپهای مصروبیروت).

و اما اینکه پیامبر،ص، فرموده است:«هر آینه یکی از مزامیر[خاندان][1] داود به‌او بخشیده شده‌است»[2] منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظورحسن آواز وادای‌قرائت وصراحت ووضوح درمخارج حروف وتلفظ آنهاست.

واکنون که معنی‌غنارا یاد کردیم باید دانست که این‌فن در اجتماع هنگامی متداول میشود که عمران بشری ترقی کند و ازحد نیازمندیهای ضروری در گذرد و بمرحلهٔ شهرنشینی وآنگاه امور تجملی‌وتفننی برسد. آنوقت این‌فن بوجودمیآید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که ازلحاظ کلیهٔ نیازمندیهای ضروری ومهم مانند وسایل معاش و خانه وجز اینها آسوده خاطر باشد وبنابراین بجز کسانی که از همهٔ جهات زندگی‌در رفاه وآسایش‌اند دیگران درجستجوی آن‌نیستند وبمنظور تفنن و طلبیدن‌شیوه‌های گوناگون لذتها وخوشیها بدان دلبسته‌میشوند وپیش ازپدیدآمدن اسلام‌در روزگارقدرت کشورهای‌غیرعربی فن‌آوازه خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشور های مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن‌آن همچون دریای بیکرانی بوده است. وپادشاهان ایشان‌آنرا ترویج میکردند وبدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران‌توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و دربارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند ودر بزمها و مجامع سلاطین حاضر میشدند وهنر خویش را نشان میدادند ودراین روزگارنیز کشورهای غیر عربی درهرزمین وهر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

و اما تازیان پیش از اسلام‌نخست به‌فن شعر میپرداختند وسخنانی بشیوهٔ شعر میساختند که بر حسب‌تناسب میان‌اجزای سخن درعده‌ای ازحروف متحرك وساکن قسمتهای آنها متساوی بود واین‌اجزای سخن راچنان تفصیل میدادند که هرقسمتی مستقلا بر مفهوم خود دلالت میکرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی

---

۱ - این کلمه یعنی (آل) در « ینی » نیست

۲ - این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده استکه ابوموسی اشعری‌عبدالله‌بن قیس بآواز بلند قرآن میخوانده است.

را بیت مینامیدند، ازاینرو نخست بسبب تجزیه وتقطیع وسپس بعلت تناسب اجزادر هرپایان وآغاز وآنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق‌سخن برآن با طبع‌انسان سازگاربود. این‌است که بدان شیفته شدند و در نتیجه اینگونه سخنان ایشان امتیاز خاص واهمیت بزرگی پیدا کرد از اینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا دیوان اخبار و حکمت وبزرگی خویش و محك قریحه های خود در اصابت معانی درست ونیکویی اسلوبها قراردادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

و این تناسبی که بسبب اجزای سخن وحروف متحرك و ساکن‌بدست میآید بمنزلهٔ قطره ای از دریای تناسب‌آوازهـاست چنانکـه در کتابهای موسیقی[1] معلوم است، ولـی‌آنها بجز این شیوه تناسبات دیگر را درنیافتند چه‌آنان درآن روزگار نه در دانشی ممارست کرده و نه به‌صنعتی پی‌برده بودندو خوی بادیه نشینی برهمهٔ شیوه های‌آنان غالب بود.

از مرحلهٔ‌شعرجاهلی که بگذریم تازیان درآن دوران‌آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتربانان هنگـام راندن شتر و جوانان در محیط های خلوت و تنهائی سرود میخواندند وآوازهای خود راترجیع میدادند وترنم و سرودخوانی‌میکردند و اگر با شعر مترنم‌میشدندآنرا غنا میخواندند وهرگاه دربارهٔ‌تهلیل(یگانگی‌خدا را تعبیر کردن) یانوع قرائت می‌بودآنراتغبیر[2] مینامیدند و ابواسحق زجاج[3] کلمهٔ

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چـاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است. اگـر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کـدام «کتاب الموسیقی» است، زیـرا از کشف‌الظنون و دیگر منابعی‌که بدست‌آوردم چندتن تالیفاتی بدینسان داشته‌اند، الف ـ احمدبن‌طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، اوراست«کتاب‌الموسیقی‌الکبیر» در دو مقاله«وکتاب الموسیقی‌الصغیر». ب ـ ثابت‌بن قرةحرانی و اوراست«کتاب فی‌الموسیقی». رساله‌ایست خطاب‌به علی‌بن‌یحیی منجم‌که‌ازوی خواسته است‌برخی‌از ابواب موسیقی را اثبات‌کند و رسالهٔ دیگری‌ببعضی از دوستانش‌که در مسائلی از موسیقی ازوی سؤالاتی کرده‌اند. ج ـ ابونصر فارابی حکیم نامور، اوراست«کتاب الموسیقی‌الکبیر» وهم«کلام فی‌الموسیقی» و دو رساله‌هم درایقاعات. واز اینرو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم. ۲ ـ به غین معجمه و بای موحدة (عبارت متن).

۳ ـ ابواسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور درلغت و صرف و نحوکه در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدرودگفته است.

«تغبیر»را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری ازغابر یا باقی‌است یعنی‌تذکر احوال آخرت. وچه بسا که در غنای خودمیان نغمه‌ها یکنوع مناسبت[1] در نظر میگرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد»[2] مینامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف[3] بود که آنرا در رقص بکار میبردندو بادف (طنبور) و مزمار (نی‌لبك) همراه‌بود که مایهٔ تحریك و هیجان و سبکروحی میشدو تازیان آنرا هزج[4] مینامیدند.

وکلیهٔ این آهنگهای ساده همانهائی است که در آغاز پدید آمدن این فن معمول شده است و از نخستین‌آهنگها بشمارمیروند و دور نیست که طبایع بی‌هیچ‌گونه تعلیمی مانند همهٔ صنایع ساده آنها را درك کند. و وضع عرب در هنگام بادیه‌نشینی ودوران جاهلیت همواره براین منوال‌بوده است‌وچون اسلام ظهور کرد و تازیان بر کشور های جهان استیلا یافتند و کشور ایران را متصرف شدند و برسلطنت ایشان چیره گشتند و ازلحاظ بادیه نشینی و خشونت بر حالتی بودند که ایشان‌را شناختی، در عین اینکه در دین روشی ساده و شدید داشتند و هرآنچه را وابسته به‌آسودگی بود وبرای دین ومعاش‌سودی نداشت فرومیگذاشتند، ازاینرو برخی از فنون غنا را ترك گفتند و هیچ چیز در نزد ایشان بجز ترجیع قرائت و

---

۱ مناسبت بسیطی (چاپهای مصر وبیروت) ۲ـ سناد درعلم قافیه بمعنی اختلاف دوردف است.

۳ـ خفیف درلغت بمعنی سبك و سرعت‌درکار وراه رفتن است و در اصطلاح یکی ازبحورعروضی‌است که سبکترین بحورست در عربی‌مسدس‌آید فارسیان بندرت مثمن هم‌آورده‌اند.بحر خفیف مسدس‌صدر و ابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی:

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد ـ تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلن فعلاتن) و برچندین‌گونه است. هفت پیکر نظامی‌و حدیقهٔ سنائی‌دراین بحر است(اقرب) و (غیاث).

۴ـ این‌بحر را از آنرو «هزج» نامند که «هزج» درلغت آواز یا ترنم خوش‌آیند است و عرب بیشتر اشعاریکه بآواز خوش در سرودها میخوانند دراین بحراست. این بحر برسی وچهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال میآوریم:

الا یا ایهاالساقی ادرکاسا و ناولها ـکه عشق اول نمودآسان ولی‌افتادمشکلها، حافظ (غیاث).

ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لـذت بخش نبود ، ولی هنگامی که به مرحلهٔ تجمل خواهی وتوانگری رسیدند وبسبب‌بدست آوردن غنائم ملتهای دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آنوقت به زندگی تر و تازه و همنشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی‌بردند . و در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده بودند و گذارشان به‌حجاز افتاد و در زمرهٔ موالی عرب در آمدند و همهٔ آنان با ابزار عود (چنگ) وطنبور و ارغنون و مزمار (نی‌لبك) آوازه خوانی میکردند وتازیان آهنگهای آنانرا شنیدندو مطابق‌نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس[1] وسائب خاثر[2] مولای‌عبدالله‌بن جعفر[3] پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نـواهـا والحان دلپذیر ساختندو در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند ، آنگاه معبد[4] و ابـن سریج[5] و نظایر آنها این فن‌را ازآنان‌آموختندوهنر آوازه خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تادر روزگار عباسیان‌هنگام پدید آمدن ابراهیم‌بن مهدی و ابراهیم‌موصلی و پسراواسحق(موصلی)و فرزند وی حمّاد، تکمیل گردید ودر روزگار فرمانروائی این دودمان. در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تـا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محـافل درس

---

۱ ـ اسحق بن عبدالله طویس (به‌ضم ط ـ فتح و) تصغیر طاوس ، از موالی قبیلهٔ مخزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری درگذشته است . رجوع به عیون‌الاخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دورهٔ ساسانی تألیف مهدی برکشلی شود. ۲ـ سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینهٔ سکونت داشت و بسال۶۳ هجری‌در جنگ‌الحرة کشته شد . در چـاپ (ك) «سائب‌بن‌جـابر» و در اغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاسر است. ۳ـ در (ك) «عبیدالله» است، ولی صحیح «عبدالله» میباشد که نوادهٔ ابوطالب بود و بسال ۸۰ هجری درگذشت . ۴ ـ ابوعباد معبد بن‌وهب مولای‌عبدالرحمن‌بن قطان. رجوع بداغانی ج ۱ ص ۱۹ شود. ۵ ـ در چاپهای مصر و بیروت بغلط «ابن‌شریح» است. ابویحیی عبید معروف به ابن‌سریج (به‌ضم س ـ فتح ر) مغنی‌معروف مولد اوبزمان عمربن‌الخطاب درمکه بوده ونواختن‌عود از دیوارگران ایرانی‌که بساختن کعبه آمده بودند فراگرفت و به‌روایتی‌اونخستین‌کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهائی برای غزلهـای عمروبن ربیعه و نیز در مراثی الحانی بساخت و بزمان‌خود شهرتی عظیم یافت‌و وفات‌ابن‌سریج در خـلافت هشام بوده است. لغت‌نامهٔ دهخدا و رجوع به اغانی ج ۵ ص ۱۰ شود .

آن‌شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهوولعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ابزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدستهائی دررقص داشتند[1] و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز میسرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونهٔ خاصی شمرده میشد و ابزار دیگری نیزدر رقص بکار میبردند که آنها را کرج[2] مینامیدند و آنها عبارت از تمثالهای اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند که آنها رابکناره‌های قباهائی آویزان و تعبیه میکردند و زنان‌رقاص اینگونه جامه‌ها رامی‌پوشیدند و بوسیلهٔ آنها تقلیداسب دوانی‌میکردندو به کروفر و نشان دادن‌مهارت می پرداختند و مانندانیها ازانواع بازیچه های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و بزمهای سرگرمی تهیه کرده بودند.

اینگونه بازیچه‌ها و سرگرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت و از آن کشوربدیگر سرزمینها نیزسرایت کرد و متداول شد. وموصلیان[3] غلامی‌داشتند که نام او زریاب[4] بود. او فن‌موسیقی را از آنان فراگرفته و درآن مهارت یافته بود،ازاینرو موصلیان بهوی رشك‌بردند واورا بهمغرب گسیل‌داشتند، زریاب‌بدرگاه حکم بن‌هشام بن‌عبدالرحمن داخل امیراندلس رسید و او درگرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و بهوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها ومقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربارگاه دولت و درمیان ندیمان خویش بپایگاهی‌بلند رسانید. ازاینرو در اندلس هنرموسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس‌از وی تاروزگار ملوك طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی ومتداول بود و از

---

۱ ـ رقاصها این چوبدستها را در محافل برای شمشیر بازی بکارمیبردند یا هنگام سرودن‌اشعار نوادر آنهارا برزمین میزدند. (حاشیه دسلان،ص ۴۲۱ ج ۲). ۲ـ صاحب منتهی‌الارب ذیل‌کرج (بهضم ك ـ فتح ر مشدد) مینویسد:«کره‌که بچهٔ اسب وستور باشد معرب‌است». وصاحب‌اقرب‌الموارد آرد: «چیزیست مانند کرهٔ اسب که‌آنرا برای بازیچه بکاربرند». ۳ ـ مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست. ۴ ـ علی‌بن نافع زریاب.

نسلی به‌نسل دیگر منتقل میشد. چنانکه در اشبیلیه نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه‌یافت که‌همچون دریائی‌بیکران‌بود وپس از زایل شدن رونق و شکوه آنشهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقیه ومغرب منتقل شدو در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید و باآنکه عمران و تمدن افریقیه بقهقرا بازگشته و دولتهای آن رو بنقصان‌میروند هنوزهم‌بقایای هنری زریاب در آن سرزمین یافت میشود .

و موسیقی ازآخرین صنایعی است که در اجتماع و عمران پدید میآید،زیرا این فن از هنرهای تفننی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است وبجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح‌به‌هیچیك ازخصوصیات‌اجتماع وابستگی ندارد ونیز این هنر ازنخستین صنایعی است که درهنگام ویرانی و سیر قهقرائی یك اجتماع از آن رخت بر می‌بندد و زایل میشود و خدا آفریننده است[1] .

فصل سی و سوم

در اینکه صنایع به پیشه‌کنندهٔ آنها خردمندی خاصی‌می‌بخشد بویژه هنر نوشتن وحساب

درهمین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحلهٔ قوه بفعل رسانیدن‌آن نخست بوسیلهٔ دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه بتازه حاصل میگردد و سپس از راه معلوماتی‌است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوهٔ نظری بدست میآید تا آنکه ادراك بالفعل و عقل محض‌میشود و آنگاه ذاتی روحانی پدید میآید ودراین‌هنگام وجوداو کمال می‌پذیرد ، ولازم می‌آید که هرگونه دانش فایدهٔ نظری و عقل فریدی برای او باشد . و از صنایع و ملکهٔ آن

---

۱ ـ پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است : «وخدا داناتر است». و صورت این متن با«ینی» و(پ) مطابق است.

همواره قانونی علمی حاصل میشود که از آن ملکه مستفاد می‌باشد.

و به‌همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه‌ها فایدهٔ خردی(خاص) نصیب او می‌شود. ملکه‌هائی که از هنرها حاصل میشود نیز مایهٔ خردی حاصل می‌کند وهم تمدن کامل عقلی «ومعنوی» به‌وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی از یکرشته صنایع دربارهٔ امور زیرین تشکیل مییابد: تدبیر منزل «خانه‌داری» و معاشرت باهمنوعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنـان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن.

واینهاهمه قوانینی هستند که‌از آنها علومی تنظیم‌می‌یابد و بالنتیجه ازدانشهای مزبور فزونی خرد حاصل میشود.

ولی نوشتن از میان همهٔ صنایع برای‌این منظور یعنی فزونی خردسودمندتر است، زیرا این فن مشتمل برعلوم و نظرها می‌باشد در صورتیکه صنایع دیگر چنین نیست؛ وشرح این اجمال این‌است که‌در نوشتن نوعی‌انتقال ازاشکال‌خطی‌حروف به کلمه‌های لفظی متمرکز در خیال واز کلمه‌های متمرکز در خیال‌به معانی متمرکز در نفس است.

[و بنابراین نویسنده در حال نوشتن همواره ازدلیلی بدلیل دیگرمنتقل‌می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو میگیرد][1] و در نتیجه برای نفس ملکهٔ انتقال از دلیل‌ها به‌مدلولها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهـول اکتساب میشود همین‌است. چنانکه نفس بوسیلهٔ ملکهٔ مزبور ملکه‌ای تعقلی‌بدست میآوردکه برخرد افروده میشود و بدان فزونی قوهٔ هوشمندی و زیرکی‌در کارها بسبب خوگرفتن نفس به‌انتقال «از دلیل بمدلول با نظرعقلی» حاصل می‌گردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامی که دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل‌اشتقاق دیوان کاتبان‌است.

---

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه در چاپ ك نیست.

در میان صنایعی که مانند نویسندگی برای فزونی خرد سودمنداست حساب را هم‌باید در ردیف نویسندگی آورد، زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف درعدد است که در آن نیاز به‌استدلال بسیار داریم و از اینرو این فن نیروی استدلال‌و نظررا در انسان رسوخ میدهدوذهن بدان خومیگیرد ومعنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیزدیگری نیست و خدا شما را از شکمهای‌مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش ودیده‌ها ودلها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید.[1]

۱ ــ والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمـون شیئاً و جعل لکم‌السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون. سورةالنحل. آیهٔ ۸۰. در چاپهای مصر وبیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین‌است: «وخدادانا‌تراست.»؛

باب ششم از کتاب نخستین[1]

دردانشها وگونه‌های آنها و چگونگی آموزش وشیوه‌ها[ودیگرگونه‌ها][2]ی آن واحوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

[**مقدمه**[3] در اندیشهٔ انسانی که بشر بدان ازدیگر جانوران بازشناخته میشود وبه نیروی آن معاش خودرا از راه همکاری و تعاون باهمنوعان‌خویش بدست‌می‌آورد و بیاری آن دربارهٔ معبود خویش و آنچه پیامبران از نزداو آورده‌اند رهبری میشود ازاینرو همهٔ جانوران مسخر فرمان او شده‌اند وخداوند از توانائی خویش بهوی ارزانی داشته واورا بدین‌نیرو بربسیاری ازآفریدگان خویش برتری داده است.

فصل

در اندیشهٔ انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه‌و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته واین اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت وشرف‌او بر کائنات‌قرار داده است ، زیرا ادراك یاشعوری که بوسیلهٔ آن موجود درك کننده ذاتاً چیزهایی بیرون‌از ذات خویش‌دریابد، تنها ازمیان دیگر کائنات‌وموجودات بجانوران‌اختصاص

۱ـ در «ینی» آغازفصل چنین است: بسم‌الله الرحمن‌الرحیم ـ صلی‌الله‌علی سیدنامحمد و آله ـ فصل ششم. فصل : در اندیشهٔ‌انسانی. در«ینی» نیست. ۲ـ چاپ ك و ب. ۳ ـ ازاینجا تاآخر فصل : «دراینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه کسب عالم‌است»که مجموعاً شش فصل است‌ازچاپ پاریس (از صفحهٔ ۳۵۳ تا صفحهٔ ۳۷۶) ترجمه شد، زیرا فصول مزبور درچاپهای‌مصر و بیروت نیست.

دارد. ازاینروجانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس‌ظاهری (شنوایی ـ بینایی ـ بویائی ـ چشائی‌ولامسه) میتوانند چیزهائی که را بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان‌جانوران بنیروئی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون‌از ذات خودرا به‌اندیشه‌ای که برتر ازحس اوست دریابدو آن‌نیرویی است که دربطون‌دماغ او قرار داده‌شده است. بدان صورمحسوسهارا انتزاع‌میکندو ذهن خود را در آنها بجنبش در میآوردو سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید میکند. پس اندیشه عبارت از نیرویی‌است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف میکند وذهن را درآنها جولان میدهد وآنهاراانتزاع وترکیب میکند ومعنی افئدة(دلها)در گفتار خدای تعالی همین‌اندیشه‌است که میفرماید«برای شما گوش ودیدگان ودلها آفرید»[1] کلمهٔ افئدة جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

واندیشه را مراتب چندیست. **نخست:** تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشند. تا بقدرت آن تعقل‌آهنگ ایجاد آنها کند واین‌نوع اندیشه‌بیشتر تصورات[2] است.و آنراعقل تمییزی(حسّی‌یابازشناختنی) مینامند که بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می‌آورد و زیانها راازخود میراند.

دوم: اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند میشویم و آنها را درطرز رفتار و سیاست باهمنوعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیقهائی[3] است که اندك اندك بتجربه برای انسان حاصل میشود تا آن که از آنها سودمند میشویم.وآنرا عقل تجربی مینامند.

سوم : اندیشه‌ای که انسان‌راازعلم یا گمان بمطلوبی‌برترازعالم‌حس‌بهره‌مند

۱ ـ جعل‌لکم‌السمع والابصاروالافئدة. سورهٔ النحل،آیهٔ ۸۰. ۲ـ تصور دراصطلاح‌منطق‌حصول صورت شیء در عقل بغیر حکم است مانند تصور زید و عمر وبکر و تصور غلام زید (غیاث).
۳ ـ تصدیق دراصطلاح منطق تصورباحکم چنانکه گوئی زید نویسنده‌است یا نویسنده‌نیست (غیاث).

میکند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمیگیرد. وآنرا عقل نظری می‌نامند وعبارت از تصورات و تصدیقهائی است که بطرز و شرایط خاصی تنظیم می‌یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می کند، سپس بامعلومهائی بجز از جنس خود آنها تنظیم میشود و همچنین مارا بفایدهٔ علوم دیگری آشنامیکند و نهایت فایده‌ای که از آن برمیگیریم این است که وجود را چنانکه هست ازراه جنسها و فصلها و اسباب و علل آن تصور کنیم و درنتیجه بنیروی چنین اندیشه‌ای وجود را در کمال حقیقت آن درمییابیم وآنوقت اینگونه اندیشه عقل محض و نفس ادراك کننده میشود و معنی حقیقت انسانیت همین است.

فصل

دراینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

باید دانست که جهان هستی مشتمل برذاتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها وموالید سه گانه‌ای که از آنها تولید میشوند مانند کان و گیاه وجانور. وهمهٔ اینها از مظاهر ومتعلقات قدرت ایزدیست وگذشته از اینها افعالی که ازجانوران صادر میشود ووقوع آنها از روی قصد انجام می‌یابد متعلق بقدرتی هستند که خداوند در آنها آفریده و آنهارا برصدور آن افعال توانا ساخته است چنانکه برخی از آنها دارای نظم و ترتیب‌اند چون افعال بشری، وبرخی فاقد نظم وترتیب میباشند مانند افعال جانوران دیگر . و نظم وترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی بنیروی اندیشه میتوان درك کرد.

ازاینروهر گاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد بسبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یاعلت یا شرط آنرا که بطور کلی عبارت از مبادی آن میباشد دریابد، زیرا آن چیز بوجود نمیآید مگر آنکه درمرحلهٔ دوم وپس از مبادی مزبور باشد. و مؤخر آوردن چیزی که باید مقدم باشدیا بر عکس

مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده‌شود امکان‌پذیر نیست. ومبدأ(سبب‌یاعلت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگریست که ممکن‌نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخراز مبدأ نخستین واقع‌شود و گاهی ازاین‌مرتبه هم درمیگذرد وسپس‌انجام می‌یابد. پس‌هر گاه بآخرین مبادی خواه دو یاسه مرتبه‌یا فزونتر منتهی شودوکاری که مسبب ایجادآن میباشدآغاز گردد، آنوقت بایدآخرین‌مبدئی که‌اندیشه بدان‌منتهی شده‌است آغاز شود و بنابراین مبدأمزبورآغازکار خواهد بود وسپس‌مبدأ پس‌ازآن تاآخرمسبب‌ها و شرایطی که نخستین اندیشهٔ او بشمارمیرفتند. مثلا کسی که دربارهٔ ایجادسقفی بیندیشدنخست ذهن‌او بساختن دیوار منتقل‌میگردد وسپس‌پایه و بنیانی‌را در نظرمیآورد که‌دیوار برآن پایه گذاری میشود[1].

پس پای بست‌آخرین اندیشهٔ اوست‌آنگاه در عمل از پای بست‌آغاز میکند و سپس بساختن دیوار میپردازد و سرانجام سقف را بنا میکند وبنابـراین ساختن سقف‌آخرین عمل میباشد این‌است معنی گفتاری که گویند:

آغازکار پایان اندیشه وآغاز اندیشه پایان‌کار است.

پس عمل انسان درخارج جز به‌یاری اندیشیدن در مرتبه‌های یاد کرده‌پایان نمی‌پذیرد، زیرا هـر یك از مـراتب مزبور بـر دیگری متوقف میباشد و پس از اندیشیدن در مرتبه‌های مزبور عمل‌آغاز میگردد و نخستین اندیشه‌آخـرین مسبب است که در عمل‌آخرین همهٔ مبادی است و نخستین عمل نخستین مسبب است که در اندیشه مؤخر از همه میباشد و بعلت‌آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل میگردد.

واما افعال جانوران دیگردارای‌انتظام نیست، زیرا از اندیشه‌ای که به‌یاری آن کنندهٔ‌کار نظم و ترتیب را در می‌یابد بی‌بهره میباشند، چه دریافت جانوران‌تنها بوسیلهٔ حواس است و ادراکات‌آنها پراکنده و تهی‌از پیوندو رابطه است. ازاینرو

۱ ـ سعدی‌گوید: اول اندیشه وآنگهی گفتار پای بست آمده است پس دیوار.

که ادراك منظم و بهم پیوسته جز بنیروی اندیشه حاصل نمیشود.

و چون در جهان هستی یا عالم‌کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نامنظم بدنبال ادراکات منظم و بمنزلهٔ فـرع آنها شمرده شده است، ازاینرو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباشد و بهمین‌سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است.

و همهٔ آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر ارادهٔ او شده‌انـد و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و میفرمایـد: «من همانا در روی زمین خلیفه‌ای تعیین میکنم»[1] همین است.

پس اندیشه ویژهٔ بشریت است که نوع بشر بدان از جانـوران باز شناخته میشود و باندازهٔ حصول مراتب سبب‌ها و مسبب‌ها در اندیشهٔ یکتن میتوان بپایگاه انسانیت وی پی‌برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میانـدیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند واین موضوع رامیتوان در بارهٔ بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان انـدیشهٔ کسان را سنجید، زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت رامیاندیشند وپنج حُرکت راکه‌ترتیب آنها وضعی است تصور میکنند و گروهی هم بعلت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز میباشند. هر چند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج ازراه‌ملکه و تمرین حاصل میشود و معرفت سبب‌ها و مسبب‌هـا بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را میتوان نمونه‌ای فرض کرد وآنرا در تعقل واندیشیدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد میشود مورد سنجش قرار داد. وخدا انسان را بیافرید واو را بر بسیاری ازآنها که‌آفرید برتری خاصی بخشید[2].

---

۱ ـ انی جاعل فی‌الارض خلیفة. سورهٔ‌البقرة، آیهٔ ۲۸.

۲ ـ والله خلق‌الانسان وفضله علی‌کثیر مما خلق تفضیلا. اشاره بآیهٔ ۷۲، سورهٔ‌الاسری، و فضلناهم‌علی‌کثیرممن خلقنا تفضیلا.

فصل
در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را دراین‌باره شنیده‌ای که میگویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد میکنند وکلمهٔ «مدنی» منسوب به «مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری‌است و معنی گفتار مزبور این‌است که زندگانی بشر بطور انفرادی امکان پذیر نیست ووجوداو جز درپرتو همجنسانش بکمال نمیرسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده که قادر نیست بتنهائی وجود وزندگانی‌خودرا بمرحلهٔ کمال برساند ازاینرو وی‌طبیعةً درکلیهٔ نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج بهمکاری و معاونت است.

ودراین همکاری‌ناچار بایدنخست سازش وتوافق‌وسپس مشارکت وخصوصیات پس ازآن حاصل آید. و چه بسا که هنگام یکسان شدن آزمندیها داد و ستد ایشان به منازعه وستیزه جوئی‌منجر میگردد ومیان آنان صفات متناقضی چون ازهم رمیدن و همزیستی و دوستی و دشمنی بوجود میآید وکار بجنگ و صلح میان ملتها وقبایل میکشد. و این کیفیات بهر صورتی روی دهد چنان نیست که در میان جانوران لگام کسیخته پدید میآید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشردارد چه بسبب آنکه خداوند انسانرا بنیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و مرتب بهره‌مند ساخته است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، هرکاری در میان ایشان دارای نظم و تشکیلاتی‌است وامکان می‌یابند تشکیلات منظمی به‌روشهای گوناگون سیاسی‌وفلسفی ایجاد کنند و بوسیلهٔ اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی بر میگردانند و به مصالح و امور شایسته میگرایند و از زشتی به نیکی[1] متمایل میشوند پس ازآنکه‌در نتیجهٔ انجام‌دادن هرکاری تجربهٔ درست میآموزند وعادات نیکی میان آنان متداول

۱ ـ در متن چنین است: «از نیکی به زشتی (؟).»

میشود، زشتیها ومفسده‌ها را تشخیص‌میدهند واز رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجهٔ اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسدکاملا نمودار میشود. بیاری این معانی‌است که انسان صفات یاذ کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملا ازحس دور نمیباشد و نیازی نیست که درآنها تعمق‌شود، بلکه همهٔ آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیلهٔ آن مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد وصدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود وجویندهٔ آنها ازحصول علمی که در نتیجهٔ این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند وآنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر میگرددآنها را در رفتار با همجنسان‌خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربهٔ مزبور برای او در نتیجهٔ ممارست بمنزلهٔ عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه‌آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر بآسانی میسر میسازد وآن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را ازآنان فرا گیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور رااز میان آنها برگزیند.

لیکن هر که به‌این‌روش پی‌نبرد و از تقلید کردن درآن غفلت ورزد یا از صفت نیك شنوائی و پیروی ازبزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش‌بشیوهٔ تجربه اندوزی رنجی‌درازتحمل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان میآموزد که میان آنها نسبتی درست

نیست و آنوقت آداب ورفتارهای او را به‌روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان همنوعان خود بتبه حالی و سیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهور پی‌برد: «کسی که ازپدر ادب وتربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی‌هر که آیین‌های زندگی‌را درچگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد وبجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کنندهٔ او روزگار خواهد بود[1] و این امر بعلت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای‌او اجتناب ناپذیراست.

چنین است معنی عقل تجربی وآن پس ازعقل تمییزی (حسی) که بوسیلهٔ آن افعال و کردارها از انسان سر میزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که دراین کتاب بتفسیر آن بپردازیم.

و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید.

فصل
در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

ما بوجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم: نخست‌جهان حس و آنرا بهمان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانوران هم‌ازلحاظ ادراك درآنها با ماشریکند. سپس در نهاد خویش‌اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه میکنیم‌وناچار از آن بوجود نفس‌انسانیت پی‌میبریم ازاینرو که درپیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی میباشند مشاهده

۱ـ اگر پند خردمندان بجان و دل نیاموزی
جهان‌آن پند با سختی بیاموزد ترا روزی. (ذبیح‌الله بهروز)

میکنیم و درمی‌یابیم که اندیشهٔ جهانی دیگر برتر از جهان حس است .

آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری میشویم ، چه در وجود خود آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین میکند می‌یابیم. مانند اراده‌ها و آهنگ‌هائی که بسوی حرکات عملی میکنیم وازاینرو درمی‌یابیم که در اینجافاعل یامحرکی وجود دارد که ما را بجنبش وکارهای ارادی برمیانگیزد وآن محرك ازجهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح وفرشتگان است و در آن‌جهان ذواتی ادراك‌کننده وجود دارد، زیرا آثار آنها را درخود می‌یابیم باآنکه‌میان‌ما وآنها مغایرت است .

و چه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی وذوات آن بیاری رؤیا رهبری میشود و از راه چیزهائی بدان پی میبریم که در خواب می‌بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غافل از آنها هستیم و با واقعیت های درست مطابقت دارند بر ماالقا میشود و آنوقت آگاه میشویم که آن القاآت مطابق با حقیقت و از جهان حق و راستی است . و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای خیالی‌است که قوهٔ ادراك آنها را درضمیرانسان ذخیره میکند و اندیشه‌پس از غیبت از جهان حس در آنها بجولان میآید .

وما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارترازموضوع رؤیا نداریم‌چه‌آنرا بطورکلی و اجمالی میدانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست.

و آنچه حکمای الهی در بارهٔ تفصیل ذوات آنجهان گمان میکنند و ترتیب آنها را بنام عقول میخوانند ، هیچیك از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست وما را بیقین رهبری نمیکند، زیرا آنها را به‌برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این‌است که قضایای آن اولیه وذاتیه باشد درصورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهول‌است پس برای اثبات آنها راهی ببرهان نیست‌وبرای ماهیچ‌دلیلی در تفصیل این جهان‌های‌روحانی

باقی نمی ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده‌است که‌ایمان آنهارا برای ما واضح و مستحکم میکند .

و آنچه درفهم ما میگنجد و درك آن‌از همهٔ جهانهای دیگر برای ما آسان‌تر است‌همان جهان بشر است چه‌این‌جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل وارواح بافرشتگانی‌شریك‌است که ذوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل‌است و آنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، وعقل محض‌اند که در آنها عقل و معقول متحداست و گوئی‌فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراك و عقل است‌پس دانشهای فرشتگان پیوسته و طبیعةً بامعلومات ایشان‌مطابق است و به‌هیچرو خللی بدان راه نمی‌یابد .

و امادانش‌بشرعبارت‌از حصول صورت معلوم درذوات‌ایشان‌پس‌ازمرحله‌ایست که صورت مزبور درآن حاصل‌نباشد. و بنابراین‌کلیهٔ دانشهای بشرا کتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می‌بندد یعنی‌نفس ، ماده‌ای‌هیولائی[1] است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندك اندك حاصل میشود فرومی‌پوشد تاآنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان‌ماده و صورتی که دارد درست باقی‌میماند. بنابراین معلومات جستجو شدهٔ درآن، پیوسته میان‌نفی و اثبات تردید آمیز است ویکی از دوقسمت نفی یا اثبات بوسیلهٔ حد وسطی که رابط میان دوطرف مزبوراست جسته میشود.

پس هرگاه‌صورتی‌در آن حاصل آید و درشمار معلومات گردد آنوقت به‌بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی(منطقی) آنرا روشن‌میکند ولی وضوح آن از پشت پرده‌است و مانند وضوح و معاینه‌ای نیست که در دانشهای

۱ ـ منسوب به هیولی است و هیولی‌ماهیت مادهٔ هر چیز باشد و حکما آنرا چنین تعریف کنند ، «جوهریست که محل باشد صورت جسمی را » وجوهر اول را نیز گویند ـ رجوع بـه اقرب‌الموارد و غیاث‌اللغات شود .

فرشتگان وجود دارد و گاهی ازپشت پرده نمودار میشود و مطابقت حسی دلالت‌می‌کند و بچشم دیده میشود.

پس آشکارشد که‌بشر بعلت تردیدی که بدانش اوراه می‌یابد طبیعةً جاهل و ازراه اکتساب وصناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صناعی بدست می‌آورد وپرده‌ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش‌دیده وضمیر انسان برطرف میشود که بوسیلهٔ ذکردعا به‌ریاضت پردازیم وبهترین اذکار وادعیه نماز است که آدمی‌را از فحشاء ومنکر نهی می کند. وهم ازراه صیانت‌نفس‌واجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سرهمهٔ پرهیز گاریها روزه است. و بالاتر از همه روی‌آوردن بخدا باتمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر برداشتن‌پرده از روی‌دیدهٔ جهالت‌است. وخدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست.[1]

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم‌الصلاة و السلام

ما این‌صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه‌های‌بشر بر آنان‌عارض‌میشود وازاین‌رو وجههٔ ربانیت‌در آنان‌بروجههٔ بشریت از لحاظ قوای ادراکی وانفعالی مانند شهوت وخشم‌ودیگراحوال بدنی غلبه مییابد بدین سبب می‌بینیم که ایشان از احوال بشریت جز درمواردضروری پرهیز میکنند و بکیفیات ربانی مانندعبادت وذکر خدابرحسب اقتضای‌معرفتی که به‌اودارندروی می‌آورند وآنچه رادر حالت وحی برایشان‌القا میشود از قبیل رهبری‌امت‌برطریقهٔ یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و به‌هیچرو روش‌آنها تغییر نمی‌پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان‌بمنزلهٔ سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده‌است‌و ما درآغاز کتاب(فصل‌غیبگویان)دربارهٔ وحی گفتگو کردیم

۱ـ علم‌الانسان مالم یعلم. سورهٔالفلق، آیهٔ۵.

و در آنجا آشکار ساختیم که‌سراسرجهان هستی خواه‌در عالم بسیط‌یامرکب‌ازبرین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همهٔ آنها بهم پیوسته‌اندو پیوندی ناگسستنی دارند ذواتی که در پایان هریك از افقهای جهانها هستند طبیعةً استعداد آنرادارند که‌بذات مجاور خود، خواه برین‌یافرودین‌تبدیل‌شوند. چنانکه‌درعناصر مادی بسیط می‌بینیم‌و هم‌در نخل وتاك از آخر افق گیاهان‌باحلزون وصدف ازافق جانوران ملاحظه میکنیم و مانند بوزینه که‌در آن هوش و ادراکی گرد آمده که باانسان صاحب فکر و اندیشه برابر است. و این استعدادی که در دوسوی‌هر افق جهانها دیده میشود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها بیکدیگر است.

و برفراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه برآن آثاری است که از آن در ما وجود دارد واز قوای‌ادراك وارادهٔ آن‌جهان بما اعطاشده‌است‌پس ذوات جهان روحانی یکسره ادارا ك صرف و تعقل محض‌اند و آن عالم فرشتگان است.

واز کلیهٔ نکاتی که یاد کردیم‌لازم میآید که‌نفس‌انسانی‌دارای‌استعدادی برای انسلاخ‌و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تادر وقت معین ولحظهٔ خاصی بفعل[1] از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که‌مکلف است به‌ابنای بشروهمنوعان‌خودتبلیغ کند، فرا گیردومعنی‌وحی‌و خطاب و گفتگوی بافرشتگان‌همین است وهمهٔ‌پیامبران طبیعةً براین کیفیت آفریده شده‌اند چنانکه گوئی این‌حالت ذاتی‌و جبلی آنان‌است و در این لحظهٔ انسلاخ در سختی‌وجوش وخروش‌خاصی‌ممارست میکنند که‌دربارهٔ ایشان‌معروف‌است ودانشهای ایشان دراین‌حالت‌دانش دیدن‌وعیان است‌وهیچ گونه خطاولغزشی بدان‌راه نمی‌یابد ودرآن غلط ووهمی روی نمیدهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان‌با حقیقت ذاتی است زیرا پردهٔ غیب از پیش دیدهٔ ایشان برداشته می‌شود وپس از مفارقت‌ازآن‌حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهودآشکار برای آنان حاصل‌می گردد و هرگز از دانش

۱ ــ دربرابر قوه.

آنان وضوح جدا نمیشود . از لحاظ جاری کردن استصحاب بر حالت نخستین یاوحی و بهسبب آنکه ایشان دارای ذکاوت وهوشی هستند کهمنجر بحالت نخستین میشوداز اینرودانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولاندارد و بتکمیل رهبریامتی که در میان آنان برانگیختهشدهاندنایلمیآیند، چنانکهدر گفتارخدای تعالی آمدهاست. «بگوهمانا که من بشری مانند شماهستم که بمن وحی کرده میشود، همانا خدایشما یکتاست پس بهویروی آورید وازاوطلب آمرزش کنید»[1] پس این مطلب را بفهم و بآنچه در آغاز کتاب در بارهٔ غیبگویان یاد کردیم مراجعهکن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن میشود، چه ما همان موضوع را در اینجاکاملا بسط دادیم، وخداکامیاب کننده است.

فصل

دراینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالماست

درآغاز اینفصول بیان کردیمکه انسان از جنسجانوران استو خدایتعالی اورا ازآنها بنیروی اندیشهای که در وی آفریده متمایزساختهاست واو بنیروی اندیشهاش کردارهای خویشرا انتظاممی بخشدوچنیناندیشهایرا عقل تمییزینامند و گفتیماگر بیاری اندیشهٔخویش از راهآراء وعقاید و مصالحو مفاسدازهمنوعانش دانش بیندوزد چنیناندیشهای را عقل تجربی خوانند.

وهرگاه بنیروی اندیشهٔخویش درتصور موجودات خواهنهان باشند یاحاضر، ملکهای حاصلکندکه آنها را آنچنان کههستند دریابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

واندیشه فقط پسازکمالمرحلهٔ حیوانیت در انسانحاصل میشود واز تمییز

---

۱ ـ قلانما انا بشر مثلکم یوحی الی انماالهکمالهواحدفاستقیمواالیه واستغفروه. سورهٔ فصلت، آیهٔ۵ ورجوع بهآیهٔ ۱۱۰ سورهٔالکهف شود.

(بازشناختن) آغاز میگردد چه او پیش‌از تمییز بکلی از دانش بی‌بهره است‌ودرزمرهٔ جانوران بشمار می‌رود و به‌مبدأ تکوین‌خویش‌از قبیل‌نطفه‌وعلقه‌ومضغه[1] پیوسته‌است‌و آنچه‌پس‌ازاین مراحل‌برای‌اوحاصل‌میشود بعلت‌آن‌است که‌خدا مشاعرحس وافئده (اندیشه) را در نهاد اومی‌آفریند . خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است میگوید:«برای شما گوش و دیدگان وافئده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و ازهمهٔ دانشها ومعرفت‌ها بی‌خبر است آنگاه صورت آن‌هیولا از راه دانشهائی که آنها رابوسیلهٔ آلات و ابزار بدن خود کسب میکند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال میرسد و بگفتارخدای تعالی در مبدأ وحی‌به پیامبرش درنگر که‌چه فرمود:«بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان رااز خون بسته‌خلق کرد، بخوان وپروردگار تو کریم تراست، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسانرا آنچه نمی‌دانست یاد‌داد»[2].

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکهٔ گوشتی بیش نبود او را بکسب دانشهائی واداشت که برای وی حاصل نشده‌بود، بنابراین طبیعت وذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی‌و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیهٔ کریمه که خدا درآن بر ما منت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان و دو حالت فطری و کسبی او درآغاز تنزیل‌و مبدأ وحی اشاره کرده است ، و خدا باشد دانای حکیم.[3]

---

۱ ـ اشاره‌بآیهٔ: فاناخلقناکم‌من‌تراب‌ثم‌من‌نطفة‌ثم‌من‌علقة‌ثم‌من‌مضغة‌مخلقة و غیرمخلقة، سورهٔ‌الحج آیهٔ۵ـ که ترجمهٔ‌آن چنین است، «همانا‌شمارا‌آفریدیم از خاك پس ازمنی پس‌از پارچهٔ خون بسته‌پس‌ازپارچهٔ گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت» ۲ ـ اقرأ باسم ربك‌الذی خلق، خلق‌الانسان من‌علق، اقرأ و ربك‌الاکرم، الذی علم‌بالقلم، علم‌الانسان مالم یعلم. سورهٔ العلق. ۳ ـ و کان‌الله علیماً حکیماً. سورهٔ‌النساء آیهٔ۲۱ و۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و۱۶۸ و آیهٔ ۴ سورهٔ الفتح. تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

فصل نخستین

در اینکه دانشها[1] و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است

زیرا همهٔ جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و در پناهگاه زیستن و جز اینها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت‌اندیشه باز شناخته می‌شود؛ اندیشه‌ای که بدان به‌تحصیل معاش خود رهبری می‌شود و با ابنای جنس خود در بارهٔ آن همکاری می کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند وعمل کردن به‌آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او درهمهٔ اینها پیوسته میاندیشد و به‌اندازهٔ یك‌چشم‌بر هم زدن هم از اندیشیدن درآنها سست نمی‌شود، بلکه جنبش و خلجان اندیشه از چشم برهم‌زدن هم سریع‌تر است و از این اندیشه است که همهٔ دانش‌ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود میآید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش‌های طباع خود [می کوشد].

پس اندیشه شیفتهٔ بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و ازاینرو انسان بکسانی رجوع می کند که در دانشی بر او سبقت جسته‌اند یا معرفت و ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا میگیرد که آنهارا برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می کنند از اینرو احکام را از ایشان فرا می گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش آنان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به‌یکی از حقایق متوجه می‌شود و به‌آنچه برای‌او (از آن حقیقت و احد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می‌نگرد و در

۱ ـ دانش، (ا) و (ب) و (ك).

آنها تمرین و ممارست می کند تا پیوستن و رسیدن عوارض آن حقیقت به‌وی ، در وجودش ملکه می‌شود و در این هنگام آگاهی او به آنچه از آن حقیقت بروی عارض می‌شود دانش مخصوصی بشمار میرود .

و نسل جوان شیفتهٔ بدست‌آوردن آن دانشها می‌شوند و به‌آموختن آنهاهمت می گمارند و بدانشمندان و کسانی که بر آنها و اقفند روی می‌آورند و در نتیجه امر تعلیم پدید می‌آید . پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر میباشد [1] . [وخدا داناتر است][2]

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جملهٔ صنایع است

زیرا مهارت و استادی و تفنن کردن در دانش و احاطه یافتن بر آن تنها بیاری حصول ملکه ایست که انسان را بمبادی وقواعدآن محیط می کند و برمسائل و استنباط اصول از فروع آن‌آگاه می‌سازد و تا این ملکه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس اوست استادی و مهارت بدست نخواهد آورد .

و ملکهٔمزبور بجز فهمیدن و به‌یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده‌می کنیم که در فهم [و به‌یادسپردن][3] یك مسئله از یك‌فن دانشجو و مبتدی وشخص بیسوادی که هیچ دانشی فرانگرفته است با دانشمند متبحر ، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

وملکه تنها به دانشمند یا دانشجو اختصاص دارد و برای جز آنان حاصل

۱ - این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاترمر آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و مینویسد : «این فصل در نسخ خطی A و B بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر براین چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی C و D آنرا در این محل آورده‌اند». لیکن من آنرا بترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم «در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است» آوردم در «ینی» نیز فصل‌دوم بترتیب چاپهای مصر وبیروت است ،
۲ - والله‌اعلم ، در چاپهای (ا) (ب) و (ك) نیست . ۳- در (پ) نیست .

نمی‌شود . پس‌معلوم‌شد که ملکهٔ‌مزبور بجز فهمیدن و به‌یاد سپردن‌است وملکه‌هائی که در انسان حاصل می‌شود همه‌جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ چون اندیشه و نیروهای دیگرمانند حساب کردن .

وکلیهٔ امور جسمانی محسوس می‌باشند و ازاینرو نیاز به‌تعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین وهر عصری سند[1] تعلیم درکلیهٔ دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که‌درفن و دانش خود معتبر بودند و این‌امر هم نشان میدهد که‌تعلیم دانش،فن و صناعت خاصی است که‌در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هریك از پیشوایان ناموردانش‌دارای‌اصطلاحات خاصی درتعلیم دانش میباشند که‌مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیهٔ صنایع متداول است و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می‌بود در نزد همهٔ دانشمندان باید یکسان می‌بود . مگر نمی بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان ومتأخران‌متفاوت‌است. همچنین دراصطلاحات اصول‌فقه وعلوم زبان عربی وفقه، و هر دانشی که بمطالعهٔ آن محتاج بشوی می‌بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون‌ومتفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین‌دلالت می‌کند که صناعاتی در تعلیم و برای یاد دادن میباشند در صورتیکه ماهیت دانش یکیست (واصول آن در همه جا وهمه وقت یکسان است) وچون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم[2] در این روزگار نزدیك است ازمیان مردم مغرب برافتدو منقطع‌شود ازاینرو که به‌عمران‌آن سرزمین خرابی راه یافته ودولتهای‌آن کوچك وضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران وضعف و زبونی دولتهاسبب نقصان وفقدان صنایع می گردد و وضع‌اجتماع در کمی‌یافزونی آنها تأثیر می‌بخشد . وعلت احتمال انقراض سند علم در مغرب‌این‌است که قیروان

۱ ـ آنکه از وی حدیث بردارند (منتهی‌الارب) و در اینجا مقصود صاحبنظری است که رأی او در دانش یاهنری مورد قبول عموم دانشمندان یاهنرمندان باشد . ۲ ـ در«پ» چنین است و در (۱) و (ب) و(ك) : «سند تعلیم علم».

و قرطبه در گذشته دو پایتخت‌مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش ها وهنر ها در آن دوشهر رواج کامل داشت و مانند دریائی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش وهنر در آن دوشهر بعلت آنکه در اعصار ممتدی دارای‌حضارت و تمدن بودند ، رسوخ یافته بود .

ولی‌همینکه‌شهرهای مزبور روبه‌ویرانی نهاد ، تعلیم دانش وهنر ازمغرب‌رخت بربست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دومرکز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت، زیرا دولت موحدان درآغازکار بر همان شیوه‌های بادیه نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت بمبدأ تأسیس آن نزدیك بود، وبهمین سبب کیفیات حضارت و تمدن بجز در موارد قلیلی بدانشهر نپیوست و پس از انقراض آن دولت در مراکش ، قاضی ابوالقاسم بن زیتون در اواسط قرن هفتم از افریقیه بسوی مشرق کوچ کرد و به‌درك محضر شاگردان امام ابن‌الخطیب[1] رسید و علوم را از آنان فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول ومنقول‌مهارت یافت و بادانش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس بازگشت. بدنبال وی ابوعبدالله بن شعیب دکالی که‌ازمغرب بمشرق رهسپار شده بود ازآن سرزمین باز آمد و اوپس از فراگرفتن دانش ازمشایخ مصر به‌تونس برگشت و درآنشهراقامت گزید وروش تعلیم وی نیزسودمند بود. بنابراین مردم تونس از محضر آنان درك فیض کردند و بکسب دانش پرداختند و سندتعلیم ایشان نسل به‌نسل بشاگردانشان رسید تاآنکه بقاضی محمدبن‌عبدالسلام شارح‌ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید . و این سند از تونس به تلمسان به ابن الامام وشاگردش رسید ، چه او با ابن عبدالسلام[2] نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی

۱ ـ در حاشیهٔ «ینی» مقابل ابن‌الخطیب نوشته شده است : مقصود مؤلف امام فخرالدین رازی است.
۲ ـ در«ینی» چنین است: چه‌او با ابن عبدالسلام‌درس را بریك استاد قرائت کرد و درمجالس‌درس (مشدالی) باوی شرکت جست و هم اکنون ...

بکسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم‌اکنون شاگردان ابن‌عبدالسلام در تونس و ابن‌الامام در تلمسان‌اند، ولی‌شمارهٔ آنان بقدری‌اندك است که بیم آن میرود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابوعلی ناصرالدین المشدالی[1] درپایان قرن هفتم‌از «قبیلهٔ» زواوه بسوی مشرق شتافت و بدرك محضر شاگردان ابوعمر بن‌الحاجب‌نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فراگرفت وچگونگی تعلیم‌آنان را بیاموخت و با شهاب‌الدین قرّافی در مجالس درس‌استادان واحدی بتلمذ پرداخت ودرعلوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان وروش تعلیم‌سودمندی بمغرب بازگشت و دربجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به طلاب‌آنجا انتقال یافت وچه بسا که گویا عمران المشدلی بتلمسان نزد شاگردان او رفته ودرآن شهرسکونت گزیده وروش ویرا در تلمسان منتشر ساخته است.

و دراین روزگار شاگردان اودربجایه وتلمسان‌اندك وانگشت شمارند. واز دوران انقراض تعلیم در قرطبه وقیروان، فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی‌بهره است و سند تعلیم به‌آنان نرسیده است واز اینرو حصول ملکه ومهارت و استادی در دانشها بر ایشان دشوار است. وآسان‌ترین شیوه‌های حصول این ملکه نیروبخشیدن زبان[2] از راه محاوره و مناظره در مسائل علمی است. چنانکه با این روش بزودی چگونگی رسوخ ملکه حاصل میشود و انسان را بمنظور میرساند. در صورتیکه‌اگر بدین‌روش نگرایند دیر بمقصودمیرسند وازاینرو کسانی ازجویندگان دانش‌رامی‌یابیم که پس‌ازگذشتن سالیان درازی از عمرآنان درمحافل‌علمی سکوت اختیار میکنند و به‌هیچ‌رو سخن نمیگویند و در مباحثی که مطرح میشود شرکت نمیجویند، بلکه‌توجه‌آنان بحفظ کردن‌بیش‌ازمیزان‌حاجت است‌و بهمین سبب‌از ملکهٔ تصرف دردانش وتعلیم سودی حاصل نمیکنند. وحتی‌ازهمین گروه کسانی رامی‌یابیم

۱ـ مشدله (بفتح اول و دوم و تشدیددال) تیره‌ای از قبیلهٔ بربر موسوم به زواوه.

۲ـ گشودن زبان: (ك)و(ا)و(ب)

که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکهٔ آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر ببحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم بپردازند بخوبی ازعهدهٔ آن بر نمیآیند. ومنشأ این کوتاهی وقصور تنها بکیفیت تعلیم و ازدست رفتن سند آن باز میگردد[1] و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر ازدیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکهٔ علمی حاصل میشود در صورتیکه چنین نیست.

و ازدلایلی که براین‌امر درمغرب گواه میباشد این‌است که مدت‌معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال ودرتونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است‌که طالب دانش درآن بمطلوب خویش یعنی حصول ملکهٔ‌علمی میرسد یااز کسب دانش نومید میشود و درازای همین مدت درمغرب بخاطردشواری وسایل کسب دانش است وبویژه بعلت کمی مهارت درتعلیم ونبودن شیوه های نیك درآن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است.[2]

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان درآن سرزمین‌پایدار است، بلکه بازار دانش آن‌سامان رونق ورواج کامل دارد ودریاهای دانش بیکران درآنجا یافت‌میشود وعلت آن ادامه یافتن عمران وآبادانی فراوان وپیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هرچند شهرهای بزرگی که بمنزلهٔ معادن‌دانش بشمار میرفتند مانند بغداد وبصره و کوفه ویران شده است، لیکن‌خدایتعالی دانش‌راازآن شهرها بشهرهای بزرگتری انتقال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنون به عراق عجم و ازآن جمله خراسان و ماوراءالنهر درخاور وسپس بقاهره و نواحی نزدیك‌آن از مغرب انتقال یافته است.

و درآن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد وسند

۱ ـ در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل رابرای حصول ملکهٔ علم بر حفظ کردن‌وتقویت حافظه ترجیح میدهد. ۲ ـ و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مربیان عصرحاضر اهمیت میدهد.

تعلیم در آنها پایدار است. و بنا بر این مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محق‌تر اند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق میروند گمان میکنند بطور کلی عقول مردم مشرق ازعقول اهالی مغرب کاملتر است ومی‌پندارند شرقیان بفطرت نخستین زیرکتر وهوشمندتر اند و نفوس ناطقهٔ ایشان طبیعةً از نفوس ناطقهٔ مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته‌میباشند][1].

زیرا میزان هوشمندی ایشان رادر دانشها و هنرهامی‌بینند،ولی‌حقیقت چنین نیست‌ومیان‌اقطارمشرق ومغرب‌تفاوت به‌این‌اندازه که‌تفاوت‌دریك حقیقت‌است وجود ندارد مگراینکه بگوییم‌میان ساکنان اقلیم‌های منحرف(غیرمعتدل) مانند اقلیم‌اول و هفتم با دیگر اقالیم تفاوت است،زیراچنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است و نفوس‌آنان هم بهمان نسبت تغییر میپذیرد . و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تأثیراتی‌است که‌آثار حضارت در نفوس می‌بخشد وچنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان درصنایع می‌افزاید .

وهم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم.

علت اصلی این تفاوتها این است‌که شهرنشینان درکلیهٔ احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان وامور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی‌دارند وهمچنین‌در دیگر اعمال و عادات و معاملات وکلیهٔ کردارها و تصرفات خویش از آیین‌ها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همهٔ این امور آدابی‌است که در جمیع مواردمعاشرت‌ازخوب و بد بدانها پایبندند. چنانکه گوئی آداب ورسوم مزبورحدودی است که نمیتوان از آنها گذشت.[2] و درعین حال آداب ورسوم مزبور بمنزلهٔ فنونی

۱ ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپ(پ) نیست.

۲ ـ از«ینی» نسخه های دیگر مغشوش است.

است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد وشکی نیست که هر صناعت و هنر مرتب ومنظمی در نفس آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجهٔ آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و بسبب آن عقل در کسب معارف به‌استعداد سرعت انتقال و تیزهوشی آراسته میشود.

و ما اخباری در بارهٔ چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده‌ایم که بمنزلهٔ آرزوهای دور و دراز وهدفهائی است که دست یافتن بر آنها دشوار است از قبیل اینکه ایشان به خرهای اهلی وجانوران بیزبان از چرندگان گرفته تا پرندگان فعلها و کلمات مفرده‌ای میآموزند چنانکه مایهٔ شگفتی وحیرت است ومردم مغرب از فهم آن عاجزند.

وفرا گرفتن ملکات نیکو در تعلیم وصنایع و دیگر کیفیات عادی بر هوشمندی وخرد میافزاید واندیشه را روشن وتابناك میکند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل میشود. و ما درفصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقهٔ انسان بسبب ادراکات وچیزهای وابسته بآنها مانند ملکات، پرورش می‌یابد وادراکات وملکات بعلت باز گرداندن آثار علمی بنفس برمیزان هوشمندی آن میافزایند و آنوقت مردم عامی گمان میکنند چنین هوشی بعلت تفاوت و اختلافی است که درحقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتیکه چنین نیست واگر شهرنشینان را با بادیه نشینان مقایسه کنیم می بینیم شهریان چگونه آراسته بهوشمندی وسرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه‌نشین می‌پندارد او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت وتفاوت عقول بایکدیگر از این استعداد وهوش بی‌بهره است وحال اینکه پندار اودرست نیست، بلکه هوشمندی وزیرکی شهریان هیچ علتی ندارد بجز فرا گرفتن ملکات نیکو از راه صنایع وآداب و رسوم و عادات و کیفیات شهر نشینی که بادیه نشینان بکلی از آنها بی‌خبرند. وهنگامیکه یك تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگیرد ودر پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه نشین گمان میکند هر که دراین ملکات بمرحلهٔ نهائی برسد و در آنها

توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجو دارد و مـی‌پندارد نفوس بادیه نشینان فطرةً چنین آفریده شده‌است که ازفرا گرفتن‌چنین هنرهائی عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه‌نشینان را مـی‌یابیم که فطرةً و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی کـه منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیك در میان ایشان است، زیـرا صنایـع و تعلیم‌چنانکه در پیش یاد کردیـم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می‌بخشند.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع‌درمرتبهٔ بالاتری قراردارند و گامهای بلندتری دراین‌راه برداشته‌اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکتراند چنانکه در فصل گذشته یادآور شدیم.

این گمان مردم غافل و بیخبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتـری شرقیان بعلت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجـود داردو بدیـن سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری از دانش وهنر اختصاص یافته‌اند در صورتیکه پندار آنان درست نیست. و بنابراین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد میافزاید [و او خـدای آسمان‌ها و زمین است][1].

فصل سوم

در اینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابدکه عمران توسعه پذیرد و حضارت بعظمت و بزرگی نائل آید

زیرا تعلیم دانش چنانکه یاد کردیم از جملهٔ صنایع است وما در فصول‌پیش متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد وبنسبت بیش‌و کمی

۱ ـ یزید فی‌الخلق مایشاء. قسمت داخل کروشه در چاپ (پ) نیست.

عمران ومیزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند وافزایش می‌یابد؛ زیرا صنعت امری‌زاید برمعاش است ازاینرو هر گاه کسانیکه بکارعمران و آبادانی میپردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیهٔ معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آنوقت بکارهائی برتر از امر معاش سر گرم میشوند از قبیل تصرف درخاصیت انسان که عبارت ازدانشها وصنایع است و کسی که در دهکده‌ها وشهرهای نا متمدن پرورش یابد وبخواهد بفطرت خود (و بی‌وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبهٔ هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه‌نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت وهنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش بشهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه نشینان برای آموختن صنایع بشهر میروند. و باید از آنچه دربارهٔ وضع بغداد وقرطبه وقیروان وبصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت واصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزلهٔ دریاهای بیکرانی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه ازپیشینیان در گذشتند و بر متأخران‌پیشی جستند، ولی همین که بعمران آنها نقصان وخلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدند آن بساط و آنچه بر آن بود یکسره درهم پیچیده شد و آنهمه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها بشهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما دراین روزگار می‌بینیم‌یکی ازمراکز دانش وتعلیم شهرقاهره در کشور مصر است ازاینرو که‌ازهزاران سال‌پیش کشور مزبوردارای عمرانی‌وسیع وفراوان و حضارتی استوار است بهمین سبب صنایع آن کشور و از آنجمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

و حوادثی که در قرون اخیر از دویست سال پیش دردولت ترك از روزگار

صلاح‌الدین بن‌ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز باستحکام و نگهداری صنایع مصر کمك بسزائی کرده است، زیرا امرای ترك در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطانشان می‌ترسند از اینرو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می دارند و ازاینرو که آن گروه‌از راه بندگی ویا از طریق ولاء در درگاه سلطان برگزیده شده‌اند وچون‌از بازخواستهای نکبت بارپادشاه دربیم‌و وحشت‌اند. امرای مزبور بساختن مدارس وزاویه‌ها ورباطهای بسیاری همت‌میگمارند وبرآنها املاکی که دارای عواید فراون است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را بر عهده می گیرند یا بهره و سهم خود را ازآنجا برمیدارند، گذشته ازاین آنها اغلب شیفتهٔ کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیك)اند و در نتیجه اوقاف در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی ازآنها عاید میشود و بهمین سبب طالبان دانش ومعلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند،زیرا وظایف‌ومستمریهای فراوانی‌ازآن‌موقوفات بآنان میرسد و مردم از عراق و مغرب در طلب دانش بدان سر زمین میروند وبازار دانش رونقی بسزا دارد وچون دریائی بیکران‌است وخدا آنچه بخواهد میآفریند[1].

فصل چهارم

در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است

باید دانست دانشهایی که بشر درآنها خوض میکند و در شهرهای بزرگ خواه بمنظور تحصیل یا تعلیم متداول میباشد بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که بیاری اندیشهٔ خود بدانها رهبری میشود و گونهٔ دیگر نقلی است که آنها را از کسانیکه وضع کرده‌اند فرامیگیرد. گونهٔ نخستین عبارت ازدانشهای

۱ ـ والله یخلق مایشاء. سورهٔ مائدة آیهٔ ۲۰

حکمت و مسائل فلسفی‌است که انسان میتواند برحسب طبیعت اندیشهٔ خودبآنهاپی ببرد و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات ومسائل واقسام براهین ووجوه‌تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را برراه صواب از خطا در مسائل برانگیزد[1].

دوم علوم نقلی وضعی است که کلیهٔ آنها مستند بخبر از واضع شرعی است و عقل را درآنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها باصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب بمجرد وضع درتحت نقل کلی مندرج نمیشوند، بلکه ناچار بایدآن جزئیات را بوجهی قیاسی بآنها ملحق کرد. جز اینکه قیاس از خبر متفرع می‌شود از راه ثبوت حکم دراصل وآنهم نقلی است، پس‌این قیاس به‌نقل باز میگردد، زیرا ازآن متفرع میشود.

و اصل‌کلیهٔ این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت‌است که برای ماازجانب خدا وپیامبر اوتشریع شده است وچیزهائی که بآنها تعلق میگیرد مانند علومی که‌آماده کردن‌آنها برای افاده است.

پس لازمهٔ فراگرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن بآن زبان نازل شده است.

و علوم نقلی‌دارای‌انواع بسیاریست، زیرابرهر انسان مکلفی لازم‌است‌احکام خدا راکه براو وهمنوعانش واجب شده است بداند واحکام مزبور مأخوذ ازکتاب (قرآن) و سنت است به‌نص‌یابه‌اجماع یا به‌الحاق پس‌ناچار باید از نخستین مرحله ببیان وتشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که‌آنرا علم‌تفسیر گویند سپس دربارهٔ نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر که‌آنها را از سوی خـدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت‌آنها بحث میکنند، وآنرا علم قراآت مینامند.

ازآن‌پس‌بدانش‌حدیث‌میپردازیم که عبارت‌است ازگفتگو دربارهٔ نسبت‌دادن

---

۱ ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت؛ یحثه(بحثه) ـ خطا ـ (خط) است.

سنّت بصاحب آن وشناسائی شرح احوال وعدالت راویانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد وثوق حاصل آید آنگاه ناچار بایداحکام مزبوررا ازاصول آنها استنباط کردلیکن باروشی قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را «اصول فقه» می نامند.

و پس ازاینها به دانشی میرسیم که از آن ثمره و نتیجهٔ شناسائی احکام خدای (تعالی) در کردارهای اشخاص مکلف حاصل میشود و آنرا دانش (فقه) میگویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قسم اخیر اختصاص به ایمان و معانیی دارد کـه باید ازمیان پاره‌ای از معانی سلبی بـه آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می نامند که در بارهٔ ذات وصفات خدا و اموررستاخیز و نعیم وعذاب آن جهان وقدر است واستدلال از آنها به‌ادلهٔ عقلی است و آنها را با دلایل عقلی به ثبوت میرسانند و چنین دانشی را «علم کلام» میخوانند.

لیکن علوم مربوط به زبان، بر بحث و اندیشیدن دربارهٔ قرآن وحدیث مقدّم است یعنی مقدمهٔ آن است، زیرا دانشهای اخیرمتوقف برعلوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب[1]، و ما در بـارهٔ همهٔ آنها گفتگوخواهیم کرد.

و کلیهٔ این علوم نقلی به مذهب اسلام و ملّت‌هـای مسلمـان اختصـاص دارد هرچند هر مذهبی بطور عموم خواه ناخواه و ناگـزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد.

و بنا بر این دانشهای مزبوردرجنس بعید[2] از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می نامند و ازجانب خدای تعالی برصاحب شریعت و کسی که آنها را به مردم ابلاغ

---

۱ ـ ادب (۱).

۲ ـ از اصطلاحات منطق است که در تعریف‌ها جنس را به قریب و بعید تقسیم می کنند.

می کند نازل میشوند، در میان کلیهٔ مذاهب مشترك است ، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مباینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیهٔ مذاهب وعلومی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده‌است وبنا براین کلیهٔ مذاهب دیگرمتروك است و اندیشیدن درآنها ممنوع میباشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر،ص،[1] میفرماید:اهل کتاب رانه باید تصدیق کنیدو نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به‌آنچه بر پیامبر ما وپیامبران شما نازل شده است ایمان داریم وخدای ما وشما یکی‌است. وپیامبر(ص) هنگامی که دردست عمر،رض،ورقی‌از کتاب تورات دید چنان درخشم شد که آثار آن درچهرهٔ وی نمودار گردید وآنگاه گفت:«آیا برای شما کلمهٔ بیضا نیاوردم[2]؟ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می‌بود هیچ چاره ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش ازحدّ رواج یافته و فهم و ادراك خوانندگان و محققان درآن علوم به مرحله‌ای‌از کمال منتهی شده که‌مافوق آن‌متصور نیست واصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر یك منظم ومرتب شده است و درحسن تنظیم و تألیف وطرز نگارش زیبا بپایه‌ای برتر ازآرزو و هدف بلند نائل آمده است.

وبرای هرفنّی دانشمندانی بوده‌است که درآن بآرای ایشان مراجعه میکنند وهر فنی را اصولی است که در تعلیم ازآنهااستفاده میکنند. ومشرق ومغرب هریك به فنون خاصی ازدانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهوراست وما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد . و در این روزگار بازارهای دانش درمغرب کساد و بیرونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و)[3] تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته

۱ ـ صلی‌الله علیه و سلم ؛(ا)و (ب)و(ك).صلعم:(پ). ۲ ـ منظور از کلمهٔ بیضا قرآن است.
۳ ـ (ك) و(ب).

یادآوری کردیم .

و نمیدانم خداوند چه به‌سرمشرق آورده‌است، ولی گمان میکنم که‌بازار دانش همچنان در آن سرزمین رونق داشته باشد و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن ناحیه به سبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمك کردن به طالبان دانش ازراه وظایف و مقرّری‌هائی است که از اوقاف برای آنان معیّن میشود و در نتیجهٔ توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم میآید. وخدا اندازه کنندهٔ شب و روز است.[1]

فصل پنجم
در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قراآت

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و درمیان همهٔ ملّتهای اسلامی انتشاریافته است، ولی باید دانست که صحابه‌آنرا از پیامبر(ص) دربعضی ازالفاظ و کیفیات‌ادای حروف به‌طرق مختلف روایت کرده‌اند وهمهٔ این روایات ازآنان نقل شده وشهرت یافته است تاآنکه‌ازهمهٔ آنها هفت شیوهٔ معیّن مسلم گردیده است.ونقل طرز ادای آنها نیزبتواتررسیده وانتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که درروایت کردن آنها مشهورشده‌اند اختصاص‌یافته‌است.

از اینرو قرائتهای هفتگانهٔ مزبور بمنزلهٔ اصولی برای قرائت شده‌است، وچه‌بسا که پس‌ازآنها قرائتهای دیگری‌هم‌برقرائتهای‌هفتگانه افزوده‌اند، ولی‌ائمهٔ قرائت‌آن قوتی راکه‌قرائت‌های هفتگانه در نقل‌از(پیامبر) داشت دراینها نمی‌یابند لیکن‌آنها را در کتب قرائت ضبط کرده‌اند.

---

۱ ـ پایان فصل در(پ) چنین است. اشاره به‌آیهٔ ۲۰ از سورهٔ المزمل : والله‌یقدراللیل والنهار، ولی فصل مزبور درچاپهای(ا)و(ب)و(ك) بدینسان پایان‌می‌یابد، «وخدا سبحانه وتعالی‌آنچه اراده‌کندانجام میدهد». فعال لمایرید . سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۹ ویاری و کامیابی به‌ید اوست. نسخهٔ «ینی» نیز با(پ) مطابق است .

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آنها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیدهٔ آنان قرائتهای مزبور کیفیاتی برای ادای حروف‌است و آنهم منضبط نیست. لیکن این مخالفت آنان قدح برتواترقرآن نیست، ولی بیشترقراء آن رأی را نپذیرفته و معتقد به‌تواتر آنها هستند و گروه دیگری به‌تواتری جز ادای حروف مانند: مد وتسهیل قائلند، زیرا بر کیفیت آن با شنیدن نمیتوان واقف شد و این نظر صحیح است.

وقاریان دیرزمانی این قرائتها و روایت آنهارا سینه بسینه نقل می کردند تا هنگامی که علوم نوشته ومدون شد، آنوقت این قسمت را هم در زمرهٔ علوم تدوین کردند وصناعت مخصوص ودانش مستقلی بشمار رفت‌ومردم آنرادر مشرق‌واندلس سینه بسینه نقل‌میکردند تا آنکه در خاوراندلس مجاهد که از موالی عامریان‌بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت زیرا مولایش منصوربن ابی‌عامر او را بهمین منظور برگزید و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزا می کرد و او را نزد گروهی از ائمهٔ قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد ازاینرو بهرهٔ وافری دراین فن بدست آورد ازآن پس منصور اورا بفرمانروایی دانیه[1] وجزایرشرقی[2] برگماشت. مجاهد درآن‌نواحی بازار فن‌قرائت را رونق داد، چه‌از پیشوایان‌آن فن بشمارمیرفت ازاینرو که توجه و عنایت خودرا بهمهٔ دانشها وبویژه به‌فن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه‌در روزگار او ابوعمرو دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحلهٔ کمال رسانید وشناختن آن منحصر به‌وی‌شدواسنادهای‌آن بروایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری‌دراین فن تألیف کرد و مردم بتألیفات وی اعتماد کردند و از دیگر کتب روگردان شدند و از میان تألیفات وی بیش از همه به کتاب «التیسیر» اعتماد کردند.

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه[3] پدیدآمد و بر آن

---

۱ ـ Denia ۲ ـ مقصود جزایر بالئار Les Baléares ۳ ـ Xativa

شد که آنچه را ابوعمرو در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیهٔ آنها را در قصیده‌ای بنظم آورد و نامهای قراء را بطور معما بترتیب حروف ابجد وروش استواری در آن قصیده گردآوری کرد تا کسی که باختصار بخواهدقصد آموختن آن کند برای او میسر گردد وهم بسبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد. این است که بطور جامع وشیوهٔ نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه‌خاصی به از بر کردن و آموختن آن بکودکان مکاتب مبذول میداشتند ودر شهرهای‌مغرب و اندلس متداول گردید.

وگاهی فن‌رسم(الخط) را نیز به‌فن قراآت افزوده‌اندوآن عبارت ازاوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه درآن حروف بسیاریست که شکل و رسم نوشتن آنها برخلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن «یاء» در «بأیید»[1] و افزودن « الف » در « لااذبحنه »[2] (ولااوضعوا)[3] و « واو» در جز آؤالظالمین[4] و حذف الف در یك موضع و بقای آن در جای دیگر و «تاء»هائی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل این است که تاء مربوط بشکل «هاء» نوشته شود وجز اینها. وما علت اینگونه رسم‌الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

وچون‌اینگونه اختلاف دربارهٔ اشکال‌و قانون خط پدیدآمد ناگزیر به‌حصر آنها شدند . از این‌رو مردم (دانشمندان) هنگامی که دربارهٔ علوم (دینی) تألیفاتی می کردند دراین‌خصوص نیز ببحث وتحقیق میپرداختند ودرمغرب این فن را ابوعمرو دانی که نام اورا یاد کردیم تکمیل کرد و دربارهٔ آن کتابهائی فراهم‌آورد که مشهورترین آنها کتاب « مقنع » است و این کتاب مورد توجه و اعتماد مردم قرار گرفت و در میان آنان متداول گردید و ابوالقاسم شاطبی(ابن فیره) مطالب

۱ ـ رجوع به‌سورهٔ‌الذاریات‌آیهٔ ۴۷ شود .
۲ ـ رجوع بسورهٔ النمل، آیهٔ ۲۱ شود.
۳ ـ ولاوضعو خلالکم ، سورهٔ التوبة آیهٔ ۴۷.
۴ ـ سورهٔ الحشر، آیهٔ ۱۷ .

آنرا در قصیدهٔ رائی[1] مشهور خود بنظم آورد و مردم بـه ازبر کـردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند . سپس در بارهٔ رسم کلمه‌ها وحروف دیگری اختلاف روی‌داد که ابوداود سلیمان‌بن نجاح از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کرده‌است‌و او از شاگردان ابوعمرودانی و مشهور بداشتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلاف دیگری نیـز روایت شده است وخرّاز از متأخران مغرب‌ارجوزهٔ‌دیگری بنظم‌آورده‌وافزون‌بر آنچه در کتاب‌مقنع آمده‌است اختلافات بسیار دیگری نیز در ارجوزهٔ خویش آورده و هریك از عقاید وآرای خـلاف را بگویندهٔ آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به ازبر کردن ارجوزهٔ خرّاز اکتفا کردند و کتب ابوداود و ابوعمرو شاطبی رادر رسم‌الخط فرو گذاشتند .

و اما تفسیر ، باید دانست که قرآن بزبان عرب وبراسلوب‌بلاغت آن‌قوم نازل شده‌است وهمهٔ اقوام عرب‌آنرا میفهمیدند ومعانی آنرا از مفردات‌وترکیبهای آن می‌آموختند . و قرآن بـرای بیان توحید و واجبات دینی برحسب وقـایع و اتفاقات جمـله جمله وآیه‌آیه نازل میشد چنانکه برخی از آنهـا در عقاید ایـمانی و بعضی در بـارهٔ احکـام پیش‌آمدها و گرفتـاریهـای شبانه‌روزی و برخی متقـدم و بعضی متأخر است و نـاسخ آن میباشد . و پیامبر ،ص، آیـات مجمل را بیـان و تشریح میکرد وناسخ‌را ازمنسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می ـ آموخت . این است که صحابه آنها راآموختند وبسبب نزول آیات و مقتضای‌حال آنها آگاه شدند وآنهارا ازوی روایت کردند، چنانکه ازقول وی دانسته شده‌است که منظور ازسورهٔ «اذا جاء نصر الله والفتح»[2] خبردادن خداست ازمرگ وی وامثال

۱ ـ یعنی قصیده‌ای‌که روی آن‌حرف «ر» است.

۲ ـ سورهٔ (النصر) آیهٔ ۱. در تفسیر رازی چنین است : « حـق‌تعالی این سوره را در فتح مکه فرستاد. در خبر است که رسول،ص، چون این‌سوره‌آمد بگریست وگفت نعیت الی نفسی، خبرمرگ من بامن دادند . گفتند برای‌آن گفت که اورا خبرداده بـودند که چون مکه بگشایـد بـرای تـو آخر عهد تو باشد و گفتند برای آنکه دانست که هر کار بنهایت‌رسد وقت زوال بود آنـرا »(تفسیر ابوالفتوح‌رازی ، ج ۵ص۵۹۷)

اینها . واینگونه روایات واخبار از صحابه، رض، نقل‌شده است وآنگاه تابعان پس از صحابه آنهارا سینه بسینه نگاهداری کرده‌اند و باز روایات مزبور از تابعان نقل گردیده وهمچنان درمیان مردم صدراسلام وسلف روایت شده‌است تاهنگامی که معلومات بصورت دانش‌ها درآمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد وآثار واخباری که رسیده بود از صحابه و تابعان نقل وروایت‌شدوآنگاه این روایات به طبری وواقدی و ثعالبی و دیگر مفسرانی که در ردیف ایشان‌بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست دربارهٔ آثار مزبور نوشتندو تألیف کردند . سپس علوم زبان از نظر سخنوری درموضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت ترکیبها جنبهٔ هنری بخودگرفت[1] و کتابها و دیوانها ترتیب داده ووضع شدازآن‌پس که لغت ملکه‌هایی از عرب بود که درآنها به‌نقل یا کتابی رجوع نمیشد وآنهم ازیادها رفت ولغت را از کتب اهل زبان فرا می گرفتند ودرتفسیرقرآن به‌آن کتب نیازمند شدند، زیرا قرآن بزبان‌عرب و برشیوهٔ بلاغت آنقوم است. و تفسیر بدوگونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسخ و منسوخ وموجبات نزول مقاصد آیه‌ها است وبرای دانستن کلیهٔاین مسائل هیچ راهی بجز نقل از صحابه و تابعان وجود نداشت ومتقدمان دراین باره مجموعه‌های کاملی فراهم‌آوردند، ولی باهمهٔ اینها کتب و منقولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و پذیرفتنی و مردود استو سبب آن این‌است که قوم عرب‌اهل کتاب‌و دانش نبودند، بلکه خوی بادیه‌نشینی و بیسوادی برآنان چیره شده بود و هرگاه آهنگ فراگرفتن مسائلی میکردند که نفوس انسانی بشناختن‌آنها همت‌میگمارند از قبیل تکوین‌شده‌ها و آغاز آفرینش، ورازهای جهان هستی ، آنوقت اینگونه

---

۱ ــ مقصود از صناعی یا هنری دراینجا آن چیزیستکه آنرا مانند یك دانش وهنر از راه‌مطالعه و عمل میآموزند .

موضوعات را از کسانی میپرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده‌اندو آنها اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیان‌اند که از کیش آنها پیروی می کردند و پیروان تورات که در آن روزگاردر میان عرب میزیستند مانند خود ایشان بادیه‌نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچه عامهٔ اهل‌کتاب میدانند باخبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که به‌دین یهودی گرویده بودند وچون‌اسلام آوردند برهمان معلوماتی که داشتند ووابستگی آنها به‌احکام شرعی که رعایت احتیاط در موردآنها ضرور نیست باقی بودندمانندداخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به‌پیشگوئی‌ها وملاحم بود و نظایر آنها. واین گروه عبارت‌بودند از کعب‌الاحبار ووهب بن‌منبه وعبدالله‌بن سلام ومانند ایشان. ازاینرو تفسیرهادر اینگونه مقاصد ازروایات و منقولات موقوف برایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمیرفت که بااحکام بازگردد تا در صحتی که موجب عمل بآنها است تحری شود.

و مفسران در مورد آنها سهل‌انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. وریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه‌نشین‌اند وآنچه را نقل میکنند ازروی تحقیق‌وآگاهی درست نیست، ولی باهمهٔ این، آن گروه شهرت یافتند و کارشان بالا گرفت، چه در دین و ملت اسلام دارای مراتب بلندی بودند و بهمین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم درصدد تحقیق وآزمایش برآمدند و ابومحمدبن عطیه از دانشمندان متأخر درمغرب پدیدآمد، کلیهٔ این‌تفسیرهارا تلخیص کرد وازآن میان مسائلی‌را که بصحت نزدیکتر بود برگزید و دراین باره کتابی فراهم‌آورد که در میان مردم مغرب واندلس متداول گردید و دارای حسن مقصد است و قرطبی در کتاب دیگری بهمان شیوه و اسلوب مقاصدابن عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته‌است.

گونهٔ دوم تفسیر بزبان‌بازمیگردد، مانند شناختن لغت و اعراب وبلاغت‌در

ادای معنی برحسب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکن است از نوع نخست جدا شود ومستقلا تألیف گردد، زیرا گونهٔ نخست مقصود بالذات بوده است واین نوع هنگامی متداول شده است که علوم مربوط بزبان جنبهٔ تعلیمی بخود گرفته است. فقط گاهی در بعضی ازتفاسیر گونهٔ دوم بر گونهٔ نخستین غلبه دارد. و بهترین تفسیرهائی که مشتمل براین فن میباشد کتاب کشاف زمخشری است که مؤلف آن از مردم خوارزم عراق «ایران» است، ولی زمخشری پیروعقاید معتزله میباشد ودر نتیجه هرجا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت برمی‌خورد ازمذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال میکند و بهمین سبب محققان مذهب سنت ازآن دوری میجویند و به‌سبب دامگاههائی که درآن نهفته است عامهٔ مردم را ازآن برحذر می‌دارند، ولی با همهٔ اینها محققان مزبور به‌رسوخ قدم وی درمسائلی که بزبان و بلاغت متعلق است اعتراف دارند. وهر گاه کسی که آنرامیخواند کاملا بمذاهب سنت آگاه باشد وراه استدلال را نیك بداند آنوقت از بدفرجامیهای آن مصون خواهد بود . پس باید مطالعهٔ آنرا مغتنم شمرد چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی‌هائی است.

و دراین عصر تألیفی ازآن یکی ازدانشمندان عراق شرف‌الدین طیبی ازمردم توریز عراق ایران بهما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و در بارهٔ الفاظ آن بتحقیق پرداخته است و بادلایلی متعرض مذاهب اعتزال آن شده و آنها را رد کرده است و آشکارمیکند که بلاغت درآیه برحسب معتقدات اهل سنت روی میدهد نه برحسب عقاید معتزله و دراین باره آنچه بخواهی مهارت نشان داده است با آنکه در عین حال در همهٔ فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائی است.[1]

---

۱ ـ وفوق کل ذی علم علیم، سورهٔ یوسف آیهٔ ۷۶ .

فصل ششم

در علم حدیث

دانشهای حدیث بسیارو گوناگون است. از آنجمله مباحثی است که در ناسخ ومنسوخ حدیث گفتگومیکند، و این بدان سبب است که در شریعت ما مقرر گردیده است که نسخ جایز است و وقوع آن لطفی از خدا نسبت به بندگان و تخفیفی به ایشان باعتبار مصالح آنان است که بدان برعهدهٔ ایشان گذارده است . خدای‌تعالی می‌فرماید:

هر آیه‌ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم[1] [و شناختن ناسخ ومنسوخ هرچند عموماً مربوط به‌قرآن وحدیث‌است، ولی آنچه دراین باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود].[2]

ازاینرو هرگاه دوخبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها با بعضی تأویلها دشوار گردد ومعلوم‌شود که کدام یك از آنها مقدّم‌است آن وقت تعیین می‌شود که خبر متأخر ناسخ است : وشناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث بشمار میرود . زهری گوید«فقیهان از بازشناختن‌ناسخ حدیث پیامبر، ص، ازمنسوخ آن عاجز و ناتوانند»، ولی شافعی، رض، دراین‌دانش تبحر کاملی‌داشت[3]. «وازجملهٔ دانشهای‌حدیث اندیشیدن دراسانید وشناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهائی برحسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر ،ص، هنگامی واجب

۱ ـ ماننسخ من آیة اوننسهانأت بخیر منها او مثلها . سورهٔ بقره آیهٔ ۱۰۰

۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت «وینی» نیست.

۳ـ از اینجا تا آخر ،کاترمر مطالب را در حاشیه آورده است، زیرا عبارات با قسمت دیگری که بهمین مضمون در چاپهای مصر و بیروت هست اختلاف فاحشی دارد .

می‌شود که صدق آنها برظن[1] غالب باشد و آنگاه باید درطریقی که این ظن بدست می‌آید اجتهاد شود و آن ازراه شناختن راویان حدیث و اطمینان به عدالت وضبط آنان حاصل میگردد وعدالت وضبط آنان‌با نقل ازمشاهیرو بزرگان دین که تعدیل و برائت آنان را ازجرح‌وغفلت‌تأیید کنند بثبوت میرسد و نقل آنان برای مادلیلی برپذیرفتن یافرو گذاشتن اخبار است .

همچنین‌مراتب این‌روایت کنندگان که از صحابه‌و تابعان میباشند ، وتفاوت ایشان در مقام ومنزلت وادراکشان دریکایك‌آنها از لحاظ پذیرفتن یا رد احادیث تأثیر می‌بخشد .

گذشته ازاین اسانید (زنجیره‌های حدیث)از لحاظ اتصال یا انقطاع آنهافرق میکند . بدینسان که راوی روایت کننده‌ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده‌باشد . وحدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ‌تفاوت به دو طرف منتهی می گردد که به‌قبول‌اعلی ورد اسفل حکم می‌شود و در متوسط بر حسب منقول از ائمه حدیث مختلف است .

وعالمان حدیث دراین‌باره اصطلاحات خاصی وضع نموده وآنها را برای‌این مراتب مرتب بکار میبرند مانند: صحیح وحسن و ضعیف ومرسل ومنقطع ومعضل و شاذ وغریب و دیگر عناوینی که در میان آنان متداول است، و این اصطلاحات را به‌ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمهٔ حدیث را در بارهٔ هریك ازآنها آورده‌اند . همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرا میگیرند تحقیق می کنند از قبیل‌قرائت یا کتابت یا مناوله[2] یا اجازه ، و در بارهٔ تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث‌در رد یا قبول‌آنها بحث می کنند .

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ و اصطلاحاتی را که در متون‌حدیث

۱ـ ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نقیض‌آن است ودرتعیین وشك هم بکار میرود. (اقرب‌الموارد)
۲ـ مناوله این‌است‌که سماع کتاب را بکسی اعطا کنند وبگویند بتو اجازه دادم این‌کتاب را از من روایت کنی ومجرداعطای کتاب‌کافی نیست .(ازتعریفات جرجانی)

آمده می‌آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمدهٔ مسائلی است که محدّثان در بارهٔ آنها بحث و تحقیق می‌کنند. و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعان در نزد همشهریان آنان معلوم ومشهور بوده است چنانکه گروهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهای عراق چون بصره و کوفه وجمعی درشام ومصر میزیسته و همهٔ آنان در عصر خویش نامور وشهرهٔ زمان خود بوده‌اند، ولی شیوهٔ مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت از دیگران نیکوتر و بر تر بوده‌است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری میکرده، و از پذیرفتن احادیث منسوب به‌راویان ناشناخته امتناع میورزیده‌اند.»[1] [و ازدانشهای حدیث آشنائی بقوانینی است که‌ائمهٔ حدیث آنها را وضع کرده‌اند تازنجیرهٔ حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنانرا بشناسند و بچگونگی فراگرفتن حدیث از یکدیگر واحوال وطبقات محدثان واختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند وخلاصهٔ این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است بشرط آنکه ظن برصدق آن غالب باشد وآنوقت بر مجتهدواجب است در طرقی که این ظن را بدست میآورد تحقیق کند و این طرق از راه‌مطالعه‌در بارهٔ زنجیرهٔ حدیث حاصل می‌شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و برائت راویان از سهو وغفلت پی‌برد و عدول امّت این صفات را در بارهٔ وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنانرا دراین صفات بداند و آنگاه بچگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شود از قبیل اینکه راوی از شیخ سماع کرده یاحدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است «کتابت» یاآنرا پس از

۱ ــ تا آخر گیومه مطالبی است که در متن چاپ پاریس نیست و کاترمر آنها را در حاشیه آورده است وهمین مطالب در متن چاپ پاریس با اختلاف عبارت آمده است و در چاپهای مصر و بیروت نیست ومن آنها را در داخل‌کروشه نقل‌کردم. نسخهٔ «ینی» در بیشتر موارد با چاپهای مصر وبیروت مطابق است.

فرا گرفتن یادداشت کرده است «مناوله» یااز شیخ در صحت وقبول روایات منقول بکسب اجازه نائل آمده است .

و برترین‌مراتب مقبول درنزد ایشان صحیح وآنگاه حسن است وفروترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه برمرسل ومنقطع ومعضل ومعلّل وشاذ وغریب ومنکر (به فتح‌ك) نیز مشتمل میباشد. برخی ازآنها حدیث‌هائی‌است که در ردآنها همرأی شده‌اند وهمین وضع در خصوص حدیث صحیح نیز پیش آمده است یعنی از جملهٔ آن حدیثهائی است که بر قبول و صحت آنها متفق شده‌اند و حدیثهائی هم هست که در بارهٔ آنها اختلاف کرده‌اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان‌اختلاف بسیار است .

آنگاه بدنبال این مباحث سخن را به‌الفاظی کشانده‌اند که درمتون واردشده است چون غریب یامشکل یاتصحیف یا مفترق . و برای‌کلیهٔ این فصول قانونی وضع کرده‌اند که بیان این مراتب وعناوین را تضمین میکند و از راه یافتن نقص بطریقه‌هائی که دارند ممانعت میکند و آنها را مصون میدارد .

ونخستین کسی که‌این‌قانون‌راوضع کرده ابوعبدالله حاکم‌است که‌ازبزرگان وائمهٔ حدیث بشمار میرود و او دانشمندی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن‌آنرا نمودار ساخته است و تألیفات وی در این باره مشهور است: آنگاه‌پس از وی دیگر پیشوایان حدیث در این دانش بتألیف پرداخته‌اند، و مشهورترین تألیف متأخران دراین باره کتاب ابوعمرو بن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست ، و بدنبال وی محی‌الدّین نووی مانند کتاب ابوعمرو تألیفی کرد و همان شیوهٔ اورا بر گزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت‌از شناختن‌قواعدی‌است که بدانها سنّت‌های منقول‌ازصاحب شریعت حفظ میشودتامقبول و مردود معین گردد.

و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنّت بوده‌اند در شهرهای

اسلامی نامبردارند و گروهی از آنان در حجاز و کوفه و بصره و آنگاه برخی در شام و مصر بسر میبرده‌اند و همهٔ آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده‌اند.

و شیوهٔ مردم حجاز در زنجیرهٔ حدیث برتر ودر صحت استوارتر از دیگران بوده است، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت وضبط سختگیری‌میکرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دوری می‌جسته‌اند]. و سند[1] طریقهٔ حجازی پس از سلف امام مالك عالم مدینه، رض، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابوعبدالله محمدبن ادریس شافعی [، رض، و ابن وهب و ابن‌بکیر وقعنبی و محمد ابن حسن و پس از ایشان][2] امام احمدبن حنبل و نظایرایشان بدین پایگاه نائل آمدند. و دانش شریعت درآغازکار نقل صرف بود [و درآن بحث و اندیشه ورأی و تعمق در قیاس وجود نداشت][2] که سلف بدان قصد کردند وصحیح آنرا جستند تا آن راتکمیل کردند. ومالك، رح، کتاب‌الموطأ را[به‌شیوهٔ حجازیان][2] تدوین کرد و درآن‌اصول‌احکام صحیحی را که همه برآنها همرأی ومتفق‌بودند بنوشت وآن را برحسب‌ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ[3] شناسائی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها][2] را مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون میباشد [وگاهی در برخی از احادیث طریق و راوی‌آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی‌هائی که مشتمل برآنها می‌باشند به انواع گوناگون و مکررآورده می شوند][4] وآنگاه محمدبن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای‌محدثان بود پدیدآمد [و دایرهٔ روایت را توسعه بخشید][2] و در مسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را برحسب ابواب هر یك تخریج کرد وکلیهٔ طرق حجازیان وعراقیان و شامیان را نیز درنظر

---

۱ ـ «سید» در چاپ (پ) ولی صحیح «سند» است. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست.
۳ ـ ظاهراً منظور حافظ مزنی‌است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات‌الشافعیهٔ ابوبکر ابن‌هدایةالله‌الحسینی ص۸۷ ـ ۸۸ شود. ۴ ـ در چاپهای مصر و بیروت چنین است: « وگاهی حدیث برحسب اختلاف معنی هائی که مشتمل برآنها می‌باشد در فصول متعدد آورده میشود».

گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود ومورد اختلاف نبودند و یك حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می‌آورد و ازاین رواحادیث وی [چنانکه اشاره کردیم درابواب گوناگون برحسب اختلاف معانی آنها][1] تکرار شد وبنابراین کتاب وی مشتمل برهفت هزار و دویست[2] حدیث است که سه هزار آنها مکرر می‌باشد وتفاوت طرق و زنجیره‌های هریك را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم‌بن حجاج قشیری، رح، پدیدآمد و مسند صحیح خویش را فراهم‌آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوهٔ بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکررا نیاورد و طرق و زنجیره‌های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همهٔ این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدرکاتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو-عیسی ترمذی وابو عبدالرحمن نسائی[3] مسندهائی درسنن موسع‌تراز صحیح نوشتند. وبدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبهٔ عالی در اسانید، و آن صحیح است بنابرمعروف و یا ازآنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد.

اینهاست مسندهای مشهور و مورد اعتماد در اسلام که عبارت از امهات کتب حدیث در سنت است.

«و هر چند اینگونه کتب متعدد باشند، غالباً مطالب آنها به همین امهات‌راجع میشود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیهٔ این شروط و اصطلاحات است و چه‌بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جداگانه تألیف میکنند وآن را فنی مستقل بشمار میآورند همچنین در بارهٔ احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می‌برند و محدثان‌در

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ـ در متن چاپهای مصر و بیروت « نه هزار » است لیکن محرر در حاشیه نوشته است : نه هزار آن‌است که درمتن‌آمده، ولی برحسب نوشتهٔ نووی در شرحی که برصحیح مسلم نوشته است هفت هزار است. ۳ ـ نسوی (پ).

این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مـؤتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. وعالمان دردانش‌های حدیث کتب بسیاری تألیف کرده‌اند و از بزرگان و پیشوایان آنان باید ابو عبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی‌در این باره مشهور است و او کسی است که این‌دانش را تهذیب کرده و محاسن آن‌را نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران در ایـن باره کتاب ابو عمروبن صلاح است که در اوائل قرن هفتم می‌زیست و به دنبال وی محی‌الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوهٔ او را برگزید. وفن حدیث دارای‌هدفی شریف است، زیرا این‌فن عبارت ازشناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول ازصاحب شریعت حفظ میشود»[1] [ومسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانهٔیاد ـ کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبدبن حمید و دارمی و ابو یعلی موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح بـه قصد روایت مسندهـا از صحابه تألیف شده‌است بی‌آنکه بتوان به‌آنها استدلال کـرد. و از امام احمد روایت شده‌است که وی به پسرش‌عبدالله در بارهٔ کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یك هزار حدیث است وحتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان‌هفتصد و پنجاه هـزار حدیث برگزیده‌ام و هر یك از احـادیث نبوی که مـورد اختلاف مسلمانان واقع‌شده باشد وآن‌را دراین مسند نیابند، چنین‌حدیثی‌حجت‌نخواهدبود.

واین نشان می‌دهد که استدلال بکلیهٔ حدیث‌های‌مسند اوصحیح است ومخالف گفتار ابن‌الصلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابـن جوزی نقل کردم][2]. و در این روزگار هیچ‌گونه حـدیثی تخریج نمی‌گـردد و استدراك آن را بر عهدهٔ متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عـادت گواهی مـی‌دهد کـه آن

---

۱ ـ مطالب داخل گیومه راکاترمر در حاشیهٔ چاپ پاریس‌آورده ومی‌نویسدآنها را از نسخه‌های‌خطی C وD که در دسترس وی بوده نقل کرده است. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست.

پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سنتی غفلت ورزند یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول میشود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مؤلف و معروض داشتن آن برشروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. وعالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دائرهٔ امهات پنجگانه گام بیرون ننهاده و به چیزی افزون‌تر از آنها توجه نکرده‌اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه‌ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته‌اند، زیرا خواننده برای درك آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق‌اند ومردم (محدثان) دربارهٔ آنها اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد؛ به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن بایددقت نظر بکاربرد، زیرااو ترجمه را شرح می‌دهد و در ضمن آن حدیث‌را بوسیلهٔ سندیا طریقی می‌آورد و آنگاه به ترجمهٔ دیگری میپردازد وهمان حدیث‌را دراینجاهم بعینه میآورد، چه‌حدیث مزبورمتضمن معنائی‌است که آن باب‌را بدان‌تفسیر کرده‌است وهمچنین آنرا درضمن چندین ترجمه میآورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری برحسب معانی مختلف آن تکرار می‌شود .[و ازموارد قابل نظر و تأمل درتراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده میباشد و مردم دربیان آنها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید : «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه»[1] این عدم تناسب روی

۱ ـ ذوالسویقتین لقب سپاهی که کعبه را خراب خواهدکرد (منتهی‌الارب).

داده است، وی دراین‌باب قول خدای تعالی را که میفرماید:«وهنگامیکه‌خانهٔ کعبه را برای‌مردمان، محل ثواب وامن گردانیدیم»[1] ذکر کرده ومطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسبت میان این ترجمه و آنچه در باب آمده برمـردم پوشیده شده است . برخی از کسان میگویند مصنف، رح، ترجمه‌های احـوال را در غلط نویس مینوشته وسپس احادیث را برحسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه میآورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌هـا را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکار قاضی غرناطه کـه در واقعهٔ طریف بسال ۷۴۱ شهید شده وپیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرده است. شنیدم که‌وی میگفته است منظور بخاری ازاین ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بـوده است که این‌امرمشروع‌است نه مقدر،زیرا اشکال ازآنجا پیدا شده که «جعلنا»را به «قدرنا» (یعنی‌مقدر کردیم) تفسیر کرده‌اند، ولی‌اگر آنرا به «شرعنا»(یعنی‌مشروع‌ـ کردیم) تفسیر کنند آنوقت در تخریب‌ذوالسویقتین خانهٔ کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت .

من این گفتار را ازشیخمان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و ازبزرگترین شاگردان‌او بشمارمیرفت][2] و کسی که‌صحیح بخاری‌را شرح کند وکلیهٔ این نکات را به طورکامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهـد کرد مانند ابن بطال و ابن مهلب و ابن تین‌و امثال ایشان .

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخـاری دینی بر عهدهٔامت است ومقصودآنان‌این بود که هیچیك از عالمان امت اسلام‌بدین (استواری) واعتبار شرحی چنانکه باید ننوشته (ودین خود را ادانکرده است).

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده وهمه‌بدان‌روی

---

۱ ـ واذجعلناالبیت مثابة للناس و امناً . سورهٔ بقره ، آیهٔ ۱۱۹ .

۲ ـ درچاپهای مصر و بیروت نیست.

آورده و به‌اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده‌اند.[ابن صلاح گوید: صحیح مسلم ازاینرو بر کتاب بخاری برتری دارد که ازحشوو زواید کتاب بخاری تهذیب شده‌است][1] و اخبار ناصحیحی را که بروفق شرط آن نبوده حذف کرده است. و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. و امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به «المعلم بفوایدالمسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین‌قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی‌عیاض‌پس‌از مازری‌آن راتکمیل کرده و به«اکمال‌المعلم» نامیده‌است.وبدنبال آن دو، محیی‌الدین نووی بشرح‌کامل دو کتاب‌مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی وکامل بوجودآورده است؛ واما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمدهٔ مآخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانش حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار در بارهٔ آنها نوشته ومسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطورکامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث دراین دوران همچون‌صحیح وحسن و ضعیف و معلول و جزاینها ازهم بازشناخته شده و پیشوایان و کهبدان[2] حدیث آنها را مرتب کرده و شناخته‌اند و اکنون طریقی برای تصحیح آنچه در گذشته صحیح تشخیص داده شده باقی نمانده است. و پیشوایان حدیث در روزگارهای پیشین احادیث را به طرق و زنجیره‌های آنها میشناختند، چنانکه اگر حدیثی را بدون زنجیره وطریق خود آن روایت میکردند در میبافتند که بدان تغییر راه یافته است ونظیر چنین امری برای امام محمدبن‌اسماعیل‌بخاری روی داده‌است، چه‌اوهنگامی که وارد بغداد شد محدثان در صدد آزمایش وی برآمدند و احادیثی را ازوی سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیرو رو کرده بودند، بخاری گفت: من از

۱ ـ در چاپهای مصر بیروت نیست. ۲ـ ناقدان.

چنین حدیثهائی آگاه نیستم ولی : خبر داد مرا فلان ... و سپس همهٔ آن‌احادیث را بروضع صحیح آنها قرائت کرد وهرمتنی‌را به زنجیرهٔ آن بازگرداند وبدینسان محدثان بغداد به پیشوائی وی اعتراف کردند .

و نیز باید دانست که روایات ائمهٔ مجتهدان در این باره یکسان نبوده‌است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندك بوده‌اند.چنانکه میگویند روایت ابوحنیفه (رح) به‌هفده یا درهمین حدود(تاپنجاه حدیث)رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالك ،رح، بثبوت رسیده‌همان مقداریست که در کتاب الموطأ آمده‌است که سیصدحدیث یا قریب به آن است[1] واحمدبن‌حنبل ،رح، در مسند خویش سی‌هـزار حدیث[2] آورده است و روایت هر یك از آنان بمقداریست که اجتهادشان آنـانرا به آن اندازه رسانیده است. وگاهی بعضی[ازمتعصبان کجرو[3]] چنین میگویند که برخی‌از پیشوایان در حدیث کم‌بضاعت بوده‌اند و ازاینرو روایت ایشان اندك بوده است؛ در صورتیکه چنین عقیده‌ای در بارهٔ پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد . زیرا شریعت حتماً از کتاب (قرآن) وسنت استنباط میشود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و دراین راه بـکوشد وهمواره آمادهٔ فراگرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست‌آورد و احکام را ازصاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلّغ آن است فراگیرد . و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به‌سبب برخورد بانکوهشها دراین راه وعللی که مایهٔ قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمیگزینند بویژه که‌در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم‌است، ازاینرو اجتهاد چنین کسانی را بجایی‌میرساند که از روایت احادیث مشکوك‌خودداری کنند وهرچه بیشتر احتیاط میکنند،روایت

---

۱ ـ در شرح زرقانی برالموطـأ اقوال عـدهٔ احادیث آن بدینسان حکایت شده است : الف ـ پانصد ، بـ هفتصد ، ج ـ هزاروانده‌ی ، د ـ هزاروهفتصد و بیست . هـ ـ ششصدوشصت‌وشش ، ولـی در آن قولی که بارقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی) . ۲ ـ پنجـاه هزار ؛ (ك) چهل‌هزار (CgD) نسخ خطی دسلان . ۳ـ از «ینی»

آنان بسبب ضعف طرق کمتر شود . گذشته ازاین مردم حجاز از عراقیـان روایت حدیث بیشتر دارند، زیرا مدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که بعراق رفته‌اند بیشتر به جهاد مشغول بوده‌اند و امام ابوحنیفه ازاینرو کمتر روایت داشت که در شروط روایت ونقل وضعف روایت حدیث یقینی هنگـام معارضهٔ آن با فعل نفسی سختگیری می کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه زاینرو که روایت حدیث‌را فرو گذاشت و زینهار که وی بعمد حدیث را ترك گفته باشد، زیرااواز مجتهدان بزرگ درعلم حدیث‌بود وشیوهٔ او درمیان عالمان(حدیث) مـورد اعتماد و تکیـه گـاه بشمار می‌رفت ونظر وی در رد و قبول اعتبـار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همهٔ آنان مجتهدند و بحسب اجتهادخویش عمل میکنند . و اصحاب ابوحنیفه کـه پس از وی شروط حـدیث را وسعت دادنـد روایات بسیار داشتند. وطحاوی روایت کـرد وحدیث بسیار آورد ومسندی تـألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار میرود، ولی با همهٔ این باصحیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمیکند، زیرا چنانکه گفته‌اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانها تکیه کرده‌اند مورد اجماع می‌باشد، ولی شروط طحاوی چنان‌نیست که همه‌بر آنها همرأی باشند و در آن روایت از کسان گمنام و ناشناخته و جز آن نیز هست وبهمین‌سبب صحیحین وبلکه کتب معروف سنّتها و احادیث برمسندطحاوی مقدم است، زیرا شرط وی ازشروط ایشان مؤخرمیباشد و ازاینرو در بارهٔ صحیحین گفته‌اند که باجماع آنهاراپذیرفته‌اند، بدین سبب که درصحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید دربارهٔ بزرگان دین شك و ریب بخود راه دهد(و از اینکه روایت کم دارند اندیشهٔ بد کند) چه آنان شایسته‌ترین کسانـی هستند کـه سزاست در حقشان ظن جمیل داشته‌باشیم وخواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها

باشیم[1]. [دیگر از دانشهای حدیث این‌است که قانون‌نقد را دربارهٔ یکایك احادیث در هر باب و در ترجمه‌های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابوعمرو بن‌عبدالبّر و ابومحمدبن حزم وقاضی عیاض و محی‌الدین نووی و ابن‌العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را بر گزیده وبسیاری‌ازپیشوایان مشرق ومغرب‌نیز ازآنان‌پیروی کرده‌اند وهرچند آنان هنگام بحث در بارهٔ احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند استدراك متون ولغات و اعراب آنها سخن رانده‌اند، ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره‌ها از لحاظ فن حدیث جامع‌تر ومفصل‌تر است .

اینهاست‌انواع دانشهای‌حدیث که درمیان پیشوایان عصرهای گذشته متداول بوده است وهم اکنون‌نیز مورد تحقیق و توجه است ، و ایزد راهنمای آدمی‌بسوی راستی و یاری دهندهٔ وی بر آن‌است] .

فصل ۷

در دانش فقه و مباحثی از فرایض‌که بدان وابسته است

فقه شناسائی احکام خدای تعالی در بارهٔ افعال کسانی است که مکلف میباشند بدینسان که دانسته شود کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است . و این احکام را از کتاب (قرآن) وسنّت وادلّه‌ای که شارع برای شناختن‌احکام مقررداشته فرامیگیرند وبنابراین‌هرگاه احکام از ادلّهٔ مزبوراستنباط شود چنین‌احکامی را فقه میگویند . بااینکه در میان سلف اختلافات اجتناب‌ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. وعلت ناگزیر بودن‌اختلاف

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد ،«وخدا سبحانه وتعالی بآنچه در حقایق امور هست داناتر است » وپایان فصل در نسخهٔ‌خطی«ینی‌جامع» چنین است :«وخدا راهنمای براستی ویاریگر بدانست» ، ولی درچاپ پاریس قریب نیم صفحهٔ دیگر هست که ترجمهٔ آنرادر داخل‌کروشه آوردم .

میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص[1] استخراج میشد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن‌امکان دارد برمعانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف دربارهٔ این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است. همچنین طرق سنت ازلحاظ‌ثبوت گوناگون است و احکامی که ازسنت گرفته می‌شود اغلب بایکدیگر تعارض‌دارد وبرای رفع‌تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح‌نیست که در آنهم خواه نا خواه اختلاف روی میدهد.

دیگر آنکه ادله‌ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف میباشدو نیز نصوص‌برای وقایع جدیدوافی‌نیست، و آنچه از اینگونه حوادث داخل در نصوص نباشد آنرا بر منصوصی حمل میکنند که میان آنها مشابهتی باشد.

اینهاهمه [انگیزه‌هایی][2] برای اختلافات اجتناب ناپذیر میباشد و ازهمینجا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی‌داده‌است.

گذشته ازاین‌کلیهٔ صحابه اهل نظر وفتوی‌نبودند و از همهٔ آنان‌امکان‌نداشت تکالیف دینی‌را فراگیرند، بلکه این امر تنها به حافظان‌قرآن[3] وکسانی اختصاص داشت که به‌ناسخ و منسوخ ومتشابه ومحکم و دیگرراهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این‌معلومات‌را یا مستقیماً ازخود پیامبر (ص) آموختند ویا از بزرگانشان که گفتار او را شنیده‌بودند فراگرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قرّاء مینامیدند یعنی آنانکه قرآن راقرائت میکنند،زیرا عرب ملتی‌امّی‌بود (یعنی‌بنوشتن و خواندن آشنائی‌نداشت) و ازاینرو کسانی که قاری‌قرآن‌بودند بدین‌نام‌اختصاص یافتندچه این امر در آن روز در نظر آنان شگفت شمرده میشد. و در صدر اسلام وضع بر همین منوال باقی بود. پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادی (امیّت) در نتیجهٔ ممارست در کتاب (قرآن)

۱ـ نصوص ج نص‌است‌ونص دراصطلاح برکتاب (قرآن) وسنت‌اطلاق گردیده که دراینجا همین معنی از آن اراده شده است. رجوع به، «کلیات ابوالبقا» و «تعریفات جرجانی» شود. ۲ـ از«ینی» درچاپهای مصر و بیروت بغلط (اشارات) است. ۳ ـ در «ینی» راویان قراآت است.

ازمیان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد . و در زمرهٔ فنون وعلوم بشمار آمد و آنوقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنانرا فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد : یکی شیوهٔ اهل رأی و قیاس که‌در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوهٔ اهل حدیث که‌بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلتی که یاد کردیم حدیث‌در میان مردم عراق کمترواج داشت و ازاینرو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آنها را اهل رأی میخواندند .

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوهٔ قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالك بن انس و پس از وی شافعی بود .

دیری نگذشت که دسته‌ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل بآن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیهٔ مدارك احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص باز گرداندند زیرا نص برعلت‌در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است . پیشوای این‌مذهب داودبن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند .

سه مذهبی که یاد کردیم ؛ مذهب مشهور جماعتهای کثیری در میان امت بود و خاندان رسول ازآنان جداشدند و مذهب‌و فقه جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را بر حسب عقیدهٔ خودشان در قدح کردن بعضی از صحابه بنیان نهادند و بعصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفع کردند و همهٔ اینهااز اصولی واهی است.

همچنین خوارج‌نیز انشعاب کردند،ولی‌عامه و اکثریت مردم بمذاهب‌ایشان اعتنا نکردند، بلکه‌جانب انکار و قدح آن را افزون کردند و به‌همین‌سبب‌چیزی از مذاهب ایشان نمیشناسیم و کتب آنان را روایت نمیکنیم واثری از هیچ یك از

آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجـود ندارد . چنانکـه کتب شیعه در کشورهای خودشان و درهرجـا که به‌تشکیل‌دولتی موفق شده‌اند خواه درمغرب یا در مشرق و یمن، متداول‌است. کتب خوارج نیز چنین است وهریك ازاین فرقه‌ها دارای کتب وتألیفات و عقایدغریبی در فقه میباشند .

اما امروز بسبب ازمیان رفتن ائمهٔ ظاهریه ومخالفت اکثریت مردم بامنتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از پیروان باطل [1] که بتکلف خود را بمذهب ایشان منتسب می‌کنند در کتب آنان بـه تحقیق می‌پردازند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمیآورنـد[2] و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشوند و گاهی‌هم کسانی بسبب فراگرفتن دانش از کتب این فرقه بی‌آنکه از معلمانی یاری جـویند ، در زمرهٔ اهل بدعت بشمار می‌آیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایهٔ ارجمندی که‌در حفظ حدیث داشت بچنین سرنوشتی دچار شد چه او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت‌در اقوال وعقاید ایشان بمرحلهٔ اجتهاد رسیدودر آن‌مذهب مهارت یافت وباداودپیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری‌از پیشوایان مسلمانان شد. از اینرو مردم بروی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قرار دادند و کتب ویرا فروگذاشتند بحدیکه از فروختن آنها دربازارها ممانعت میشد وگاهی هم‌آنها را پاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب‌اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده‌است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفهٔ نعمان بن‌ثابت است که مذاهب ایشان بوسیلهٔ

---

۱ ـ در(پ) «بطالین»و در نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» «باطلین» و درچاپهای مصر و بیروت «طالبین» است و من نسخهٔ «ینی جامع» را ترجیح دادم.

۲ ـ در بیشتر چاپها «لایخلوبطائل» ، است ولی صحیح «لایحلو» است که در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی و نسخهٔ «ینی جامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد : «لم یحل‌منه بطائل»ای لم‌یستفدمنه‌فایدة کبیرة.

او ثابت شده و اورا درفقه مقامی است که کسی بدان نمیرسد وهمهٔ اهل‌عشیرهٔ او و بویژه مالك و شافعی به‌بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده‌اند و پیشوای‌حجازیان مالك‌بن انس اصبحی(رح) امام مدینه «دارالهجرة» بود. و او علاوه براصول کلی و مدارکی که نزد دیگران معتبر است اصل وقاعدهٔ دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و آن عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه‌خودرا شایستهٔ(اظهار نظر)دربارهٔ آن نمی‌دیدند همچون‌فعلی‌یاترکی، متابع گذشتگان‌می‌شدند و این‌امر رابرای دین و اقتدای خود ضرور می‌شمردندو همچنین‌به نسلی که خود فعل پیامبر (ص)را می‌دیدندو آن را ازوی فرامیگرفتند، اقتدا میکردند و این اصل در نزد مالك از اصول ادلهٔ شرعی بشمار می‌رفت و بسیاری گمان میکردند که این‌اصل‌از مسائل اجماع میباشد، ولی مالك آنرا انکار داشت، زیرادلیل اجماع‌تنهااختصاص‌بمردم‌مدینه ندارد، بلکه شامل‌همهٔامت‌میشود.

و باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همرائی برامری دینی از روی اجتهاد است. ومالك(رح) رفتار مردم‌مدینه‌رااز این‌جهت‌معتبر نشمرده‌است، بلکه‌آن را از این‌حیث درنظر گرفته است که نسلی بمشاهده ازنسل دیگر رفتارآنانرابعینه پیروی کند تا به‌شارع (ص)منتهی گردد وآوردن این مسئله درباب‌اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته‌ترین ابواب است. چه در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می‌آورد جزاینکه اتفاق اهل اجماع‌از لحاظ نظرو اجتهاد در ادله است و اتفاق‌آنان دراین‌مسئله ازلحاظ‌انجام دادن کاری یا ترك‌آن باستناد مشاهدهٔ آن رفتار ازگذشتگان است.

واگر این‌مسئله درباب فعل وتقریر پیامبر (ص)یا درباب ادلهٔ مورداختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی و استصحاب ذکر می‌شد سزاوارتر بود.

آنگاه پس ازمالك بن‌انس محمدبن ادریس مطلبی شافعی(رض) پیشوای حجازیان شد واو پس ازمالك سفری بعراق رفت وبا اصحاب امام ابوحنیفه ملاقات

کرد و ازایشان بسیاری‌از اصول‌رافرا گرفت وطریقهٔ حجازیان را باطریقهٔ عراقیان در آمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالك (رح) بمخالفت برخاست. پس از آنان احمد بن حنبل (رح) پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمارمیرفت و اصحابش با سرمایهٔ وافری که در حدیث داشتند نزداصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و بمذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای‌اسلامی منحصر به این چهار تن شده‌است و کمتر کسانی ازجز آنان‌تقلید میکنندومردم «عالمان» باب‌اختلاف وطرق آن را مسدود کرده‌اند؛ چون درعلوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به‌رتبهٔ اجتهاد گردیدو هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت بعجز ودشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی‌بود آنان‌را به تقلید از پیشوایان یاد کرده واداشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه‌نوعی بازیچه بشمار می‌رفت وچیزی جز نقل وروایت عقاید و مذاهب آنان‌باقی نماند و هر مقلدی باید پس‌ازتصحیح اصول و اتصال سند آن‌ها بروایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهار تن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

و مدعی اجتهاد دراین‌روزگار مردوداست‌و کسی بهوی رجوع نمیکند وتقلید ازاو مهجور است و ملت اسلام هم اکنون ازاین‌پیشوایان چهارگانه تقلید میکنند.

ولی پیروان احمدبن حنبل گروهی اندکند[1] و بیشتر آنان در شام و عراق (بغدادو نواحی آن) بسر می‌برند وبیش ازهر کس در حفظ کردن سنت وروایت حدیث اهتمام دارند [وشیفتگی بسیار باستنباط اخبار دارند وتا حد امکان ازقیاس

۱ ـ در چاپهای مصرو بیروت این‌عبارت افزوده‌شده است، بعلت‌اینکه مذهب او از اجتهاد دور است و اصالت آن در معاضدت از روایت و برای اسناد اخبار بیکدیگراست .

روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز وجدال بر میخاستند و بدین سبب دربغداد فتنه‌های بزرگ برپا میشد تاهنگام استیلای تاتار بربغداد ، این‌جدالها برخاست و دیگر تجـدید نشد و بیشتر ایشان درشام سکونت گزیدند و در آنشهر اکثریت پیدا کردند[1].]

امـا مقلّدان‌ابوحنیفه امـروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیهٔ مردم عجم (ایران)اند، زیرا مذهب‌وی به‌عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی‌عباس‌بوده‌اند واز اینرو تألیفات ومناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافیات «مناظرات وجدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجهٔ آن علمی ظریف واندیشه‌هایی شگفت پدیدآوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم ودرمغرب هم اندکی‌از آن متداول‌است که‌آنراقاضی ابن‌العربی‌و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

واما امام شافعی (رض) ، بیشتر مقلدان وی در مصراند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش‌ازدیگرمذاهب میباشند ومذهب‌وی در عراق وخراسان وماوراءالنهر انتشار یافته و در همهٔ شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می کردند و مجالس‌مناظرهٔ بزرگی میان ایشان‌وحنفیان‌برپا میشد و کتب خلافیات(مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود،ولی پس‌از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی‌آن‌از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمدبن ادریس شافعی هنگامی که بربنی عبدالحکم درمصر نازل‌شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فراگرفتند وبوبطی ومزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان][2] جماعتی

---

۱ ـ ازچاپ(پ) در چاپهای مصرو بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

۲ ـ در چاپهای مصر وبیروت نیست. و نسخهٔ«ینی‌جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

از بنی‌عبدالحکم وجودداشت[وهم درمیان‌خاندانهای دیگرچون][1] اشهب وابن‌القاسم و ابن‌المواز و جز ایشان. آنگاه حارث‌بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابو-اسحق‌بن شعبان و اصحاب وی]و ازآن پس فقه اهل سنت [وجماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض‌یافت ودرآن کشورفقه خاندان‌نبوت متداول شدو[نزدیک-بود]بجز(فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند وبروند «تا اینکه» قاضی عبدالوهاب درآخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد وخلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی‌عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده‌اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصر اندکی رونق یافت تا دولت عبیدیان که متعلق به رافضیان بود بدست صلاح‌الدین یوسف‌بن ایوب منقرض شد[و فقه خاندان‌نبوت هم ازآن کشور رخت بربست و فقه جماعت بار دیگر درمیان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت وببهترین وضعی بازگشت و بازارآن رونق یافت وکتاب رافعی ازعراق به شام و مصرجلب شد][2] و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی‌الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایهٔ دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن‌الرفعه[3] در مصر و تقی‌الدین[4] دقیق‌العید وآنگاه تقی‌الدین سبکی پس ازآن دو پدیدآمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ‌الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج‌الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و

۱ـ درچاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ«ینی جامع» نیست. ۲ـ درچاپهای مصر وبیروت نیست. ونسخهٔ«ینی جامع» باچاپ‌پاریس مطابقت دارد. ۳ ـ در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی، ابن‌الرقعه ـ وبلاشك غلط است. امام نجم‌الدین‌ابوالعباس احمدبن‌محمدبن‌الرفعه(بکسررا) دانشمندترین فقیه عصر خود بود وچندین تألیف در فقه بپرداخت که یکی‌ازآنها بنام‌الکفایه دربیست مجلد ودیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌ای نیز دربارهٔ اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهرهٔ کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان ج ص ۱۳).
۴ـ تقی‌الدین‌ابن‌دقیق‌العید (نسخهٔ خطی‌ینی جامع)

پیشوای علما در این‌عصر است.

و اما مذهب مالك(رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هرچند در غیر این‌نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدهٔ قلیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالباً آنان به حجازسفرمیکردند وحجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و ازآنجا چراغ علم برعراق هم می‌تابید، ولی عراق برسر راه ایشان نبود وبفراگرفتن‌علم از عالمان مدینه اکتفا می کردند و شیخ وپیشوای مردم‌مدینه درآن روزگارمالك وپیش از مالك، استادانش بودند وپس از وی شاگرد او این مقام را داشت ازاینرو مردم مغرب و اندلس به‌وی رجوع کردند وجز وی از دیگرمراجعی که‌طریقهٔ آنان بآن دیار نرسیده بودتقلید نکردند و گذشته ازاین خوی بادیه‌نشینی برمردم‌مغرب واندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به‌مناسبت وجه مشترك بادیه نشینی به‌اهالی حجازمتمایل‌تر بودند وبه همین‌سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تروتازه باقی‌مانده وتنقیح وتهذیبی که‌لازمهٔ‌تمدن‌است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

وچون مذهب‌هریك از ائمه در نزد پیروان‌آنان بمنزلهٔ دانش‌خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهاد و قیاس نداشتند از این رو به تنظیر[1] مسائل در الحاق و تفریق‌آنها هنگام اشتباه پس از استنادآنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، وکلیهٔ اینها نیاز به ملکهٔ راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تنظیر یاتفرقه و درعین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه دراین روزگار عبارت ازعلم فقه است وکلیهٔ مردم مغرب از امام مالك (رض) تقلید میکنند.

وشاگردان امام مالك در مصر وعراق پراکنده شده بودند چنانکه درعراق

۱ ـ مقارنهٔ مثل بمثل وشبیه‌بشبیه معادل: Comparison(ازالمرجع).

از ایشان قاضی اسماعیل و طبقهٔ اومانند ابن‌خوار[1] منداد و ابن‌منتاب[2] وقاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابوحسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن‌القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم وحارث[3] بن مسکین وطبقهٔ ایشان‌در مصر بسر میبردند وازاندلس[یحیی بن یحیی اللیثی به‌مصر رهسپارشد ومالك راملاقات کرد و کتاب الموطأ را از وی روایت میکرد واز جملهٔ اصحاب او بشمارمیرفت و پس‌ازوی][4] عبدالملك بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و ازابن‌القاسم و طبقهٔاو(فقه) نوشت ومذهب مالك را دراندلس انتشارداد ودربارهٔ آن کتاب«الواضحه» را تدوین کرد وآنگاه‌عتبی که‌ازشاگردان وی‌بود کتاب«العتبیة»راتألیف نمود. و اسدبن فرات افریقیه راترك گفت و نخست‌ازاصحاب ابوحنیفه (فقه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالك روی‌آورد و از ابن‌القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خود را به‌قیروان آورد وآن کتاب به اسدیه(منسوب باسدبن‌فرات) نامیده شد وسحنون آن را نزد اسد قرائت کرد وسپس‌خود به مشرق رهسپار شد وباابن‌القاسم ملاقات کرد و اصول را ازوی فراگرفت و درمسائل (اسدیه) باوی معارضه کردواز بسیاری‌ازآنها برگشت وسحنون مسائل‌آن راکتابت کرد وآنها را تدوین نمود و مسائلی‌را که فروگذاشته و ازآنها برگشته بود اثبات کرد [سحنون به ابن‌القاسم پیوست وبه وسیلهٔ مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خودآنچه را که ازآنها برگشته، محو کند و کتاب‌سحنون را فراگیرد، ولی وی از این تکلیف سرباز زد][5] این‌است که‌مردم کتاب اسد را فروگذاشتند واز(مدونه) سحنون‌پیروی کردندو برحسب آنکه درآن‌اختلاط مسائل درابواب بودآنرا (المدونه والمختلطه) مینامیدندومردم قیروان باین(مدونه)واهل اندلس به(واضحه)و(عتبیه)روی‌آوردند.

۱ـ ابن‌خوشیر. ابن‌خونز(ن.ل) ابن خو ازنسخهٔ«ینی‌جامع». ۲ـ ابن‌اللبان. ابن‌المثناب. (ن.ل).
۳ـ حرث(ن.ل). ۴ـ در چاپهای مصروبیروت و«ینی»نیست. ۵ـ قسمت داخل‌کروشه درچاپهای مصروبیروت چنین است، وباسد نوشت (ابن‌القاسم) که کتاب‌سحنون را فراگیرد، اما اواز این تکلیف سرباز زد. در«ینی»، بجای سحنون، سحیون‌است.

آنگاه ابن ابو زید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونة) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابوسعید برادعی از فقهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد ومورد اعتماد مشایخ افریقیه قرار گرفت و آن را فرا گرفتند و کتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیة) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضحة) و دیگر کتب را ترك گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسی و ابن بشیر وامثال ایشان آنچه خدا خواست برمدونه شرح وتفسیر نوشتند. ومردم اندلس ازقبیل ابن‌رشد وامثال اونیز برعتبیه شروح بسیارنگاشتند.

و ابن ابوزید کلیهٔ مسائل واختلافات و اقوالی‌را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گردآورد وازاینرو کتاب مزبور برهمهٔ اقوال‌مذاهب مشتمل بودو کلیهٔ‌امهات را درآن استخراج کرد. وابن یونس در کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته‌بودقسمت عمدهٔ مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند[1] [و مذهب مالکی‌سه طریقهٔ متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و

۱ ـ در چاپ پاریس قسمت داخل‌کروشه اضافه است وکاترمر از اینجا نسخ خطی C و D راکه در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه‌آورده است و با همهٔ اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد: تا اینکه‌کتاب ابو عمروبن حاجب تألیف شد که درآن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص‌کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله‌آورده است و ازاینرو کتاب وی بمنزلهٔ برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقهٔ مالکیان از روزگار حارث‌بن‌مسکین و ابن میسر «مبشر ـ ك» و ابن لهیب «و ابن لهیت ـ ك ابن لبیب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاءالله «و ابن شاس باقی مانده بود و در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاءالله رواج داشت. ك» و نمیدانم ابوعمروبن حاجب این اصول را ازکه فراگرفته است، ولی‌وی‌این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهورفقهای سنت ازقبیل شافعیان ومالکیان تألیف کرده بود وچون کتاب اودرآخرسدهٔ هفتم بمغرب‌آمدبسیاری از طلبهٔ مغرب... بدان روی‌آوردند. انتهی، ولی‌نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» مطابق متن است.

مسائل و اصول رااز ابن‌القاسم فرا گـرفته بود. دوم طـریقهٔ (قـرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را ازمالك ومطرف وابن ماجشون[۱] واصبغ[۲] فرا گرفته‌بود. سوم طریقهٔ عراقیان ورئیس آنان قاضی اسماعیل واصحاب وی بودند و طریقهٔ مصریان تابع عراقیان بود وقاضی عبدالوهاب ازبغداد درآخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقهٔ مزبور را ازوی فرا گرفتند و طریقهٔ مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابـن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور را فضیان (فاطمیان) وفقه خاندان رسول در نهان بود.

و اما طریقهٔ عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدرك آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذآنان درآن طریقه، درنزد قیروانیان و اندلیسان‌متروك بود، زیرا عراق ازآنان دور و مدارك آن طریقه پوشیده بود و از مـأخذی که‌آن طریقه راگرفته بودند اطلاع اندکی داشتند وآن قوم اهل اجتهاد بودند هـر چند طریقه‌ای خاص بود[۳]. و عقیده به تقلید ازآن نداشتند و رضا نمیدادند کـه آنـرا طریقه‌ای بخوانند. ازاینرومی بینم که مردم‌مغرب واندلس برأی عراقیان‌نمی گروند، درآنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او دربارهٔ آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم درآمیخت و ابوبکر طرطـوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت‌المقدس شد و درآن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فراگرفتند و طریقهٔ اندلسی‌او را با طـریقهٔ مصری خود درآمیختند و از جملهٔ[۴] اصحاب طرطـوشی فقیه سند صاحب‌الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فراگرفتند که ازآن جمله خاندان‌عوف[۵]

۱ـ درمتن‌چاپ پاریس و نسخهٔ «ینی جامع» ماحشون است، ولی‌دسلان‌آنرا بدین صورت‌تصحیح کرده و درحاشیه مینویسد ابومروان عبدالملك بن عبدالعزیز ملقب به ابن‌الماجشون در مدینه تولد یافت وفقه‌را از مالك فراگرفت وبسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹-۸۲۸م) درگذشت. ۲ـ ابوعبدالله‌اصبغ ابن‌الفرج متولد مصر و فقیه مالکی‌بود که فقه را نزد شاگردان امام مالك فرا گرفت و بسال ۲۲۵ه (۸۴۰م) در گذشت. ۳ ـ عبارات متن مشوش است. ۴ ـ از بزرگان اصحاب او «ینی» ۵ ـ عون. «ینی» .

و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابوعمرو بن حاجب و پس از وی شهاب‌الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست[1] و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که ازخاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانیکه پدید آمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی‌الدین نووی از همین فریق پدید آمد. سپس طریقهٔ مغربیان که متکی بفقه مالکی بود با طریقهٔ عراقیان از روزگار شرمساحی بهم درآمیخت ووی دراسکندریه اقامت‌داشت وطریقهٔ(مخصوص) مغربی ومصری هردو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسرالظاهر مدرسهٔ مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی‌را ببغداد بفرستند و آنها به‌وی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی واردبغداد شدامور تدریس مدرسهٔ مستنصریه رابدو واگذاشتند و درآنجا اقامت گزید تا روزگاریکه هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهائی یابد فراغتی بدست‌آورد و درآنجا بسر برد تا اینکه درروزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی‌را بدرود گفت وچنانکه یاد کردیم طرق مصریان راآمیخته باطرق مغربیان در مختصر ابوعمرو بن‌حاجب تلخیص کرد؛ بدینسانکه بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقهٔ‌آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله برحسب شمارهٔ‌آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزلهٔ برنامه‌ای برای[2] مذهب شد و همینکه درآخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی‌آوردند] وبویژه مردم‌بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی

۱ـ بدان اعصار پیوست. «ینی».

۲ـ ترجمهٔ‌کلمهٔ برنامج معرب‌برنامهٔ فارسی استکه‌ابن‌خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را بکلمهٔ Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی‌است‌برگزیدم امروز کلمهٔ برنامج را عربی زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد ودر آن سرزمین درمیان شاگردانش انتشار دادو بوسیلهٔ شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداول است، زیرا شیخ ناصرالدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبدالسلام و ابن‌راشد و ابن‌هارون آن را شرح کرده‌اند وتمام آنان از بزرگان عالمان تونس‌اندو پیشقدم‌ترین آنان که نیکوترین‌شرح را نوشته است ابن‌عبدالسلام است وایشان باهمهٔ این در دروس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمائی میکند[1].

فصل ۸

در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت[2] آن اصول ارث درست شود.

و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثهٔ او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همهٔ وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخات بیش از یکی و دوتاست و بالنتیجه رقمهای بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخات متعدد باشد به محاسبات

۱ ـ والله یهدی من یشاء سورهٔ ۲ (بقره) آیهٔ ۱۳۶ در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان؛ و خدا آن را که‌خواهد براه راست راهنمائی‌میکند. والله یهدی من‌یشاء الی‌صراط مستقیم.

۲ ـ مناسخت؛ در میراث مردن بعض وراث پیش از تقسیم میراث است.

بیشتری نیازمند میشویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید برحسب هردو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه برحسب نسبتهای سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همهٔ اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جداگانه یاد می کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گردآمده است][1] و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده‌اند و مردم در این فن کتب بسیار تألیف کرده‌اند که مشهورترین آنها در مذهب مالکیان متأخر اندلس کتاب ابن‌ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی[2] و آنگاه مختصر جعدی‌است واز متأخران افریقیه کتاب ابن‌المنمر[3] طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان وحنبلیان دراین باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح)[4] و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهائی هستند. ومبحث فرائض فن شریفی است،زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامیکه بهرهٔ ورثه نا معلوم است وکار بر تقسیم کنندگان دشوار میگردد بوسیلهٔ این فن از راههای صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل میآیند . و عالمان در شهرهای بزرگ[5] بدان توجه خاصی مبذول میدارند. برخی از مصنفان بدان می گرایند[6] که در این باره بیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال

۱ـ درچاپهای مصروبیروت نیست، ولی نسخهٔ «ینی جامع» باچاپ پاریس یکی‌است. ۲ـ خوفی (ك) وحوفی«ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمدبن‌محمدبن خلف‌الحوفی متولد اشبیلیه ومؤلف رساله‌ای در فرایض است وی بسال ۵۸۸ ه (۱۱۹۲ م) درگذشت، (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص۲۳) ۳ـ ابن‌النمر (ك) ولی‌صحیح صورت متن است. که در«ینی‌جامع» نیز چنین است.
۴ ـ منظور امام الحرمین است. ۵ ـ و عالمان اعصار مختلف «ینی». ۶ ـ از «ینی» در چاپ بیروت‌احتیاج پیدا می‌کنند.

اینها نیاز باستخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. وچنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آنها، هرچند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی‌بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرایض است» و در روایتی: «نصف‌علم است.» این حدیث را ابونعیم حافظ[1] تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده‌اند که مراداز فرایض فروض وراثت‌است و آنچه آشکاراست این‌است که‌این‌توجیه‌بعیداست، بلکه منظور ازفرایض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات وعادات ومیراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوئیم نیمی یا ثلثی از علم‌است، ولی فروض وراثت نسبت به‌کلیهٔ دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمك میکند این‌است که اطلاق لفظ فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشك اصطلاحی است که فقیهان هنگام پدیدآمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرایض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق‌از فرضی است که در لغت به معنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمهٔ مزبور جز بر آنچه در آن‌عصر اطلاق می‌شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته‌تر بمراد ایشان می‌-

۱ ـ حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمداصفهانی صوفی درسال ۳۳۶ه (۹۴۷ ـ ۹۴۸م) متولد شده‌است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تألیف دیگر دربارهٔ صحابهٔ پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ه (ژوئیه ویا اوت ۱۰۱۲م) درگذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

باشد. و خدای تعالی داناتر است[1].

فصل ۹

در اصول‌فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات)

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانشهای شرعی و عالیقدرترین و سودمندترین آنهاست و آن عبارت از اندیشیدن و تحقیق در ادلهٔ شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنها گرفته می‌شود. و اصول ادلهٔ شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه درروزگار پیامبر(ص) احکام‌را از آیاتی ازقرآن که برپیامبروحی‌می‌شد فرا می‌گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی بنقل‌ونظر وقیاس نبود، ولی پس ازوی (ص) خطاب‌شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادلهٔ شرعیست که) صحابه (رض) بروجوب عمل کردن بآنچه ازآن بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق‌آن برظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعیین‌شده است.

سپس اجماع جانشین‌آن دو میشود بسبب اجماع صحابه (رض) بر انکار در بارهٔ مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیردچه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی همرأی نمی‌شوند باگواهی دادن ادله بر عصمت جماعت. و بنابراین اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریستیم و معلوم

---

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است ، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق باو است و نسخهٔ«ینی‌جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.

شد که آنان اشباه را به اشباه آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می کرده‌اند و این باجماع آنها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جملهٔ نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این‌گونه واقعات را با نصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شروطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می‌ساخته‌اند تا ظن غالب بدست آید که حکم خدای «تعالی» در آن دو یکسان است و این‌شیوه باجماع صحابه یکی ازادلهٔ شرعی بشمار میرود که همان قیاس یاچهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبهٔ عالمان همرأی شده‌اند که اصول ادلهٔ شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده‌است(کتاب ـ سنت ـ اجماع ـ قیاس شرعی)هرچند برخی‌از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند ، ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت میشوند و برخی هم باین ادلهٔ چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنهارا یاد کنیم، زیرا ادلهٔ مزبور از لحاظ مدارك ضعیف‌اند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جملهٔ نخستین مباحث فن اصول فقه نگریستن وتحقیق درادله بودن اینهاست[1].

اما «کتاب» دلیل آن معجزهٔ قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

واما «سنت»و آنچه از آن بمارسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بروجوب عمل بآنچه از آن صحیح باشد با اتکا به‌آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر، ص) عمل می‌شده است ازقبیل: فرستادن‌نامه‌ها ورسول‌ها به نواحی‌برای احکام وشرایع حاوی امر و نهی.

۱ ـ نگریستن در واقعیت این ادله است. (پ)

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان باعصمت ثابت برای امت متفق و همرأی بوده‌اند.

واما «قیاس» بدین سبب است که‌صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادلهٔ شرعی»

آنگاه باید دانست که آنچه ازسنت نقل‌میشود ناگزیر باید خبر آن‌تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن‌تحقیق ومطالعه بعمل آید وعدالت نقل کنندگان آن درنظر گرفته شود تا حالتی که‌علم به‌صدق آن را حاصل می کند و مناط وجوب عمل [به‌خبر[1]] می‌باشد باز شناخته شود واین نیزاز قواعد این فن بشمار می‌رود. و مسئلهٔ تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم آن و نیز شناسائی ناسخ و منسوخ به همین قواعد ملحق میشود و مسائل مزبور از فصول ابـواب اصول فقه بشمار می‌رود. ازآن پس بدلالتهای الفاظ میرسیم کـه نگریستن و تحقیق در آنها لازم است، زیرا استفادهٔ معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام براطلاق متوقف برشناختن دلالتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به‌زبان عبارتند از: علوم نحو وتصریف وبیان. وهنگامیکه زبان برای گویندگان آن ملکه‌ای بیش نبود این‌مسائل جزو علوم و قوانین‌بشمار نمی‌رفت وفقه هم درآن روزگار نیازی بآنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و درآنان ملکه شده بود، ولی هنگامیکه ملکهٔ زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت کهبدانی (نقادان) که برای تنظیم‌این فن کمرهمت‌بسته بودند اصول‌زبان رابنقل صحیح ومقیاسهائی که بدرستی آنها را استنباط کرده‌بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمرهٔ علومی بشمار آمد کـه فقیه بـرای شناختن احکام

---

۱ ـ از (پ)

خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود .

گذشته ازاین در اینجا [استفادهٔ[1]] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست میآید وآن استفادهٔ احکام از لابلای معانی‌است بوسیلهٔ ادلهٔ خاص آنها که در بین تراکیب کلام(سنت و کتاب) است‌وآن فقه می‌باشد و در آن معرفت دلالتهای‌وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر بایدبشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادلهٔ خاص برآنها متوقف‌است و بدانها بر حسب آنچه اهل شرع‌و کهبدان این دانش باصالت آنها قائل شده‌انداحکام مستفاد میشود و آنهارا برای این‌استفاده قوانین قرار داده‌اند. ازقبیل اینکه‌لغت قیاسی را ثابت نمیکند و از کلمهٔ مشترك نمیتوان‌هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد.و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

وهرگاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیادر بقیهٔ افرادآن‌اتمام‌حجتی باقی میماند ؟

و آیا امر برای‌وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیراست؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ وآیا مطلق را میتوان برمقید حمل کرد؟

ونص برعلت در تعدد[2] کافیست یانه ؟

و امثال اینها که کلیهٔ مسائل مزبور ازقواعد فن اصول فقه بشمارمیرفت،ولی بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این‌فن بشمار میرود، زیرا بسبب مقایسه‌وهمانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیرحاصل می گردد .

۱ـ تحقیق اصل و فرع در هرحکمی که مقایسه و مماثله می‌شود .

۲ـ تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است .

---

۱ ـ از (پ) درچاپهای مصر و بیروت ، استفادات است ۲ـ در تعدی. «ینی»

۳ـ وجود آن وصف در فرع بی آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.

و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می‌روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است وسلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استفادهٔ از معانی الفاظ بفزونتر از ملکهٔ زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استفادهٔ احکام بدانها احتیاج پیدا میشود از خود ایشان گرفته‌شده‌است.

و در بارهٔ زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان بانها، ولی پس از آنکه سلف و طبقهٔ صدر اسلام منقرض‌شدند وچنانکه قبلا یاد کردیم کلیهٔ علوم جنبهٔ صناعی بخود گرفت فقیهان ومجتهدان برای استنباط احکام از ادلّه، ناگزیر بفراگرفتن این قوانین و قواعد شدند و ازاینرو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام «اصول فقه» خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی(رض) بوده است که رسالهٔ مشهورخویش را بر شاگردانش فروخوانده است و در آن رساله در بارهٔ اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص ازقیاس سخن گفته‌است. سپس فقیهان حنفی دراین فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی دراین فن تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان دراین فن به‌فقه وابسته تر و به فروع سزاوارتر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را در بارهٔ این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد میکنند و تاحد امکان به

استدلال عقلی میگرایند، زیرا قالب[1] فنون ومقتضای طریقهٔ آنان مبتنی بر آن‌است. این‌است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف بین بودند و تا جائیکه امکان داشت این‌قوانین‌را از مسائل فقه گردآوری و استنباط میکردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی[2] یکی ازپیشوایان آنان پدید آمد و در بارهٔ قیاس بمیزانی وسیع‌تر از همهٔ دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث‌و شروطی‌را که در قیاس مورد نیاز بودکامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن‌قیاس‌بمرحلهٔ کمال رسید و مسائل آن تهذیب وقواعد آن گردآوری و آماده شد ومردم(عالمان) بطریقهٔ متکلمان دراین فن‌توجه کردند و بهترین‌تألیفات ایشان در خصوص قیاس:«کتاب البرهان» تألیف امام‌الحرمین و«المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه وهمچنین «کتاب‌العمد[3]» تألیف‌عبدالجبار[4] و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین[5] بصری دو تن از معتزله‌بود. این کتب چهارگانه‌قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهارگانه را تلخیص کردند که‌یکی از آنان امام فخرالدین ابن‌الخطیب (فخر رازی) آنهارا در کتاب «المحصول»خلاصه کرد و دیگری سیف‌الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوهٔ آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال باهم اختلاف داشت، زیرا ابن‌الخطیب

۱ـ از (پ) در چاپهای مصر و بیروت، غالب. ۲ ـ ابوزید عبدالله عمرو اصلا از مردم‌دبوسیه «شهری میان‌بخاراوسمرقند» ونخستین‌کسی‌است‌که بخلاف (مناظره‌وجدل) صورت‌علمی‌داد. وی‌چندین کتاب دربارهٔ فقه وحکمت‌الهی‌تألیف کرد وبسال ۴۳۰ ﻫ (۱۰۳۹ـ۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت. (از حاشیهٔ دسلان) ۳ـ بضم ع وم. ۴ـ قاضی‌عبدالجبار بن‌احمدبن‌عبدالجبار همدانی در اسدآبادهمدان متولد شده و دارای چندین تألیف درعلم فقه بوده است. تدوین کتابی دربارهٔ ترجمهٔ علمای‌معتزله رانیز بدونسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ﻫ (۱۰۲۵ ـ ۱۰۲۴م) درگذشته است. (از حاشیهٔ دسلان). ۵ـ درچاپ پاریس ابوالحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابوالحسین‌و صورت اخیرصحیح است، زیرا شخصی بدین نام‌درکشف‌الظنون نام برده شده است ونام صحیح وی برحسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ ﻫ (۱۰۷۱ ـ ۱۰۷۰ م) درگذشته است.

بیشتر بآوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت .

کتاب «المحصول» راشاگردان امام «ابن‌الخطیب» مانند سراج الدین ارموی[1] در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج‌الدین ارموی[2] در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب‌الدین قرافی[3] از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان باین دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنهارا شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود ، ابوعمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و بازهمان کتاب‌را درتألیف دیگری مختصر نمود که درمیان طالبان‌علم‌متداول شدومورد توجه مردم‌مشرق ومغرب‌قرار گرفت‌و گروهی بسیار بمطالعه و شرح آن پرداختند و زبدهٔ طریقهٔ متکلمان‌در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما در بارهٔ طریقهٔ حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان دراین‌شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف‌الاسلام پزدوی[4] است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد . آنگاه ابن‌الساعاتی پدید آمد که ازفقیهان حنفیان بود واو میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه‌ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی دراین باره

۱ـ قاضی‌سراج‌الدین‌ابوالثنا محمودبن‌ابوبکر ارموی منسوب به‌ارومیه (رضائیه) است وبسال ۶۸۲ ه (۱۲۸۴ ـ ۱۲۸۳م) درگذشته است. ۲ـ بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج‌الدین محمدبن حسین ارموی بسال ۶۵۶ ه (۱۲۵۸ م) درگذشته است. ۳ـ شهاب‌الدین ابوالعباس احمدبن ادریس‌قرافی(بفتح ق)فقیه مالکی‌که بسال ۶۸۴ه (۱۲۸۶ ـ ۱۲۸۵م) زندگی‌را بدرودگفته است. ۴ـ معرب‌آن «بزودی» ونام وی ابوالبشر علی‌بن‌محمد پزدوی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته وبسال۴۸۲ ه (۱۰۹۰ ـ ۱۰۸۰م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح‌بسیاری بر آن نوشته‌اند . او را دو لقب بود: فخرالاسلام و سیف‌الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است . (از حاشیهٔ دسلان).

بنام «بدیعه»[1] تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع‌ترین کتب بشمار میرفت وتا این روزگار هم آن کتاب درمیان پیشوایان دانشمندان متداول‌است و آنرا قرائت میکنند و ببحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان‌داده‌اند و تا این دوران وضع براین منوال است . چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شمارهٔ تألیفات مشهور آن تا این روزگار . و ایزد ما را بدانش بهره مند فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هرچیزی تواناست).[2]

خلافیات

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه ، که از ادلهٔ شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یاد کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است .

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعهٔ عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اندازهر مجتهدی که بخواهندتقلید کنند. سپس هنگامیکه‌کار تقلید به‌پیشوایان چهارگانه[3] منتهی گردید که ازعلمای شهرهای بزرگ‌بودند و مردم‌منتهای حسن‌ظن بایشان داشتند ، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصراً از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیرآنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحلهٔ اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهائی که از مواد آن بشمار میرفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهارگانه(حنفی و مالکی‌و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهارگانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و

۱ـ در چاپهای مصر وبیروت «بدایع».
۲ـ اشاره به: و هوعلی‌کل شیء قدیر س ۳۰ (الروم) آ ، ۴۹ این آیه در چاپ پاریس نیست.
۳ ـ یعنی : ابوحنیفه‌متوفی بسال (۱۵۰ه) وامام مالك متوفی‌بسال (۱۷۹ ه) وشافعی متوفی‌بسال(۲۰۴ه) وامام احمدبن‌حنبل‌متوفی بسال(۲۴۱ ه)

اختلاف میان کسانی که پیرو هریك از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسك داشتند جانشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هریك در تصحیح مذهب پیشوای خویش بادیگری ببحث و جدل میپرداختو مناظراتی میان‌پیروان مذاهب مزبور روی میداد که‌براصول‌صحیح وشیوه‌های استوار متکی‌بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسك بود و ازآن تقلید میکرد باستدلال میپرداخت و این مناظرات‌درکلیهٔ مسائل‌شرعی و در تمام ابواب فقه‌جریان یافت از اینرویکبار جدال‌واختلاف میان پیروان‌شافعی و مالك برمیخاست‌وپیروان‌ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان وحنفیان پدیدمیآمد و شافعیان بایکی ازآنان همرأی‌میشدند[1] و دراین مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع‌اجتهاد ایشان بیان‌میشدواینگونه دانش راخلافیات مینامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا باستنباط احکام رهبری میکرد، آشنا باشد. بااین تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام‌بقواعد مزبور نیازمند است ومناظره کننده‌بمنظور حفظ این مسائل‌استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف‌حفظ کند .

و براستی این شیوه برای‌شناختن مآخذ و ادلهٔ پیشوایان و تمرین کسانیکه دراین‌مقاصدبمطالعه‌میپردازندبرای استدلال بیشك دانش ثمربخش وپرارزشی‌است.

وتألیفات‌حنفیان وشافعیان‌دراین‌فن‌بیش‌ازتألیفات مالکیان است،زیراچنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری ازفروع‌مذهبشان یکی از اصول بشمار میرود و بهمین سبب این فرقه صاحبنظر و اهل بحث و تحقیق‌اند ولی مالکیان بیشتر به‌اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند وگذشته ازاین اکثر پیروان آن‌مذهب‌ازمردم مغرب‌اند که‌بادیه‌نشین میباشند وبجز در موارد‌ناچیز

---

۱ ـ و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان با یکی از آنان موافقت میکردند. (ك)

و اندکی از صنایع و فنون غافل و بیخبراند.

و تألیفاتی که دراین رشته حائز اهمیت میباشد عبارتند از : کتاب «مآخذ» تألیف غزالی(رح)[و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکربن عربی از مالکیان که شیوهٔ آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است][1] و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون‌الادله» تألیف ابن‌القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

و ابن‌الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیهٔ مسائلی را که مناظرات فقهی برآنها مبتنی است گردآورده و درهر مسئله‌ای کلیهٔ اصولی را که بنای مناظرات برآنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره‌ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جزآنان روی میدهد.

و این‌فن هنگامی متداول شد که باب مناظره دررد وقبول مسائل‌توسعه یافت وهریك از مناظره کنندگان دراستدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به‌روشی لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی ازاین سخنان و دلایل درست وبرخی نادرست بود ازاینرو پیشوایان ناگزیر شدندآداب واحکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان در رد وقبول بر وفق‌آن قوانین سخن گویند و ازحدودآنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده‌وپاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست باستدلال پردازد وبه‌چه کیفیتی دست از استدلال بازدارد ودرچه جائی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و بهمین سبب گفته‌اند : جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیلهٔ‌آن انسان بحفظ‌عقیده‌ورأیی یاخرابی آن‌رهبری‌میشود خواه‌آن رأی‌ازفقه‌باشد یاعلوم دیگر.

---

۱ ـ در چاپهای مصر وبیروت نیست.

و این‌فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که‌ویژهٔ ادلهٔ شرعی ازقبیل نص واجماع و استدلال است ودیگر روش عمیدی[1] ، این روش‌درهردلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی‌که‌باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال‌است و طریقهٔ مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات درآن در نفس امر بسیار است و اگر ازنظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطائی شبیه تر است اما درعین حال صورتهای‌ادله وقیاسها درآن محفوظ است‌بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال درآن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به‌وی‌نسبت داده شده است و کتاب مختصری کـه وی دراین روش تألیف کرده موسوم به«ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی[2]ودیگران‌نیز به پیروی از وی همت گماشته وروش او را عیناً دنبال کرده‌اند و درروش اوتألیفات فراوان پدیدآمده‌است، ولی طریقهٔ او دراین روزگار متروک‌است، زیرا هم‌اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحلهٔ نقصان است. گذشته ازاینکه روش مزبور جنبهٔ تفننی دارد و مربوط بمرحلهٔ کمـال است و از ضروریات بشمار نمیرود. و خدا برکار خود غالب است.[3]

فصل ۱۰
دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقـاید ایمانی بوسیلـهٔ ادلهٔ عقلی و رد بر

---

۱ ـ رکن‌الدین عمیدی ابوحامد محمدبن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده ومؤلف رسالهٔ معروفی‌درجدل است. عمیدی‌بسال۶۱۵ه (۱۲۱۸م)درگذشته است. ۲ـ حافظ‌الدین‌ابوالبرکات عبدالله‌بن‌احمدنسفی فقیه معروف حنفی ودارای تألیفات بسیاراست‌وی‌بسال۷۱۰ه(۱۳۱۱ـ ۱۳۱۰م) درگذشت. ۳ ـ درچاپهای مصر وبیروت بجای‌آیهٔ مزبور آخرفصل چنین‌است: و خداسبحانه وتعالی داناتر است وکامیابی باوست.

بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. ازاینرو پیش از شروع در اصل موضوع سزاست که در اینجا نکتهٔ لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه ببحث و تحقیق دربارهٔ دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن درمیان ملت اسلام وموجبات وضع آن‌اشاره میکند بپردازیم. و آن نکته این است:

کلیهٔ حادثات درجهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم برخود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود وهستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد وهریك از این اسباب نیز بنوبهٔ خودحادث میباشند و ناگزیر باید سبب های دیگری داشته باشند واین‌سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تابه مسبب اسباب وموجد وآفرینندهٔ آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب درحالی که رو بارتقا میروند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند ودوچندان میشوند وخرد درادراك وشمارش آنها سر گردان میگردد و بنا بر این هیچ چیزبجز دانش محیط[1] آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی رانمیتواند برشمارد ومحصور کند، چه ازجملهٔاسباب افعال‌بشری وحیوانی بطور مشهودقصدها و اراده‌ها را میتوان‌نام برد، زیرا درجهان‌هستی هیچ فعلی پدید نمیآید جز آنکه بدان قصد واراده کنند و قصدها واراده ها اموری روحی و نفسانی هستند واغلب‌ازتصوراتی که مقدم‌بر آنها میباشند ویکی بدنبال‌دیگری پدیدمی‌آیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل‌میباشند. و گاهی اسباب این تصورات، تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی که در نفس پدید میآید نامعلوم است، زیرا هیچکس برمبادی و ترتیب‌امور نفسانی آگاه نمیشود، بلکه‌امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها رادر اندیشه القا میکند وهنگام اندیشه

۱ ـ یعنی علم خدا.

یکی بدنبال دیگری پدید میآید و انسان از معرفت مبادی وغایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به‌اسبابی محیط میشود که در شمار طبایع آشکار میباشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارك آدمی پدید میآیند، زیراطبیعت محصور نفس و زیر حالت آن‌می‌باشد، لیکن دائرهٔ تصورات از نفس وسیع‌تراست چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله‌ای‌برتر ازنفس قرار دارد و بنابراین‌نفس بسیاری‌از آنهارا درك نمیکند تاچه رسد باینکه بر آنهااحاطه یابد.

و دراین اندیشه باید کوشید واز آن بفلسفه وحکمت‌شارع پی‌برد که انسان‌را از اندیشیدن دراسباب و ایستادگی‌در برابر آنها نهی کرده است. چه‌این‌امر همچون وادی‌بیکرانیست که اندیشهٔ آدمی در آن‌سر گردان‌میشود وسودی از آن‌بر نمیگیرد وحقیقتی‌بدست نمی‌آورد.«بگو ای پیغمبر، خداوندا‌ست که‌همه‌کاری میکند» سپس «بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته‌اند بازی میکرده باشند[1]».

وچه بسا که انسان بسبب ایستادگی دراسباب وعلل، از ارتقای به‌برتراز آنها دور میشود و در نتیجه درپرتگاه‌لغزش فرو میافتد ودرزمرهٔ گمراهان هالك بشمار میآیـد.

پناه بخدا ازنومیدی وزیانکاری آشکار.

والبته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن درقدرت یـا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزلهٔ رنگی است کـه در نفس نقش می‌بندد و همچون آئینی «صبغه‌ای» است که بسبب ژرف بینی در اسباب وعلل‌بنسبتی که آنرا خودهم‌نمیدانیم در آن استوار میشـود و ریشه میدواند چه اگـر آنرا درمی‌یافتیم از آن پرهیز می کـردیم پس سزاست که از آن بپرهیزیم ویکسره از انـدیشیدن در این امـر صرف‌نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیراین اسباب دربسیاری ازمسبب‌های آنها نامعلوم است، زیرا

۱- قل‌الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون.س: ۶(الانعام)آ: ۹۱

شناختن آن اسباب متوقف برعادت «تجربه» و اقتران آنها بیکدیگر از راه‌استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است . و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی.[1]

و بهمین سبب بما امرشده است که از آن‌چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به‌مسبب‌اسباب کل آنها وفاعل وموجدآنهامتوجه شویم تا آیین(صبغت) توحید برحسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع ازماورای حس آگاه است .

پیامبر (ص) فرموده است :«هر که بمیرد و کلمهٔ شهادت : لااله‌الاالله را بر زبان‌جاری کند داخل بهشت میشود.» وبنابراین اگر کسی‌در نزد این اسباب‌بایستد همانا «از رسیدن بپایه‌ای فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمهٔ کفر بر او سزاوار می‌باشدواگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی ازآن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس‌ازدیگری بپردازد، من‌ضمانت میکنم که جزبا نومیدی بازنگردد وازاینرو شارع ما را ازنگریستن و اندیشیدن‌در اسباب‌نهی کرده و ما رابتوحید مطلق‌دستور داده است چنانکه فرماید :

«بگوای محمد ، اوست خدای‌یگانه ، خدای بی‌نیاز ، نزاده وزائیده نشده‌و او را همتا وهمالی نیست[2]»و البته‌نباید به پنداری که اندیشه برتوالقا میکند اعتماد کنی و گمان بری که فکرقادر است بر کائنات و اسباب آن‌احاطه یابد و برسراسر تفصیل وجود و هستی آگاه‌شود چنین‌رأی و پنداری ابلهانه است .

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است کـه بمشاعر خویش در می‌یابد و از آن تجـاوز نمیکند در صورتیکه واقعیت امر فی‌نفسه جز این‌است و حق ازماورای آن است. مگر نمی‌ـ

---

۱ ـ و ما او تیتم من‌العلم‌الاقلیلا . س : ۱۷(الاسراء) آ : ۸۷

۲ ـ سورهٔ اخلاص ازآیهٔ ۱ تا پایان .

بینیم که عالم‌وجود در نزد آدم کر عبارت ازمحسوسات چهار گانه و معقولات است‌و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی ازعالم‌وجود ساقط شده‌است .

همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها ازعالم وجود زایل میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان وعموم مردم همعصرخویش قرار نمیگرفتند بهیچرو باطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند. لیکن آنان دراثبات اینگونه مطالب ازعامهٔ مردم پیروی میکنند نه برمقتضای فطرت وطبیعت ادارك خویش. واگر حیوان‌بیزبان بسخن میآمد و از او دربارهٔ معقولات سؤال‌میشد حتماً میدیدیم که نوع‌معقولات را در عالم هستی انکار میکندو این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. وچون باین نکته پی‌بردیم میتوانیم بگوئیم که شاید دراین‌جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایرمدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است وآفرینش‌خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایرهٔ عالم وجود از آنچه ما درمی‌یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است[1]. بنابراین در بارهٔ حصر نسبت بصحت ادراك و مدرکات خویش مشکوك باش .

و در اعتقاد وعمل خویش از آنچه شارع‌بتو دستورداده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی توشیفته‌تر وبسودهای‌تو داناتر است، زیرا او ازمرحله‌ایست که مافوق ادراکات تست و دایرهٔ آن از دایرهٔ خرد تووسیع‌تر است وچنین طریقه‌ای مایهٔ نکوهش خرد و ادراکات‌آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام‌آن یقینی است . و دروغ بدانها راه‌نمی‌یابد اما باهمهٔ این نباید طمع‌ببندی که امور توحید و آن جهان وحقیقت‌نبوت وحقایق صفات‌خدائی وهرآنچه‌را که در مرحله‌ای فراتر از خردتواست بدان بسنجی زیرا چنین‌طمعی‌از محالات خواهد بود .

---

۱ ـ والله من ورائهم محیط . سورهٔالبروج (۸۵) آیهٔ ۲۰

ومثال آن همچون مردیست که دید با ترازوئی زر را وزن میکنند و آنوقت طمع بست باهمان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور درسنجش خود نادرست است ، بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی‌است و از آن حد در نمیگذرد .

و ممکن نیست بمرحله‌ای برسد که برخدا وصفات او محیط شود خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و ازاینجا میتوان باندیشهٔ غلط کسانی که دراینگونه قضایا خردرا بر سمع مقدم میدارند پی‌برد و کوته‌نظری و تباهی رأی آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را دریافتیم میتوانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایرهٔ ادراك و وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حدادراکات ما خارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه وسرگردان میگردد و باز می‌ایستد .

و بنابراین توحید : عجز از درك اسباب و کیفیات تأثیرات آنها وواگذاردن این‌امراست بآفرینندهٔ آن اسباب که بر آنهامحیط‌است، زیرا هیچ فاعلی‌جزاو نیست وهمه اسباب بسوی‌او ارتقامی یابد و بقدرت وی‌باز میگردد وعلم ما به‌آن‌آفریننده تنها از این‌لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی‌از صدیقان است که میگوید : عجز از ادراك خود نوعی ادراك است .

سپس (باید دانست) که معتبر ومهم دراین‌توحید تنها ایمانی نیست که از آن به‌تصدیق حکمی‌تعبیر میکنند، زیرا چنین‌تصدیقی ازحدیث نفس[1] است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که‌نفس بدان احوال و کیفیات مختلف‌رامی‌پذیرد.

۱ـ حدیث نفس، دربارهٔ خداوند و علل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

چنانکه مطلوب از اعمال‌و عبادات نیز حصول ملکهٔ فرمانبری و انقیاد وتهی بودن دل از همهٔ سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالك دگرگون شود و بصفت ربانی‌متصف گردد . و تفاوت میان حال وعلم در عقاید مانند فرق‌میان قول و اتصاف است . و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افرادیتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی ومستحب مؤکد است. و این‌امر را بر زبان میآورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد- میکنند،ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او می گریزند واز عهده دار شدن‌وضع او استنکاف می‌ورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری میجویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها درمقام علم حاصل می‌شود و هنوز بمرتبه‌ای نرسیده‌اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند .

لیکن مردمی هم هستند که‌با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه‌ای برتر از مقام نخستین- میباشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکهٔ آن در ایشان است‌چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یابینوائی را ببینند بسوی او میشتابند ودر مهربانی نسبت به‌وی طلب ثواب می کنند وهرچند آنانرا از این کار بازدارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه بدست خود هرچه حاضرداشته باشند به او صدقه واحسان میکنند. علم‌بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است .

وعلم خواهی‌نخواهی بسبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتراز علمی است که پیش ازاتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم‌حاصل- نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نا محدود و بیشماری تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می‌یابد و مرحلهٔ اتصاف وتحقیق حاصل میشود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد انـدك سود و کم فـایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت[1] است .

و باید دانست که شارع به هرچه انسان را مکلف ساخته است کمال آنـرا بیشك در چنین علمی میداند .

و بنابراین اعتقاد، هرچیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست میآید و عمل کردن به هریك از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است .

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات ومواظبت در آن ، این ثمرهٔ شریف را به بار میآورد . پیامبر(ص) در رأس عبادات می‌فرماید :« نور چشم من در نمـاز است .»

چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر صفت و حالتی است کـه در آن منتهای لذت و نور چشم خویش رامی‌یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه در بارهٔ آنان صدق میکند : پس وای بر نمازگزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنندگان بیخبرانند .[2]

بار خدایا ما را موفق کن «وبراه راست رهبری فرما راه آنانکه بر ایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب‌شده و نه گمراهان».[3] آمین .

ازجمیع مطالبی که بیان کردیم برخوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیهٔ تکالیف حصول ملکهٔ راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری بـرای نفس حاصل‌میگردد و آن‌علم‌عبارت از توحید وعقیدهٔ ایمانی وخلاصه وسیله‌ایست که بدان سعادت بدست میآید. این ملکـه در کلیهٔ تکالیف قلبی و بدنی‌یکسان است و از آن

۱ ـ عادت(ن . ل). ۲ ـ فویل‌للمصلین‌الذین هم عن‌صلوتهم ساهون ، س ، ۱۰۷ (الماعون) آ ، ۵ ۳ـ واهدناالصراط المستقیم‌صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولاالضالین ـ فاتحةالکتاب از آیهٔ ۵ تا آخر. س،

در می‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمهٔ کلیهٔ تکالیف بشمار میرود نیز بمثابهٔ همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبهٔ آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایهٔ آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بآن است که همواره برقلب مستولیست و درنتیجه اعضا وجوارح از آن پیروی میکنند و کلیهٔ اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمیایند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت ازبلندترین پایه‌های ایمان بشمار میرود و عبارت از ایمان‌کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمیبازد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازهٔ یك چشم برهم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر(ص) میفرماید: «زناکارهنگام زنا کردن مؤمن نیست» ودرحدیث‌هرقل آمده است که وقتی‌از ابوسفیان‌بن حرب‌دربارهٔ پیامبر(ص) و احوال اوسؤال‌میکرد در خصوص اصحاب آنحضرت پرسید که: آیا هیچیك از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی وخشم ازآن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. ومعنی گفتار او این‌است که ملکهٔ ایمان هرگاه‌پایدار و مستقر شود مانند همهٔ ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیاردشواراست، زیرا ملکهٔ مزبور بمثابهٔ جبلت وفطرتی‌میشود.

واین نوع ایمان مرتبهٔ عالی‌آن بشمار میرود ودرمرتبهٔ دوم نسبت به‌عصمت میباشد، زیراعصمت برای انبیا(ص) واجب‌است، وجوبی‌سابق (و ازلی) وحصول‌آن برای مؤمنان تابع اعمال وتصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه ورسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه ازگفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری درباب ایمان بسیاری ازآنها آمده است ازآن جمله‌آرد: «ایمان

گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز وروزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمـان است.» و مراد ازهمهٔ اینها ایمان‌کاملی است که بخودآن و [حصول] ملکهٔ‌آن اشاره کردیم. وآن جنبهٔ فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مـراتب ایمان بشمار میرود اختلاف وتفاوتی وجود ندارد، چه‌آنانکه اوایل اسماء رامعتبرشمرند وآنها را [برتصدیق حمل کنند ازتفاوت منع‌شوندچنانکه ائمهٔ متکلمان گفته‌اند وآنانکه اواخـر اسماء را معتبر شمرند[1] و آنها را حمل کنـند] براین ملـکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان‌آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیـق است مایهٔ نکوهش نیست، زیرا تصدیق درهمهٔ مراتب ایمان وجود دارد و کمترین[2] مرتبه‌ای است که نام ایمان برآن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهائی می‌بخشد و تمیز دهندهٔ میان‌کافر و مؤمن[3] است و بنابراین ایمان کمتر از این مرتبه جزایی‌ندارد؛ وآن بخودی خودحقیقت واحدی است که درآن هیچگونه تفاوتـی وجـود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که درسایهٔ اعمال پدید می‌آید و بنابراین سزاست که نیك این نکته را دریابی. و بایددانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که درنخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که مـا را به تصدیق قلبی واعتقاد باطنی دربارهٔ آنها مکلف ساخته است، در عین این که بایـد به زبان هم بآنها اقـرار و اعتراف داشته باشیم و امور مـزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر (ص) در بارهٔ ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فـرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز

---

۱ ـ قسمت داخل کروشه درچاپ پاریس نیست (ن، ل)

۲ ـ و نخستین (ن. ل)

۳ ـ ومسلمان

اعتقاد پیدا کنی و هم به نیك و بد سرنوشت (قدر) ایمان‌آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می‌باشد که در علم کلام بیان شده‌اند.

و اینك به‌اجمال بآنها اشاره می کنیم تا حقیت این فن و کیفیت حدوث آن برتو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان‌آوردن به‌آفریننده‌ای فرمان داد که همهٔ افعال را به‌وی باز گردانده وویرا در کلیهٔ آنها یگانه‌ومنفرد کرده‌است چنانکه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرا رسیدن مرگ در این ایمان‌است ما را به کنه حقیقت این‌آفریننده‌آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراك ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن‌آفریننده ذاتاً منزه از مشابهت با مخلوقات است و گرنه درست نبود که او آفرینندهٔ ایشان باشد، زیرا برحسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی داشت.

سپس بما دستور داد که‌آفریننده را از صفات نقص منزه بدانیم و گرنه‌آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی درخدائی او امرفرمود و گرنه‌بسبب تمانع[1] آفرینش انجام نمی‌یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن‌آفریننده دانای تواناست چه‌به این‌صفت انجام‌یافتن افعال«مخلوق» برای کمال ایجاد و آفرینش گواه «اجرای» احکام اوست.

وهم دارای اراده است‌و گرنه هیچ‌یك‌از مخلوقات نسبت بدیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین میکند و گرنه اراده حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد و آفرینش [نخستین][2] ما را زنده میکند [واگر خلقت‌آدمیان صرفاً برای نیستی

۱ ـ یکدیگر را منع کردن و زد وخورد وتعارض‌اراده‌ها.
۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت کلمهٔ اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

می‌بود] هما ناکاری بیهوده وعبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس ازمرگ است. وفرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز ازلحاظ سعادت وشقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان‌را از چگونگی آن روز خبر دهد و دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادلهٔ عقلی به ثبوت رسیده است و ادلهٔ آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را ازادلهٔ مزبور بدست آورده وعلما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته‌اند. اما پس از چندی در تفاصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه است. واختلافات مزبور سبب کشمکش‌ها ومناظرات واستدلالهائی شده است که جنبهٔ عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینك بدین‌سان به تفصیل این مجمل می‌پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یك از آنها نیست وکلیهٔ این آیات «سلوب» است وهریك درباب خود صریح و آشکار می‌باشد وازاین‌رو ایمان بآنها از واجبات به شمار میآید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور برحسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایهٔ توهم تشبیه میشود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر درصفات است لیکن سلف بعلت آنکه ادلهٔ تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند وبمحال بودن تشبیه پی بردند وآنرا به مردم آموختند][1] و حکم کردند

۱ ـ از «پ» و «ینی».

که آیات مزبور نیز کلام خداست واز این‌رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل نپرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته‌اند: «آنها را همچنان که نازل شده‌اند بخوانید» یعنی ایمان بیاورید که آن آیات از جانب خداست ولی متعرض تأویل و تفسیر آنها نشوید ازاین رو که ممکن است آیات مزبور برای آزمایش باشد. پس واجب است در برابر آنها از هر تأویلی باز ایستیم و بدانها اذعان کنیم.

و در عصر سلف گروه قلیلی بدعت گذاران پدیدآمدند و از آیات متشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند ازاین‌رو دسته‌ای درذات او به تشبیه پرداختند ومعتقد شدند که خالق دارای دست وپا و چهره است و بظواهری که درآیات آمده بود عمل کردند وسرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت باآیات تنزیه فروافتادند [زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است][1]. درصورتیکه غلبه‌دادن آیات سلوب دربارهٔ تنزیه‌مطلق که در موارد بیشتری نازل شده‌اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می‌باشند. از درآویختن بظواهر این آیاتی که ازآنها بی‌نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل بااین تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته‌تر است این گروه ازشناعت شیوهٔ خویش به چنین گفتاری پناه‌برده‌اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. درصورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی‌کند، زیرا گفته‌ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است ، هرگاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما درتنزیه موافق خواهند بود وازتوجیهات ایشان چیزی باقی‌نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی ازاسماء اوقرار داده‌اند وچنین جعلی متوقف براجازه می‌باشد.

---

۱ ـ از «ینی».

و دستهٔ دیگری از آنان قائل بـه تشبیه در صفات‌شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن وامثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هـم مانند دستهٔ نخستین بایـن گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی‌است، ولی نه مانند اصوات، جهتی‌است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهائی که در اجسام قصد میکنند» و ایـن عقیده هم بـه همان چه دستهٔ نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مـذاهب سلف و ایمان به‌آنها چنانکه باید باقی‌نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود بااینکه آنها صحیح وثابت‌اند درقرآن، ونظریات ابن‌ابوزید در «عقیدة‌ـ الرسالة» و کتاب «مختصر» و نوشته‌هـای حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می کند چشم پوشید.

آنگاه پس ازآنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفتهٔ تدویـن و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان درموضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدیدآمد که تنزیه مندرج درآیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش ازآنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنابراین صفات تعدد قدیـم لازم می‌آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده][1] و شنیدن و دیدن را نیز ازخدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند وحال اینکه این گفتار ایشان هم مردوداست

---

۱ ـ از «پ». در«ینی» چنین است: و بنفی صفت اراده حکم کردند وآنگاه ایشان را لازم‌می‌آمدکه قدر را هم نفی کنند چه معنای‌آن‌براراده به‌کائنات سبقت داشت وبنفی دیدن وشنیدن حکم‌کردند . .

زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراك مسموع و مبصر است[1] وصفت کلام را نیز نفی کرده‌اند به علت شباهت آن به آنچه درشنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درك نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده‌اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمهٔ عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت باایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند[2] و برخی را نیز کشتند واین امر سبب شد که اهل‌سنت به ادلهٔ عقلی بر خلاف این عقاید برخاستند تابدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حدوسط طرق‌مختلف رابر گزید وتشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و در بارهٔ تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادلهٔ مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانهٔ معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به‌ردکلیهٔ عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان در بارهٔ مسائلی که برای این بدعتها تهیه کرده بودند از قبیل صلاح و اصلح و تحسین و تقبیح، به گفتگو پرداخت. و عقاید مربوط به بعثت و احوال معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و بحث دربارهٔ امامت را نیز باین موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدیدآمده بود وعقیده داشتند که امامت از جملهٔ عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجب است. و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود ازعهدهٔ این امر بدرآید.

و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این

۱ ـ ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل). ۲ ـ و این درسال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریهٔ مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدیدآمد.

است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به‌همین‌سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده ومجموعهٔ آنهارا علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو میشود واین مناظرات کلام صرف است وبه علمی باز نمی گردد و یا بعلت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان دراثبات کلام نفسانی‌است.

پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کردو بعد از وی شاگردانش مانند ابن‌مجاهد و دیگران طریقهٔ او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی‌ابوبکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقهٔ مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع‌مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار ونظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به ـ عرض نمیباشد ودر دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادلهٔ ایشان بر آنها متوقف است و این قواعدرا از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرارداد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کنندهٔ اعتقادات) متوقف براین عقایداست و (هم از اینرو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمرهٔ بهترین فنون نظری وعلوم دینی‌بشمار آمد.لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات بشیوهٔ صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحلهٔ سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطق که بدان ادله را می ـ آزمایند] [1] و قیاسها را بوسیلهٔ آن معتبر میشمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج‌نیافته و اگر هم‌اندکی ازآن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرافن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود وازاینروفن منطق درمیان‌ایشان متروك بود. آنگاه پس ازقاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او دراین طریقه کتاب«شامل» را املا

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست.

کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد ومردم آنرا بمنزلهٔ راهنمای عقاید خویش‌شمردند ومورد استفاده قرار دادند. پس ازچندی علم منطق درمیان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن وعلوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادلهٔ علوم فلسفی را بـا منطق میآزمایند ادلهٔ دیگر علوم رانیز باآن میسنجند. وازآن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگریستند و با بسیاری از آنها با براهینی کـه بدیشان رسیده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون آنهـا را بـامعیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان‌دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت وطریقهٔ مزبور ازمصطلحات ایشان گردید و مباین طریقهٔ نخستین بود وآنرا بنام طریقهٔ متأخران می‌خواندند . و چه بسا که دراین طریقه رد بـر فلاسفه را نیز در بـارهٔ مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را درزمرهٔ دشمنان‌عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه‌های ایشان بـا بسیاری از مذاهب بـدعت گذاران متناسب بود . و نخستین کسی که درطریقهٔ کلام براین منهج وشیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی‌از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به درآمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کارموضوع دوعلم(کلام وفلسفه) برایشان مشتبه شدچنانکه بسبب‌اشتباه مسائل آن دودانش، موضوع‌فلسفه و کلام رایکی‌میشمردند.

و باید دانست که متکلمان دربیشتر کیفیات طریقهٔ خویش برای اثبات‌وجود باری وصفات او بکائنات واحوال آن استدلال می کردند واستدلال‌ایشان اغلب‌چنین بود واز سوی‌دیگر فیلسوف هم درطبیعیات دربارهٔ جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی

ازاین کائنات‌است، ولی نظر اودراین باره مخالف نظرمتکلمان‌بودچه فیلسوف درجسم ازلحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن ازاین حیث میاندیشد که برفاعل دلالت میکند همچنین‌اندیشهٔ فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجودمطلق‌ومقتضیات ذاتی آن‌است‌لیکن نظرمتکلم در وجود ازاین لحاظ است که برموجد دلالت‌میکند. خلاصه موضوع‌علم کلام در نزد اهل‌آن‌علم عبارت از عقاید ایمانی[1] است که پس‌از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح‌باشد ممکن‌است بر آنها باادلهٔ‌عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها وشبهه‌ها ازاین عقاید زائل گردد وهر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما دراین باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته‌است وهمهٔ آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجت‌ها و ادله را می‌طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما دربارهٔ موضوع این‌فن مقرر داشتیم پی‌خواهیم برد ودرخواهیم یافت که‌از آن تجاوز نمی کنند. و در نزد متأخران دو طریقه باهم درآمیخته ومسائل علم کلام بامسائل فلسفه چنان مشتبه شده‌است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی‌آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند در کلیهٔ تألیفاتشان از روش‌بیضاوی پیروی کرده‌اند.

چیزی که هست گاهی برخی‌ازطالبان علم باین طریقه بدین‌منظور توجه‌می‌کنند که به مذاهب گوناگون و شیوهٔ اغراق درمعرفت محاجه‌ومناظره آگاه شوند زیرا دراین طریقه استدلال بحدوفور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقهٔ سلف درعقاید علم کلام باید تنها بطریقهٔ قدیم متکلمان رجوع کردو اصل آنرامیتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی‌یافت که از صاحب آن پیروی کرده‌اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به‌رد برفلاسفه

---

۱ ـ اسلامی. پ.

بپردازد لازم‌است بکتب غزالی وامام ابن‌خطیب (فخررازی) رجوع کند. دراینگونه کتب هرچند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقهٔ متأخران پس‌از آنان مشاهده می‌شود با یکدیگر مشتبه نشده‌است.و خلاصه سزاست که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام دراین روزگار برطالبان‌علم ضروری نیست، زیرا ملاحده و بدعت گذاران منقرض شده‌اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده‌اند برای ما کافی است واحتیاج به‌ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را ازابهامات واطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده‌است. وجنید (رح) بقومی گذشت که درمیان ایشان برخی از متکلمان بافاضهٔ درعلم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسیداین گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه‌های نقص منزه میسازند. جنید گفت:

«نفی‌عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است» لیکن باهمهٔ این،علم کلام برای افراد مردم وطالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال‌های نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است.[1]

فصل[2]

درکشف حقیقت ازمتشابهات[3] کتاب (قرآن) و سنت واختلافاتی که بسبب آنها در عقایدطوایف‌سنی «پیروان‌سنت» وبدعت‌گذاران‌روی داده‌است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر(ص)را درمیان ما برانگیخت تاما را به

۱ ـ والله ولی‌المؤمنین . س ۳ (آل عمران) آ: ۶۱ ۲ ـ این‌فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست و درچاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم‌الکلام و پیش از فصل علم‌التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فراگرفته است. ۳ ـ متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمات است که در قرآن‌آیهٔ (۵)سورهٔ ۳ آل عمران ←

رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد ودر آن ما را بتکالیفی مخاطب ساخت که مایهٔ رهبریمان بسعادت است و درضمن این خطاب لازم بودصفات و نامهای خود (سبحانه) رایاد کند تا ذات خویش را بما بشناساند و روان وابسته بتن آدمی ووحی، را باز گوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدید آمیزمربوط بدان را یاد کرده، ولی بهیچرو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. وهم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست وکلیهٔ اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده وجستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید : «اوست که کتاب را برتو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگرمتشابهات اندپس آنانکه در دلهایشان میلی بباطل است بمنظور فتنه جوئی وجستن تأویل آنها ازمتشابهات پیروی میکنند درصورتیکه هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمیداند و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمیگیرند»[1]. وصحابهٔ دانشمند سلف وتابعان، این آیه راچنین توجیه کرده اند که «محکمات» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و بهمین سبب فقیهان دراصطلاحات خودمیگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» واما دربارهٔ مشابهات ایشانرا گفته های گوناگونی است برخی گفته اند: متشابه آیاتی هستند که بعلت تعارض آنها با آیهٔ دیگر یا باعقل، برای صحت معنی آنها بهاندیشه وتفسیر نیازداشته باشند و بسبب همین تعارض

← بدان اشاره شده است و سورهٔ محکمه را سورهٔ غیرمنسوخه گویند و آیات محکمات عبارت از آیات واضح واستواری هستند که شنونده بعلت وضوح وروشنی معنی نیاز بهتأویل وتفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیا(ع) ومقابل آنهارا متشابهات خوانند. وبقولی از، قل تعالوا اتل ماحرم ربکم علیکم. . . . تا آخر سورهٔ آیات محکمات اند. ازاقرب الموارد ومنتهی الارب آیهٔ مزبور ازسورهٔ ۶ (الانعام) آیهٔ ۱۵۲ است.

۱ ـ هوالذی انزل علیك الکتاب فیه آیات... تاآخر آیهٔ ۵ سورهٔ ۳ (آل عمران).

دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند ومشتبه میشوند و برحسب همین نظریه ابن عباس گفته است :«متشابه گفتاریست که بدان ایمان میآورند، ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهد و عکرمه گفته‌اند : «هرچه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر«باقلانی» و امام‌الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده‌اند.

وثوری‌وشعبی و گروهی ازعالمان سلف گفته‌اند: متشابه آیاتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند : علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که دراین باره مردم را بدان تهدید کرده‌اند وحروف‌تهجی‌اوایل سوره‌ها. واینکه درآیه میفرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار میروند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن . وبنابراین متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم می‌آورند .

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرارداده‌است از اینرو که آنها را بمعنی‌هائی تأویل یاتفسیر کرده‌اند که‌از زبان عرب‌یا همان زبانی که ما رابدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. وآن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانندکافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار وفرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزلهٔ شرك یا اشتباه‌کاری برمؤمنان است یاآنها رابرطبق دلخواه خود هرگونه بخواهند تأویل میکنند و دربدعتهای خویش ازآنها پیروی مینمایند. سپس خبرمیدهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز اوآنها را نمیداند و میگوید:«و تأویل آنها را جز خدا کسی نمیداند»آنگاه عالمانرا فقط بسبب ایمان بآنهامیستاید و میفرماید وراسخان در علم میگویندبدان ایمان‌آوردیم. وبهمین سبب سلف«راسخون»را بطور استیناف[1] خوانده وآنرا برعطف ترجیح داده اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رساتر است. واگر(واو) را عاطفه

۱ ــ استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را برماقبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه‌کلمهٔ مزبور درلغت نیز بمعنی ابتداکردن وازسرگرفتن است.

بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آنوقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان دراین‌هنگام تأویل را نمیدانند و بالنتیجه غیب نیست و گفتار خدا«همه از نزد پروردگار ما است» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نا معلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درك میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده‌اند؛ پس‌هرگاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. واگرچنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ماقرار گیرد دانستن آنها را بخود وی‌واگذارمیکنیم و خویش را بمدلول آنهامشغول نمیسازیم چه برای ماراهی به‌درك آنها نیست وعایشه (رض) گفته است:«هرگاه کسانی را بینید که درآیات قرآن بحث ومجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده‌است» (یعنی در آن‌قسمت آیه که میفرماید «فی‌قلوبهم زیغ». دل آنان‌به بیراهه وباطل منحرف‌است) پس ازآنان بپرهیزید. شیوه وعقیدهٔ سلف دربارهٔ آیات متشابه چنین است و درسنت نیزالفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوهٔ آیات توجیه میکنند، زیرامنبع همهٔ آنها یکی است[1].

وهرگاه انواع متشابهات بنابرآنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم دربارهٔ آنها رجوع کنیم. ازاین رو آن قسمتی از آیات که برحسب گفته‌های ایشان به‌رستاخیز وعلائم آن ومواقع تحذیرها وعدد فرشته‌های موکل‌بر دوزخیان[2] و امثال اینها مربوط است نمیتوان آنها رااز آیات متشابه شمرد و خدا داناتر است، زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتوان آنها را توجیه کرد یابطریق دیگری دریافت، بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه‌هائی است که برطبق نص[3]

۱ـ زیرا پیرو همهٔ آنها یکی است. B ۲ـ اشاره به «سندع‌الزبانیه» س، ۹۶آ،۱۸ وزبانیه بمعانی سرکش ازجن وانس وسرهنگ یاشرطی دوزخیان است‌ودرصحاح‌آمده است زبانیه در نزدعرب بمعنی شرطه است و فرشتگان موکل بردوزخ را ازاینرو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیلهٔ آنها دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب ومنتهی‌الادب) ۳ ـ نعت .B

قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی درقرآن بزبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها درنزد خداست»[1] و جای شگفت است که برخی آنها را در زمرهٔ متشابهات شمرده‌اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، درحقیقت از حروف‌هجا هستند و بعید نیست که‌از آنهامعانی خاصی‌اراده‌شده‌باشد چنانکه زمخشری گفته است: این‌حروف اشاره به‌هدف بلند اعجاز میباشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن‌حروف تألیف‌شده‌است و بشر درفهم آنها همه‌باهم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف درفهم آن موجود است واگر حروف مزبور از این شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند(یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) دراینصورت باید بنقل صحیح (یعنی‌نقل صحیح حرف‌به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طه» کنایه از «یاطاهر» و «هادی» است و امثال اینها. وحال‌آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و ازاینرو نظریهٔ متشابه در بارهٔ آنها پدید میآید.

و اما دربارهٔ وحی وفرشتگان و روح وجن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی ودلالت حقیقی‌آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیست (که‌همه آنها را بشناسند) وبدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده‌شده‌اند وگاهی برخی از مردم کلیهٔ مسائلی را که ازلحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق‌میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز وبهشت و آتش (دوزخ) و دجال وفتنه‌ها(فتنه‌هائیکه پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده(پیش از رستاخیز) وهرآنچه مخالف عادات مألوف مردم‌است و این فکر چندان‌هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این‌نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه‌هر یک را

۱ ـ رجوع به سورهٔ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنابراین متشابهی باقی نمیماند بجز صفاتی که خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است، از قبیل صفاتی که ظاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه وعقیدهٔ آنها را بیان کردیم در بارهٔ این‌ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته‌اند ودر نتیجه بعقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینك به‌بیان شیوه‌ها و عقاید آنان میپردازیم وسعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین‌امرجز از خدا یاری نمی‌طلبیم: باید دانست که خدا(سبحانه) خودرا در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا ـ توانا ـ اراده کننده ـ زنده ـ شنوا ـ بینا ـ متکلم ـ جلیل ـ کریم ـ جواد ـ منعم ـ عزیز ـ عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا وزبان و جزاینها ثابت کرده است و بنابراین برخی‌ازاین صفات صحت‌خدائی او را ایجاب میکند مانند: دانش وتوانائی و اراده و سپس حیات که شرط همهٔ آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال میباشد مانندشنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایهٔ توهم نقص میشود مانند: مستقر بودن. و نازل شدن. وآمدن. وهمچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار میروند.

گذشته ازاین شارع چنانکه درصحیح آمده است(صحیح بخاری) بما خبرداده که ماپروردگارخود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینیم چنانکه هیچکس از حق بر خورداری از دیدار او محروم نمیشود[1] اما صحابهٔ سلف وتابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و دربارهٔ معنی آنچه مایهٔ توهم نقص میشود سکوت اختیار کرده وآنرا بخود وی واگذاشته‌اند، ولی پس ازایشان در میان مردم اختلاف روی داده‌است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را

۱ـ درمتن بغلط (لانضام) چاپ شده است، ولی دسلان بنقل‌از ترجمهٔ ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به«لاتضام» تصحیح کرده است.

احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده‌اندو انسان را آفرینندهٔ کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده‌اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل‌نامیده‌اند، گذشته از اینکه نخست بنفی‌سر نوشت و قضاو قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم‌قدرت و اراده‌ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه درصحیح خبری دراین‌باره نقل شده و عبدالله‌بن‌عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین‌عقیده قائل بوده‌اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به واصل‌بن‌عطای‌غزال[1] شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک‌بن‌مروان[2] از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سر انجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی‌از پیروان آنان ازاین عقیده منصرف شدند واز آن جمله ابوالهذیل علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این طریقه را ازعثمان‌بن‌خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فراگرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهذیل‌درموضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفهٔ (یونان) پیروی میکرد که درآن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد[3] وبه قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت درنفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول‌و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقهٔ ایشال را بنام علم کلام

---

۱ ـ دربعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی‌است، ولی‌صورت‌متن صحیح است‌چه‌ابوحذیفه واصل‌بن‌عطاء غزال در سال ۸۰ هجری(۷۰۰ ـ ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیدهٔ معتزله را دربصره‌بیاموخت و درسال۱۳۱ هـ ـ (۷۴۹ ـ ۷۴۸م) درگذشت. (ازحاشیهٔ دسلان ـجلد ۳) ۲ـ پنجمین خلیفهٔ بنی‌امیه. ۳ ـ ابراهیم‌بن‌سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

می‌خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از اینرو که اصل طریقهٔ ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن هستند که ایشان را باشاخه‌های درخت خرما بزنند و درمیان کوچه‌ها آنهارا بگردانند» و گروه مزبور طریقهٔ معتزله را استوار ساختند و قسمتی ازاصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمناظره پرداخت و طریقهٔ آنان را ترك گفت. واو نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی وحرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف وطریقهٔ سنت بودند پسندید و ازاینرو گفتارهای ایشانرا با استدلالهای علم کلام تأیید کرد[1] اوصفات قائم بذات خدای تعالی ازقبیل علم وقدرت واراده را بثبوت رسانید تادلیل تمانع[2] وصحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هرچند ظاهر آنها سبب توهم نقصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن میباشد و هردو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیزیست که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونهٔ دوم است نه مفهوم نخستین. ازاینرو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده‌اند که این صفت قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمهٔ قرآن نامی مشترك بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثرجدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته استو بآواز قرائت میشود.

ازاینرو هرگاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است وهرگاه بگویند خوانده‌شده، شنیده‌شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

۱ـ در متن بجای «فایده» «فایدة» چاپ شده و دسلان از ترجمهٔ ترکی آنراتصحیح کرده است.
۲ـ تمانع در اینجا بمعنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده‌هاست که آنرا بمنزلهٔ دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

و امام احمدبن حنبل پرهیزمیکرد که لفظ حدوث را بر آن‌اطلاق کند.

زیرا از ائمهٔ سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده‌یا قرائتی که برزبان جاری میشود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر میآیند.

و آنچه او را ازپیروی اینگونه نظریات منع میکرد پرهیزگاری وی بود ومتابعت از طریقی جز شیوهٔ سلف در نظر وی بمنزلهٔ انکار ضروریات دین‌بشمار میرفت وزینهار که وی بچنین راهی‌بگراید .

و اما شنیدن و دیدن هر چندمایهٔ توهم اعضا میشود، ولی ازلحاظ لغوی بر ادراك شنیدنی و دیدنی هم‌دلالت میکند و بنابراین ایهام نقص دراین هنگام از آن منتفی میشود ، زیرا مفهوم مزبور یك حقیقت لغوی در کلمات مزبور میباشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار ودستها و چشمها و مانندانیها را بطریق‌دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و برحسب‌شیوهٔ عرب که‌هنگام دشواری درك حقایق‌الفاظ، راه‌مجاز را بر میگزینند، بمعانی مجازی‌آنها توجه کردندمانند گفتار خدای تعالی «در بارهٔ دیوار» که میخواست‌فرود آید.[1]

و امثال‌آن که‌در نزد عرب شیوهٔ معروفی‌است وهمه بدان آشنا هستندو بدعت و روش تازه‌ای نیست. و آنچه آنانرا باین‌گونه تأویل واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف درا مرتفویض‌است[2] این‌است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان‌و متأخران فرقهٔ حنبلی[3] مرتکب توجیه این صفات شدند .

---

۱ ـ در این آیه فوجدا فیها جدارا «یریدان ینقض» س۱۸(کهف)آ: ۷۶ ۲ ـ یعنی‌واگذار‌کردن معنی آنها بخدا وسکوت‌کردن دربارهٔ فهم آنها. ۳ـ پیروان امام احمدبن‌حنبل‌مروزی (۱۶۴ ـ ۲۴۱ ه) را «حنابله» یا حنبلیان میگفتند که اغلب آنان از محدثان بودند چه بقول‌صاحب بیان الادیان (ص ۳۱)مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمدبن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره‌ای از بزرگان محدثان مانند محمدبن اسمعیل بخاری ومسلم بن‌حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل‌کرده‌اند و کتاب مسندالامام از تألیفات وی شامل سی‌هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمهٔ« محدثون» را از←

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنهامجهول‌است و ازاینرو دربارهٔ«برعرش مستولی و مستقر شد»[1] میگویند، استیلا و استقرار برای او بر حسب مدلول و معنی لفظ «استوا» ثابت میشودو این توجیه رااز این رو لازم می دانند تا مبادا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب[2] آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی[3]، دانم پاك بودن خدا از آنچه وصف میکنند[4]، خدا از آنچه‌ستمکاران میگویند برتر است[5]، نزاده و زائیده نخواهد شد[6]، و نمی‌دانند که آنها با همهٔ این ازدر تشبیه درآمده‌اند در اینکه قائل باثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان بمعنی استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فرو گذاشتن و تعطیل لفظ می‌هراسند هیچ محذوری در آن نیست، بلکه محذور درتعطیل وفرو گذاشتن الوهیت استوهمچنین روش زشت غیر قابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف‌امور متشابه روی نداده‌است آنگاه‌ادعا میکنند که این شیوهٔ مذهب سلف است.

در صورتیکه هرگز آنان چنین روشی نداشته‌اند وپناه بخدا از چنین‌نسبتی. بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست‌بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات

←معنی‌لغوی‌آن گرفته (ص۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs»لاحق ـ مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح‌همان معنی‌اصطلاحی‌آن‌است.

۱ ـ ثم‌استوی علی‌العرش ،س،(الاعراف)آ،۵۲.

۲ ـ سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیهٔ صفات مخصوص بموجودات دیگر از خداست.

۳ ـ لیس کمثله شیء س، ۴۲ (الشوری)آ، ۹.

۴ـسبحان‌الله عمایصفون س، ۲۳ المؤمنون آیهٔ ۹۳ و چندآیهٔ دیگر.

۵ ـ درمتن چنین است. تعالی‌الله عمایقول‌الظالمون، ولی درقرآن چنین‌آیه‌ای یافت نشد. بلکه در سورهٔ ۱۶ (النحل)آیهٔ (۳) چنین است، تعالی عمایشرکون ودر سورهٔ ۲۷ (النمل) این‌آیه هست. تعالی‌الله عمایشرکون‌آیهٔ ۶۴. ودر سورهٔ المؤمنون چنین است ، فتعالی عمایشرکون آیهٔ۹۴

۶ ـ لم‌یلد ولم یولد سورهٔ (۱۱۲)اخلاص آیهٔ (۳)

بخداست و سکوت بر گزیدن در فهم آنها.

و گاهی در بارهٔ اثبات استواء برای خدا بگفتار مالك استدلال میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن‌مجهول است، ولی مقصود مالك این نیست که ثبوت استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری به وی نسبت داده شود، زیرا او میداند که مفهوم و معنی استوا در لغت معلوم است که همان صفت جسمانی است و کیفیت آن بمعنی حقیقت آن است، زیرا حقایق صفات کلاعبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء)[1] استدلال میکنند که پیامبر(ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد، در آسمان. پیامبر (ص) فرمود: باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمان است، ولی پیامبر (ص) بعلت اینکه او برای‌خدا اثبات مکان کرده بود ایمان ویرا مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب اورا باایمان خواند که بظواهر آنچه‌آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمرهٔ کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان‌آورده بودندبی آنکه درجستجوی کشف معنی آنها باشند. ویقین بنفی مکان به‌دوعلت حاصل میگردد: نخست‌دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزه بودن ویرا اعلام میدارد از قبیل: نیست مانند او چیزی و نظایر آن و گفتار وی، و اوست خدا درآسمانها و در زمین[2] چه یك موجود درآن واحدممکن نیست دردو مکان باشد. و بنابراین بطور قطع در این‌آیه منظور مکان نیست، بلکه‌مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که در بارهٔ ظواهر رخسار و دوچشم و دو دست و فرودآمدن و سخن گفتن باحروف وآواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن

۱ـ سوداء کنیز معاویة بن حاکم بود که می‌خواست او راآزاد کند و در این‌باره با پیامبر ص مشورت کردکه ایمان و اعتقادآن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد اوراآزادکند.
۲ ـ و هوالله فی‌السموات والارض س، ۶ (الانعام)آ،۳

معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی‌تر بود قرار دادند وخدا را از مدلول جسمانی آن منزه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین و آخرین استدلال‌ایشان بر آن متکی بود.

بهمین سبب اهل‌سنت و متکلمان اشعری وحنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمدبن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

واما «مجسمیان» نیز بهمین‌شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند:ولی او نه مانند اجسام است. در صورتیکه در منقولات شرعی برای خداکلمهٔ جسم دیده نشده‌است، بلکه‌اثبات همین‌ظواهر آنانرا براظهارچنین نظریه‌ای گستاخ کرده‌بود. آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه درآن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند واو را بگفتار متناقض‌پستی منزه میساختند بدینسان که میگفتند. جسمی است ولی نه مانند اجسام «دیگر» و حال‌آنکه جسم در لغت عرب چیز عمیق محدود است. و گذشته از این تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گوهرهاست و جز اینها. آنان اصطلاحات متکلمان را میگرفتند و ازآنها معانی خاصی اراده میکردند که مباین مدلول لغوی آنها بود و بهمین سبب مجسمیان در بدعت وبلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه‌آنها برای خدا اوصافی‌اثبات میکردند که مایهٔ توهم نقصان در وی میشد وچنین اوصافی بهیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد.

ازآنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گذاران معتزله ومجسمیان معلوم شد ودرمیان محدثان گروهی هم ازغالیان «غلات» دیده میشوند که‌آنها را مشبهی مینامند چه‌آنها در بارهٔ تشبیه (خدا بدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی ازآنان گفته است: فقط از من در بارهٔ ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنیدآنوقت دربارهٔ هر چه جز این دو

بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم‌آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمهٔ آنان بدان قائلند آنوقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده‌اند. و ما باختصار به‌آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعهٔ گفتارهای گوناگونی را که در این باره آمده است از یکدیگر باز شناسیم.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی‌فرمود بهیچ رو رهبری نمی‌شدیم[1].

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز ودجال و فتنه‌ها و علامات «پیش ازوقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درك آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بروفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت‌اند توجیه کنیم، در زمرهٔ متشابهات محسوب نخواهند شد،ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنهامیپردازیم‌وحقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم:

باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هرچند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانندتجلی میکند، ولی با همهٔ این، در این جهان مرحله‌های مختلفی وجود دارد که هر یك بعلت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱ ــ عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشهٔ امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی

۱ ـ والحمدلله‌الذی هدانا لهذا وماکنالنهتدی‌لولاان‌هدانالله. س: ۷ (الاعراف)آ: ۴۱

ایجاب کرده است.

۲ ـ عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آنوقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان ودیگر کیفیات جسمانی است درك می کند و اشیاء را در جایگاهائی می‌بیند که خود درآنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژدهٔ رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همهٔ افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳ ـ مرحلهٔ نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت وتوحید خودمخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل‌فرموده وایشانرا به‌اصلاح بشر در کیفیاتی که‌کلیهٔ آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴ ـ مرحلهٔ مرگ است که درآن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشویند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می‌یابند وبرحسب اعمال گذشتهٔ خویش درآن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یاجایگاه جزای بزرگ را درك میکنند یا از ناز ونعمت بهشت پاداش می‌بینند ویا بعذاب آتش «دوزخ» کیفر می‌یابند و گواه دلیل دو مرحلهٔ نخستین و دوم حسی و گواه مرحلهٔ سوم یعنی‌نبوت معجزه واحوال مخصوص پیامبران است و گواه‌مرحلهٔ چهارم آیاتی است که بوسیلهٔ وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و در بارهٔ معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما رابدان متوجه ساخته است وآشکارترین

دلیل برصحت آن این‌است که اگر برای‌افراد انسان زندگانی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی‌بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شود آن وقت ایجادنخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسید، زیرا اگر مرگ‌نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی‌میشد و آنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی‌یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده‌از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینك بـه شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور میپردازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونه مشاعـر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنـوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحلهٔ نخستین مشاعر آدمـی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرمایـد: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی‌دانستیدو بـرای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید[1].

پس با این مشاعر است کـه انسان به‌فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش راتکمیل می کند وحق عبادتی را که به‌رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان درمرحلهٔ دوم یا درمرحلهٔ خواب بعین همان مشاعرحسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جـوارح او نیست. امـا بیننده به هرچه در خـواب درك کـرده است یقین حاصل میکند و بـا آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود درعالم خواب هیچ‌شك و تردیدی نمی کند.

---

۱ ـ والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاًوجعل‌لکم‌السمع والابصاروالافئدةلعلکم تشکرون س، ۱۶ (النحل) آ، ۸۰

و در حقیقت کیفیت‌خواب دو نظریه وجود داردیکی‌عقیدهٔ حکما که‌میگویند: قوهٔ خیال صور خیالی را بوسیلهٔ جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس‌ظاهر و باطن‌است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال ازکلیهٔ حواس صورت می‌پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان‌است پایدارتر و راسخ‌تر از رؤیاهای‌خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریهٔ متکلمان است که در این باره به‌اجمال پرداخته و گفته‌اند: خواب ادراکی است که خدا آنرا در حواس آدمی می آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست میدهد در عالم خواب نیز پدید میآید.

و این نظریه شایسته‌تر است هرچند کیفیت آنرا نمی‌توان دریافت. و این ادراك که درخواب روی می‌دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیلهٔ مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می آید.

واما مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ پیامبران چنان‌است که کیفیت مشاعرحسی باآنکه در آن مرحله‌نامعلوم است، ولی هنگامیکه‌آن کیفیت بایشان دست می‌دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبرخداو فرشتگان را می‌بیند و سخن خدا را از خود اویا از فرشتگان می‌شنود و بهشت و آتش‌وعرش و کرسی‌رامی‌بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید[1] ودر آن بر براق سوار می‌شود ودر آنجا پیامبران رامی‌بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعرحسی رادرك می کند همچنانکه‌آنهارا در مرحلهٔ جسمانی‌وهنگام خواب درمی‌یابد واین‌ادراکات او به‌سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی میآفریند اما نه بوسیلهٔ ادراك عادی بشر که بکمك جوارح و اعضاست.

۱ـ اشاره به : سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من‌المسجد الحرام... س، ۱۷ (بنی‌اسرائیل) آیه، ۱

و دراین‌باره نباید بگفتار ابن‌سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب‌اینکه‌می‌گوید: « خیال‌صورتی‌را بحس مشترك میراند» تامرحلهٔ خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث دربارهٔ انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین‌ازاین تنزل چنین‌لازم می‌آید که حقیقت‌وحی ورؤیای پیامبران از لحاظ یقین‌و ماهیت آنها یکسان باشد درصورتیکه چنین‌نیست و برحسب آنچه در بارهٔ رؤیای پیامبر(ص) دانستیم که شش ماه پیش‌از وحی روی داده است و به منزلهٔ آغاز و مقدمهٔ وحی بشماررفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده‌است [1] همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته‌است و چنانکه در صحیح«بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و ازآن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می‌شد و پس‌از سورهٔ براءة درجنگ تبوك یکسره بروی نازل شد در حالیکه برپشت ناقهٔ خود سوار بود در صورتیکه اگر این‌وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحلهٔ خیال و فرود آمدن خیال به‌حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

واما مرحلهٔ چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن ازقبرمی‌باشد درحالیکه ازبدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به‌اجسام بازمی‌گردند، درهرصورت مشاعرحسی‌ایشان وجود دارد چنانکه مرده درقبر دوفرشته (نکیرو منکر) را می‌بیند که از وی سؤال‌می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش(دوزخ) بادیدگان سرمشاهده می‌کندو کسانی‌را که‌بالای جنازهٔ اوحاضرمی‌شوند. می‌بیند وصدای حرکت پای آنانراهنگامی که از وی منصرف می‌شوندمی‌شنودآنچه‌را دربارهٔ‌توحید یا تقریر دو کلمهٔ شهادت و جز اینها به‌وی‌تلقین می‌کنند می‌شنود و درصحیح آمده‌است که پیامبر(ص) برلب چاه بدر ایستاده‌بود که در آن

۱ـ رجوع به‌ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج۱) همین‌کتاب شود.

کشتگانی ازمشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایك آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن میگویی ؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر ازآنان نمی ـ شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی اینجهان احساس می کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را برحسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده‌است : شما پروردگار خودرا در روز رستاخیزمانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. واین مشاعررا در زندگانی دنیا هم‌بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی‌است و بکمك اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می‌آفریند انجام می‌یابد وراز آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارك آن ایجاد می‌شود و بنابراین هرگاه‌بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری درحالت وحی از مرحلهٔ مشاعر بشری بمرحلهٔ مشاعر فرشتگی ، بدن از نفس جداشود آن وقت نفس مشاعر بشری‌را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله بسبب آنهاهر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می کند چنانکه ادراك نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی‌یافت.

گفتار اخیر ازغزالی (رح) است و هم می‌افزاید که :«نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن‌دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراك بمنزلهٔ نمونه‌ها وصورتهائی باقی میماند».

ومن‌میگویم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می کند که از بکاربردن این اعضا در بدن علاوه برادراك حاصل می‌شود . و هرگاه کلیهٔ این نکات را نیك دریابی آگاه‌خواهی‌شد که مشاعر مزبور در همهٔ مراحل چهارگانه وجود دارد،ولی نه بدانسان که درزندگانی اینجهان‌بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف برحسب‌احوالی

که بر آنها عارض می‌شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به‌اجمال اشاره می‌کنند و می‌گویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می‌آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح‌دادیم بدان توجه میکنند. این‌است مختصری برای روشن‌شدن‌اقوال گوناگون‌درخصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش ازاین‌دراین‌باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درك آن‌عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم واز خدا سبحانه می‌طلبم کـه ما را بدرك و فهم در بارهٔ انبیاو کتاب خودرهبری فرماید ومارا به‌راهی‌هدایت کند که به‌شایستگی‌حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید[1].

فصل ۱۱
در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدیددر ملت اسلام است. و اساس آن‌این‌است که طریقهٔ این گروه‌همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه وتابعان وآنانکه پس از ایشان بوده‌اند، شیوهٔحق هدایت شمرده میشده‌است واصل آن ملازم‌شدن وروی آوردن به‌عبادت وجز توجه بخدای تعالی ازهمه بریدن واعراض‌ازهرچه عموم‌بدان روی می‌آورند مانند: لذت ومال وجاه و دوری ازخلق وپناه‌بردن بکنج‌خلوت برای عبادت است و این‌شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی‌همینکه در قرن دوم وپس‌از آن روی‌آوردن بدنیا شیوع یافت و مردم بآلودگی‌به دنیا مایل شدند کسانی که روی بعبادت آورده بودند بنام صوفی‌و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای‌این‌نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی‌آید و بظاهر

۱ ـ والله یهدی‌من‌یشاء. س ۱۶ (النحل) آ ۹۵

کلمهٔ مـزبور لقبی است. و کسانی که‌گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفه[1] است گفتـار ایشان دور از قیاس لغوی است و گـوید : همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان بپوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند . و من می گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمهٔ مـزبور از صوف مشتق است چـه ایشان اغلب بپوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن‌جامه‌های فاخر بامردم مخالفت داشتند و به پشمینه‌پوشی می‌گرائیدند.

وچون این گروه بمذهب پارسائی وتنهائی و دوری ازخلق و روی‌آوردن بـه پرستش و عبادت اختصاص یـافتند دارای و جدانهای[2] «حال ـ دل» ادراك کنندهٔ ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این‌رو که‌انسان ازلحاظ اتصاف‌بماهیت انسانی از دیگرجانوران به‌ادراك بازشناخته می‌شود و ادراك وی بردو گونه است : یکی ادراکی برای دانشها ومعارف‌همچون : یقین‌و گمان وشك و وهم .

و دیگر ادراکی برای احوال عادی که‌بعهدهٔ اوست مانند : شادی واندوه و دلتنگی و شکفتگی‌وخشنودی‌و خشم وشکیبایی وشکر و امثال اینها بنابراین‌روان[3] خردمند و متصرف درتن‌از یك رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایزاست چنانکه گفتیم.

وبرخی ازاین ادراکها از دیگری‌پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله‌حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناك یالذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به‌ـ دنبال استراحت[4] و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار وخواه و نا خواه بدنبال هـر

---

۱ ـ مشتق از صفا یا از صفه یا از صفت است. «نسخهٔ خطی‌ینی جامع» ۲ ـ از «پ» درچاپ‌های مصر و بیروت، مآخذ غلط است. ۳ـ در چاپ پاریس «معنی‌العاقل»ودر چاپ‌های مصرو بیروت « روح‌العاقل » و درنسخهٔ «ینی‌جامع» « جزء العاقل» است و دراین‌ترجمه صورت چاپ های مصرو بیروت برگزیده شد. ۴ـ درچاپ‌های مصروبیروت و «ینی»که اغلب بی‌نقطه‌است حمام ودر«پ» جمام است.

مجاهدتی برای اوحالی« وجد » دست می‌دهد که نتیجهٔ آن مجاهدت است . و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می کند و برای مرید مقامی می‌شود ویا عبادت نیست[1] وبلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده‌است مانند : اندوه یاشادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقامی‌یابد تا سرانجام بمقام[2] توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید : «کسی که بمیرد و بکلمهٔ توحید (لااله الاالله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.»

بنابراین مریدناگزیر بایدهمهٔ این‌مراحل‌را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند واصل‌همهٔ مقامات مزبورطاعت واخلاص‌است، ولی ایمان مقدم‌بر آنها وپیوسته‌همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می آید که نتایج وثمرات می‌باشند وآنگاه از آنها پی‌درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحیدوعرفان می رسد. وهرگاه در ثمره ونتیجهٔ عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیهٔ کوتاهی‌درعمل پیشین وی بوده‌است‌و همچنین است درخاطره‌های نفسانی‌و واردات قلبی. از این رو مریدناگریز باید بمحاسبهٔ‌نفس خویش پردازد و کلیهٔ‌اعمال خودرا پیجوئی کندو بحقایق آنها در نگرد، زیرا بدست آمدن‌نتایج اعمال امری ضروری‌است وقصورآنها از خللی‌که بدان‌راه یافته‌نیز چنین‌است. و مریداین کیفیات را به ذوق[3] خود درمی‌یابد وبرای یافتن اسباب‌آن بمحاسبهٔ‌نفس‌می‌پردازد.

و بجز گروه‌اندکی از مردم دیگران در « محاسبهٔ نفس » باصوفیان شرکت نمی‌جویند ، زیرا غفلت از آن بحدی است کـه گوئی جنبهٔ عمومی دارد. و هدف

---

۱ ـ در «پ» می‌باشد . ۲ ـ مقام درنزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت برهر چیزی است هرگاه اراده کند بی‌آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر براو دشوار گردد . (از رسالهٔ کلمةالتصوف ص۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ مجلس‌شورای ملی. ۳ـ درتداول عرفان و تصوف عبارت ازنوری عرفانی است‌که حق‌بتجلی خودآنرا دردلهای دوستان‌خویش می‌افکند و بدان‌حق‌را ازباطل‌بازمی‌شناسند بی‌آنکه این‌شناسائی‌را ازکتابی‌بجوید (ازتعریفات‌جرجانی) و رجوع به‌شرح منازل‌السائرین ملاعبدالرزاق کاشانی ص۱۹۲ شود.

پارسایان (متشرعه) هر گاه باین‌نوع عبادت نائل نشوند این‌است که بر وفق اصول فقه درچگونگی اجرای (احکام) وفرمانبری ازآنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت وعبادت‌پردازند.

اما این گروه (متصوفه)بیاری ذوق‌ها و وجدها(حال ـ دل)[1] از نتایج‌عبادات جستجو میکنندتا آگاه شوند که اعمال ایشان‌از تقصیر و کوتاهی خالص است‌یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی برمحاسبهٔ نفس در افعال وترک‌ها یا خطاهای انسان‌و گفتگو در خصوص این‌ذوقها و وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست میآیند و آنگاه برای مرید مقامی‌ثابت می‌شود که از آن بمقامی‌دیگر ارتقامی‌یابد گذشته ازاین صوفیان دارای‌آدابی مخصوص واصطلاحاتی خاص درمحاوره‌میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌های لغوی بـرای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند بـرای تعبیر از آنهـا الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. ایـن است کـه صوفیان‌باین‌نوع دانش‌اختصاص یافته‌اند که برای غیرایشان ازاهل شریعت کلامی درآن‌یافت نمی‌شود[2] وجز در میان خود آنان‌متداول نیست ودیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدوگـونـه تقسیم شده است: نـوعی‌مخصوص فقیهان وفتوی‌ـ دهندگان است که عبارت ازاحکام عمومی در بارهٔ عبادات و عادات و معاملات‌است وگونهٔ دیگر اختصاص‌بگروه صوفیان دارد و در بارهٔ مسایل زیر است: چگونـگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبهٔ نفس در بارهٔ آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهائی که دراین‌راه بدست میآید و کیفیت ترقی درآنها و از ذوقی بذوق برتر

۱ـ حال عبارت‌ازکمال زودگذر نامحسوسی است. (از رسالهٔکلمةالتصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای مـلی) .ورجوع بـه شرح منازل‌السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب‌الوجد شود.

۲ـ از«پ» در نسخ دیگربجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است .

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که دراین باره میان ایشان متداول‌است .

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در بارهٔ فقه و اصول و کلام و تفسیر وجزاینها بتألیف پرداختند رجالی [1] از پیروان این اصول نیز دربارهٔ طریقت خویش تألیفاتی کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری ومحاسبهٔ نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی [2] در کتاب «رعایة» این شیوه را برگزیده است وبرخی هم دربارهٔ آداب طریقت و ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته‌اند [3]] چنانکه قشیری در کتاب«رساله» وسهروردی در کتاب«عوارف‌المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق‌پرداخته‌اند.

و غزالی(رح) در کتاب«احیا» (احیاءالعلوم) هردوقسمت را گرد آورده‌و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس ببیان آداب وسنت آن گروه پرداخته واصطلاحات ایشان را درعباراتی که بکار میبرند شرح‌داده‌است. و بنابراین علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحلهٔ دانش مدونی رسیده است در صورتیکه در آغاز تنها طریقهٔ عبادتی بشمار میرفت و احکام آن ازسینهٔ رجال فرا-گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهائی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست درسینه‌های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست میدهد وصاحب آن‌بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که‌صاحبان حس به‌ادراك هیچیك ازآن اطلاعات نائل نمیشوند. وروح هم ازهمان عوالم‌است. وسبب کشف مزبور این است که‌هر گاه روح ازحس ظاهر به‌ادراك باطن

۱ ـ رجال‌درطریقهٔ تصوف‌اغلب برکسانی‌اطلاق میشود که درمقامات سلوك بمقام برتری‌نائل آمده‌اند.
۲ ـ ابوعبدالله‌حارث بن‌اسد محاسبی‌مؤلف کتابی دربارهٔ ترجمهٔ احوال‌صوفیان‌و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ ه‍(۸۵۸-۸۵۷م) درگذشته‌است. رجوع به‌ابن خلکان ج۱ ص۱۳۷ ولغت‌نامهٔ دهخداشود،
۳ ـ درچاپهای مصر و بیروت نیست و نسخهٔ خطی «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد

باز گردد احوال‌حس‌ضعیف میشود واحوال روح قوت می‌یابد و تسلط وفرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست میآورد وذکر مرید را برای حالت یاری میدهدچه‌این‌ذکر برای نمو روح بمنزلهٔ غذاست و ازاینرو پیوسته نمومیکند و فزونی‌مییابد تا بمرحلهٔ شهود میرسد پس ازآنکه علم بود، ودراین مرحله حجاب حس برافکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می‌شود و آن عین ادراك است.

و دراین هنگام برای او مواهب ربانی وعلوم‌لدنی و فتح‌الهی و تقرب‌ذات‌او درتحقق‌حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می‌آید.

و این نوع کشف‌بیشتراوقات‌برای‌اهل‌مجاهده دست می‌دهدوآنوقت‌ازحقایق عالم‌وجود مسائلی درك می‌کنند که دیگران از درك آنهاعاجزندوهمچنین‌به‌بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی میبرند و بیاری همت‌ها و قوای نفوس خویش‌در موجودات عالم سفلی تصرف می‌کنند و این موجودات مطیع و مسخر ارادهٔ ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که‌در بارهٔ سخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهندبلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می‌آید نوعی آزمایش می‌شمرند و هرگاه برای ایشان روی دهد التجا می‌جویند[1].

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای اتصاف داشتند و بیش‌از هرکس‌ازاین کرامات بهره‌مند بودند، ولی‌ایشان توجهی بکرامات‌مزبور- نداشتند. و درفضایل ابوبکر و عمر[2] (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. وپس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رسالهٔ قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

---

۱ ـ از «پ» ۲ ـ وعثمان وعلی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمهٔ خویش، ابوبکر وعمر و علی آورده است که بانسخهٔ خطی «ینی جامع» مطابق است.

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته‌ای از متأخران بـه کشف پرده«حس» و بحث در بـارهٔ ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان در بـارهٔ ایـن موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمـات ایشان در بارهٔ کشتن قوای حسی و تغذیهٔ روح عاقل به ذکر پیداشد که در پـرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیهٔ نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که دراین‌هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده وکلیهٔ حقایق آنرا از عرش تا فرش [1] بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتـاب احیاء (العلوم) پس‌از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته‌است.

سپس باید دانست که این کشف در نـزد ایشان صحیح وکامـل نیست مگـر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانـی که در خلوت و تنهائی و با گرسنگی بسر میبرند نیز کشف دست دهـد هـر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگرمرتاضان.و مراد ما تنهـا کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینهٔ تابناك را در نظرمی‌آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابـر آن چیزی نشان دهیم‌آن چیز در آینه کـج و برخلاف صورت حقیقیش جلوه گر می‌شود، ولی‌هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنابر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیـاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است وهنگامی کـه متأخران باین نوع کشف توجه کردند دربارهٔ حقایق موجودات علـوی و سفلی و

۱ـ درمتن چنین‌است، من‌العرش الی‌الطش. طش بمعنی باران ریزه‌است ومعنی‌آن مناسب مقام‌نیست وبهمین سبب‌دسلان در حاشیه مینویسد، این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گرنه معنی‌خاصی‌ندارد ودرمتن ترجمهٔ آنرا بهمان معنی باران ریزه‌آورده است. اگردرگفتهٔ دسلان تردید کنیم‌ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی‌آن مناسب مقام‌است وهم جمله را مسجع میکند.

حقایق فرشتگان وروح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز ببحث پرداختند. و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درك ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بودودسته‌ای ازصاحبان‌فتوی منکر ایشان بودند و گروهی باطریقت ایشان مخالفت نداشتند ودر رد وقبول این‌طریقت برهان ودلیل‌سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است[1].

« تفصیل و تحقیق[2] » درضمن‌سخنانان عالمان حدیث وفقه بسیار دیده‌می‌شود که میگویند: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود میباشد.

و درمیان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که میگویند.« خدانه مباین و نه متصل است». و فلاسفه میگویند:« او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

وبازمتصوفهٔ متأخر دراین‌باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه‌بدین‌معنی که در آنهاحلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست وهیچگونه جدائی وجود ندارد و اینك بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می کنیم و بشرح حقیقت یکایك آنها میپردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینت در دومفهوم بکار برده‌می‌شود:

یکی مباینت درحیّز[3] و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» برمکان دلالت می کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

ونظیر معنی مزبور دربارهٔ تصریح باین مباینت از برخی عالمان سلف‌روایت

---

۱ ـ و جدانیات آنهائی است که با حواس باطن درك شوند. (از تعریفات جرجانی .) ۲ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ‌خطی« ینی‌جامع » نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه‌کردم. ۳ ـ (بفتح ح و کسرهٔ مشدد) درلغت بمعنی‌کرانهٔ هرچیز وبمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فردآنرا فراگیرد؛ و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی‌است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونهٔ دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند:« در بارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند . و اینکه گفته‌اند یك موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین‌است که از آغاز، اتصاف‌یافتن آن‌صحیح باشدو گرنه هنگامی که این‌اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی‌وضدآن خالی باشد، چنانکه دربارهٔ جمادمیگویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان‌و نه‌نویسنده و نه‌بیسواد است وصحت‌اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده‌است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) ازاین انتساب منزه‌می‌باشد»

گفتار بالارا ابن‌تلمسانی در «شرح‌اللمع»[1] تألیف امام‌الحرمین یاد کرده و گفته است:«در بارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه‌پیوستهٔ بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن .» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا برحسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. ومتکلمان منکراین گفتاراند ازاینرو که‌مساوات‌آن برای‌آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید .

و این موضوع در علم کلام بتفصیل‌آمده است واما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات‌مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیهٔ اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه‌مانند اهل رساله[2] و کسانی که‌از

۱ـ رجوع‌به‌کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع»شود . ۲ ـ منظور رسالهٔ قشیریه است .

آنان پیروی کرده‌اند .

و گروهی‌از متصوفهٔ معاصر که به‌مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبهٔ‌علمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. وچه بسا که گمان کرده اند این گفتارمذهب فلاسفهٔ پیش‌از ارسطو مانند افلاطون وسقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را درعلم کلام از متصوفه نقل می کنند باتوجه مخصوص در ردآن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که‌یکی از آنها منتفی می‌شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا براین در نظر مزبور یك‌نوع مغایرت آشکار است و متکلمان دراین‌باره نمی گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح(ع) ادعا می کنند و آن شگفت‌آورتر است، زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا باآن متحد گردد و هم‌این معنی عین گفتار شیعهٔ امامیه در بارهٔ امامان است که شرح آن‌در گفته‌های متصوفه به‌دو گونه‌آمده است:

[نخست‌آن که‌ذات قدیم« گوهرجاودانی» خواه‌درمحسوس وخواه درمعقول محدثات نهفته است و باهر دو تصورمزبور متحد می‌باشد و کلیهٔ محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزلهٔ تکیه‌گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات‌نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت .

دوم نظریهٔ حلول‌و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتارپیروان نظریهٔ حلول‌به‌غیریت[1] یاتضادی که‌منافی اتحاد معقول‌است پی برده‌اند و ازاینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات ازلحاظ ذات و وجود وصفات‌نفی کرده و در بارهٔ تضاد مظاهری که به حس وعقل ادراك می کنند بمغالطه پرداخته و آنها رااز مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این‌مشاعر اوهامی‌بیش نیست ومنظور

۱ ـ غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد .

ایشان وهمی نیست که قسیم علم‌وظن وشك‌است بلکه مراد ایشان این است که کلیهٔ آنها در عالم حقیقت‌عدم‌اند،و فقط درمشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه درباطن جز برای‌قدیم‌ازلی نمی‌توان یافت چنانکه‌در آینده برحسب امکان دراین باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه درمشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می کنند در تعقل‌نظریهٔ مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا ایـن ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنهابرای انبیا بطور فطری حاصل‌می گردد و کسانی که در مرتبهٔ دوم آنان‌قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل‌میشوند و آنان کـه تصور می کنند ادراکات مزبور بطریقهٔ علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه‌اند][1]

و چه‌بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده‌اند که از شیوهٔ اهل مظاهر[2] پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظروصـاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده‌اند .

چنانکه فرغانی شارح قصیدهٔ ابن فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه‌ای که براین شرح نوشته است در بارهٔ صدور وجود از فاعل و ترتیب‌آن می گوید : سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که‌تنها وبی گفتگو عین‌و حدت است صدور یافته‌اند و این‌صدور را تجلی می‌نامند و نخستین‌مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات برخود می‌باشد و آن به‌افاضهٔ ایجاد وظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است :

«گنجی نهـان بـودم پس شیفتهٔ آن شدم کـه شناخته شوم از اینرو مردم را

---

۱ ـ دراینجا فصل اضافی پایان می‌یابد. ۲ ـ اهل مظاهر ، صوفیانی هستند که معتقدند همهٔ چیزهایی که عالم محسوس‌را تشکیل داده‌اند مظهر«حق»اند. و در نسخهٔ خطی«ینی جامع» وچاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است ، و چـه بساکه برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان‌کنند و آنوقت ...

آفریدم تامرا بشناسند . »

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی[1] وحقیقت محمدی[2] می نامند.

و حقایق صفات و لوح وقلم وحقایق کلیهٔ انبیا و رسل ومردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیهٔ اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبهٔ مثال است سپس از آن بترتیب : عرش و کرسی و افلاك و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد . و این در عالم رتق است .

اما هرگاه تجلی کند آنوقت در عالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی ومظاهر و حضرتها می‌خوانند. واین سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است وفاصلهٔ میان سخنان صاحب مشاهده ووجد و گفتارهای صاحب دلیل«استدلالیان» بسیاراست.

وچه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند[چه ترتیب مزبور در هیچیك از مقاصد شرع معلوم نیست.][3]

همچنین گروه دیگری از ایشان«متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند واین عقیده‌ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که‌دارد از نظریهٔ نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا وقسمتهای مختلف وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها وماده‌های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده‌اند.

و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده‌اند و همچنین مادهٔ آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده‌اند. سپس در

---

۱ ـ حضرت عمائی درجه و مرتبهٔ احدیت و یکانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است . (از تعریفات جرجانی) و رجوع به«کشاف اصطلاحات الفنون» شود. ۲ ـ حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن‌اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی). ۳ـ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی«ینی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای(ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافهٔ نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متضمن قوهٔ انسانی و نیروی اضافی خودمیباشد وهمچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت‌اند و نیروئی که جامع همهٔ این نیروهاست و دارای اجزا نمیباشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی وخواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنهاازجهت پیدا و نهان وصورت و ماده، بلکه ازهرسوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همهٔ موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کنندهٔ آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی‌بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از اینرو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این برطریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می‌کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجودآورده است.

و آنچه از سخنان ابن‌دهاق[1] در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان در بارهٔ وحدت مشابه سخنان حکما در بارهٔ رنگهاست که‌میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هرگاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجودکلیهٔ موجودات محسوس مشروط بوجود

۱ ـ در بیشتر نسخ چاپی«ابن دهقان» و درچاپ پاریس ونسخهٔ خطی«ینی جامع» ابن دهاق ـ است.

ادراك كنندهٔ[حسی است، بلکه وجود موجودات معقول‌ووهمی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ][1] عقلی است. و بنا براین وجودکلیهٔ اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراك كنندهٔ بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم‌ادراك كنندهٔ بشری بکلی وجود نداشته باشدآنوقت درعالم‌وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی‌وجود نخواهد داشت؛ بلکه وجود بسیط ویگانه است. ازاینرو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان وستارگان همهٔاینها تنها بسبب‌وجودحواسی پیدا شده‌اند که‌آنها را درك می کنند، زیرا درآن‌ادراك کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که‌هیچیك از آنها در موجودات نیست؛ بلکه همهٔآنها تنها در مشاعر و احساسات‌آن‌ادراك کننده‌موجود است. پس هرگاه‌آن‌مشاعری که‌بتجزیه‌و تقسیم اینجهان میپردازند ازمیان بروندهیچگونه تقسیم و تفصیلی در اینجهان وجود نخواهد داشت؛ بلکه همهٔ این ادراکها یکیست وآن هم عبارت‌از (من) است نه جز آن. واین وضع را درحالت شخص نائم در نظر میگیرند چه اوهرگاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد واودرآن حالت بجزآنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم میکند ادراك دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیزکلیهٔ این اشیاء درك‌شده را بطور تقسیم وتفصیل بنوع ادراك بشری خویش درنظر میگیرد و اگر (بفرض)[2] این ادراك را از او بگیرند تجزیه وتقسیم نیز از میان برخواهد خاست.

و این همان معنی گفتار ایشان است که میگویند : وهم[3] اما نه‌آن وهمی که از جملهٔ مدارك بشری‌است. این‌است خلاصهٔ عقیدهٔایشان بنابرآنچه‌ازسخن‌ابن‌دهاق فهمیده می‌شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر

---

۱ ـ در چاپ(ك) نیست. ۲ ـ درچاپ«پ» ونسخهٔ «خطی‌ینی جامع» چنین است : واگر البته این ادراك... ۳ ـ «موهم،در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» درچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» غلط است چه درچاپهای مزبور چنین است: الموهم لاالوهم‌الذی.. درصورتی که صحیح: الوهم لاالوهم‌الذی... است.

میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی برفراز سر ماست وستارگان و دیگر اشیائی که از نظرمان نهان هستند بیشك یقین داریم و همهٔ مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند وهیچکس با خود درامور یقینی بمشاجره وبحث نمیپردازد؛ گذشته از اینکه محققان متصوفهٔ متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد وصوفیان این حالت را مقام‌جمع[1] مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام‌ترقی میکند و بمقام بازشناختن موجودات از یکدیگر نائل میآید و از این کیفیت بمقام فرق[2] تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است ودر نزد ایشان هر مریدی ناگزیر بایداز پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام‌را طی کند چه بیم آن میرود که مریددر آن مقام بماند وآنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت‌از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل[3]

باید دانست گروهی از متصوفهٔ متأخر که دربارهٔ کشف و ماورای حس‌سخن گفته‌اند دراین‌موضوع‌بسیار فرورفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به‌حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی[4] که در کتاب مقامات خود دراین باره سخن گفته ودیگران نیز این طریقه‌را

۱ و ۲ ـ فرق چیزیست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بندهٔ « خدا » بدست آوردنی باشد از قبیل : انجام دادن وظایف عبودیت و هرآنچه شایستهٔ احوال بشریست، فرق است وآنچه از جانب حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف واحسانی‌جمع‌است وهربنده از این‌دوناگزیر است، چه هرکه‌را فرق یاتفرقه نباشد اوراعبودیت نخواهد بود وآنکه‌را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا براین‌گفتن بنده«ایاك‌نعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت‌است وگفتن وی«ایاك‌نستعین» خود طلبی برای‌جمع است پس تفرقه بدایت اراده وجمع‌نهایت آن‌است. (ازتعریفات جرجانی) ۳ـ درچاپهای مصروبیروت‌ونسخهٔ‌خطی«ینی‌جامع» مطلب بهم‌پیوسته‌است وکلمهٔ(فصل) درآنها وجود ندارد. ۴ـ عبدالله‌بن‌محمدبن‌اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ ه (۱۰۸۹ر۱۰۸۸م) در گذشته است‌کتاب معروف وی موسوم به‌منازل‌السائرین‌چندین بار شرح شده است.

برگزیده‌اند سپس ابن‌العربی و ابن سبعین و شاگردان آن‌دوازهروی پیروی کرده و آنگاه ابن‌العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی [1] این روش را در قصاید خود ـ آورده‌اند وطبقهٔ پیش از آنان با اسماعیلیان‌متأخر ازفرقهٔ رافضیان درآمیخته بودند که آنان نیز به‌آئین حلول والوهیت‌ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که‌پیشینیان اسماعیلیان بهیچروآنرا نمیشناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر درآمیخت وسخنان آنان بهم مشتبه شد وعقایدشان همانند گردید.

ودرسخنان متصوفه موضوع‌اعتقاد بقطب پدیدآمد وآن بمعنی‌رئیس وبزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تاهنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی‌به پایهٔ او در معرفت نائل آید و پس ازآنکه جان بجان‌آفرین تسلیم می کنددیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن‌سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزه است از اینکه آبشخوری برای هر آبجو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این‌سخن بهیچ گونه برهان عقلی یادلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است[دربارهٔ توارث امامان]وببین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده [2]] و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب‌قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقهٔ تصوف را برداشتند تاآنرا یکی از اصول طریقه و مذهب [3] خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی‌است (پیروی از رافضیان) وگرنه علی (رض) درمیان صحابه بمذهب خاص یا طریقهٔویژه‌ای درلباس پوشیدن

۱ـ اسماعیلی (ن.ل) ۲ ـ ازچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع». ۳ ـ در نسخهٔ (ك) «ونحلتهم» بغلط «وتخلیهم» چاپ‌شده است.

و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود ، بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می کردند وهیچ یك از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیهٔ صحابه در دین وپرهیزکاری وپارسائی ومجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه براین امر[« سیرتها و اخباری است که در بارهٔ آنان روایت شده است.راست است که شیعیان برحسب منقولاتی که دارندخیال می کنند علی بفضائلی اختصاص یافته‌است که دیگرصحابه واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف‌اند»[1].

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در بارهٔ امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط‌است، متصوفهٔ عراق از این نظریات اسماعیلیان یك‌نوع موازنه میان ظاهر و باطن‌اقتباس کردند وامامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب‌را برای تعلیم‌معرفت خدا تعیین کردند،چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. ازاینرو ویرا ازلحاظ تشبیه به‌امام ظاهری، بامرمعرفت خدا اختصاص‌دادندتادرباطن هم پایهٔ امام باشد و موازنه برقرارشود و اورا بدان سبب‌بکلمهٔ قطب نامیدند که‌مدار معرفت وابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه‌بمنزلهٔ نقیبان‌قرار دادند . و در این باره][2] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امرفاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان‌سراسر مملو ازاین گونه نظریات‌است‌در صورتیکه متصوفهٔ‌پیشین دراین خصوص کلمه‌ای‌نفیاً واثباتاً یادنکرده‌اند، بلکه گفته‌های‌این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان ورافضیان ومذاهب‌ایشان است که در کتب خود آنها را آورده‌اند . وخدا انسان‌رابراه راست‌رهبری‌می کند.

۱ـ قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» هست‌وبقیهٔ مطالب چاپ«پ» درنسخهٔ مزبوروجود ندارد ومانند چاپهای مصر وبیروت است.

۲ـ تا اینجادرچاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

[(تذییل)[1] ومناسب دیدم که‌در اینجافصلی‌از سخنان‌شیخ عارف‌خودمان سر-آمد اولیای اندلس ابومهدی‌عیسی‌بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات ایـن‌سخنان را در بارهٔ‌اشعار هروی‌بیان میکرد وهروی این‌اشعار را در کتاب (مقامات) خودآورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است :

از وحدانیت خدا راتوحیدنگفتند،
زیرا هر که توحیدگوی اوست انکار کننده‌است .
توحیدگوئی کسی که در بارهٔ اوصاف‌اوسخن میگوید ،
دوبینی است که ذات خدای یگانه این دوبینی راباطل‌می کند،
توحید اوهمان است که‌خودنموده وفرموده‌است.
و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می کند، کفر است.

ابومهدی(رح) برسبیل‌عذراز هروی، می گوید: مردم(اهل طریقت)اطلاق لفظ‌انکار (جحود) رابر کسی که خدا را یگانه‌شمرده‌و کلمهٔ‌الحاد را برهر که‌اوصاف خدا را یاد کند،خطا واشتباه‌دانسته واین‌ابیات را پیچیده‌شمرده و بر گویندهٔ‌آن تاخته و او راخوارشمرده‌اند. ومابر وفق عقیدهٔ‌آن فرقه‌می گوئیم که معنی توحید درنزدآنان نفی کردن‌عین‌حدوث‌به‌ثبوت‌عین‌قدم است،و وجودیکسره،حقیقت وواقعیت‌یگانه‌ای است. وابوسعید جزار که ازبزرگان‌قوم بشمار میرود گفته است: «حق‌عبارت‌است‌از عین‌آنچه پدیدار وعین‌آنچه نهان است» ومعتقدند که‌پدیدآمدن تعدد دراین‌حقیقت و وجود دوئی و جدائی ، باعتبار حضرتهای پنجگانه[2] وهم است و بمنزلهٔ تصاویـر

۱ ـ از اینجا یك‌فصل‌زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس‌ترجمه وبا نسخهٔ خطی «ینی جامع» مقابله شد . ۲ ـ ترجمه « حضرات‌الخمس» است که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده‌است،ولی درنسخهٔ پاریس ج۳ ص ۷۵ «حضرات‌الحس» چاپ شده است وحضرتهای پنجگانه یا «حضرات الخمس‌الالهیة» عبارت است از :
الف ـ حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است .
ب ـ حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملك‌است . ←

سایه‌ها[1] و برگشت آواز و انعکاس اشیاءدر آینه است و البته هرچه را بجزازلیت وقدم پیجوئی کنندعدم خواهد بود. واین معنی گفتاری است که گویند:« خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز برهمان شیوه‌ایست که پیش ازاین بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لبید(شاعر) دراین مصراع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

« آگاه باش، هرچیز بجز خدا باطل است.»

فرقهٔ مزبور گویند: بنابراین هر که توحید گوی خدا باشد«و او را توصیف کند[2]» درحقیقت در برابر موجد[3] قدیمی که معبوداوست، بموجد[4] جدیدی (محدث) که‌خود او وتوحیدجدیدی(محدث) که فعل‌اوست‌قائل شده است. و مایاد آورشدیم که معنی‌توحید نفی کردن عین حدوث است‌وحال آنکه عین حدوث‌هم‌اکنون‌ثابت و بلکه متعدد است و بنابر این اینگونه توحید گوئی بمنزلهٔ انکار و دعوی‌کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو دریك خانه‌اند بگوید: در خانه جز تو کسی‌نیست. پیداست که زبان حال دیگری این است که بگوید:این گفتار درست‌نیست‌مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته‌اند: در اصول این گفتار

ج ـ حضرت غیب مضاف که بدو گونه‌تقسیم شود، یکی‌آنکه بغیب مطلق نزدیکتراست و عالم آن‌جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول ونفوس مجرد است.

د ـ و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم‌آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت‌نامند.

ه ـ حضرت‌جامع‌حضرتهای چهارگانهٔ مذکور وعالم آن‌جهان‌انسان جامع بجمیع عوالم‌وآنچه در آن‌است‌باشدپس عالم‌ملك مظهرعالم ملکوت است واین‌عالم‌مثال‌مطلق‌است وعالم‌مثال مطلق‌مظهر عالم جبروت‌یعنی عالم‌مجردات است و عالم‌مزبورخود مظهر عالم‌اعیان ثابت است واعیان‌ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است وحضرت و احدیت مظهرحضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رسالهٔ شرح مراتب توحید و مصطلحات‌عرفا» منسوب به محی‌الدین نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی شود.

۱ ـ «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح « الظلال» است.

۲ـ در نسخهٔ «ینی‌جامع» نیست.

۳ و ۴ ـ در نسخهٔ «ینی‌جامع» چنین است: کسی‌که توحید‌گوی خدا باشد به موحد محدثی‌که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبوداو باشد قائل است.

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی‌وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم برزمان است چه آن‌فعلی است که ناگزیر باید در زمانی‌روی دهد، ولی آنچه آنانرا باین‌گونه گفته‌ها وامیدارد این است که دایرهٔ تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملا حق آنها را ادا کرد. پس‌هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می‌پذیرد. و این‌معنی گفتار کسانی است که می گویند: خدا را جز خدا کسی نمی‌شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این کونه توحید از باب‌این است که‌می گویند حسنات‌نیکان بمنزلهٔ سیئات مقربان است چه لازمهٔ آن تقیید و عبودیت و شفعیت است.

و هر که بپایهٔ جمع ارتقا جوید با علم بمرتبهٔ خود چنین توحیدی برای‌او نقصان‌خواهد بود ورفتار او بمنزلهٔ‌تلبیس بشمار خواهد رفت که‌مستلزم عبودیت‌است و آنچه شهود او را بالامی‌برد و ویرا از آلودگی حدوث پاك می کند عین مقام جمع است.

و ریشه دارترین گروه« صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت[1] مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گویندهٔ شعر«هروی» این‌است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و اورا بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفعیت از میان بر می‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می گردد.

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می‌دهد و هر آنکه شیفتهٔ حقیقت آن گردد ذهن او به‌درك گفتار«پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید: «من گوش ودیدهٔاو بودم.»

و هر گاه معانی را درك کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست وهر که از همهٔ این

---

۱ ـ از «پ» در «ینی» وجه است.

معانی بهره‌مند گردد برای‌او پایگاهی برتر ازاین مرحله مسلم‌می گردد که در آن نه گفتاری است‌و نه‌از آن خبری است.

و برای اشاره باین‌موضوع همین اندازه‌کافی است وتعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف « متصوفان » آمده است.

« پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات . »

و من این‌فصل را از کتاب وزیر ابن‌الخطیب که آنرا در بارهٔ محبت تألیف‌کرده و به«التعریف‌بالمحب الشریف»نامیده است‌نقل کردم، و با این که این‌سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظهٔ خود اعتمادنکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است.]

فصل[1]

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفهٔ متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده وهمه‌چیزهایی‌را که برای ایشان در طریقت‌روی داده نیز مشمول‌انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همهٔ آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان‌دور میزند:

۱ ــ گفتگو در بارهٔ مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها(حال ــ دل)بدست می‌آید. ومحاسبهٔ نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهائی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.

۲ ــ گفتار در بارهٔ کشف و حقایق درك شونده از عالم غیب مانند صفات‌ربانی

۱ــ درچاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ خطی«ینی جامع»مطلب‌بهم‌پیوسته‌است وعنوان فصلی‌وجودندارد.

و عرش و کرسی وفرشتگان ووحی و نبوت و روح وحقایق هرموجودغائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین کنندهٔ آنها. چنانکه گذشت.

۳ ـ سخن در بارهٔ تصرفات در عوالم وجهان‌های هستی با نواع کرامات.

۴ ـ الفاظی که برحسب ظاهر دارای ایهام است وبسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات[1] تعبیرمی کنند و ظواهر آنها اشتباه‌آمیز است از اینرو برخی ازآنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث دربارهٔ مجاهدت ومقامات و آنچه ازذوقها ووجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبهٔ نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات. ازاموریست که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو در بارهٔ کرامات آن گروه و خبردادن ایشان از مغیبات وتصرف آنان درکائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. واگر برخی از عالمان بانکار آن گراثیده‌اند شیوهٔ ایشان موافق حقیقت نیست. واینکه استاد ابواسحق اسفراینی

---

۱ ـ شطحیات (بفتح ش وحای مهملهٔ مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) ودر«کشف»نوشته کلماتی که بوقت‌مستی وذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه‌گفتن منصور اناالحق وگفتن‌جنید، لیس فی‌جبتی سوی الله وگفتن بایزید، سبحانی مااعظم شأنی. مشایخ این‌کلمات خلاف شرع را نه ردکرده‌اند و نه‌قبول. منقول از معدن‌المعانی(غیاث‌اللغات) و جرجانی در ذیل«شطح»گوید. شطح عبارت ازکلمه‌ایست‌که‌از آن بوی سبکسری ودعوی برخیزد، از خداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز می‌کند اما بی اذن الهی. «از تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «اللمع»ص ۳۴۶ نشریهٔ الن نیکلسون لیدن۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف‌کرده است. شطح سخنی است‌که زبان‌آنرا ازوجدی ترجمه میکندکه ازمعدن خود مالامال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شگفتی است در وصف وجدی‌که ازنیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش وچیرگی بهیجان‌آمده‌است. رجوع به(شطحات‌الصوفیه) چ۱ چاپ قاهره۱۹۴۹ شود.

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که بامعجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان‌اهل سنت میان معجزه و کـرامات چنین فرق گذاشته‌اند کـه معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بروفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع‌معجزه بروفق‌دعوی کاذب مقدور نیست، زیرادلالت معجزه برصدق عقلی است ازاینرو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا براین‌اگر بوسیلهٔ دروغگو روی‌دهدآنوقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنهـا نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه وبزرگان سلف کرامات بسیارروی داده که معلوم و مشهور است.

واما دربارهٔ کشف و اعطای حقایق مربوط بعالم‌علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشترسخنان ایشان دراین خصوص از نوع متشابه‌است‌از اینرو که‌سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی[1] است و فاقدوجدان دراین‌باره دور ازذوقهای ایشان است و قادر بفهم‌آن نیست ولغات‌مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند.

پس سزاست کـه دراین باره متعرض سخنان ایشان نشویم وآنها را در زمـرهٔ متشابهاتی بشمریم که فروگذاشته‌ایم. وهر کس‌را که خدا بفهم مطلبی ازاین‌کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت‌کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که ازآنها به شطحیات تعبیرمیکنند و اهل‌شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست کـه انصاف در حق این گروه این‌است که‌ایشان اهل غیبت ازعالم حس‌اند و وارداتی[2] بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهـای بلا اراده‌ای برزبان میآورنـد . و صاحب غیبت را

---

۱ ـ یعنی مربوط بحواس باطنی . ۲ ـ وارد در تداول تصوف عبارت است از، هرچه از معانی غیبی بی تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنانرا بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است ازاینرو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهائی که از آنان صادر میشودمؤاخذه خواهندشد، زیرا برای ما فضایلی‌از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید و درعالم‌حواس ظاهر باشد و حال ووجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع میشود و بهمین سبب فقیهان وبزرگان متصوفه بقتل حلاج‌فتوی دادند، زیرا اودرحال حضورهنگامیکه‌برخویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا داناتراست.

و متصوفهٔ‌پیشین که در رسالهٔ«قشیری»نام آنان‌آمده و ازناموران ملت بشمار میرفتند ودر گذشته هم بایشان اشاره کردیم‌به کشف حجاب واین‌نوع ادراك‌شیفتگی نداشتند ، بلکه تا جائیکه میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای‌آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه ازچنین حالاتی‌می گریختند و معتقد بودند که چنین پیش‌آمدهائی از عوائق راه‌آنان و مایهٔ‌آزمون است وآنرا نوعی ازادراکهای‌نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان‌نمی گنجد ودانش‌خدا وسیعتر وخلق او بزرگتر و شریعتش برراهنمائی مسلط تر است. از اینرواز آنچه درك می کردند کلمه‌ای برزبان نمی‌آوردند، بلکه دقت وفرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خودرا که کشف حجاب برای‌آنان دست می‌داد از فرورفتن‌وماندن در آن‌حالت بازمی‌داشتند، بلکه طریقت خودشان‌را درپیروی واقتدا مانند هنگامی که درعالم حس وپیش از کشف بود واجب می‌شمردند و همراهان و

یاران خویش را بدان وادار می کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است[1].

فصل ۱۲
در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامیکه علوم بصورت فن وصنعت درآمده و مردم درباره آنها بتألیفات پرداختنداین دانش‌متداول شده است .

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده،ولی علت آنکه بما نرسیده‌است‌این‌است که‌ما دراین‌باره تنها بسخنان‌خوابگزارانی‌از ملت اسلام اکتفا کرده‌ایم و گرنه خواب دیدن درنوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکرده‌اند، چنانکه یوسف صدیق(ص) بدانسان کــه درقرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در«صحیح» ازپیامبر(ص) و ابوبکر(رض) روایت شده‌است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر(ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: ازبشارت دهنده ها چیزی بجزرؤیای شایسته باقی‌نمانده است که مردصالح آن را می‌بیند یا برای وی می‌بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر(ص)روی داد رؤیا بود.

چنــانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگرآنکه مانند سپیده دم‌تابناك

---

۱ ـ درچاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهندهٔ آدمی براه صواب است. و در نسخهٔ«ینی‌جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ»است.

و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر(ص) هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به‌اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیك از شما امشب خوابی دیده است ؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که دربارهٔ ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میآید نوید دهد.

اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده میشودو باخون بتمام بدن سرایت می کندو بدان افعال قوای حیوانی واحساس آن تکمیل میشود و هرگاه دستگاه احساس بوسیلهٔ حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی‌حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد بازمیگردد. وبااین بازگشت باستراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری ازکار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است چنانکه درآغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم[1]. سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزلهٔ مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همهٔ اشیائی را که در عالم‌امر[2] وجود دارد درك میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراك است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا وحواس آن است که همچون پرده‌ای میان این‌روح وادراکات‌مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر ازاین پرده برون‌آیدو ازآن مجردشودآن وقت به‌حقیقت خود که عین ادراك است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درك شدنی

---

۱ ـ رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود. ۲ ـ بظاهر ناظر به‌آیهٔ: قل‌الروح من امر ربی است. (س۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیرکرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی از این پـرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحه‌ای از عالم خـود را درك میکند و این ادراك او باندازهٔ تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در ایـن حالت کلیهٔ مشغولیت‌های حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگـرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همهٔ ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرك برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود بازمیگردد.

چه‌آن روح تا هنگامی که درکالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جـز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. ومشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت ازادراکات دماغی است که قوهٔ تصرف کنندهٔ آن‌خیال است. واین قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تـا بـرای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و مـوقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس ازآن صور دیگـری که نفسانـی و عقلی است مجرد میکند وآنگاه تجرید از محسوس بـه معقول ارتقا مـی‌یابد و واسطهٔ آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خـود ادراکاتی دریابـدآنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترك می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراك از روح عقلی به عالم‌حس تنزل میکند.

و خیال واسطهٔ این قسمت نیز می‌باشد، ایـن است حقیقت رؤیا. و از ایـن بیانات فرق میان رؤیای صادق[1] و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چـه کلیهٔ این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهائی درخیال می‌باشند، ولی اگر این صورتها از روح عقلی ادراك کننده فرود آمده باشندآن وقت رؤیا حاصل میشود و اگـر از

۱ ـ صالح (ك).

صوری‌مأخوذباشند که‌خیال آنها راهنگام بیداری به‌حافظه سپرده است آنگاه‌خواب‌ـ
های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و[1] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن رااعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مژده‌ای را که از سوی خدا هنگام خواب به‌وی‌القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن‌خواب بیننده هنگام دیدن‌رؤیاست گوئی وی در باز گشت به عالم‌احساس از راه بیدار شدن شتاب می کند.واگر چه غرق‌درخواب باشد ادراکی که‌بروی‌القا شده است بقدری سنگین وقوی‌است که از آن‌حالت به‌حال‌احساسی‌می گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن وعوارض آن می‌باشد . علامت دیگر ، پایدار ماندن و دوام‌آن ادراك است ازاینرو که رؤیای‌مزبور با تمام جزئیات‌آن درحافظهٔ وی نقش می‌بندد وهیچ گونه سهو وفراموشی بدان‌راه نمی‌یابد و برای بیادآوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظهٔ خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراك نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یك زمان درك می کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می گیرند وقوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون‌کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراك بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌ـ شوند وبدین‌سبب دستخوش نسیانی می گردند که به قوای دماغی‌راه می‌یابد .

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه‌آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی‌ـ نمی‌باشند وهر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه‌نقش می‌بندد یك‌باره و در کمتر از

---

۱ ـ از اینجا بیش از یك صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخهٔ خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

یك چشم برهم زدن می‌باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدارشدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ‌رو از اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدارشدن از خواب درنتیجهٔ بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیادآید و در عین حال بسیاری از تفاصیل آن هرچه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها ازنوع خواب‌های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبانت‌را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش‌پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برماست.[1] و رؤیا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است .

و بنا براین به‌همین اندازه خواص‌آن نیز باخواص نبوت نسبت دارد.

پس این نکات‌را نباید از نظر دور داشت و دلیل‌آن همینهاست که یاد کردیم. و خدا آفرینندهٔ هر چیزی است که بخواهد][2]

و اما در بارهٔ معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی‌را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد وخیال‌هم آن‌را تصویر کندالبته آنرا در صورت‌هائی تصویر می‌نماید که تا حدی مناسب‌آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی‌یابد و خیال آن‌را بصورت دریا تصویر می کند یا اگرمعنی دشمنی را درك کندخیال آن‌رادر صورت مار تجسم می‌دهد. و بنا براین هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و ازعالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یامار بیادندارد، دراین

۱ ـ لاتحرك به‌لسانك. لتعجل به. ان علینا جمعه‌و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم‌ان علینابیانه. س : ۷۵ (القیمة)آ : ۱۶ تا ۲۰

۲ـ تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه وبانسخهٔ «ینی جامع» مقابله شد .

هنگام خواب گزار«معبر» می‌اندیشد و بقوت تشبیه یقین می کند که دریـا صورتـی محسوس است و صورتی ادراك شده در ماورای آن است و آنگاه بقراین دیـگری که آن صورت را برای او تعیین می کنند بحقیقت رهبری می‌شود .

و می گوید مثلا تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است وهمچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بـزرگی زیـان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را به‌زنان تشبیه می کنند، زیرا آنها هـم بمنزلهٔ ظروف‌اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسبت میان صورت ادراك شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب‌خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان .

و بنابراین رؤیائی که از جانب خداست همان نـوع صریح و آشکاری‌است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که ازجانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است کـه نیاز به تأویـل دارد و آنچه از جـانب شیطان است همـان خواب‌هـای پریشان است.

و نیز باید دانست که هرگاه روح ادراك خود را بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هائی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگـز ادراك نکرده باشد [در قالبی][1] البته آن‌را بهیچ روهـم تصویر نخواهـد کـرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن‌را به‌مـار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ‌یك ازاین مفاهیم را درك نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراك خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست تصویر می کند و بـاید خوابگزار خود را از این گونه امورحفظ کند، زیرا چه‌بسا که‌تعبیر بر اومشتبه می‌شود و در هم‌می‌آمیزد

۱ـ از چاپ «ب» و نسخهٔ‌خطی«ینی جامع ».

و قانون آن تباه می‌شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می‌شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می گویند دریا بر پادشاه دلالت می کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می کند و درجای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می گویند مار نشانهٔ دشمن است در جائی هم ممکن است بگویند نشانهٔ زندگانی است ودر جای دیگر بگویندپوشندهٔ راز است و امثال‌اینها.

بنابراین خوابگزار این قوانین‌کلی را در نظر می گیرد و در هرمقام بر حسب‌اقتضای قرائنی که‌نشان می‌دهندقوانین مزبور برای‌رؤیا مناسب تر وسزاوارتر است خواب را تعبیر می کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می کند و بعضی هم ازسرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمدبن سیرین[1] در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی ازاین علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اندو مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به‌نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی دراین باره بتألیف پرداخته سپس متأخران[2] تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

---

۱ ـ ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر وازمردم جرجرایا بوده‌که اسیر شده ومادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن‌سیرین درخوابگزاری مشهور و حکایات‌بسیاری از او نقل شده‌است وکتابهائی به‌وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب‌الکلام فی‌تفسیرالاحلام وکتاب‌الجوامع. قبراو در بصره است. وبه سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامهٔ دهخدا) شود. ۲ـ از متکلمان. (ن.ل).

روزگار ازاین دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن‌ابوطالب‌قیروانی ازعلمای قیروان است«مانند الممتع و جزآن[1]». ونیز کتاب «الاشاره» تألیف‌سالمی [ازسودمندترین و مختصرترین کتب دراین موضوع‌است «همچنین کتاب «المرقبة‌ـ العلیاء» تألیف ابن‌راشد که از مشایخ ما در تونس است»][2].

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناك است بعلت مناسبتی که میان آن‌دو‌ـ می‌باشد [و ازاین رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است[3]] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانیهاست[4].

فصل ۱۳

علوم عقلی و انواع آن[5]

و اما علوم عقلی مسائلی است که بـرای انسان طبیعی است از اینرو که وی دارای اندیشه است و بنابراین دانشهای‌مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بـلکه افراد همهٔ ملتها در آن می‌اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابرانـد و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتمـاع و عمران طبیعی وجـود داشته است و آنها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانندو مشتمل بر چهار دانش‌است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فـرا گـرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایدهٔ آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی][6] می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت‌درکائنات[نفیا و ثبوتا][7] بمنتهای اندیشهٔ خویش آگاه

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ ـ در چاپهای مصر و بیروت‌نیست ولی نسخهٔ «ینی جامع» باچاپ پاریس مطابقت دارد. ۴ـ اشاره به انت‌علام‌الغیوب س:مائده‌آ: ۱۰۸ و۱۱۶ ۵ـ عنوان فصل‌از نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» است ودرچاپ «پ» چنین‌است، درعلوم عقلی‌و. . ۶ـ از«پ» درچاپهای دیگر و«ینی» چنین‌است، درموجودات وعوارض‌آنهـا نسخه بدل‌چاپ «پ» : در موجودات عرضی. ۷ـ درچاپهای مصر وبیروت ونسخهٔ «ینی‌جامع» نیست.

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیدهٔدانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری‌و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه وجانور واجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یانفسی][1] که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن رابنام دانش طبیعی(فیزیك)می‌خوانند. و آن دومین گونهٔدانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی « متافیزیك» می‌نامند و سومین گونهٔ دانشهای عقلی بشمارمی‌رود.

ودانش‌چهارم آن‌است که درمقادیر بیندیشند و آن مشتمل‌برچهار دانش‌است.

و آنها را تعالیم[2] مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیرمنفصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یك بعد است که خط باشد یادارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعدو آن عبارت از جسم تعلیمی«هندسی» است، وعلم هندسه دراین مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می کند.

و دوم دانش ارتماطیقی است[3] و آن شناختن کمّ منفصلی‌است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندد.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجهٔ آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاك وحصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یك از سیارات و [ثوابت][4] است و این امور بوسیلهٔ حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می بینیم و در هریك موجود است از قبیل: رجوع و

۱ـ در موجودات و عوارض آنها «نسخهٔ خطی‌ینی جامع». ۲ ـ ریاضیات Mathématiques
۳ ـ Arithmétique ۴ ـ در چاپهای مصر و بیروت و«نسخهٔ ینی جامع » نیست .

استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی. طبیعیات و الهیات. و هریك دارای فروعی است که از آنهامنشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و ازیاج از فروع هیئت است.

و ازیاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبهٔ حرکات ستارگان وتعدیل آنها بمنظور آگاهی بر مواضع هر یك هنگامی که آهنگ دانستن آن‌شود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما در بارهٔ هریك از دانشهای مزبور یکایك گفتگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دوقوم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان ورومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد وفور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. ازاینرو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت میشده است.

وکلدانیان و پیش ازآنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی ودیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات][1] و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند وملتهای دیگر مانند ایرانیان ویونانیان این فنون را ازآنان فراگرفتند و ازمیان همه قبطیان بعلوم مزبور اختصاص یافتند وبوسیلهٔ ایشان آن علوم‌همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت[2] و وضع ساحران و افسونگران

---

۱ ـ چاپ «پ» و نسخهٔ خطی ینی‌جامع. ۲ ـ اشاره‌بآیهٔ: ولکن‌الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحروما انزل‌علی‌الملکین ببابل هاروت و ماروت س، ۲ «بقره» آ: ۹۶

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه‌ملتها درمنع و تحریم‌آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این‌علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هرگز درجهان نبوده است و بجز بقایائی که‌مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت‌آنها داناتر است گذشته ازاینکه شمشیر شرع[برای مخالفت] برپشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودندکه بعلوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایرهٔ آن علوم درکشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم‌گویندکه این علوم پس از آنکه اسکندر دارا راکشت و برکشورکیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است

چه اسکندر بر کتب و علوم بیشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.

و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعدبن‌ابی‌وقاص به‌عمربن‌خطاب نامه‌ای نوشت تا دربارهٔ امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به‌وی نوشت که‌آنها رادر آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به‌رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا مارا ازآنها بی‌نیاز کرده است ازاینرو آنها را درآب‌یاآتش افکندند[1] این‌است که علوم عقلی‌ایرانیان ازمیان رفت و چیزی ازآنها بما نرسید و اما رومیان درآغازکار دولت ایشان‌خاص یونیان «گرکها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت[2] و جز ایشان دانندهٔ این علوم بودند.

---

۱ ـ رجوع به صفحهٔ ۷۰ جلد۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.

۲ ـ منظور از اساطین حکمت، فیثاغورس و انباذقلس وسقراط و افلاطون وارسطواست.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند[1] بهروش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردند. وسند تعلیمشان دراین روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط[2] خم نشین[3] و از وی بشاگردش افلاطون وازاو بشاگردش ارسطوو ازوی بشاگردش اسکندر افرودسی[4] وثامسطیوس[5] و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد.

و او از همهٔ حکمای آنان درعلوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام‌آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیاصرهٔ روم منتقل گردیدو آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم‌را برحسب اقتضای مذهب‌ها و شرایع فروگذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه‌های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بیمانند بود ومملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده‌بودند مسلمانان ازایشان ربودند و در آغازکار بهسادگی بسرمیبردند و ازهنرها وصنایع غفلت داشتند تا رفته‌رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

۱ ـ مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است. ۲ ـ بقراط «ن. ل.» ۳ـ حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم‌نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم‌نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحهٔ ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است

۴ ـ Alexandre Aphrodisée ـ و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعداز ارسطو می‌زیسته است. ۵ ـ Themistius

رسیدند که هیچیك ازامتهای دیگر بدان‌پایه‌نائل‌نیامده بود وانواع گوناگون‌هنرها و علوم را فراگرفتند و در نتیجهٔ شنیدن‌برخی از موضوعات‌علوم حکمت وفلسفه از اسقف[1]هاو کشیش‌های معاهدبآگاهی براین علوم شائق شدند وهم ازاینرو که‌افکار آدمی‌بدین مسائل متمایل میشود وبکسب‌آن همت میگمارد ازاینرو ابوجعفرمنصور کسی را نزد پادشاه روم (گرك) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به‌عربی برای‌وی بفرستد واو کتاب‌اقلیدس[2] وبعضی از کتب‌طبیعیات‌را برای خلیفه‌ارسال‌داشت. مسلمانان‌آنهارا خواندند وبرمطالب‌آنها آگاهی‌یافتندوشیفتگی آنان بکامیابی بر بقیهٔ آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشهٔ خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان‌میداد واشتیاق او بدانشهای طبیعی برانگیخته‌شد وهیئتی ازنمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنندو در زمرهٔ آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آنها را فراگرفتند و چیزی فروـ نگذاشتند و متفکران ومحققان اسلام نیز در فراگرفتن آن علوم سعی بلیغ‌مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشهٔ ایشان در آن علوم بمرحلهٔ نهایی‌رسید و با بسیاری ازآراء وعقاید معلم‌اول مخالفت کردندوردوقبول‌را به‌نظریات‌وی اختصاص دادند،زیرا او شهرهٔ جهانیان‌بود ودراین باره کتب‌ودفاتری تدوین کردندوبر «تحقیقات» کسانی که دراین علوم‌برایشان تقدم‌داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینانْ بودند:ابونصر فارابی و ابوعلی‌بن‌سینا در مشرق وقاضی ابوالولیدبن‌رشد و وزیر ابوبکر بن‌الصائغ دراندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که‌دراین علوم‌بنهایت مرحله رسیده‌اند،ولی بزرگان‌یادـ کرده بنام‌آوری وشهرت اختصاص‌یافته‌اندوبسیاری ازاین گروه به‌اکتساب«تعالیم»

۱ ـ خلیفهٔ عیسویان «اوك» Evêque

۲ ـ Euclide

و رشته‌های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیّان از مردم مشرق] و مسلمةبن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

واز این‌علوم و دانندگان آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها وتقلید از عقاید ایشان عقل خویش را ازدست داده‌اند وگناه آن برعهدهٔ کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدامیخواست آنرا بجای نمیآوردند.[1]

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاریکه عمران آنها برباد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز ازآن ممالك رخت بربست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت میکند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه درعراق ایران و پس ازآن درماوراءالنهر رونقی بسزا دارد وایشان درپایگاه بلندی ازعلوم عقلی‌می‌باشند، زیرا عمران ایشان‌توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول][2] متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم وآن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه برآن است او را ملکهٔ راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگرفنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خودآنرا که می‌خواهد تأیید میکند[3] همچنین اخباری

---

۱ ـ اشاره بآیهٔ: وکذلك جعلنالکل‌نبی عدواً شیاطین‌الانس والجن‌یوحی بعضهم‌الی بعض زخرف‌القول غرورا ولوشاء ربك مافعلوه. س: (۶) الانعام آ: ۱۱۲.

۲ ـ چاپ«پ» ونسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و زاید بنظر می‌رسد.

۳ ـ والله یؤید بنصره من یشاء، س: (۳) آل عمران آ: ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم[1] از ممالك فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی[2] رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید میرود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع ودانندگان آنها فراوان‌اند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن‌سرزمین می گذرد داناتر است. و او می آفریند آنچه می‌خواهد و بر می گزیند.[3]

فصل ۱۴

در علوم عددی

و نخستین آنها ارتماطیقی[4] است و آن عبارت از شناختن خواص سلسلهٔ اعداد است ازحیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یاتضعیف (تصاعدهندسی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یك عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعدآنها از دو طرف بیك اندازه باشد[5].

---

۱ ـ Rome ۲ - Méditerranée ۳ ـ اشاره به، ربك یخلق‌مایشاء و یختار.س (۲۸) قصص آ، ۶۸ ۴ ـ Arithmétique ۵ ـ توضیحات آقای دکتر هشترودی‌استاد عالیقدر دانشگاه ورئیس دانشکدهٔ علوم،

امثله‌ای که در متن به‌آن اشاره شده است از خواص رشتهٔ اعداد می‌باشد.

مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است واین رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دستهٔ نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشتهٔ زیر:

۲ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۳۰

که هرجمله بر جملهٔ قبل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشتهٔ تصاعد عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم. مثلا اگر ۶ رشتهٔ پیش را به جملهٔ پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی‌البعداند با مجموع جمله‌های اول وآخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ماقبل‌آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و ←

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدهٔ آن اعداد فرد باشند چنانکه فردها پیاپی و زوجها پیاپی هم باشند. و مانند اینکه هرگاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقع شوند بدین‌سان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم ... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سوم...

← آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جملهٔ وسطی یعنی ۱۶ مساوی است.

روشن است که رشتهٔ اعداد زوج با رشتهٔ اعداد فردتصاعد عددی تشکیل می‌دهند چه در این‌دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می‌باشد پس خواص مذکور برای رشته‌های تصاعدهای عددی درآنها صادق است.

مثال دوم برشته‌ای متکی است‌که امروز بتصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جملهٔ متوالی در این رشتهٔ عددی ثابت است مانند رشتهٔ:

۵ ، ۱۵ ، ۴۵ ، ۱۳۵ ، ۴۰۵ ، ۰ ۰ ۰

که درآن نسبت هر جمله بجملهٔ ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلا به‌جملهٔ پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی‌البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۳۵ × ۱۵ با حاصل ضرب ۴۰۵ × ۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جملهٔ وسطی یعنی $۴۵^۲$ برابر است.

اعداد زوج‌الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می‌شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که‌آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و برحسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به‌اعداد نام‌میدادند مثلا اگر نقاطی را به شکل زیر:

•
• •
• • •
• • • •

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را(یعنی مجموع نقاط شکل‌را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویراعداد، فقط تعدادنقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقراراضلاع مثلا همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین‌نیز نمایش داد:

•
• •
• • •
• • • •

بعضی از نکاتی‌که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعدادی منجر میشود مثلا اگر اعداد مثلث متوالی را در رشته‌ای قرار دهیم بدین صورت:

۱، ۳، ۶، ۱۰، ۱۵، ۲۱، ۰ ۰ ۰ ۰

اولا مشاهده میشود که اختلاف هردوعدد مثلث متوالی با رتبهٔ عدد بزرگتر برابر است‌یعنی←

تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به‌یك اندازهٔ بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) درصورتی که عدهٔ اعداد فرد باشند و آن‌مانند اعداد زوج‌الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می‌باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدّسات حادث میشود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از یك تاعدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند ومثلثات متوالی همچنین دریك سطر زیر اضلاع پیاپی واقع‌شوند سپس برمثلث ضلعی

← اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می‌باشد.

ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث به‌اضافهٔ واحد مجذور تام‌است.
ثالثاً مجموع دوعدد مثلث متوالی همواره یك‌عدد مربع است.

$$\left.\begin{array}{l} ۸\times۳+۱=۲۵=۵^۲ \\ ۸\times۶+۱=۴۹=۷^۲ \\ ۸\times۱۰+۱=۸۱=۹^۲ \end{array}\right\} \longleftarrow$$

$$۱۰+۱۵=۲۵$$

مجذور هرعدد که قوهٔ دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدما این عدد را نمایش می‌دادند شکل مربع بدست میآید مانند مربع پنج بدین شکل:

• • • • •
• • • • •
• • • • •
• • • • •
• • • • •

و از خواص این اعداد مثلا یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره یك عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعدادآنها برابر است) مانند:

$$۱+۳+۷+۹+۱۱=۳۶=۶^۲$$

به همین قرار اعداد مخمس و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

درفضا نیز میتوان نقاط را برحسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و . . . تصورکردکه ازبین‌آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است وبجای قوهٔ سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب‌آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هرکدام خواصی دارند مثلا ازآن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع‌آنها برابر است مانند.

$$۱^۳+۲^۳+۳^۳+۴^۳+۵^۳+۷^۳=(۱+۲+۳+۴+۵+۷)^۲=(\frac{۶\times۷}{۲})^۲=۲۱^۲=۴۴۱$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره یك عدد مثلث است پس نتیجه می‌شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع یك عدد مثلث‌است.

که پیش از آن است و آن‌وقت مربع می‌شود و برهر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بـر تـوالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدیدآید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تاآخر... باشند .و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردنـد. و در جمع آنهـا و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولا و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند .

همچنین‌خواصی که‌برای زوج‌و فرد و زوج‌الزوج و زوج‌الفرد و زوج‌الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هریك از آنها خواصی است مختص بدان که ایـن فن متضمن آنها می‌باشدو درجز آن یافت نمی‌شود .

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ بـراهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیررا در این باره تألیفات بسیاری‌است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج میکنند و جداگانه در آن بتألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمـان بـکار برده‌اند .

و اما متأخران این فن را فروگذاشته‌اند، زیرا متداول‌نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فروگذاشتن آن بسبب آن است کـه زبدهٔ آنـرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتـاب رفع‌الحجـاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و ازفروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی‌است‌در حساب اعداد از راه بهم پیوستن«ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یـا بـوسیلهٔ تضعیف که عددی به‌یکان(آحاد) عدد دیگر دوبرابر میشود و این همان ضرب‌است و تفریق در اعداد یا بافراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به‌اجزای متساوی کـه عـدهٔ آن اجزا حاصل شده می‌باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می‌نامند خواه این ضم «جمع» وتفریق‌درعدد صحیح وخواه کسر باشد.ومعنی کسر نسبت عددی بعدد دیگرمی‌باشد واین نسبت‌را کسر می‌نامند وهمچنین ضم(جمع) وتفریق درجذور هم‌می‌باشد ومعنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و ازاینرو عدد مربع از آن می‌باشد . [و عددی‌را که بدان تصریح میشود «منطق» می‌نامند و مربع آن نیز همچنین است و درآن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که‌بدان تصریح نمی‌شود موسوم به اصمّ است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می‌باشد که مربع‌آن جذر ۳است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می‌باشد] [1]

و همانا در این جذور نیز ضم وتفریق داخل می‌شود و این صناعت‌حسابی‌از فنون جدید است که درحساب معاملات بدان نیازپیدامیشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن بـه کـودکان متداول کرده‌اند و بهترین نوع تعلیم این است کـه نخست بـآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین‌آن منظم استو غالباً بسبب‌فرا- گرفتن آنها اندیشهٔ روشنی درنو آموز پدید می‌آید که او را بصواب و راستی‌عادت میدهد. و برخی گفته‌اند کسی که درآغازکار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا درحساب صحت مبانی‌و موشکافی و تعمق وجود دارد واین امر بمنزلهٔ خوئی در او نقش می‌بندد و براستی عادت می کند .

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود ، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصارالصغیر است که ابن‌البنای مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال‌آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

۱ ـ قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست .

شرحی بر آن بنام رفع‌الحجاب نوشته است، ولی‌این شرح برای مبتدی‌دشوار ومغلق است، زیرا براهین‌آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مؤلف (رحمةالله) در این کتاب از شیوهٔ کتاب «فقه‌الحساب» تألیف ابن ـ منعم[1] و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین‌آن دومؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سرحروف و زبدهٔ آنهاست وکلیهٔ آنها مغلق و دشوار است][2].

و دشواری کتاب مـزبور «رفع‌الحجاب» مانند همهٔ عـلوم تعالیم بسبب شیوهٔ استدلال برهان‌آن است و گرنه‌کلیهٔ مسائل‌آن واضح و روشن است و هرگاه کسی آهنگ شرح‌آن کند تنها باید علل این اعمال را بازگوید و آن اندازه که فهم‌علل مزبور دشوار است دراعمال مسائل‌چنین دشواری و اشکالی یافت نمی‌شود. پس‌باید نیك در این نکته تأمل کرد. وخدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری‌می‌فرماید.[3]

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجهول بوسیلهٔ عدد معلوم مفروض‌استخراج میشود بشرط‌آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی ازطریق دو برابر کردن‌بوسیلهٔ ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین‌آنها عدد است، زیرا بوسیلهٔ عـدد، مطلوب مجهول از راه استخراج‌آن از نسبت‌مجهول تعیین میشود.

---

۱ ـ قفطی باختصار دربارهٔ محمدبن عیسی‌بن‌المنعم گفتگوکرده، ولی یادآور نشده است که وی درچه عصری میزیسته‌است. از دسلان. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» باچاپ پاریس مطابقت دارد. ۳ـ اشاره به: یهدی‌الله‌لنوره من‌یشاء، س: ۲۴ (النور) آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است: و او نیرومند متین است . اشاره به: ذوالقوةالمتین. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۱

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا ازدو برابر کردن آن لازم می‌آید که‌در مرتبهٔ دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است[1]. و آنچه پس از اینهاست برحسب نسبت نماینده (اُسّ)[2] در دومضروب است آنگاه عمل مفروض را در بارهٔ مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای در میآورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر[3] و کسر آنها می‌پردازند تا همهٔ عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا بمرتبهٔ سه گانه‌ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیلهٔ معادلهٔ عدد برطرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجهٔ شمارهٔ آنها بدست میآید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجهٔ آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست[4] و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده‌است، زیرا معادله میان عدد و جذر

۱ـ در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
الف ـ شیء ؛ زیرا هرمجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن‌نیز جذر است چه‌از تضعیف آن لازم‌میآید که‌در مرتبهٔ دوم قرار گیرد. ب ـ مال، و آن مربع مبهمی است. ج ـ کعب.

۲ ـ اکسپوزان Exposant یاقوه . ۳ ـ جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند ؛

۴ـ سه معادله‌ای که مؤلف دربارهٔ آنها گفتگو میکند چنین‌است: $X^2=ax$ و $X=a$ و $X^2=a$ و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزدآنان عبارت بوداز: $X^2=axB$ و $X^2+B=ax$ و $X^2+ax=B$

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بتألیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابوکامل شجاع بن اسلم بوده‌است و پس از وی مردم شیوهٔ او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهدهٔ این امر بر آمده‌اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به‌بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیهٔ آنها اعمال استوار متکی به براهین‌هندسی استخراج کرده‌اند[1] و خدا (سبحانه وتعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید[2].

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها واموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند ومقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکهٔ صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب‌دراندلس دراین‌باره تألیفات بسیار دارند که‌مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن‌السمح و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمهٔ مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صناعتی‌حسابی است‌درتصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامیکه

---

۱ ـ دسلان مینویسد: منظور ابن‌خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئلهٔ محمدابن‌موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطهٔ تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمهٔ دسلان ص ۱۳۷ ج۳ بنقل از (ویك).

۲ ـ چاپهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیهٔ ورثه تقسیم‌شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیهٔ ترکه فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیهٔ چنین پیش‌آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیلهٔ آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پشتی بطور صحیح تعیین گردد تا بهرهٔ وارثان از ترکه به نسبت سهام هریك از مجموعهٔ سهام فریضه کاملا معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور وجذر ومعلوم ومجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث مزبور برحسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثات از قبیل: فروض و عول[1] و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف‌ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه میآورند مانند: «فرایض یك سوم دانش‌است. «یا» فرایض نخستین بهره‌ای‌ازعلوم‌است که برداشته‌می‌شود» و جز اینها ولی به عقیدهٔ من ظواهر کلیهٔ این احادیث برفرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند(چنانکه گفته شد) نه برفرایض مربوط بهوراثت،چه‌این‌فرایض‌ازلحاظ کمیت کمتر ازآن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است.

ومردم دراین فن‌چه درقدیم‌وچه بتازگی کتب جامع‌بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آنها بنابه مذهب مالك(رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن‌المنمر و جعدی و صودی[2] و جزایشان است.لیکن فضل‌مخصوص

۱ ـ بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام‌آن که درنتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.
۲ ـ صردی . ضودی . (ن .ل)

به حوفی استچه کتاب او برهمهٔ تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابوعبدالله محمدبن سلیمان سطی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است وهم آنرا جامع کرده است و امام‌الحرمین در این باره تألیفاتی بنابر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطهٔ او بر علوم میباشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید[1].

فصل ۱۵

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط وسطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد. وهم دربارهٔ عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هرچند تا بی‌نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویهٔ متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هرگاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول وارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلمان در

۱ـ در چاپهای مصر چنین است، و خدا هرکه را بخواهد باحسان وکرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابوجعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن بر حسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آنجمله نسخه‌ای ترجمهٔ حنین‌بن‌اسحاق و دیگری ترجمهٔ ثابت‌بن‌قره و یکی‌هم ترجمهٔ یوسف‌بن‌حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان : چهارمقاله در بارهٔ سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقالهٔ دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور[1] و بعبارت دیگر دربارهٔ جذرها است. و پنج مقاله در بارهٔ مجسمات .

این کتاب‌را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن‌سینا در تعالیم شفا باین‌منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب‌شفارا بدان اختصاص داده است. همچنین ابن‌الصلت آنرادر کتاب‌الاقتصارخلاصه کرده ودیگران‌نیز بتلخیص آن‌پرداخته‌اند و گروه دیگری‌هم شرحهای‌بسیار بر آن‌نوشته‌اندو کتاب مزبور بطورمطلق‌مبدأعلوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخوانندهٔ آن سود فراوان می‌بخشدخرد وی‌را تابناك واندیشهٔ او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیهٔ براهین‌آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ‌رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از اینرو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و درنتیجهٔممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کنندهٔ آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش مییابد.

و گویند برسر در خانهٔ افلاطون این جمله نوشته بوده است:«هر کهدانندهٔ هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

۱ـ در بیشتر چاپها کلمهٔ منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند . و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به Les quantités xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده‌است، ولی در نسخهٔ خطی«ینی جامع » مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمهٔ صحیح منطق در برابر اصم بضم میم است.

و استادان‌وشیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای‌اندیشیدن بمثابهٔ صابون برای جامه‌است که از آن ناپاکیها وآلودگیهارا میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاك میکند.

و همهٔ اینها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسهٔ مخصوص باشکال کروی و مخروطات است [۱]

اما در بارهٔ اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی‌تألیف ثاوذوسیوس [۲] و دیگری تألیف میلاوش [۳] که در بارهٔ سطوح کروی و قطوع [۴] آنها است و کتاب ثاوذوسیوس درتعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هردو کتاب را بخواند، چه‌براهین علم هیئت‌متوقف بر اشکال کروی است و کلیهٔ مباحث آن دانش در بارهٔ کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد ازقبیل: قطوع و دوایری که بعلل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف برشناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در بارهٔ اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیهٔ عوارضی را که در این خصوص

۱-فقط در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲ ـ Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios

۳ ـ در تمام چاپها ونسخهٔ خطی«ینی‌جامع» جنین‌است، ولی‌برحسب‌ترجمهٔ دسلان صحیح: منلاوس(Ménélaous) است.

۴ ـ جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید میآید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است(مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایدهٔ آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشوداز قبیل: درودگری‌و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر واینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» ومنجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی[1] تألیف کرده که ازصنایع شگفت‌آور و حیل نوظهور مشتمل برهر نوع حیرت‌بخش وعجیب است. و چه‌بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به « بنی‌شاکر » نسبت میدهند[2].

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت وجب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات‌و نسبت زمینی است بزمینی دیگر ،هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقررداشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند.[3]

و دیگر از فروع این فن هندسهٔ مناظر است [4]

و آن دانشی‌است که‌بدان اسباب خطا و غلط در ادراك بصری از راه‌شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراك بصر

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ دارالکتاب‌اللبنانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است . ۲ ـ و خدای تعالی داناتر است .(ن ل) ۳ ـ و خدا باحسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست . ۴ ـ علم مناظر و مرا یا (Optique)

بواسطهٔ مخروطی شعاعی است که رأس آن‌مخروط نقطهٔ‌بیننده و قاعده‌اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیك است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچك مینماید همچنین اشباح کوچك در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه‌هائی که از باران فرودمیاید همچون خطی مستقیم نمودارمیشود وشعله درچیزهایی(چون آتش گردان) مانندایره‌ای بنظرمیآید و امثال‌اینها که در این دانش موجباب و کیفیات اینگونه‌خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیلهٔ آن اختلاف منظردرقمر بسبب تغییرات واختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که‌معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بـر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری ازاین گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته‌اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن‌الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶
در دانش هیئت

و آن دانشی است که در بارهٔ حرکات ستارگـان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاك راست بطرق هندسی استدلال می‌شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم میآید: از آنجمله با برهـان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبـال و ادبار بـا مرکز فلك خورشید مباین است. همچنین بدلیل رجوع واستقامت ستارگان بـر وجـود افلاك کوچکی‌استدلال میشود که‌حامل آنها هستند ودر داخل فلك اعظم حرکت‌میکنند.

و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلك‌هشتمی استدلال میشود. و هم افلاك متعدد برای ستارهٔ واحد بسبب تعدد میلهای آن بثبوت میرسد و نظایر

اینها. وادراك موجود ازحرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیلهٔ رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحرکت اقبال وادبار بوسیلهٔ رصدپی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب][1] افلاك در طبقات آنها و هم پی‌بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده استو یونانیان به‌رصد توجه بسیار مبذول‌میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستارهٔ معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان‌موسوم به ذات‌الحلق بود وصناعت عمل بدان ابزار و براهین برآن در بارهٔ مطابقت حرکت‌آن با حرکت فلك در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات‌الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون درگذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند،ولی آن رصدها آنهارا بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات درنتیجهٔ گذشت قرنها اختلاف وتغییر یافت والبته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاك وستارگان تقریبی است[و بهیچروما را به تحقیق نمیرساند ازاینرو هرگاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود][2] و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاك را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه مارا آگاه‌میکند که این صورت‌ها وشکل‌های افلاك از این‌حرکات لازم آمده است و مامیدانیم که مانعی ندارد یك چیزلازمهٔ اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمهٔ آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بروجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

۱ ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ ـ از نسخهٔ خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند ؛ ولی باهمهٔ اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است .

و بهترین تألیفات در این‌باره «کتاب مجسطی» منسوب به‌بطلمیوس‌است واین بطلمیوس ازپادشاهان یونان که بطلیموس نام داشته‌اند نبوده‌است چنانکه بعضی‌از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت‌اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن‌سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن‌تعالیم شفا گنجانیده است. وابن رشد از حکیمان اندلس وابن‌السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن‌الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است.

وابن فرغانی نیز هیئت ملخصی‌دارد که بفهم نزدیك، است، ولی براهین آنرا حذف کرده است؛ وخدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت[1].

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صناعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین‌عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع وجز اینها. بوسیلهٔ این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبهٔ حرکات آنها میتوان شناخت واین بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صناعت را قوانینی است بمنزلهٔ مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته وآن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج یك حرکت از حرکت دیگری که اصول‌مزبور را بمنظور سهولت‌کار متعلمان درجدولهای‌مرتبی‌میگذارند وآنها رازیج

---

۱ ـ علم‌الانسان مالم‌یعلم؛ س، اقرأ ـ آ، ۵ ـ آخر فصل در چاپ (ك) چنین است، خدا منزه است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می‌نامند. واستخراج مواضع‌ستارگان را دراوقات مفروض‌تعدیل‌وتقویم میخوانند.

و مردم دراین باره خواه متقدمان وخواه متأخران بتألیف فراوان‌دست یازیده‌اند مانندالبتانی و ابن‌الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن‌اسحاق[1] بوده است و گمان میکنند که ابن‌اسحاق دراین‌زیج بررصد اعتماد کرده‌است چون مردی‌یهودی که درصقلیه(سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را دربارهٔ احوال کواکب وحرکات آنها کشف میکرده نزد ابن‌اسحق میفرستاده است.

از اینرو مردم مغرب به زیج ابن‌اسحاق عنایت داشتند چه‌مبنای‌آن برحسب گفته‌های او استوار بود . و این زیج را ابن البنا در لوحهٔ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفتهٔ آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی برآن مبتنی شود و احکام‌نجوم شناختن‌آثاری‌است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری ودیگر کائنات چنانکه درآینده این‌موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادلهٔ آنان را دراین باره توضیح خواهیم داد، انشاءالله‌تعالی.[2]

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف[3] ماهیت‌ها وحجت‌های

۱ ـ ازمنجمان تونس درآغازقرن هفتم. چاپهای مصر وبیروت.

۲ ـ در چاپهای مصرو بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است:
«و خدا توفیق دهندهٔ کسانی است که آنانرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی‌عبارات مزبور در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع»نیز دیده نمیشود.

۳ـ کلمهٔ معرفه در چاپ پاریس بغلط معروفه است در صورتیکه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپهای مصر وبیروت «معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

و بیان آن‌چنین است که: اصل در ادراك محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیهٔ حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراك با یکدیگر شریکند. وانسان از دیگرجانوران بادرك کلیات که‌مجرد ازمحسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، ازاشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه برهمهٔ آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند واشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشند در مینگرد و باز صورتی در آن پدید میآید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته‌در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشدو بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

واین‌نوع تجرید مانند این‌است که ذهن ازاشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند وآنگاه میان او وحیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن‌میپردازد وآنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به‌جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمییابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز میایستد.

گذشته از این چون خدا درمردم اندیشه‌را بیافرید که بدان دانشها وهنرها را در می‌یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که‌بدان ادراك ساده‌ای قصد میشود بی‌آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای‌امری‌دیگر. ازاین‌روتلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد میآورد و آنها را با یکدیگر بشیوهٔ تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

می‌بندد که بر همهٔ افراد خارج منطبق میباشد و این صورت ذهنی به شناختن‌ماهیت آن اشخاص کمك میکند.

دیگر آنکه بـه امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراك را تصدیق میخوانند وغایت آن در حقیقت به تصور باز می گردد، زیرا فایدهٔ آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است کـه مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را کـه بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تـلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است.

و متقدمان نخستین‌بار کـه در این دانش گفتگو کرده‌انـد بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌انـد و شیوه‌های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بـوده است تـا در یونان ارسطو پدید آمـد و او بتهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و ازاینرواین علم به دانش نخستین[1] نامیده شد و کتاب مخصوص‌آنرا بنام فص[2] میخواندند و آن مشتمل برهشت کتاب بود، چهار کتاب آن در بارهٔ صورت قیاس و چهار[3] کتاب دیگر دربارهٔ مادهٔ‌آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: ازآنجمله تصدیقاتی است که طبیعةً درآنها «یقین» مطلوب میباشد ودر برخی‌مطلوب «ظن» است وآن دارای‌مراتبی است ازاینرو درقیاس از حیث مطلوبی میاندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار[4]

---

۱ ـ در نسخهٔ «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم‌الاول است و دسلان نیز بهمین‌سان ترجمه کرده است. ۲ ـ نص «ن . ل» ۳ ـ در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» پنج‌کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب. ۴ـ از هر جنسی باشد خواه ازجنس‌علم یا ازجنس ظن و گاهی درقیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر وبیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و در بارهٔ نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده‌ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و در بارهٔ نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و ازاینرو منطق را درهشت کتاب منحصر کرده‌اند:

۱ ـ در جنسهای عالی که تجرید محسوسات‌در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که‌برتر از آن‌جنسی‌یافت نمی‌شود و این‌قسمت را کتاب‌مقولات‌می‌نامند.

۲ ـ درقضایای تصدیقی وانواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.

۳ ـ در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ ـ کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به‌یقین است واینکه‌چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افادهٔ یقین اختصاص یافته‌است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی‌واولی و جز اینها باشد ودراین کتاب دربارهٔ معرف‌ها وحدودنیز گفتگومیشود، زیرا مطلوب همانا یقین‌است برای‌وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل برجز آنها نباشد و بهمین‌سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده‌اند.

۵ ـ کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایدهٔ آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افادهٔ آن برای این مقصود بشرایط دیگری اختصاص یافته‌است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و دراین کتاب مواضعی ذکر می‌شود که صاحب قیاس ازآنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دوطرف مطلوب موسوم به‌وسط][1] و در

۱ ـ چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «بینی جامع».

آن عکسهای قضایا است.

۶ ـ کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده باطرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود واز آن‌پرهیز گردد.

۷ ـ کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و دراین کتاب گفتارهائی که باید دراین قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ ـ کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افادهٔ تمثیل و تشبیه میکند وبرای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و دراین کتاب قضایای خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانهٔ منطق درنزد متقدمان. اما حکمای یونان پس‌از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید دربارهٔ کلیات خمس که افادهٔ تصور می کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس وفصل و نوع و خاصه وعرض عام][1] ازاینرو درآن به‌استدراك مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و درنتیجه این فن دارای۹ کتاب شده است و کلیهٔ کتب مزبور در میان ملت‌اسلام ترجمه شده است وفلاسفهٔ اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن‌سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفهٔ اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و درآن بطور جامع علوم هفتگانهٔ فلسفه را گردآورده‌است آنگاه متأخران پدیدآمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمرهٔ آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث دربارهٔ حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

۱ ـ چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع».

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی دربارهٔ آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث دربارهٔ عکس‌را ملحق کردند[وموضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی][1] مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس دربارهٔ قیاس ازحیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث‌پرداختند نه برحسب مادهٔ آن؛ بلکه بحث دربارهٔ مادهٔ آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی ازآن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی‌چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده‌اند که گوئی وجود نداشته است درصورتیکه مبحث مزبور مهم و شایستهٔ اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه ازاین لحاظ که وسیله وابزاری برای دانشهاست. این‌است که گفتگوی درآن‌تفصیل و توسعهٔ فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین‌بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل‌الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف‌الاسرار دارد ، ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصرالموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر-الجمل درچهار ورق تألیف کرد ودرآن مجامع فن واصول‌آنرا گرد آورد ازاینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم‌آنرا میخوانند وازآن‌برخوردار و بهره‌مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است وحال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج وفایدهٔ‌منطق

۱ـ چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع».

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان براه راست است.

فصل[1]

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه‌آمیز کسانی را که بتحصیل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن برحذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یادگرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران ازروزگار غزالی وامام ابن‌الخطیب[2] پدیدآمدند و دراین مخالفت تا حدی مسامحه کردند ازآن روز مردم بکسب و ممارست درآن فن روی آوردند وتنها گروه اندکی دراین‌باره متمایل بنظرمتقدمان بودند وازآن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینك نکتهٔ رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمك بعقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوهٔ آنان دراین‌باره متکی بدلیل‌های ویژه‌ای بود که‌آنهارا در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی‌بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع میشمارند و میگویند هرچه از حوادث تهی نباشد حادث است.[3] و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع[4] و اثبات صفات قدیم بوسیلهٔ جوامع چهارگانه ازنظر الحاق غایب به حاضرودیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

۱ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» ترجمه کردم. ۲ ـ منظورفخر رازی است ۳ـ منظورصغری و کبرای معروفی است‌که میگویند عالم متغیر است وهر متغیری حادث است، پس عالم حادث‌است.
۴ـ ممانعت دوجانبه یابرخورد وتصادم تمایلات یکی‌ازدلایلی است که در اثبات توحید خدامیآورند.

واصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزلهٔ مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد وزمان فردوخلا[۱] ونفی طبیعت وترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها واینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند واثبات حال وآن صفتی است برای موجود که نه موجوداست ونه معدوم، ودیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را برآنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» وقاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هرگاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل میشود و ازاینرو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابهٔ عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزلهٔ نکوهش عقاید است، زیرا عقاید برآنها مبتنی هستند.

ولی هرگاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیهٔ مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و براثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تاکلی ذهنی که به کلیات پنجگانه[۲] یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است برآن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی وذاتی به عقیدهٔ ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که درخارج چیزی وجود ندارد تا برآن منطبق شود. یا بعقیدهٔ گروهی که بنظریهٔ حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

وبنابراین کلیات پنجگانه وتعریفی که مبتنی برآن‌است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل میگردد و درنتیجهٔ آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیدهٔ منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل میشود وخواه‌ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود وآنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف درقیاس

---

۱ ـ در نسخهٔ D پس‌از خلأ. میان اجسام، اضافه شده است. ۲ـ کلیات‌خمس در منطق عبارت است ازجنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحك»عرض عام «ماشی» (از غیاث).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری[1] باقی نمیماند و از تعریفات منطقی فقط آنهائی میمانند که برافراد محدودی (از جنس‌خود)صدق میکنند چنانکه‌نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند واین نوع تعریف همان‌است که نحویان‌از آن به‌جامع ومانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند وارکان منطق یکسره‌منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را برحسب قواعد منطق بخواهیم بثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل‌هائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه‌کرده‌اند واین فن‌را بنسبت دلیلی که بوسیلهٔ آن باطل‌شود بدعت یا کفرمیشمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی ببعد چون مسئلهٔ منعکس بودن دلایل را رد کردند و برآن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمیآید و نظر منطقیان را دربارهٔ همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن درخارج درست‌شمردند، ازاین‌رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هرچند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جزآن، و بجای دلیلهای متکلمان براثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری برمیگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچرو این شیوهٔ استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریهٔ امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند[2] پس خواننده باید دراین‌باره بیندیشد و

---

۱ ـ قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی‌است مرکب از دوجمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیاث» ومنظور ازقیاس صوری، قیاسی است که دارای یك مقدمه باشد.

۲ـ درمتن چنین‌است وهذا رأی الامام والغزالی وتابعهما لهذالعهد... ولی‌دسلان‌بی‌آنکه درحاشیه بتصحیح‌آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است، واین‌نظریهٔ غزالی‌است که تا این‌روزگار هم‌ازوی پیروی میکنند.

بمدارك و مآخذ عالمان درشیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. وخدا راهنما وکامیاب کنندهٔ آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸
در طبیعیات (فیزیك)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. ازاینرو این‌دانش بتحقیق دراینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان وآنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها وزمین لرزه‌ها، یا درجو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در بارهٔ مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد برحسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو دراین دانش موجود ودر دسترس مردم است وآنهاهم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است.

و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو دراین باره تألیفاتی کرده وبشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن‌سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خودرا دربارهٔ آنها آورده است. ابن‌رشدنیز کتب‌ارسطورا تلخیص کرده‌وشرح مشبعی‌برآنها نوشته[1] ولی‌بمخالفت نظریهٔ ارسطو برنخاسته‌است. دیگران نیز دراین‌باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن‌تألیفات مشهور ومعتبر دراین صنعت تا امروز همانهائی‌است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن‌سینا توجه خاصی دارند و امام ابن‌خطیب

۱ ـ از «ینی» در نسخ دیگر ، و از او پیروی‌کرده . از وی تتبع‌کرده .

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر-اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق[1] نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هرصاحب دانشی دانایی‌است.[2]

فصل ۱۹

در دانش پزشکی[3]

و آن صناعتی است که دربارهٔ بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو-میکند و دارندهٔ این صناعت درحفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیلهٔ داروها و غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یك از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها ازآنها پدید میآیند پی‌میبرد و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می‌شناسد و به بیماریها بوسیلهٔ نشانه‌هائی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر میدهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشك این علائم را با قوهٔطبیعی مقابله می کند و میسنجد چه این‌قوه در هردو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می‌باشد وپزشك آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می‌جوید و برحسب

۱ ـ مشرق. «ن.ل». ۲ ـ پایان فصل در چاپ‌پاریس و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» چنین‌است، و فوق کل‌ذی‌علم علیم ـ س: ۱۲ یوسف. آ: ۷۶ و درچاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیهٔمزبور این آیه نیز افزوده شده است. و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند، «والله» یهدی من‌یشاء الی صراط مستقیم. س: ۲ «بقره» آ: ۱۳۶ ۳ـآغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت برخلاف چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعیات صناعت پزشکی است و آن.

آنچه‌طبیعت ماده «مرض» وفصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضامی کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که‌جامع همهٔ این‌مسائل‌باشد علم‌طب مینامند. و چه بسا که در بارهٔ بعضی‌از اندام‌ها جداگانه و مستقلا به‌بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت ازسودی است که بسبب آن هر یك از اعضای بدن حیوانی آفریده‌شده است وهر چنداین مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع‌آن علم قرار‌داده‌اند و پیشوای این صناعتی که کتب‌وی در این‌باره از میان کتب پیشینیان‌ترجمه شده جالینوس[1] بوده است[2].

و میگویندجالینوس معاصرعیسی(ع) بوده‌وهم گویند وی به‌صقلیه (سیسیل)[3] درراه گردش و غربتی‌متکلفانه[4] در گذشته است. وتألیفات او در بارهٔ دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که‌کلیهٔ پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده اند و دراسلام پیشوایانی در این صناعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس‌نیز دانشمندان بسیاری درپزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان«ابن‌زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صناعت روبه نقصان می‌رود،زیرا دراین کشورها پیشرفت عمران متوقف شده وبلکه انحطاط یافته است وپزشکی از صنایعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

---

۱ ـ Galien ۲ ـ عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت ونسخهٔ خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است ، « وجالینوس را در این فن‌کتاب با ارزش پر سودی است و او پیشوای این صناعتی است‌که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است . »

۳ ـ Sicile ۴ ـ نسخه‌ها اختلاف دارد .

فصل[1]

و در اجتماعات بادیه‌نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنهٔ برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی‌نه‌برحسب قانون طبیعی و نه موافق‌با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهرهٔ وافری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانندحارث‌بن کلده و دیگران. وطبی که درشرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچرو ازعالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان‌احوال پیامبر (ص) ذکر این‌طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی(ص)از اینرومبعوث شد که‌ما را بشرایع آگاه کند نه‌بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگرامورعادی را بما بیاموزد چنانکه برای‌وی دربارهٔ تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت:شما به‌امورد نیائی‌خویش‌داناترید.

بنابراین سزاوار نیست که چیزی‌از طبی که در احادیث صحیح منقول‌آمده است براین حمل‌شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی براین امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرك و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی بکار بریم ازلحاظ منفعت‌دارای تأثیرات عظیمی‌خواهندبود که چنین‌اثری سودبخش رادر طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمهٔ ایمانی است. چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم‌درد داشت روی داد [و مانندآن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است[2].

۱ ـ در نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر وبیروت مطلب بما قبل پیوسته‌است‌و عنوان‌فصل‌مشاهده نمیشود.

۲ ـ پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

فصل ۲۰
در فلاحت

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر ازراه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به‌روش درست‌و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیهٔ وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود][1] حاصل می گردد . وپیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می‌داشتند و آنها نظر خویش را در بارهٔ گیاهان تعمیم‌می‌دادند وکلیهٔ جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبهٔ روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان وهیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می‌رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می ـ داشتندواز تألیفات یونانیان کتاب‌فلاحت نبطی منسوب بدانشمندان نبط ترجمه‌شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است وچون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است ازاینرو بهمان‌مسائلی اکتفا کردند که به‌کاشتن و ممارست واصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این‌باره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن[حذف کردند][2] و ابن‌العوام کتاب مزبوررا بنام کتاب الفلاحةالنبطیة بر این شیوه مختصر کرده است وفن دیگر آنرا فروگذاشته است، ولی مسلمهٔ (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی ازمسائل این قسمت را نقل کرده‌چنانکه هنگام بحث در بارهٔ ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاءالله تعالی .

---

۱ ـ قسمت داخل کروشه از چاپ پاریس است. ۲ ـ از «پ» و «ینی» .

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها در بارهٔ کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات][1] و عوایق آن و کلیهٔ مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل ۲۱
در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن][2] در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست در بارهٔ امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در بارهٔ مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی‌هستند سخن بمیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن بمبدأ، سخن میراند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنانرا به شناختن وجود، آنچنان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیدهٔ آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد وچنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنرا علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن‌سینا آنها را در کتاب شفا و نجات[3] تلخیص کرده است همچنین ابن‌رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی بهرد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلت اشتراك

۱ ـ از «ینی» در نسخ دیگر حوائج است. ۲ ـ از «پ» و «ینی». ۳ ـ در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دوکتاب را ندیده وآن دو را یکی پنداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات][1] آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات والهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی باهم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبهٔ سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن ـ الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همهٔ دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را برمردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست][2] زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته‌اند بی‌آنکه در بارهٔ آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بثبوت نمی‌رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامهٔ حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی ومذاهب وشیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبهه‌های بدعت گذاران را که گمان می کنند مدار کشان در این باره عقلی است از آن بزداید. واین پس از آن است که فرض شود به ادلهٔ نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند ومیان این دومقام فرق بسیاری است، زیرا مدارك صاحب شریعت وسیع‌تر است بسبب وسعت دایرهٔ آن نسبت بمدارك و نظرهای عقلی.

۱ ـ از «پ» ۲ـ از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است ، و آن صواب است .

چه گونهٔ نخستین مافوق گونهٔ دوم محیط بر آن است ازاینرو که از راه انوار یزدانی نیرو می گیرد و زیر قانون نظر ضعیف وادراکاتی که محاط بدان است در نمیآید این است که وقتی شارع ما را به‌ادراك و فهمی رهبری کند سزاست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر ودر تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هرچند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهرچه شارع دستور داده است‌از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در بارهٔ مسائلی که آنهارا نمی‌فهمیم خاموشی وسکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را ازآن دور بداریم، ولی انگیزهٔ متکلمان به‌استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از اینرو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنانرا رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث در بارهٔ تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه ازجملهٔ موضوعات دانش کلام و نه ازنظریات متکلمان است و باید دانست که‌آن برای‌بازشناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزدمتأخران از نظر وضع و تألیف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یك از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه‌نوع استدلال متکلمان بشیوه‌ای است که گوئی با قصد انشا ازراه دلیل طلب اعتقادمیکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد برملحدان است و گرنه صدق مطلوب ، مفروض و معلوم است « و نیازی بدلیل‌ندارد». همچنین گروهی ازغلات متصوفهٔ متأخر که در بارهٔ«وجدو حال »سخن گفتند نیز مسائل‌دو فن « کلام ـ حکمت» رابفن خویش درآمیختند و به‌یك شیوه در کلیهٔ مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزاینها ، در صورتیکه مدارك در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

از جنس فنون و دانشها دور است مدارك متصوفه است که در آن مدعی و جدان‌اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارك علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است[1].

فصل ۲۲
در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهائی است که نفوس بشری بوسیلهٔ آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیلهٔ یاریگری از امور آسمانی. گونهٔ نخستین ساحری و گونهٔ دوم طلسمات است.

و چون‌این دانشها در شرایع‌متروك‌اند ازاینرو که زیان‌بخش هستند و بدان سبب که مشروط به‌وجهه‌ای جز خدا ازقبیل ستاره یا جز آن میباشند، این‌است که کتب آنها همچون گمشده‌ای درمیان مردم‌میباشد. ومسائل علوم‌مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیهٔ پیامبرانی که پیش ازموسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی ویادآوری از بهشت ودوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و در بارهٔ آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند واز کتب‌ایشان بزبان‌ما (عربی)جز اندکی ترجمه‌نشده‌است مانند فلاحت نبطی[تألیف

۱ ـ آخر فصل از چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع»است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت‌چنین است : «و خداهرکه را بخواهد براه راست رهبری‌میکند». اشاره به آیهٔ: والله یهدی من‌یشاء الی صراط مستقیم . س : (بقره) آ : ۱۳۶

ابن وحشیه][1] که ازساخته‌های اهالی بابل است ومردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعه و کتاب طمطم[2] هندی در بارهٔ صور درجه‌ها وستارگان و جزاینها.

آنگاه درمشرق جابر بن‌حیان سرور ساحران درمیان ملت (اسلام) پدیدآمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبدهٔ آن به پیجوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و دربارهٔ آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صناعت کیمیا[3] را مورد بحث‌قرار داد،زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع‌دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییراجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای‌نفسانی انجام‌می‌پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیا گری ازقبیل ساحری است‌چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة‌بن احمدمجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم‌ساحری ظهور کردو بتلخیص وتهذیب کلیهٔ این گونه کتب پرداخت وشیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة‌الحکیم» گردآورد. و پس از وی‌هیچکس دراین دانشها کتابی ننوشت واکنون دراینجا مقدمه‌ای‌یاد میکنیم که‌در آن، حقیقت ساحری‌آشکار می‌شود:

نفوس بشری هرچند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هردسته‌ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دستهٔ دیگر آن‌خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن‌دسته‌ها بمنزلهٔ فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپهای مصر و بیروت نیست.

۲ ـ Tomtom

۳ ـ سیمیا (ن.ل).

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است کـه بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ وتجرد ازروحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحهٔ انسلاخ وتجرد فرشته میشوند ومعنی همین است (چنانکه‌در جای‌خود گذشت) و نفس در اینحالت بمعرفت دست می‌یابد][1] برای معرفت‌ربانی.

ومخاطبهٔ فرشتگان(ع)ازجانب خدا سبحانه وتعالی (چنانکه گذشت) وآنچه بدنبال‌آن‌برای‌آنان حاصل میشود مانند تأثیر درعوالم‌مخلوقات[2] و جلب‌روحانیت ستارگان است تابدان تصرف کنند وتأثیر آنها بقوهٔ نفسانی یا شیطانی است.لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هردسته وصنفی‌بخاصیتی‌اختصاص دارد که در دیگری‌یافت‌نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱ ــ مرتبه‌ای که تنها به‌همت بی ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشدو این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲ ــ تأثیر کردن بکمك یاریگری از قبیل ترکیب وخاصیت افلاك یاعناصر یا خواص عددی‌و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه ازرتبهٔ نخستین ضعیف‌تراست.

۳ ــ تأثیر در قوای متخیله و دارندهٔ این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میپردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، درآنها تلقین مینماید سپس آن خیالات رابقوهٔ نفس خویش کـه در بدن تأثیر کننده است بـدستگاه حس بینندگـان پائین میآورد چنانکه بینندگان خیال میکنند درخارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ چیزدر آنجایافت نمیشود. بطوریکه از برخـی کسان حکایت میکنند کـه وی بوستانها و

---

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

۲ ـ در «پ»و«ینی»چنین است: و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالـم‌مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیك‌از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگـونـه را فلاسفه ، شعوذه یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همهٔ قوای بشری بقوه وجود دارد و از قـوه بفعل درآمـدن آن بـوسیلهٔ ریاضت است و کلیهٔ ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاك و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی وخواری است. وازاینرو ساحری وجهه‌ای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن بـه غیرخدا کفر است . و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر ازمواد و اسباب آن‌باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان درقتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده برفعل اوست یا بعلت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات مـی‌باشد و همهٔ اینها از ساحری حاصل مـی‌شود و چون دو مرتبهٔ نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبهٔ سوم حقیقتی ندارد از اینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این‌امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مـرتبهٔ نخستین نگـریسته و کسانیکه مـی گویند حقیقتی نـدارد مرتبهٔ سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجهٔ اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب‌تأثیری که یادـ کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در بارهٔ آن سخن رانـده و خدای تعالی‌میفرماید: ولیکن شیطانها کافرشدند بمردمان ساحری میآموختند و آنچه‌فرو- فرستاده‌شد بردو فرشتهٔ هاروت و ماروت به‌بابل و هیچکس را نمیآموختند تاآنکه می گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس‌کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن‌میانهٔ مرد وهمسرش جدائی می‌افکند میآموختند وایشان بسبب آن‌زیان‌رسانده

به‌هیچکس نبودند مگر باذن خدا[1] و[در صحیح آمده است که][2] پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه‌خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد وجادوی او در شانه ومقداری موهای دم شانه وکاسه برگ‌ثمرهٔ خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. ازاینرو خدای عزوجل در دو سورهٔ معوذه (قل‌اعوذ برب‌الناس وقل‌اعوذ برب‌الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمندگان افسون در گره‌اند[3].

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گرههای جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان‌اند بسیار بوده و قرآن هم ازآن سخن گفته و اخباری هم در بارهٔ آن هست. و بازار سحر در بابل ومصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج‌داشت و بهمین سبب معجزهٔ موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و ازآثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم‌یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود وقصدداشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی در بارهٔ فراهم‌آمدن و جدا کردن درشخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده‌در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمك معین (یاریگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

---

۱ ـ ولکن‌الشیاطین کفروا یعلمون‌الناس‌السحروماانزل‌علی‌الملکین ببابل هاروت و ماروت ومایعلمان من‌احدحتی یقولا انمانحن‌فتنه فلاتکفرفیتعلمون منهما مایفرقون به‌بین‌المرء و زوجه و ماهم بضارین به من احدالا باذن‌الله. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

۲ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع»چاپ مصر و بیروت نیست.

۳ ـ و من شرالنفاثات فی‌العقد. س: ۱۱۳ (الفلق) ۱،۴

سخن بد و به این‌معین «یاریگر» طنابی‌می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد ازجنی که‌هنگام‌دمیدن (و فوت کردن) باوی شریك‌کار بود می‌پنداشت و بااین عمل نشان می‌داد که افسون را باارادهٔ انجام داه است. و به اینگـونه کلمه‌ها و اسماءِ بـد روح ناپاك و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن‌آن ارواح ازآنها خارج می‌شوند ودرموقع دمیدن بآب دهن‌وی در میآویزند و بدینسان ارواح ناپاك بیرون میآیند و برحسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو میافتند[1] و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبایا پوستی اشاره می کرد و اوراد خود را بر آن فرو میخواند و یکبار آن‌عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودنداشاره میکرد که شکافته شود و ناگاه میدیدیم‌روده‌های گوسفند ازشکمش فرو ریخته‌است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است کـه بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او رامی‌رباید و آن شخص برزمین میافتد ومیمیرد وهنگامیکه قلب او را می‌جویند در درون او اثری ازآن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره میکندو پس ازآنکه‌آنرا پاره می کنند هیچ دانه‌ای درآن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می کنند وبالنتیجه در ناحیهٔ مخصوصی باران می‌بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی‌در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنهاعبارتند از: (رك ـ ر ف د) که یکی ازآنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی‌مهرآمیز (متحابه) این‌است که هرگاه اجزای هرواحدی‌را که دریکی‌ازآنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال‌آنها، جمع کنیم برابر عـدد دیگر خواهد شد[2] و بهمین سبب‌آنها را مهرآمیز (متحابـه) نـامیده‌اند و اصحاب

۱ ـ این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و مـن بیشتر بترجمهٔ دسلان اعتماد کردم‌گواینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است.

۲ ـ چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲ ـ ۴ ـ ۵ ـ ۱۰ ـ ۱۱ ـ ۲۰ ـ ۲۲ ـ ۴۴ ـ ۵۵ ـ ۱۱۰ و هرگاه←

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دویار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع[1] زهره که در بیت یا شرف خود با نظر مودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را درسابع نخستین قرار میدهند و بر هر یك از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند[2] و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن موردنظر است یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شودیا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری‌می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است وتجربه نیز گواه بردرستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»[3] که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه‌بخش و مؤثر است. وطرز ساختن آن این‌است که در روی قالب «هنداصبعی»[4] صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده وسنگی بدندان گرفته وآنرا به‌دونیم کرده است و در روبروی شیر تصویرماری است که از دوپای آن به‌روبروی چهرهٔ او می‌خیزد درحالیکه دهانش‌را بطرف‌دهان‌شیر باز کرده است. و روی پشت

← آنها را جمع کنیم - ۲۸۴ میشود.و اجزای عدد(۲۸۴) اینها هستند: ۱و۲ - ۴ - ۷۱ - ۱۴۲که جمع‌آنها ۲۲۰ است. ۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت‌از برجی‌است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق‌شرقی نمودار باشد و اثر هرطالع از بروج دوازده‌گانه درنحوست و سعادت علیحده است (ازغیاث)-و سابع عبارت ازبرجی است‌که درهنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت‌از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی راگویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد. ۲- ثابت‌بن قره نخستین‌کسی‌بود که اینگونه خواص‌اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این‌باره‌گفتگو کرده است. (ازحاشیهٔ دسلان‌ص ۳۷۸ ج ۳). ۳ - دسلان‌آنرا به: «مهر شیر» ترجمه‌کرده است. ۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دوکلمهٔ هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها واصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید، در هیچیك از مآخذ کیمیاگران‌چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا(Wootz)مینامند

شیر کژدمی ترسیم کرده‌اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (نیّرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. وهر گاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از یك مثقال زر یا مقداری کمتر از آن قالبریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو میبرند و در تکهٔ حریر زردی با خود برمیدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد باندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنانرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف درنیاید. همچنین‌سلاطینی که‌آنرا باخود داشته باشندنسبت بزیردستان خودتوانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی وارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده‌اند و بتجربه رسیده است.

همچنین وفق[1] مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته‌اند این طلسم را هنگامی پرمیکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر[2] را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته‌آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشدو آنرا نخست در خوشبوئی فرومی‌برند و آنگاه درتکهٔ حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در همنشینی و خدمتگذاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایة» تألیف مسلمة بن احمد مجریطی این صناعت تدوین شده‌و

۱ـ کلمهٔ وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. وهر یك ازهفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمهٔ مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود. ۲ ـ رجوع به حاشیهٔ صفحهٔ پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سر المکتوم» تصنیف کرده است و هوی‌خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده‌اند، ولی ما بر آن دست نیافته‌ایم و گمان میرود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر برخلاف این باشد.

و درمغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری وجادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود وهم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج» موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفندداران را میترساند تا اورا از محصولات آنها برخوردار کنند. واین گروه بدین‌سبب در نهایت اختفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهای کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را درکار خود شریك قرار میدهند. و دربارهٔ این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه»[1] است. آن را میخوانند و فرا می‌گیرند و آن گروه بوسیلهٔ ریاضت ووجههٔ مزبور بانجام دادن اینگونه‌اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. واین شیوهٔ خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهائی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هرچه از نوع متصرفات بتملك درآید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم‌در

۱ ـ از «پ» در برخی از نسخ: خزیریه است.

بارهٔ آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیـدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بی‌شك و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هردو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بروجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدیدمیآید که در نتیجهٔ شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که ازجانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبهٔ دیوار یا روی ریسمان[1] راه‌میرود اگر قوهٔ توهم او نیرو گیرد بیشك سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری ازمردم را می‌بینیم که خود را چنان [باتمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می‌بینیم بر لبهٔ دیوار و روی ریسمان راه‌میروند و ازسقوط نمیهراسند ـ پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به‌خاطر وهم است. وهر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن درغیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکیست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده ودر آن نقش نبسته‌است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد واما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که درساحری جادوگر نیاز بیاریکری (معین) ندارد. لیکن دارندهٔ طلسمات چنانکه منجمان میگویند ازعالم ارواح ستارگان واسرار اعداد و خواص موجودات

---

۱ ـ در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان‌عناصر مؤثر است یاری میجوید وهم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یك‌روح باروح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی‌است ومعنای‌این عبارت بعقیدهٔ فلاسفه‌عبارت ازپیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع‌فرودین (سفلی)است.وطبایع برین‌عبارت ازعالم‌ارواح‌ستارگان‌است‌وازاینرو صاحب‌طلسمات بیشتر ازفن منجمی‌یاری میجوید ـ و بعقیدهٔ منجمان‌جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است . و فرق میان ساحری و معجزه بعقیدهٔ فلاسفه‌این است که معجزه قوه‌ای خدائی است که‌در نفس‌این‌تأثیررا برمی‌انگیزد و بنابراین صاحب معجزه‌برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤیداست. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوهٔ نفسانی و در پاره‌ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد ـ پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه‌های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به‌نفوسی است که متمحض‌درخیراند وبدان بردعوی‌نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان‌رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به‌نفوسی‌است که متمحض درشراند. چنین‌است‌فرق‌میان آن‌دو در نزد حکمای الهی. وگاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال‌این‌جهان تأثیراتی یافت میشود که ازجنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بکمك‌های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت وتوابع آن است و هریك به اندازهٔ حال وایمان وتمسکشان به‌کلمهٔ توحید بهره‌ای‌از مدد الهی دارند. وهرگاه هم کسی‌ازاین گروه برافعال شرتوانا باشدآنرا انجام نمیدهد،زیرا اودرآنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنابراین هرگاه بآوردن‌کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بی‌اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بوداز اینرو هیچگونه سحر وجادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزهٔ عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.[۱]

و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) درسوره‌های معوذتین[۲]: «و از شر زنان‌دمنده در گره‌ها»[۳] نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هائی که رسول خدا را بدان‌جادو کرده بودندفرومیخواند یکباره باز میشد. بنابراین جادوگری با نام وذکرخدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند دردرفش کاویان که عبارت از رایت‌خسروان[۴] بود وفق مئینی عددی«طلسم صدی»[۵] زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای‌فلکی که برای‌وضع و ترکیب این وفق رصد بسته‌بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوفاق پنداشته‌اند وفق مزبور بغلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم درآن یا باآن‌بوده است هرگزدچار شکست‌نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

۱ ـ اشاره به : و اوحینا الی موسی ان الق عصاك فاذاهی تلقف ماکانوا یأفکون س ۷ (اعراف) آ: ۱۱۴ ۲ ـ قل اعوذ برب‌الناس و قل‌اعوذ برب‌الفلق. ۳ـ ومن شرالنفاثات فی‌العقد.
۴ ـ مقصود سلسلهٔ ساسانیان است . ۵ ـ کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین‌جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی‌راکه براساس مثلث تشکیل مییافته، (وفق‌مثلث عددی) و آنراکه بر اساس مربع بنا میشده، وفق مربع عددی‌مینامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیربشمار میرفته است . از یادداشت دسلان صفحهٔ ۱۸۵ ج ۳ بنقل ازشمس‌المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسك ایشان بکلمهٔ خدا بوده است با آن‌معارضه کرده است از اینرو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید[1] اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده‌تفاوتی قائل نشده و همهٔ آنها را در یك باب حرام عنوان کرده است .

زیرا افعالی‌را که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است وصلاح آخرتمان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست.

و افعالی که در هیچیك ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت‌بیرون نیست: اگر در آنها زیان یانوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیدهٔ ایمانی را بسبب بازگردانیدن امور بغیر خدا فاسد میکند . دراین‌صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است .

و اگر افعالمان نه برای مامهم باشند و نه زیانی‌برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه« درخبر است »:

از حسن اسلام شخص این‌است که‌کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید ازاینرو شریعت ساحری وطلسمات و شعبده را دریك باب قرار داده زیرا همهٔ آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام وممنوع اختصاص‌داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته‌اند[2]: و روی دادن معجزه‌بر وفق دعوی‌کاذب ممکن‌نیست

---

۱ ـ و بطل ماکانوایعملون .س ۷: (الانعام) آ ۱۱۵ ۲ ـ و ساحر از اینگونه تحدی روگردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپهای مصر و بیروت).

زیـرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این‌محال است. و ازاینرو معجزه ازکاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه وساحری درنزد حکما چنانکه‌یاد کردیم همان‌فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صـادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیبرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنـرا در موجبات شر بکار نمیبرد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دوطرف نقیض خیر و شر واقع‌شده‌اند. و خداهر که را بخواهد رهبری‌میکند [1]

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیریست از نفس شخص چشم شور [2] هنگامی که بچشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن وشگفتی حسدی بر میخیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و درنتیجه فسادآن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری‌ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات[نفسانی این است که صدور آن فطری وجبلی‌است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف‌نمیکند و باختیار صاحب آن‌نیست و ممکن نیست‌آنرا کسب کند،ولی‌دیگر تأثیرات] هرچند برخی ازآنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان باختیار فاعل آنها بازمیگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر .

۱ ـ س : ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ ـ پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیـهٔ مـزبـور چنین است ، و اوست توانای غالب «س ، ۴۲ (الشوری) آ ، ۱۸» پروردگاری جز او نیست .

۲ ـ ترجمهٔ «معیان» است بمعنی کسی‌که سخت چشم زخم برساند . و در فارسی باینگونه‌کسان چشم شور میگویند .

و بهمین سبب«فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری‌را بکشد کشته میشود، ولی کشندهٔ با چشم کردن کشته نمیشود. و این تنها بدان سبب است که این‌کار وی در شمار اعمال‌اختیاری باشد که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو میگذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت[1] مجبور است و خدا داناتر است[2] .

فصل ۲۳
در دانش اسرار حروف [3]

و در این‌روزگار این‌دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین‌کلمهٔ «سیمیا» نقل شده است وکلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهورغالیان (غلات) متصوفه‌پدید آمده است که گروه مزبور متمایل‌بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای‌خود در بارهٔ تنزل وجود از واحد و ترتیب آن‌پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاك و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف دراسماء ساری است و بنابراین‌طبایع و اسرار مزبور برحسب همین نظام درکائنات هم جریان دارد. وکائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابند و اسرار خویش‌را آشکار میسازند وبدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است وآن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن رامیتوان کاملا تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن‌عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند در بارهٔ آن تألیفات متعدد دارند

۱ ـ مجبور (نسخهٔ خطی ینی‌جامع) و نسخهٔ خطی B متعلق به‌کاترمر ن . ل: مجبول .
۲ ـ و خداسبحانه و تعالی به‌آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمایر ونیت‌هاآگاه است. چاپهای مصر و بیروت.
۳ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «پ» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمرهٔ این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند.و این حروف باسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس درماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف[1] وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب‌اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی بصنفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهدو ازاینروحروف برحسب تقسیم عناصر بقانونی صناعی که آنراتکسیر[2] مینامند باقسام: آتشی و هوائی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و(د) به‌خاك اختصاص یافته است و بهمین‌ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنابراین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا. شین[3] و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف : با، واو، یا، نون، تا، ضادو ظاء[4] و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین[5] قاف[6] تا وظا. و برای عنصر خاك نیز هفت حرف : دال ، حاء، لام، عین، راء،خاءوغین[7] تعیین کرده‌اند. وحروف آتشی‌رابدفع بیماریهای‌سرد (بارد) و دو چندان کردن قوهٔحرارت اختصاص داده‌اند، اما در جائی که دوچندان کردن حرارت چه بطور حسی«بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه درجنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند .

---

۱ ـ ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است. « ازگفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ‌پاریس نیست . ۲ ـ رجوع به حاشیهٔ ص ۲۲۷ ج۱ همین ترجمه شود . ۳ ـ سین (ن .ل).
۴ ـ ظا در چاپ پاریس نیست وفقط شش حرف است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وجود دارد.
۵ـصاد (ن ، ل). ۶ ـ تاوغین (ن ، ل). ۷ ـ شین (ن ، ل).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوهٔ ماه. و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف‌یافت میشود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت‌میکنند که معمولا بآنها اختصاص یافته‌اند وازاینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ك) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یك از سه حرف مزبور در مرتبهٔ خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبهٔ آحاد و (ك) در مرتبهٔ عشرات و (ر) درمرتبهٔ مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان(د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، زیرا هرسه عدد مزبور در مرتبهٔخود بر چهار دلالت میکنند . ومیان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است . و برای اسمها هم وفق‌هائی «طلسمها» درست کرده‌اندچنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته‌ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی وسرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است .

ولی فهمیدن سرّتناسبی که میان‌این‌حروف وترکیبات طبایع یا میان‌حروف و اعداد بر قرار است امری‌دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است. بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که‌با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این‌امر بطریق مشاهده و توفیق الهی‌است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیلهٔ این‌حروف و اسمائی که از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها درکائنات ازمسائل انکارناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیلهٔ بسیاری از آنان (صوفیان) ازراه‌تواتر بثبوت رسیده‌است. وممکن است کسانی گمان کنند که تصرف‌اینگروه«درموجودات

اینجهان» با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر-حسب دلایلی که هوی خواهان طلسمات اقامه کرده‌اند حقیقت طلسم و تأثیر آن، قوائی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هرچه برای آن فراهم میآید بصورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای عددی و بخوراتی‌است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوهٔ «روحانی» را نیرو می‌بخشند[1].

و فایدهٔ آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فروردین «سفلی» است. و به عقیدهٔ اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوائی و آبی و آتشی است که در مجموعهٔ آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن‌تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانندخمیره‌ای است که از راه استحاله به‌هرمعدنی سرایت کند آنرا بذات‌خودمبدل‌میسازدو بهمین‌سبب‌میگویندموضوع کیمیاجسد درجسداست،زیرا کلیهٔ اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح درجسد است، زیراخاصیت طلسم‌ربط دادن‌طبایع برین بطبایع‌فرودین‌است. وطبایع فرودین جسدوطبایع برین روحانی‌هستند. وتحقیق درست‌دربارهٔ تفاوت میان‌تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیهٔ تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی وهمت‌های بشری دارد،زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست؛لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاك را فرود آورد و آنهارا باشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به‌استحاله پردازد و بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱ـ دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم‌است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترك نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است.»

(متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجهٔ مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمـان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از ارادهٔ آنان سرپیچی نمیکند .

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمندنیستند، زیرا مددی که بآنان میرسد ازاینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات بهاندکی ریاضت نیازمنداند تابرای فروآوردن روحانیت افلاك سودمند افتد و چقدر وجههٔ ریاضت را آسان میشمرند ودرآن سهلانگاری میکنند. برعکس اهل‌اسماء (متصوفه) کـه ببزرگترین ریاضتها همت میگمارنـد و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات‌نیست، زیرا چنین قصدی بمنزلهٔ حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف بـرای آنان بطور عرضی «نه اصلی» وهمچون کرامتی ازسوی خدانسبت بایشان است وبنابراین اگرصاحب اسماء (صوفـی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت کـه نتیجهٔ مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها بـه مناسبات میان اسماء و طبایع حـروف و کلمات اکتفا کند و ازاین حیث بتصرف پـردازد. که بنابرآنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند ــ آنوقت تفاوتـی میان او و اهل طلسمات نخواهد بـود؛ بلکه شیوهٔ صاحب طلسمات هم از وی اطمینان‌بخش‌تر بشمار خواهـد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بـرحقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلت عدم خلوص وصمیمیت در وجهه از دست بدهد وقانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. دراینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف‌تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی‌صاحب‌اسماء «صوفی»قوای کلمات‌واسماء را باقوای‌ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماءِ حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند وبلکه‌هم‌برای کلیهٔ اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی‌برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم‌هستند چنانکه بونی این‌عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است[۱]. واین مناسبت بعقیدهٔ ایشان از پیشگاه حضرت عمائی[۲] است و آن مرتبهٔ برزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی‌آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هرگاه صاحب اسماء ازاین مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان‌طلسمات» فروگذارد، آنوقت عمل او بمثابهٔ عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوهٔ اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند واین دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات وستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء درحال مشاهده بدان آگاهی می‌یابند، بلکه‌دعاهای صاحبان‌طلسمات به‌اموری راجع میشود که اصول روش جادوگری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستارگان بجمیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرض‌ها و ذات و معنی‌ها[۳] و حروف اسماء را هم از جملهٔ این موجودات بشمار‌میآورند و به هریك از ستارگان قسمتی‌ازاین موجودات را اختصاص داده‌اند واین قواعد را برمبانی شگفت‌آور منکری مبتنی کرده‌اند مانند: تقسیم سوره‌ها و آیات

---

۱ ـ دسلان مینویسد: بونی در مجموعهٔ بزرگ موسوم‌به‌شمس‌المعارف نیز این نکته را در نظرگرفته و ساعات هرطلسمی را معین کرده است. ۲ ـ ظاهراً مرتبهٔ حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست میآورند.رجوع به حاشیهٔ ص ۹۸۶ شود. ۳ ـ معادن. (ن . ل).

قرآن برهمین شیوه چنانکه مسلمهٔ مجریطی در «الغایه» این روش‌را بکاربرده‌است، و آنچه ظاهـر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» رامورد بررسی قراردهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان‌هفتگانه در نگرد وسپس کتاب الغایه را بخواند وقیام‌های ستارگان را موردمطالعه قراردهد یعنی دعاهائی را که‌بهر ستاره‌ای اختصاص دارد وآنها را قیام‌های ستارگان مینامند بعبارت دیگردعا و مناجاتی که بدان‌برای منظورخودقیام میکند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت راخواه درماده و اصول مطالب او وخواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ[1] علم‌وجود دارد میتوان بدست آورد و بتمام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هردانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد باآنکه حرام میباشد، ولی مارا بس است همان دانشهائی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندك از دانش‌اعطا نشدید.[2]

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای‌شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم کـه تصرف درعالم هستی برای دوگونه از اصناف بشر روی میدهد وآنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان‌بقوهٔ خدائیست که ایزد آنانرا فطرةً برآن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه‌ای نفسانی است که برآن سرشته شده‌اند.[3]

وگاهـی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعهٔ عقاید ایمانیست که ازنتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

۱ ـ در همهٔ نسخه‌ها چنین است. دسلان ومترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده‌اند.
۲ ـ وما اوتیم من‌العلم‌الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسری)، ۸۷ ۳ ـ این‌فصل درچاپهای مصروبیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مقابله‌شد.

بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هرگاه چنین حالاتی برای‌ایشان دست دهداز آن‌دوری میجویند و بخدا پناه‌میبرند؛ چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دوپا بنشست، ناگاه دو کنارهٔ رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهرهٔ‌خویش‌را ازخدا در برابر دانگی‌نمیفروشم. ودر کشتی‌نشست وهمراه ملاحان از رود گذشت.

واما دربارهٔ سحر وافسون باید دانست کسانیکه فطرةً افسونگرند ناگزیر باید ریاضت‌بکشند تاآن استعدادرا ازمرحلهٔ قوه بفعل برسانند و گاهی بطورغیر-فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست والبته دراین گونه هم‌باید مانند نوع نخستین بممارست وتمرین درریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف‌است و انواع و کیفیات آنها را مسلمهٔ مجریطی در کتاب «الغایه» و جابربن‌حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم در بارهٔ آنها گفتگو کرده‌اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنهامیآموزند،[1] ولی‌ریاضتهای ساحرانه‌ایرا که‌پیشینیان‌انجام‌میدادندپر از کفریات

---

۱ ـ از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمهٔ آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخهٔ عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نام و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات برمیگزیدند و وقت طوالع را برحسب روش آن گروه تعیین میکردند و در وجههٔ خود از قصد ضرر دوری میجستند تا ازاین راه ازسحر پرهیز کنند اما آنها بسی ازمرحله دور بودند،زیرا وجهه‌ای‌که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم‌ریاضت‌آنان بریاضت ساحری منجر میگردد و ازمیان کلمات آنگروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می‌یابیم.

و اما اگرکسانی بغلط گمان کنند که چنین‌ریاضتی‌برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار برحذر بود و لازم است بدانیم که‌تصرف ازآغاز آن نامشروع است و اکابراولیا از آن دوری می‌جسته‌اندو اولیائیکه آهنگ آن میکرده‌اند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است.

گذشته ازاینکه‌تصرف‌اولیا بوسیلهٔ کلمهٔ‌ایمانی‌بوده‌است نه‌بقوهٔ‌نفسانی‌چنین‌است‌تحقیق‌علم‌سیمیا. و این‌علم جنانکه دیدیم ازشعب و فنون سحراست. وخدا بکرم خود راهنمای‌آدمی بسوی‌حقیقت‌است.

بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدندتاازاین‌راه‌روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که درربط دادن فعل به طالعهای نجومی وبمقابلهٔ ستارگان دربرجها برای‌تحصیل اثرمطلوب اعتقاد داشتند وجز خداعوامل دیگری را مؤثر میشناختند و ازاینرو بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عالم کائنات‌داشتند ازاین‌شیوه پرهیز کردند وبرای بدست آوردن‌آن‌راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیلهٔ ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تاآنانرابشناختن قسمت‌هائی که‌برای‌حاجت‌ایشان مناسب است رهبری کند وچنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همهٔ موجودات عالم‌را به ذوات و صفات و افعال برحسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و باهمهٔاینها برای‌تقسیم موجوادت مزبور روزها وساعات مناسب باآن‌تقسیم را جستجومیکردند و این عملیات را درزیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به‌ساحری‌معلومی که‌کفر است آلوده‌شوند یابدان نزدیك گردند و برای تعمیم وخلوص آنهابوجههٔ شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه‌آمیزی ازنام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها درحقیقت همان معنی ومفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هرچند وجههٔ شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم ازاعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته ازاین‌آنها برآنند که درعالم‌کائنات تصرف کنندر صورتیکه ازنظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست

که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیلهٔ الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا درصدد کسب آن بر نمی‌آیند. پس نباید به‌زراندودیهای این گروه دربارهٔ علم‌سیمیا اعتماد کرد، چه این‌علم چنانکه یاد کردم ازفنون‌ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.]

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیدهٔ آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیلهٔ روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» برقرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشنددر بارهٔ آیندهٔ کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها بـه معماها و مسائـل بغرنـج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در ایـن باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت‌آورتر از همه زایچهٔ عالم سبتی است که ذکر آن گذشت[1].

[و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که در بارهٔ چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیدهٔ منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است میآوریم و سپس صفت زایچه][2]. و دایره و جدولی را که در پیرامـون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچهٔ مزبور ازمسائل غیبی نیست، بلکه تنهامطابقت میان سؤال وجواب‌است که ازاسلوب‌خطابی آن بدست می‌آیـد و [آن از اشعار نمکین «ملح»[3] است و در استخراج پـاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت‌آور است][4].

---

۱ ـ رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود. ۲ ـ از چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

۳ ـ در متن نسخهٔ خطی «ینی جامع» ملحةمن‌الملح است و ظاهراً تحریفی دراین ترکیب روی داده و اصل ملحمةمن‌الملاحم بوده است. ۴ ـ و خدا توفیق دهنده است. (ن.ل)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم. منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم[1] وقصیده این است:

توضیح مترجم

بقیهٔ این فصل از این رو که مؤلف از صفحهٔ ۲۱۹ تاصفحهٔ ۲۳۰ همین‌ترجمه در بارهٔ این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یاد خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین‌قصیدهٔ سبتی[1] را که برحسب چاپ پاریس ۱۰۸ و برطبق نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» ۱۱۵ و بنابر چاپ دارالکتاب‌اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در بارهٔ استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوهٔ درجهٔ ممیّزه[2] نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، وعلم طب یاصناعت «کیمیا». و«طب روحانی». «و مطالع[3] شعاعات درموالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حلة[4]«دائمة ـ الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم.[5] و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت[6]» وجزاینها بعنوان سر فصلهائی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته ازاین در ذیل یابالای ابیات خاصی از قصیدهٔ مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گونا گونی آمده‌است وپس از پایان ابیات ورموزمزبور شرحی ذیل عنوان:«طرز ـ

۱ ـ در صفحهٔ ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده رانقل‌کرده وآنرا بمالك بن وهیب نسبت‌داده است و حاجی خلیفه هم در کشف‌الظنون شعر را بمالك بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده همچاکی است که گویندهٔ آن سبتی میباشد چه‌قصیده بدینسان آغاز میشود: یقول سبتی و یحمد ربه مصل علی هاد الی‌الناس ارسلا

۲ ـ متمیزه. (ن.ل). ۳ـ مطاریح (ن.ل). ۴ـ خلة (ن.ل). ۵ ـ تختم. ختم ـ حم ـ(ن.ل). ۶ـ وابهلیت (ن.ل).

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچهٔ عالم بحول و قوت خدا» دیده میشود ودر آغاز این فصل‌مؤلف میگوید: برای هرپرسش میتوان۳۶۰ پاسخ بدست‌آورد آنگاه در بارهٔ ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرزکار بدست‌آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدیداست یا قدیم؟ و بر حسب نظریهٔ منـدرج در این فصل هـر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی ازموادی که باید درپاسخ داخل گردد و بدان‌عمل‌شود به‌اصطلاح‌منجمان طالع است ومؤلف بعنوان طالع نخستین درجهٔ قوس را بر گزیده سپس بتفصیل‌طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف وتررأس‌القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم‌آن وتر رأس‌الدلو را تا حد مرکز قرار میدهیم و حـروف سؤال را بدان میافزائیم و به شمارهٔ آن در مینگریم حد اقل‌آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنابراین در سؤال ما ۹۳ حرف بوده‌است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده گانهٔ آنرا ساقط می کنیم و باقیماندهٔ آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال مـا هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن‌لیکن اگر طالع به ۱۲درجه برسدآنوقت نه برای‌آن شماره‌ای ثبت میشود و نه دوری. سپس‌اعدادآنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گرددآنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دور اکبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می‌باشند جمع کرد وآنچه را از آن دو خارج می‌ماند بایددر سلطان برج که به هشت‌میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزودآنگاه پنج میشود. بنابراین هفت اصل پدید میآیدوآنچه از ضرب طالع ودور اکبر درسلطان قوس بدست‌آید تاهنگامی که به ۱۲ نرسد بایدآنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست میاید و آنـرا یادداشت میکنند سپس دو بـاره عمل را ادامه میدهند و دربـارهٔ تمام حروفـی که سؤال را تشکیل میدهند عمل‌میکنند بدین‌سان حروفی‌مجزا بدست میآید که‌میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین‌ترتیب حروف را چنانکه بتوان‌از آنها کلمات عربی بدست‌آورد بهم می پیوندند، ولی باید در نظمی کـه هنگام عمل بدست‌آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهدبود این است جوابی که‌ابن‌خلدون دربارهٔسؤال زایچه بدست‌آورده است:

تروحن روح‌القدس ابرز سرها
لادریس فاسترقابها مرتقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی‌است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را بـا اخنوخ Énoch یکی میدانند بقیهٔ فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئلهٔ زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن‌طرز کشف روابط اسرارآمیزی را که میان حروف و عناصر چهارگانه وجـود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه بفرانسه نیز از ترجمهٔ ایـن قسمت صرف نـظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیدهٔ سبتی پر از اصطلاحـات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیارپیچیده و تصورات موهوم بود، من به‌امکان ترجمهٔ آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است‌ادامه دهم و آنراخود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابلهٔ متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی(C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخهٔ صحیحی از ایـن قصیده کـه کاترمر آنرا دیـده بوده است در دست ندارم گو اینکـه وی نیز بمیزان وسیعی در

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدلهای فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخهٔ خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترك در دسترس قرار داده‌شده بود درسهای جدید دیگری بمن آموخت و تعدادفراوانی نسخه بدل که بوسیلهٔ این دانشمند داده شده بود برشمارهٔ پیشین افزودنسخه‌های خطی به‌شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانهٔ سلطنتی دارای شرحهای مختصری در بارهٔ زایچه بود و در آنها نیز نسخهٔ دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و درسهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم‌این متن را که بر اثر بی اعتنائی وجهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم با تمام این وسایل‌نمیتوانم نتیجهٔ رضایتبخشی بدست آورم .

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتی دراین قصیده بکار برده بود تا بوسیلهٔ آنهامعنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدلهای بیشماری که در دست داشتم، بنظرم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم،زیرا کوشیدم‌شخصاً برطبق‌توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرزکار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین‌کار متوجه شدم که‌باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیك از نسخ خطی و چاپهای موجود آنرا نداشت یك نسخهٔ خطی کتابخانهٔ‌الجزیره چند دایرهٔ جدول‌مانند داشت، ولی هیچیك باتوضیحاتی که‌ابن‌خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمهٔ ترکی مقدمه توسط جودت‌افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هردو روی آن‌دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده وذیل جدول مربع نوشته شده‌بود (زایرجة‌العالم) جدول نخستین که از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیلهٔ اشعاری قسمت گردیده و چهار دایرهٔ کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایرهٔ درونی

عدهٔ بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به‌الفبای رمـزی مـوسوم به « رشم‌الزمام » و بقیه به‌الفبای موسوم به « رشم‌الغبار » نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت‌مربع‌و بوسیلهٔ‌خطوط موازی‌بچند هزارخانه«بیش ازهفت‌هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجـام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابن‌خلدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی‌را که مؤلف بیان کرده‌است بدست نمیدهد آنگاه در بارهٔ‌صحت زایچهٔ عالم شك‌وتردید بمن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمـه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت‌هزارو دویست و پنج خانه بیش از هفت هزار وچهل خانه ندارد و سه ستون‌پنجاه‌خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه‌امید بنتیجه رسیدن کوشش مرا بنومیدی مبدل ساخت، زیرا محققاً من‌آن جدولی‌را که ابن‌خلدون مطالب خودرا از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته ازاین نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمـام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع‌و ابهامی که سراسر قسمتهای متن رافرا گرفته‌بود وخاصه‌نبودن نسخهٔ خوبی ازجدولهامرا ازکاری که نتیجهٔ رضایت‌ـ بخشی در بر داشته باشد مأیوس کرد واین امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرااصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست وسبتی هنگامی که این مسئله را طرح می کرده محققاً چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است .[1]

۱ـ بقیهٔ فصل مزبورکه ترجمه نشده از ص۹۱۳ تاص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب‌اللبنانی (۳۷) صفحه‌را فراگرفته است ـ واتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم‌السحر و الطلسمات‌که مطابق چاپ پاریس ۶۷صفحه میباشد بکلی حذف شده است .

فصل ۲۴
در دانش کیمیا

دراین دانش ازماده‌ای گفتگومیشود که بدان زروسیم به‌روش‌مصنوعی بوجود میآید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیهٔ مـوالیدرا پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق‌قرار میدهند تا مگر برماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیا گران نه تنها در بارهٔ معادن بکنجکاوی میپردازند، بلکه آنهـا حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ومو] و تخم و مدفوع آنها را هم بـآزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیلهٔ آنها این ماده از قـوه بفعل در میآید. حل کردن اجسام بوسیلهٔ تصعید[1] و تقطیر[2] برای بـدست آوردن اجـزای طبیعی آنها و جامد کردن‌مادهٔ مذاب ازراه تکلیس[3] و نرم کردن جسم سخت بوسیلهٔ هاون و صلایه[4] ومانند اینها. و بگمان ایشان با کلیهٔ ایـن عملیـات جسمی طبیعی بدست میآید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را برهر جسم معدنی فروریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیك به فعل‌باشد مانند ارزیز و روی ومس پس ازحرارت دادن در آتش، تبدیل به‌زر ناب میشود.

و هر گاه کیمیا گران بخواهند بصورت رمزو معما اصطلاحات خودرا بیـان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایهٔ از «جسم» قابل (یعنی جسمی

---

۱ ـ تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه رابتأیید آتش‌منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره راکنند از(غیاث). ۲ ـ تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیق گذراندن. ۳ ـ بحال آهك در آوردن(Calcination) یا باصطلاح امـروز حرارت دادن جسم جامدی درمجاورت هوا. ۴ـ صلایه: سنگ پهن‌که برآن داروسایند یاسنگی‌که بدست‌گیرند و آرد سایند.

که اکسیر را بـر آن می افکنند) میآورند بنابراین تشریح این اصطلاحـات و صورت عمـل صناعی کـه این اجسام مستعد را بشکـل زر و سیم در میـآورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهـای قدیم تا این عصر در این دانش بتـألیف پرداخته‌اندو چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن‌حیان است وحتی این دانش را باو اختصاص‌می‌دهندو آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این‌دانش (۷۰) رساله نوشته است که همهٔ آنها شبیه به لغـز و معماست و میگویند کلید ایـن دانش را کسی بدست نمیآورد مگر آنکه بجمیع مطالب آن‌رساله ها احاطه‌یابد.

و طغرائی[1] را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها ومناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمهٔ مجریطی از حکمای اندلس نیز دراین باره کتابی بنام «رتبةالحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحـری و طلسمات موسوم به «غایةالحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجهٔ حکمت وثمرهٔ دانش‌ها هستند وهر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمرهٔ کلیهٔ دانشها وحکمت‌خواهدبود وسخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیهٔ مؤلفان این دانش همچون لغزهائی است که فهم آنها بر کسانیکه در اصطلاحـات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یادخواهیم کرد و ابن مغیربی[2] از پیشوایان این فن را کلمـاتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همهٔ آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درك کـرد. وبرخی

---

۱ ـ حسین‌بن‌علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ ـ ۵۱۵)شاعر ودبیر نامور دربارسلجوقیان صاحب قصیدهٔ اصالةالرأی‌صانتنی‌عن‌الخطل‌ـ وحلیةالفضل زانتنی‌لدی‌العطل، معروف به لامیةالعجم‌که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صناعت کیمیا نیز تـألیفـاتـی است همچون : جامع‌الاسرار و تراکیب الانوار وحقایق الاستشهادات و ذات الفواید والـردعلی ابن‌سینا فـی‌ابطال‌ـ الکیمیاء و جز اینها. رجوع به لغتنامهٔ دهخدا شود. ۲ ـ مغزبی . «ینی».

هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه‌آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقهٔ کیمیاگران واقف‌نشود تا آن حد که خود هم‌شیوهٔ آنان راپیش گیرد و به کیمیا گری پردازد. وچه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالدبن‌یزید بن معاویه نا پسری‌مروان‌بن حکم‌نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که‌خالد از نسل عرب بشمار میرفته و بروزگار بادیه نشینی نزدیك بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم وصنایع بهره‌ای نداشته‌است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق‌پردازد، بویژه که کتب‌متفکران این فنون از قبیل‌طبیعیات وطب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنهارا ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالدبن‌یزیددیگری که نامش با او شباهت داشته در زمرهٔ اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رسالهٔابوبکر بن بشرون[1] که‌آنرا در این صناعت نوشته‌و برای ابن‌السمح‌فرستاده است نقل‌میکنم‌وآنها هر دو ازشاگردان مسلمهٔ«مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی‌درآن‌بیندیشد برحسب شیوه‌ای که مؤلف‌مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری‌خواهد شد.

ابن بشرون پس‌از ذکر دیباچهٔ رساله که خارج ازمقصودمی‌باشد می گوید: و مقدمات این صناعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت‌آنها ما را از ذکرآن بازمی دارد.

۱ـ حاجی خلیفه درکشف الظنون از یکتن سیسیلی بنام ابن‌بشرون گفتگومیکند ومجموعه‌ای به‌وی نسبت میدهد، اگراین شخص همان باشد که ابن‌خلدون از وی نام برده بایدگفت در پایان قرن‌چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بپایان رسانیده است (از حاشیهٔ دسلان).

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی‌را که مورد نیازمیباشد و نخست بـاید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم .

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان‌این‌دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱ ـ آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ ـ چگونه حاصل میگردد ؟

۳ ـ از چه چیز بدست می‌آید ؟

و هر گاه جویندهٔ ایـن دانش سه پرسش یاد کـرده را بشناسد و به‌استواری فرا گیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد.

اما در بارهٔ جستجو کردن و استدلال از بوجـود آمدن کیمیا کافـی است کـه خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود. مقصود اهل فن ازاین‌مسئله جستن حجری است که بوسیلهٔ آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر میشود هرچند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است.[1] چه‌آن از چهـار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم بآنها بـاز میگردد لیکن در بـرخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه‌پدید میآید نه بفعل، زیرا دسته‌ای ازاشیاء تجزیه پذیر ودستهٔدیگر تجزیه ناپذیر میباشند واشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد واکسیر آنها از مرحلهٔ قوه بمرحلهٔ فعل در می‌آید، ولی‌دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند ومورد آزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت‌اینکه اشیاءِ مزبور تجزیه ناپذیر میباشنداین‌است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته وقوهٔ مواد بیشتر آنها بـر

۱ ـ در اینجا عبارات ابن‌بشرون‌مخالف‌قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث‌بمذکر و برعکس ، و بکاربردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمهٔ «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم‌گوئی‌کیمیاگران‌دانسته و در تلاش ابن بشرون دراثبات مسائل بدلائل نا معقول در سراسر ایـن فعل در شگفت شده است .

قوهٔ مواد کمتر فزونی و برتری یافته است .

پس تراسزاست (خداترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف[1] و تقلیب (استحالهٔ معادن)[2] آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجهٔ نیکی دست نمی‌یابد .

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری راهم بیاری آن «حجر ـ کیمیا» برگزیدیا باید تنها بهمان اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز یك ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجهٔ عملیات کیمیاگران یك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده‌اند .

و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است .

و آیا پس از درآمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند ؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست ؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می ـ باشد، و بنابراین باید این نکته را نیك دریافت .

و باید دانست که کلیهٔ فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده‌اند که نفس مدبر و حامل ومدافع جسد است وفاعل در آن‌است، زیرا هرگاه نفس ازجسد بیرون‌رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی‌تواند از خود دفاع

---

۱ ـ در لغت بمعنی آب چیزیرا با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمهٔ (Maceration) ترجمه کرده‌که‌خیس‌کردن‌چیزی باآب یا مایع دیگریست.

۲ـ Transmatation

کند، چه‌دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی بهره است .

و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانندجسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراك وناشتا وشام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زندهٔ تابناکی است که بوسیلهٔ آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری ونیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد ومتقابلی بوجودمی‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست .

و انسان از اینرو منفعل می‌شود[1] که ترکیب طبایع او باهم اختلاف داردواگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس اوقادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که‌متصاعد می‌شودو نیازمند بپایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در بارهٔ انسان گفتیم، زیرا اجزای‌طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی راتشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و ازاینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس وجسد» بکار بردم.

وهمانا روی دادن تغییر و فنا درترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از

۱ ـ درمتن چنین‌است: وانماانفعل‌الانسان، دسلان بدینسان ترجمه‌کرده است L'homme est passif و در حاشیه مینویسد : معنی احتمالی آن این استکه : انسان میمیرد ، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل « انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود .

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه وجدا کردن در این حجر«اکسیر» زندگی وبقا وترکیب مرگ و نابودیست. و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن ازنیستی به هستی است، چه تاهنگامی که آن «حجر» برهمان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می‌رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می‌آید و بنابراین تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و ازاینرو هرگاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزلهٔ نفسی است که دارای صورتی نباشد وسبب آن این‌است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما درآینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان‌شاءالله‌تعالی.

و سزاست که جویندهٔ این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است ومقصود من ازاین نکته همانندی و سازگاری میان روحهاو جسدهاست، زیرا اشیاء به سبب‌همانندی‌اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند ومن این نکته را ازاینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تاطبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به‌عقل چنین می‌آید که احجار دربرابر آتش بامقاومت‌تر و تواناتر از ارواح‌اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می‌گویم اجساد هم درآغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجادگری بدانها رسیده است آنها را باجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و ازاینرو بسبب بسیاری غلظت ولغزندگی اجسام مزبورآتش نمی‌تواندآنها رانابود کند ولی هرگاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز برهمین صفت بودندو هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می گریزند و قادر نیستند برادامهٔ آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه‌چیز اجساد را بدین‌حالت و ارواح‌را بدان کیفیت درآورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی‌است که باید آنرا بشناسی.

وپاسخ این پرسش این‌است که این ارواح گریخته ومحترق شده‌اند ازاینرو که دارای اشتعال ولطافت هستند وبدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت‌بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش برطوبت برسد بدان درمی‌آویزد چون‌رطوبت هوائی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تاسرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش بآنها می گریزند[1] بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین وآب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستبر «کثیف» بسبب‌امتداد طبخ(نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را باهم درمی‌آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیلهٔ آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستبر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابراین بهم پیوستگی و تداخل آنها بایکدیگر بصورت مجاورت است نه درآمیختگی و امتزاج. و ازاینرو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان میباشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را ازآن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمائی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهرهٔ خویش را بدست می‌آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این‌صناعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگاراند و ازیك گوهر جدا شده‌اند قاعده وآیین واحد وتدبیر

۱ ـ از «پ» در (۱) و «ك» بجای: ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

و چاره جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر بامهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا باستواری ومهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و ازاینرو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند)[1] حتماً از طبیعت منحرف میشود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هرگاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیك است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن بهرجا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامیکه اجساد غلیظ و خشك باشند گسترش نمی‌یابند و با هم جفت نمیشوند و حل‌شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمائی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمائی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان[2] حقیقتی‌است که مضمحل نمیشود و نقصان‌نمی‌پذیرد[3] و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون میکند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت‌آوری آشکار میسازد.

و هرجسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام وکامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان برگردند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل وتلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد وقوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون میسازد و

۱ ـ قسمت‌داخل پرانتز در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی«ینی جامع» نیست. ۲ـ دسلان مینویسد: کلمهٔ حیوان دراینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جزمحارم اسرار دیگران بدان پی‌نمی‌برند.
۳ ـ ودرهم شکسته نمی‌شود ـ نسخهٔ خطی«ینی‌جامع».

نفوذ می کند.[1]

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایهٔ خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشك میکنندو رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنندومن بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرندهٔ اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر یك از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده‌اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوندهر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ‌رو انجام نخواهدیافت.

چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط برچیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشودآنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به‌سبب‌این‌علت‌دراین اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیلهٔ آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشهای سوزنده‌را بیمناك شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را باید پاك و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سر انجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهائی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آورند که بشتاب مایهٔ نابودی آن میشود.

---

۱ ـ دراینجااختلاف نسخ بسیار است.

و همچنین هرچیزی (ازذات خود)[1] بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان‌دو چیز واقع میشود وهیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که‌آنرا نیرو بخشد ویاری کند جزاینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایهٔ نابودی آن میشود و باید دانست که حکما بارهابازگشتن ارواح را باجساد یادکرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خوگرفتن باآن تواناتر گردند. پس نکته را بدان[2]، اینك ببحث دربارهٔ حجری میپردازیم که ممکن است ازآن اکسیر بدست‌آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه‌آنها را یادکرده‌اند.

و در بارهٔ حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده‌اند چنانکه گروهی ازآنان گمان برده‌اند. (حجرمزبور در حیوان است[3]).

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه میباشدو برخی تصور کرده‌اند در کان‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همهٔ موجودات است و ما نیازی نداریم که در بارهٔ این دعاوی پی‌جوئی کنیم وباصاحبان‌آنها بمناظره پردازیم، زیرا سخن بیش ازحد بدرازا کشیده میشود ــ و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت میشود، زیرا در هرچیزی طبایع موجوداست و بنا براین اکسیر هم‌در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم‌بفعل در چه چیزی یافت میشود و در اینجا بگفتار حرانی توجه میکنیم که میگوید:«کلیهٔ رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچهٔ سپید که درآن‌نفوذ میکند، ولی پس از چندی از بین میرود و ترکیبات‌آن نا پدید میشود.

رنگ دوم تبدیل وتحول گوهراز گوهر ذات خود به گوهرو رنگ‌دیگری است مانندآنکه درخت خاك را بنفس خود تبدیل کندو تبدیل حیوان گیاه را

---

۱ ـ در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ ـ پس نکته رابکار بر. نسخهٔ‌خط «ینی جامع». ۳ ـ جملهٔ داخل پرانتز از چاپ «ك» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاك به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می کند واعیان را دگرگونه میسازد امکان پذیر نیست.

و هرگاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما در بارهٔ گیاه باید گفت که لطافت وقوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته‌اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می‌یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف‌تر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می گردد . و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندك و دارای غلظت وستبری است و با همهٔ این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود وغلظت روحش قادر بحرکت نیست. وروح متحرك بدرجات لطیف‌تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرك دارای پذیرش غذا وحرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یك از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان برهمین منوال است؛ پس اکسیر درحیوان برتر وعالی‌تر وآسان‌تر است.

و بنا براین سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات بآزمایش چیزی

دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد[1]».

و باید دانست که حیوان در نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و هرمتحرکی رافاعل (مؤثر) زنده وهرساکنی رامفعول مرده شمرده‌اند واین‌تقسیم را در همهٔ اشیاء و اجسام گدازنده و[2] مواد معدنی[3] نیز توسعه داده‌اند و از این رو هرچه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را بر خلاف این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هرچه را به طبایع چهار گانه تجزیه شود زنده، وهرچه‌را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیاگران) همهٔ اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهار گانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جزحجری که درحیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می‌جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر درکانها و گیاهان‌سامان می گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و درآمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در بارهٔ گیاهان باید گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می‌شود مانند اشنان «غاسول» و درکانها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با هم درآمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

۱ ـ تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرون نقل کرده است. ۲ ـ در چاپهای مصر بجای «والذاتیه» که در چاپ پاریس آمده، والاجسادالذائبة است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب‌را ترجیح دادم در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چون نقطه نداردمیتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.
۳ ـ ترجمهٔ «عقاقیر معدنیة» است چون کلمهٔ عقاقیر ج، عقار بر قسمتی ازگیاهان طبی‌اطلاق میشود که ازآنها دارو بدست‌می‌آورند و افزودن کلمهٔ معدنی پس ازآن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

است و ما بتدبیر همهٔ اینها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر وعالی‌تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابراین سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ماثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هرچه از آن ترکیب شود حتماً از خود آن لطیف‌تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف‌تر میباشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف وجسد لطیف زمین بوجود می‌آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزلهٔ گیاه در خاك است. وخلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب‌را بازگفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که درجهل غوطه‌ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی‌بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصافی[1] را که‌بر عهده گرفته‌ایم تکمیل شود. ـ ان شاءالله سبحانه.

تدبیر[2]

بر برکت خدای تعالی حجر ارزمندرا بر گیرو آنرا درقرع وانبیق بگذارو طبایع چهارگانهٔ آن یعنی آب وهوا وخاك وآتش را تجزیه کن وآنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را ازخاك و هوا را از آتش جدا کردی آنوقت هریك را جداگانه بردار و درظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمدهٔ در پایین ظرف را که عبارت از کفك است بر گیر وآنرا به‌آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزداید وغلظت و کفك آن زایل گردد وآنرا کاملا و باستواری

۱ ـ در نسخ چاپی، انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس اتصاف با مقام مناسب‌تراست ازاینرو این کلمه برگزیده شد.

۲ ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و«پ» چنین است. (تدبیر بربرکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی‌را که‌در آن زندانی است[1] از آن تبخیر کن، تاهنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرك و نه تضاد بجای میماند سپس بطبایع نخستینی که از آن صعود کرده است درنگر و آنها را نیز از سیاهی و تضاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند .

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را به‌روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن‌است آغاز کن. وآن این است که ترکیب صورت نمی‌پذیرد جز به وسیلهٔ جفت کردن[2] و سایش[3] اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همهٔ اجزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزلهٔ امتزاج در آب گردد دراین‌هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می‌یابد و روح بر مقابلهٔ با آتش ومقاومت در برابر آن نیرومندمیشود و نفس بر فرو رفتن وجریان‌یافتن در اجساد تقویت میگردد و این خواص ازاینرو پس ازترکیب پدیدمی‌آید که جسدمحلول چون باروح جفت می‌شود بتمام اجزای خود در آن می‌آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می‌شوند و در نتیجه مادهٔ واحدی می گردد و از این آمیختگی‌لازم‌می آید که‌برای‌روح‌هم‌صلاح وفساد وبقاوثبوتی که بخاطرامتزاج عارض جسد میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد در آمیزدو بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمیع اجزای‌روح و جسد درمی‌آمیزد ونفس وآن دو (روح وجسد) یك چیز می گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد .

---

۱ از «پ» که بصورت(مسجنه)است نه مستجنه. ۲ـ ترویح «پ»تزویج«ك». ۳ـ تعفین، یعنی عمل صلایه وسحق.

و بنا براین هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول برخورد کند وحرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول[1] ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و درآویختن آتش بدان‌است وهر گاه آتش بخواهد بدان درآویزد درآمیختگی آب بارطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می کند، زیرا آتش باروغن متحد نمیشود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این‌است که از آتش میگریزد و ازاینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را برآن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود)جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع‌پریدن آن میشودو بنا براین جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [مادهٔ رنگین ومادهٔرنگین علت‌ظهور رنگ است][2] ورنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی‌دراشیاءتیره‌ای است که نه‌نور و نه حیات دارند چنین است‌جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می‌آید واین همان تصفیه[3] ای است که در بارهٔ آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان بهیچرو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی‌آنکه معنی خاصی ازآن اراده کنند بدین کلمه ننامیده‌اند، بلکه‌آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جزمن کسی‌در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن باز گوی چرا حکما مرکب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده‌اند یا معنی خاص آنانرا بانتخاب آن‌وادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند.

---

۱ ـ همچنان دوام می‌یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخهٔخطی «ینی‌جامع» و چاپهای مصروبیروت است. ۲ ـ ازنسخهٔخطی «ینی‌جامع» و«پ». ۳ـ در «پ» بیضه است.

گفتم ای حکیم! چه‌سود و چه‌استدلال در بارهٔ این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مرکب. در آن بیندیش معنی آن برتو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور او باقی ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. و وی هنگامیکه مرا متفکر دید دریافت که همهٔ توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابوبکر! علت آن نسبتی است که میان این مرکب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور در دلم بتابید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانهٔ خویش بازگشتم.

و دربارهٔ گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان اثبات میکند و اینك آنرا دراین نامه برای تو می گذارم: مثال آن این‌است که هرگاه مرکب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوائی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مرکب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاك و آب نیز درآن بیك نسبت است و هردو چیزی که براین صفت باهم متناسب باشند بایکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (هـ ـ ر ـ و ـ ح)[1] تعیین میکنیم و کمترین طبایع مرکب را که طبیعت خشکی است میگیریم ومعادل آن‌طبیعت رطوبت را بدان‌می‌افزائیم و بتدبیر آنها می‌پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی دراین‌سخن ابهام‌ورمزاست،ولی موضوع برتوپوشیده نخواهدماند.

آنگاه برآن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هریك روح یاآب می‌افزاییم و در نتیجه همهٔ آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیرو

۱ ـ هزوج ـ نسخهٔ خطی «ینی جامع».

عمل می کنیم برهمهٔ آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزائیم که عبارت ازنفس است واین‌سه جزء است پس‌همهٔ‌آنها بقوه ۹ برابرخشکی‌میشوند. وزیرهریك از دوضلع این‌مرکبی که طبیعت آن برسطح‌مرکب محیط است‌دو طبیعت قرار میدهم‌بدینسان که دو ضلع نخستین محیط برسطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهیم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج[1] و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیطاند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع هروح[2] میباشند. پس می‌گویم که سطح ابجد مشابه سطح هروح طبیعت هوائی است که آنرا نفس مینامند. وهمچنین بح[3] ازسطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی رابنام چیز دیگری‌نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

در بارهٔ کلماتی که شرح آنها را ازمن پرسیده بودی: زمین مقدس، ازطبایع برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی‌است که سیاهی‌آنرا بیرون ساخته وآنرا آنچنان‌نرم کرده‌اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند[5] تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا[4] حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می‌یابی[6] و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

وفرفره رنگ بسیارسرخی‌است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. وارزیرسنگی است که دارای سه‌قوهٔ مختلف بارزمیباشد، ولی قوای مزبور بایکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین‌آنها قوه‌ای روحانی تابناك وصاف است وآن فاعله‌می‌باشد.

---

۱ ـ ح د. (ك و ب). ۲ ـ هزوح «پ». ۳ ـ بج (رك) و «ب». ۴ ـ Magnsie
۵ ـ نبدل: آن با زاج تخمیر کرده‌اند. ۶ ـ در چاپ «پ» وچاپهای مصر (تجمد) ودر نسخهٔ خطی B متعلق به کاتر مر (تجهد) نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» (تجد) ومن صورت اخیر را برگزیدم.

دوم- قوه‌ای نفسانی ومتحرك و حساس‌است‌لیکن‌از قوهٔ نخستین غلیظ‌تراست و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت[1] وقابض است‌و بعلت سنگینی آن منعکس به‌مرکز زمین است و آن هر دو قوهٔ روحانی و نفسانی را نگه‌میدارد و بآنها محیط میباشد و اما دیگر موضوعات باقی،مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن‌جاهلان‌است و کسی که مقدمات را بداندازدیگرمسائل‌بی‌نیازمی‌شود.

اینهاکلیهٔ موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همهٔ آنها را با شرح وتفسیر نزدتوفرستادم و امیدوارم بتوفیق‌خدای‌تعالی در این‌فن بملکهٔ‌بالاتری نائل‌آئی. و السلام. پایان سخن ابن‌بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمهٔ مجریطی پیشوای‌اندلیسان در دانشهای کیمیا وسیمیا وساحری در قرن سوم[2] و پس از آن روزگار بوده است. و توای‌خواننده می‌بینی که‌کلیهٔ الفاظ این گروه دراین صناعت آمیخته به رمز ولغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل‌بر آن است که کیمیا صناعتی طبیعی‌نیست وآنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که‌واقعیت‌هم آنرا تأیید می کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا ازقبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت‌واضح‌است، ولی‌دربارهٔ‌امرساحری‌باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوهٔ افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همهٔ اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگریش بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی ازجانوران از مادهٔ خاك[3] یا

---

۱ ـ از «ینی» که بجای: حاسة در چاپهای مصر و بیروت (جاسئه) است. ۲ ـ مسلمه در قرن چهارم میزیسته است. ۳ـ در «پ» و «ینی» از موی.

درخت و گیاه و خلاصه از غیر مادهٔ مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون دربارهٔ ریسمانها وعصاها انجام‌دادند[1]. وچنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان‌دراقصای جنوب و ساحران ترك در اقصای شمال نقل می کنند که ایشان باقوهٔ افسونگری بنزول باران و جز آن دست می‌یازند.و چون کیمیا گری‌هم عبارت ازساختن زر از چیزی بجز مادهٔ مخصوص‌آن است از اینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره ببحث پرداخته‌اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و ازحکمای ملتهای گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده‌اند . و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده‌اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیدهٔ آنانکه در این باره بتحقیق نپرداخته‌اند نتیجهٔ بخل و ضنّت بدین فن بوده است . و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبةالحکیم» و کتاب دیگرخود را در بارهٔ سحر و طلسمات «غایةالحکیم» نامیده است خود اشاره به‌عمومیت موضوع کتاب «الغایة»وخصوصیت موضوع‌دیگری است،زیرا غایت برتر از رتبه است چنانکه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایة» است یا در موضوعات با کتاب غایة مشارکت دارد . و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آیندهٔ غلط بودن نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیلهٔ صناعت طبیعی است‌بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است .[2]

فصل ۲۵

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل‌وفصول ما بعدآن با اهمیت‌است، زیرااینگونه دانشها«فلسفه‌و نجوم-

۱ - یعنی آنها را به مار تبدیل‌کردند . ۲- س : ۶ (انعام) آ : ۱۸

و کیمیا» دراجتماع پدید می‌آید و در شهرهای(بزرگ)توسعه می‌یابد و زیان‌عظیمی به دین میرساند.

ازاینرو لازم است دربارهٔ آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که ذوات و احوال کلیهٔ عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیلهٔ نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراك میشود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیهٔ نظر و اندیشه‌باشد نه از طریق شنیدن«روایت‌و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. واین گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می‌باشد.

آنها ببحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشهٔ خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجهٔ آن این‌است که اندیشه و نظری که افادهٔ باز شناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورتهائی تجرید میکند که بر جمیع افراد منطبق‌می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهائی که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجرید شدهٔ از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگراین‌معانی کلی‌با معانی دیگری مشترك باشند و ذهن‌آنها را ازیکدیگر باز شناسد معانی دیگری‌را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دو باره و سه باره همچنان تجرید می‌کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس‌ازآن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجرید کند و آنچه‌بدینسان تجرید کرده‌است اجناس عالی هستند وکلیهٔ‌این‌مجرداتی را که از غیر محسوسات‌اند

و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها بایکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند .

و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگرد و از آنها تصور وجـود را چنانکه هست بجوید، دراین‌هنگام‌ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دستهٔ دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح‌و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که‌بوسیلهٔ قانون صحیحی باشد .

و دستهٔ معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت‌دادن، و حکم است در نزدایشان بر دستهٔ معلومات تصوری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصورتام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراك‌است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم کـه تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است‌نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریهٔ ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان‌است .

آنگـاه فلاسفه گمـان می کنند کـه سعادت در ادراك کلیهٔ موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر واینگونه برهان‌است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس .

وحاصل مشاعر وادراکات ایشان در بارهٔ وجودبطورکلی و آنچه‌بدان«ادراك» بازگردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بـر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست برجسم فرودین (اجسام مادی) بحکم‌شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراك ایشان اندکی ترقی یافت و بوجـود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی‌بردند سپس قوای نفس را احساس کـرده و بدان حاکمیت عقل خود را درك کردند و ادراك ایشان بازایستاد. آنگـاه بقیـاس بر ذات انسانی که‌دارای‌نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس‌وعقل

قائل شدند و بعقیدهٔ ایشان لازم است فلك‌هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شمارهٔ آحاد رسانیدند کـه ده باشد، نه‌عقل ذواتشان ازهم جداست، ولی همگی جمع هستند[1] و یکی نخستین مفرد است که دهم[2] «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراك وجود براین شیوهٔ داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هرچند شرعی برای باز شناختن فضلیت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خـرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هرگاه این ادراك برای نفس حاصل آید شادی ولذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائـل عبـارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیدهٔ آنان همین است . و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معـروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تـدویـن گردیده و حجت‌های آنها نوشته‌شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه‌شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده‌است و اومعلم اسکندربوده و ویرا براطلاق معلم‌اول می‌نامیده‌اند ومقصودشان

---

۱ ـ بر حسب عقیدهٔ متقدمان عالم همه یك کره است مرکزش مرکز زمین و افلاك دیگر همه‌مانند پوست پیازبرگرد آن میباشند . ۲ـ ده عقل در نزدحکماهمگی ده فرشته‌اند باینطورکه اول حق تعالی یك فرشته پیداکرد پس‌ازآن فرشتهٔ دیگرو یك‌آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم یك فرشته ویك آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی پیداکرد و عقل در اصطلاح‌حکما آن‌است که در شروع‌آنرا ملك یا فرشته نامند. (از غیاث)ـحکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل‌کل است و او را سه اعتباراست وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنابراین از عقل‌کل بهر یك از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتباروجودش نسبت بغیر نفسی‌و باعتبار امکانش جسمی که فلك الافلاك باشد از آن صادر میشود . همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلك‌دومی صادرگردد و همچنین تا عقل دهم‌که در مرتبهٔ نهم نسبت با فلاك است یعنی فلك قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجـوع بـه غیاث ذیل ده عقل شود .

از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند[1].

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فرا گرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنانرا گمراه کرده بود فرا گرفتند و ببحث و مجادلهٔ در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانشهای مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابونصر فارابی در قرن چهارم بروزگار سیف‌الدوله و ابوعلی بن‌سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همهٔ وجوه باطل است. چه اینکه کلیهٔ موجودات را به عقل اول[2] نسبت داده و در ترقی بمقام واجب[3] بهمان اکتفا کرده‌اند قصوریست از پیجوئی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایرهٔ وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند[4]. و گوئی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمثابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده واز نفس وعقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

---

۱ ـ یعنی تضمین نمیکند. ۲ـ عقل اول: فرشتهٔ اول وجوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیاث).
۳ ـ مقصود واجب‌الوجود است ؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ـ و یخلق مالاتعلمون س ۱۶ (النحل) آ ۸

ماورای جسم ازلحاظ حکمت وجود[1] چیزی نیست، اما براهینی‌را که گمان میکنند بر مدعاهای خود در بارهٔ موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق‌وقانون آن عرضه میدارند نا رساست‌و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی‌قسمتی از این براهین در بارهٔ موجودات‌جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این‌است که: مطابقت میان این‌نتایج ذهنی که‌بگمان خودشان‌آنها را به‌حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی وکلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی‌به موادشان مشخص هستند وشاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی‌کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که‌حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنابراین یقینی‌را که‌در براهین خود می‌یابند در کجاست ؟

وچه‌بسا که تصرف ذهن هم درمعقولات اولی[2] مطابق جزئیات بوسیلهٔ‌صورت‌های خیالی است نه در معقولات ثانوی[3] که‌تجرید آنها در مرتبهٔ دوم است‌و دراین هنگام حکم یقینی است و بمثابهٔ محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به‌مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزاست که از اندیشیدن و توجه درآنها اعراض کنیم چه‌اعراض از نگریستن‌در علم طبیعی از قبیل این است که:فردمسلمان اموری‌را که برای او سودمند نیست فروگذارد[4]، زیرا مسائل طبیعیات نه دردین و نه در معاش بکارمان آید و ازاینرولازم است آنهارا فروگذاریم .

۱ ـ حکمت خدا (ن .ل). ۲ ـ معقولات اولی، آنهائی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان‌که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل‌کرد و گفت ، زیدانسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی). ۳ ـ معقولات ثانوی ، آنهائی هستندکه در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل،که نمیتوان آنهارا بر موجودی خارجی حمل‌کرد (از تعریفات جرجانی). ۴ ـ اشاره به حدیث ، من حسن اسلام‌المرء ترکه مالایعنیه . در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است .

و اما آنچه از براهین ایشان در بارهٔ موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعدالطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درك کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراك نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم ازاینرو که میان‌ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درك کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم در بارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارك آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری و جدانی است[1]، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به‌آگاهی‌یافتن‌بر آن‌نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده‌اند هرچه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان‌آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات[2] برهان این است که ذاتی[3] باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه‌بشمار میرود می گوید:«الهیات»[4] مارا بیقین[5] واصل نمیکند، بلکه دراین دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می گیرند.

و هر گاه پس از رنجبردن ودشواری فراوان تنها ظن‌را بدست‌آوریم دراین صورت برای ما همان ظنی که درآغاز داشتیم‌کافی است. پس این دانشها و اشتغال

---

۱ ـ وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراك شود. (از تعریفات جرجانی). ۲ـ مقدمه عبارت از جملاتی است‌که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی). ۳ ـ ذاتی برای هرچیزی آن‌است‌که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایزکند و گویند ذات چیز، نفس و عین‌آن‌است وآن خالی ازعرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است‌که ذات ازشخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم وهم‌برشخص اطلاق میشود، ولی شخص جز برجسم اطلاق نمیگردد. (از تعریفات جرجانی). ۴ ـ متافیزیك Métaphisique ۵ ـ از «پ» و نسخهٔ خطی «ینی»در «ك» اینین است .

بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در بارهٔ موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف وغایت افکارانسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این براهین درك کنیم، گفتارهای نا سره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان‌درآمیخته است وهریك از دوجزء یاد کرده دارای مدارك و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراك کننده‌در وی یکی است که همان جزء روحانیست‌وآن که گاهی‌مشاعر روحانی و بار دیگرمشاعرجسمانی را درك میکند ولی با این تفاوت که مدارك روحانی را بذات خود بیواسطه‌ای درك میکند لیکن مدارك جسمانی بوسیلهٔ ابزارهای‌جسم است همچون دماغ و حواس. و به‌هرادراك‌کننده‌ای بسبب ادراك چیزی که‌آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد. و این امر را باید در حالت کودك درآغاز مدارك جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن‌آوازها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. وبنابراین شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر و لذت بخش‌تر خواهد بود. از این رو هرگاه نفس‌روحانی بوسیلهٔ ادراك خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه‌ای چیزی رادریابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است‌واین ادراك‌به‌اندیشه ودانش بدست نمی‌آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی‌کلیهٔ مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای‌دست‌دادن شادمانی‌یاد کرده به‌حصول این‌ادراك برای‌نفس، توجه میکنند واز این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشهٔ ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات‌آن است هنگام

زایل شدن سر گرمیها وشور و غوغای زندگی وموانع جسمانی حاصل آیدو آنگاه آنچنان شادمانی و لذتی بآنان دست می‌دهد که بوصف در نمی‌آید.

و آنچه را ایشان(فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همهٔ این به‌مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و ادلهٔ عقلی ایجاد کنندهٔاین نوع ادراك است و از آن‌شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین‌و ادله از جملهٔ مشاعر و ادراکات جسمانی است چه‌آنها بوسیلهٔ قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم‌می‌آیند‌در صورتی که ما می‌دانیم بـه نخستین وسیله‌ای کـه بـرای تحصیل اینگونـه ادراك متوسل میشویم، کشتن‌کلیهٔ این قوای دماغی است، زیرا قوای‌مزبور باآن‌ادراك‌در ستیز میباشد و مایهٔ نقصان‌آن میشوند و می‌بینیم فلاسفهٔ ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تألیف ارسطو و جـزآنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنـها متکی میشوند و اینگونه‌سعادت را ازلابلای کتب مزبور میجویند، درحالیکه نمیدانند با این روش برموانع‌کار می‌افزایند. واستناد ایشان در این‌باره گفتاری است که‌آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراك عقل فعال را بدست‌آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل‌آید، بهرهٔ خـویش را از ایـن سعادت بـدست می‌آورد. و عقل فعال درنزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود وپیوستگی ورسیدن بعقل فعال را بادراك علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد ایـن نظریه را یاد کردیـم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراك، درك کردن نفسی است که از ذات خود و بیواسطه دارد. وآن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه میگویند شادمانی ناشی از این ادراك عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما برحسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکارشده

است که نفس در ماورای حس دارای مدرك دیگری است کـه بیواسطهٔ «حـواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان‌دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخـروی است، بلکه‌آن‌حالت از جملهٔ لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان دربارهٔ اینکه سعادت وابسته بادراك ایـن موجودات است چنانکه هست (یعنی درك واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنـچه در فصول پیش آن‌را یاد کردیم[1] و گفتیم که‌دراصل‌توحیدآنان‌را اغلاط‌و اوهامی است‌دربارهٔاینکه وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای منحصر در مدارك او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یادآور شدیم که‌وجود وسیع‌تر ازآن است. که بتوان بر آن‌احاطه یافت یا کلیهٔ آنرا خواه روحانی یا جسمانی‌کاملا درك کرد. و از جمیع مطالبی که دربارهٔ عقاید ایشان بیان داشتیم‌این نتیجه بدست می‌آید که‌هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، بنوعی ادراك نائل میشود که ذاتی‌آن است و بـه نوعی از مدارك مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بـر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همهٔ موجودات عمومیت ندارد، زیرا مـوجودات بیشمار و نا محدوداند و آنگـاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودك از مشاعر حسی خـود درآغاز پـرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همهٔ موجودات را درك کنیم؟ یا بسعادتی که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائـل‌آئیم اگر بـرای‌آن کوشش‌نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می‌شوید[2] و امـا گفتار ایشان در بارهٔ اینکه: «انسان درتهذیب نفس و اصلاح‌آن بوسیلهٔ گرائیدن بخوی پسندیده ودوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس‌بسبب

---

۱ ــ رجوع به فصل تصوف شود. ۲ـ هیهات هیهات لماتوعدون. س؛ ۲۳ (المؤمنون)آ، ۳۸ دسلان متوجه نشده جملهٔ مزبور ازآیات قرآن است.

ادراك ذاتی آن، عین سعادتی است که بدان وعده داده شده است، زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برابر ادراك ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار میروند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بد بختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجهٔ ادراك روحانی بدست می‌آید، ادراکی که برمقیاسها و قوانینی مبتنی‌است لیکن ماورای‌سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به‌امتثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأو معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن ازاموری‌است که به براهین عقلی و قیاسها بدان میرسند،زیرا این امر برحسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقهٔ واحدی است و از این رو براهین ما در این‌باره بسیار است، ولی معاد جسمانی واحوال آنرا نمی‌توان با برهان‌درك کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آنرا برای مابطور مبسوط یاد کرده است پس‌بایددر این باره بگفته‌های شارع‌نگریست و در خصوص احوال آن بشرع مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی‌هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای یك‌ثمره است که عبارت‌است از تشحیذ ذهن درترتیب دلیل‌ها وحجت‌ها برای بدست آوردن ملکهٔ نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس‌ها بشیوهٔ استواری واتقان هنگامی میسرمیشود که برحسب شرایط حکما درصناعت منطق[1] باشد وآنها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم

۱ ـ و بروفق گفتار آنان درعلوم طبیعی (ن. ل).

(ریاضیات) و دانشهای ما بعدآن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میپردازدبسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم‌هستند، در بحث و استدلال ملکه واستعداد اتقان و صواب را بدست می‌آورد و در آن‌مهارت می‌یابد، زیرا قیاسهای منطقی هرچند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی‌چنانکه ما دریافته‌ایم درعین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه ومسائل نظری بشمارمیروند.

این است ثمرهٔ این صناعت، باآگاهی بر عقاید وآراء اهل دانش وزیانهای آن بنا برآنچه دانستی بنابراین جویندهٔ حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطورکامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شودآنگاه بحکمت گراید و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالك آن در امان بماند. وخدا توفیق دهندهٔ انسان‌براه راستی است و راهنمائی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود[1].

فصل ۲۶

در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت‌آن

نجوم صناعتی است که به‌زعم اصحاب‌آن‌کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث‌آنها می‌شناسند و می‌پندارند این‌آگاهی از راه‌معرفت ستارگان و تأثیر آنها درآفریده‌های عنصری خواه مفرد وخواه مجتمع بدست می‌آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع ازانواع‌کائنات‌کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتیکه این امری است که اگر همهٔ عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست‌آوردن‌آن کوتاه‌میباشد، زیرا تجربه بی‌شك

۱ ـ وماکنا لنهتدی لولاان هدانااللّه : س، ۷ (الاعراف)آ، ۴۱

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی ازادوار ستارگان باندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به‌روزگارها و قرون‌ممتدی‌دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می‌آید.[1] وچه بسا که برخی از منجمان کوته نظر بر آن شده‌اند که معرفت‌قوای‌ستارگان وتأثیرات آنها بوسیلهٔ وحی‌بوده است. و این رأی خطا و ضعیف‌است و آنها (منجمان) مارا بس‌است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان‌مدعی استنباط غیب گوئی بوسیلهٔ صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیروایشان هستند مشروع بدانند؟ واما بطلمیوس ومتأخرانی که ازوی پیروی کرده‌اندمعتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیهٔ ترکیب یا مزاجی است که برای‌ستارگان درکائنات عنصری(مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیّرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری[2] آشکاراست وهیچ کس نمیتواندآنرا انکار کند مانند فعل‌خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها. وفعل ماه در رطوبت‌ها و آب و رساندن‌مواد فساد پذیر و میوه‌های نوع خیار[3] و دیگر افعال‌آن» سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه در بارهٔ دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که دربارهٔ آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم‌حدس و تجربه از راه قیاس کردن هریك ازآنها به نیّر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، پس می‌نگریم که آیا این ستاره

---

۱ ـ از«ینی». ۲ ـ یعنی موادی‌که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند. ۳ ـ قناء بجای قثاء (ن.ل).

هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی‌ببریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم‌پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیهٔ طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیّر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیهٔ ستارگان را بشناسیم درخواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. ومزاجی که‌از آن برای‌هوا حاصل‌می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل میگردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان‌متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شوندهٔ از آن و نفس‌متعلق‌ببدن حالی‌می گردد[1]، نفسی که بر بدن‌فیض‌بخش است و از آن کسب[کمال][2]میکند و نیز آن مزاج در احوالی که‌تابع نفس و بدن میباشند تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجودمی آیند»و نیز گوید: «و آن مزاج باهمهٔ‌اینها ظنی‌است و بهیچرو ازاموریقینی بشمار نمیرود وهم‌ازقضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه ازجملهٔ اسباب طبیعی مخلوق بشمارمیرود. و قضایاسر نوشت‌الهی برهرچیزی‌سبقت دارد. چنین است خلاصهٔ‌سخن بطلمیوس واصحاب وی. واین‌سخنان نص نظریات اوست که آنهارا در کتاب‌چهار (اربع)و دیگر تألیفاتش‌یاد کرده است وازاین سخنان سستی اصولی که این‌صناعت بر آنها بنیان نهاده‌شده‌است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی‌از علم به کلیهٔ اسباب‌آن مانند فاعل و قابل وصورت و غایت‌بدست می آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی برحسب مسائلی که بیان کرده‌اند تنهافاعل میباشند وقسمت‌عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته ازاین‌قوای نجومی بجمله آن علل (چهارگانه) مؤثر نیستند، بلکه دراینجا قوای دیگری‌است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوهٔ تولیدی که مخصوص به پدر است و

۱ ـ در تمام نسخ حال بی‌تشدید است. ۲ ـ از «پ».

نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایك اصناف از نوع باز-شناخته میشوند و جز اینها. بنا براین اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد ، آنوقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جملهٔ اسباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می‌بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در صورتیکه حدس و تخمین قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بینندهٔ این قوای نجومی است و این قوا در اندیشهٔ او میباشند و از علل واسباب کائن بشمار نمیروند و ازاینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجهٔ ظن او بهشك تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید ودر برابر آن آفتی روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است، زیرا برای حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و ازاینرو که دلیلی در دست نیست تا هرستاره‌ای را بقوه‌ای اختصاص دهند ودلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه ازروی قیاس آنها بهخورشید نظریهٔ ضعیفی است، زیرا قوهٔ خورشید برهمهٔ ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و ازاینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوهٔ آن پی‌برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن[1] کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا درباب توحید بهروش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره بقدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسببها مجهول است و عقل دربارهٔ قضاوتی که در نخستین نظر نسبت بهتأثیر میکند متهم میباشد ازاینرو که شاید استناد آنها بصورتی

۱ ـ تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» تعرف است.

جز صورت متعارف باشد وقدرت الهی رابطه‌ای است میان آن‌دو چنانکه همهٔ کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همهٔ حوادث را به قدرت‌خدای تعالی بازمـی گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حـوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر):«خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند.»وقول(خدای تعالی در حدیث قدس)است:«برخی‌از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنانکه بگویند بفضل ورحمت‌خدا باران برما نازل شدنسبت بمن‌مؤمن‌و نسبت بستارگان کافرند، ولی کسانیکه بگویندبسبب نوء[1] فلان، باران بر ما نازل گـردیـد، آنها نسبت بمن‌کافـر و نسبت بستارگان مؤمن‌انـد» (رجـوع بـه) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گـردد. گذشته از اینکه صناعت مـزبـور در اجتماع بشری دارای زیانهائی است چه هرگاه احکام آن برخی از اوقات بـرحسب اتفاق درست در آید مایهٔ فساد عقاید عوام میشود درصورتیکه در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی‌است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانـی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند کـه این صحت شامل همهٔ احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس‌از اینگونه کسان(که‌معرفتی‌بدان ندارند) ردّ اشیاء به‌فاعلی‌جز آفرینندهٔ آن‌روی‌می‌دهد؛ آنگاه غالب اوقات (در نتیجهٔ پیشگـوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بـدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان‌را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که بـه خونریزی و انقلاب دست مـی‌یازند و ما نظایر اینوقایع را بسیار دیده‌ایم.

---

۱ ـ نوء ، (بفتح ن) ستارهٔ مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت... و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی‌الارب).

پس سزاست کـه این صناعت بـرهمهٔ اهـل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به‌دین و دولتها میرسد و در ایـن باره طبیعی بودن وجـود آن برای بشر بمقتضای مدارك و علـومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هردو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه‌ما مکلف هستیم که درموجبات حصول آنها دقت کنیم. ازاینرو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها رااز خـود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که ایـن صنعت بفرض که فـی‌نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیك ازاهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکهٔ آنرا بدست‌آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهـد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس‌الامر در نهایت قصور و عجزمیباشد،زیرا هنگامیکه شریعت‌تحقیق‌در آنرا حرام کرد دراهل‌اجتماع کسی‌یافت‌نمیشد که آنرا بخواند یاسزاوار تعلیم آن باشد و درنتیجه شیفتگان آن بسیار اندك وانگشت‌شمار بودند و ناگزیرمیشدند برای مطالعهٔ کتب و مسائل این‌صنعت‌به کنج خانهٔ خود در حال‌استتار پناه برند و ازنظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت‌مزبوردارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونـه جویندهٔ آن از مطالعهٔ خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش‌فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فراگرفتن آن از کتاب و سنت آسان است‌و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی‌می‌آورند با همهٔ این جویندگان آن پس ازتحقیق و گردآوری مسائل وادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یـکـی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند کـه شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامهٔ مردم بایـد تحصیل

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول وفروع آن بمیزان بسیاری حدس وتخمین که آنها را از هرسو احاطه کرده دست یازند. وپیش‌بینی کنند؟ درچنین وضعی بااینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ درحالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است وهیچ گواهی ندارد که برادعای خوداقامه کند بسبب غرابت این فن درمیان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریهٔ ما بر خواننده آشکارمیشود. وخدا دانای غیب است وهیچکس را برغیب خود آگاه نمیکند[1].

ودراین معنی برای بعضی ازیاران ما درهمین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) بهنگام غلبهٔ عرب برلشکریان سلطان ابوالحسن که اورا در قیروان محاصره کردند و اخبار وپیشگوئیهای نادرست و وحشت‌انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می‌یافت و دراین باره (وی) ابوالقاسم رحوی[2] ازشاعران تونس میگوید:

هردم ازخدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بربسته‌است. من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام ازآن خداست. فتنه و وبا، بیم و گرسنگی و مرگ ببارآورده است. مردم درستیزه جوئی و پیکاراند وچگونه میتوان امید بست که ستیزه‌جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی[3] پیش‌بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی ونیستی میشود. و دیگری گفت: در آیندهٔ نزدیکی بسبب علی نسیمی ازگوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید — ولی برتر ازهردو دسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم میکند. ای رصدبانان ستارگان سیار[4] این آسمان چه هنری کرده است؟

۱ـ عالم‌الغیب فلایظهرعلی غیبه احد. س: ۷۲ (لجن) آ: ۲۶ ۲ـ ابوالقاسم‌الروحی. (ن.ل).
۳ـ شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند واو را بنام احمدبن‌عثمان میخواندند ونام‌سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ص ۲۴۸ بنقل ازتاریخ‌بربر). ۴ـ اشاره بآیهٔ ۱۵ و۱۶ س: ۸۱ (التکویر) فلااقسم‌بالخنس‌الجوارالکنس.

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان میکنید هنوزهم توانگر وتوانا هستید؟ پنجشنبه برپنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. ونیمی ازمـاه و ده‌یك دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ « ازشما » نمی‌بینیم آیـا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است ـ ما بخدا پناه‌می بریم ومیدانیم که‌هیچ‌چیزسر نوشت اورا رد نمیکند ـ من بخدا خشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه وخورشید شما بی‌نیاز میکند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (دربارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیرفرمان دیگری هستند وخود فـرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشندخردهایی گمراه شده‌است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی[1] ونیستی‌است وعالم وجود را ناشی ازطبیعت میدانند که آب وهوا آنـرا احداث میکند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه میگویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگارمن خـداست. و نمیدانم جوهرفرد کدام وخلأ چیست. ونه هیولی‌را ـ (می‌شناسم) که فریادمی کند نیست مرا صورتی برهنه. ونه وجود وعدم ونه ثبوت و فنا را ـ میدانم. من دربارهٔ کسب[2] چیزی نمیدانم جزآنچه وسیلهٔ خریدوفروش است وهمانا مذهب ودین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (درآن زمان) نه فصول ونه اصولی بود ونه‌جدال ونه ریائی[3] وجودداشت آنچه را درصدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است ایـن پیروی. مـردم آن روزگـار برشیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرامیگرفتند و اینهمه هذیان گوئی[4] درآن روزگـار نبود . ای اشعری این روزگـار بمن خبر داده است تـابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته) ، من بدی را به بدی کیفر میدهم ونیکی نیز بمثل

۱ ـ ن.ل: جرم. حزم. ۲ـ کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجربه‌جلب سود یا دفع زیان شود وفعل خدا را نمیتوان به‌کسب وصف کرد،زیرا فعل خدا ازجلب سود ودفع زیان منزه‌است. (تعریفات جرجانی). ۳ـ «پ» و «ینی» ارتیاء . بمعنی تأمل و تفکر. ۴ـ «پ» و«ینی» هراء : پرگو.

آن پاداش دارد. واگرمن مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم واگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیرفرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجهٔ نوشته‌های شما نیست بلکه حکم وسرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده‌است اگر با شعری دربارهٔ کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به‌آنها بگوئید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷

در انکار ثمرهٔ کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری‌از کسانی که عاجزاز کسب معاش هستندآزمندی آنانرا به‌ممارست دراین صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش‌است و گمان میکنند بدست‌آوردن ثروت ازاین راه برای جویندهٔ آن آسانتراست.

وازاینرودراین‌راه‌سختیها ورنجهای بسیارمرتکب می‌شوند وتحمل‌دشواریهایی می کنند وازحکام‌جوروستم می‌بینند ودرراه‌مخارجی که افزون برمیزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروتهای هنگفتی‌ازدست میدهند وسرانجام اگر نومیدی برآنها چیره گردد دچارنابودی میشوند[1] «ومی‌پندارند که بس‌نیکوکاری می کنند»[2] آگاه میباشند وآنچه‌آنانرا دراین‌باره‌بطمع می‌اندازد این‌است که می‌بینندبرخی‌ازمعادن بوسیلهٔ مادهٔ مشترك آنها بیکدیگرتبدیل میشوند و ازاینرو میکوشند از راه تدبیر وصنعت سیم را به زر ومس وقلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این‌کار از

۱ـ عبارت دراینجا مشوش‌است.

۲ـ ازآیهٔ۱۰۴ سورهٔ کهف (۱۸) وهم یحسبون انهم‌یحسنون صنعاً (ترجمه ازکشف‌الاسرار است).

ممکنات عالم طبیعت است. آنها درعملیات وچاره‌جوئی این فن‌طرق مختلفی‌دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی‌است در اعمال وصورت آن وهم درماده‌ای که برای انجام دادن‌کار موسوم به حجرمکرم در دسترس آنان‌است. چنانکه در مادهٔ مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گـروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مـرغان» میدانند و بـرخی علاوه براینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

وهمگی تدبیر در نزد ایشان پس‌ازتعیین ماده این‌است که‌آنرا برروی سنگ صلایه میسایند و برروی‌آن سنگ سخت صیقلی دراثنای سائیدن ماده‌را آب می‌دهند وآنگاه مقداری داروها وادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن‌مطلوب مؤثرمیباشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس‌ازآب‌دادن‌یاشستن آنرا درآفتاب خشك میکنند یا بوسیلهٔ آتش میپزند یا برای استخراج‌آب یا خاك آن به‌تصعید یاتکلیس‌آن میپردازند وآنگاه که درچاره‌جوئی‌آن همهٔ‌این‌عملیات بطور رضامندی انجام‌می‌یابد وتدبیر آن برحسب مقتضیات‌اصول‌آن‌صنعت پایان می‌پذیرد ازکلیهٔ این تدابیرخاك یا مایعی بدست می‌آید که‌آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هرگاه آنرا روی سیم داغ شدهٔ درآتش‌بریزند به‌زرتبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شدهٔ درآتش بریزند برحسب قصد ایشان بسیم مبدل میگردد. ومحققان ایشان می‌پندارند این اکسیرماده‌ای مرکب ازعناصرچهارگانه است که درنتیجهٔ‌این چاره‌جوئی خاص وعملیات ایشان درآن مزاج وترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، وآنچه درآن حاصل گـردیده بهرمادهٔ دیگر داخل شود شکل خاص خودرا بدان می‌بخشد و آنرا بصورت و تـرکیب خود مبدل میسازد و کیفیات وقوائی که درآن حاصل‌آمده‌است درآن‌ثابت وپایدارمیماند مانند خمیرمایه برای نان که خمیررا بذات خود مبدل میسازد ودرآن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم‌آن در معده‌آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر

وسیم نیزچنین‌است که به‌هرمعدنی داخل گردد آنرا بیکی ازدوفلزمزبور (زروسیم) تغییرمیدهد وبصورت زروسیم مبدل میسازد. چنین‌است‌خلاصهٔ پندارایشان. وچنانکه می‌بینیم این گروه ازاینرو دراین‌کار بممارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خودرا ازآن بجویند احکام وقواعدآنرا ازکتب پیشوایان گذشتهٔ این صناعت نقل میکنند ودرمیان خود معمول میدارند ودرفهم معماها ولغزهای آنها به‌بحث واندیشه میپردازند وبکشف‌اسرارآنها همت میگمارند زیرابیشترتألیفات‌آنها شبیه چیستان ومعماست مانند تألیفات جابربن‌حیان در رسایل هفتادگانه‌اش ونوشته‌های مسلمهٔ مجریطی درکتاب رتبةالحکیم وآثارطغرائی وقصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده‌است. وامثال اینها ـ وپس ازهمهٔ اینها هیچ سودی ازصناعت مزبورعاید آنان نمیشود چنانکه روزی‌من باشیخمان ابوالبرکات بلفیقی سرورمشایخ اندلس دراین‌باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به‌وی دادم او مدتی‌آنرا مورد تفحص‌و کنجکاوی قرارداد وسپس‌آن‌را بمن‌مسترد داشت و گفت: من‌ضمانت میکنم که «خوانندهٔاین کتاب» جزبا نومیدی بخانهٔ خود بازنگردد. سپس‌باید دانست که گروهی ازاین کیمیاگران تنها به زراندودی و حیله‌گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به‌زر یا مس‌را به‌سیم می‌اندایند ویا سیم و زررا بنسبت یك یا دو یا سه‌قسمت با فلزدیگری درمی‌آمیزند ویا بنهان‌کاری میپردازند وبطور صناعی ازمیان فلزات اشیائی شبیه زر وسیم میسازند مانند سفید کردن مس‌ونرم ساختن‌آن‌به‌وسیلهٔ جیوهٔ تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به‌سیم مبدل میشود وجزصرافان ماهر نمیتوانند آنرا بازشناسند واین نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه‌هائی میسازند وآنها را درمیان مردم رواج میدهند وبا نیرنگ سازی و اشتباه‌کاری برمردم مهرسلطان را هم‌برروی سکه‌میزنند این گروه‌ازلحاظ پیشه‌فرومایه‌ترین مردم‌اندو بدفرجامترین کسان‌نیز بشمارمیروند، زیراآنها به‌نیرنگ‌بازی اموال مردم را میربایند چه این

حیله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند. پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزداست. و بیشتر این گروه درسرزمین مایعنی مغرب از طلاب بربراند که دور از سرزمین‌های پرجمعیت درمرزها و نزدیك مساکن مردمان ابله بسرمیبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران[1] آنانرا فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به‌صنعت کیمیا گری آشنا هستند ومیتوانند ازفلزات زر وسیم بسازندوچون نفوس مردم دردوست داشتن‌این دوفلز گرانبها حریص میباشد و در راه بدست‌آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند ازاینرو کیمیا گران مزبور وسیلهٔ معاش خودرا از آنان‌بدست می‌آورند. سپس درنزدایشان باترس‌ولرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می‌شود وکار به‌رسوائی می کشد آنوقت به‌جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه‌ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی‌انگیزند وآنانرا به نیرنگی که وسیلهٔ فریفتن‌اینگونه کسان قرارمیدهند متمایل میسازند. ما بااین‌صنف‌سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشهٔ خود ساخته‌اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن مادهٔ فسادآنان وجود دارد این‌است که حکام‌نسبت بآنها سختگیری کنندودرهرجا آنان رابیابند دستگیرسازند وهنگامی که باینگونه اعمال می‌پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایهٔ تباهی سکه‌ایست که مورد نیازعمومی‌است ودرحقیقت ثروت کلیهٔ مردم بشمار می‌رود. و سلطان مکلف باصلاح ومراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایهٔ فسادآن می‌شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن‌ما با کسانی‌است که این‌صناعت را پیشه میسازند و به‌نیرنگ‌سازی وحیله گری تن نمیدهند، بلکه ازآن سر باز میزنند و خود را ازتباه کردن

۱ـ درچاپهای مصروبیروت ونسخهٔ خطی «ینی جامع» اغنیا ودرچاپ «پ» اغبیا «کودنان» است ومن صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پـول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکـه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست‌آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر ومس و قلع را بهسیم تبدیل کنند، ما بااین گروه ودربارهٔ وسایل آنان بحث و گفتگوداریم با اینکه میدانیم هیچکس ازمردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را ازآن بدست نیاورده است، بلکه عمرخویش را درتدبیر و ساییدن وصلایه کردن وتصعید وتکلیس وبر گزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی ازآنها بباد می‌دهند و دراین‌باره حکایاتی ازدیگر کسانی که بمقصود نائل‌آمده یا مطلوب را بدست آورده‌اند نقل میکنند وبشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی دربارهٔ آنها قانع می‌شوند ودر باور کردن آنها هیچ شك و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته ودلدادهٔ اخبار وسوسه‌انگیزدرآنچه بعهده دارند میباشند.

وهر گاه ازایشان سؤال شود که‌آیا بچشم خود دیده‌اید؟ پاسخ منفی میدهند ومیگویند ماشنیده‌ایم ولی ندیده‌ایم. وضع این گروه درهرعصر و نسلی چنین بوده است وباید دانست که پیشه کردن این‌صنعت درجهان تازه‌نیست وازروزگارهای‌قدیم وجودداشته‌است ودانشمندان‌ازمتقدمان گرفته تا متأخران دراین‌باره سخن گفته‌اند. و اینك ما عقاید ایشان را دراین باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال‌آن تحقیقاتی را که برای ما دربارهٔ واقعیت وماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خـدا توفیق دهندهٔ آدمی به‌راه صواب است.

پس می گوییم که مبناو اساس سخن در این صناعت در نـزد حکمـا در بارهٔ کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»[1] یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس وآهن و روی است که آیا اینهاازلحاظ فصل[2] با هم مختلف‌اند و هریك ازآنها نوع‌مستقلی است که بذات خود قائم است‌یا اینکه اختلاف فلزات مزبور درخواصی

۱ ـ در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به‌غیاث اللغات شود.

۲ـ مقصود، فصل در برابر جنس است‌که درتعریفات منطقی متداول است.

از کیفیات آنهاست و کلیهٔ آنها صنفهائی از یك نوع میباشند[1] و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و یبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیهٔ آنها اصنافی برای این نوع و احداند، ولی نظر ابن‌سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این‌است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف‌اند و انواع متباینی میباشند و هریك از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می‌یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. وابونصر فارابی بر حسب عقیدهٔ خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق‌اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی ازآنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق‌صنعت امکان پذیر خواهد بود. وازاینرو صناعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی‌بن‌سینا بنابر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میداند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیلهٔ صناعت نمیتوان به‌فصل راه‌یافت، بلکه فصل هرنوعی راآفریننده و تقدیر-کنندهٔ اشیاء می‌آفریند که خدای عزوجل استو حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهول‌اند و بتصور درنمی‌آیند پس چگونه میتوان‌آنهارا از راه صنعت دگرگونه ساخت،ولی‌طغرائی که از بزرگان این‌صناعت‌است این گفتار ابن‌سینا رابغلط‌نسبت داده و آنرابدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره‌جوئی برای آفریدن وابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای‌آماده ساختن ماده جهت قبول آن استو فصل پس از آماده ساختن ازجانب آفریننده وخدای آن پدید می‌آید چنانکه‌پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی دراین باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هرگاه ما بر آفریدن‌بعضی

۱ـ در اینجا در چاپهای مصرونسخهٔ خطی «ینی‌جامع» این عبارات افزوده شده استکه در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده استکه فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده‌اند.

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاك وکاه[1] ومارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در بارهٔ تکوین زنبور انگبین یاد میکنند ومیگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشهٔ[2] گوساله‌ای تکوین کرد. وایجاد نی ازشاخهای حیوانات سم‌دار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی‌شکر بوسیلهٔ پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زرو سیم [در معادن][3] آگاه‌شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد والبته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره‌جوئی، آن را تنها به‌قبول این فصلها آماده میسازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنابراین ماهم نظیر اینگونه عملیات را در][3] زر وسیم میجوئیم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره‌جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زروسیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره‌جوئی آن می‌کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن‌سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیا گری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همهٔ ایشان خواه طغرائی و خواه ابن‌سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصهٔ چاره جویی آنها این است که پس از آگاهی بر مادهٔ آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوهٔ طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و منفعله را دوچندان می‌سازند تا درزمانی کوتاهتر انجام‌پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوهٔ فاعله از زمان فعل

۱ ـ در چاپهای بیروت: نتن بجای ؛ تبن است. ۲ ـ کلمهٔ متن نوعی کشك یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی‌دسلان معنی نخست را آورده بخصوص که درچاپ «ك»: من‌عجاجیل‌البقراست.
۳ـ ازنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «پ».

میکاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزاروهشتاد سال از سنین دورهٔ بزرگ خورشید بکمال میرسد پس هر گاه قوا و کیفیات در چاره‌جوئی دو ـ چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه برحسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئیشان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احالهٔ جسمی که مورد چاره‌جوئی است خاصیت‌ها و تأثیرات مطلوب می‌بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم.

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر بایددر آن عناصر چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشندترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد ازاینرو ناچارباید یکی ازاجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر بایددر هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوهٔ فاعله یا مؤثرو برای صورت آن نگهبان میباشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می‌آید و ازاینرو ناگزیر باید در اطوارو حالات‌آن و انتقالش‌از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به‌غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچهٔ خون بسته«علقه» و سپس بشکل‌پارچهٔ گوشتی «مضغه» درمی‌آید وپس‌ازآن‌صورت‌ـ پذیرمیشود و آنگاه صورت جنین بخود میگیردو سرانجام بصورت مولود درمی‌آید و سپس مرحلهٔ شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحلهٔ زندگی میرسدو نسبتهای اجزا درهر شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنهامختلف‌است وگرنه حال و مرحلهٔ نخستین بعینه حال و مرحلهٔ دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی درهر مرحله‌ای مخالف مرحلهٔ دیگر است.

اکنون بمراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار وهشتاد سال در معدنش

روی‌میدهد و بکیفیاتی که به‌آنها انتقال می‌یابد، مینگریم وچنین نتیجه‌میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره‌جوئی‌خودرا با آن روبرو کندتا پایان یابد. و یکی از شرایط صناعت‌همواره این است که آنچه را میخواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که میگویند:

آغازکار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغازکار است[1] پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زر در احوال گوناگون و نسبتهای متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اختلاف اشکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن میشود در نظر گرفت تا کلیهٔ این خصوصیات بدین وسیله با تأثیر و خاصیت طبیعت در معدن برابر شود و برای برخی از مواد صورتی ترکیبی آماده سازد که مانند صورت خمیرمایه برای نان باشد و در این‌ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند.

و کلیهٔ این عملیات را دانش محیط (علم‌الهی محیط) محصور می کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صناعت‌می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابهٔ کسی‌است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را ازمنی بیافریند.

و ماهرگاه برای وی احاطه باجزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی»رامسلم بدانیم ومعترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن دررحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان میداند که بهمهٔ جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شاذی‌از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم‌مسلم بدانیم که او برآفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی

---

۱ ـ در متن چنین است، ولی‌گویا صورت‌اصلی‌را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است، اول‌العمل آخرالفکر و اول‌الفکر آخرالعمل.

دست می‌یابد؟

و هم اکنون این برهان‌را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گـردد و میگوئیم خلاصهٔ صناعت کیمیاو آنچه ادعامیکنند بوسیلهٔ این صناعت انجام‌میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیلهٔ عملیات صناعی و مقابلهٔ آن با این اعمال تاآنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده‌ای دارای قواو افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم‌تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق بتصورات احوال‌طبیعی معدنی است که‌میخواهد بوسیلهٔ‌آن طبیعت را بجلوراند وآنرا با عمل صناعی‌مقابله کند یا ماده‌ای بسازد دارای قوائی که در آنها همهٔ جزئیات را یکایك تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابهٔ کسی است که بخواهد انسان یا حیوان‌یا گیاهی بیافریند. این است خلاصهٔ برهانی که یاد کردیم و این بـرهان از جملـهٔ اطمینان بخش‌ترین براهین در بطـلان کیمیاست که آموخته‌ام و چنانکه مشاهـده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست‌بلکه این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است وردی که ابن‌سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه‌آن‌آورده است بدینسان که‌حکمت خدا در وجود وکمیابی دو سنگ (زر وسیم) این است که آنها ارزشهای دادو ستد و کسب مردم و ثروتهای ایشان است و بنابراین اگرآنها را بطریق صنعت بدست‌آورندحکمت خدا در این‌باره‌باطل‌خواهد شد و وجودآنها بحدی فزونی‌خواهدیافت که‌هیچکس از اندوختن‌آنها هیچ چیزی بدست نخواهدآورد.

و هم او را دلیل دیگری در بارهٔ عدم امکان فلزات است‌بدینسان کـه طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتـر و دورتـر را

نمی‌پیماید. و اگر این طریق صنعتی که کیمیاگران گمان میکنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر میدانند، یامی‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن میباشد، براستی صحیح می‌بود، طبیعت آنرا فرو نمیگذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی‌پیمود. و اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آنها آگاه شده‌اند از قبیل: کژدم و زنبورعسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این موردنظروی درست است که برحسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که‌او خود بدان آگاه شده یا طریقهٔ آنرا میداند، بلکه آنانکه در آن‌ممارست میکنند همواره کورکورانه آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌یابند در صورتیکه اگر این افسانه‌ها راست میبود و یکی از کسانی که در بارهٔ وی بافسانه سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بیشك فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را ازوی فرامیگرفتند وحفظ میکردند و به دوستداران آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن‌صنعت‌بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما وجز ما نیز میرسید.

و اما در بارهٔ اینکه میگویندا کسیر بمثابهٔ خمیر مایه است و آن جسم‌مرکبی است که در هرچه داخل شود آنرا تغییر میدهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیرمایه خمیر را دگرگون میسازد و آنرا برای هضم آماده میکند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی میدهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن میباشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر ازفساد میباشد و بنابراین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این است که بر فرض

وجود کیمیاصحت داشته باشد برحسب سخنان حکمائی که در این‌باره‌سخن گفته‌اند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد][1] مجریطی و امثال ایشان این امر ازنوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ یك عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد وسخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که‌آنها را در طبیعیات آورده‌اند، بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمة [ابن‌احمد] مجریطی در کتاب‌الغایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبةالحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجودو عیناً از مقولهٔ سخنان مسلمه است و همه به آنها دسترسی دارندو نیازی‌نیست که مابشرح آنها بپردازیم.وبطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است[2] که از حکم صنایع خارج میباشد، زیرا همچنان که بعمل‌آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان ازغیر مجرای آفریدن آنها در یك روز یایکماه میسر نیست بهمینسان‌هم نمیتوان از مادهٔ زر در یکروز یا یکماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیلهٔ اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع . و ازاینرو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت وکار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند ، زیرا اگررسیدن به‌آن درست هم باشد، حتماً ازراه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن برروی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام ستبر و مانند اینهاست که در شمار کرامات اولیا و خوارق عادت میباشد یا مانند آفریدن پرنده و نظیر آن از معجزات پیامبران است. خدای تعالی فرماید: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و انگاه در آن میدمیدی پس بفرمان من مرغی میشد[3] و بنابراین راه

۱ـ «پ». ۲ـموالید «پ». ۳ ـ و اذتخلق من‌الطین کهیئةالطیر باذنی فتنفخ فیهافتکون طیراًباذنی ـ س ۵: (المائده) آ ۱۱۰ ؛ و رجوع به س ۳ (آل‌عمران)آ ۴۴ شود .

بدست آوردن امکان اکسیر برحسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطامیشود و او آنرا بدیگری می‌بخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به‌شخص صالح اعطامی‌شود و او نمی‌تواند آنرا بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی‌افتد. و از این نظر عمل او جنبهٔ ساحری دارد. پس آشکار شد که امر کیمیا بسبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی میدهد و آن یا بطریق معجزه و یا از راه کرامت و یا بشیوهٔ ساحری است و بهمین‌سبب سخنان کلیهٔ حکما در این‌باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ‌کس بحقیقت آن دست نمییابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق‌عادت نا محصور است وهیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند خدا به آنچه می کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صناعت و ممارست در آن و امیدارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرقی است بجز راه یاد کرده همچون: کشاورزی و بازرگانی و صنعت. این‌است که مردم ناتوان، جستن روزی را از اینگونه طرق بر خود دشوار میشمرند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی‌چون کیمیا و جز آن بدست آورند. و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهر نشین اند و حتی این خصوصیت در بارهٔ حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته‌اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن‌سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است. ومی‌دانیم که وی از وزیران عالیمقام بوده و بالنتیجه در زمرهٔ توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که به‌امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمند اند. و در بارهٔ نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می‌باشند و در آن ممارست می کنند این امر (فقر و بینوائی) تهمت آشکاری است وشکی

۱ ـ والله بمایعملون محیط. س ۸ (الانفال) آ: ۴۹

نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است[۱].

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت[۲]

باید دانست که گنجینهٔ دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدادر آن ادراك آفریده است وسود ادراك حصول اندیشه برای جان‌است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به‌اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل میگردد و ثانیاً تصور حقایق یا مستقیم و بیواسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که در صدد اثبات یا نفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که‌بدین‌وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱ ـ بشیوهٔ تعلیم دادن.

۲ ـ از راه گفتگوی بادیگران بمنظور تابناك کردن‌اندیشه و اثبات‌حقیقت.

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آنها رادر زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته‌اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیلهٔ کام «زبان کوچك» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گویان، هنگام مکالمه اندیشه‌های خویش را بیکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایهٔ بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته‌های درونی است و هر چند مهمترین و شریف‌ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی برهرچه در درون آدمی نهفته است

۱ ـ ان‌الله هوالرزاق ذوالقوةالمتین.س،۵۱ (الذاریات) آ : ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است: پروردگاری جزاو نیست . ۲ ـ این فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تاص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

خواه خبر یا انشا شامل میشود.

پایهٔ دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به‌آنان که از ما دور یا نهانند یا به‌آیندگان و کسانیکه همزمان ما نیستند برسانیم واین منحصر بنوشتن است. و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی بادست است بدانسان کـه اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه برالفاظـی دلالت میکنند که درنطق بکار میروند. و بنابراین بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمـی از راه نوشتن، بواسطهٔ همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این روآنرادر پایهٔ دوم قرار داده‌اند ، ولی هریك از این دو گونه بیان ، از اندوخته‌هـای درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان‌ـ دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خـود را بـوسیلهٔ نوشتن دردل اوراق بیادگار گذارند تا سودآموختن آنها بهرهٔ آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز ازآنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مـؤلفان کتب‌اند. و در میان مجامـع بشری و ملتهای گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسلهای آینده انتقال یافته است و مطالب آنها برحسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملتها و دولتها مختلف است. لیکـن در دانشهای فلسفی اختلافی وجـود ندارد، زیرا همهٔ مطالب آنهـا بیك شیوه بـرحسب مقتضیات اندیشهٔ آدمـی‌در تصور موجودات گردآوری می‌شود وآنها را ازلحاظ جسمانی وروحانی وفلکی وعنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این‌رو دراین دانشها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می‌آید چـه ملتها ازلحاظ مذاهب با یکدیگرمتفاوت‌اند یااینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می‌آید در علوم تاریخ نیز تفاوت واختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حـروف

که آنها را قلم و خط مینامند نـوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» مینامند و قبیلهٔ حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می‌نوشتند و با شیوهٔ کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریـان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همهٔ آنان بعربی سخن می گویند، ولی عادت و ملکهٔ مضریان در زبان و طرزتعبیر، بـا حمیریان متفاوت است و هر یك از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرا شده است و با اصول و قواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنانکه آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می کنند.

دیگرخط سریانی‌است که نبطیان و کلدانیان بدان می‌نوشتند و گاهی برخی از نادانان می‌پندارند که خط سریانی بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم‌ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یك‌از کلیهٔ افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال‌در نتیجهٔ قدمت و تمریـن آنقدر دوام مـی‌یابند که ملکه‌ای راسخ می‌شونـد و بیننده گمان می کند طبیعی می‌باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن دربارهٔ زبان عربی نیز به‌همین‌سان تصور می کنند ومی گویند عرب‌ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می گفته‌اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی‌اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونهٔ دیگر خط‌لاتینی است که از آن مردم روم است وایشان دارای زبان خاصی نیز می‌باشند و هر یك از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به‌آنان منسوب است و ویژهٔ آن قوم می‌باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان وجز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه‌واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی‌ترین خطوط بشمار می‌رود و همین قدمت آن سبب شده است که

بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی وعبری بدان سبب موردعنایت هستند که قرآن وتورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به‌آن خطوط نوشته شده‌اند وچون دو خط مزبور وسیلهٔ تعبیر و بیان آیات نازل شدهٔ آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم آنها همت گماشتند و آنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی ازآنها واجب بود ازآن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این‌بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه درآغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی‌اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردندتا احکام دینی را به‌آسان‌ترین روشها ازآن اقتباس کنند و در نتیجهٔ توجه به زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه هرملتی برحسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخودآن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند.

گذشته از این مؤلفان مسائلی را که درتألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند وتنها آنها را شایستهٔ اعتماد میدانند وبجز مقاصدمزبور را فروگذاشته‌اند وآنهاعبارتند از:

۱ ـ استنباط یك دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست‌آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و در بارهٔ مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل ومباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که‌آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن ازآنها تعمیم یابد و بنابراین نتیجهٔ تحقیقات و استنباطات خود را بوسیلهٔ نوشتن در کتاب بیادگار

می گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی بـه بحث در ادلهٔ لفظی شرعـی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه باستنباط مسائل‌قیاس پرداختند و آنهارا بطور جامع گردآوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند وتااین روزگار نیزازآنهااستفاده می کنند.

۲ ـ شیوهٔ دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان بپردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خداباب درك آنهارا بروی بگشاید و آنوقت بکوشداین مشکلات رابرای‌دیگر کسانی که ممکن است ازدرك آنها عاجز باشندآشکار کند و بشرح آنها بپردازد تا کسانی که‌شایستگی دارنداز آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که‌در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳ ـ هنگامیکه یکی از دانشمندان متأخر برغلط یا لغزشی ازآثارپیشینیان نامور و بلندآوازه آگاه شود وآنرا با برهان آشکار و تردید نـاپذیر ثابت کند آنوقت می کوشد که‌آنرا به‌آیندگان هم‌برساند، زیرا بعلت‌انتشارآن‌تألیف‌ازقرون متمادی در همهٔ کشورها و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم بـه معلومات وی زدودن و از میان بـردن‌آن غلط دشوار میگردد از ایـن رو دانشمندی که‌آن لغزش‌ها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تا خواننده برآن‌آگاه شود.

۴ ـ وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هائی مشاهده کند ومثلا برحسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آنوقت بدین منظور همت می گمارد و بتألیف میپردازد.

۵ ـ دیگر از مـواردی که سزاست درآن تألیف کرد ایـن است که مسائـل دانشی نا منظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند

آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش میپردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل‌خود قرار میدهد چنانکه این وضع‌در «المدونة» به‌روایت سحنون از ابن‌قاسم و «العتبیه» به‌روایت عتبی ازاصحاب‌مالك مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن‌ابوزید به تهذیب «المدونة» همت گماشت، ولی «العتبیة» هم چنان نا مهذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی ازباب دیگر میتوان‌یافت، ولی‌جویندگان دانش‌با بودن «المدونة» وتهذیب ابن ابوزید و هم تهذیبی که « برادعی » پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیة» بی‌نیاز شده‌اند.

۶ ـ هنگامیکه مسائل دانشی درضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی ازدانشمندان به موضوع‌و کلیهٔ مسائل‌آن متوجه‌شوند وآنها راگردآوری کنندآنوقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد وبرشمارهٔ علومی که‌بشر اندیشهٔ خود را درآنها بکار میبرد و درآنها تمرین و ممارست میکند افزوده‌میشود چنانکه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابو یعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند، چه جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» بسیاری ازمسائل‌آن دانش راگردآورده بود وآنوقت دانشمندان متوجه‌آنها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن‌آن ازدیگر علوم برآمدند ودرعلم بیان‌به تألیف پرداختند و کتب مشهوری درآن علم نوشتند که بمنزلهٔ اصول فن بیان شمرده میشدآنگاه‌آیندگان‌آنهارا فراگرفتند وچنان در تکمیل و توسعهٔ آن دانش کوشیدند که بر همهٔ متقدمان برتری یافتند.

۷ ـ تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان وآن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمرهٔ امهات فنون بشمار میرودو از مآخذاساسی‌آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه دار است ، آنوقت دانشمندی برآن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکررآنرا بیندازد و در عین حال بر حذر

باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعهٔ مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنهار ادر نظر گیرد ودر جز این مقاصد تألیف کردن عملی غیرضروری شمرده خواهد شد و بمنزلهٔ انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه بخود نسبت دهد و مثلا عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آنرا جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آنرا بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاید که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نا درست تبدیل کند یا در مباحثی نا سودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانهٔ جهل و بیشرمی است و بهمین سبب هنگامیکه ارسطو مقاصد مزبور را بر شمرده در پایان آن گفته است:

«و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمندیست یعنی نادانی و بیشرمی است، پناه بخدا ازکاری که انجام دادن آن شایستهٔ خردمندان نیست». و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری میفرماید[1].

فصل ۲۸

در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهائی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آن وسپس خواستن ازمتعلم وشاگرد جمع‌آوری آنها را تا آنگاه درجهٔ تحصیل بر او مسلم گردد ودراین هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در یك صنعت نوشته شده است بتنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد

۱ ـ اشاره به: ان‌هذاالقرآن یهدی‌للتی هی‌اقوم. س، ۱۷ (النحل) آ: ۹

عمر اووفا نمی کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر ازدرجهٔ تحصیل‌قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آوریم و کتاب «مدونة» را درنظرمیگیریم که چه‌شروحی‌مانند: کتاب‌ابن‌یونس‌و لخمی و ابن‌بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند[1] همچنین کتاب ابن حاجب و شروحی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های‌فقهی قیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر باز شناسد و طریقه‌های متأخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همهٔ کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع‌چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همهٔ آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر باز شناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی کند و بپایان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فراگیرند وضع‌تحصیل بسیار تغییر می کرد وروش‌کار جز این‌می‌بود که اکنون متداول‌است و تعلیم آسان میشد و فراگرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر بمنزلهٔ درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یادآور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیهٔ شرح و حواشی و تفسیرهائی که بر آن نوشته شده وشیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن‌مالك و جمیع کتبی که دراین‌باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همهٔ اینها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیك از دانشجویان جز عدهٔ قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی

۱ ـ وکتب بیان وتحصیل بر کتاب «عتبه». «ك».

میتوان صاحب تألیفاتی‌را نام برد که دراین روزگار کتب او درمغرب بما رسیده و او مردی‌مصری ازاهل صناعت‌زبان‌عربی است که به‌ابن‌هشام[1] معروف‌است، وسخنان وی در بارهٔ این صناعت نشان میدهد کـه بر نهایت ملکهٔ آن استیلا یافته و ازاین لحاظ در ردیف کسانـی چون سیبویه و ابن جنی و طبقهٔ آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این‌فن‌کاملا احاطه یافته و ببهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده وثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان‌نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجـود دارد، ولـی این فضل خداست آنرا بهر کـه خواهد ارزانـی میدارد.[2] و اینگونه کسان از نوادر عالـم هستی بـه شمار میروند. وگر نه ظاهر امـر چنین نشان میدهد که مثلا اگر دانشجو عمرش را در همهٔ این مواد طی کند وقتی برای وی باقـی نمیماند کـه بتحصیل علوم زبان عربـی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند باصل مقصود که ثمرهٔ این‌ابزار ومقدمات‌است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند[3].

فصل ۲۹

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم‌آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر مـی‌پردازند و از آن برنامهٔ مختصری‌تدوین میکنند که درهر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن‌است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانـی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به‌بلاغت زیان میرساند و فهم آن بـر دانشجو دشوار

۱ ـ جمال‌الدین عبدالله بن‌هشام(۷۰۸ ۷۶۱) از مردم مصرعالم‌فقه وتفسیروصرف ونحوصاحب‌کتاب معروف مغنی‌اللبیب، رجوع به‌لغتنامهٔ دهخدا شود. ۲ ـ ذلك فضل‌الله یؤتیه من یشاء ـ س: ۵ (المائده) آ: ۵۹ ۳ ـ یهدی من‌یشاء س: ۷۴ (المدثر) آ: ۳۴

است. وچه‌بسا که به‌امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیك شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن‌حاجب در فقه واصول فقه وابن‌مالك درعلوم عربی وخونجی درمنطق وامثال آنها بدین‌روش گرائیده‌اند، ولی این شیوه مایهٔ فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا دراین روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب برمبتدی تحمیل می‌شود، چـه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القامی کنند و این امر از روشهای ناپسند ونکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده‌از آن بحث‌خواهیم کـرد. گذشته ازاین دراین روش باهمهٔ اینها ذهن دانشجوسخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، ازاینرو که معانـی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائـل از میان آنها مشکل است چه می‌بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همهٔ اینها ملکه‌ای کـه بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می‌آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتـی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می‌آید، ملکه‌ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجهٔ تکرار فـراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست کـه تکرار فراوان و هم اطالهٔ سخن برای حصول ملکهٔ کامل سودمند میباشد.

و هرگاه بـه تکرار اندك اکتفا شود آنـوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همهٔ این‌موضوعات مختصر (تألیفهای مختصر درعلوم) که منظورمؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل بـرای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات مـی کنند و کسی را که‌خدا رهبری فـرماید او را گمراه کننده‌ای

نیست[۱] و آنرا که خدا گمراه کند راهنمائی نخواهدیافت[۲].

فصل ۳۰

در شیوهٔ درست تعلیم دانشها و روش افادهٔ تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه بدرجه و بخش بخش واندك اندك باشدچنانکه نخست باید از هر باب‌فنی، مسائلی که‌ازاصول آن‌میباشند برمتعلم‌القا گردد و بطوراجمال برای نزدیك‌ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و دراین باره قوهٔعقل واستعداد او برای‌پذیرفتن‌مسائلی که بروی‌فروخوانده میشودمراعات گردد تاسرانجام به‌پایان آن‌فن برسند ودراین‌هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکهٔ مزبور جزئی و ضعیف است وغایت‌این‌ملکه این‌است که اورا برای‌فهم‌فن و بدست‌آوردن مسائل آن‌آماده میسازد سپس باید بار دیگر اورا بدان‌فن رجوع دهندولی دراین‌بار در تلقین او را بمرتبهٔ بالاتری از مرحلهٔ نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان‌کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوندو دراین مرحله اختلافاتی را که درفن هست‌باذکر دلیل آنها یاد میکنندتا بر همین شیوه بپایان فن برسند. دراین هنگام ملکهٔ او نیکو میشود سپس‌با رسوم اورا بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی در گذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته‌است.[۳] ازاینرو در این‌بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همهٔ درهای بستهٔ آن دانش را به‌روی وی بگشایند تا از فرا گرفتن آن فن فارغ آید

۱ ـ و من یهدی‌الله فماله من‌مضل س: ۳۹ (الزمر) آ: ۳۷ ۲ ـ ومن‌یضلل‌الله فماله من‌هاد ـ همان سوره ـ آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است. ۳ ـ درتحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: الف ـ مبتدی. ب ـ شادی. ج ـ منتهی و مرحلهٔ شادی‌آن است که محصل قسمتی از اصول دانش‌را فراگرفته لیکن بمرحلهٔ منتهی نرسیده است و منظورمؤلف دربار دوم رسیدن باین مرحله است . در چاپ‌های مصر و بیروت بجای : (شدا)که در «پ»و «ینی» آمده (شد) است.

در حالیکه کاملا بر ملکهٔ آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوهٔ تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی بااین شیوه دانش‌را در سه بار مکرر بمتعلم می‌آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی‌هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد برحسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است[1]. و مشاهده کرده‌ایم که بسیاری از معلمان[2] همعصرما به شیوهٔ این تعلیم و روش افادهٔ آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان میکنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی‌درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنهامکلف میسازند و بسبب القای غایات فنون برمحصل در مبادی‌کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و ویرا باشتباه دچار میسازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعدادفهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل میباشد مگردر مواردنادر و برحسب‌تخمین و اجمال و بوسیلهٔ مثالهای‌حسی.[3] آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندك اندك بسبب درآمیختن ذهن او با مسائل فن‌و تکرار آنها بروی رشد می کند و [از مرحلهٔ تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر ازمرحلهٔ تخمین است انتقال‌مییابدتا ملکهٔاو][4] ازلحاظ استعداد وسپس‌تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه‌می‌یابد. لیکن اگر در آغازکار بروی غایات دانش‌القاشود در حالیکه وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای‌آنها دور میباشد ذهن وی ازاین‌روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساساً دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سرباز خواهد زد و دچار تنبلی خواهدشد واز پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید

۱ ـ اشاره به ماثورهٔ: کل میسرلماخلق . ۲ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است(؟). ۳ـ این نظریه کاملا مطابق شیوهٔجدید تربیت است‌که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند. ۴ ـ از «پ» و «ینی» .

و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خـواهد شد و پیداست کـه‌چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می‌آید وسزاوار نیست معلم محصل را درفرا گرفتن کتابی که به‌وی می‌آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتـر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی .

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری در آمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصدآن‌را بدست آورد و بوسیلهٔ آن بر ملکه‌ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم‌نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکهٔ اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیهٔ‌آن دانش‌هم مستعدمیشود و برای او نشاطی در فزون خواهی وهمت گماشتن به برتر از آن مـرحلهٔ علمی حاصل میگرددتاسرانجام برغایات دانش دست می‌یابد لیکن اگر امر بر اوتخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهـم فـرو میمانـد و خستگی و افسردگی بدو راه می‌یابد و اندیشهٔ وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرافرو میگذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.[1]

همچنین سزاست که معلم در یك فن و یك کتاب متعلم را دیر زمانی نگـاه ندارد بدینسان که‌جلسات درس‌را از هم گسیخته کندو میان آنها فواصل درازبیندازد زیرا چنین روشی وسیلهٔ فراموشی و ازهم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هرگاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشدآنوقت ملکه‌آسانتر حاصل خواهد شد وارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین ورنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیـرا ملکات در نتیجهٔ پیاپی بودن عمل‌و تکرارآن حاصل میشوند و هرگاه عمل ازیاد برود ملکهٔ ناشی ازآنهم فـراموش خواهد شد.و خداآنچه را نمی‌دانستید بشماآموخت[2] واز شیوه‌های نیکو وروشهای

۱ـ واللهیهدی من‌یشاء ـس، ۷۴ ـآ ۲۴: ۲ـ علمکم مالم تکونواتعلمون. س،۲«بقره»آ، ۲۴۰

لازم در تعلیم این است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیك از آن دو پیروزی‌یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل میشود و بسبب آن نومیدی به‌وی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی درصدد آن است بپردازد وفارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته‌تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی)[1] توفیق دهندهٔ آدمی براه راست است.

فصل[2]

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه‌ای یاد می کنم که در فهم آن بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشهٔ آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همهٔ آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت ازفعل وحرکتی است که در نفس بسبب قوه‌ای دربطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدأافعال منظم و مرتب انسانی استو گاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه میشود و دو طرف آنرا تصویر میکند و بقصد نفی یااثبات آن میپردازد؛ آنگاه وسطی[3] که میان آن دو جمع‌میکند بشتاب‌تر از چشم بر هم زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۲ ـ از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است و هیچ عنوانی‌مطالب را از هم متمایز نساخته است درچاپ «پ» و نسخهٔ خطی«ینی‌جامع»بالای مطلب «فصل» دیده‌میشود و در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی عنوان مطلب چنین است: **اندیشهٔ انسانی.** ۳ـ وسط چیزی است‌که بکلمهٔ «زیرا فلان...» مقترن شود مثلا وقتی میگوئیم : جهان حادث است زیرا متغیر است «زیرا متغیر است» ، وسط میباشد. «از تعریفات جرجانی».

اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است .

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می کندتا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم‌بندرت برای آن خطاروی میدهد واین خطا یا بسبب تصور دوطرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می‌آید و یا بسبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد بـرای رهائی از ورطهٔ این فساد، اگرپیشامد کند، ازمنطق استفاده میشود، بنابراین منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق‌میباشد و از این رو که امری صناعی است غالباً ازآن بی‌نیاز میشوند و بهمین سبب می ـ بینیم که بسیاری از بزرگان صاحبنظر بی‌آنکه به صناعت منطق‌آشنا باشند برمقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا برحمت خدابدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد.

این است که برحسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرنـد و بطور طبیعی روش‌آنان به‌حصول وسط وآگاهی برمطلوب منتهی میشود همچنانکه خداآنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف بـه منطق بـرای آموختن، مقدمهٔ دیگـری‌نیز ضرورت دارد وآن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد میشوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلیهٔ «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشهٔ مطلوب خود برسی. بنا براین نخست باید بـه دلالت رسوم و اشکال نوشتنی برالفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌تـرین مـرحله‌هاست

آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب‌دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامهائی بیندوزی تا بوسیلهٔ آنها مطلوب برحسب طبیعت فکری‌تو وتوسل به رحمت و مواهب خدا آشکارشود[1].

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده‌ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست‌آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پرده‌های الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهای ادله فرو میافتد[2] ودر نتیجه از بدست‌آوردن مطلوب بازمیماند وتقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمائی میکند کمتر کسی‌از این گرداب رهائی می‌یابد.

پس هر گاه به چنین سرنوشتی دچارشوی ودرفهم مطالب اضطراب وتشویش بتو راه یابد یا شبهه‌ها و شك و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کندآن وقت همهٔ آنها را دور بینداز و پرده‌های الفاظ و عوائق شبهه‌ها را کنار بگذار و امرصناعی‌را بکلی ترك کن وآزادانه و بی‌هیچ شائبه‌ای بسوی میدان اندیشهٔ طبیعی که بر آن آفریده شده‌ای توجه کن و نظر خود را درآن میدان جولان‌ده و برای فرو رفتن درآن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها درآن متمرکز کن ودر راهی که صاحبنظران بزرگ پیش از تو گام نهاده‌اند، گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خویش گشود و آنچه رانمی‌دانستندبه‌آنان آموخت.[3]

بنابراین اگر این شیوه را برگزینی انوارگشایش از جانب خدای تعالی

---

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت: اشتراطایقتنص‌بها... در چاپ «پ» اشتراکاو در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» اشراکا وظاهراً صحیح«اشراکا» باشد که جمع «شرك» بمعنی دام‌شکار است بقرینه(یقتنص).
۲ در اینجا هم بجز نسخهٔ خطی «ینی جامع» و نسخه‌های A و B متعلق به کاترمر «اشراك» در همهٔ چاپها (اشتراك) است. ۳ ـ اشاره بآیهٔ ۲۴۰ سورهٔ (۲)بقره. وعلمکم مالم‌تکونوا تعلمون.

برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئلهٔ وسطی کـه خدا آنـرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده‌است بر تو الهام خواهد شد. و در این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریـز و حق آنرا از قانون صناعی ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن بپوشان و آنرا با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشهٔ در الفاظ و شبههٔ در ادلـهٔ صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگـون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگرهستند اگر توقف کنی، آنوقت جهت‌حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد[1]، زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته‌میشود کـه بطور طبیعی باشد از این رو محصل بـه شك و تـردیدی که بـرای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بـدست‌آوردن باز می‌نشاند. و این وضع شیوهٔ بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که ازپیش در زبانشان‌عجمه‌باشد[2] آنوقت ذهنشان بدان‌بسته می‌شود یا اگر از کسانی‌باشند که شیفتهٔ قانون منطقی هستند، بدان‌تعصب میورزند ومعتقد می‌شوند که‌آن بطبع‌وسیلهٔ ادراك حق است[3] وآنوقت میان شبهات و شکهای ادله سر گـردان میمانند و تقریباً از آن رهائی نمی‌یابند‌درصورتیکه‌وسیلهٔ طبیعی ادراك حق چنانکه گفتیم‌همان‌اندیشهٔ طبیعی‌است بشرط آنکه ازهمهٔ اوهام مجرد شوند وبحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گـردد و امـا منطق وصف کنندهٔ عمل و خاصیت این اندیشهٔ «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنابراین متعلم باید از ایـن نکات عبرت گیرد

---

۱ ـ در اینجا عبارت‌مؤلف‌برحسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب‌آن چندین جمله فاصله است‌از این رو دسلان پنداشته است جملهٔ شرطی جوابی ندارد و مطلب رابسیاق جملهٔ خبری ترجمه‌کرده است. رجوع بحاشیهٔ ص ۲۸۲ج ۳ ترجمهٔ دسلان شود. ۲ ـ فی‌لسانه عجمة (بضم ع) یعنی عجمیت است (ازمنتهی‌الارب). ۳ ـ که‌آن وسیله راندن به ادراك حق است. «ازینی».

و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بروی بتابد و به‌حقیقت‌ملهم شود[1]. ودانش جزاز نزدخدا بدست نمی‌آید[2].

فصل ۳۱

در اینکه نباید نظریات‌و تحقیقات در دانشهائیکه ابزار[3] و وسیلهٔ کسب دانش هستند[4] توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملتهای متمدن بر دو گونه است: یکی دانشهائی که مقصود بالذات می‌باشند همچون علوم شرعی از قبیل: تفسیر و حدیث وفقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه.

و دیگر دانشهائیکه‌ابزارو وسیلهٔفرا گرفتن علوم مزبورهستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنهابرای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه ــ وچه‌بسا که بر حسب شیوهٔ متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمارمیرود.

مباحث دانشهائیکه هدف و مقصد هستنداگر توسعه یابد و مسائل آنهابشعب گوناگون منشعب شود و ادله ونظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بودچه‌این‌امرسبب میشود که‌ملکهٔطالبان آنهاجایگیرتر گردد ومعانی‌مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهائیکه ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز بمنظوراینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند موردمطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعهٔ مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنهارا بشعب

---

۱ ـ و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ك» و نسخهٔخطی ینی‌جامع. ۲ـ اشاره به: و انماالعلم‌عندالله ـس ، ۴۶ (محمد «ص») آ ، ۲۲ و س ، ۶۵ (القلم) آ، ۲۶ ۳ـ در برخی از چاپهای مصرو بیروت علوم الآلیةبغلط‌علوم‌الالهیة چاپ شده است. ۴ ـ منظور علوم‌زبان و حساب است که مقدمه و وسیلهٔ علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

تازهٔ گونا گونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها رااز مقصوداصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم‌اند، نه‌جز ایـن. و بنابراین هرچه آنها را از این‌روش‌خارج سازیم بهمان نسبت‌ازمقصود اصلی‌خارج خواهیم شد و آنوقت اشتغال به‌آنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فرا گرفتن آنها و فروع بسیاری کـه دارند بـدست آوردن ملکهٔ آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار میروند درصورتیکه‌اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است وعمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فرا گرفتن همهٔ آنها (وسایل و عـلم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از اینرو اشتغال باین دانشهای ابزار مایهٔ تضییع عمر و سر گرمی باموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضـع کاملا بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های نحو ومنطق [و بلکه] در اصول فقه‌معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایرهٔ بحث درعلوم مزبور را[خواه از لحاظ نقل و چه ازنظر استدلال][1] توسعه‌داده و فروع[و مسائل][1] و استدلالهای بسیاری بر آنهاافزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت‌ابزار بودن خارج ساخته و بمنزلهٔ علومی تلقی کرده‌اند که[ذاتاً][1]مقصود وهدف میباشند وچه بسا که‌در آنها به بحث نظریات [ومسائلی][1] می‌پردازند که در علوم مقصدو اساسی نیازی به‌آنها نیست وبدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیانبخش میباشند ، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و ازاینرو هر گاه عمرخود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونه و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، بهمین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آنهمه طول و تفصیل قـائـل نشوند و متعلمان را بهدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را دربرابرغرض نگاه دارند وآنگاه که همت هر کس پس ازآن تاحدی بتوغل‌درآن

۱ . از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ».

را غب شود و از خود ایستادگی در آن‌و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن‌دانش را برای خود برگزیند. و هر کس آماده است آنچه‌را که برای آن آفریده‌شده است و بفرا گرفتن آن اشتیاق نشان میدهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

فصل ۳۲

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شعایر دینی است و در همهٔ شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند؛ ازاینرو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابراین قرآن بمنزلهٔ اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی‌را که بعداً باید محصل فرا ـ گیرد همه مبتنی بر آن است. ازاینرو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایهٔ تحصیلات آینده‌می‌شود، زیرا هر آنچه نخست ودر آغاز در دل‌نقش بندد همچون پایه‌و مبنای ملکات بشمار می‌آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، بر حسب اساس و اسلوبهای آن است[1].

و بر حسب اختلاف نظر ایشان در بارهٔ ملکاتی که از تعلیم پدید می‌آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا میکنند و در اثنای آن کودکان را بفرا گرفتن رسم‌الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قرّاء در بارهٔ آن و امیدارند وهیچ‌یك ازجلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری‌خواه حدیث‌وخواه‌فقه وچه شعروچه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزند تادر آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فرا گرفتن‌آن دست باز دارند، چه معمولا

۱ ـ از «پ» در چاپ «ك» حال کسی‌که . . .

کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرومیمانند بکلی دست از کسب دانش میشویند. و این شیوهٔ مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت میکنند نیز این شیوه‌را دربارهٔ تعلیم فرزندانشان اجرا میکنند تا از حد بلوغ در میگذرند و بسن جوانی میرسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله‌ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع میکنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم‌الخط و املای قرآن و حفظ آن از دیگران تواناترانند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحاظ خواندن و نوشتن می‌آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعات میکنند، ولی ازاینرو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمهٔ دین و علوم میباشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و بهمین‌سبب تنها به‌آموختن قرآن اکتفا نمیکنند، بلکه درتعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن در می‌آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن ایشان بفرا گرفتن وحفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان در تعلیم تنها اختصاص بقرآن ندارد بلکه توجه ایشان در این باره به خط بیش از همهٔ مواداست. وباری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحلهٔ جوانی میگذارد در مرحلهٔ متوسط (شادی) مطالبی دربارهٔ قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطورکلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش در آویزد، ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به‌دست نمی‌آورند و برای کسی که خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

و اما مردم افریقیه: علاوه‌بر قرآن غالباً حدیث هم بکودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان میپردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی‌عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادارمی کنند و اختلاف روایات وقرائت آنرا به‌آنها می‌آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقهٔ ایشان در تعلیم قرآن[1] بیشتر به طریقهٔ اندلسیان نزدیك است، زیرا در این باره سند طریقت آنان بمشایخ اندلس پیوسته است. آنان که هنگام غلبهٔ مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور بنواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته‌اند.

و اما مردم مشرق: برحسب اخباری که بما می‌رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را باهم در می‌آمیزند و نمیدانم توجه‌ایشان از موادمزبور بکدامیك بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط درنمی‌آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون ومعلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبهٔ هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد برحسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب(ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت بیاموزد. امانتیجه‌ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوهٔ تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند این است که بکلی از فرا-گرفتن‌ملکهٔ زبان عاجزاند، زیرا از قرآن اغلب ملکه‌ای حاصل نمیشود از اینرو که بشر از اتیان بمثل آن‌مصروف است‌و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های

۱ ـ ن. ل ولدان.

قرآن و پیروی از سبك آن روی برمی‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوهٔ قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از اینرو برای کسانی که باین سبك تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهرهٔ آنان جز جمود در تعبیرات و کمی‌تصرف درسخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بارمردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبك‌تراست،زیرا چنانکه گفتیم درضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و ازاینرو تا حدی بر تصرف درتعبیرات و پیروی‌ازسرمشقها و نمونه‌ها قادراند منتها ملکهٔایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است که در مرحلهٔ پست بلاغت قرار دارند)[1] چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجهٔ شیوهٔ تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و ترسل می‌آموزند و زبان عربی را برای آنان‌تدریس میکنند، این است که برای آنان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه‌تر[2] میشوند و از دیگر علوم عاجزاند، زیرا ازتدریس‌قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و بهمین سبب برحسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودکان (ابتدائی)درجهٔ دومی هم داشته باشند یا نه درخط و ادب ماهر و یا قاصراند و همانا قاضی ابوبکر بن‌عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوهٔ شگفتی در تعلیم‌معتقدشده و در این باره تکرارمی کند و باز از سر می گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همهٔ علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: چون شعر دیوان عرب است ایجاب میکند که آن را با قواعد عربی مقدم‌داریم و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم‌ضروراست تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس‌باید محصل را به‌آموختن حساب و ادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او رابخواندن

۱ـ در چاپ بیروت نیست ۲ـ در «ینی» عریق‌تر و ریشه‌دارتر

قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود.

سپس میگوید: چه غفلت و بیخبری شگفتی مردم بلاد ما را فرا گرفته که کودك را در آغاز سنین به فرا گرفتن کتاب خدا و امیدارند، و او چیزی را که نمیفهمد میخواند و در امری رنج میبرد که مسائل دیگری مهمتر از آن درخور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و بحدیث و علوم آن بپردازد. و باهمهٔ این وی آموختن دو دانش را باهم منع‌می کند، مگر آنکه متعلم بعلت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابوبکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده‌ایست. منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصرف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر برگزیدن تبرك و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجهٔ پیش آمدهائی که برای فرزندان دردورهٔ جنون کودکی پیش‌می آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترك تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن‌را از دست بدهند، زیرا فرزند تاهنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحلهٔ بلوغ در گذرد وخود را از زیرفرمان اجباری پدرومادر رها بیابد چه‌بسا که غرور جوانی او را درپرتگاه بیکارگی وتنبلی فرو افکند ــ از اینرو در دورهٔ تکفل فرزند که ناچار تحت‌فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم میشمرند که‌او را بخواندن قرآن وا دارند تا مبادا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامهٔ تحصیل کودك یقین حاصل کنیم واطمینان بیابیم که تعلیم‌پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می کند حکم او را

رد کننده‌ای نیست.[۱]

فصل ۳۳

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان‌آور است

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکهٔ «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هریك از دانش‌آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوهٔ ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله‌ور می‌شود و آنان را مقهور می‌سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می‌دهد و نشاط آنان را از میان می‌برد و ایشان تنگخو بار می‌آیند و نشاط خود را از دست میدهند، واین‌حال آنان رابتنبلی میخواند ووادار به دروغ وخباثت میکند. و دروغ وخباثت عبارت از تظاهر بهجز چیزی است که دردرون انسان میباشداز بیم اینکه مبادامورد دست درازی وستمگری و زور گوئی واقع شود و بدین سبب مکر وفریب باو می‌آموزد و این‌صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجهٔ شهر نشینی و بسر بردن دراجتماع صفات‌انسانیت وی همچون:جوانمردی ودفاع‌ازجان ومسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید وبردیگران تحمیل می‌شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و بـه تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه‌نگونسار ودرپست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود.همچنین‌همین سرنوشت برای هرملتی که درچنگال قهر وغلبه واقع شود ودچار ستمگری و زور گوئی گرددپیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبهٔ دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل‌کار او وهمراه او نباشد مایهٔ عبرت‌میباشد ومیتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگریستن بقوم یهود این مدعا ثابت میشود که

۱ ـ والله یحکم لامعقب لحکمه. س: ۱۳ (الرعد) آ: ۴۱

چگونه در نتیجهٔ این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همهٔ اعصار و در هر سرزمین بـه خرج[1] وصف مـی‌شونـد و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کیداست و سبب آن همان‌است که یاد کردیم. و از اینرو سزاست که معلم نسبت به دانش‌آموز وپدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمدبن ابوزید در کتابـی که در موضوع معلمان و متعلمان‌تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کنندهٔ کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان‌بکار برد.

و از سخنان عمر (رض) است که میگویـد: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقـهٔ وی به صیانت نفوس از مذلت تأدیب است وهم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازهٔ‌تأدیبی که در شرع تعیین گردیـده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع بمصلحت کسان آگاه‌تر است.

و از بهترین شیوه‌های آمـوزش گفتاریست که رشید بـه‌معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر[2] گویـد: رشید بـرای تأدیب پسرش محمد امین کسی نـزد من فرستاد[3]] وی گفت. ای احمر! امیرالمؤمنین جگر گوشه و دلبند خویش را بتومی‌سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فـرمانبری وی نسبت بتوواجب است، پس برای او چنان باش کـه امیرالمؤمنین بتو تکلیف کرده: قـرآن را بر او بخوان و اخبار[4] رابه‌وی یاد ده وبرای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن[5] را باو بیاموز

---

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامـع» چنین‌است، ولی در چاپ «ك» و سایـر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمهٔ جرح را ترجیح داده است. ۲ ـ از نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» وچاپ «پ». ۳ ـ دسلان مینویسد ممکن‌است در اینجا ابن‌خلدون دچـار اشتباه شده بـاشد ، زیرا ابن‌خلکان درضمن شرح‌حال یحیی برمکی میگوید معلم امین ، فضل‌ابن‌یحیی بوده‌است و خلف‌احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶م) درگذشته‌است. ۴ ـ مقصود تواریـخ و قصص و داستانهای عرب وعجم و بخصوص‌تواریخ مربوط به‌ایام عرب است. ۵ ـ مقصود اخبار وآثار منقول از پیامبر (ص)است.

و او را بمواقع سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را بـه بزرگداشت مشایخ بنی‌هـاشم هنگامیکه بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کـن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشاند و هر ساعتی که برتو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و بهوی سودی برسانی بـی‌آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه‌آنقدر روامدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هرچه میتوانی با او بشیوهٔ دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن. واگر از این شیوه سر-پیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهی.

فصل ۳٤

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیـدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

و سبب آن این‌است که بشر معارف و اخلاق ومذاهب وفضایلی را که در آنها ممارست میکند گاهی‌از طریق دانش‌وتعلیم والقا فرامیگیرد و گاهی آنها را بهشیوهٔ تقلید وحضور درمجالس درس‌دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خـواهند بود و بنا بـر این ملکه‌ها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد . و اصطلاحات نیزدر تعلیم مایهٔ اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می کنند که‌آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم بـرطرف نمی‌شود مگر اینکه بهتن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلمان هریك در اصطلاحات دانشهاشیوهٔ خاصی دارنـد این‌است کـه دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه‌های آنانرا در دانش می‌بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند

و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هائی برای تعلیم و روش‌هائی جهت رسیدن بدانش میباشند و قوایش برای رسوخ واستحکام درملکات برانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می گردد ومعارف گوناگون‌را از یکدیگر بازمی‌شناشد و در-عین حال ملکات وی بواسطهٔ عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آنهمه استادان و مشایخ گوناگون تقویت میشود و این نتایج برای کسی‌است که خدا راههای دانش و راهنمائی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر گزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست‌آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید.[1]

فصل ۳۵

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه‌کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند و در دریای معانی فرو روند وآنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی درآورند تا بطور عموم بر آنها حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یانسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند وآنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشباه و امثال‌آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیهٔ احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحلهٔ منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس‌از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه‌آنچه در خارج هست ازاین کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه‌آنها فروعی

۱ ـ والله یهدی من یشاءالی صراط مستقیم.س، ۲ (بقره) آ، ۱۳۶.

از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می‌باشند و در جستجوی آنند که آنچه را در خارج می‌یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همهٔ نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی شناسند. در صورتیکه صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیاتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یك از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یك امر بهم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور بیکدیگر اگر بامر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلط کاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرو رفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه وغلط فرو می‌افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است بعلت آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی‌گیرد برای هر ماده‌ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می کند.

و در هر دسته‌ای احوال واشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس یا تعمیم از حدآن در نمی گذرانند و در بیشتر

نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمیشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامیکه شنا میکنی بهیچ رو از ساحل دورمشو

زیرا سلامت در ساحل است.[1]

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد ودررفتار باابنای جنس‌خودنظری مستقیم دارد ودرنتیجه امرمعاش‌وی بهبودمی‌یابد وهرآسیب وزیانی را با استقامت نظرخویش‌دفع میکند وبالای هرصاحب دانشی‌دانائی‌است[2] وازاینجا آشکارمیشود که صناعت منطق‌ازغلط مصون نیست‌زیرادرآن‌انتزاع بسیاراست واز محسوسات دورمیباشد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند وشایددر موادآنها چیزی‌یافت شود که ازاین احکام ممانعت کندوهنگام‌تطبیق یقینی باآنها منافی‌باشد، ولی‌بحث درمعقولات‌اول که تجریدآنها قریب‌است چنین‌نیست، زیرامعقولات‌مزبور خیالی‌هستند وصور محسوسات حفظ می‌شوند وصدق‌انطباق آنها را اعلام میدارند.[3]

فصل ۳۶

دراینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان‌اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این‌است که بیشتر دانشوران ملت‌اسلام‌خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب‌اند و اگر کسانی‌ازآنان هم‌یافت شوند که از حیث‌نژاد عرب‌اند ازلحاظ زبان ومهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی[4] هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی‌است،

۱ـ سعدی فرماید: بدریا در منافع بیشمار است ـ اگر خواهی سلامت برکنار است. ۲ ـ و فوق کل ذی علم‌علیم . س: ۱۲ (یوسف) آ: ۷۶ ۳ ـ آخر فصل در چاپ «ك» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خداسبحانه و تعالی‌داناتر است و توفیق به‌اوست. ۴ ـ هرچند کلمهٔ (عجم) را بمعنی‌غیرعرب بکار میبرند، ولی معمولاً آنربرایرانیان اطلاق میکنند دراین‌فصل گاهی برترکهائی اطلاق‌شده است‌که‌به‌ایران تاخته‌بودند. حاشیهٔ دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی‌خوب بود بدان اشاره می‌شد و بفرض‌ایشان چنین استنباط کرده‌باشند آنها هم رنگ ایرانی بخود گرفتند.

و سبب آن‌این‌است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش وصناعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینهٔ خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را ازصاحب شرع و اصحاب وی فرا گرفته بودند، ولی درآن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه‌نشین بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که بویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قرّاء خوانده میشدند یعنی آنانکه کتاب را قرائت میکنندو آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی‌شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره‌ای باین امیت بود چه ایشان قرّاء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد بمنزلهٔ شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به‌آنها متمسك‌باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دوعبارتنداز: «قرآن وسنت‌من[1]» و از روزگار دولت (هرون)الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبادا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره‌های حدیث و تعدیل راویان شدند تا از این راه اسناد صحیح حدیث را از مادون آن بازشناسند. آنگاه استخراج احکام اموری که روی میداد از قرآن و سنت توسعه پیدا کرد و گذشته از این به زبان عرب فساد راه یافت و در نتیجه نیاز بوضع قوانین نحوی پیدا کردند و کلیهٔ علوم‌شرعی

۱ـ بروایت شیعیان‌کتاب خدا وعترت من.

بمنزلهٔ ملکاتی برای استنباط و استخراج ومشابهت‌و قیاس گردید و بعلوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی‌برای شناختن علوم شرعی بشمار می‌رفتند ازقبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس‌و دفاع از عقاید ایمانی باادله. زیرا بدعت‌های بسیارو عقاید الحاد پدید آمده بود.و همهٔ این دانشها دارای ملکه‌هایی گشتند که نیاز بـه تعلیم داشت و در زمرهٔ صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می کنند و عـرب از همهٔ مردم دورتر ازصنایع میباشد، پس‌علوم هم‌از آئین‌های شهریان بشمار میرفت وعرب ازآنها وبازار رائج آنها دور بود ودرآن عهد مردم‌شهری عبارت‌ازعجمان(ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی واهالی‌شهرهای بزرگی که‌در آن‌روزگار درتمدن و کیفیات‌آن مانند:صنایع وپیشه‌هااز ایرانیان‌تبعیت میکردند چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند براین امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی‌وبدنبال‌آنان زجاج بود وهمهٔ آنان ازلحاظ نژادایرانی بشمارمی‌رفتند،لیکن تربیت‌آنان در محیط زبان عربی بود وآنان زبان‌را درمهد تربیت‌آمیزش با عرب آموختند وآنرا بصورت قوانین وفنی درآوردند که‌آیندگان ازآن بهره‌مند شوند.

همچنین بیشتر دانندگان حدیث کـه آنها را برای اهل اسلام حفظ کـرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [زیـرا فنون در عراق و نواحـی نزدیك‌آن توسعه یـافته بـود][1] وهمهٔ عالمان‌اصول فقه چنانکه می‌دانی و هـم کلیهٔ علمای علم کلام وهمچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایـرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فـرمود: «اگردانش بر گردن[2] آسمان درآویزد قومی

۱ ـ در چاپهای مصر و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

۲ـ در چاپ «پ» نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» اعناق و درچاپهای مصر و بیروت، اکناف است.

از مردم فارس بدان نائل‌می‌آیند و آنرا بدست می‌آورند».

واما تازیانی که این تمدن و بازار رائج آن را درك کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنانرا بخود مشغول کرده وقیام‌بامور کشورداری آنان‌را ازتوجه بدانش‌واندیشیدن درآن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کنندهٔ سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که بممارست دردانش گرایند، زیرا دانش درشمار صنایع بود ورؤسا همواره ازنزدیك‌شدن به صنایع و پیشه‌ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و بهیچرو بدان نمیگرائیدند و این امور را بکسانی واگذار می‌کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان[1] بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می‌کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بنژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلوم شرعی انتساب نداشتند از اینرو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه‌میدیدند آنها ازامور کشورداری دور هستند و بمسائلی‌مشغولند که بکار ملك وسیاست‌سودی نمی‌بخشد،چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس‌از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند . و اما علوم‌عقلی نیز در اسلام‌پدیدنیامدمگرپس‌ازعصریکه دانشمندان ومؤلفان‌آنها متمیّزشدند و کلیهٔ این دانشها بمنزلهٔ صناعتی مستقر گردید و بالنتیجه به‌ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فروگذاشتند و از ممارست درآنها منصرف شدند وبجز ایرانیان عربی‌دان کسی‌آنهارا نمی‌دانست‌مانند همهٔ صنایع، چنانکه درآغاز این‌فصل یاد کردیم واین دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاریکه تمدن و عمران در ایران و بلاد

۱ ـ (بضم میم وفتح واو و فتح لام)شخص عجمی‌که در عرب پرورش‌یافته باشد. غیاث.

آن کشور مانند عـراق و خراسان وماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت وتمدن و عمران که از اسرار ایزدی درپدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم بکلی از کشور ایران رخت بـر بست،زیرا زندگی بادیه نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش بمردم‌شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهرهٔ وافری داشتند وهم اکنون هیچ کشوری باندازهٔ مصر از تمدن بهره‌مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزلهٔ مادر جهان وکاخ با عظمت اسلام و سرچشمهٔ دانشها و صنایع است.

و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجـود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و بهمین سبب‌سهمی از دانش‌ها و صنایع به‌آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین‌امر رهبری کرده نوشته‌های‌یکی‌ازدانشمندان آن سرزمین‌است که تألیفات وی دراین ممالك (مغرب) بدست ما رسیده است واو سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایـرانیان پس از امام ابن‌الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جزوی آثاری‌مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ‌آخرین‌حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شگفتیهائی دراحوال مردم‌می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.[1] خدایی‌جزاو نیست.[2]

---

۱ ـ یخلق مایشاء س: ۵ (مائده) آ: ۲۰ آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔمزبور چنین است: اورا شریکی نیست پادشاهی اوراست و ستایش ویژهٔ اوست و او برهرچیزی تواناست. س: ۳۰ (الروم) آ: ۴۹ ـ بس است مارا وخدا نیکو کار گزاریست. س: ۳ (آل عمران) آ: ۱۶۷

۲ ـ این جمله فقط درنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» است.

فصل[1]

در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند درفراگرفتن علوم زبان‌عربی بهرهٔ ناچیزی‌عایدآنان خواهد شد

و علت آن‌این‌است که کلیهٔ مباحث دانش‌ها عبارت ازمعانی ذهنی و خیالی است واین معانی از میان علوم شرعی بر گزیده میشوند وبیشتر مباحث این علوم در بارهٔ الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیهٔ این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی بر گزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. ولغات در حقیقت بمنزلهٔ ترجمان معانی ومفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکزمیشوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست‌آوردن ملکهٔ آنها این معانی با تمرین مداوم، بیکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هائی میان ضمایراند و بمنزلهٔ پیوندهایی میان معانی و مهرهائی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالتهای لغوی و نیك فراگرفتن ملکهٔ آن بسرعت ازالفاظ استخراج کند وگر نه گذشته از مشکلاتی که در مباحث‌ذهنی اوروی‌میدهداستخراج‌وربودن معانی‌بروی‌دشوارخواهد شد، ولی هنگامیکه‌ملکهٔ او در دلالتهای الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه وار و مانند امور جبلی بیدرنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آنوقت پردهٔمزبور بکلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آنوقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین

---

۱ ـ این فصل‌درچاپهای مصر وبیروت‌نیست، لذاآنرا ازص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و بانسخهٔ خطی «ینی‌جامع» برگ ۲۴۵ـ۲۴۶ مقابله کردم.

و ممارست کند.

وهمهٔ اینها هنگامی است که روش تعلیم بصورت تلقین و خطاب و تعبیر کردن مطالب باشد، ولی اگر شاگرد به مطالعه و خواندن از روی کتاب و قرائت اشکال خطی از دیوانها و دفاتر بمسائل علوم نیازمند شود، در اینجا پردهٔ دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل میشود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامیکه این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکهٔ ناقص آنها را فرا گیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده ومتعلم پردهٔ دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او ومطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پردهٔ نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هر گاه ملکهٔ او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آنوقت همهٔ پرده‌هائی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود وتنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست . چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت بهر کلمه‌ای، و آنانکه در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوارتر میشود .

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملتهای گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بیسوادی بود بسبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان رافرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از اینرو بعلت حضارت و تهذیب بکشورداری و ارجمندی و تسخیر ملتها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل میشد آنها را بصورت صناعت و فن درآوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه‌ها را فرا گرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدید آوردند و بکسب دانشهای ملل دیگر همت گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه به عربی ترجمه کردند

و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور اندیشه‌های آنان بود و اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و برحسب فهم و ادراك خویش علوم مزبور را ترقی‌دادند و آن دیوان‌هائی که‌بزبان بیگانه بود به‌کلی متروك شد واز یادها رفت و کلیهٔ دانشها بزبان عربی رواج‌یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنانکه بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند دلالتها یا اصول و قواعد لفظی زبان عرب را بیاموزند و زبانهای دیگر را فرو گذارند، چه‌بجز زبان عرب دیگر زبانها متروك شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه ای است که درزبان حاصل میشود وهمچنین گفتیم خط صنعتی‌است که ملکهٔ آن دردست میباشد. و بنابراین هر گاه نخست ملکهٔ زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد، زیرا در گذشته یادآورشدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکهٔ صنعت دیگری درهمان کس بکمال رسد و دلیل آن آشکار است.

و بنابراین هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیك فرا گیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بروی دشوار خواهدبودمگر آنکه وقتی به‌آموختن‌زبان‌عرب میپردازدملکهٔ زبان‌بیگانه‌ای را که قبلا فرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خرد سال اقوام غیر عرب که‌پیش از استوار شدن ملکهٔ زبان خودشان با عربی زبانان‌تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزلهٔ کسانی قرارمیگیرند که ازآغاز با زبان‌عرب آشنا میشوند و آنوقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی‌مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فرا گرفته باشد نیز مشمول همین نظریه میباشد. و بهمین سبب می‌بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب درضمن تدریس و درمحافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت‌میکنند

و با این شیوه خویش را ازدشواری بعضی از معانی پوشیده رهائی می‌بخشند تا مگر از این راه فرا گرفتن معانی برای آنان آسان‌تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه‌ای استوار باشد به چنین شیوه‌ای نیازمند نیست، زیرا ملکهٔ زبان کاملا در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درك معانی گفتارها برای او به منزلهٔ سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجهٔ ممارست و تمرین درآموختن زبان و خطی بیگانه ملکهٔ آن برای آموزنده حاصل میشود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که ازنژاد غیرعرب هستند مشاهده میکنیم ، ولی چنین کسانی بندرت یافت میشوند و هر گاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان تواناتراند وملکهٔ آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب بعلت آنکه درآغاز بزبان عجمی آشنا میشوند دچار نوعی سستی می گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر می بخشد.

و نباید بسبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. براین گفتار خرده گیری شود چه منظور ما درآنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب‌اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده‌است که درصنایع وملکه‌های گوناگون وازآن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن درزبان چیز دیگری است ومقصود مادر اینجا همین‌است.

همچنین نبایدبراین گفتارخرده گرفته شود که چگونه یونانیان در دانشهای مختلف ثابت قدم بودند با اینکه آنها این علوم را از زبان کهن خود بجز زبان متداولشان فرا می گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می‌نوشتند. باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا میگیرد هم دانش را اززبان غیر مادری خود می‌آموزد و هم بخطی نمی‌نویسد که ملکهٔ آن در وی قبلا رسوخ

یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزلهٔ پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیهٔ ملتهائی که بزبان عربی سخن نمی‌گویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد.

و در این امر نشانه‌هائی برای کسانی است که می‌اندیشند.[1]

فصل ۳۷
در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیهٔ احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آنها هم به‌لغت آن قوم است و بنابر این کسیکه بخواهد علم شریعت رافرا گیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب را بیاموزد و آن علوم در استواری زبان بنسبت تفاوت آنها درایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکا یك و فن به‌فن یاد کنیم و آنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم برهمهٔ آنها علم نحواست، زیرا بدین‌دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار میگردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبر باز شناخته میشود و اگر این دانش نمی‌بود اصل افادهٔ «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همهٔ این‌دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی‌هستند و تغییری به‌آنهاراه نمی‌یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت کننده براسناد ومسند و مسندالیه که‌بسبب

---

۱ ـ اشاره به: وفی‌ذلك لایةلقوم یتفکرون. س: ۱۶(النحل)آ: ۷۱ و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای‌یتفکرون (للمتوسمین) است.

جمله تغییر پذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علم نحو مهمتر از لغت بشمار می‌آید، زیرا ندانستن آن بکلی مایهٔ اخلال تفاهم میگردد درصورتیکه لغت چنین نیست. وخدا داناتر است.[۱]

علم نحو

باید دانست که لغت برحسب آنچه متعارف است عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش است واین تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افادهٔ کلام ناشی می‌شود[۲]] و از اینرو ناگزیر باید بمنزلهٔ ملکه‌ای ثابت در عضوی گردد که آنرا انجام میدهد وآن عضوزبان است. وتعبیر از مقصود درمیان هر ملتی برحسب اصطلاحات «خاص» آنقوم است. و ملکه‌ای که ازآن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است وبیش از ملکهٔ هرزبان دیگری مقاصد راآشکار میکند،زیرا در زبان عرب علائم دیگری بجز کلمه‌ها نیز بر بسیاری از معانی دلالت میکنند [مانند حرکاتی که فاعل و مفعول[۳]] و مجرور یعنی مضاف «الیه»[۴] را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات[۵]] را بذوات میرسانند بی‌آنکه به‌الفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی‌شود چنانکه در زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی برمی‌گزینند که بویژه برآن معانی و کیفیات دلالت میکنند و از این رو می‌بینیم سخنان مردم عجم «غیر عرب»

---

۱ ـ درچاپ «پ»ونسخهٔ خطی«ینی جامع»آخر فصل چنین است ولی درچاپهای مصرو بیروت‌بدینسان تغییریافته است : و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست. ۲ ـ در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».
۴ ـ در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود. ۵ ـ نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای‌الحرکات) است ولی دسلان‌آنرا اوالحرکات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجرد افزوده میشوند تاازآنها افعال مزیدبه معانی جدیدی پدیدآید ودربعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و برعکس.

هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و ایـن معنی را گفتار پیامبر (ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم[1] بمن‌ارزانی شده و گفتار من بحدکافی‌مختصر و موجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر-مقصوداعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صناعتی نیست و آن ملکه‌ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آنرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می‌آموزند. اما از دورانی که اسلام پدیدآمد وعرب برای بدست‌آوردن کشور-هایی که در زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترك گفت و بـا دیگر اقوام درآمیخت، آن ملکه نیز تغییر یـافت بسبب‌آنکه بـدان ملکه از راه گوش، کلمه‌ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب[2] القا میشد در حالیکه گوش سرچشمهٔ ملکه‌های زبانی است از این رو در نتیجهٔ اینگونه القاآتی که مغایـر آن ملکه‌بود فساد بدان راه یافت وبعلت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به‌آنها متمایل شد و دانشمندان[3] آن قوم ترسیدند که ملکهٔ زبان‌آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این‌ملکه‌قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را باآنها می‌سنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می‌ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که‌بسبب تغییر این حرکات دلالت‌الفاظ نیز تغییر می‌یابد ازاین رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبوروضع کردند چنانکه حرکات مزبور رابنام«اعراب» خواندند وموجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همهٔ اینها اصطلاحات

۱ ــ جوامع کلم: سخنانی استکه دارای معانی بسیار والفاظ اندك باشند. و ابن‌اثیرگوید: کلمه‌های جامع معانی. رجوع به‌المثل‌السایر تألیف ابـن‌اثیر شود. ۲ ــ مستعرب: عجم (غیر عـرب) که بزبان عرب سخن‌گوید. ۳ ــ ن. ل. خردمندان.

خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند[1] و آن را صناعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیهٔ قواعد و اصطلاحات این صناعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که دراین‌باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیلهٔ بنی‌کنانه بود و گویند که او به‌اشارهٔ علی(ع) بدین‌منظور همت گماشت چه علی(ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به‌ابوالاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این‌باره کتابهائی نوشتند وقواعد مزبور به خلیل‌بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود ومردم در آن روزگار بیش ازحد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکهٔ زبان از میان عرب رخت بربسته بود این‌است که خلیل‌ابن‌احمد به تهذیب آن صناعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود و کتاب مشهور خود را وضع کرد و این کتاب بمنزلهٔ راهنمائی برای کلیهٔ کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابوعلی فارسی وابوالقاسم زجاج[2] کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیبویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی در بارهٔ این صناعت کتب مفصل تألیف شد و میان علمای آن در کوفه و بصره دو شهر قدیم عرب اختلاف روی داد و دلایل و براهین هر دو دسته فزونی یافت و شیوهٔ تعلیم کوفی و بصری با هم مباینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور در بارهٔ اعراب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباه میکرد. از این رو متأخران شیوهٔ اختصار را

۱ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» «فقیدوها بالکلیات» است. ۲ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «پ» زجاجی است.

بر گزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیهٔ اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند.

چنانکه ابن‌مالك این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی‌هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن‌حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرائیدند و چه بسا که این قواعد را به‌اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن‌مالك در دو ارجوزهٔ کبری وصغری و ابن‌معطی[1] در ارجوزهٔ‌الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی‌آید و ممکن نیست بر همهٔ آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است وشیوهٔ کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یك طریقهٔ خاصی بر گزیده‌اند. و بسبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیك بوداین صناعت منقرض‌شودو بسر نوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحلهٔ انحطاط‌هستند دچار گردد .

ولی در این دوران دیوانی «کتابی» از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیارجامع است این کتاب منسوب به جمال‌الدین‌بن‌هشام از علمای آن‌سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالا و تفصیلا در آن بطورکامل و جامع گرد آورده و در بارهٔ حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده‌است. وهم مؤلف بیادآوری کلیهٔ نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب‌فصول وقواعدی ضبط کرده است چنانکه‌کلیهٔ ابواب آن منظم شده است، وما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف

---

۱ ــ یحیی‌بن معطی از قبیلهٔ زواوه در ناحیهٔ کابیلی Kabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ ﻫ (۱۲۳۱ ــ ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیهٔ او تا زمانیکه ابن مالك الفیهٔ خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیهٔابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

آن در این صناعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوهٔ خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که ازپیروان ابن‌جنی هستندواصطلاحات و شیوهٔ تعلیم او رافرا- می گیرند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند.وخدا می‌فزاید در آفرینش آفریدهٔخود آنچه خواهد[1].

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از اینرو بتدوین آن‌همت گماشتند که بملکهٔ زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب مینامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم برای حفظ آنها قوانینی استنباط کردند و آن فساد در نتیجهٔ آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته‌رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و بعلت‌انحراف از زبان‌اصلی، بسیاری ازلغات عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای‌آن معانی‌آنها را وضع نکرده بودند گذشته ازعیب و قبح سخن مستعربان‌در اصطلاحاتی که‌آنهارا مخالف اصول صریح‌عربی‌بکار میبردند. همهٔ اینهاسبب شد که به‌حفظ موضوعات لغوی درنگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبادا لغات عرب دستخوش زوال گردد ودر نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای‌انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتندوفراهم آوردند،ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل‌ابن‌احمد فراهیدی بود که کتاب‌العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل‌کلیهٔ الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی

۱ ـ یزید فی‌الخلق مایشاء. از آیهٔ ۱ سورهٔ فاطر (۳۵) ترجمهٔ آیه ازکشف الاسرار است .

است بر شمرد و او توانست الفاظ را دراقسام معدود و معینی بدینسان منحصرسازد: کلیهٔ کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می‌آیند: یکی‌از حروف‌الفبارا بترتیب‌با۲۸ حرف دیگر که یك حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند[۱] در نتیجهٔ آن یك حرف مرتباً با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷کلمهٔ[۲] دو حرفی بدست می‌آید سپس حرف دوم رابهمین شیوه با ۲۶حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که یك کلمه میشود و بنابراین مجموعهٔ آنها اعدادی متوالی از یك تا۲۷ تشکیل میدهند و آنها رامطابق اعمالی که در نزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخرجمع و مجموع را در نصف عده ضرب میکنند] سپس آنهارا بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر باول دو برابر می‌کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجهٔ این محاسبه کلیهٔ الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب‌حاصل الفاظ دوحرفی][۳] در رقمی بدست‌می‌آید که در نتیجهٔ ترکیب سه حرفی‌ها از یك تا ۲۶ [برحسب توالی عدد][۳] گرد آمده است، زیرا بر هرلفظ دو حرفی یك حرف بیفزایندلفظ سه حرفی تشکیل میدهدو بنابراین دو حرفی بمنزلهٔ یك‌حرف باهر یك از بقیهٔ حروف است که۲۶حرف‌اند. از اینرو مرتباً از یك تا ۲۶ را جمع و کلیهٔ دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس باضرب رقم بدست‌آمده‌در شش‌جملهٔ مقلوب کلمهٔ سه حرفی مجموع‌ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می‌آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می‌برند. بدینسان خلیل کلیهٔ ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی برحسب‌روش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج‌حروف را مورد نظر قرار داد و ازاینرو نخست حروف حلق وسپس حروف کام (حنك) و

۱ ـ مثلاً الف باب ؛ اب و سپس بات ؛ ات و آنگاه باث ؛ اث و ... ۲ ـ مؤلف در اینجا مسامحة بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود. ۳ ـ از «پ».

آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی راقید کرد و حروف علّه(ا ـ و ـ ی) یا حروف هوائی را درآخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم‌داشت،زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق‌است و بهمین‌سبب تألیف‌خویش را بنام کتاب‌العین موسوم کرد.

زیرامتقدمان‌در نامیدن کتب خویش شیوهٔ خاصی داشتند که عبارت‌از نامیدن کتاب بنخستین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر درچهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین‌اجتناب می‌ورزد و الفاظ دوحرفی‌را نیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ درمحاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول‌اند. خلیل کلیهٔ‌این‌نکات را در کتاب‌العین گنجانید و آنرا ببهترین شیوهٔ جامع وکاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام‌المؤید در اندلس پدید آمد و کتاب‌العین را مختصر کرد، ولی کوشید که درعین حال جامع باشد و کلیهٔ الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و بمنظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فراهم آورد و جوهری از مردم مشرق کتاب صحاح را بترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمه را ملاك قرارداد، زیرا غالباً مردم به‌آخر کلمه نیاز دارند[1] [ازاینرو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب)وآنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغات ومحدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی‌از اندلسیان مکنی به‌ابن‌سیده از مردم دانیه[2] در فن لغت بتألیف

۱ ـ شاید منظور مؤلف شاعران است که بدنبال قافیه میروند. ۲ ـ Denia

پرداخت که در دولت علی‌بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را از لحاظ جامعیت بشیوهٔ صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب‌العین را نیز از دست ندادو گذشته از این ببحث دراشتقاق‌و تصریف کلمات‌نیز پرداخت واز اینرو تألیف وی ازبهترین کتب بشمار می‌آید این کتاب را محمدبن‌ابوالحسین حاجب[1] مستنصر از ملوك دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبرشمردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح درآورده است. ازاینرو این تلخیص‌چنان به صحاح همانند شده که گوئی دو فرزند توأمان از یك مادر و پدراند [و کراع یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و ابن درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن‌الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است][2].

اینهاست اصول کتب لغت برحسب اطلاعاتی که ما بدست آورده‌ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یك بدستهٔ معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت‌یا کلیهٔ آنها هستند، ولی‌تفاوت این کتب مختصر باتألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم‌پوشیده و درگونهٔ نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که در بارهٔ لغت وضع شده کتاب « زمخشری » در مجاز است [و آنرا به«اساس‌البلاغه»نامیده است][2]. زمخشری‌دراین کتاب کلیهٔ‌الفاظ ومفاهیمی را که عرب از معنی اصلی بمعنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار میرود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار میبرد که بهمان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی

---

۱ ـ در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمهٔ مزبور را تصحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمهٔ دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن‌خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳ ـ ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته‌است.

۲ ـ از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلا) ابیض[1] برای هرچه در آن سفیدی باشد وضع شد وسپس اسب سفیدرا بخصوص «اشهب» وانسان سفیدپوست را «ازهر» و گوسفندسفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ابیض (سپید) در کلیهٔ اینها غلط و خارج از شیوهٔ زبان عرب شمرده میشد .و ثعالبی بخصوص‌در این باره بتألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه‌اللغه»[2] نامید و او در بارهٔ تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تأکید می کند،[3] چه شناختن نخستین وضع لغت در ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن‌از مهمترین مباحثی است که‌هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن دراعراب کلمات بدتر و فاحش تر است .

همچنین برخی از متأخران در بارهٔ الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هرچند بنهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمدهٔ لغات مشترك میباشد نه‌تمام آنها بطور جامع.و اما کتب مختصری که هم‌اکنون در فن لغت موجود است یکی‌و دوتا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات‌متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و در این

۱ ـ در وضع عام . چاپهای مصر و بیروت . ۲ ـ در دائرةالمعارف اسلام راجع به فقه‌اللغه چنین اظهارنظر شده است : دستهٔ سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل‌کتب فقه‌اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب « Synonymie arabe » استکه ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس‌الادب فی‌استعمال‌العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسرارالغة العربیة و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام « Stylistique » بعنوان مجاری‌کلام‌برسومها ومایتعلق بالنحو والاعراب منها والاستشهاد بالقرآن علی اکثرها ـ جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف ازکتاب فقه‌اللغهٔ احمدبن فارسی اخذکرده سپس جزء اول‌را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی بعنوان سرالادب فی‌مجاری علوم‌العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم باالسامی فی‌الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (ازلغت نامهٔ دهخدا ص۲۶ حرف: ث). ۳ـ از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت منشوش وکلمهٔ (من) بغلط آمده است

باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن‌سکیت و فصیح تألیف ثعلب[1] وجز اینها . و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری‌است و این بسبب‌اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتراست. و خدا آفریدگار داناست[2].

فصل[3]

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی‌بکار برده‌اند، نه اینکه نقل کنندآنها لغات را وضع کرده‌اند،زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقهٔلغوی است و هیچ کس این وضع‌را نمیشناسد .

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلا باعتبار اینکه متفقاً بر مسکر بودن کلمهٔ «خمر» که آب انگور است‌حکم کرده‌اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیرامعتبر شمردن مشابهت‌اشیاء درباب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت میکند وما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی‌است و جمهورائمه بر این نظراند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن‌سریج و دیگران بقیاس گرائیده‌اند لیکن نظر آنانکه آنرا نفی کرده‌اند ارجح است. و نباید توهم

۱ ـ در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپهای مصرو بیروت ثعلب است و صحیح‌هم ضبط اخیراست زیرا در تألیفات ثعالبی نام چنین‌کتابی‌نیست، بلکه ابن‌الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است وگویند ، الفصیح تصنیف ابن داودالرقی است و ثعلب آنرا بخود نسبت داده است. در هر حال‌کتاب مزبور راکسی به ثعالبی نسبت نداده است . ۲ـو هوالخلاق‌العلیم . ص ، ۳۶ (یس) آ. ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز اونیست

۳ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد، در نسخه‌های خطی Cو D نیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست است .

کرد که اثبات لغت درباب حدود لفظی‌است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول‌لفظ مجهول پوشیده عبارت ازمدلول واضح مشهور استو حال آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است].

دانش بیان[1]

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی ولغت متداول‌شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به‌الفاظ و هرمفهومی است که الفاظ آن را برساند وبدانها دلالت معانی بر آن مفهوم‌قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصدافاده به شنونده از سخن خود می‌کند یا تصور مفرداتی است که مسند ومسندالیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا بازشناختن مسندها از مسندالیه‌ها و از منه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیلهٔ تغییرحرکات یا اعراب و ابنیهٔ‌کلمات نشان داده می‌شوند. وهمهٔ اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعه‌هایی که محتاج به دلالت‌اند، احوال سخن گویندگان با یکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعل مقتضی آن می‌باشد، باقی می‌ماند که محتاج به دلالت بر فعل است، زیرا این امر از کمال افاده می‌باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود بمنتهای افاده در سخن خود میرسد و هرگاه برهیچ قسمتی ازآن شامل نشود البته از نوع سخن عرب

۱ ـ مطالبی را که ابن‌خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست، بلکه دربارهٔ علم معانی نیز بحث‌کرده است، ولی‌ظاهراً در تداول وی یا مغربیان‌زمان او دودانش معانی وبیان را یکی میشمرده‌اند وگرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسندالیه وحذف و قصرو غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم‌بیان است و مجموعهٔ این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhétorique» مینامد هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از«بلاغت!» وبدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

شمرده نمی‌شود، زیرا دایرهٔ سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هرمقامی گفتاری است[۱] که پس از کمال اعـراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بـدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جملهٔ: زیدجاءنی، (زید نزد من آمد) با جملهٔ: جاءنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر یك از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می گوید: (جاءنی‌زید، نزد من آمد زید). سخن او میرساند که اهتمام وی در درجهٔ اول به‌آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه». و (آنکه میگوید: (زیدجاءنی، زید نزد من آمـد) گفتارش‌افاده میکند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»[۲]) همچنین تعبیر از اجزای جمله به‌آنچه مناسب مقام باشد مانند مـوصول یا مبهم یا معرفـه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد برجمله مانند اینکه سه جملهٔ: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بیشك زید هرآینه ایستاده است)[۳] بکلی از لحاظ دلالت باهم مغایراند هـر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر میباشند، زیراجملهٔ نخستین که از تأکید خالی است‌برای شنونده‌ای مفید واقع میشود که دراین بـاره ساده بیندیشد و ذهن او از هر گونـه تردیدی تهی باشد. و جملهٔ دوم که به «البته[۴]» مورد تأکید واقع شده است بـرای کسی کـه تردید دارد مفید واقع میشود و جمـلهٔ سوم برای منکر افاده میبخشد. و بنابراین جمله‌های مـزبور متفاوتند. همچنین گوینده میگوید: آن مـرد نزد من آمـد.[۵] سپس بجای همـان جمـله بعینه میگوید: مردی[۶] نزد من آمد، هنگامیکه مقصود وی از نکره آوردن «فـاعـل» تعظیم و بزرگداشت او بـاشد و اراده کند او

۱ ـ هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد. ۲ ـ قسمت داخل پرانتز. درچاپ «پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ ـ جمله‌های مزبور در عربی چنین‌است، زید قائم. ان زیدقائم. ان زیدالقائم. که در فارسی بجای علائم (ان)و (ل) قیود تأکیدمی‌آورند. ۴ ـ ان
۵ ـ جائنی‌الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیلهٔ این وآن کلمه را معرفه میکنند.
۶ ـ در فارسی هم (ی) نکره گاهی بـر تعظیم دلالت کند چنانکه گـویند، فلانی مـردی است یعنی مرد بزرگی است.

مردی است که هیچ یك از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جملهٔ اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی[1] باشدخواه که آن‌خارج مطابقت کند وخواه‌نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترك عاطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزلهٔ تابع مفرد جملهٔ دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل . و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می‌آید و آن هنگامی است که جملهٔ دوم محلی از اعراب نداشته باشد[2] و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز میکند و ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد.[3] سپس گاهی لفظ را بکار می‌بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی می گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی‌باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می‌رود قصد می کنیم و آنرا به زید نسبت می‌دهیم. و این شیوهٔ سخن را «استعاره» می‌نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است[4] که بدان آنچه‌لازم آمده است از زید اراده می‌شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت میکند[5] و بنابراین همهٔ مواردی را که یاد کردیم دلالتهایی زاید

---

۱ ـ هرگاه برای نسبت کلام خارجی دریکی اززمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف درخارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت بااین خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است . (ازمطول). ۲ ـ این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود. ۳ ـ تا اینجا مؤلف در بارهٔ عناوین علم معانی گفتگوکردو قسمت بعد مربوط به علم بیان است. ۴ ـ در چاپ «پ» ونسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین‌است: خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیرالرماد. زیدکثیررمادالقدور، است.
۵ ـ و این را کنایه گویند.

بر دلالتهای الفاظ مفرد و مرکب می‌باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه‌ها بشمار میروند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر یك برحسب آنچه مقام آنها مقتضی است می‌باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث ازاینگونه دلالت‌است که مخصوص به هیئت‌ها و احوال در مقامهای مختلف‌می باشد و بر سه گونه است:

۱ ـ نوعی که در آن ازاین هیئت‌ها واحوالی بحث‌می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق‌می کند و آنرا علم‌بلاغت مینامند.

۲ ـ گونه‌ای که در آن از دلالت برلازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می‌نامند.

۳ ـ و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که دربارهٔ آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن بیکی از انواع آراستن سخن صورت میپذیرد یا به سجعی که‌کلمه را متمایز میکند، یاتجنیسی که الفاظ را مشابه‌یکدیگرمیسازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به‌ابهام معنایی پوشیده‌تر ازآن بعلت آنکه لفظ آنها مشترك است [یا طباق بوسیلهٔ تقابل میان اضداد][1].

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را برسه نوع «علم» اطلاق کرده‌اند درصورتیکه بیان نام گونهٔ دوم‌است، زیرا متقدمان نخستین بار ازآن سخن رانده‌اند و سپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است. و در این باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جاحظ و قدامة و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چندان بمقصودوافی نیست آنگاه همچنان‌مسائل این فن اندك اندك تکمیل میشدتا اینکه سکاکی‌زبدهٔ این فن را گردآورد ومسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا برحسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم

۱ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ«پ».

مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کردو این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا-گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تااین روزگارهم متداول است‌چنانکه سماکی[1] در کتاب «بیان» و ابن مالك در کتاب «مصباح» و جلال‌الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)[2] بدین امراهتمام ورزیده‌اند. و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شرقیان در این فن از غربیان پایدارتر و تواناتراند وسبب آن (خدا داناتر است) این است که فن‌مزبور درمیان علوم زبان جنبهٔ کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی درمرحلهٔ ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعهٔ عمران درمشرق بیش ازمغرب است. یا بهتر بگوئیم‌علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمدهٔ مردم مشرق راتشکیل می‌دهند به تفسیر زمخشری است و کلیهٔ مباحث آن مبتنی براین فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود ونوعی که بمردم‌مغرب اختصاص یافته به‌ویژه علم‌بدیع است که این علم رادرشمار علوم‌ادب شعری[3] قرارداده وآنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به‌ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی‌ازآن پدیدآورده‌اند و گمان میکنند ایشان آن‌را از زبان عرب استنباط کرده‌اند وآنچه‌انگیزهٔ مغربیان درآموختن و فراگرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فراگرفتن علم بدیع آسان است وآموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان‌کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا درفنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار میباشد و از اینرو از فراگرفتن‌آن دوری جسته‌اند. و از کسانی

۱ ـ سکاکی در کتاب تبیان. نسخهٔ «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها. و دسلان صورت متن را از نسخهٔ خطی B نقل کرده است و در حاشیه مینویسد: سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده‌اند. ۲ ـ جملهٔ داخل پرانتز از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد. ۳ ـ شرعی. «پ».

که درعلم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته‌اند ابن‌رشیق است که کتاب«عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده‌اند و باید دانستکه ثمرهٔ این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می‌باشدو این بالاترین‌مراتب سخن توأم با کمال[1] در چیزهایی است که با نتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهمها از درك آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجهٔ انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکهٔ آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یك از آنان به اندازهٔ ذوق خود اعجاز آنرا درك می کند و به همین سبب مشاعر و مدارك تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصهٔ سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته وحداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح ترین وجه وجود داشته است. وآنانکه بیش‌ازهر کس باین فن‌نیازمنداند مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جارالله زمخشری پدیدآمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد وآیات قرآن را بروفق احکام این‌فن موردتتبع قرار دادبدانسان که برخی ازقسمتهای اعجاز آن آشکار شد واز اینرو اگروی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود بلاغت تأیید نمی کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافری که صاحب‌این کتاب در بلاغت دارد ازآن اجتناب می‌ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و دراین فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و

۱ ــ و این بالاترین مراتب کمال«پ».

از بدعتهای آن دوری جوید و زیانی به عقایدوی نرساند بروی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و در عین حال از بدعتها و هوی‌های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نفی آن نگریسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجهٔ آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین‌سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند بامید اینکه ملکهٔ آن‌برای آنان‌حاصل شود از قبیل شعرهائی که‌در طبقهٔ عالی شعر است وسجعهائی که در زیبائی‌واستحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه‌جوینده‌و مطالعه کنندهٔ اینگونه برگزیده‌های ادبی غالباًقسمت عمدهٔ قوانین عربی را استقرا میکند و درعین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که در بارهٔ این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهد، و مقصود از فراگرفتن همهٔ اینها این است که بر خواننده و جویندهٔ ادب هیچیك از سخنان ادبی و شیوه‌ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجوئی آنها پوشیده نماند، زیراملکه بوسیلهٔ حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمدو بنابراین جویندهٔ این ملکه ناگزیر است به‌مقدم داشتن همه چیزهایی که فهم اومتوقف‌بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» این‌فن را یاد کنند میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبارعرب و فراگرفتن از خرمن‌هر دانش خوشه‌ای است. و منظوراز این دانشها علوم‌مربوط

بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای‌غیر این علوم نیست بجز شیوه‌ای که برخی از متأخران بدان گرائیده‌اند و آن این است که این گروه از لحاظ شیفتگی بصناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه دراشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی‌سوق میدهند. ازاینرو صاحب این‌فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس‌تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱ ـ ادب الکاتب تألیف ابن‌قتیبه ۲ـ کامل مبرد ۳ـ البیان و التبیین‌جاحظ ۴ـ نوادر ابوعلی قالی‌بغدادی. و بجز کتب‌چهارگانه هرچه هست‌دنبال روی ازآنها و فروعی از اصول مزبور میباشد. و کتب‌ادبای جدید در این باره بسیار است. ودر صدر اول از عصر ادب فنی، غنا (آواز خوانی) از اقسام این فن بشمار میرفت، چون غنا تابع شعر است و چیزی جز آهنگ آن نمیباشد و نویسندگان وفضلائی که‌از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند ازلحاظ دلبستگی که بفراگرفتن شیوه‌های گوناگون وفنون شعر داشتند نسبت به‌آموختن غنا ابراز علاقه میکردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمیشد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را در بارهٔ اغانی (سرود ها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را برغنا در بارهٔ صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این‌موضوع بخوبی از عهده بر آمده و کتابی بسیار جامع وکامل فراهم آورده است و سوگند یاد می کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعهٔ بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان‌در هر یك ازفنون بیادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزلهٔ غایت‌بلندی است که‌هرادیبی برای‌نیل‌بدان همت‌میگمارد

و در برابر کمال آن متوقف میشود. وچگونه میتواند بدان غایت نائل آید؟[1] وما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان میپردازیم که در بارهٔ آنها گفتگو کردیم؛ و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

فصل ۳۸

در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

بایددانست که کلیهٔ لغات ملکاتی‌هستند مانندملکات‌صنعت، زیرا آنها استعدادهائی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یاعجز در تعبیر وابسته‌بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این‌ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی‌آید، بلکه بایدتر کیبات را آموخت و از اینرو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر ازمعنیهائی که اراده میکند ملکهٔ‌کامل‌حاصل آید و هم در تعبیر از معانی‌ترکیباتی درنظر آورد که‌سخن با مقتضای حال‌مطابقت کند، آنوقت به غایت افاده مقصود خود بشنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. وملکه‌هاو استعدادها جزبتکرار افعال بدست نمی‌آیند، زیرا هر فعلی‌نخست که روی میدهد از آن‌صفتی بذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به‌حالی تبدیل‌میشود و معنی حال در اینجا عبارت از صفت غیر راسخ است و آنگاه که تکرار افزایش می‌یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود. بنابراین متکلم‌عرب هنگامی که ملکهٔ لغت‌عربی دروی موجود بود سخنان‌وشیوه‌های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می کردند میشنود

۱ ـ در اینجا دکترطه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمهٔ دسلان که بغلط ضمیر مؤنث «بها» را در جملهٔ «وانی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتیکه ضمیر مزبور به «غایة» بر میگردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است اوبی‌آنکه اغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است ، ولی ساطع‌الحصری مؤلف « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » بتفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است . رجوع به (دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص۵۸۸) شود.

و بهچگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش‌فرامی‌داد همچنانکه کودك استعمال‌مفردات را میشنود و آنها را فرا میگیرد و سپس ترکیبات را میشنود وآنهارا هم می‌آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان‌و دمبدم از هر متکلمی تجدید میشود و استعمال آنها را بتکرار میشنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزلهٔ ملکه وصفت راسخی میگردد واو هم مانند دیگران مقاصد خودرا تعبیر میکند. بدینسان زبانها ولغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می‌یابند و مردم بیگانه و کودکان آنهارا می‌آموزند . وازاینجا معنی گفتارعامه معلوم میشود که میگویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل میشود یعنی بوسیلهٔ نخستین ملکه‌ای بدست می‌آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکهٔقبیله‌مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که‌نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات‌دیگری‌را بجز کیفیاتی که‌مخصوص عرب بود می‌شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات ازمقاصد خود تعبیر میکرد ودرعین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرامیگرفت و بدین سبب ملکهٔ تازه‌ای پدید آمد که نسبت بملکهٔ نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از اینرو زبان قریش فصیح‌ترین وصریحترین لغات عرب بشمار میرفت، زیرا آنان ازممالك غیر عرب از همهٔ جهات وجوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش میزیستند مانند : ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان وبنی‌اسد وبنی‌تمیم، ولی قبایلی که‌از ایشان دور بودند مانند ربیعه و لخم وجذام و غسان و ایاد وقضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار میرفتند، ملکهٔ زبانشان‌کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دوری قبایل از قریش بصحت وفساد لغات آنان استدلال

میکنند. وخدادانا تر است.[1]

فصل ۳۹

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از اینرو که می بینیم این زبان در بیان مقاصد وایفای دلالت بروفق سنت‌های زبان مضری است وهیچیك از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول ازدست نداده‌است. و بدین‌سبب بجای آن تقدیم وتأخیر وقرائنی متداول کرده‌اند که برخصوصیات مقاصد دلالت میکنند، ولی بااین‌تفاوت که بیان وبلاغت درزبان مضری[2] بیشتروریشه دارتراست، زیرا الفاظ به‌اعیانشان برمعانی به‌اعیانشان دلالت میکنند و آن وقت‌مقتضای‌حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامندهمچنان بچیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر بایداحوالی فراگیرد که بدان اختصاص دارد، ازاینرو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزوصفات آن میباشند. واحوال مزبور درهمهٔ زبانها غالبا بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع میگردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیاتی که در ترکیبات الفاظ روی میدهد نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب . وگاهی آنها را بوسیلهٔ حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم ، طبقات سخن در زبان عربی برحسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از اینرو سخنان عربی موجز تر و در تادیهٔ مقصود، الفاظ و عبارات آن از همهٔ زبانها کمتر است. واین معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت چنین است ، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به‌اوست.
۲ ـ در متن همهٔ چاپها «مضری» ولی در نسخهٔ خطی«ینی جامع» «عربی» است و پیداست که‌صورت متن صحیح است .

سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحدکافی مختصر و موجز ـ است.» و دراین خصوص بایدموضوعی را که در بارهٔ عیسی‌بن عمر حکایت شده‌است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به‌وی گفت: من نوعی تکرار در گفتارعرب می‌بینیم که میگویند: زیدایستاده است «زیدقائم» البته زید ایستاده است «ان زیداقائم». بیشك زید هر آینه ایستاده است «ان زیدالقائم» درصورتیکه معنی هرسه جمله یکی است، ولی عیسی‌بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیراجملهٔ نخستین برای افادهٔ کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی‌است که از ایستادن‌زیدآگاه شده، ولی‌آنرا انکار کرده‌است[1]، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت برحسب اختلاف احوال است. واین نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوهٔ عرب بوده است و نباید دراین‌باره به اشتباه‌کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل‌صناعت اعراب‌اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند از اینرو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به‌اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن ومطالعهٔ آن سرگرمند، فساد راه یافته است.

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. وگر نه ما هم‌اکنون می‌بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن‌ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه‌ها و فنون گوناگون زبان‌خواه نظم وخواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت‌آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا

---

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» چنین است، ولی‌درچاپهای‌مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

است. وعرب امروز هیچیك از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه‌ها ازدست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است وعلت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این‌است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجهٔ آمیزش با ملتهای غیر عرب فاسد شد و ملکهٔ آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود؛چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد در صورتیکه قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بودو قرآن و حدیث دو رکن واساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده‌اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول واستنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس ازاین اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و مقدمات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش‌مدونی فراهم آمد و بمنزلهٔ نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویندو شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه میکردیم ودرصدد استقرای احکام آن برمی‌آمدیم بجای نشان‌دادن‌حرکات‌اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود] [1] در دلالتشان امور دیگری را بر میگزیدیم که درآن موجود است وبمنزلهٔ قوانینی میباشند که به‌آن زبان اختصاص‌یافته‌اند وشاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی درمی‌آمد که باشیوهٔ‌نخستین زبان مضرمغایرت پیدا میکرد، زیرا زبان وملکات آن به‌رایگان وتصادفی به‌دست نمی‌آید. ودر گذشته زبان‌مضری با زبان حمیری نیز به همین‌مثابه بودلیکن بسیاری‌از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضری تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود

۱ ـ از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع».

در نزد ماست . و این برخلاف نظر کسانی است که بعلت کوته فکری می پندارند زبـان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را برطبق قواعد و قوانین زبان مضری بکار برند.

چنانکه برخـی از آنـان اشتقاق کلمهٔ حمیری قیل[1] را از (قـول) پنداشته. و در بارهٔ بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائـی گرائیده‌اند درـ صورتیکه نظرایشان درست‌نیست وزبان حمیر زبان‌دیگری بجززبان مضراست ودر بسیاری ازمعانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه‌زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گردیـده بخاطـر شریعت است و انگیزهٔ آنان باینهمه استقرا و استنباط قواعد،حفظ شریعت بوده است، ولی درعصر ماچنین انگیزه‌ای وجودندارد که مارا به‌آن شیوهٔ تحقیق وپیجوئی برانگیزد. و از خصوصیاتی که درلغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سر زمینهای مختلف سکونت دارنـد آن را از دست نداده‌اند، چگونـگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حـرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکنند که در میان مردم شهرنشین متـداول است و چنانـکه در کتب علوم عربی نوشته‌اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن ازکام (حنك) بالاست[2]، بلکه آنها آن‌حرف را به لهجه‌ای بین‌کاف وقاف تلفظ میکنند و کلیهٔافراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هرجا باشند خواه در مشرق‌و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجهٔ مزبور برای قوم مضر عـلامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود وتنها به‌آنان اختصاص دارد و هیچ

---

۱ ـ «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر وبرخی‌گویند. بمعنی رئیس است کـه از پادشاه فروتر است (واصل‌آن قیل«مانند میت» است) وبدان از اینرو نامیده‌شده که هرچه می‌خواهد می‌گوید ج، اقوال و اقیال. (از اقرب‌الموارد).

۲ ـ همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکنند با آنکه مخرج آن پائین تـر ازجایگاه قاف و قسمتهای پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی « ینی‌جـامع »نیست، ولی درچاپهای مصروبیروت وجود دارد.

قوم‌دیگری با آنان دراین لهجه شرکت نمیجوید. بحدیکه هرگاه کسانی بخواهند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ باین حرف از آن قوم تقلید می‌کنند. و بعقیدهٔ مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص‌اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است وهمین لهجه نشان میدهد که زبان‌ایشان عیناً لغت مضراست، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده‌اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه‌در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمة‌بن حفصة‌بن‌قیس بن غیلان میباشند چه از شاخهٔ سلیم‌بن منصور و چه از شاخهٔ بنی‌عامر بن صعصعة‌بن معاویة‌بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همهٔ ملتها درسر زمینهای آباد بیشتراند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان][1] درتلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند . و این لهجه را نسل حاضر اختراع نکرده، بلکه درطی قرون‌متوالی بارث به‌آنان‌رسیده است و ازآن‌پیداست که همین‌لغت زبان‌مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده‌اند هر که در ام‌القرآن (سورهٔ فاتحة) «الصراط‌المستقیم» را بجز قاف‌لهجهٔ‌این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط‌خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانم این گمان ازکجا پدید آمده است. چه لغت شهرنشینان‌را ایجاد نکرده‌اند، بلکه شهرنشینان لهجهٔ مزبور را از روزگارپیشینیان خود نقل کرده و آنها اغلب ازخاندان مضربوده‌اند که هنگام فتح ممالك به‌شهرها وارد شده‌اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده‌اند بخصوص که ایشان از آمیزش باشهر نشینان غیرعرب‌دورتر بوده‌اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه‌لهجهٔ مزبور در نزد آنان یافت میشودبگوئیم‌از یادگارهای پیشینیان آنان است گذشته از اینکه کلیهٔ این نژاد خواه در مغرب و خواه درمشرق در تلفظ به‌آن یکسان‌اند

۱ـ از نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» و چاپ«پ».

ولهجهٔ مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجهٔ زشت و شهری نیز شناخته میشود[1].

[وظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه‌نشین بدان تکلم میکند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکرده‌اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنك) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابراین کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین‌اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می کنند نسل بادیه‌نشین میباشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترك مخرج قاف در ام‌القرآن (سورهٔ فاتحة)[2] نمازرا باطل میکند، زیرا کلیهٔ فقیهان شهر نشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان‌است که ما یاد کردیم. راست است که ماهم می گوئیم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین «معاصر» بدان‌نطق می کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم‌تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنابراین زبان پیامبر (ص) میباشد. و این همچنین برادغام‌ایشان آن را درکاف‌ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. واگر بدانسان می‌بود که شهر-نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کند آنوقت‌مخرج آن بکاف نزدیك نمی‌بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی‌را که مخرج آن بکاف نزدیك است ذکر کرده‌اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه‌نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف وکاف‌تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین بنظر میرسد که

۱ ـ در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان‌پایان مییابد ؛ پس این نکته را نیك دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخهٔ‌خطی «ینی جامع» مطالب داخل کروشه نیز دیده میشود . ۲ ـ یعنی صراط‌المستقیم .

لهجهٔ مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می‌آید.

وهم آن گروه به‌زشتی‌وقبح[1] آن‌را تصریح‌می کنند و گویا درنزدایشان بصحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت‌نسل نخستین است در صورتیکه ما یاد آورشدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین‌است،زیرا ایشان زبان را ازپیشینیان خود پشت در پشت بارث برده‌اند و لهجهٔ مزبور از شعارهای خاص ایشان میباشدو اینها همه دلیل بر این است که از یادگارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همهٔ اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجهٔ قاف متداول در میان شهرنشینان منشعب ازحرف قاف عرب نیست، بلکه لهجهٔ مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم(غیر عرب) پدید آمده‌است و عربهاهم بشیوهٔ عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنابراین‌حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست .

ولی آنچه بقیاس نزدیکتراست همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دولهجهٔ مزبور یك حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس‌باید این نکته را نیك در یافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

فصل ۴۰

در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولا مکالمهٔ شهرنشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر وهم

---

۱ ـ در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمهٔ استقباح بغلط «اسقباح» ! چاپ شده ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» (استقباح) است .

از زبان این نژاد عربی کنونی دور میباشد سخن میگویند و در عین حال از زبان مضر دور تر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که درنزد نحویان غلط بشمار می‌آید. و اصطلاحات این زبان با همهٔ اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق‌تا حدی مباین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد. و هر یك از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار میبرند و معنی‌لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه درلغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان‌شهریان‌نسبت بزبان‌نژاد امروزی از زبان‌نخستین مضری دور تر است بدین سبب است که دوری از یکزبان در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان است و بنابراین هرقومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه‌اش اززبان اصلی دورتر خواهدشد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می‌آید، ولی ملکهٔ اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکهٔ نخستین که ازآن عرب است و ملکهٔ دومین که ویژهٔ بیگانگان میباشد. ازاینرو بهمان میزانی که از بیگانگان میشنوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکهٔ نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع رادر شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجهٔ عجمی (خارجی) برزبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزلهٔ لغت آمیختهٔ دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنابر این زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملتهای آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با ایشان در آمیخت و لغات ایشان در

میان عرب‌ها بوسیلهٔ کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان‌را بصورت خدمتکاران در آورده بودند وهم دایگان وپرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکهٔ آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی‌چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیهٔ‌مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یکسو زبانشان بالغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان اقلیم دیگر آنچنان تفاوت داشت که گوئی بسبب استحکام ملکهٔ آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.[1]

فصل ۴۱

در آموختن زبان مضری

باید دانست که ملکهٔ زبان مضری در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیهٔ مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضری که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی ازآنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همهٔ ملکات امکان‌پذیر است . و کسانی که جویای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که بحفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند . از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را بصورت

---

۱ ـ والله یخلق مایشاء . س ؛ ۵ (مائده) آ : ۲۰ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیزاضافه شده است : و تقدیر میکند .

نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان[1] در همهٔ فنون زبان عرب تا بعلت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند. آنگاه عملا بتعبیر از منویات خود برحسب عبارات و ترکیبات وچگونگی نظم وساختمان جمله‌های عربی آغاز میکنند و محفوظات را که از شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا گرفته‌اند بکار می‌برند. آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکهٔ آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه را سختر و نیرومندتر میشود و باهمهٔ اینها آموزندهٔ آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان‌را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه وطبع سلیم در ملکه بوجود می‌آید، چنانکه در آینده در بارهٔ آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد.

و نیکوئی و زیبائی سخن مصنوع خواه نظم یا نثر وابسته به محفوظات بسیار و بکار بردن آنهاست و کسی که این ملکات را بدست آورد لغت مضر را آموخته است و چنین کسی بسبب بلاغت در آن ناقدی بصیر میشود و بدین‌سان سزاست که لغت مضر را بیاموزند، و خداهر که را بخواهد رهبری میفرماید[2].

---

۱ - شاعران عرب را بسه دسته تقسیم میکردند : الف - شاعران جاهلیت (پیش از اسلام) . ب- شاعران مخضرم (آنانکه هم عصرجاهلیت وهم عصراسلام را درك‌کرده‌اند). ج- شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب‌الموارد آرد:کلمهٔ مولد «بضم (م) و فتح (و) (ل) مشدد» بمعانی تازه و عربی ناخالص‌نیز آمده است ابوالبقا درکلیات گوید: هرلفظ اصیل‌عربی را که به‌افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند ، و نیز آرد : مولدکسی است‌که در میان عرب متولد شود وبافرزندان ایشان پرورش یابد و به‌آداب ایشان‌خو گیرد . و صاحب اساس‌گفته است : مولد سخنی است‌که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است . ۲ - والله یهدی من یشاء . س : ۲ (بقره) آ: ۱۳۶و اشاره به‌آیهٔ ۹۵ سورهٔ ۱۶ (النحل). درچاپهای‌مصر و بیروت چنین‌است . و خدا هرکه را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید .

فصل ۴۲

در اینکه ملکهٔ این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست

و سبب آن این است که صناعت‌عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن‌قوانین و قواعد این ملکه است و بنابراین صناعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از اینرو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزندهٔ این‌صناعت بمثابهٔ کسی است که یکی ازصنایع را بطور علمی و نظری‌میداند، ولی عملا در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملا آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و درتعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این‌است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دولبهٔ جامه که آنها را بهم تا کرده‌اند فرو برندو آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دو باره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده‌اند باز گردانندو آنرا در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند در محل دور افتادگی دو سوراخ نخستین و سپس بهمین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره دوزی و لب دوزی و گلدوزی و سایر انواع وکارهای خیاطی را بیان کنند، ولی‌هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ یك از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خودرا در نجاری عالم‌میداند اگر از او طرز بریدن‌تخته‌ای را بپرسند، میگوید: باید ارّه را بالای چوب گذاشت و کنارهٔ آنرا گرفت ودیگری روبروی شخص باید کنارهٔ دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانه‌های تیز ارّه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام‌میدهند و در نتیجهٔ رفت‌وآمد ارّه روی چوب اندك‌اندك بریده میشود تاسرانجام پایان می‌یابد؛ ولی اگرازهمین شخص عملا این‌کار یا اندکی ازاینگونه اعمال را بخواهند قادر بانجام آنها نیست.

علم بقوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم بقوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت عمل است [نه نفس عمل] و بهمین سبب بسیاری از کهبدان (نقادان) علم نحو واشخاص ماهر در صناعت عربی‌را که ازلحاظ علمی بر همهٔ آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یایکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بیشماری میکنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی کنند. وهم برعکس بسیاری از کسانی‌را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دوفن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور بازنمیشناسند و به هیچیك از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند.از اینجا در می‌یابیم که‌این‌ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی‌نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی‌از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهائی هستند که الکتاب سیبویه را فرا میگیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو ازامثال عرب وشواهد اشعار و عبارات ایشان نیزمیباشد. و ازاینرو در آن، قسمت شایسته‌ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می‌بینیم آنانکه این کتاب‌را می‌آموزند و وقت خودرا صرف فرا گرفتن آن میکنند بهرهٔ وافری از سخنان عرب بدست می‌آورند وآن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهائی که دارند بکار میرود وبدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود رابدیگران می‌رسانند. وبرخی از کسانیکه الکتاب سیبویه رامیخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و از اینرو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می‌آموزند و ملکهٔ آنرا بدست نمی‌آورند اما کسانیکه کتب متأخران‌را

که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار وسخنان‌عرب می‌آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکهٔ زبان‌توجه کنند و آنرا دریابند و از اینرو چنین کسانی را چنان می‌یابیم کـه گمان میکنند به پایه‌ای از زبان عرب نائل آمده‌اند در حالیکه دورترین مـردم از آن میباشند.

و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس بـه تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر ازدیگران میباشند، زیـرا آنها در ضمن آموختن قواعـد بشواهد و امثال‌عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس‌درس و تعلیم ببحث میپردازنـد از اینرو مبتدی در ضمن آمـوختن قواعـد ببسیاری از مسائلی که برای فراگرفتن ملکـه ضروریست سابقه پیدا میکند و خـود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست‌آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقیه و مغرب وجز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزلهٔ علوم تلقی می‌کنندو از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم مـی‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانـی و تراکیب آن بحث میکنند از اینرو صناعت عـربـی در نظر آنان گوئـی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکهٔ آن دور گردیـده است. [و فایده‌ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی ازملکهٔ آن دور شده‌اند و گوئـی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند][1] و تنها علت‌آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز- شناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت‌ورزیده‌اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی‌است که برای کسب ملکهٔ زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش‌نیستند، ولی

۱ ـ از نسخـهٔ خطی «ینی جامـع» و چاپ «پ».

آنها قوانین مزبور را بر خلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا میکنندو آنها را بمنزلهٔ علم خالصی قرار داده واز ثمره و نتیجهٔ آن دور شده‌اند و از آنچه در این‌باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکهٔ زبان‌عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تادرخیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخنوری پردازد و بمنزلهٔ کسی قرار گیرد که در میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد در آمیزد و مأنوس شود تا آنکه ملکهٔ پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. وخدا تقدیر کنندهٔ امور است[1].

فصل ۴۳

در تفسیر کلمهٔ «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن‌و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده‌اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکهٔ بلاغت در زبان است.

و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن‌بامعنی از کلیهٔ وجوه آن‌است‌بسبب خواصی که برای ترکیبات‌درافاده و رساندن معنی پدید می‌آید. بنا براین سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که برحسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را براین شیوه‌ها مراعات میکند[2].

---

۱ ـ آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت‌چنین است: وخدا تقدیر کنندهٔ کلیه امور است و او به غیب‌داناتر است

۲ ـ منظور ازنظم‌کلام در اینجا منظم بودن اجزای‌جمله برحسب قوانین نحو وصرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم‌الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات‌آن بنقل ازصناعةالترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی شود.

پس هر گاه ممارست وی از طریق فـرا گرفتن و مطالعهٔ سخنان عرب ادامه یابد. ملکهٔ سخنوری بـر این اسلوب و روش برای او حاصل میگـردد و کار ترکیبات سخن بـر وی آسان میشود چنانکه تقریباً در این باره لغزش نمیکند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که بر این‌مقصد وروش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می‌آید و آنرا رد میکند مگر بدانچه ازحصول این ملکه استفاده کرده است چه‌هر گاه ملکات درجایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود بمنزلهٔ طبیعت و سرشتی میباشند.

و بهمین سبب بسیاری از بیخبران که به‌چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می‌کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری‌طبیعی است و می‌گویند عرب طبیعةً بدین شیوه سخن میگفته است درصورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانـی است در نظم سخن کـه در آن نیرو گـرفته و رسوخ یافته است و از اینرو در نخستین نظر چنان نمودار مـی‌شود کـه گوئی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گـذشته یاد کردیـم تنها از راه ممارست در سخنان عـرب و بتکرار شنیدن آنها و دریافتن خـواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بـوسیلهٔ شناختن قوانین علمی کـه صاحبان صناعت بیان[1] آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمیشود[2] چه‌تنها سودی که این‌قوانین می‌بخشنداین‌است که انسانرا بـه دانش‌نظری آن زبان آگاه میکنند، لیکن بـوسیلهٔ آنها ملکـهٔ (زبان) بفعل (بطور عملی) درجایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چـون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکهٔ بلاغت در زبان، مـردمان

۱ ـ زبان (ن. ل).

۲ ـ نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

بلیغ را به‌وجوه گوناگون نظم‌سخن‌وحسن ترکیبی رهبری می کند که با ترکیب‌های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار وموافق باشد. و اگر صاحب‌چنین ملکه‌ای بخواهد از این راه معین و ترکیب‌های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته‌و ملکهٔ راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی کند. و هرگاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوهٔ بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن‌اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی‌تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می‌آورند، زیرا قوانین نحو وبیان جنبهٔ استدلالی دارندواز اصول وقواعدی مستفاد می‌شوند که‌در نتیجهٔ استقرا بدست می‌آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی(نفسانی)است که در نتیجهٔ ممارست سخنان‌عرب حاصل‌میگردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند یك فرد عرب می‌شود. برای‌مثال فرض می کنیم: کودکی ازایشان درمیان طایفه‌ای ازآنان پرورش‌یابد، پیداست که این کودك زبان‌ایشانرا می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آنقوم را به استواری فرا میگیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول‌وقواعدنیست، بلکه‌سخن گفتن وی بزبان فصیح‌عرب در نتیجهٔ حصول‌این‌ملکه در زبان و بیان استو همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد[1] نیز حاصل می گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آنقوم را حفظ کند و این شیوه را به‌اندازه‌ای ادامه دهد تا ملکهٔ‌آن زبان برای او حاصل شود و در

---

۱ ـ دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذلك‌الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلك‌ـ الجیل» ترجمه کرده است بدینسان: برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد دوراند.

و کلمهٔ ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است ، بمجاز بر ملکهٔ مزبور اطلاق می کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملا رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و ذوق در لغت برای دریافتن مزه‌ها وضع شده است، ولی چون جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است همچنانکه زبان جایگاه ادراك مزه‌ها نیز میباشد ازاینرو این نام را، بمجاز بر ملکهٔ مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکهٔ مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق نامیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه میگیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها درمغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و بعلت آمیزش با تازیان از روی ناچاری بتازی سخن می گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که دربارهٔ آن گفتگو کردیم بهرهٔ ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکهٔ زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به‌زبانشان این است که ازروی ناچاری در صدد فرا گرفتن مفردات و مرکباتی برآیند که هنگام محاوره درمیان مردم شهر[1] متداول‌است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهرنشین رخت بر بسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکهٔ دیگری دارند که موافق ملکهٔ مطلوب زبان نیست.

۱ـ خلاصهٔ نظر مؤلف ازلحاظ شیوهٔ تعلیم زبان این‌است که زبان‌را نمی‌توان از روی قواعد صرف ونحو و معانی‌وبیان فراگرفت، بلکه وی دوشیوهٔ عملی‌را یادآور میشود: الف ـ زندگی وآمیزش بایکقوم. ب ـ فراگرفتن متون واشعار و خطب و دیگرآثار محاورهٔ یك ملت. وبعقیدهٔ اوقواعد خشك صرف و نحوو بلاغت هرگز ممکن نیست وسیلهٔ فراگرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او باعقاید مربیان جدید نیز موافق است.

و هر آنکس احکام ملکهٔ مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را بهیچرو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه‌یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکهٔ مزبور از راه ممارست درسخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش‌آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیبویه و فارسی وزمخشری و امثال‌ایشان کـه از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، بایـد دانست این گروهی که در بارهٔ ایشان فضایلـی در سخن عرب می‌شنویم تنها از نژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکهٔ زبان عرب و کسانی بوده است که ملکهٔ مـزبور را از عرب آموخته‌اند و بهمین سبب آنچنان براین ملکه احاطـه یافته‌اند کـه به‌آخرین غایت و نهایت آن نائل آمـده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزلهٔ خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که درمیان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هرچند در نسب غیر عـرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنانرا غیر فصیح وعجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته‌و زبان عرب راهنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثـار ملکهٔ آن زبان در میان قبایل عـرب و حتی مـردم شهرنشین متداول و از میان نـرفته بوده است. سپس آن گـروه بممارست در زبان عـرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هر گاه یکی ازمردم غیرعرب در شهرها با عربی زبانان درآمیزد، نخستین‌چیزی که درمی‌یابد این‌است که آثارملکهٔ واقعی زبان عرب‌را ناپدیدمشاهده میکند و ملکهٔ دیگری رامی‌بیند که ویژه این مردم شهر نشین است و مخالف ملکهٔ زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عـرب روی

بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد، کمتر ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه‌ای را که در گذشته یاد کردیم بدست آورد، زیرا هر گاه‌ملکهٔ دیگری برذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکهٔ تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی گردد و هر گاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش باعجمی زبانان مصون بماند و بخواهد ملکهٔ زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید ، لیکن بندرت این امر روی می‌دهد و با دلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن برخواننده آشکار است[1]. و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعددانش بیان مشغولند مدعی‌می‌شوند که این ذوق (ملکهٔ زبان عرب) برای آنان حاصل آمده‌است، ولی چنین ادعائی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکهٔ همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکهٔ تعبیر و سخن‌گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید[2].

فصل ٤٤

در اینکه مردم شهرنشین براطلاق از بدست‌آوردن این ملکهٔ‌لسانی (زبان مضروفصیح‌عرب)که از راه تعلیم اکتساب‌میشودعاجزاند وگروهی‌ازآنان‌که اززبان عرب دورترباشند حصول ملکهٔ مزبور برای‌آنان دشوارتراست

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب

۱ ـ ابن‌خلدون معتقد است‌که زبان را یا باید در میان یك قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت. یا بوسیلهٔ مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن راآموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشك زبان و فراگرفتن‌اصول‌علم معانی وبیان انسان رابه‌آموختن زبان نایل نمی‌سازد. ورجوع‌به حاشیهٔ ص۱۱۹۴ شود.

۲ ـ والله‌یهدی من‌یشاءالی‌صراط مستقیم. س ۲(بقره)آ: ۱۳۶

ملکهٔ لسانی دیگری که منافی با ملکهٔ مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می گیرد و این زبان چنان بالغات بیگانه وغیرفصیح درآمیخته است که از ملکهٔ نخستین به ملکهٔ دیگری تنزل یافته است وآن عبارت از زبان شهرنشینان این روزگار است و بهمین سبب می بینیم که معلمان مقدم برهر چیز نخست زبان را بکودکان می‌آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به‌آنان آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکهٔ مزبور را از راه درآمیختن با اهل زبان وسخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از درآمیختن با اهل زبان میسّر تر است و هرچه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان‌ازآموختن لغت مضری فرو مانند و ملکهٔ آنرا بدست نیاورند، چه درچنین شرایطی میان زبان مضری و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می‌آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقیه و مغرب چون درعدم فصاحت ریشه‌دارتر واززبان نخستین (مضری) دورتر بودند عجزکاملی درآموختن ملکهٔ آن داشتند. و ابن‌الرقیق نقل کرده‌است که یکی ازنویسندگان قیروان بدینسان نامه‌ای بدوست خود نوشته است: « ای برادرمن! و ای که غیاب او را ازدست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یادآورشده‌ای که تو می‌باشی با کسانی[1] می‌آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است وآمادهٔ خروج نشده‌ایم! واما اهل منزل سگها بسبب امر زشت[2] بیگمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این یك حرف یکی نیست. و نامهٔ من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم[3] ».

۱ ـ ن. ل: بازیت می‌آیی ۲ ـ ن. ل: امرکاه روی زراعت و در نسخه‌ای امر انجیر یعنی صورتهای: شین‌وتین‌وتین‌علاوه برنسخه بدلهای‌چاپ پاریس(الفتن.الس) آمده‌است. ۳ـ صرف‌نظر ازسستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامهٔ مزبور پر از اغلاط صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس»است حرفاواحدا نوشته‌است: ودرچاپهای‌مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جملهٔ ان‌شاءالله‌نیز اضافه شده است.

ملکهٔ ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکهٔ مزبور بوده و از لحاظ طبقه‌بندی در طبقهٔ پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن‌شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی‌آورده‌اند و تا این روزگار نیز طبقهٔ شاعران مزبور دربلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم‌اندلس ملکهٔ مزبور را بهتر از اهالی افریقیه‌بدست می‌آورند چه‌آنان در آن بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته‌اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (بلاغت زبان) را در آن کشور برافراشت. و ابن عبد ربه (صاحب عقدالفرید). و قسطلی[1]. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوك طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی کرانی در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری که بعلت غلبهٔ مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم ازآموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می‌پذیرد و به همین سبب وضع کلیهٔ صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکهٔ زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می‌یابد که به مرحلهٔ ابتذال و پستی میرسد و ازآخرین ادیبان فصیح ایشان که درآنروزگار شهرت داشته‌اند میتوان

---

۱ ـ قسطلی (بفتح ق و ط) ابوعمراحمدبن محمدبن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقال که‌امروزآنرا Custro Marin مینامند) در اندلس از شاعران ومحققان نامی بشمار میرود . قسطلی در سال ۳۴۷ه (۹۵۸ م) متولد شده و در ۴۲۱ ه (۱۰۳۰ م) در گذشته است. (ازحاشیهٔ دسلان).

صالح ابن شریف[۱] و مالك ابن مرحل[۲] را نام برد و آنان از شاگردان طبقهٔ شاعران اشبیلیه[۳] بودند که سبك ایشان درسبته[۴] بنیان نهاده شده بود و هم ازکاتبان دولت بنی‌احمر به شمارمیرفتند که درآغازتأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند.

واندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور رابسبب مهاجرت آنان به افریقیه ازدست‌داد. آنها ازاشبیلیه به‌سبته‌وازخاور اندلس به‌افریقیه پناهنده شدند و دیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدندو سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکهٔ مزبور برای مردم افریقیه‌دشوار بودوازاینرو که بدلهجه بودندو ناشیوائی زبان بربری درآنان رسوخ یافته‌بودواین وضع‌چنانکه درفصول گذشته یاد کردیم بافراگرفتن ملکهٔ زبان‌عربی فصیح منافات داشت. اماپس ازچندی باردیگر ملکهٔ زبان عربی دراندلس برهمان شیوهٔ دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن‌شبرین[۵] وابن جابر[۶] و ابن الجیاب[۷] وطبقه‌ای که از سبك آنان پیروی میکردند پدید آمدند وآنگاه ابراهیم ساحلی طویجن[۸] و طبقهٔ او ظهور کرد و پس از آن طبقهٔ ابن‌خطیب در

۱ ـ ابوالبقا صالح‌ابن شریف ادیب وشاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفح‌الطیب شود.). ۲ ـ مالك‌بن عبدالرحمن‌ابن‌مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر وغیره. وی درمالقه «مالکا» بسال ۶۰۴ه‍(۱۲۰۸ ـ ۱۲۰۷م) متولد شده و درغرناطه بسال ۶۹۹ه‍ (۱۳۰۰ ـ ۱۲۹۹م) درگذشته است. ویرا بدان سبب که خانوادهٔ وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و درآنجا مستقر شدند سبتی نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ه‍ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه‌یافته بوده است. (حاشیهٔ دسلان‌ج ۳ صفحهٔ ۳۵۷). ۳ ـ منسوب به Seville ۴ ـ Ceuta ۵ ـ این‌کلمه درچاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین‌آمده‌است، ولی صحیح شبرین است. و چنانکه‌دسلان مینویسد: ابوبکر محمدبن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن‌جزی» فراهم‌آورندهٔ سفر نامهٔ ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است ـ حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفح‌الطیب ج ۱ ص ۱۰۴ ۶ ـ چند تن ازادبای اندلس مکنی به‌ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن‌خلدون کدام یك‌ازآنان است. ۷ـ ابوالحسن علی‌بن‌جیاب‌ادیب معروف بسال ۶۶۳ ه (۱۲۶۵ ـ ۱۲۶۴م) درغرناطه متولد شدودر سال۷۴۹ه‍(۱۴۴۹ ـ ۱۳۴۸م) درگذشت.
۸ ـ ابراهیم بن‌محمد ساحلی طویجن مکنی‌به ابواسحق منتسب بیکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenade» بود وی بعلت دینداری وپرهیزگاری ومعلومات وسیع واستعداد وقابلیت درشعر بپایهٔ بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ بحج‌رفت واز آنجا بسودان سفرکرد و مورداحترام و پذیرائی سلطان←

روزگار ما شهرت یافت و از سبك آنان پیروی میکرد و در نتیجهٔ سعایت دشمنانی که‌داشت‌شهید شد و اودر ملکهٔ زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت‌وشاگردانش شیوهٔ وی را پیروی کردند .

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر وآموختن آن آسانتر ومیسرتر است ازاینرو که مردم آن کشور چنانکه یاد کـردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنهامی‌کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکهٔ زبـان عـربـی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می‌آیند وعدم فصاحت آنان ریشه‌ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحـل اهل آنجا هستند وزبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که[1] ایـن قوم بزبان محلی بربری تکلم‌می کنندوازاینرو برخلاف مردم اندلس که بسهولت‌ملکهٔ زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق[2] در روزگار امویان و عباسیان نیز از ایـن نظر مـانند اهالی اندلس‌بودو ملکهٔ زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرامیگرفتند چه آنان در آن روزگار جز در مواردقلیلی از آمیزش با عجمی زبانان دور بودند و بدین سبب ملکهٔ زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودنـد از

← آن کشور قرارگرفت و درآن سرزمین‌اقامت گزید ودرسال۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. درچاپهای‌مصر و بیروت طویجن بغلط طریحی است. (از دسلان).

۱ـ در عصر ابن‌خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عـربی در ایالت ، اران «oran» و در کلیهٔایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است . و زبان بربر فقط در مـرکـز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است‌که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند از قبیل دوقسمت «Kalylie» سلسله جبال اطلس «Atlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا . (از حاشیهٔ دسلان ص ۳۵۸ ج۳).

۲ـ درنسخهٔ خطی «بنی‌جامع»بجای «مشرق» «اندلس» است وبیشك‌غلط میباشد.

اینرو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق میزیستند.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثرایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزلهٔ مجموعهٔ آثار ودیوان عرب است چنانکه‌در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیرپیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار وغنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و ازاینرو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع‌تر نیست. و ملکهٔ زبان عربی‌درمشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می‌یافت وچه بسا که از روزگارجاهلیت بلیغ‌تر بود (چنانکه یاد خواهیم کرد) تا دوران پریشانی و نابسامانی عرب فرا رسید و آثار زبانشان محو گردید و سخنشان تباه شد و فرمانروائی و دولت‌های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری بملت‌های غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ در آمیختند [وبر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت وعدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچك و بزرگ مستولی شد][1] چنان که از زبان عربی وملکهٔ آن دور شدند ومتعلمان زبان مزبور از فراگرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتذال می‌یابیم هرچند ازلحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود وخدا آنچه میخواهد می‌آفریند و اختیار می‌کند[2].

---

۱ ــ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ ــ اشاره به: ربك یخلق مایشاء و یختار، س: ۲۸ (قصص) ـ آ: ۶۶ در چاپهای مصر وبیروت‌پس‌از آیهٔ مزبور چنین‌است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق‌به‌اوست پروردگاری جزاونیست.

فصل ۴۵

در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دو فن است:

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای‌قافیه‌است بدین معنی که کلیهٔ اوزان یك شعر دارای یك روی باشند که آنرا قافیه می‌نامند. و دیگری نثرو آن سخن غیر موزون است و هر یك از دوفن یاد کرده مشتمل بر فنون‌وشیوه‌های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح وهجو[1] و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمهٔ آن یك قافیه باشد که آنرا سجع[2] مینامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن‌کاملا آزاد است‌و به‌اجزائی تقسیم نمیشود، بلکه بی‌مقید کردن آن بقافیه یاقید دیگر سخن را کاملا رهامی کنند. و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار میرود، ولی از هر دوصفت یاد کرده خارج است‌و نه‌آنرا بطور مطلق مرسل‌و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جداشده‌ای است که به‌مقطعهائی‌منتهی می‌شوند و ذوق‌بپایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس‌سخن‌به‌آیهٔ دیگر بعداز آن‌بازمیگردد و بی‌التزام‌حرفی که‌سجع یا قافیه‌باشددوباره آورده میشود.

و این معنی گفتارخدای‌تعالی‌است: خدافرستاد بهترین سخن‌را کتابی‌متشابه

---

۱ ـ شجاعت نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ».

۲ـ سجع‌عبارت ازتوافق‌دو فاصلهٔ نثر بریك حرف درآخرجمله است.(ازتعریفات جرجانی).

مثانی[1] که پوست‌های آنانکه از پروردگارشان میترسند از آن میلرزد[2] وفرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم[3].

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیهٔ آیات قرآن عموماً مثانی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام‌القرآن[4] اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و بهمین سبب آنرا سبع‌المثانی[5] نامیده‌اند. و این گفتار مارا با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثانی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهدداد که گفتارما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هریك ازاین فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمیرود مانند غزل «نسیب» که مختص بشعر است و سپاس و دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعائی که مخصوص مخاطبات است و مانند اینها. و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار میبرند از قبیل: سجع بسیار و التزام قافیه. و مقدم‌داشتن غزل «نسیب» در آغازمقاصد. و بنابراین چنین نثری اگر نیك در آن بیندیشم از باب شعر وفن آن است که بجزوزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی ـ رسمی) بکار میبرند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا

---

۱ ـ مثانی: آیات قرآن (اقرب‌الموارد). ترانه و دوبیتی مثانی قرآن است لاقتران آیةالرحمه بآیةالعذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سورهٔ فاتحه یا سورهٔ بقره یا براءة یا هرسوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین وزاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی‌الارب شود).

۲ ـ الله نزل احسن‌الحدیث کتاباًمتشابهاًمثانی تقشعرمنه جلود الذین یخشون ربهم. س ۳۹(الزمر). آ: ۲۳.

۳ ـ قدفصلناالآیات. س ۶ (الانعام) آ: ۹۷ و ۹۸

۴ ـ ام‌القرآن: سورهٔ فاتحه. یاآیات محکمات ازآیات احکام. (منتهی‌الارب).

۵ـ سبع‌المثانی: سورهٔ فاتحه. بدان‌جهت که هفت آیه است یا هفت سورهٔ طوال از «بقره» تا «توبه». (ازمنتهی‌الارب).

پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترك کرده وازیاد برده‌اند واین شیوه بویژه درمیان مردم مشرق متداول‌است ومخاطبه‌های سلطانی (دولتی ـ رسمی) رادراین روزگار کاتبان غافل براین اسلوب که بدان اشاره کردیم مینویسند در صورتیکه این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست. چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال بر حسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود.

و این‌فن منثور باقافیه را متأخران با شیوه‌های شعری درآمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی(دولتی ـ رسمی) از آن فن‌منزه شود،زیرا در شیوه‌های‌شعری رواست که فصاحت و چرب زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتیکه ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌هارا در نامه‌های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمهور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه‌هاست ؛ بلکه روش پسندیده درنامه‌های سلطانی (رسمی‌ـدولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن‌را از لحاظ مطابقت آن بامقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گونا گون است[1] وهر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب[2] و ایجاز[3] یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه[4] و استعاره[5]، ولی تنظیم‌نامه‌های سلطانی «رسمی ـ دولتی» بسبکی

۱ ـ هرسخن‌جائی وهرنکته‌مکانی‌دارد. ۲ـ ادای مقصودبعبارتی‌بیش‌ازمتعارف. (تعریفات‌جرجانی).
۳ ـ ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات). ۴ـ تعبیر کردن‌ازچیزی است لفظاً یا معناًبلفظی‌غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی‌مانندابهام برشنونده مانندجاءفلان. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی‌که‌کنایه از شجاعت.ودرازدستی‌که‌کنایه ازتسلط ومانند اینهاست. (ترجمه با تصرف از تعریفات). ۵ ـ ادعای معنی حقیقت‌در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم واز آن مرد شجاع اراده‌کنند ... (از تعریفات).

که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و بهمین سبب نمی‌توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالنتیجه از سخن مرسل(آزاد) بسبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزاند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشندو باین سخن مسجع دلبسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح میکنند و از دیگرامور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده ودر تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق‌در این دوران‌اند. حتی ایشان باعراب‌وتصریف‌کلمات نیز خلل وارد می‌آورندهنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینند با لطمه رسیدن به اعراب‌کلمه‌ها و تصریف آنها جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و اساس کلمه را تباه میسازند بامید اینکه به جناس برخورد . اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که دراین‌موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان‌ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهندهٔ آدمی است.[1]

فصل ٤٦

در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم ونثرمهارت یابد

و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هرگاه نخست ملکهٔ دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه‌ای که

۱ - در چهاپهای مصر و بیروت آخر فصل‌چنین‌است، و خدا توفیق دهندهٔ آدمی‌براه راست بفضل وکرم خود میباشد و خدای دانا تعالی‌تر است.

بعداً بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول وحصول ملکات درطبایع آسان‌تر است، هنگامی که برفطرت نخستین باشندوهر گاه ملکهٔ دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت مادهٔ پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش بر خواهد خاست و مانعی برای سرعت قبول آن بشمار خواهد رفت و در نتیجه تعارض روی خواهد داد و کارتکمیل ملکهٔدوم دشوارخواهد شدواین وضع‌درهمهٔ ملکه‌های صناعی(آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما درجای خود بهمین گونه برهان دربارهٔ آن استدلال کردیم و بایدآنرا درلغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزلهٔ صناعت میباشد و باید کسانی را که ازنخست دارای کمابیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که‌چگونه همیشه آن را با عجز فرومی گذارند. و ازاینرو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته‌باشد بر ملکهٔ زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره‌آن راباعجز فرومی گذاردهرچندآنرا بیاموزد وتعلیم دهد. همچنین‌بر برها ورومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی‌از آنان ملکهٔ زبان عربی را به‌استواری فرا گیرد. و تنها علت آن این است که ملکهٔ زبان دیگری در آنان بر ملکهٔ عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی زبانان و از کتب ایشان فرا-گیرد، در آن فرو خواهد ماند و بهدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما درفصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع‌اند و باز درفصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیندو اگر کسی نخست در ملکهٔ یك صناعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صناعت دیگری هم ماهر شود یا تا سرحد نهائی آن برسد. وخدا شما وآنچه را میسازید بیافرید[1] .

۱ ـ والله خلقکم وما تعملون .س : ۳۷ «الصافات» آ: ۹۴ ـ دسلان آیه را از عبارات ابن‌خلدون تصور کرده و «ماتعملون» را «ماتعلمون» خوانده و«ما» را نفی دانسته وجمله را چنین ترجمه‌کرده است: خدا شما را آفرید و شماآنرا نمیدانسته‌اید .

فصل ۴۷

در صناعت شعر و شیوهٔ آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعراست. شعردر دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون دربارهٔ شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هرچند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیلهٔ تعبیر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشدبدان سبب است که هرزبانی را در شیوهٔ بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب ومقصدی عزیزاست چه عبارت ازسخنی‌است که به‌قطعه‌های هم‌وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر یك از آنها را بیت مینامند وحرف آخر را که در همهٔ بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند. و مجموعهٔ بیتها را تا پایان سخن قصیده وکلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی ازیك قصیده بتنهائی افادهٔ معنی میکند چنانکه گوئی سخن مستقلی است و به‌ابیات پیشین وپسین خود وابسته نیست وهرگاه بتنهائی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل[1] یارثاءکامل خواهد بود از اینرو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افادهٔ معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری‌در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطراد[2] میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن‌را ازتنافر دور میدارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق

---

۱ ـ در چاپ پاریس، نسیب ودر چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمهٔ مترادف تغزل میباشند. بدین معنی‌که شاعردرآغاز قصیده بوصف ایام‌جوانی و سرگرمیهای‌آن روزگار ومحاسن وزیبائی‌های معشوق بپردازد. ۲ـ استطراد. راندن سخن برشیوه‌ای است که از آن‌سخن دیگری لازم‌آید نه بالذات بلکه‌بعرض. (از اقرب‌الموارد).

استطراد میکند و یا از وصف ممدوح بوصف طایفه ولشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به‌شمردن محاسن مرده و گریستن بروی و مانندا‌ینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیهٔ ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبادا طبع وی سهل انگاری کند و ازوزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیك است بگرایدچه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی‌این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود.و این موازین دارای شرایط و احکامی‌هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده‌اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان‌خاصی را درفن شعر بر گزیده‌است و آنها را صاحبان این صناعت بحور مینامند و همه را درپانزده بحر منحصر کرده‌اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل‌فن شعر آنچه آثار نظم ازعرب یافته‌اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری ازعرب نیافته‌اند.

و باید دانست که فن شعر از میان‌اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و بهمین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آنرا بمنزلهٔ مأخذ واصلی میدانند که دربسیاری از علوم وحکمت‌های خود بدان رجوع میکنند وملکهٔ شعردرمیان ایشان مانند همهٔ ملکات مستحکم واستوار بوده است .

وکلیهٔ ملکات لسانی بطریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان‌هست می‌آید و باید ممارست‌را آنقدر ادامه داد تادرآن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکهٔ شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتراست، زیرا هربیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان‌آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد وسزاباشد جداگانه و بتنهائی آنرا یاد کرد و از اینرو در این ملکه باید نوعی باریك بینی‌و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهائی که در هرشیوهٔ

شعر عرب معروف است فروریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایك ابیات دیگر را برهمین شیوه بسراید وفنون وافی بمقصودش راتمام می کند. وسپس برحسب اختلاف مضامین و شیوه‌هائی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملا محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصدو غرابت‌فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالبریزی سخن، بمنزلهٔ محك قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکهٔ سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر بویژه باید دارای تلطف و کوشش در رعایت اسلوبهای خاصی باشد که عرب بدانها اختصاص یافته و آنها را در شعر بکار برده‌است، و ما در اینجا مدلول لفظ[1] اسلوب (سبك) را درنزد صاحبان این صناعت و آنچه را دراطلاقشان بدان اراده می کنند یادمی کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب‌ها را بر آن‌میبافندیا مانندقالبی است که سخن‌را در آن‌قالبریزی میکنند. و نبایدتصور کرد که‌دراسلوب دلالت سخن‌را براصل معنی که مربوط باعراب(نحو) استدر نظرمیگیرند. یا به‌دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط بعلم‌بلاغت و بیان است توجه میکنند، یاوزن شعر را برحسب استعمالات عرب مورد دقت قرارمیدهند که مربوط به‌علم عروض است وبنابراین سه دانش یاد کرده بهیچرو مربوط باین فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیب‌های منظوم وکلی باعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی را که در نزد عرب‌از لحاظ اعراب‌و بیان صحیح است برمیگزیند وآنها را ببهترین ترتیبی قالبریزی میکند همچنانکه بنّا به قالب گیری میپردازد یا

---

۱ ـ در چاپ «پ» مدلول لفظةالاسلوب و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مدلول الاسلوب و درچاپهای مصر و بیروت سلوك‌الاسلوب است .

بافنده پارچه را بر نورد میپیچد تا رفته رفته در نتیجهٔ حصول ترکیب‌های وافی بمقصود قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکهٔ زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر یك از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه‌گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب درشعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «مية» که در بالای کوه و سپس در تکیه‌گاه آن واقع شده‌ای؟[1]

و گاهی بشیوهٔ این‌است که شاعر از همراهان خود در خواست میکند بایستند و از خانهٔ ویرانه بپرسند چون:

بایستید از خانه‌ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده‌اند بپرسیم[2].

یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانهٔ» وی، گریستن آغاز کنیم[3].

یا مخاطب نا معلومی را به پرسش وامیدارد تا پاسخ بشنود مانند:

آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟[4]

و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعرمخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هائی که در سوی عزل[5] «واقع است» درود بفرست[6].

یا نشانه‌های خانهٔ ویرانه رابه بارندگی‌و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:

ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانهٔ ویرانهٔ ایشان را سیراب کند و در-

---

۱ ـ یادار میته بالعلیاء فالسند. ۲ ـ قفانسئل‌الدارالتی خف‌اهلها. ۳ـ قفانبك من‌ذکری حبیب و منزل. ۴ ـ الم‌تسأل‌فتخبرك‌الرسوم؟ ۵ ـ عزل : چشمه‌ای میان بصره و یمن است. ۶ ـ حی‌الدیاربجانب‌العزل.

آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.[۱]

یا بارندگی را برای نشانه‌های خانهٔ ویرانه از برق درخواست کند مانند:

ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق[۲] است پدید آی. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که شتربان شتران را با سرود میراند[۳].

و مانند اینکه هنگام حادثهٔ مصیبت‌بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست گریستن میکند چون:

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش‌آمد را اندوهبار دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست[۴].

یا حادثه‌ای را بزرگ جلوه میدهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟
[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟][۵]

یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد مانند:

سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان وچراننده‌ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن‌مرد جنگی و دلاور را در ربود[۶]. یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت‌زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و بانکار عمل آنها آغاز می کند، چنانکه خارجیة گوید:

ای درخت خابورچگونه ترا پر برگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو برمرگ

---

۱ ـ اسقی‌طلولهم‌اجش‌هزیم‌ـ وغدت علیهم نضرة ونعیم ۲ ـ ابرق(بفتح‌همزه وراء) منزلی‌ازبنی‌ـ عمروبن ربیعه (لغت‌نامهٔ دهخدا). ۳ ـ یا برق طالع منزلا بالابرق ـ واحدالسحاب لهاحداءـ الابنق. در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ «ك» اینق و در چاپ «پ» و نسخهٔ دیگر انیق است. ۴ ـ کذا فلیجل الخطب و لیفدح‌الامر ـ و لیس لعین لم یفض ماؤها عـذر ۵ ـ از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» و اصل بیت این‌است، ارأیت من حملوا علی‌الاعواد ـ [ارأیت‌کیف خبا ضیاءالنادی]. ۶ ـ منابت‌العشب‌لاحام ولاراع ـ مضی‌الردی بطویل الرمح والباع.

ابن‌طریف زاری نکرده‌ای.[1]

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که در گذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعة‌بن‌نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید، زیرا [چنگال] مرگ، دشمن پیکار جوی‌شما را در ربود[2].

و بسیاری از اینگونه شیوه‌ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت میشود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل مییابند ممکن است بوسیلهٔ جمله یا غیرجمله باشند و جمله‌ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند[3] در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارانند ودر موارد دیگر ناسازگار. گاهی ممکن است جمله‌ها مجزا و گاه پیوسته باشند. اینها همه بر حسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و بازشناختن محل هر کلمه نسبت بدیگریست که در نتیجهٔ ستفاده ازممارست و تمرین در اشعار بدانها پی میبریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین درذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همهٔ آنها منطبق میشود چه فراهم آورندهٔ سخن مانند بنّا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بنّا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میبافد و از اینرو اگر بنّا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکار آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی‌است، زیرا ما می گوییم که قوانین بلاغت عبارت ازقواعدی علمی‌وقیاسی هستند و تنها فایدهٔ آنها این‌است که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص

۱ ـ ایا شجرالخابور مالك‌مورقا ـ کانك لم‌تجزع علی‌ابن طریف ۲ـ القی‌الرماح ربیعة‌بن نزار ـ اودی‌الردی بقریعك‌المغوار. ۳ـ درمواردی جمله‌ها متفق‌اندو درموارد دیگر غیرمتفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌هاتابع یکدیگر باشند» که در نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» و چاپ «پ» آمده است، در چاپهای مصر وبیروت دیده میشود.

بقیاس‌جایز میشمرند، قیاس علمی‌صحیح مطردی[1] مانند قیاس قوانین‌اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهائی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو درشمار قیاس‌نیستند، بلکه‌آنها ازصورت یاهیئتی هستند که بسبب تتبع وپیجوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ مییابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها راسرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید وپیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث‌کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) وبیان، این اسلوبها را بهیچرو تعلیم نمیدهند و گذشته ازاین همهٔ چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها درنزد عرب مستعمل هستند وآنانکه سخنان وقواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند وصورت آنها درتحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هرگاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزلهٔ قالبهائی میباشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هرچه قیاس اقتضا کند. و بهمین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن میشود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه‌در نظم هست در نثرهم یافت میشود، چه سخنان عرب درهر دوفن‌استعمال شده وآنهارا چه درنظم وچه‌درنثر بتفصیل آورده‌اند چنانکه درشعر اینگونه سخنان را دربیتهای موزون وقوافی‌مقید پدید می‌آورند واستقلال‌سخن‌را درهر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقیدمیکنند و گاه آزاد میسازند و[قالبهای][2] هر یك از این انواع در زبان عرب معلوم است و درمیان آنان قالبهائی مستعمل است که

---

۱ ـ قیاس مطرد، یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

۲ ـ ازنسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ «پ».

فراهم آورندهٔ سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان وسخن سرایان‌را باین قالبها رهبری میکند این‌است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای‌معین جزئی‌در ذهن آنان قالبی‌کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزلهٔ نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنّا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد .

و ازاینروست که فن‌سخن پردازی از اندیشه ونظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشهای یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار میرود که بی‌دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد. وهرگاه در سخن همهٔ این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشهٔ لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهائی که آنها را سبك‌های (اسالیب) سخن‌مینامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست .

و اکنون که‌معنی‌اسلوب(سبك) روشن‌شد سزاست که برای شعر به‌حدیارسمی[1] بپردازیم تا باهمهٔ صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی‌ببریم و هم یاد آورمیشویم که مابچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیك‌از متقدمان‌شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اندچنانکه‌حد

۱ـ تعریف شیئی‌بذاتیات را حدگویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحك‌تعریف کنندو هریك‌بر دوگونه است: تام وناقص حد تام آن است‌که از جنس و فصل قریب تشکیل‌یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق و حد ناقص آن است‌که تنهاازفصل قریب و جنس بعیدترکیب‌شود چون تعریف انسان به ناطق یا به‌جسم ناطق، ورسم تام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحك تعریف‌کنند ورسم ناقص آن است‌که تنها ازخاصه یاخاصه وجنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف‌انسان به‌ضاحك یا به‌جسم ضاحك وبعرضیاتی‌که‌کلیهٔ آنهابحقیقت‌واحدی‌اختصاص‌داشته باشد چنانکه درتعریف انسان بگویند: روی دوپا راه میرودیا قامت‌راست داردیا بالطبع خندان‌است ومانند اینها. (ازغیاث و تعریفات جرجانی).

عروضیان که میگویند: «شعر عبارت از سخنی موزون ومقفی است» برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار میرود و نه رسم وعروضیان در فن خویش تنها از این‌نظر بشعر مینگرند [که شمارهٔ حرف متحرك و ساکن ابیات آن‌پیاپی با هم موافق باشند و عروض[1] ابیات شعر باضرب[2] آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به‌الفاظ وچگونگی دلالت آنها بر معانی‌توجهی ندارد پس‌مناسب آن‌می‌شود که درنزد آنان حدی باشد؛ ولی ما دراینجا ازاین‌لحاظ به شعر مینگریم][3] که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است. و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید بتعریفی بپردازیم که حقیقت آنرا ازاین‌لحاظ روشن کند و بنابراین میگوئیم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که باجزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ‌غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ماقبل و مابعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعریف «سخن بلیغ» جنس است که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند، چه این گونه سخنان را معمولا نمیتوان شعر نامید وجملهٔ: «به‌اجزا یا ابیاتی هموزن وهمروی تجزیه گردد» فصل دیگری است تا نثر را که همهٔ ادیبان آنرا شعر نمیدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن «هرجزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت‌به بیت ما بعد مستقل‌باشد» برای بیان حقیقت مفهوم‌شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را ازهم جدا نمی کند. و اینکه گفتیم: «بر وفق اسلوبهای مخصوص‌زبان عرب جاری شود»فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه

۱ـ جزء آخر مصراع اول بیت. (تعریفات).
۲ـ آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).
۳ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ «پ».

اینگونه سخنان را با چنین خصوصیاتی نمیتوان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار میروند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد که در شعر نیست و بنا براین هرسخن منظومی را که براین اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید. و به‌همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقداند که نظم متنبی و معرّی بهیچرو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم « براسلوبهای زبان عرب جاری باشد » فصل دیگری است که شعر غیرعرب][1]. از ملتهای دیگر را از تعریف خارج میکند بر حسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب وهم درمیان دیگر ملتها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شعر جزدرمیان عرب درقوم دیگری یافت نمیشود نیازی باین‌فصل ندارند و بجای آن میگویند :

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری‌باشد» و هم اکنون که از گفتگو دربارهٔ حقیقت شعر فارغ شدیم ببحث در کیفیت سرودن آن میپردازیم: باید دانست که سرودن شعرومهارت یافتن دراین فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ ـ کردن جنس آن یعنی جنس‌شعرعرب‌است تا درنفس ملکه‌ای پرورش یابدوهمچون نورد بافنده نمونه‌وسرمشق باشد وازآن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب میکنند که‌دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول‌شاعران اسلامی استمانند: ابن‌ابوربیعه و کثیر و ذوالرمه وجریر و ابونواس و حبیب «ابوتمام»و بحتری ورضی و ابوفراس .واکثراشعار برگزیده را باید ازکتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همهٔ آثار شاعران طبقهٔ اسلامی و اشعار برگزیدهٔ دوران جاهلیت گرد آمده است. وکسی که از این محفوظات

۱ ـ از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر ازمحفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از اینرو کسی که محفوظاتش اندك و ناچیز باشد یاهیچ محفوظات نداشته‌باشد اثر طبع وی‌را نمیتوان شعر نامید، بلکه بایدسروده‌های ویرا نظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی‌ندارد شایسته‌تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحیذ قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکهٔ آن استوارتر وراسخ‌ترمیشود.

وچه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن‌آن محفوظات‌است تا نشانه‌های رسوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محو گردد، زیرا تاهنگامی که رسوم مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن بعین همان الفاظرا بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند ونشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کنددرحالیکه نفس بدانها سازش پذیرشده‌باشد، اسلوب محفوظات قبلی‌درذهن وی نقش می‌بندد و بمنزلهٔ نورد بافنده برای اونمونه و سر مشقی میشود که ناگزیر ازکلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبك شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهائی و زیبائی منظرهٔ جایگاهی‌است که درآن‌شعر میسرایند ازقبیل اینکه برای لذت چشم کنارجویبارها وبوستانهای پر گل و ریحان را بر گزینند و همچنین برای تابناك شدن قریحه‌باید گوش را به شنیدنیهای شادی بخش و لذت‌افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم‌آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط در آید.

گذشته از همهٔ اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط وآرامش خاطر باشد و در موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت

قریحهٔ او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی کـه درحافظهٔوی گرد آمده مناسب تر است و اندیشهٔ وی برای این منظور آماده‌تر میشود.

و گفته‌اند بهترین اوقات برای‌سرودن شعر سحر گاهان هنگام بیدارشدن‌از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکرو در هوای حمام[1] است .

و چه بسا که عشق و سرمستی رانیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن‌رشیق در کتاب « عمده » است که در فن شعر و شاعری بیهمتاست ومؤلف آن حق صناعت شعر را نیك ادا کرده است وهیچیك از متقدمان یا ادیبانی کـه پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند. و برخی گفته‌اند اگر پس ازهمهٔ شرایط‌یاد کرده‌شعر سرودن برشاعری دشوارباشد باید آنرا بوقت دیگر واگذارد و نفس را به‌اکراه بر آن واندارد.

و باید از آغاز قالبریزی‌ووضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه‌بگذارد و سخن را تا پایان بر آن‌پی ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت برقـافیه غفلت کند نشاندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شدو چه‌بسا که گریزان وپریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرابا بیت ماقبل یا مابعدآن مناسب نیابد، بایدآنرا فرو گذارد تا جای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی‌کاملا مستقل میباشد. وآنچه باقی میمـانـد این است که ابیات قصیده یا غزلی‌باهم متناسب باشند و ازاینرو شاعر میتواندابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را بپایان میرساند باید بار دیگر بانظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشدوهر گاه آنـرا نیکو وشیوا نیابد درفرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد ، چه‌مردم از اینرو که شعر خویش را زادهٔ اندیشه‌و اختراع قریحهٔ خود میدانند بدان شیفته میباشند .

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» و «فی‌هواءالحمام» و درچاپهای مصر و بیروت و« فی ـ هؤلاءالجمام» است و «جمام» بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

و سخنی که در شعر بکار میرود باید از فصیح‌ترین تراکیب و خالص از ضرورتهای لسانی باشد و آنچه را که‌از جمله ضرورتهای گفتار است شاعر باید فرو گذارد، چه اینگونه‌کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقهٔ بلاغت تنزل میدهد.

و پیشوایان ادب وسخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری‌منع کرده‌اند، چه‌میدان سخن برای آنان‌آنقدر پهناور است که میتوانند بیاری ملکهٔ خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقهٔ اشبه‌به حق[1] بگرایند.

و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهائی بکار برد که معانی آنها برالفاظ درفهم سبقت جوید؛ همچنین بکاربردن معانی‌بسیار دریك بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمارمیرود و به‌آسانی درك نمیشود، بلکه شیوهٔ برگزیده‌آن است که الفاظ یك بیت با معانی آن‌مطابقت داشته یاوافی‌ترازآنها باشد، چه‌اگر معانی بسیار باشندحشو[2] بشمار خواهدرفت و ذهن بـه تعمق و غور رسی درآن مشغول خواهـد شدو ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل نامید مگرهنگامی که معانی آن‌به‌ذهن‌برالفاظ‌سبقت جوید. و بهمین سبب بزرگان ما (رح) برشعر ابن خفاجه شاعر اندلس[3] خـرده میگرفتند.

زیرا در هر یك از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد وچنانکه گذشت‌ازشعر

۱ ـ الطریقةالمثلی ؛ الشبهی بالحق (المنجد).

۲ـ حشودر اصطلاح سخن، عبـارت از زایدی است که ناسودمندباشد (تعریفات‌جرجانی).

۳ـ درنسخهٔ خطی «ینی جامع» وچاپ دارالکتاب‌ـ اللبنانی؛ «شاعر شرق اندلس»است و هم در نسخهٔ مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیهٔ ویراابوبکر آورده‌اند و در حاشیهٔ همان چاپها نوشته شده است ؛ و درنسخه‌ای ابواسحاق. و درلغت دهخداشرح حال وی‌چنین است ؛

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن‌عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰ ـ ۵۳۳) ولادتش در جزیرهٔ شقر (Xucar) نزدیك بلنسیه بوده و درهمانجا درگذشته است.

و دسلان مینویسد ؛ ابن‌خلکان و مقری کنیهٔ ویرا ابواسحاق ونام او را احمدآورده‌اند.

متنبی و معری نیز عیبجوئی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنهارا سخن منظومی می‌شمرند که از طبقهٔ شعر عرب فروتر است وقضاوت آن باذوق است.

همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی[1] وپست وکلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجهٔ استعمال درمیان عامه مبتذل شده اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را ازطبقهٔ سخن بلیغ تنزل می‌دهد[همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل][2] نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیك بسخن بیفایده میگردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سرماست. و بمیزان نزدیك شدن اینگونه سخنان بطبقهٔ سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه‌هم از پایهٔ بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونهٔ مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند وبهمین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسرایند اغلب آنها را کمتر در زمرهٔ سخنان بلیغ ونیکو میشمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری ، زیرا معانی آنها در میان عامهٔ مردم متداول است و از اینروجنبهٔ ابتذال بخود میگیرند. وهرگاه با همهٔ شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند وبتکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود واگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشك میگردد.

و باری صناعت شعر وچگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمدهٔ ابن‌رشیق یاد شده است و ما برحسب توانائی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هر که بخواهد بمطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبورمراجعه کند چه درآن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

---

۱ ـ ترجمهٔ کلمهٔ «حوشی» است که بگفتهٔ دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳» از لغات افریقیه و مشتق ازحوش بمعنی مزرعهٔ کوچك است.

۲ ـ ازنسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

و این مقدار که ما آوردیم پاره‌ای بسنده میباشد. و خدایاری دهنده است. و برخی از شاعران دربارهٔ مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان دراین موضوع، شعرذیل است و گمان‌میکنم‌از آثار«ابن‌رشیق »باشد :

نفرین خدای برهنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون‌را در آن‌می‌یابیم.

این نادانان سخنان دور از ذهن ودشوار را بر گفتارهای آسان که برای شنوندگان آشکار باشد ترجیح میدهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند وسخن پست را چیزی گرانبها میشمرند.

از شیوهٔ درست شعر آگاه نیستند واز نادانی بجهالت خودپی نمیبرند.

آنها در نزد غیرما مورد نکوهش هستند، ولی براستی در نزد مامعذوراند.

شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هرچنداز لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند .

از اینرو بیتها بایدبایکدیگر شباهت داشته‌باشد و صدرهای[1] آنهامتون[2] بیت را آشکار سازد.

همهٔ معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه گر شود که شنونده آنها را بر آنچه آرزو می کند بیابد، خواه‌آن آرزو نباشد یا باشد .

و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به‌آنچنان پایهٔ بلندی برساند که شعر او از لحاظ زیبائی وحسن بتقریب برای شنوندگان‌آشکار باشد .

بدانسان که گوئی الفاظ اشعار او چهره‌هائی هستند ومعانی بمنزله چشمهای آنها میباشند .

«شعرشاعر»از نظر مضمون باید بروفق آرزوها باشدو انشاد کنندگان‌بزیبائی آنها آرایش یابند .

۱ـ نخستین بخش مصراع اول بیت. ۲ ـ متن دراینجا بجای عجز و قافیهٔ بیت بکار رفته‌است

هر گاه آزاده ایرا مدح می کنی باید شیوهٔ اطناب بر گزینی.

در تغزل باید روش سهل و نزدیك بفهم پیش گیری و در مدیح سخنت راست و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش‌خراش بپرهیز هرچند موزون باشند.

هر گاه به هجو کسان بپردازی ، باید شیوهٔ ناسزا گویان را رها کنی و بدان نگرایی .

سخن صریح‌در شعر بمنزلهٔ داروئی است و تعریض و کنایه همچون‌دردی نهفته میباشد .

و هر گاه بخواهی « در شعر » در روز فراق یارانی که سحر گاهان سفر می کنند بگریی، باید بی‌غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشکها از دیدگان جاری شود.

واگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده‌را با وعید و درشتی‌را با نرمی در آمیزی.

چنانکه کسی را که موردنکوهش و عتاب‌قرار میدهی باید ویرا میان بیم و اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری .

و صحیح‌ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم‌بهم نزدیك باشندومعنی آن آشکار و روشن باشد .

چنانکه‌هر گاه انشاد شود همهٔمردم بدان طمع بندند وهر گاه‌قصداتیان‌بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل وممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنام ناشی[1]] گوید:

۱ ـ از چاپ «پ» و نسخهٔ خطی « ینی جامع» . در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده‌است. ابوالعباس ناشی شاعر واز رؤسای متکلمین زنادقه(مانویه) بودکه به‌اسلام تظاهرمیکرد او راست‌دیوان شعر وکتاب فضیلةالسودان علی‌البیضان (ازابن‌الندیم) و رجوع به لغت نامهٔ دهخداشود.و دسلان مینویسد، دو شاعر ملقب به ناشی بوده‌اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ ه (۹۰۶ ـ ۹۰۵) درگذشته است و دیگری علی‌که در بغداد بسال ۳۶۵ ه (۹۷۵) میلادی وفات یافته است.

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند .

و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکندهٔ آنرا ببیند و بوسیلهٔ اطناب آنها را فراهم آوردو بیاری ایجازدیدگان بی‌نور« قسمتهای‌مبهم» آنرا باز کند .

و معانی نزدیك بفهم ودور ازذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای‌پیچیده‌و روان آن پیوند ایجاد کند.

وهرگاه بمدح بخشندهٔ بزرگواری بپردازدو بخواهد حق‌دین‌اورا باسپاس‌ـ گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانبها و استوار بستاید.

آنوقت شعروی‌در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌هاوفنون آن سهل خواهد بود.

و هرگاه شاعر بخواهدبردیارواهل آن گریه وزاری کندبایدچنان‌غمگینان را متأثر سازد که اشك آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهـان آنرا پدید آورد . چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین درآمیزد [1] .

و هرگاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش وخطائی‌شده است، سرزنش کند باید درعتاب خود خشونت را بانرمی درآمیزد .

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه‌های سخت و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند

و هنگامیکه شاعر دوست خود را ازدست بدهد چنانکه بعلت اشعار زننده و فتنه انگیز او را ترك گوید باید او را بسخنان نرم و مهرآمیز تسخیر کند و ویرا

---

۱ ـ در چاپهای مصروبیروت‌و نسخهٔ خطی «ینی جامع» قطعهٔ ناشی در اینجا پایان می‌یابد. وبقیهٔ‌اشعار از چاپ پاریس ترجمه شد .

به‌رموز و اسرار سخن شیفتهٔ خود سازد.

و هر گاه‌در نتیجهٔ لغزشی بمعذرت پردازدو درضمن سخنان آشکار و گفتار-های خیال‌انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند، آنوقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت میطلبد بمنزلهٔ سرزنشی نسبت باو خواهد بود و در عین حال خیر واحسان اورا مطالبه خواهد کرد.

فصل ۴۸

در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیلهٔ الفاظ انجام می-یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ میباشد. بنا بر این آموزندهٔ سخن که می کوشد ملکهٔ سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می کند و بحفظ کردن نمونه‌های آنها از سخنان «قدیم» عرب میپردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازدتا ملکهٔ زبان مضر در وی رسوخ یابد ولهجهٔ غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت‌شده است ترك گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژادعرب پرورش می‌یابد فرض میکند و مانند یك کودك زبان آن قوم را فرا میگیرد تا بمرحله‌ای میرسد که گوئی از لحاظ زبان یکی از افرادآن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه‌ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته الفاظ است نه معانی، زیرا معانی در ضمایر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشهٔ هر کسی قادر است آنچه بخواهد بسهولت معانی را دریابد و در ترکیب وتألیف آنها نیازی به صناعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر

از معانی است و به‌صناعت «آموختن وممارست» نیاز دارد و بمنزلهٔ قالبهائی برای معانی میباشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکیست و نیکوئی و زیبائی ظروف پر از آب برحسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکوئی و زیبائی زبان و بکاربردن بلاغت درآن نیز برحسب اختلاف طبقات سخن فرق میکندو وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بسر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت معانی یکی‌است ازاینرو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکهٔ زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهدهٔ آن برنیاید، همچون شخص زمین گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصود خود نائل نشود. و خدا بشما آموخت آنچه را که نمیدانستید[1].

فصل ۴۹

در اینکه این ملکهٔ «سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود ونیکوئی درآن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و بهراندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی‌از [اشعار عرب اسلامی[2]] حبیب[3] یا عتابی[4] یا ابن معتز یا ابن‌هانی یاشریف

۱ـ والله علمکم مالم‌تکونوا تعلمون. س، بقره‌آ، ۲۳۰ ۲ـ درنسخهٔ خطی ینی‌جامع و چاپهای مصر وبیروت نیست. ۳ ـ حبیب بن‌اوس ، ابوتمام. ۴ـ کلثوم بن عمرملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون‌الرشید . وی مورد عنایت برمکیان بوده است . و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۳ ـ ۸۲۴م) در گذشته است.

رضی یا رسایل ابن‌مقفع یـا سهل‌بن‌هارون یا ابن‌الزیات یا بـدیع[1] یا صابـی باشد ملکهٔ او نسبت به کسی که از آثاراین شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن‌سهل یا ابن‌النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد بود و در پایهٔ بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دستهٔ اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائین‌تری قرار دارند. و این امـر بر شخص بصیر و منتقد بـا ذوق آشکار است و بنسبت نیکوئی محفوظات یـا مسموعات شخص میتوانـد آنها را بـروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکهٔ نیکوو استادانه‌ای بدست آورد. ازاینرو هرچه محفوظات در طبقهٔ بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه‌ای کـه از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت، زیـرا طبع همانا برمنوال آن مـی‌بافد و قـوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشدو کمال می‌پذیرد.

و بیان این‌مطالب چنان‌است که نفس هرچند درسرشت‌وجبلت‌نوع واحدیست ولی دربشر بنسبت قوت وضعف وی در ادراکات مختلف است واختلاف آن به‌سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است کـه از خـارج بدان وارد میگردد و کیفیت خـاصی بـدان مـی‌بخشد چنانکه در نتیجهٔ ایـن وارادت و خصوصیات وجود آن تکمیل میشود وصورت آن از مرحلهٔ قوه به فعل می‌رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود بتدریج واندك‌اندك است، چنانکه درفصول گذشته بدان‌اشاره کردیم.

و بنابراین‌ملکهٔ شاعری درنتیجهٔ حفظ کردن اشعار و ملکهٔ نویسندگی‌بسبب بیاد سپردن نثرهای مسجع ونثر آزاد (غیر مسجع) حاصل میشود وملکهٔ علمی در پرتوممارست درعلوم وفهم مطالب وتحقیق وتفحص درمسائل و نظریات علمی بدست می‌آید. و ملکهٔ فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه وتنظیر مسائل بـا یکدیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریـج فروع بـر اصول میتوان کسب کرد.

---

۱ ـ منظور بدیع‌الزمان‌همدانی است.

و ملکهٔ تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکارپردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکهٔ رجوع به حس* باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی[1] نائل شود. و سایر ملکات را نیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد.

و نفس در هر یك از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس برحسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه‌خوب‌یا بدحاصل میشود وازاینروملکهٔ بلاغتی که ازنوع طبقهٔ عالی‌باشد ازراه حفظ کردن آثاری که درهمان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیهٔ فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظهٔ خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارد انباشته میکنند، چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و ازاینرو هرگاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و روبفزونی رود و نفس به‌آنها خوگیرد وهم‌آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید درنهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان ومتکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت میگمارندخالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم‌بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که :

---

۱ ـ حکیم‌الهی عارف به خدا. (از اقرب‌الموارد).

روزی بـا دوست خود ابوالعباس[1] ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعرعرب بصیرت کامل داشت‌وسر آمدادیبان بود.

و این مطلع قصیدهٔ ابن‌النحوی را[2] برای اوخواندم و نام شاعر رایادنکردم:

هنگامیکه بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه های تازه و کهنهٔ آن چـه تفاوتی است[3]؛ وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر ازفقیهی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ماالفرق؟» چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب بـه شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن‌النحوی است. اما نویسندگان و شاعران براین‌شیوه نیستند، زیـراآنهاآثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربـی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابوعبدالله‌بن خطیب وزیـر (سلسلهٔ بنی احمر)[4] از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هـر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه درشعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عـرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هرچند محفوظات من اندك است، ولی من (وخدا داناتـر

۱ ـ ابوالعباس احمدبن شعیب در ادبیات و علوم عقلی وطب شهرت فراوان داشت ودر دستگاه‌دولت مـرینی در روزگـار سلطان ابو سعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بودو در تونس بسال ۷۴۹ ه(۱۳۴۹ ـ ۱۳۴۸) بمرض طاعون‌درگذشت. ۲ ـ ابوالفضل‌یوسف مکنی بابن‌النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است. ۳ ـ لمادرحین وقفت بالاطلال‌ـ ما الفرق بین جدیدها و البالی. ۴ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «بنی جامع» نیست.

است) پیش از آنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیدهٔ بزرگ و کوچك شاطبی[1] را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول وجمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل[2]) فرا گرفته‌ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده‌ام و در نتیجه حافظه‌ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا بمحفوظات نیکومانند: قرآن وحدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است ودر نتیجه قریحه از رسیدن بمرحلهٔ کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد وآیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

وازآنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می گردد وآن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دورهٔ اسلام و ذوق‌های (سخندانان این‌عصر) نسبت بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقهٔ برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان‌بن ثابت وعمربن ابی‌ربیعة وحطیئة وجریرو فرزدق و نصیب و غیلان ذی‌الرمة و احوص وبشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان وصدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه درخطبه‌ها و خواه درنگارش و محاورات باملوك، از لحاظ بلاغت در طبقهٔ بالاتری نسبت باشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنترة و ابن‌کلثوم و زهیر و علقمةبن عبدة و طرفةبن‌عبداست و بر سخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه محاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه‌است و سبب این‌آن است که

---

۱ ـ شاطبی، قاسم‌بن فیرةبن ابوالقاسم خلف‌بن احمد حافظ ابومحمد رعینی اندلسی معروف بهشاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ درمصر درگذشت. او راست، تتمةالحرز من قراء الائمةالکتز. حرزالامانی و وجه‌التهانی قصیدهٔ مشهور به شاطبیه در قراآت عقیلة. وغیره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).

۲ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست.

آنانکه عصر اسلام را درك کرده‌اند طبقهٔ عالی سخن رادرقرآن و حدیث‌شنیده‌اند، سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع‌های ایشان باستقامت گرائیده و ملکات آنان در بلاغت برملکات گذشتگانی که درعصرجاهلیت میزیسته و این طبقهٔ سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته‌اند، برتری یافته است از اینرو سخنان گویندگان عصراسلامی خواه نظم یا نثرنسبت به‌آثار عصرجاهلیت از لحاظ دیباچه[1] نیکوتر و از نظر رونق صافی‌تر است و مبنا و اسلوب آن منظم‌تر و مهارت و استادی سخندانان عصر مزبور مسلم‌تر است، زیرا آنها ازآثاری که در طبقهٔ عالی سخن قرار دارد استفاده کرده‌اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او دراین داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که دراین روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صناعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود ومعلومات خود را درسبته[2] ازگروهی استادان که از شاگردان شلوبین[3] بوده‌اند فراگرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحلهٔ آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دورهٔ اسلامی ازلحاظ بلاغت درطبقهٔ عالی‌تری اززبان عرب جاهلیت می‌باشد وی با این که بداوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام برتوعرضه می کنم، شاید سبب آن دراین

---

۱ ـ دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمهٔ (دیبا) یا حریر و حله بکاربرده وآن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده‌اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره وچهره ونقش و نگار وآغازکتاب هم‌آمده است. ۲ ـ Ceuta ۳ ـ منظور ابوعلی عمربن محمد شلوبین یا شلوبینی متوفی بسال ۶۴۵ ﻫ (۱۲۴۷ ـ ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است وکلمهٔ شلوبین از ریشهٔ سالربنا(Salorbena) گرفته شده است که‌بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (ازحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

نکته باشد. آنگاه مطالبی را که دراین باره نوشتم[1] برای او بیان کردم وی باحالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت :

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.

و ازآن پس مرا در پایهٔ بالاتری می‌نشانید ودرمجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق میکرد.

و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت[2].

فصل[3]

دراینکه اساس و رتبهٔ سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است[4]

باید دانست که رازوحقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت[5] و خطاب می گویند این است که افادهٔ معنی می کند، ولی اگر سخنی بی‌معنی ومهمل باشدآنوقت مانند مرده‌ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و برحسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت ازمطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بـدانها ترکیبهای لفظی بامقتضای حال مطابقت می کنند واین شرایط واحکامی که درترکیبهای

۱ ـ در ضمن مذاکرهٔ مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمهٔ آن گذشت (رجوع بصفحهٔ ۱۲۲۹ شود). ۲ ـ خلق‌الانسان‌علمه‌البیان. س، الرحمن ـ آ، ۲ و۳ ۳ ـ این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از اینرو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «پ» ترجمه و با نسخهٔ خطی « ینی‌ـ جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد. ۴ ـ عنوان فصل درچاپ «پ» بانسخهٔ خطی«ینی‌ـ جامع» متفاوت است درچاپ «پ» چنین است:

«در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع» ولی درنسخهٔ خطی «ینی ـ جامع» بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون‌عناوین این نسخه بخط مؤلف است‌پیداست که در انتخاب‌آن تردیدی نکردم. ۵ ـ عبارت برالفاظی اطلاق‌میشودکه برمعنی دلالت‌میکنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب‌الموارد).

لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزلهٔ قوانینی بشمار می‌آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعاً بر اسناد میان مسند و مسندالیه دلالت می‌کنند و این دلالت یا افاده بوسیلهٔ شرایط واحکامی است که قسمت عمدهٔ قوانین زبان‌عربی را تشکیل میدهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقیید و اطلاق و جز این‌ها بر احکامی دلالت می‌کنند که از خارج، نسبت یا اسناد ومتکلم و مخاطب را درحال خطاب فرا گرفته‌اند و هریك دارای شرایط واحکامی هستند که مجموعهٔ آنها قوانین فن‌خاصی راتشکیل میدهد وآن فن را علم «معانی»[1] مینامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج میباشد، زیرا افادهٔ قوانین صرف و نحو براسنادجزئی از افادهٔ آن بر احوالی‌است که اسناد را احاطه کرده‌اند وآنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین‌معانی راه مییابد از افادهٔ بر مقتضای حال نارسا باشدآنوقت از مطابقت برمقتضای حال‌هم نارسا خواهد بود وبالفاظ مهمل که درشمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افادهٔ مقتضای حال تبعیت میکند،زیرا ترکیب وضعا بر معنی خاصی دلالت می‌کند،ولی بعداًذهن به لازم یاملزوم یاشبه‌آن منتقل میشودوآنوقت این انتقال معنی خواه بشیوهٔ استعاره وخواه بشیوهٔ کنایه باشد مجاز شمرده میشود.

---

۱ ــ مؤلف درفصل‌علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی رابی‌آنکه یادآورشود، علم معانی دانش‌مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یادآوری شد. اما در این فصل که‌از فصول الحاقی است وگویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده‌داری سمت قاضی القضاةمالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهراً وی خود دراین فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجهٔ این انتقال همچنانکه در افادهٔ معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود دراینجا هم لذتی دست میدهد که می‌توان گفت ازلذت نخستین شدیدتراست زیرا در همهٔ این افاده‌ها و دلالت‌ها از راه دلیل بمدلول ظفر می‌یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزلهٔ قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده‌اند و مجموعهٔ آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که برمقتضای حال‌دلالت میکند، زیرا علم بیان در بارهٔ معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می کند وقوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار میدهد. و چنانکه بیان کردیم لفظ و معنی لازم و ملزوم میباشند[1] و بیکدیگر نسبت داده میشوند. و بنابراین علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل میشود و از اینرو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بیشك از بلاغت هم نارسا خواهد بود و درنزد عالمان علم بلاغت بایدآنرا به‌آوازهای حیوانات بیزبان ملحق کردو شایسته‌تر آن است که چنین‌ترکیبی‌راعربی ندانیم‌زیراعربی سخنی است که‌مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن‌مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت وسرشت آن‌از لحاظ افادهٔ معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته‌باشد، زیرا چنین کلامی تعبیرو خطابی است که مقصوداز آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده‌میکند که‌بدان آنچه را در دل دارد باافادهٔ تامی بشنوندهٔخودبرساند ودلالت استواری از آن‌مفهوم

۱ ـ و باهم تطابق دارند. «ینی».

شود سپس در دنبالهٔ این سرشتی که در اصل ترا کیب سخن وجـود دارد انواعـی محسنات و آرایشها می‌آید و البته این محسنات پس از کمال افـادهٔ سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن‌بدان رونق فصاحت می‌بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنهٔ میـان فصول کلام. و توریه بلفظ مشترك از معانی پوشیدهٔ آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان‌الفاظ و معانی. و در نتیجهٔ این محسنات کلام رونق و جلوهٔ خاصی پیدا میکند وبگوشها لذت می‌بخشد و مـایـهٔ شیرینی و زیبائی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع‌بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: بشب که در سرجهانیان در آید، وبروز که روشن گردد وپیدا.[1] وچون: پس اما آنکس که از تن و مال‌خویش حق بداد و[ازناپسند خویش] بپرهیزید.[2] تا آخر تقسیم در آیهٔ سوره ...

و همچنین مانند:اما آنکس که سر کشید و ناپاکی کرد و این‌جهان‌را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید[3] تا آخر آیهٔ سوره...

وهمچون: ومی‌پندارند که‌بس‌نیکوکاری می کنند[4]. و امثال اینها بسیاراست. و این‌محسنات «درقرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات مذکـور استو پیش ازپدید آمدن این‌فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیبائیهای کـلام در سخنان روزگارجاهلیت نیز دیده میشود،ولی بی‌آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همهٔ این زیبائیها افزون بر افادهٔ آن است[5].

۱ ـ واللیل اذایغشی . والنهاراذا تجلی. س ۹۲ (واللیل) آ: ۱و۲ ۲ ـ فاما من اعطاواتقی وصدق بالحسنی همان‌سوره آ:۵و۶ ۳ ـ فامامن طغی و آثرالحیاةالدنیا . س: ۷۹(النازعات) آ: ۳۷ و۳۸ ۴ ـ وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا . س:۱۸ (الکهف)آ:۱۰۴ ترجمه‌های آیات ازکشف الاسرار است. ۵ ـ از اینجا چاپ پاریس با نسخهٔ خطی «ینی‌جـامع» اختلافـات اساسی دارد وگذشته از اینکه در هر یك مطالب اضافی نسبت به نسخهٔ دیگر مشاهـده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از اینرو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرارشود ترجیح دادم قسمت نسخهٔ «ینی جامع» را جداگانه ترجمه‌کنم وزیر عنوان مطالب الحاقی نسخهٔ‌خطی ینی‌جامع بیاورم .

مطالب الحاقی نسخهٔ خطی ینی‌جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق ومغرب درشمارهٔ انواع واقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان ومشرقیان‌را اختلاف است. مغربیان‌درشمردن آنهاازعلم بلاغت وخروج آنها ازدانش‌موافق‌اند. و مشرقیان هرچند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس‌از رعایت تطبیق کلام برمقتضای حال درنظر میگیرند که‌بسخن‌رونق و آرایش و شیرینی و زیبائی‌ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آنوقت محسنات و آرایش‌در چنین‌سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات‌را درعین حال از راه تتبع و استقرا،در زبان عرب‌میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام‌آنها شنیده شده وشاهدآنها هم موجود است وبعضی‌از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنابراین هرگاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی است که درآنها فنون‌بدیع‌و عناوین و اقسام آن بکار رفته‌است و همچنین هرگاه‌بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که بکمال افاده متصف باشد و این دوگونه سخن نسبت بیکدیگر متقابل‌اندوصناعت«بدیع»درمقابل بلاغت است: و ادیبان‌درروزگار گذشته بدیع‌رادر شمار فنون ادبی می‌آوردندو آنرا در اینگونه کتب‌نقل‌میکردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و ازاینرو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبك بیسابقه‌ای در آن دربارهٔ صناعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن دربارهٔ عناوین این فن گفتگو

کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را بر گزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب‌بن اوس‌طائی است که شعراو مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگرشاعران از این شیوهٔ وی تقلید کردند در صورتیکه تا آن دوران شعر خالی از فنون بدیعی بود. و شاعران گذشته خواه آنانکه در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون‌را در شعر بکار نمیبردند و یا بمیزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم‌درشعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی‌وازپیش خودبود که قریحه‌آن‌را بایشان می‌بخشید و بهمین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گرمیشد، بلکه اینگونه فنون‌در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری ازعیب‌تکلف وزحمت‌اکتساب و ممارست این عناوین،حکایت میکرد و بالنتیجه زیبائی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست .

در بارهٔ سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام راکاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوهٔ مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان‌متداول‌بود تا روزگاری که ابراهیم‌بن هلال صابی‌کاتب خاندان بویه بانبوغ خاصی‌در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار بردو آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه رالازم میشمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوك عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور ازتمایلات‌و آداب ورسوم‌پادشاهی هستند. وی بصولت خلافت که منتهی‌بصولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از اینرو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود[1].

۱ـ در اینجا چند جمله‌لایقراء هست که‌ازترجمهٔ آنها صرف‌نظرشد.

پس از وی (صابی) این صناعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد وصولت بلاغت سخن فراموش شد ومکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری وپست[1] همانند گردید و نیك و بد[2] باهم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی درسخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند وتنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صناعت در نظم ونثر و بکار بردن آنها در همهٔ انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرورفتن در آنهارا با کم مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکارمیکردند و استادان و شیوخ ما(رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایهٔ آنها می‌کاستند. از شیخمان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحهٔ نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی ببینم یکی‌از کسانی که برخی از انواع این‌صناعت را در نظم‌یا نثر خودبکار میبرد بسخت‌ترین‌عقوبت گرفتار گشته است و مردم‌بافریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صناعت منع میکند، از بیم اینکه جامهٔ‌نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبتی که مروج‌بازار زبان عربی‌وبرافرازندهٔ رایت آن بود میگفت:

این فنون بدیعی هرچند بی قصد و اراده هم برای شاعر یانویسنده‌روی‌دهد، در صورتیکه برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیبائیهای سخن بشمار میروند و ازاینرو بمنزلهٔ خالها برچهره هستند که یکی دو تای آن زیبا است، ولی اگراز این‌حد در گذرد، زشت‌خواهد بود. وفضلای

۱ ـ در چاپ «پ» «عربیات» و در نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» کلمه لایقرء و نا تمام است و ممکن است آنرابحدس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند. ۲ ـ و شترچوپان دار با شترلگام‌گسیخته (درچراگاه) در آمیخت مثل معروف: اختلط‌المرعی‌بالهمل

مزبور (بکاربردن) فنون یاد کرده را زشت میشمرند چنانکه کسی ایـن صنـاعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بـلاغت تنزل دهـد. واین سخنان استادان ادب نشان میدهد که سخن مصنوع فروترازسخن مطبوع است چنانکه راز وحقیقت آنرانشان دادیم و داور این‌امر ذوق است و شرح آن«ذوق» گذشت. و خدا داناتر استو آنچه‌را نمیدانستید بشما آموخت.[1]

ولی در سخنان‌شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی‌هم‌بی‌آنکه خود توجه وقصد کنند وهم از روی اراده وقصد به‌آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیادگـار گذاشته‌اند ، و نخستین کسانی کـه شیوهٔ آنان در این فن استوار میباشد عبارتنداز :

حبیب‌بن‌اوس، و بحتری، و مسلم‌بن‌ولید، کـه بسیار بهنـر شیفتگی داشتند و شگفتی‌هاپدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشاربن‌بردوابن هرمه بوده‌اند و این دوتن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده‌اندو آنگاه کلثوم بن‌عمر وعتابی و منصور نمیری و مسلم‌بن‌ولید و ابونواس‌به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بحتری از آن گروه‌پیروی کرده‌اند. آنگاه‌ابن‌معتز. پدید آمده‌وعلم بدیع وکلیهٔ این صنایع را بمرحلهٔ کمال رسانیده است.

و اینك برای نمونه از سخن‌مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی مـی ـ آوریم، و آن مانند گفتار قیس‌بن دریج‌است[2]: و از میان خانه‌ها بیرون میروم تـا شاید در شب تنها باخود در بارهٔ تو سخن گویم[3].

و گفتار کثیر که میگوید :

---

۱ ـ این فصل در اینجا در نسخهٔ «ینی» پایان می‌یابد .

۲ـ ابوزید قیس‌بن دریج لینی متوفی بسال ۶۵ ه(۶۸۵ ـ ۶۸۴م)

۳ ـ واخرج من‌بین‌البیوت لعلنی‌احدث عنك‌النفس باللیل‌خالیا.

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من، عشق و سر گردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایهٔ ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هرقدر بدان امید می‌بندد آن ابرپراکنده و ناپدید میگردد.

اکنون در استواری تألیف و مهارت‌ترکیب‌این سخن مطبوعی که فاقدصنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبائی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار ببعد بسیار است و پس از وی حبیب‌وطبقهٔ او بدان توجه کرده‌اندو آنگاه ابن معتز که خاتم این هنرمندان بشمار میرودپدید آمده ومتأخران‌پس‌ازآنان‌دراین میدان گام نهاده وازشیوهٔ ایشان‌پیروی کرده‌اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن‌بیشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را درزیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنابر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افادهٔسخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می‌بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت میشمردند و بهمین‌سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می‌آوردند که دارای موضوعی‌نیستند و این عقیدهٔ ابن رشیق است که در کتاب«عمده» خود آنرا یاد کرده است وادبای اندلس نیز با وی همرأی میباشند. دربارهٔ بکار‌بردن این‌هنر شرایطی یاد کرده‌اند از آنجمله باید بی‌تکلف باشد و آنچه ازروی قصد ساخته‌شده باشد مورد توجه واقع نمیشود.اما صنایعی که بخودی خود و بی‌قصد ایجاد میگردد.چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست درتکلف بغفلت ازترکیبات اصلی کلام منجر میگردد و به‌اساس افادهٔ سخن خلل میرساندو بویژه بلاغت را از میان میبردو آنوقت در سخن بجز این محسنات وآرایشها چیزی باقی نمیماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنانکه در بلاغت ذوق دارند

مردمی را که شیفتهٔ این فنون‌اند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت میشمرند.

و شنیدم‌شیخ‌ما ابوالبرکات بلفیقی، که‌در زبان عرب بصیر بود و در ذوق‌سخن قریحهٔ‌نیکی داشت، میگفت:

«ولذت‌بخش‌ترین اندیشه‌هائی‌را که باخودمی‌اندیشم این‌است که‌روزی ببینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکارمیبرد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر بمنزلهٔ ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا با تکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند».

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده‌ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش یك قصیده بهمین اندازه‌ا کتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن‌بشمار می‌رود. و شیخ ابوالقاسم شریف سبتی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هرگاه شاعریا نویسنده فنون بدیع بکارمیبرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع‌ـ همچون خال برچهرهٔ زیبا‌ـ رویان‌است که‌یك یا دوخال مایهٔ زیبائی و افزون بر آن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود ومیان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر میشمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی‌تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم‌بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در فن شعر پدید آمد و آنگاه در نثر صنعت و قافیه آوردن «سجع» را بکار برد و در این باره شگفتیها از خودنشان داد و مردم‌شیفتگی

او را باین فنون که در نامه‌های دیوانی (دولتی) بکار می‌برد عیبجوئی کردند.

و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیرعرب میزیست و از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه‌های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیك و بد در هم آمیخت.

و همهٔ اینها نشان میدهد که سخن مصنوع وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا در این نوع سخن باصل بلاغت توجه نمیشود وذوق بهترین داور دراین موضوع میباشد.

و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت[1].

فصل ۵۰

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشهٔ شاعری دوری میجویند

باید دانست که شعر دیوان[2] عرب بوده که همهٔ علوم و تواریخ و حکمتهای آنان در آن منعکس میشده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند؛ چنانکه در بازار «عکاظ»[3] برای سرودن (انشاد)[4] شعر حاضر میشده و هر یك از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان[5] و صاحبان بصیرت عرضه

۱ ـ اشاره به آیهٔ ۲۴۰ سورهٔ ۲ (البقره). ۲ ـ منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات ومعاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایرةالمعارف است. و بقول صاحب نفایس‌الفنون، و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف ومناسبات. (نفایس‌الفنون ص ۶۸). ۳ ـ سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذیقعده تا بیست روز یا یکماه تشکیل میشده است و درآن‌کلیهٔ قبایل عرب‌گرد می‌آمده وبانشاد اشعارو مفاخره‌بر یکدیگروخریدو فروش میپرداخته‌اند. (از اقرب‌الموارد). ۴ ـ منظور ازانشاد یا سرودن شعر خواندن آن به‌آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است. ۵ـ ن.ل، الشأن.

میکرده‌اند تا بافت یا سبك شعر آنان باز شناخته شود[1] و سر انجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت‌الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانهٔ [پدرشان][2] ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤالقیس بن حجر، نابغهٔ ذبیانی، زهیر بن ابی‌سلمی، عنترة بن شداد، طرفة بن عبد، علقمة بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه[3] بشمار میرفتند.

و بر حسب آنچه در بارهٔ وجه تسمیهٔ معلقات گفته شده است البته کسانی به‌آویختن شعر خود از خانهٔ کعبه نائل میشدند که به‌نیروی خویشاوندان وعصبیب ومکانت خود درقبیلهٔ مضر بچنین کاری‌قادر باشند.

آنگاه درصدراسلام قوم عرب ازاین شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سر گرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم[4] قرآن سخت حیرت‌زده شدند از اینرو از سرودن شعر، زبان دربستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدندو خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافت و ملت براه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیه‌ای نازل نشد و پیامبر (ص) بشنیدن شعر شاعری[5] گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

۱ ـ ن، ل، حول بجای‌حوك در «پ» و «ینی». ۲ـ از، «ینی» . ۳ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» معلقات‌التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات‌السبع است وچون عدهٔ اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند ، امرؤالقیس ، طرفة، زهیر، لبیدبن ربیعه ، عمروبن کلثوم، عنترة و حارث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور، نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می‌افزایند، مؤلف۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید، و دیگر کسانی که از.... و بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۴ ـ نظم آن‌است‌که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو ومعانی و بیان‌بکار برد و تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشاند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند وآنهارا بر حسب معانی مختلف نیك مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جز اینها. (از مقالات علم‌الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعة‌الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی باختصار).

۵ ـ منظور کعب‌بن زهیر صاحب قصیدهٔ معروف، بانت سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی ومدح پیامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانت سعاد) شود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی بسرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعه یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه وطبقهٔ بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن‌عباس عرضه میکرد و او بشنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی آفرین میگفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شعر بدستگاه دولت تقرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح میکرد و خلفا بنسبت زیبائی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلات بزرگی به‌آنان می‌بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به‌آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبائی و شرف زبان آگاه شوند وقوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادارمیکرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به‌آنچه صاحب «عقدالفرید» دربارهٔ شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه‌پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به‌ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در بازشناختن سخن زیبا از پست بی‌اندازه بصیر بوده ومحفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود ازاینرو که عجمه «غیرعرب» بودند و ازآغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را ازراه تعلیم فرا گرفته بودند وسپس‌اشعاری درمدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صله بودند وهیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب«ابوتمام»[1] وبحتری ومتنبی وابن‌هانی‌و

---

۱ ـ ابوتمام حبیب‌بن اوس‌بن حارث آمدی از معروفترین سخن‌سرایان بشمار میرود وکتاب معروف حماسهٔ او دلیل حسن انتخاب و غزارت فضل و اسلوب بیهمتای وی میباشد. وی باختلاف روایات←

شاعران پس از ایشان تا امروز... از آن پس هدف شعر معمولا جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه درهمین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین از شعر میبردند از میان رفته بود و بهمین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متأخر از شعر وممارست در آن دوری میجستند واوضاع دگرگونه شد وکار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند.

وخدا گردانندهٔ شب و روز است.[1]

فصل ۵۱

در اشعار عربی «بادیه نشینان» و«شهر نشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها بزبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن درهمهٔ زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام»وهمچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق[2] از شاعران یونان همر «اومیروس» را نام میبرد و بر او درود میگوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیز بعلت اختلاط و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه نشین» مستقلا دارای لغتی شد که با زبان مضریان پیشین بکلی در اعراب و در بسیاری از موضوعات لغوی و ساختمان کلمات مخالف بود.

همچنین در میان شهر نشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر

←بسال ۱۹۰ یا۱۸۸ و یا۱۸۲ویا۱۹۲ در قریهٔ جاسم ازاعمال دمشق متولدشد و بسال ۲۳۱ یا۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست ازقبیل: الحماسه‌والاختیارات من‌الشعر والشعراءالفحول و غیره (رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود).

۱ـ اشاره به‌آیهٔ۴۴ ـ س: (نور). ۲ ـ دسلان مینویسد، ارسطو دررسالهٔ‌رتریك «Rhetorique» همررا میستاید ولی، مؤلفان عرب رسالهٔ مزبور را جزو رسالهٔ منطق میشمرند.

در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته از این با لغت نژاد عرب «بادیه نشین» این عصر نیز اختلاف داشت. و باز همین زبان شهری نیز برحسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان اهل مغرب و شهرهای آن هستند و باز زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت آنکه شعر طبیعةً در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری ازلحاظ شمارهٔ حروف متحرك و ساکن درهمهٔ زبانها برحسب نسبت یکسانی است.[1] و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از اینرو بسبب فقدان یکزبان که عبارت از لغت مضر است و برحسب شهرتی که در میان مردم هست ومیگویند بزرگان ویکه تازان شعر ازاهل آن زبان برخاسته‌اند، ممکن نیست شعر، متروك شود، بلکه هر نژاد و متکلمان بهر یك از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شبرنشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقهٔ وسیع زبان خودشان سازوار[2] باشد برمی گیرند.

اما تازیان این نسل که نسبت بزبان اسلاف خود (قبیلهٔ) مضر غیر فصیح‌اند، در این روزگار در همهٔ بحورو اوزان بر همان شیوهٔ گذشتگان[3] مستعربشان شعر می‌سرایند و اشعار بسیار مطولی می گویند که برشیوه‌ها و مقاصد شعرمشتمل‌میباشد از قبیل: نسیب « غزل » و مدح و هجا ، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطراد میکنند وچه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالباً قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه بـه غـزل میپردازند. و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به‌اصمعی راوی اشعار عرب است.

۱ـ یعنی سیلابهای کوتاه ودراز.

۲ـ یطالوعهم در «ك» بجای: یطاوعهم، غلط است.

۳ـ سلعهم در «ك» بجای: سلفهم، غلط است.

وتازیان مشرق زمین اینگونه شعررا بداوی[1] [وحورانی وقیسی[2]] مینامند. و چه بسا که در این‌اشعار آهنگ‌های ساده‌ای‌نیز در نظر میگیرند، ولی نه برروش صنعت موسیقی[3] و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی میکنند و چنین اشعار غنائی را «حورانی» مینامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. وناحیهٔ مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه نشین است. و ایشان رافن دیگری‌است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه[4] می‌سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف‌آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیهٔ مصراع چهارم‌را در همهٔمصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیدهٔ «شعر»مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که‌اخیراً شاعران مولد آنهارا ایجاد کرده‌اند. این‌تازیان در اینگونه شعر بلاغت‌کامل‌دارند و فحولی ازمیان آنان‌برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها دراین روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت میشمرند و اگر نظم‌آنانرا بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق‌ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندد.

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکهٔ زبان آن گروه می‌باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شودآنوقت ذوق و طبع ببلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون باشد. وگرنه اعراب‌را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع

۱ ـ بدوی ، چاپهای مصر وبیروت. ۲ ـ قلیسی ـ قللسی (ن.ل) مقصود از بداوی یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی‌منسوب به تازیانی است‌که در ناحیهٔ حوران واقع در شام بسرمیبرندوقیسی منسوب به قبیلهٔ قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار رانخست قبایل مزبور سروده‌اند. (ازحاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل کروشه در چاپهای مصر وبیروت و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نیست . ۳ ـ موسیقاری «پ» ونسخهٔ خطی «ینی‌جامع». ۴ ـ معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای، مغصنا در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی جامع».

بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول. و خواه برعکس ...

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان میدهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنابراین دلالت بر حسب آن چیزی است که صاحبان ملکهٔ زبان آنرا مصطلح میکنند و از اینرو هرگاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آنوقت دلالت صحیح خواهد بود و هرگاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و بهیچرو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از اینرو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل ازمفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز-شناخته میشود نه بحرکات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گریه وزاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید:[1]

شریف ابوالهیجا بن‌هاشم، در بارهٔ حال قلب خود (که پر از غم است) چنین

---

۱ ـ ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری ازموارد با هم تفاوت فاحش پیدا میکنند وگذشته از این اشعارمزبور بزبان عربی مغرب استکه بگفتهٔ خود ابن‌خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف‌ونحوی و خواه از نظر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر دراشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلندکمتر یافت میشود و از مقایسهٔ آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایهٔ پست‌ترین طبقهٔ شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن‌خلدون بر خلاف نظریهٔ دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمهٔ آن بلاغت از میان میرود. بنابراین برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیدهٔ آن که بیست بیت است بطورکامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصاً بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمهٔ دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمهٔ بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالیمقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده‌اند. عناوین‌و مطلع بقیهٔ ابیات نیز پس‌از مقابله با نسخهٔ خطی «ینی جامع» از ترجمهٔ دسلان بفارسی بر گردانده شده است و در این‌قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جعفر محجوب ازبذل یاری دریغ‌نفرموده‌اند.

میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشهٔ او برای آگاه شدن ازاینکه (یار) از کجا گذشته‌است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه‌نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است.

(اوخبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزردگی بامداد روز وداع شکوه میکند .

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاك کند. همچون دژخیمی که او را با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد .

همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد دردهائی در اومیشود، دردهائی که شبیه بدردهای تیغهای اقاقیا (طلح) است .

موانع دوگانه‌پاهای او را میفشارند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او رامیکشد.

اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آنها را باگردش چرخ چاه بالا می‌آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده استابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنهٔ (صفا) است سرازیرمیگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم ـ بغداد. حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همهٔ (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود.

ای ذیاب‌بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سر پرستی مسافران بدستهای (ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن‌بن‌سرحان به‌آنها گفت‌بسمت مغرب‌حرکت کنید و گله‌را درپیش‌برانید که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش راند ومیان (حیوانات) بگوسفندان و گاوهافریاد زد بی آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسرعابس[1] مرا واگذاشت جلوه‌هائی که در حمیر بود او را کفاف نمیداد.

آنکه خود رادوست و همقدم من می‌نامید مرا واگذاشت و اکنون‌من‌سپری ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال‌بن‌هاشم برگشت وبه‌آنان گفت:مامیتوانیم‌درمجاورت فلاکت بسر بریم ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم‌توانست زندگی کنیم. دروازهٔ بغداد و سرزمین‌آن بر ما حرام است ما نمیتوانیم به‌آنجا داخل شویم ومن به‌آنجا بر نخواهم گشت و مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من‌از بلادابن هاشم‌روی بر میگرداند بعلت گرمی شدید آفتاب.واگر در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشهائی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود جرقه پرتاب میکرد. آنکه اسیر (آن‌حسنها)بود شتر خود را برراه (لود)خرجان[2] ترغیب میکرد.

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیهٔ امیرزناته ابوسعدی‌بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه وزاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده

۱ ـ او را طلیجن هم میگفته‌اند واز قبیلهٔ‌حمیر بوده است.(حاشیهٔ دسلان‌ج ۳ ص ۴۱۰).
۲ ـ خرجان نام تنگه‌ای است نزدیك مدینه . معلوم نیست کلمهٔ (لود) نام چه محلی است. (از حاشیهٔ دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

شده است :

سعدای زیباروی بامدادان باکاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کردو گفت: ای کسی که از من میپرسی گور خلیفهٔ زناتی کجاست این نشانه را از من بگیرو در گرفتن آن سست مباش .

و این ابیات نیز از شریف‌بن‌هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی‌بن‌مقرب روی داده است گفتگو میکند:[1]

(ماضی) خود سر آغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از توراضی نیستیم!

و این‌اشعار مسافرت آنان رابمغرب وغلبهٔ زناته را بر آن قوم نشان میدهد: ابن هاشم چه‌دوست زیبائی‌بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که‌پیش از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند!

قصیدهٔ ذیل اثر طبع سلطان بن‌مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم‌و ارجمند بشمار میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که درزندان امیر ابوزکریابن ابی حفص از نخستین سلسلهٔ موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندك اندك تاریکی سپری میگردد و خواب بر پلك چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی بیاری دلی می‌آید که دوست و همدم جدائی‌ناپذیر درد و غم شده است .

و از اشعار متأخران‌ایشان گفتار خالدبن حمزة‌بن عمر شیخ کعوب[2] ازاولاد ابواللیل است اوحریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و بشاعر ایشان‌شبل‌ابن مسکینانة‌بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم وتبار خود افتخار کرده و

---

۱ ـ در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخهٔ خطی «ینی جامع» ترتیب قرارگرفتن شعرها بهمین‌صورت است، ولی درمتن چاپ پاریس جای‌این شعرباشعرپس از آن عوض شده است. ۲ ـ کعوب نام قبیله‌ای از اعراب مغرب است.

آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.[۱]

و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:

جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواهی آوردکاری‌ابلهانه و اعراض از کسی که روی از تو بر تافته است‌کاری درست است.

هر گاه ببینی مردمان درهای خود را بروی تو بسته‌اند، بر پشت شتران سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بروی تو میگشاید.

و در این بیت شبل(بن‌مسکینانة) انتساب کعوب را به ترجم[۲] یاد میکند:

پیران و جوانان خانوادهٔ ترجم، بواسطهٔ شدت وحدت خویش از شکایت‌عموم مردم بهیجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن‌حمزة)[۳] برادران خویش را سرزنش میکند که چرا به رعایت جانب ابومحمدبن تافراکین شیخ‌بزرگ‌موحدان برخاسته‌اند، ابومحمد کسی بود که از وظیفهٔ حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت ابواسحق‌بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از وقایع نزدیك بعصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن میگوید و خطابه‌ای که لایق مردی

---

۱ ـ دسلان ازترجمهٔ‌این ابیات‌وابیات‌دیگری‌ازشاعرمزبور درعتاب و وصف کاروانها بعلت اختلاف‌نسخ بیش از حد صرف نظرکرده و یادآور شده است‌که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بیخبری اشعار را نوشته‌اند چنانکه تمام‌کلمات هربیت بادیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و بهمین دلیل نگارنده هم ازترجمهٔ‌آنهاصرف نظر کردم. ۲ ـ در چاپهای مصر وبیروت برجم است و در نسخهٔ خطی«ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اعراب کعوب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است. ۳ ـ پیش از این قطعه در تمام نسخ شعر (شبل) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمهٔ دسلان پس از شعر «شبل» قطعه‌ای است که مؤلف آنرا به خالد(بن‌حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوهٔ‌شاعران مغرب دیده میشود و ازاینرو در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی درنسخهٔ‌خطی «ینی‌ـ جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعهٔ‌مزبور به «شبل» نسبت داده‌شده است،چه پس از شعر وی‌عنوان قطعهٔ بعد چنین است : « و من قوله ...» در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام خالد در همهٔ نسخ وجود دارد .

خطیب است ایـراد میکـنـد و همـواره از روی خـردمندی و راستی بسخنوری میپردازد...

و این اشعار اثـر طبع علی‌بن ابراهیم است کـه در این روزگار از رؤسای عامر، یکـی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر عمان خود را سر زنش میکند که در صدد سروری دیگر افراد قبیله بر آمده‌اند.

(علی‌بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کـرده است.

«این ابیات» مانند مرواریدهائـی کـه گوهر فروش هنگام کشیدن در رشتهٔ ابریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.[1]

و اشعار ذیـل از اعراب صحرانشین[2] نواحی حوران و زادهٔ طبع زنـی است کـه شوهـر وی کشته شده و این ابیـات را بسوی «قبیلهٔ» قیس همسوگـندان قبیلهٔ خـویش فرستاده و بدین وسیله آنانـرا بخونخواهـی شوهـرش برانگیخته است:

ام‌سلامه زن جـوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد دچار وحشت سازد.[3]

[و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هـم در میان مردم متداول است. بـرخی از تیره‌های قبایل آن قوم بسرودن شعر میپردازند و گروهی هم چنانکـه در فصل شعر یاد کـردیم از آن امتناع میورزنـد از قبیل بسیاری از

---

۱ ـ در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» مصراع‌اول بیت نخستین‌و در چاپهای مصرو بیروت تمام بیت‌مزبور وجود ندارد. دسلان می‌گوید، این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه نشد. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است. ۳ ـ شعر اینست:

تقول فتاةالحی ام‌سلامه بعین اراع‌الله من لارثی لها.

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام‌سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت نمیکند پر از ترس و وحشت سازد.

رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان][1].

موشحات[2] و از جال[3] اندلس

اما متأخران[4] اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و

---

۱ ـ این قسمت که در چاپهای مصر وبیروت نیست از نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» و چاپ پاریس‌ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وجود دارد اشعار مزبوررا دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن‌این قطعه چنان مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمهٔ ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است: قطعهٔ ذیل را یکی ازاعراب بادیه نشین قبیلهٔ حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیلهٔ جذامی میباشد سروده است و قبیلهٔ مزبور اکنون در مصر سکونت دارد ۲ ـ موشحات در اشعار متقدمان بر فن جدیدی اطلاق میشود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از اینرو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان‌است توجه داشته‌اند واینگونه شعر را ازنظر رشته‌ها وابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناءالملك در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدوگونه تقسیم شوند. الف ـ موشحاتی‌که‌آنهارا براوزان اشعارعرب میسرایند. ب ـ گونه‌ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه‌ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز دو نوع است:

قسمی که در اقفال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که بسبب کلمهٔ مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که براین شیوه باشند مورد توجه نیستند وبسیار کم رواج دارند ...

وقسم دوم موشحاتی است که هیچیك از اجزای آنها بهیچ گونه‌ای از اوزان عرب‌بستگی ندارد واین نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از اقفالی تشکیل میشود که آنها را اسماط « رشته‌ها » نیز میخوانند و دارای ابیاتی‌است که بشاخه‌ها «غصنها» منشعب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشند.

و اقفال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگردند و بیش از هر بیت تکرار میشوند وبهمین سبب آنها را «لازمه» میخوانند. اقفال مزبور دریك موشح دارای یکوزن و یك قافیه‌هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که‌الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوهٔ شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جز اینها منتقل میشود.

ولی ابیات بمنزلهٔ ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

وهنگامی موشح راتام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان یابد واین قفل شش بار در آن‌بیاید.

و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونهٔ نخستین آن بر این شیوه است: ←

مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبائی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته‌رشته وشاخه‌شاخه سخن‌را نظم‌میکنند وبر آنها و عروضهای آنها می‌افزایند و همهٔ آنها را یك بیت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها واوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند.

وحداکثر ابیاتی که در این شیوه میسرایند هفت بیت است‌و هر بیتی مشتمل برشاخه‌هائیست که عددآنها بنسبت مقاصد وشیوه‌های گوناگون متفاوت‌است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه درقصاید متداول‌است و این فن‌را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف میشمرند و طبقات عوام وخواص آن را بسبب سهولت فراگرفتن و نزدیکی شیوهٔ آن بذهن از بر میکنند. ومخترع آن در جزیرهٔ اندلس مقدم‌بن معافر نیریزی[1] از شاعران امیر عبدالله‌بن محمدبن مروانی[2] بوده است واین شیوه را ابوعبدالله احمدبن عبدربه‌صاحب کتاب

→ قفل، ایهاالساقی الیك‌المشتکی قد دعوناك وان لم تسمع
بیت، و ندیم همت فی عزته و بشرب‌الراح من‌راحته
کلما استیقظ من سکرته
قفل، جذب‌الزق الیه و اتکا و سقانی اربعانی اربع

و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از اینرو آنرا از نوع تام میشمرند. و«خرجه» آن چنین است،

قد نماجی بقلبی و زکا لاتخل فی‌الحب انی مدع

رجوع به «ادباءالعرب فی الاندلس و عصرالانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.

۳ ـ زجل (بفتح ز. ج) در لغت بمعنی بشادی آوردن و بلند کردن آواز است و در تداول ادبیات اندلسیان بر نوعی شعر آهنگدار نظیر تصنیفهای امروزی یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را، Seguedille یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.

۴ ـ در نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

۱ ـ در چاپها و نسخ مختلف، معافرومعانی. و بعقیدهٔ دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیك شیراز بوده است. و در هرحال شاعر در نیمهٔ دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است. در نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند. ۲ ـ عبدالله مروانی هفتمین خلیفهٔ بنی‌امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید.

«عقدالفرید» ازوی تقلید کرده‌است، ولی با پدید آمدن متأخران در این اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عبادهٔ قزاز[۱] شاعر معتصم بن صمادح[۲] خدایگان المریه بوده است. واعلم بطلیوسی[۳] گفته است که وی از ابوبکر بن زهر شنیده است که میگفت: همهٔ شاعرانی که بشیوهٔ موشح شعر میگویند ریزه‌خوار و طفیلی عبادهٔ قزاز ند و از این گفتار وی تقلید می کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است ـ خورشید بامدادان است ـ شاخهٔ نورسته‌ای در میان شن‌زار است ـ[۴] بوی مشك میدهد ـ چه‌کامل اندام‌است! چه‌روشن و تابناك است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می‌افشاند.

ناگزیر ـ هر که بروی دیده افکند ـ دلداده شد ـ و او را بدست نیاورد.

و گفته‌اند از معاصران عباده که در عصر ملوك طوایف بسر میبرده‌اند هیچ‌کس در فن موشح‌سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبهٔ دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه[۵] شاعر مأمون بن‌ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله[۶] است. گویند ابن‌ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع‌ترین آهنگ را نواخت و. جویبارها سبزه زار های بوستانها را

۱ـ متوفی‌بسال ۴۲۲ هـ ـ(۱۰۳۰م). ۲ـ محمدبن‌معن‌بن‌محمدبن‌احمد صمادح‌مکنی به‌ابویحیی وملقب به معتصم تجیبی صاحب‌المریه(Almeria) و بجایه (Bougie). و صمادحیه ازبلاد اندلس‌است وی بسال ۴۴۴ هجری بسلطنت رسیدو درسال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت‌نامهٔ دهخدا شود). ۳ ـ عبدالله‌بن السعید معروف بـه اعلـم بطلیوسی (Bodajoz) عالـم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت. ۴ ـ برای آشنائی خوانندگان باسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم . شمس‌ضحی . غصن نقا . مسك شم
ماأتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم
لاجرم . من‌لمحا . قد عشقا . قد حرم

۵ ـ در ترجمهٔ دسلان راسو و در نسخهٔ خطی « ینی جامع » راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است. ۶ ـ Tolède

سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیك سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون نیستی، سپاهیانی که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند[۱].

سپس در این فن میدان مسابقهٔ دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بودو بدایعی در آن پدید آوردند. و نامداران این میدان عبارت بودند از: یحیی بن بقی[۲]، و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی[۳] این گفتار اوست:

چگونه میتوانم بشکیبائی راه بیابم ـ وحال آنکه نشانه‌های راه غم‌انگیز است. کاروان (هم‌اکنون) درمیانهٔ صحرا ـ با نرم‌تنان شرمگین رهسپار است ودورمیشود.[۴]

وتنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه[۵] انجمن کرده و هر یك موشحی درمنتهای استواری وزیبائی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به‌انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی بود و اوهمینکه موشح مشهورخود را بدینسان آغاز کرد: خندان است ازلؤلؤ.

هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد ـ روزگار (جهان) برای دربر گرفتن او تنگ بود ـ دل من اورا در بر گرفت.[۶]

---

۱ ـ العود قد ترنم با بدع تلحین
و سقت المذانب ریاض البساتین
تخطرولش‌مسلم عساکرالمأمون
مروع الکتائب یحیی‌بن ذوالنون ن. ل، شقت‌المذانب.

۲ ـ یحیی‌بن عبدالله‌بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ ازمردم قرطبه (Cordou) اندلس که دارای موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ ه (۱۱۴۵م) درگذشت.

۳ ـ ابوجعفربن‌عبدالله تطیلی منسوب به تطیله شهری به‌اندلس که صاحب نفح‌الطیب ویرا بدان شهرنسبت داده، ولی‌صاحب (قلائدالعقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری (قرن دهم و یازدهم‌میلادی) میزیسته و بشعر ونثر وتوشیح شهرت یافته‌است. (از ادباء العرب‌فی‌الاندلس‌ص۸۷).

۴ ـ کیف‌السبیل الی‌صبری ـ و فی‌المعالم ـ اشجان ـ والرکب‌وسط‌الفلا ـ بالخردالنواعم ـ قد بانوا. (بان ـن. ل).

۵ ـ Seville

۶ ـ ضاحك عن جمان ـ سافر عن بدر ـ ضاق عنه‌الزمان ـ وحواه صدری.

ابن بقی بیدرنگ موشح خودرا پاره کرد و دیگران نیزازاو پیروی کردند.

و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن‌زهر میگفت: هرگز برسخن موشح‌سرائی حسد نبردم مگر براین گفتار ابن‌بقی که گفته است:

مگر احمد را درآن پایگاه بلند بزرگواری ـ نمی‌بینی که هیچکس بدان نمیرسد؟

او (بمنزلهٔ خورشیدی‌است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را بما نشان ده؟[1]

ودر روزگار آن‌دوشاعر (ابن‌زهروابن‌بقی) یکی‌ازموشح سرایانی که‌موشح‌های دلپسند ومطبوع میسرود ابوبکرابیض[2] بود وحکیم ابوبکربن باجه[3] سرایندهٔ آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت[4] خدایگان سرقسطه[5] حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آنرا بخواندو آغاز آن چنین است:

هرچه میخواهی دامن کشان بخرام ـ و مستی[6] ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای ، امیر بلند پایه ابوبکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن‌تیفلویت رسیدبانگ برآورد: چه‌شادی بزرگی!

۱ـ اما تری احمد ـ فی‌مجده‌العالی ـ لایلحق ـ اطلعه‌الغرب ـ فارنامثله ـ یامشرق. ۲ـ ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ه (۱۱۴۹م) (از ادباءالعرب ص ۸۷). ۳ـ ابوبکر محمدبن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف وطبیب معروف به‌ابن صائغ‌از ادیبان‌و شاعران‌موشح سرا بود ووزارت امیرابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان‌حکومت میکرد بر عهده داشت. وی در شهر فاس بسال ۴۳۳ه (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباءالعرب ص ۷۸ و رجوع به‌لغت نامهٔ دهخدا ذیل ابن‌الصائغ و ابن ماجه شود) . ۴ ـ این لقب استهزا آمیز ـ بمعنی «پسر کره مادیان سه ساله » است و کلمهٔ تیلفویت از لغات عربهای بربر است و اوبرادر زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابـراهیم بـود . (از حاشیهٔ دسلان ص ۴۲۶ ج۳).
۵ ـ Saragosse ۶ـ ن. ل: نسپاس.

وجامهٔ خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو بپایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانهٔ خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناك شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابوالخطاب ابن‌زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن‌زهر[1] سخن از ابوبکر ابیض موشح سرائی که نام او یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی‌اهمیت میشمری کسی را که میگوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گلهای گاو چشم بمن لذت نمی‌بخشید، اگر (دل‌انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هر گاه بامداد یا عصر باز گردد میگوید: چرامی به گونه‌ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن شاخهٔ نو رس کج شد و من اورا در زیر روپوش خود جای دادم.

او ازموجوداتی است که دلها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را بشك و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاههای پر ناز و کرشمه‌ای که ما را بگناه میراند.

و فغان از آن لبان گندم گونی که در زیر آنها دندانهای ظریف و تابانی نهان است،

دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب میکند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

۱ـ درچاپهای مصر و بیروت ابوبکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که ازچاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» نقل‌شده‌است وبطرس بستانی آرد: ابوبکرمحمدابن‌زهراشبیلی ازبهترین نوابغ خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربارمرابطان وآنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ ه (۱۱۱۳م) متولد شده و درآخر سال ۵۹۵ه (۱۱۹۸م) مسموم گردیده ودرگذشته است. (از ادباءالعرب فی‌الاندلس وعصرالانبعاث ص۷۷).

عاشقی که پیمان عشق را هرگز نمیشکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است ـ و حال آنکه وی در حال هجران است.[۱]

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند: محمدبن ابوالفضل‌بن شرف[۲] و دیگران. حسن‌بن دویریدة گوید: حاتم‌بن سعید را دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود.

و ابن هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی

و ابن‌موهل که گوید:

عید هنگامی نیست که جامهٔ ابریشمین و زیبا بپوشند وعطریات ببویند، بلکه عید هنگام دیداد یار است.

دیگر ابو اسحق دوینی.[۳] ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل‌بن مالك شنیدم که میگفت: روزی بر ابن‌زهر[۴] داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامهٔ بادیه‌نشینان برتن داشت، زیرا در حصن‌استپه[۵] بسرمیبرد، ابن‌زهر مرا نشناخت، و من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد ومن از موشحه‌ای که

---

۱ ـ متن شعر چنین است: مالذلی شرب راح ـ علی ریاض الاقاح ـ لولا هضیم الـوشاح ـ اذا اسا (ن. ل. اتی . انثنی) فی‌الصباح ـ اوفی‌الاصیل ـ اضحی یقول ـ ماللشمول لطمت خدی ـ وللشمال ـ هبت فمال ـ غصن اعتدال ضمه بردی ـ مما ابادالقلوبا ـ یمشی لنا مستریبا ـ یا لحظه ردنوبا (ن ـ ل: زدذنوبا) ـ ویا لماه الشنیبا ـ بردغلیل ـ صب علیل ـ لایستحیل ـ فیه عن عهد ـ ولایزال ـ فی کل حال ـ یرجوالوصال ـ وهو فی‌الصد. ۲ ـ ظاهراً منظور مؤلف از محمدبن ابوالفضل‌بن شرف ابن‌شرف محمدبن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و اورا باابن‌رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است ـ از او است: کتاب ابکارالافکار در ادب، منظوم منثور. (رجوع به لغت نامهٔ دهخدا شود). ۳ ـ دسلان مینویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی وابن سعید». ۴ ـ در چاپهای مصر ابن زهیر . ۵ ـ حصن Estepa در ناحیهٔ اشبیلیه «Seville» واقع است.

سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمهٔ تاریکی از دیدهٔ سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود. و ساق (کناره) جویبار به حله‌های سبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر برخاست و گفت: تو این شعر را سروده‌ای؟ گفتم آزمایش کن.

گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آی. بخدا ترا نشناختم. ابن سعید گوید: ابوبکر ابن زهر سرآمد شاعرانی است که من ملاقات کرده‌ام، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافته است. و نیز گوید: «ابن سعید» از ابوالحسن سهل بن مالك شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو بپرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده ای کدام است چه پاسخ میدهی؟ گفت این ابیات را میخوانم:

چرا این شیدای عشق، ازسر مستی بهوش نمی‌آید؟ اوه! چه اندازه او مست است!

(بی‌آنکه باده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفتهٔ دیارخویش است اینهمه برای وطن بانگ‌وزاری میکند؟)[1].

آیا روزها وشبهای «خوشی» را که نزدیك خلیج گذرانده‌ایم بما بازمیگردد؟

وآیا[2] ازنسیم خوشبوی، مشك‌دارین[3] برخوردار میشویم؟ وآنگاه که[4] جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ و برگی برآن سایه افکن[5] باشدوآب در حالی که روان است برروی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

---

۱ ـ این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» جای آن سفید است.

۲ـ در چاپ پاریس بجای «اونستفاد» «اذیستفاد» است.

۳ ـ دارین بندری است در بحرین که بدان مشك از هند وارد میکنند (از اقرب‌الموارد).

۴ ـ در چاپ پاریس بجای: واد، واذ. آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد.

۵ـ «اظله» در چاپ پاریس رابر«ظله» درچاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

و پس ازوی ابن حیون شهرت یافته است واوسازندهٔ تصنیف (زجل)معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری[1] درزه می‌نهد.

بهر گونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم در بارهٔ دو چشم[2] «تیر انداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیرانداز ماهری آموخته گشته‌ام.

و لحظهٔ پیکار را فرو نمی گذارم.

با دو دیده‌ام همان وظیفه‌ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیرانـدازی انجام میدهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غرناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید : این اشعار از اوست: بخدا خـوش است روز شادی بخشی که برروی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذراندیم.

آنگاه بسوی دهانهٔ خلیج متوجه شدیم، ازبادهٔ زرین رنگی که به مشك‌مهر شده بود، بوی خوش درفضا میپراکندیم.

و درآن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می‌پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن‌فرس) در همان شهر، شاعردیگری بنام مطرف[3] بود ابن‌سعید از پدر خود نقل میکنـد که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن‌فرس از جـای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بنشین و مـرا اینهمه

۱ ـ «ـسهمه» «پ» بینهم. (ب ـ د) و من صورت نخست را برگزیدم. ۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت «فی‌القصیده» و در چاپ «پ» «فی‌القضیتین» است و صحیح فی‌العینین‌است که در«ینی»آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علقت بجای «خلقت» غلط است وچنانکه‌دسلان مینویسد، (ص۴۳۰ ج ۳) تخل و تعمل را باید نخلو ونعمل بصورت متکلم مع‌الغیر بخوانیم‌که درلهجهٔ عامهٔ مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجهٔ عوام‌آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای:فلیس استعمال‌میشده‌است. ۳ـ«بضم م ـ فتح ط ـکسر ـ ر مشدد»«پ» «بفتح م ـ ر«د».

شرمسار مکن!

ابن‌فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعرراسروده است بپای نخیزم: بگو ببینم! آیا دلهای شیفتگانی که به‌تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون[1] را نام برد که در مرسیه[2] میزیسته است. ابن رائس[3] گفته است که یحیی خزرجی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

گفت: چون این موشحهٔ من.

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده‌ای! آیا بوصال تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا این دل رنجدیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر ازاین گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالك است که درغرناطه بسرمیبرد

ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد:

سیل بامداد، درسوی خاور به دریایی در سرتاسر افق بر گشت.

زاریها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.

و از اینرو سحرگاهان بر برگهای درختان اشك میریزند.

ودر همان روزگار ابوالحسن بن فضل دراشبیلیه شهرت یافته است. ابن‌سعید گوید: پدرم میگفت ازسهل بن مالك شنیدم که به‌ابوالحسن گفت: ای ابن‌فضل! تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: برروزگاری که گذشته وازدست رفته، برآن شامگاهی که عشق مرا بفراق وجدائی گرفتارساخت.

و بر خلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

---

۱ ـ ابن‌جرمون «د». ۲ ـ Murcie ۳ ـ ابن راسین «د».

و برفراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم‌اندیشه آثار خرابهٔ منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانهٔ آن بوسه میزدم.

وهم ابن‌سعید گوید: شنیدم ابوبکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد ابوالحسن دباج[1] انشاد می کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند بعشق صاحب خردی[2] یاد میکنم.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

و بدینسان گمان می کنم این‌شب‌دراز مرا فرادائی نیست. فریاد زدم که‌مگر تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستارهٔ» نسر مقراض شده است؟

که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی جنبند؟

و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:

بحال عاشق بیمار وغم زده‌ای درنگرید

که پزشك او را رنجور ساخته است وای براو!

محبوبش از وی دوری میجوید.

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می کند.

آری خواب از دیدگانم‌پریده است، ولی من جز برای ازدست دادن خواب وخیال «معشوق» گریه نمیکنم[3].

[در آن روز وصال اوچنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی! از اینرو نمی‌توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی)[4] ابن‌خلف جزایری[5] در فن موشح سرائی

۱ ـ زجاج در چاپ «د» غلط است. ۲ ـ اشاره به‌آیهٔ ۴ سورهٔ والفجر. ۳ ـ از اینجا تا آغاز: و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت... که یك برگ می‌باشد در نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۴ـ Mauritanie ۵ ـمنسوب به‌الجزیره.

نامور میباشد و او سرایندهٔ موشحهٔ مشهور است :

دست بامداد آتشزنهٔ روشنائی را در مجمر گل بر افروخت.

دیگراز شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن خزر[1] بجائی[2] است که درموشحه‌ای گوید :

روزگاردندان موافق نشان میدهد .

درود بر توباد به لبخند آن .

و از آثار دلپذیر متأخران موشحهٔ ابن‌سهل[3] است و او شاعری‌است که‌نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحهٔ وی بدینسان آغاز میشود:

آیا آهوئی که در مأمن بی گزند بسر میبرد کمین کرده است تادل عاشق شیدا را که بدو پناه آورده از سایه‌بان[4] منع کند ؟

از اینرو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است.

ودوست ما وزیر ابوعبدالله بن‌خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت موشحه‌ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران،

هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل دراندلس!

وصل تو جز خواب‌وخیال‌یا فرصت مناسب زود گذری بیش نبود.

آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکندهٔ ما را برحسب دلخواه و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می‌شد حرکت میکرد .

در حالی که گروههائی «از آرزوها» را چه یك بیك و چه دو بدو و مانند

۱ـ هزر (ن. ل) . ۲ ـ منسوب‌به‌بجایه«Bougie». ۳ ـ ابراهیم‌بن سهل‌اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهائی بودکه ادبیات عرب رافراگرفت و آنانرا «مستعرب» میخواندند وی‌در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود . ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹ ه (۱۲۵۱ م) درگذشت‌وگویندغرق شد. (از ادباءالعرب ص ۹۰) . ۴ ـ ترجمهٔ مکنس‌است‌که بمعنی:جای‌باش آهو و دیگر جانوران است‌که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد).

جماعاتی که در موسم «حج» به مکه سفر می کنند حرکت میداد .

باران سرتاسر سبزه زارها را تابناك ساخته استو از اینرو گلها در آن‌جامهٔ در خشان لبخند میزنند .

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماءالسماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالك از انس (پدر خویش) روایت میکند[1] .

حسن و زیبایی بدان‌جامهٔ راه‌راه و مطرزی درپوشید که از آن برظریفترین جامه‌ها مفاخره میکند .

در شبهائی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای‌تابندهٔ مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند .

جام که همچون ستاره‌ای در آن شب تیره میدرخشید در یك حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده‌ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زودگذر بود و مانند یك چشم بر هم‌زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود[2]، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می‌نگریستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد ؟

---

۱ ـ شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی : ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد؛ زیرا «روی» (بفتح ر ـ و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا « روی» (بکسر ر ـ فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده‌است‌میباشد در صورت نخست با «یروی مالك عن‌انس» درمصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماءالسماء» در همان مصراع. و نعمان هم بمعنی شقایق وهم نام پسر« ماءالسماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالك» در مصراع دوم مناسبت پیدامیکند.وراستی روایت شقایق‌ازباران، در گلها وحسن منظر آن پدیدار است.

۲ ـ هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت میداد (ن.ل).

برای کسی که «از قیود» رهایی‌یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر از این ممکن است اورا دلخوش کند» ؟

گلها فرصتهارا ازاو می‌ربایند وازشری که‌درامان‌نبود هما کنون آسوده‌است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزه‌ها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هریك بادلدادهٔ خود گوشهٔ تنهائی را بر گزیده‌اند.

آنها گلها را با دیدهٔ غیرت و رشك مینگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر مییافتند» و از خشم جامه‌ای (سرخ‌رنگ) برتن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند .

مورد[1] را می‌بینی که همچون خردمند ودور اندیشی بادو گوش اسب‌استراق‌سمع می کند[2] .

ای مردم محبوب‌قبیله‌ای که بر ساحل وادی غضا[3] اقامت دارید و جایگاه‌شما دردل من است !

عشق من این‌فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن‌باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دلداده‌ای را که بشما پناه آورده است از رنج‌و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را ازهم می گسلد، باردیگر زنده کنید .

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شماوقف کرده است. آیا شما به ویرانی وقف راضی میشوید .

دلبری‌ازقبیلهٔ شما بسبب تلقینات آرزوها بدل‌من نزدیك است. هرچند«بظاهر»

---

۱ ـ شجرالآس. ۲ ـ شاعر برگهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است. ۳ ـ غضا: وادیی است به نجد. (منتهی‌الارب) و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آتشی بسیار سوزان و پردوام و شاید منظور در بیت، وادی پر غضا است.

او از من دور میباشد.

ماهی است که از بر آمدن او در مغرب تیره‌بختی شیفتگانش پدید آمده است در حالیکه آن ماه خود نیك بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.

با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان‌جای میگیرد و آنرا جولانگاه خود میسازد .

تیر «نگاه»را راست‌و نامگذاری کرد[1] «بنام هر که بخواهد او را شکار کند» و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد.

اگر ستم پیشه‌است و امید از دست برفت‌ودل دلداده‌اش از شوق میگدازد با اینهمه او نخستین محبوب جان است. و در عشق نمیتوان برای دلآرام گناهی قائل شد.

فرمان او در همهٔ سینه‌ها و دلهائی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است کارگر و نافذ است و آنرا بجان می‌پذیرند .

نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت، ولی از روی هوی و هوس داوری کرد و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت .

در دادخواهی‌ستمدیده را بجای‌ستمگرمی گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان کیفر می‌دهد.

دریغا بر دل من! که‌هر گاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده‌بدان باز می‌آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است : «عذاب من هر آینه سخت است»[2] .

---

۱ ـ ن . ل : تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت وهدف اول من بود ..

۲ ـ ان عذابی لشدیدس : ابراهیم .آ،۷

این سرنوشت برای دلم درد و رنج‌فراهم آورده پس‌دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی پایانی است. و آنچنان درد درونم در سوزو گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشك افتاده است .

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگـی من همچون باقیماندهٔ روز پس‌از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست .

ای دل ! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو!

و وقت را بباز گشت و توبه بگذران .

یاد آوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته‌باخشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزادهٔ» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شدهٔ توفیق در قران است .

بخشندهٔ کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبردهمچون شیری برزین است و گاه بزم مانند ماه تمام در محفل میدرخشد .

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی بروح القدس‌نازل میشد .

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از بهترین نمونه‌های آنها موشحهٔ ابن‌سناءالملك مصری است که‌در شرق و غرب شهرت یافته و آغاز آن چنین است :

دلداد من‌پردهٔ نور را ازچهره برافکنده است مشك «زلف» برکافور در روی گلنار دیده میشود .

ای ابرها! تپه‌ها وپشته‌هارا تا جدار کنید وآنها رابزیورها «گلها» بیارائید.

پیچ و خمهای جویبارها را دست بند آنها قرار دهید !

و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی نوع و زیبائی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبك شعرها سرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی آنکه بهاعراب (حرکات آخر کلمه) مقیدباشند وفن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل»(تصنیف) خواندند و تا این روزگارهم آن شیوه را همچنان حفظ کرده‌اند و برحسب مقاصد ومضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و ازاینرو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و برحسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت دراین اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر-ابن‌قزمان[1] است. وهرچند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب.وقالبریزی متناسب معانی‌درالفاظ دلپسند، و زیبائی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن‌قزمان[1] پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سر آمد و پیشوای کلیهٔ زجل سازان بشمار میرفته است.

ابن‌سعید گوید: «من دیدم زجلهای ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند» .

وهم گوید: و از «ابوالحسن‌بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل سازان این‌عصر شنیدم که میگفت :

---

۱ ـ ابن قزمان : ابوبکر محمد وزیر عبدالملك بن قزمان یا ابوبکر عیسی بن‌عبدالملك بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروانرا از بنی‌افطس در بطلیوس پیوست و سفر-های چند در اندلس‌کرد و شهر اشبیله و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراك کرد. موشحات بسیاری بزبان‌عامه‌داشته و نیز نوعی دیگر ازشعر موسوم به زجل ازاقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخهٔ پتروگراد طبع ومنتشرشده در قلائدالعقیان‌فتح‌بن‌خاقان و تحفةالقادم ابن ابار و کتاب‌الذخیرهٔ ابن بسام نام او مسطوراست. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (ازلغت نامهٔ دهخدا).

هیچیك از استادان و بزرگان این فن به‌چنین بدیهه گوئی حیرت آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده‌اند :

وی روزی با برخی ازیاران خود بگردش میرود و با آنان در زیر سایه‌بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمهٔ شیری از سنگ مرمر بوده است و از دهن آن آب بر روی تخته‌های سنگی فرو میریخته که پلکانی را تشکیل میداده‌اند. ابن قزمان میسراید :

سایه‌بانی بر روی‌تختی(صفحه‌ای)ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است .

و شیری که ماری را بدرشتی‌ساق بلعیده است ودهان خود را همچون‌انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است .

«و آن مار» از آنجا «دهان شیر» غرش کنان بر روی تخته سنگها دوان و گریزان است .

و ابن قزمان با اینکه معمولا درقرطبه[1] سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانهٔ آن شهر میرفت .

روزی گروهی از زجل‌سازان‌نامور برای تفرج و تفریح درآنجا گردآمده و برفراز رودخانه بگردش پرداخته‌بودند، پسربچهٔ زیبارخی از خاندانهای‌بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همهٔ ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی‌بلیدی گفت:

دل من میخواهد خود را«ازجور معشوق» برهاند، در حالیکه از دست رفته استو عشق‌هنوز آنرا به«مهلکه» نزدیك میکند .

این‌بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور وآزرده‌شده‌است‌ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

---

1 ـ Cordoue.

بیشك اگـر آن چشمان زیبای سیاه غایب شونـد دل مرا غمزده و افسرده میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابوعمرو زاهد اشبیلی[1] گفت:

دلربایی آغاز کرد، واین عشق است که‌او را به‌ربودن دلها وامیدارد واصرار دارد دلها را شکار کند.

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار برمی‌انگیزد؟

هوس کرد عشق را بازیچهٔ خـود سازد. و ازاین بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاك شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روزخوشی است! همهٔ بینندگان از زیبائیهای آن درشگفتند و آنرا میستایند

می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامیکه دوستان در زیـر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تـر برای من‌این‌است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریبرا تماشا کنم.

آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانهٔ دل‌انگیزی که در آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده‌است، بلکه‌دام او پر از دلهای مردم است.

سپس ابوبکرابن قزمان سرود:

هنگامیکه «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند، می‌بینی چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب میکنند؟

آنها نمیخواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچك

---

۱ ـ ابوعمربن زاهراشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابوعمر زاهد اشبیلی (نسخهٔ خطی «ینی‌ـ جامع»).

دلاویز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف[1] اسود بود که زجل‌های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجلهای وی بدینسان آغاز میشود:

منکه همیشه از گرفتاری میترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسرنوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامیکه به آن گونه‌های نجیب زیبامینگری، سرخی سراسر آن‌را فرامیگیرد.

ای جویندهٔ کیمیا! اکسیر در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به‌زر تبدیل میکند.

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس[2] بود و او را در این شیوه شعر آثارشگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:

باران نرمی می‌بارد و شعاع آفتاب میدرخشد
آن‌یك سیمین و این‌یکی زرین‌جلوه گر شده‌است.
گیاه‌ها سیراب و سرمست میشوند وشاخه‌های‌درختان دررقص‌وطربند
«آنها میخواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین میشوند ومیگریزند»[3]

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند،
برخیز که باهم خستگی و افسردگی را ازخود برانیم.
مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین‌تراست.
ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خداترا

---

۱ ـ ن. ل: مخلف.
۲ ـ درنسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغیس است.
۳ ـ این شعر در چاپ پاریس نیست.

به آنچه میگوئی مقلد کند.

تو میگوئی این گناه، گناه دیگری تولید میکند.

و خرد را تباه میسازد

البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین گفتارهای بیهوده با من واداشته است؟

تو رهسپار حج و زیارت شو،

و مرا بنوشیدن خود رها کن،

برای کسیکه قدرت واستطاعت ندارد،

نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مـزبور در اشبیلیه «ابن‌جحدر» پدید آمد و او کسی است که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه[1] برتری یافت و علت آن زجلی بود که آغاز آن چنین است:

هـر کـه با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود میشود من از کسانیکه با حق خصومت میورزند بیزارم.

ابن‌سعید گوید: من ابن‌جحدر و شاگـرد او یعتع[2] را دیدم و یعتع گویندهٔ زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می‌آمدم تا گوش او را میبوسیدم وآهسته این پیام کوچك را بهوی میرساندم:

چرا گردن آهو را بهعاریه گرفته و دهان جوجهٔ کبك را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مزبورا بوالحسن سهل‌بن مالك پیشوای ادب در عرصهٔ زجل‌سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله‌بن خطیب

---

۱ ـ Majorque ۲ ـ این نـام شناخته نشد و در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای زیـر آمده است: یعبع. مممع. بعشع. عیع. یعیع.

سرآمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین اشعار وی در این سبك زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها درآمیز وآنرا برای من پر کن و پیاپی در ده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا برباد دهند.

واز سخنان وی برطریقهٔ صوفیان که بسبك یکی ازآن گروه «بنام»ششتری[1] سروده است این زجل است :

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن بیك غزل در آمیخته است: هرآنکه نباید در عالم وجود باشد درگذشت وآنکه باید بماند باقی ماند.

و نیزاز بهترین آثاراو درهمین اسلوب زجلی است که بدینسان آغازمیشود:

ای پسرك من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.

و هنگامیکه بتو نزدیك شوم؛ کشتی امیدم بساحل میرسد[2] ـ و در عصروزیر ابن‌خطیب دراندلس زجل ساز دیگری بنام محمدبن عبدالعظیم از مردم وادی‌آش[3] می‌زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی‌است که آنرا باقتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدائی فرارسید، زیرا خورشیدببرج حمل فرود آمده است «فروردین‌ماه آمده است» هرروز مستی و جنون را از سر ـ گیرید و مبادا خرد و دور اندیشی را میان آن فاصله سازید.

بسوی «شنیل»[4] بشتابیم، و در آنجا بـر روی چمن‌زارهای خـرم و سر سبز بباده گساری و مستی دست یازیم.

---

۱ ـ شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت در آمده است. ۲ ـ خویشاوندانم‌را فراموش میکنم. (ن‌ل). ۳ ـ Guadix ۴ ـ Xenil نام رودخانـه‌ایست نزدیك غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارالکتاب‌اللبنانی غلط است.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

در اینجا سرزمین پهناور همواریست بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی باندازه‌ای که سرمه میکنند گرد و خاك در آن یافت نمیشود.

وچگونه بدینسان نباشد درصورتیکه هیچ جایگاه آبادی (باندازهٔ یك برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «ازفزونی گل وریحان» چراگاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامهٔ مردم اندلس آنرا برگزیده‌اند و بدان شیوه شعر میسرایند. حتی آنها در سایر بحور پانزده گانه نیزهمین اسلوب زجلی را ترجیح میدهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همهٔ بحور بکار میبرند و اینگونه سخنان منظوم را شعر زجلی مینامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روزگارها و سالهاست که بچشمان سیاه توعشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به‌چه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کورهٔ آهنگران‌است، که اشکهای آن جاریست ودر درون آتش میگدازد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده میشود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگند» ولی تو با دلهای عاشقان میجنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابوعبیدالله لوشی[1] بوده است و اوراست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

۱ ـ الالوسی (ن.ل) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد، ابوعبدالله محمدلوشی پزشك معتبری‌بشمار میرفته ودرمصر بسال ۶۶۰هـ (۱۲۶۲م) و بقولی درسال ۶۷۰ درگذشته است.

بامداد بر آمد، ای همدم من برخیز صبوحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته‌ای از ملاقات شب،سرخی شفق را نمودار ساخته است. برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزهٔ «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم‌سکه‌ایست که در نزد بشر رائج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند.

و بخدا که زندگی فراخ[1] بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلدادگان یکدیگر را در آغوش گیرند.

روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده‌است[2].

و آن‌چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا»[3] مینوشند وغذای خوب میخورند رقیب گفت: شگفتا! چرا اینهمه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ایقوم از چه در شگفت هستید؟

من‌جز بادلبرزیبا روی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بکفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جزشاعر ادیب دیگری از حسن و زیبائی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را بر میگزیند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که

---

۱ ـ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» الفنی ودر چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.

۲ ـ مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورتهای زیر آمده است:
والی کتفتو من یدیه عرقوا: دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمهٔ ترکی).
ولیش لیفلت «کیفلت ـکسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) واز دو دست اوعقرب رها نمیشود.
واش‌لیفلت من یدیه عقربو نسخهٔ خطی «ینی جامع». واش کمقلته من یریه عقربو.که معنی‌هیچیك آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمهٔ آن در متن صرف‌نظرکرده است.

۳ ـ یابنین یابن نوعی قهوه است. (رجوع به«اقرب‌الموارد» ذیل «بن» شود).

جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خردمندان و متفکران یا رندان لاابالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند. این است آن دلبری که زیبائی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی‌توانم با بیان زیبا و الفاظ فریبنده او را مجذوب کنم.

آهوی تابانی است که آتش را خاموش میکند، ولی دل من در آتش خاموش ناشدنی[1] «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بیدرنگ میرباید.

آنگاه هرگاه لبخندی بزند آنها را زنده میکند و پس از آه و زاری می‌خندند و شادی میکنند.

دهان کوچك[2] چون حلقهٔ انگشتری و دندان درخشان او بمنزلهٔ خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهرساز بی آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟

و ابروئی[3] که هرچه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشك تشبیه کرده‌اند راه خطا پیموده‌اند. ناز و کرشمه‌ای میکند که شبهای هجر من همچون پر غراب تیره و تار میشود و بسبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی برنگ شیر است که هرگز چوپان از گوسفندان شیری بدین سفیدی ندوشیده است ودوپستان[4] کوچك «دارد» که پیش

۱ ـ ترجمهٔ غضا است که چوبی است بسیارسخت و آتش بادوامی دارد. ۲ـ فمیم و فویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر). ۳ ـ در متن: وشاربن (شارب) اخضر است بمعنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه‌کرده است و چون با چند شعربعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمهٔ ویرا برگزیدم. ۴ ـ دسلان (نهید) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهد است درصورتیکه نهد بمعنی پستان هم آمده است.

از آن بچنین پستانهائی فشرده وسخت پی نبرده بودم، ودیدم چقدر فشرده وسخت اند[1].

در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی‌یابد.

در باریکی از دین من دقیق‌تر است و آنچه ملامتگر من دراین باره میگوید راست است و من او را تکذیب نمی کنم.

آری با عشق تو کدام دین یا عقل برای من بجای می‌ماند هر که عشق ترا دنبال کند دین و عقل وی ربوده میشود. و سرین سنگینی با خود میبرد که «در گرانباری» مانند رقیب است[2] هنگامیکه عاشق بدلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از معشوق مراقبت میکند[3] زیبائی‌های تو مانند خصال امیر «شاهزاده» یا همچون ریگهای بیابان‌است و کیست که‌بتواند آنها را بشمرد؟«آن شاهزاده» ستون شهرهاو فصیح عرب است واز فصاحت گفتار وی، مابشیوهٔزبان وخوی عرب متخلق‌میشویم. در علم وعمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! وچه گردنها راباشمشیر زده است!

آسمان در چهار صفت بروی حسد میبرد بمن بگو که میتواند صفات نیك‌وی را بشمارآورد؟ خورشید بتابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به پایگاه بلند وی«رشك میبرند». هنگامیکه سوار میشود برمرکب بخشش می‌نشیند و عنان توجه و عنایت و روزی دادن بمردم را رها میکند نعمت وی بهر آرزومندی میرسد و هر که بر وی وارد شود وآهنگ عنایت وی کند از بارگاه او هرگز نومید نمی گردد.

حق را که نهان بودآشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را بپوشاند.در

---

۱ ـ صلایا ـ صلایه بقرینه، ما اصلبو محرف صلابة است نه صلایه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است. ۲ ـ پیداست که رقیب در اینجا بمعنی متداول امروز نیست. ۳ ـ درچاپ‌های مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که بعلت نسخه بدل های بسیار و داشتن لغات محلی از ترجمهٔ آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده‌است.

دل من پایهٔ پرهیزگاری بنیان نهاداز آن پس که زمانه آنرا ویران ساخته بود.

«مردم» هنگام دیدار وی میترسند آرزوی خود را باز گویند، ولی همینکه با خوشروئی او روبرو میگردند ترس از دل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروز است و در این جهان نیروئی نیست که بر او غلبه کند هنگامی که در میان رانده شدگان «کافران» شمشیر میکشد.

بر کسی که ضربت می‌زند نیازی بتکرار[1] زدن ندارد « با یك ضربت او را هلاك میکند».

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را بسلطنت برگزیده است.

اوخلیفهٔ مسلمانان وفرمانروای آنان است. سردار سپاهیان وآرایش موکب است. در برابر امارت وی همهٔ مردم سر تعظیم فرو می‌آورند. آری! وهمه شیفتهٔ بوسیدن دست او هستند. بنی‌نصر[2] از خاندان او می‌باشند که روزگار را همچون ماه تمام‌اند. درآسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند وآنانرا غروبی نیست. و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی درتواضع و حیا بمردم نزدیك‌اند.

تا هنگامیکه فلك گردش میکند خداآنانرا پایدار بدارد وآفتاب عظمت آنان بدرخشد و ستارهٔ اقبال آنان بتابد و خداآنان را پایدار بدارد، مادام که‌این قصیده در عروض: «یا شمس خدّر ماله مغربو (مغرب) تغنی می‌شود[3] تا هنگامیکه این قصیده‌را درانجمنها باآهنگ بسرایند فحوای آن چنین‌خواهدبود: ای‌خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن‌جدید دیگری درشعر بوجودآوردند که مانند

---

۱ ـ در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «ینی جامع» یثی ، یثنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط است. ۲ ـ خانوادهٔ بنی‌الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز مینامیدند. ۳ ـ ترجمهٔ دسلان چنین است، تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها باآهنگ بسرایند، فحوای‌مطلب‌چنین خواهد بود: ای‌خورشیدپنهان شو! که«خورشیدما را» غروبی نیست،ولی سیاق بوضوح نشان می‌دهد که درآن عصر قصیدهٔ معروفی بمطلع «یاشمس خدر مالها مغرب» ورد زبانها و غنای مغنیان بوده که شاید این قصیده برآن عروض بوده است.

موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود[1].

و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوهٔ نوین راابتکار کردمردی اندلسی‌معروف به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و درآن شهر اقامت گزید و آنگاه قطعه‌ای به شیوهٔ موشح سرود، ولی دراین قطعه جزدرموارد قلیلی از قواعد واصول زبان عرب خارج نشده است[2] و قطعهٔ مزبور چنین است:

سحرگاهان در کنار جویبار ناله و نوحهٔ کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحرگاه بسوی‌بوستان شتافتم‌و دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را بگردن‌بندهای جواهرآسائی آراسته است جویبارهایی که بوسیلهٔ دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در گرداگرد درختان میوه مارهائی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهائی‌آراسته شده بود و همهٔ این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها رادریده بود وبادبوی خوش مشك ازشکوفه‌ها بهر سوی میپراکند. عاج «سپیدی» روز برنگ مشکین ابر درآمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشك را در فضا میپراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخهٔ درخت از قطرات شبنم ترشده است و مانند عاشق دل از دست دادهٔ غریبی ناله و زاری‌آغاز کرده است.

---

۱ ـ یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد ازآن و مصراع دوم بیت اول‌با مصراع دوم پس ازآن دارای یك قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان، اول اردیبهشت ماه جلالی ... و شعر«افکار پریشان» از مرحوم ملك‌الشعرای بهارکه برای نمونه‌یك بندآن نقل‌میشود:

از براین کرهٔ پست و حقیر — زیر این قبهٔ‌مینای بلند
نیست‌خرسندکس‌ازخردوکبیر — من‌چرابیهده باشم خرسند

۲ـ دسلان مینویسد، دراین قطعه شاعرتمام افکار ومضامین را ازشاعران ایرانی‌وغیرعرب گرفته‌است.

و بسبب این جامهٔ نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولـی او دارای نـوك قرمز و پنجهٔ حنائی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. درمیان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر یك بال خود تکیه کرده و آن‌را بالش قرارداده و بال دیگررا بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته‌است. او ازعشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از اینرو منقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد بر آورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته‌است، ولی‌می‌بینیم که توپیوسته اشك از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانـده است وناچار درتمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریهٔ من برای ازدست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح باگریه واندوه هم‌آغوش شده‌ام آیا وفا وپاسداری حقوق چنین است؟ بدیدگانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شُما اگر کسی یکسال گریه وزاری کند میگـوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در ایـن دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من انـدوهناك میشدی و سیل اشك از دیدگانت جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل توجای میداشت، شاخه‌هائی که بر روی آنها نشسته‌ای بخاکستر[1] مبدل میشد.

و هم اکنون چندین سالی است باندازه‌ای رنج هجران را تحمل کرده‌ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی‌آیم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مـرا از چشم

۱ ــ چاپ پاریس: دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکان. ودسلان. رمادکان، تصحیح‌کرده ومن هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخهٔ خطی «ینی جامع» که بعداً در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است وحدس دسلان‌کاملاً صحیح است.

بیندگان نهان ساخته است[1].

اگر مرگ نزد من بیاید «آن زومندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «ازدرد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت[2] این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامیکه بدن من بخاکستر مبدل شود سرمنقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می کنند و می گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تـوازآسایش و خـوشی بهـره‌مند نشدم، خدا حافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و براسلوب آن بنظم ازجال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی آمد فروگذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجـود آوردند از قبیل: مزدوج وکازی[3] و ملعبه و غزل.

و برحسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از

---

۱ ـ باد اگر درمن اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)

۲ ـ در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد ودو شعربعد درآنها دیده نمیشود. و دسلان می‌گوید که در ترجمهٔ ترکی مقدمه نیز نیست.

۳ ـ این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورتهای: کاری، کازی، کاذی، کازی ومکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

جملهٔ انواع مزدوج اشعاری است که یکی ازشاعران بزرگ «ازاهالی تاز[1]» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایهٔ آرایش دنیا«زندگی» و ارجمندی کسان است ـ بچهره‌های نازیبا حسن و زیبائی می‌بخشد. از اینرو هر کس پول فراوان داردسخن او «در همه جا» کار میکند و بپایگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچك باشد، بزرگ میشود و هنگامی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچك میشود. کیست آنکه دل مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیك بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمیکردم ـ هنگامی که بزرگ یك قوم، به شخص بی‌اصل و نسب و حقیری‌پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین شویم و نومیدانه (و بر خلاف عادت) جامهٔ تن را برسر بپوشیم ـ هنگامیکه فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانهٔ بزرگ ازجوی خرد استفاده کند، مردم دچار زبونی و ضعف شده‌اند یا زمانه رو بفساد رفته است.

و نمیدانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند.

زمانی فرارسیده است که «فلان» را «ابوفلان» میخوانند وکاش ببینی‌چگونه بمردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تابچشم خود دیدیم‌سران قوم‌در پوست سگ‌هاهستند. بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت‌ها بسیار دوراند.

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه‌گاه «مملکت» می‌شمرند درحالیکه

۱ـ Taza که اروپائیان‌آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس رانیز Fez تلفظ میکنند این شهر دروسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.

از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر وبیروت (تازا) است.

مردم آنانرا بزهائی بیش نمیدانند.

دیگراز شیوه‌های شعری آنان «مردم‌فاس» گفتار ابن‌شجاع است که در بعضی از مزدوجهای خود میگوید:

هر که بدلبران‌این‌عصر دل‌بندد، رنج‌میبرد ـ دوست‌من! «عشق‌را» فرو گذار!

مبادا زیبائی «مهرویان» ترا بازیچهٔ خود سازد. هیچ مهروئی نیست که بعهد خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم‌دلدادهٔ تو شوند.

آنها (مهرویان) به‌دلدادگان ناز وتکبر میکنند و از آنان دوری میجویند و قصد[1] شکستن دلهای مردمان میکنند.

واگر «بادوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفراق مبتلا میسازند.

واگر پیمان ببندند، بهرصورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.

ماهرخی را دوست میداشتم و آنچنان‌بدودلباختم، که‌حاضر بودم بر گونه‌های من گام نهد.

و بدل گفتم: ایدل! میهمانی را که برتو فرود می‌آید گرامی وارجمند بدار و خواری و مذلتی را که از این راه بتو میرسدآسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب هولناك عشق دچار خواهی شد ـ او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به‌وی دیده افکندم و «دلباختهٔ اوشدم» حال مرا میدید و در می‌یافت.[2]

۱ ـ یستعمدوا ظاهراًمحرف یتعمدوا است زیرا «استعماد» درلغت نیامده است. ۲ ـ این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف نسخ وعدم وضوح لغات وطرز ترکیب ترجمه نکرده عیناً بااختلافات نقل و از ترجمهٔ آن صرف نظر میکنم: نرجع مثل در حولی فوجه الغدیر ـ ندربه و ینغطس حال‌ـ الجرد(چاپ پاریس)یرجع مثل در حولی‌بوجه‌الغدیر ـ مردیه ویتعطس بحال‌انحروا ـ (چاپهای مصر و بیروت) نرجع‌مثل دور حولی فوجه‌الغدیر ـ فلوکان‌تری حالی‌اذا ینصرو ـ نسخهٔ خطی«ینی جامع».

هر اندیشه‌ای که بذهن‌او خطور کند،من بیدر نگ‌ودر دم آنرا فرامیگیرم ومراد او را پیش از باز گفتن در می‌یابم .

و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هرچند عصر بهار یاشبهای تار باشد .

و بمنظور فراهم آوردن آمال او در صدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهرجا لازم باشد میشتابم هر چند اصفهان[1] باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، میگویم آنرا برای تو می‌آورم .

تا (با همین شیوه) شعر را پایان میدهد .

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر میبرد «علی‌بن موذن» بود.

و در قرون اخیر نیز یکی ازشاعران بزرگ ایشان در زرهون[2] از نواحی مکناسه[3] میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و ازجملهٔ اشعار وی که‌بیاددارم ملعبه‌ای است که‌در بارهٔسفرسلطان‌ابوالحسن و خاندان مرینی به‌افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند وپس‌ازآنکه شیوهٔ جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به‌دلداری وتسلی دادن‌آنها میپردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند.

مطلع ملعبهٔ وی که از فنون این طریقهٔ شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال[4] مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه ها و خواطر امیران وبزرگان

---

۱ ـ گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر راذکر کرده است. ۲ـ Zerhoun

۳ـ (بکسر م وفتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez میخوانند. ۴ـ براعت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب راآنچنان آغاز کندکه به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند. رجوع به (تعریفات جرجانی) شود .

قوم بدست اوست .

اگر ویرا فرمانبری کنیم ما را بپیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم مارا بخواری ومذلت تمام باز خواست میکند. وبهمین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص[1] سخن را به‌موضوع سپاهیان مغرب میکشاند:

در شمار دستهٔ قلیلی از رعیت(گلّه) باشی بهتراست، زیرا سلطان (راعی)در برابر رعیت خود مسئول میباشد[2].

و سخن را به‌درود بر دعوت کنندهٔ اسلام (پیامبر«ص») پسندیده خوی‌وبلند مرتبهٔ کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه)آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیانی که صحرا را طی کرده‌اید!

و از چگونگی ممالك و ساکنان آنها آگاهید.

ارادهٔ سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را بکجا حرکت‌داده‌است؟

ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و درازی را پیموده‌اید از شما در بارهٔ سپاهیان‌مغرب که درافریقیهٔ سیاه نابود شده‌اند سؤال میکنیم؟[3].

سپس‌شاعر در بارهٔ سفر سلطان و لشکرکشی او بسوی اعراب (بادیه نشین) افریقیه و سرانجام‌کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت‌آوری‌داد سخن‌میدهد.

مردم تونس نیز بزبان محلی خویش درشیوهٔ ملعبه آثاری بوجودآورده‌اند ولی بیشتر آنها نیکونیست و بهمین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

---

۱ ـ منظور ازتخلص دراینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر ازوصف یاغزل وتغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری بپردازدو اگر بخوبی ازعهده برآیدآن‌راحسن‌التخلص‌مینامندکه یکی‌از صنایع شعری است. ۲ ـ اشاره‌به حدیث: کلکم راع وکلکم مسئول عن‌رعیته. ۳ـ بقیهٔ این قطعه را بعلت اختلاف نسخ وتحریف فراوان کلمات دسلان ترجمه‌نکرده ومن نیزبه همین سبب از ترجمهٔ آنها صرف نظر کردم .

و عامهٔ اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا[1] نامیده‌اند و زیرعنوان موالیا انواع دیگری است و بر حسب اختلاف موازینی که در بارهٔ هر یك از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را باسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما[2] و کان وکان[3] و دوبیتی[4].

۱ـ (بفتح م) این نوع شعررا اهالی واسط ازبحربسیط اختراع‌کردند چنانکه دوبیت میسرایند وشطر هربیت‌بایدقافیه‌داشته باشد این‌اشعاررا بندگان وکودکان می‌آموختند وآنهارابالای‌درخت‌خرما وهنگام آبیاری میخواندند ودرآخرهر صوتی‌میگفتند: یاموالیا. که اشاره به خداوندانشان بوده است و از اینرو اینگونه شعر بهموالیا نامیده شده‌است. سپس مردم بغداد موالیا را ازاهالی‌واسط تقلیدکردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکاربردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (ازاقرب‌الموارد). وابن‌بطوطه درضمن‌شرح مراسم عید درمیان ترکان مینویسد: درائنای این‌مراسم مطربان‌آواز(موالیه)میخوانند. ص۳۴۳ترجمهٔ‌فارسی‌رحله. وآقای مدرس‌رضوی‌مینویسند: اجزای موالیا درهرمصرعی: مستفعلن فاعلن‌است. شاعری‌گوید: عاشرذوی‌الفضل واحذرعشرة‌السفل‌ـ وعن‌عیوب صدیقك کف وتغفل ـ وصن‌لسانك اذاماکنت‌فی‌محفل ـ ولاتشارك ولاتضمن ولاتکفل. (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۲ـ حوفی درچاپ پاریس و نسخهٔ خطی«ینی‌جامع» و ترجمهٔ دسلان غلط است. اجزای قوما: مستفعلن فعلان‌ـ (بسکون حرف ثانی وحرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ماقام غصن‌البان ـ الاوسقمی بان مستفعلن فعلان ـ من لحظك الفتان (از یادداشتهای آقای مدرس‌رضوی استاد دانشگاه). ۳ـ اجزای‌بحرکان وکان درشطراول ازهربیت آن : مستفعلن فعلاتن است(بتحریك حرف‌دوم‌رکن ثانی) واجزای شطر دوم ازهمان‌بیت مستفعلن مستفعلان است(بسکون‌حرف‌آخر)وازبیت‌دوم‌مستفعلن فعلان‌است (بسکون‌حرف‌دوم‌وآخر رکن‌ثانی) وبیت سوم مانند اول وبیت‌چهارم‌مانندبیت‌دوم است‌شاعرگوید:

کن‌یاملیح‌حلیما‌ـثلثت‌میزان الصدور مستفعلن فعلان ـ یا بدریافتان

(از یاد داشتهای آقای مدرس رضوی).

۴ ـ اجزای آن چنان‌است‌که ابن غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل ـ فعلن متفاعلن فعولن فعل. واستاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بلقاه کل یوم لی عید یـا من بمحیاه لی العید سعید

لوجدت بقبلة عـلی عبدك ذا صیرت‌له‌العیش‌مدی‌الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان‌وزن‌رباعی‌است‌که برابربا (لاحول ولاقوة‌الا بالله)است ودرفارسی بهترین‌نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان‌وکان ودو بیتی‌راتحت موالیا آورده است درصورتیکه عروضیان فن، سلسله و دوبیتی و قوما و موشح و زجل‌وموالیـا وکان‌کان را ازفنون سبعه میشمرده و آنهـارا اختراعات مولدان میدانسته‌اند ـ در چاپ پاریس ونسخهٔ خطی «ینی‌جامع» بجای، دوبیتی دو بیتین است، ولی در چاپهای مصر وبیروت «دوبیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست، زیرا کلمهٔ مزبور مرکب از«دو» فارسی و بیت عربی است و خود تثنیه رامیرساند و الحاق علامت تثنیهٔ عربی زایداست‌مگراینکه بگوئیم‌نساخ‌کلمه‌را«ذوبیتین»خوانده‌اندکه مرکب‌از«ذو»ی عربی وتثنیهٔ‌بیت‌است.

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصروقاهره این شیوه را ازبغدادیان پیروی کردند و نمونه‌های قابل تحسینی پدید آوردند و بمقتضای زبان محلی خودشان در آنها اسلوبهای بلاغت را بکار بردند و اشعار زیبا و شگفت آوری‌سرودند [ودر دیوان صفی حلی گفتاری ازوی دیدم که نوشته بود موالیا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آنرا صوت ودو بیت نیزمی‌نامندوآن ازاختراعات مردم‌واسطاست.

وکان وکان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همهٔ آنها دارای یك قافیه‌ـ هستند، ولی‌وزن شطرهای آنها باهم مختلف است چنانکه شطراول بیت اول درازتر ازشطر دوم است و قافیهٔ آن همیشه مردّف بحرف علّه است. این بحر ازاختراعات بغدادیان است.

ودراین نوع این‌شعر را روایت کرده‌اند:ما رابغمزهٔ ابروان سخنی‌است که تفسیر آن خودآن‌است ومادر گنگ، زبان گنگ را میداند[1] ـپایان گفتارصفی][2].

---

۱ ـ در چاپ پاریس این شعر درمتن بدینسان چاپ شده‌است:

بغمزالحواجب حدیث تفسیر و منو و بو وام الاخـرس
تعرف بلغة الخراسان انتهی کلام الصفی

و در حاشیهٔ کاترمراز نسخ C وD نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است : بغمز «بمغمزD» الحواجب «المواحبC» منو«منی D»الاخرس «الاخدب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین‌ترجمه کرده است : در علائمی که بوسیلهٔ ابروان رد و بدل میشود خطابه‌ای مندرج است‌که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا به‌ام‌الاخرس میفهماند؛ این قطعه در لهجهٔ خراسان است. البته قسمت بعد از شعریعنی «این قطعه در لهجهٔ...» با حروف متن‌است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی‌چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعررا چنین میخوانم: منوام‌الاحرص تعرف ... و همینویسد کلمهٔ: «وبو» درهیچیك از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمهٔ : «بو» در نسخهٔ «ینی‌ـ جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخهٔ‌خطی «ینی‌جامع» حل‌کرد، زیرا درنسخهٔ مزبور شعر چنین است:

لنا بغمزالحواجب . حـدیث تفسیر ومنو وام الاخرس تعرف . بلغة الخرسان

چنانکه معلوم‌گردیدنساخ مآخذچاپ پاریس«خرسان» جمع‌اخرس را خراسان خوانده‌واز«تعرف...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحلهٔ نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمهٔ دسلان پیروی کرده بودم . ۲ ـ قسمت داخل کروشه فقط درنسخهٔ خطی «ینی‌جامع» وچاپ «پ» آمده‌است.

و بهترین نمونه‌هائی که از این نوع شعر بخاطر دارم این است.

جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید.

دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی میخرامد گفتند: انتقام خود را بستان، گفتم این زشت تر است .

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته‌تر است[1].و دیگری گوید :

در خرگاهی را کوبیدم «مهروئی» گفت: کیست که در رامیکو بد؟ گفتم: دلداده‌ای است، گمان مبر غارتگر یادزدی است- لبخندی برلب آورد که‌ازدندان او برقی بسوی من تابید - حیران وغریق در دریای اشك‌های خودم باز گشتم. و شاعر دیگری گوید:

با او عهد وپیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم وهر گاه ازسوزش عشق بهوی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.

دربارهٔ جوان زیبائی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را بهوی یادآوری کردم گفت: ترا بر گردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این بادهٔ خالصی است که‌بر پیمان خود نسبت به‌آن پایدارم انسان رااز باده‌وباده‌فروش وساقی بی‌نیازمیکند تند است واز تندی‌آن میسوزم‌آنرا در روده‌هایم پنهان کردم‌آثارش‌ازحدقهٔ چشمم نمودار شد[2].

و دیگری راست:

در حالیکه موی‌سپید بکلی‌سرم را فرا گرفته بود او«یار» را ندا در دادم و گفتم ای «می»[3] بوسهٔ عاشقانه‌ای بمن‌ببخش .

---

۱ - بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - بعلت اختلاف نسخ دو شعر، یا من وصالولاطفال‌بح «نح - بخ» ... ترجمه نشد. ۳- می‌ومیه از نامهای‌زنان عرب‌است،ولی دسلان آنرا «مادر کوچك من» ترجمه کرده وکلمه‌رانصغیرومحرف امی‌دانسته‌است.

و او با برافروختن آتشی در درون‌من گفت: کسی که زنده‌است چگونه‌دهان خود را با پنبه‌فرو پوشیده‌است.[1] وشاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن‌نگریست اما باران اشك من پیش ازدرخشیدن برق«دندان» اوجاری شد.

روپوش را بر گرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فروآویخت «روی شانه» و دل من درپیچ وخم آن سر گردان شد.

آنگاه سفیدی «رخسارش» مارا از گمراهی‌درپیچ وخم زلف‌او رهائی بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران وپیش از طلوع آفتاب درآستانهٔ یار توقف کن وآنگاه درمیان قبایل آنان ندا درده: ای کسانیکه جویای اجروثواب هستید، برخیزید وبرمرده‌ای که کشتهٔ هجران «یار» است‌نماز بخوانید.

و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیلهٔ آنها بشما مینگریستم در سراسر شب اخترشماری میکند[2] وبه بیدارخوابی پرورش یافته‌است، تیرهای‌فراق دمبدم و پیاپی بمن اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است، خدا اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهوئی‌شده‌ام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخهٔ نورسته‌ایست که هر گاه خم وراست شود «درتناسب اندام» دوشیزگان را اسیرمیکندواگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است[3].

---

۱ چون هنگام‌دفن در دهان مرده پنبه میگذارند ومنظورسبیل سفید اوست. ازدسلان ج۳ ص۴۵۳

۲ ـ مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب ازچشمان من پرس که شب تا روز اختر میشمارد.

۳ ـ با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجاعلامت تثنیهٔ عربی «ین» هم به‌آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» پیش ازابیات «چشمانی که بوسیله‌آنها...»آمده است.

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می‌خورم که هر شب تصویر «خیال‌شب» خود را تا سحرگاهان بسوی من‌می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله‌ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ات او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل میشود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه در بارهٔ لغت عرب یاد کردیم ملکهٔ آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلا» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب‌است درك کند و نه مغربی ممکن‌است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی وغربی را بفهمد، زیرا زبان‌محلی درهر ناحیه‌ای با ناحیهٔ دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف میباشد ومردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در مییابند و ذوق زیبائیهای شعر نژاد وتبار خود آن قوم درآنان حاصل میشود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است ورنگهای‌شما البته آیتهائی برای جهانیان است[1].

و نزدیك بوداز مقصد خود خارج شویم و از اینرو بر آن شدیم عنان‌سخن را که ازدست رهاشده‌بودو کُمیت‌سخن‌را که عنان گسیخته می‌رفت‌بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که درآن روی میدهند وما دربارهٔ مسائل‌آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم وشاید کسانی که پس از ما بیایند واز جانب خدا به‌اندیشهٔ درست ودانش‌آشکار و روشن مؤید باشند بیش ازآنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل‌آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کنندهٔ یك فن ملزم نیست در مسائل‌آن پیجوئی کند وبنهایت برسد، بلکه او بایدموضوع

۱ـ اشاره به: ومن‌آیاته خلق‌السموات والارض واختلاف‌السنتکم والوانکم ان فی‌ذلك لایات‌للعالمین س۳۰: (روم) ـآ: ۲۱

آن علم و تقسیم فصول آن را تعیین کند و آنچه را که در بارهٔ آن سخن میرود نشان دهد. و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می‌افزایند تا رفته ـ رفته تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمی‌دانید.[1]

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است][2] مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بیامرزد، گوید: وضع و تألیف ایـن بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمهٔ سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)[3] مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمهٔ کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افـزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

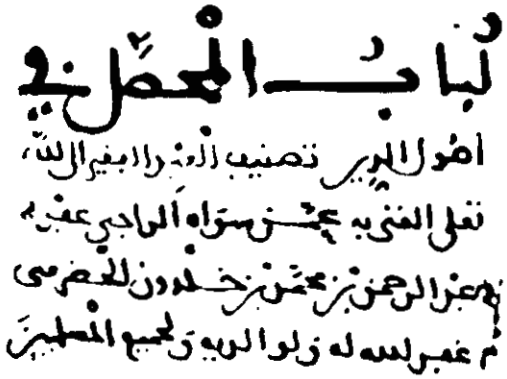
پایان

۱ ـ والله یعلم و انتم لاتعلمون. س ۲، (بقره) آ: ۲۱۳

۲ ـ این جمله فقط در چاپ پـاریس است.

۳ ـ موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

نمونهٔ خط مؤلف در بیست سالگی که از چاپ جدید کتاب: ابن‌خلدون و تراثه‌الفکری، نقل شده‌است:



لباب المحصل فی اصول‌الدین تصنیف العبد الفقیر الی الله تعالی الغنی به عمن سواه، الراجی عفوه، عبدالرحمن ابن محمدبن خلدون الحضرمی. غفرالله له ولوالدیه، ولجمیع‌المسلمین.

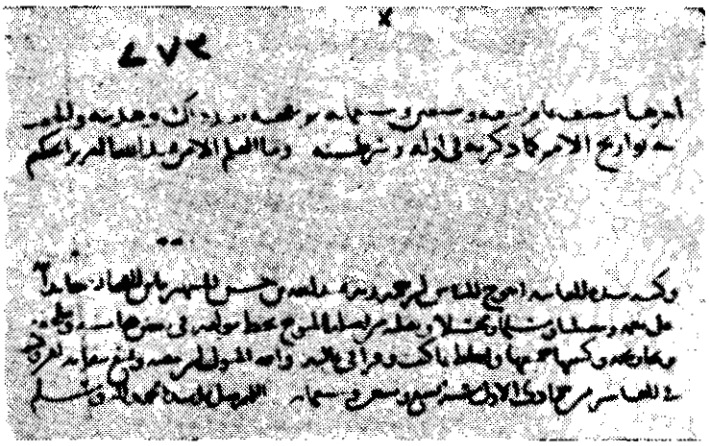
نسخهٔ خطی این کتاب بخط ابن خلدون هم‌اکنون در کتابخانهٔ اسکوریال (دراسپانیا) بشمارهٔ ۱۶۱۴ موجود وازجملهٔ کتبی است که ابن‌الخطیب اندلسی درکتاب «الاحاطة فی‌اخبار غرناطة» آنرا به‌ابن‌خلدون نسبت داده ودر ص۲۷ مقدمهٔ جلد نخست همین ترجمه بنام : « تلخیص کتاب فخررازی » بدان اشاره شده است. ابن‌خلدون در مقدمهٔ این کتاب مینویسد : کتاب‌المحصل تصنیف امام کبیر فخرالدین بن‌خطیب (فخررازی) را نزد استاد خویش ابو-عبدالله محمدبن ابراهیم آملی خوانده وآنگاه بعلت تفصیل کتاب به‌تهذیب و تلخیص‌آن پرداخته وتا حدامکان برخی ازآرای خواجه نصیرطوسی را برآن افزوده‌وآنرا بنام «لباب‌المحصل» موسوم‌کرده است. وی در روزچهارشنبهٔ۲۹ صفرسال۷۵۲هـ کتابت‌آنرا بپایان رسانیده است. مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم . اللهم صل على سيدنا محمد وآله وسلم

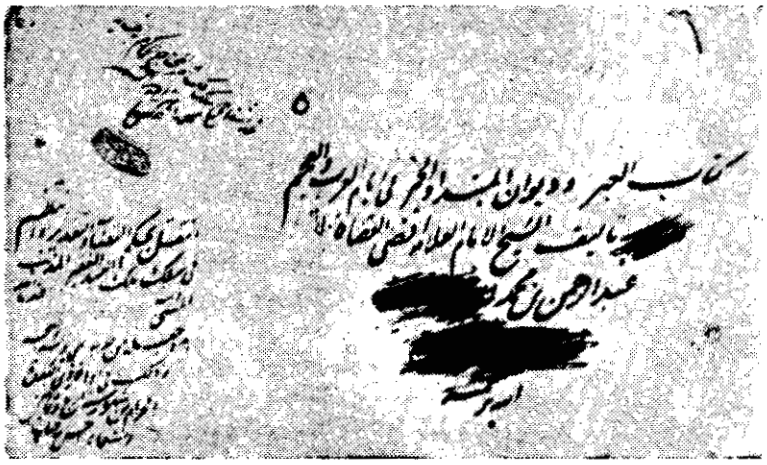
يقول العبد المفتقر الى رحمة ربه الغني بلطفه وفضله
عبد الرحمن بن محمد بن [illegible] وفقه لصالح العمل وجعله

الحمد لله الذي له العز والجبروت . وبيده الملك والملكوت . وله الاسماء
الحسنى والنعوت . العالم فلا يعزب عنه ما تظهره النجوى او يخفيه السكوت .
القادر فلا يعجزه شيء في السموات والارض ولا يفوت . انشأ امر الارض نشأ
واستمرنا فيها العصيا الاواسماء وتشرنا منها ارزاقا وقسما . كفلنا الارحام
والبيوت . وتكفلنا الرزق والقوت . وبلينا الايام والوقوت . وتصورنا
الآجال التي خط علينا كتابها الموقوت . وله البقاء والثبوت . وهو الحي الذي
لا يموت . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكتوب في
التوراة والانجيل المنعوت . الذي خص بفضائله الكون فسل ان تعاقب الاحاد
والشبوت . وتتابع زحل والبهموت . وشهد بصدقه الحمام والعنكبوت .
وعلى آله واصحابه الذين لم يرتبوا في صحبته الا بالبعيد والشيت . والشمل الجميع
مظاهرته واعدوهم الشمل الشتيت . صلى الله عليه وعليهم ما اتصل الاسلام بحبله
المبتوت واعتصم بالكف وحبله المبثوت وسلم كثيرا . اما بعد
فان من التاريخ من الفنون التي يتداوله الامم والاجيال . وتشد اليه الركائب
والرحال . وتسمو الى معرفته السوقة والاعتقال . وتتنافس فيه الملوك
والاقيال . وتتساوى في فهمه العلماء والجهال . اذ هو في ظاهره لا يزيد
على اخبار عن الايام والدول . والسوابق من القرون الاول . تمتد لها الاقوال
وتصرف فيها الامثال . وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتفال . وتؤدي
الينا سان الحقيقة كيف تقلبت بها الاحوال . واسم الدول الخلق فيها والجبال
وعمروا الارض حتى نادى بهم الارتحال . وحان منهم الزوال . وفي باطنه
نظر وتحقيق . وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . وعلم بكيفيات الوقائع
واسبابها عميق . فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق . وجدير بان يعد في علومها
وان تحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا اخبار الايام وجمعوها . وسطروها
في صفحات الدفاتر واودعوها . وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا
فيها واسندوها . وزخرفوا من الروايات المضعفة لقموها وضعوها
واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها . وادوها الينا كما سمعوها
ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال ولا براعوها . ولا فضوا رقاب

صفحهٔ اول نسخهٔ خطی ینی جامع که این ترجمه با نسخهٔ مزبور مقابله شده است.

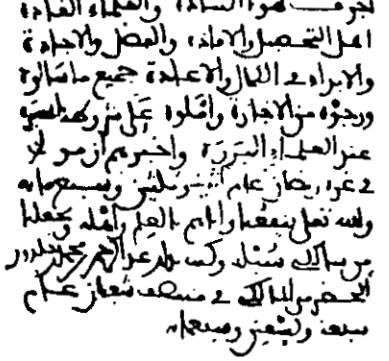


صفحة آخر نسخة خطی ینی جامع



پشت جلد نسخهٔ خطی ینی جامع

عین اجازه نامه به خط ابن خلدون در ۶۵ سالگی



الحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة
اهل التحصيل والافادة، والفضل والاجادة
والابداء في الكمال والاعادة جميع ما سألوه
ورجوه من الاجازة واملوه على شروطه
عند العلماء البررة واخبرهم ان مولدي
في غرة رمضان عام اثنين وثلاثين وسبعمائة
والله تعالى ينفعنا واياهم بالعلم واهله ويجعلنا
من سالكي سبله وكتب بذلك عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام
سبعة وتسعين وسبعمائة

الحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة اهل ـ
التحصيل والافادة، والفضل والاجادة و
الابداء في الكمال والاعادة، جميع ماسألوه
ورجوه من الاجازة و املوه، على شروطه ـ
المعتبرة عندالعلماء البررة. واخبرهم ان
مولدى فى غرة رمضان عام اثنين و ثلاثين
وسبع مائة والله تعالى ينفعنا و اياهم بالعلم
واهله . ويجعلنا من سالكى سبله.
وكتب بذلك عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمى المالكى فى منتصف شعبان عام
سبعة وتسعين وسبعمائة.

***

این اجازه نامه در پاسخ تقاضانامهٔ ابن حجر عسقلانی برای خودش و گروهی از فقیهان ومحدثان و مورخان و شاعران از ابن خلدون است وتقاضانامهٔ مزبور بتاریخ دههٔ دوم رجب سال ۷۹۷ بخط ابن حجر نوشته شده است.

فهرست نامهای اشخاص

آ

آبلی. = محمدبن ابراهیم ۵۴
آجری = ابوعبیدآجری
آدم (ع) «ابوالبشر» ۲، ۲۶۰، ۶۹۰، ۷۵۹
آربوس ۴۴۷
آمدی (سیف‌الدین) ۹۲۸، ۹۲۹، ۱۰۳۲
آنیبال قدیس‌اوگستین **۳۶** *

الف

اباقا = ابغا
ابان‌بن صالح ۶۳۰
ابراهیم (پیشوای خاندان حجاج) **۴۱**
ابراهیم (خلیل ع) **۳۶**، **۳۸**، ۱۱۴، ۱۳۴، ۲۵۵، ۲۶۰، ۶۱۴، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۷۰۳، ۷۰۴، ۱۲۴۲
ابراهیم (محدث) ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
ابراهیم (عباس) ۴۳۷
ابراهیم = ابوسالم
ابراهیم = زجاج
ابراهیم‌بن ابوالفتح‌بن عبدالله اندلسی ۱۲۱۹
ابراهیم‌بن ادهم ۳۹۹
ابراهیم‌بن اغلب = ابن اغلب
ابراهیم‌بن سهل = ابن سهل
ابراهیم‌بن سیارنظام بصری = ابراهیم نظام
ابراهیم‌بن عبدالله (ابوالفتح) = ابن‌خفاجه
ابراهیم‌بن عبدالله ۳۸۳، ۳۸۴، ۶۱۵
ابراهیم‌بن محدبن علی (امام) ۳۸۳، ۴۴۰، ۶۲۱
ابراهیم‌بن محمد ساحلی = ابراهیم ساحلی
ابراهیم‌بن مهاجر ۶۲۵
ابراهیم‌بن مهدی ۳۶، ۳۰۶، ۳۰۷، ۴۰۵، ۸۵۴، ۸۶۴
ابراهیم‌بن هلال = صابی
ابراهیم ساحلی = طویجن (ابواسحاق)
ابراهیم موصلی ۸۵۴، ۸۵۵
ابراهیم نخعی = ابوعمران ۷۱۴
ابراهیم نظام ۹۶۵
ابرکسیس ۴۴۶
ابغا = احمدابغا
ابلق اسدی ۱۹۹
ابلونیوس ۸۱۵
اب‌لویس شیخو ۲۵۴
ابن‌ابار یاابن‌الابار ۶۶۳، ۸۳۱، ۸۳۲، ۱۲۸۴
ابن ابوربیعه ۹۱۶

---

* اعداد سیاه مربوط به اعلام مقدمهٔ مترجم است.

ابن ابوزید ۲۳۹، ۲۸۶، ۳۱۴، ۹۱۶، ۹۴۵، ۱۱۲۴
ابن ابوطالب قیروانی ۹۹۹
ابن ابوالقاسم ۹۱۳
ابن ابی اصیبعه ۳۱
ابن ابی حاتم ۶۱۹، ۶۵۸
ابن ابی حفص ۳۱۶
ابن ابی حمیره = ابوبکر بن ابی ...
ابن ابی حیان = ابن حیان (۴)
ابن ابی دواد = احمدبن ابی دواد
ابن ابی زید = ابن ابوزید
ابن ابی سرح ۳۱۴
ابن ابی الصیف ۱۸۳
ابن ابی عامر ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۲۹۷، ۲۹۸
ابن ابی العقب ۶۶۶
ابن ابی عماره **۴۲**
ابن ابی مریم ۳۰، ۶۵۲
ابن ابی النجود ۶۳۸
ابن ابی واطیل ۶۳۲، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸
ابن اثیر ۲۸، ۲۳۷، ۱۱۵۹
ابن احمر ۵۰، ۶۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۵۱۱، ۱۲۷۵
ابن ارفع راسه ۱۲۵۵
ابن ارقم = زیدبن ارقم
ابن الامام ۸۷۶، ۸۷۷
ابن الانباری ۱۱۶۵
ابن اسحاق **۴۲**، ۱۰۲۲
ابن اسحاق (منجم) ۳، ۲۱، ۵۱، ۵۴، ۹۸، ۳۷۵
ابن الاغلب یا ابن اغلب (ابراهیم بن اغلب) ۴۰، ۴۸۴
ابن اکثم ۳۳، ۳۴
ابن اکفانی ۴۱
ابن باجه ۱۲۵۷، ۱۲۵۸
ابن بادیس = ابوعلی بن بادیس
ابن بختیشوع = جبریل بن بختشوع
ابن بسام شنتمری ۳۳۰
ابن بشرون ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۸۰، ۱۰۸۶
ابن بشیر ۹۱۶، ۱۱۲۶
ابن بطال ۹۰۲
ابن البطحاوی ۴۰
ابن بطوطه ۳۴۸
ابن بقی ۱۲۵۷
ابن بکار ۹۰۲
ابن بکیر ۸۹۸
ابن البناء مراکشی ۲۱۶، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۲۲
ابن البواب ۸۳۴، ۸۳۷
ابن تاشفین ۵۷
ابن تافراکین ۴۶، ۵۴، ۵۵، ۱۲۵۱
ابن تلمسانی ۹۷۶
ابن تومرت ۵۰
ابن تیفلویت ۱۲۵۷
ابن تین ۹۰۲
ابن ثابت = ابوحنیفه (امام)
ابن جابر ۱۱۹۹
ابن جامع ۶۶۱
ابن جبیر ۲۱۸
ابن جحدر اشبیلی ۱۲۶۹، ۱۲۷۳، ۱۲۷۶
ابن جدیر ۴۶۰
ابن جرمون ۱۲۶۰، ۱۲۶۲
ابن جزی ۱۱۹۹
ابن جعفر ۳۹۸
ابن جنی ۱۱۲۷، ۱۱۶۲

ابن جوزی ۹۰۰
ابن الجیاب ۱۱۹۹
ابن حاجب ۸۷۷، ۹۱۶، ۹۱۸، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۸، ۹۳۱، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۳۰، ۱۱۶۱
ابن حارث بن جزء ۶۰۸
ابن حبان ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۴، ۶۲۷
ابن حبیب ۹۱۷، ۹۱۹
ابن حجاج = مسلم بن حجاج قشیری
ابن حجاج = عبدالله بن حجاج
ابن حجاج **۳۸**
ابن حدید = ابن جدیر
ابن حراش ۶۲۵
ابن حزم ۳۹، ۳۸۶، ۵۰۴، ۶۱۸، ۹۰۶، ۹۰۹
ابن حفصوی **۴۱**
ابن حماد ۵۰۱
ابن حنبل = احمد بن حنبل
ابن الحنفیه = محمد بن حنفیه
ابن حوشب ۶۵۴
ابن حوقل ۳۴۷
ابن حیان ۴، ۳۴، ۳۳۰، ۱۱۹۸
ابن حیون ۱۲۶۱
ابن خرداذبه ۹۸، ۱۴۶
ابن خرمون ۱۲۶۲
ابن خزر ۱۲۶۴
ابن خطیب یا ابن الخطیب (وزیر اندلسی) **۲۹**، **۴۷**، **۵۵**، **۵۶**، **۵۹**، ۹۲۷، ۹۲۸، ۱۰۲۸، ۱۱۹۹، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۶۴، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳
ابن خطیب (فخر رازی) **۲۸**، ۳۷۶، ۸۷۶، ۹۲۷، ۹۴۸، ۹۵۰، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۴۷، ۱۱۵۲، ۱۲۹۳
ابن خفاجه ۱۲۱۹
ابن خلدون در بیشتر صفحات مقدمهٔ مترجم و حواشی متن)
ابن خلف جزایری ۱۲۶۳
ابن خلکان **۳۰**، ۳۳۰، ۴۳۰، ۶۰۹، ۶۶۶، ۱۲۱۹، ۱۲۴۴
ابن خوارمنداد ۹۱۵
ابن داود رقی ۱۱۶۷
ابن درید ۱۱۶۵
ابن دقیق العبد = تقی الدین العبد
ابن دویریده ۱۲۵۸
ابن دهاق ۹۸۰، ۹۸۱، ۱۲۵۸
ابن دهقان = ابن دهاق
ابن ذوالنون = مأمون بن ذوالنون
ابن ذی یزن ۳۴۰
ابن رائس ۱۲۶۲
ابن راسین = ابن رائس
ابن راشد ۹۱۹، ۹۹۹
ابن رافع ۱۷۰
ابن رشد **۲۹**، **۹۲**، ۱۵۰، ۲۵۶، ۹۱۶، ۱۰۰۴، ۱۰۰۹، ۱۰۲۱، ۱۰۳۱
ابن رشیق **۶**، ۲۹۸، ۸۵۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۱۱۷۳، ۱۱۹۸، ۱۲۱۸، ۱۲۲۱، ۱۲۳۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۵۹
ابن الرفعة ۹۱۳
ابن الرقیق ۴، **۱۸**، **۲۰**، ۳۴۱، ۶۵۴، ۱۱۹۷
ابن رضوان ۱۲۲۷
ابن رماحس ۴۸۴
ابن الزبیر ۲۴، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۱۹، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵
ابن زمرك **۵۰**

ابن‌زهر ۱۰۳۳، ۱۲۵۵، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱
ابن زهیر ۱۲۵۴، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱
ابن‌الزیات ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۸، ۱۲۲۶
ابن‌الساعی ۵۹۱
ابن‌الساعاتی ۹۲۸، ۹۳۱
ابن‌سبا = عبدالله بن سبا
ابن سبعین ۶۳۲، ۹۸۳
ابن سریج (مغنی) ۸۵۴، ۱۱۶۷
ابن‌سعید ۱۰۱
ابن‌سعید ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۹، ۱۲۷۳
ابن‌سکیت ۱۱۶۷
ابن‌سلام = عبدالله بن‌سلام
ابن‌السماك ۳۰
ابن‌السمح ۱۰۱۳، ۱۰۲۱، ۱۰۷۰
ابن‌سناءالملك‌مصری ۱۲۵۳، ۱۲۶۸
ابن‌سهل ۱۲۲۶، ۱۲۶۴
ابن‌سیدة ۱۲۶۴
ابن‌سیرین ۹۹۸
ابن‌سینا ۶۱، ۱۵۴، ۳۴۲، ۶۶۶، ۸۲۲، ۹۶۶، ۹۸۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۹، ۱۰۱۶، ۱۰۲۱، ۱۰۲۶، ۱۰۳۱، ۱۰۳۳، ۱۰۳۶، ۱۰۹۱، ۱۰۹۵، ۱۰۹۷، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۵
ابن‌شاش ۹۱۶
ابن‌شبرین ۱۱۹۹
ابن‌شجاع ۱۲۸۳، ۱۲۸۴
ابن‌شرف ۲۹۸، ۴۳۹، ۱۱۹۸، ۱۲۵۸
ابن‌شعیب = ابوالعباس احمدبن‌شعیب
ابن‌شهاب = زهری
ابن‌صائد = ابن‌صیاد
ابن‌الصائغ = ابوبکر بن‌الصائغ و ابن‌ماجه
ابن‌صابونی ۱۲۶۳
ابن‌الصلاح ۵۴
ابن‌صلاح ۸۹۷، ۹۰۰، ۹۰۳، ۹۰۸
ابن‌الصلت ۱۰۱۶، ۱۰۲۱
ابن‌صیاد ۱۸۵، ۱۸۷
ابن‌طاوس = عبدالوهاب بن‌علی
ابن‌طریف ۱۲۱۳
ابن‌طولون ۳۵۲
ابن‌طیفور ۶۰۰
ابن‌عباد **۴۱**، **۵۶**
ابن‌عباس ۳۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۵۱۶، ۶۰۸، ۶۲۵، ۶۴۹، ۶۹۳، ۹۵۲، ۱۲۴۳
ابن‌عبدالحکیم ۹۲۳
ابن‌عبدالحمید ۳۴۰
ابن‌عبدربه ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۸۰، ۳۸۱، ۱۱۹۸، ۱۲۵۴
ابن‌عبدالسلام ۸۷۷، ۹۱۹
ابن‌العبری **۳۰**
ابن‌عثمان ۱۲۶، ۱۳۷
ابن‌عدی ۶۱۷، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۶، ۶۵۲
ابن‌عربشاه **۳۰**
ابن‌العربی (قاضی) ۹۱۲، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲
ابن‌العربی (حاتمی) ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۹۸۳، ۱۰۵۳
ابن‌عطاءالله ۹۱۶
ابن‌العطار ۹۰۶
ابن عطیه ۴۶۱، ۵۰۴، ۸۹۲
ابن‌العفیف ۹۸۳
ابن‌عقاب = ابن‌ابی‌العقب
ابن‌عقب = ابن‌ابی‌العقب

ابن‌علیة ۶۱۰
ابن‌عمار ۵۵۴
ابن‌عمر ۳۱، ۴۲، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۸، ۶۰۸، ۶۲۹
ابن‌عمید ۹۷
ابن‌عمیر ۱۲۸۰
ابن‌العوام ۱۰۳۹
ابن‌غازی (وزیر) **۶۱، ۶۲**
ابن‌غازی ۱۲۸۷
ابن‌فارض‌معری ۹۷۸، ۹۸۳
ابن‌فراش ۶۱۱
ابن‌فرس ۱۲۶۱، ۱۲۶۲
ابن‌فرغانی ۱۰۲۱
ابن‌فروخ‌قیروانی = عبدالله بن‌فروخ
ابن‌فضل ۱۲۶۲
ابن‌الفقیه ۲۵۹
ابن‌فیره ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۱۲۲۸
ابن‌القاسم بن‌وهب ۹۱۵، ۹۱۷
ابن‌قاسم ۱۱۲۴
ابن‌قبیصه ۶۵۲
ابن‌قتیبه ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۸۱، ۱۱۷۵
ابن‌قریه ۶۶۶
ابن‌قزمان ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱
ابن‌قسی ۳۰۴، ۶۳۲
ابن‌القصار (قاضی) ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۲۹
ابن‌قلابه ۲۴
ابن‌کثیر ۶۷۱
ابن‌کریون ۴۴۸
ابن‌الکلبی ۳، ۱۸
ابن‌کلثوم ۱۲۲۹
ابن‌الکماد ۱۰۲۲
ابن‌اللبان = ابن‌منتاب
ابن‌لبیب = ابن‌لهیب
ابن‌لحیانی = ابویحیی‌زکریا بن احمد
ابن‌لقیطه ۶۵۱
ابن‌لهیب ۹۱۶، ۹۱۷
ابن‌لهیعه = عبدالله بن‌لهیعه
ابن‌ماجشون ۹۱۷
ابن ماجه (قزوینی) ۶۰۸، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۹۷، ۱۲۵۷
ابن‌مالک **۵۴**، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۶۱، ۱۱۷۲
ابن‌مبشر = ابن‌میسر
ابن‌مجاهد ۹۴۵
ابن‌محرز ۹۱۶
ابن‌مدرار ۴۰
ابن‌مرانه ۶۶۲
ابن‌مرتین = ابوبکر بن مرتین
ابن‌مردنیش ۳۱۶
ابن مزنی **۶۰**
ابن مسعود ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۹، ۶۳۰، ۶۹۷
ابن‌معتز ۱۲۲۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰
ابن‌معطی ۱۱۶۱
ابن‌معین ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۲، ۶۳۵، ۶۳۹، ۶۵۲
ابن‌مغیربی ۱۰۶۹
ابن‌مقفع ۷۳، ۱۲۲۶
ابن‌مقله = علی بن‌مقله
ابن‌مکحول = رباح بن عجله
ابن‌منتاب ۹۱۵
ابن‌منتصر = ابویعقوب یوسف‌ثانی
ابن‌منعم ۱۰۱۱

ابن‌المنمر طرابلسی ۸۶۲
ابن‌المواز ۹۱۳
ابن‌مؤهل ۱۲۵۹
ابن‌مهلب ۹۰۲
ابن‌میسر ۹۱۶، ۹۱۷
ابن‌النبیه ۱۲۲۶
ابن‌نجاح ۶۰۸، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۹۰
ابن‌النحوی ۱۲۲۸
ابن‌الندیم ۱۱۶۷، ۱۲۲۲
ابن‌نعمان ۳۶، ۴۰
ابن‌وحشیه ۱۰۴۳
ابن‌وهب ۸۹۸
ابن‌وهب (حسن بن‌قاسم) ۶۶۹
ابن‌هارون ۹۱۹
ابن‌هاشم ۱۲۴۹، ۱۲۵۰
ابن‌هانی ۱۲۲۵، ۱۲۴۳
ابن‌هبیره ۳۵۱، ۵۰۰
ابن‌هردوس ۱۲۶۰
ابن‌هرمه ۱۲۳۸
ابن‌هشام ۱۱۳۷، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲
ابن‌هود ۲۹۹، ۳۱۶
ابن‌الهیثم ۱۰۱۹
ابن‌یونس ۶۱۲، ۶۱۸، ۸۳۰، ۸۳۱، ۹۱۶، ۱۱۲۶
ابوادریس خولانی ۴۲۶
ابواسامه ۶۲۰
ابواسحاق = طویجن
ابواسحاق = ابن‌خفاجه
ابواسحاق ابراهیم = زجاج
ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله = ابراهیم
ابواسحاق بن سلطان ابویحیی ۱۲۵۱
ابواسحاق ابراهیم (سلطان) ۵۴، ۵۶۶
ابواسحاق بن شعبان (قاضی) ۹۱۰
ابواسحاق (حفصی) **۴۶، ۴۹**
ابواسحاق اسفراینی ۱۷۳، ۲۰۲، ۳۶۹، ۹۸۹، ۱۰۲۹
ابواسحاق دوینی ۱۲۵۹
ابواسحاق سبیعی ۶۱۲، ۶۱۳
ابواسحاق (موحدی) **۴۲**
ابواسماعیل اصفهانی = حسین بن علی مؤیدالدین
ابوالاسود دؤلی ۱۱۶۰
ابوبحرین عاصی ۸۳۱
ابوبدیل ۶۶۱، ۶۶۹
ابوبرده **۲۱**، ۲۳۴
ابوبزة ۶۱۹
ابوالبشر = آدم
ابوالبشر سیف‌الاسلام = پزدوی
ابوالبرکات بلفیقی ۹۰۲، ۱۱۰۸، ۱۲۳۷، ۱۲۴۰
ابوالبرکات عبدالله بن احمد = نسفی
ابوالبقا ۷، ۲۴۳، ۹۱۰، ۱۱۸۷
ابوالبقا صالح بن شریف ۱۱۹۹
ابوبکر (صدیق) ۲، ۱۷۱، ۲۰۳، ۲۵۲، ۳۶۶، ۳۷۸، ۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۵۴، ۶۳۸
ابوبکر (ابراهیم ابن = خفاجه)
ابوبکر (سلطان حفصیه) ۳۴۵، ۳۴۶
ابوبکر ابهری (قاضی) ۹۱۵
ابوبکر ابیض ۱۲۵۷، ۱۲۵۸
ابوبکر اسکاف ۶۰۹
ابوبکر باقلانی ۳۹، ۳۷۳، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۵۲، ۱۰۲۹، ۱۱۶۷
ابوبکر بزاز = بزاز
ابوبکر بن ابراهیم = ابن تیفلویت

ابوبکر بن ابی حمیره ۸۳۱، ۸۶۲
ابوبکر بن احمدبن ابوخیثمه ۶۰۹
ابوبکر بن احمدبن علی بن ثابت = خطیب
ابوبکر بن باجه ۱۲۵۷
ابوبکر بن بشرون = ابن بشرون
ابوبکر بن خلدون ۴۲ (ابن خلدون)
ابوبکر بن زهر = ابن زهر
ابوبکر بن زهیر = ابن زهیر
ابوبکر بن الصائغ = ابن ماجه
ابوبکر بن عبدالله (قاضی اشبیلیه) ۴۴۰
ابوبکر بن عربی مالکی ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۴۰
ابوبکر بن عربی (قاضی = ابن العربی (قاضی)
ابوبکر بن عیاش ۶۱۲
ابوبکر بن قزمان = ابن قزمان
ابوبکر بن مرتین ۱۲۷۱
ابوبکر بن هارون = بزار
ابوبکر بن هدایةالله الحسینی ۸۹۸
ابوبکر زبیدی ۱۱۶۴
ابوبکر صابونی = ابن صابونی
ابوبکر صحراوی (امیر) ۱۲۵۷
ابوبکر صیرفی ۵۲۹، ۵۳۲
ابوبکر طرطوشی ۷۳، ۲۹۹، ۵۳۳، ۵۳۴، ۹۱۷
ابوبکر عاصم = عاصم بن ابی النجود
ابوبکر عبدالله بن زبیر بن عوام قرشی اسدی = ابن الزبیر.
ابوبکر عیسی بن عبدالملك = ابن قزمان
ابوبکر محمد ۴۲
ابوبکر محمدبن ارفع راسه = ابن ارفع راسه
ابوبکر محمدبن باجه تجیبی سرقسطی = ابن باجه
ابوبکر محمدبن زهر اشبیلی = ابن زهر
ابوبکر محمدبن سیرین = ابن سیرین
ابوبکر محمدبن شبرین = ابن شبرین
ابوبکر محمدبن مسلم زهری معروف به ابن شهاب = زهری
ابوبکر محمدبن منکدر = محمدبن منکدر
ابوتاشفین ۳۴۶
ابوتمام حبیب بن اوس ۱۲۱۶، ۱۲۲۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۳
ابوالثناء محمود بن ابوبکر = سراج الدین ارموی
ابوجعفر (منصور خلیفه) ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۹۶، ۳۹۷، ۱۰۰۴، ۱۰۱۶
ابوجعفر بن عبدالله = اعمی تطیلی
ابوجعفر خازنی = اسحاق بن حسن خازنی
ابوجعفر عبدالله بن مروان ۳۹۸
ابوجعفر عقیلی ۶۱۱، ۶۱۳
ابوحاتم = سهل بن سلامه
ابوحاتم رازی ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۵۲
ابوحاتم نسایی = نسایی
ابوحارث بن مضاض ۶۹۲
ابوحامد اسفراینی ۴۰
ابوحامد محمدبن محمد = رکن الدین عمیدی
ابوحبیب = (ابوخبیب)
ابوحذیفه = واصل بن عطاء غزال
ابوالحسن (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳
ابوالحسن بن جحدر = ابن جحدر اشبیلی
ابوالحسن بن فضل = ابن فضل
ابوالحسن اشعری (شیخ) ۹۴۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۶۱، ۱۰۳۳، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶
ابوالحسن دباج ۱۲۶۳

ابوالحسن سهل‌بن مالك = سهل‌بن مالك
ابوالحسن علی = ابن‌الجیاب
ابوالحسن علی‌بن هلال = علی‌بن هلال
ابوالحسن ماوردی = ماوردی
ابوالحسن (سلطان‌مرینی) ۱۰، **۴۵،۴۶،۴۷،۴۹،۵۳**، ۱۶۵، ۳۴۶، ۴۸۹، ۴۹۶، ۱۲۲۸
ابوالحسن ملیلی (قاضی) ۷۸۴
ابوالحسن مقری دانی ۱۲۷۱
ابوالحسین(سلطان) ۴۹۶
ابوالحسین محمدبن علی بصری ۹۲۷
ابوحسین‌بن قصار = ابن‌القصار
ابوحفص ۱۱، **۴۱،۴۲**، ۴۴۵
ابوحمو **۵۷، ۶۰، ۶۱،۶۲**، ۶۳
ابوحمیرة ۸۳۱
ابوحنیفه (امام) ۷۰۵، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۵، ۹۲۹، ۹۳۰، ۱۲۶۵
ابوحیان = ابن حیان ۴
ابوخبیب (عبدالله‌بن زبیر) = ابن‌الزبیر
ابوالخطاب‌بن زهر = ابن زهر
ابوالخلیل ۶۱۴
ابوخلدون = ساطع‌الحصری
ابوخیثمه ۶۵۲
ابوداود سلیمان‌بن نجاح = ابن نجاح
ابوداود (سجستانی) ۶۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۷، ۶۵۱، ۶۵۲، ۸۹۹
ابوداود طیالسی ۸۹۴
ابوالدرداء ۴۲۳
ابوالدلفاء = شیبان‌بن عبدالعزیز
ابوریحان (بیرونی) ۳۰، ۷۰، ۸۱، ۱۲۹
ابوریدة = محمد عبدالهادی
ابوزرعه ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸
ابوزکریا بن ابی‌حفص = ابوزکریا یحیی‌بن ابی‌حفص
ابوزکریا حفصی = ابوزکریا یحیی بن‌ابی حفص
ابوزکریا یحیی‌بن‌ابی‌حفص **۴۲**، ۵۱۷، ۶۳۹، ۱۲۵۰
ابوزکریا یحیی‌بن سلطان ابواسحاق ۵۶۶
ابوزکریا یحیی بن ابو محمد عبدالله ۵۱۶، ۶۴۳
ابوزکریا یحیی‌بن معین انباری = ابن‌معین
ابوالزناد ۵۰۰
ابوزید دبوسی ۹۲۷، ۹۲۸
ابوزید عبدالرحمان قیروانی = ابن‌ابوزید
ابوزید عبدالله عمرو ۹۲۷
ابوزید قیس‌بن دریج ۱۲۳۸
ابوزید ولی‌الدین = ابن خلدون ۴۲
ابوسالم ابراهیم ۱۰، **۴۸،۵۷**
ابوسعدی بقری (امیرزناته) ۱۲۴۹
ابوسعید (سلطان) ۳۴۶، ۶۷۹، ۷۸۴، ۱۲۲۸
ابوسعیدبن یونس = ابن یونس
ابوسعید برادعی ۹۱۶، ۱۱۲۱، ۱۱۲۴
ابوسعید برقوق ۳۴۵
ابوسعید جزار ۹۸۵
ابوسعید خدری ۱۷۵، ۴۱۰، ۴۱۷، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۵۱
ابوسفیان ۱۷۱، ۱۷۲
ابوسفیان‌بن حرب ۹۴۰
ابوسلمه خلال ۳۸۹
ابوسلیمان‌ایوب‌بن‌زیدبن‌قیس‌هلالی = ابن‌قریه

ابوسلیمان حمد یا احمد بستی خطابی ۱۸۰، ۱۸۳، ۵۰۳
ابوصدیق ناجی ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹
ابوطالب ۸۵۴
ابوطفیل عامر بن وائله کنانی مکی ۶۱۱، ۶۲۲، ۶۲۳
ابوالطیب = طاهر بن حسین
ابوعباد معبدبن وهب = معبدبن وهب
ابوالعباس (سلطان مرینی) **۵۹ ، ۶۲ ، ۶۴** ۱۲۲۸
ابوالعباس = ابن البناء
ابوالعباس (احمدبن ادریس) شهاب الدین ـ قرافی
ابوالعباس احمدبن شعیب ۱۲۲۷، ۱۲۲۸
ابوالعباس بن شعیب = ابوالعباس احمدبن شعیب
ابوالعباس احمدبن طیب سرخی = احمدبن طیب سرخی
ابوالعباس احمدبن محمد علوجه = احمدبن محمد ...
ابوالعباس احمدبن الرفعه = ابن الرفعه
ابوالعباس احمد (موحدی) ۱۰، ۴۶۲
ابوالعباس احمد سبتی = احمد سبتی
ابوالعباس صنهاجی ۷۴۹
ابوالعباس سرخسی = احمدبن طیب
ابوالعباس قلانسی ۹۵۷
ابوالعباس المتوکل علی‌الله ۱۱
ابوالعباس ناشی = ناشی
ابوعبدالاله (یحیی ابوزکریا) ۶۶۴
ابوعبدالرحمان نسایی ۸۹۹
ابوعبدالله (موحدی) ۱۱
ابوعبدالله الابلی ۷۸۴
ابوعبدالله بن خطیب = ابن خطیب اندلسی
ابوعبدالله = ابن نعمان
ابوعبدالله (سلطان اندلس) **۵۸، ۵۹، ۶۰**
ابوعبدالله احمد = ابن عبدربه
ابوعبدالله اصبغ بن الفرج = اصبغ
ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی = حارث بن اسد محاسبی
ابوعبدالله حاکم = حاکم (نیشابوری)
ابوعبدالله حذیفة بن یمان = حذیفه
ابوعبدالله خوارزمی = خوارزمی
ابوعبدالله بن شعیب دکالی ۸۷۶
ابوعبدالله شیعی ۳۸۳، ۵۸۵، ۶۵۴
ابوعبدالله لوشی ۱۲۷۵
ابوعبدالله مالك = مالك ابن انس
ابوعبدالله محتسب ۳۷
ابوعبدالله محمد (امیر بجایه) **۵۸، ۶۰**
ابوعبدالله محمدبن علی = ابن حماد
ابوعبدالله محمدبن ابراهیم آملی ۱۲۹۳
ابوعبدالله محمدبن سلیمان سطی ۱۰۱۵
ابوعبدالله محمدبن ادریس شافعی = شافعی
ابوعبدالله محمدبن یزید = ابن ماجه
ابوعبدالله مهدی = مهدی خلیفه
ابوعبیدآجری ۶۱۵
ابوعبیدبن مسعود ثقفی ۵۳۱
ابوعبید بکری = بکری
ابوعبیدة بن جراح ۴۰۲
ابوعلی بن بادیس ۶۶۳، ۶۷۸
ابوعلی بن سینا = ابن سینا
ابوعلی قالی بغدادی ۱۹۹، ۱۱۷۵
ابوعلی بادیس = ابوعلی بن بادیس
ابوعلی عمر بن محمد = شلوبین
ابوعلی فارسی ۱۱۶۰

ابوعلی ناصرالدین زواوی ۹۱۸-۹۱۹
ابوعلی ناصرالدین مشدالی ۸۷۷
ابوعمران‌بن یزیدبن اسود تابعی = ابراهیم نخعی
ابوعمروبن حاجب = ابن حاجب
ابوعمراحمدبن محمدبن دراج قسطلی ۱۱۹۸
ابوعمروبن عبدالبر(حافظ) ۹۰۶،۹۴۵
ابوعمروبن صلاح = ابن صلاح
ابوعمرو دانی ۸۸۸،۸۸۹،۸۹۰
ابوعمروبن زاهراشبیلی ۱۲۷۱
ابوعمروشاطبی ۸۹۰
ابوعمرو طلمنکی بن ابی عبدالله بن مفرح ۸۳۱
ابوعنان (سلطان مرینی) **۴۶،۴۷،۴۸ ، ۴۹** **۵۵،۵۶**،۳۴۸
ابوعیاش ۶۳۰
ابوعیسی محمد ترمذی = ترمذی
ابوغالبیس ۴۴۲
ابوفارس عبدالعزیز (امیرالمؤمنین) ۹، ۱۰، ۱۱، **۴۲**،۶۵،**۶۸**
ابوالفتح ابراهیم = ابن خفاجه
ابوالفتح خازنی ۹۶
ابوالفتوح رازی ۸۹۰
ابوالفداء **۳۰**
ابوالفداء اسماعیل = ابن کثیر
ابوفراس ۱۲۱۶
ابوالفرج اصفهانی ۲۶۲،۶۶۶،۱۱۷۵
ابوالفضل بیهقی ۴۹۲
ابوالفضل مرینی **۴۶**
ابوالفضل یوسف = ابن‌النحوی
ابوالقاسم‌بن خرشید (فقیه نیشابور) ۴۳۰
ابوالقاسم‌بن زیتون ۸۷۶
ابوالقاسم‌بن رضوان = ابن رضوان
ابوالقاسم‌بن عبیدالله ۳۷،۴۳۷
ابوالقاسم‌بن فیره = ابن فیره
ابوالقاسم احمدبن محمد حوفی ۹۲۰،۱۰۱۵ ۱۰۲۰
ابوالقاسم خلف‌بن احمد حافظ ۱۲۲۹
ابوالقاسم رحوی ۱۱۰۴
ابوالقاسم‌الروحی = ابوالقاسم رحوی
ابوالقاسم = زجاج
ابوالقاسم سلیمان طبرانی = طبرانی
ابوالقاسم شاطبی = ابن فیره
ابوالقاسم شریف (قاضی غرناطه) ۱۲۳۰
ابوالقاسم شریف‌سبتی ۱۲۳۷، ۱۲۴۰
ابوالقاسم شیعی ۴۸۵
ابوالقاسم (ص) = پیامبر
ابوالقاسم عبدالرحمان‌بن‌خثعمی = سهیلی
ابوقبیس ۶۹۲
ابوقبیصة‌بن‌ذؤیب ۶۵۸،۶۶۵
ابوقحافه ۲۰۳
ابوقدامه ۶۲۰
ابوقلابه جرمی ۶۲۶
ابوکامل شجاع‌بن اسلم ۱۰۱۳
ابوکرب تبع اصغر ۱۸-۲۰-۶۹۷
ابوکلحبه = ریاح
ابوالملیل ۱۲۵۰
ابومحمدبن ابوزید مالکی ۲۰۲
ابومحمدبن تافراکین = ابن تافراکین
ابومحمد علی‌بن احمدبن‌سعیدبن حزم اموی اندلسی = ابن حزم
ابومحمدبن حزم = ابن حزم
ابومحمدبن عطیه = ابن عطیه
ابومحمد رعینی اندلسی ۱۲۲۹

ابومحمد ایوب بن ابی‌زید۳۱۴
ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن سبعین
ابومحمد عبدالحق بن ابی‌بکر(قاضی)۵۰۴
ابومحمد عبدالله بن ابی‌زید = ابن ابی‌زید
ابومحمد عبدالله ولی۶۳۹
ابومدین شعیب بن حسین اندلسی۶۴۲
ابومروان بن خلف قرطبی = ابن حیان
ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز = ابن ماجشون
ابومرة = ابوبزة
ابومسلم خراسانی۳۸۳، ۴۹۱، ۶۶۸
ابومسلم بن خلدون۱۰۱۳
ابوالمعالی (= امام‌الحرمین) ۳۶۹، ۹۲۰، ۹۴۷، ۹۵۲، ۱۰۱۵
ابومعشر بلخی۶۵۷، ۶۶۰
ابوموسی اشعری۳۹۱، ۴۲۳، ۸۵۱
ابومهدی عیسی بن الزیات = ابن الزیات
ابونصر فارابی = فارابی
ابونضره ۶۱۴
ابونعیم حافظ احمد اصفهانی۹۲۱
ابونواس۳۲، ۳۲۹، ۱۲۱۶، ۱۲۳۸
ابووائل۶۱۰، ۶۹۷
ابوالواصل۶۱۸، ۶۱۹
ابوالوفا **۵۷**
ابوالولید بن رشد = ابن رشد
ابوالولید = هشام بن حکم
ابوالولید باجی۹۱۲
ابوالولید وقشی۸۳۱
ابوهارون عبدی۶۱۸
ابوهاشم (محمدبن حنفیه)۳۸۲
ابوالهذیل علاف۹۵۶
ابوهریره۱۷۵، ۴۶۶، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۹۷، ۹۲۱
ابویاسر بن اخطب۶۴۹، ۶۵۰
ابویحیی (موحدی)۱۱
ابویحیی (سلطان حفصی) ۶۶۴
ابویحیی زکریا بن احمدلحیانی = ابویحیی لحیانی **۴۲**، ۵۴۹، ۶۷۰
ابویحیی عبید = ابن سریج
ابویحیی ابوبکر ثانی۵۵۰
ابویحیی محمدبن معن = معتصم بن صمادح
ابویزید۳۱۴
ابویزید (صاحب‌الحمار)۶۵۴
ابویعقوب بادسی۶۳۹
ابویعقوب یوسف = سکاکی
ابویعقوب یوسف اول۲۱۷
ابویعقوب یوسف ثانی۲۱۷
ابویعلی موصلی۶۰۸، ۶۲۷، ۹۰۰
ابویوسف = یعقوب بن المنصور
ابویوسف بن عبدالحق (سلطان مرینی)۱۱۹۹
ابی‌برده = ابوبرده
ابیض = ابوبکر ابیض
ابی‌وائل — ابووائل
ابیوردی ۴۰
اتامش۳۵۲
احدب۱۰۱۱
احمد۶۶۸، ۱۲۱۹
احمد ابغا (اباقا)۹۱۸
احمد = ابن‌قسی
احمد (موحدی) = ابوالعباس احمد(موحدی)
احمد سبتی (ابوالعباس) ۲۱۷
احمد = قسطلی
احمد (شاهزاده مرینی) **۶۲**

احمدبن ابوخیثمه = ابوبکر بن ابوخیثمه
احمدبن ابوالفتح — ابن خفاجه
احمدبن ابی‌دواد ۴۰۱، ۴۲۶
احمدبن ادریس = شهاب‌الدین قرافی
احمدبن‌حنبل(مروزی)۳۴، ۲۲۹، ۴۰۱، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۷، ۶۵۲، ۸۹۸، ۹۰۰، ۹۰۴، ۹۱۱، ۹۵۷، ۹۵۸
احمدبن شعیب = ابوالعباس احمد
احمدبن طیب سرخسی۸۵۲
احمدبن عبدربه = ابن عبدربه
احمدبن عبدالله‌بن یونس = ابن یونس
احمدبن عثمان (شاهزاده حفصی)۱۱۰۴
احمدبن علی‌بن ثابت = خطیب
احمدبن علی بن مثنی تمیمی = ابویعلی موصلی
احمدبن فارسی۱۱۸۷
احمدبن محمدبن خلف حوفی = ابوالقاسم حوفی
احمدبن محمدبن دراج قسطلی = ابوعمر
احمدبن محمدبن‌الرفعة = ابن‌الرفعة
احمدبن محمد بن عبدالحمید = ابن عبدالحمید
احمدبن محمد علوجه (ابوالعباس)۳۴۱
احمدبن محمدبن طاهرحسینی علوی (سبتی) ۲۱۷
احمدبن هارون = بزار
احمدبن یحیی ثعلب = ثعلب
احمد اصفهانی حافظ = ابونعیم
احمد بستی = ابوسلیمان حمد یا احمد
احمد دیلمی (معزالدوله)۲۹۶
احمد سبتی (ابوالعباس)۲۱۴، ۲۲۱، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۷۱، ۱۰۷۳
احمد زکی صفوت۴۲۶
احمد صقلی۴۸۷
احمد فرید رفاعی (دکتر)۵۶، ۵۷
احمد لحیانی۱۰
احمدی = احمدبن عثمان
احمر = خلف احمر
احوص۱۲۲۹
اخشید = محمد اخشید
اخطب۶۴۹
اخنوخ۱۰۶۵
ادریس (ع)۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۷۳۲، ۸۱۸، ۱۰۶۵
ادریس‌بن ادریس۴۱، ۴۳، ۴۷، ۳۸۴، ۴۲۷، ۴۴۰
ادریس‌بن عبدالله‌بن‌حسن۴۱، ۴۲، ۴۳، ۳۸۴، ۴۳۷، ۵۶۴
ادریس اصغر = ادریس‌بن ادریس
ادریس اول = ادریس‌بن عبدالله‌بن حسن
ادریس اکبر = ادریس‌بن عبدالله‌بن حسن
ادریس دوم = ادریس‌بن ادریس
ادریس (نبی...) ۲۰۸
ادریسی ۸۳، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۷، ۱۴۸
ادواردبراون۴۹۵
ادیب نیشابوری ۱۲۸۷
اردشیر۶۵۸، ۷۰۰
ارسطو۳۸، ۷۲، ۷۳، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۵۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۲۴، ۱۰۳۱، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۵، ۱۲۴۴
ارم۲۳

ارموی = سراج‌الدین ارموی
ارموی = تاج‌الدین محمدبن حسین
ازدبن زید۲۴۴
ازرقی۶۹۷
ازهری۴۹۲
اسامةبن زید (لیثی ۳۷۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۶۵۱، ۶۵۲
استفانوکولوزیو۳۴
اسحاق (بن ابراهیم ع) ۱۳۴، ۶۲۴، ۶۸۹، ۶۹۸
اسحاق (محدث) ۶۳۰
اسحاق‌بن حسن خازنی، ۹۴، ۹۵، ۹۶
اسحاق‌بن عبدالله = طویس
اسحاق خازنی = اسحاق‌بن حسن خازنی
اسحاق موصلی۸۵۴
اسدبن ربیعةبن نزار (پدرقبیله) ۲۴۰
اسدبن فرات۴۸۴، ۹۱۵
اسدبن موسی۶۱۸
اسدالسنة = اسدبن موسی
اسدالدین۴۳۹
اسدی = ابووائل
اسدی = سیف‌بن عمر
اسرائیل۱۵، ۱۶، ۶۹۸
اسعد ابوکرب۱۸
اسفراینی = ابواسحاق
اسفراینی = ابوحامد
اسکندر افرودسی۱۰۰۳
اسکندرمقدونی۶۶، ۱۴۶، ۴۴۴، ۱۰۰۲، ۱۰۹۰
اسلم‌بن سدرة ۸۲۹
اسماء (دختر ابوبکر)۲۰۳، ۶۹۲
اسماعیل (پسرابراهیم ع)۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱
اسماعیل (قاضی...)۹۱۵، ۹۱۷
اسماعیل‌بن ابراهیم‌بن مهاجر۶۲۵
اسماعیل‌بن‌القاسم‌القالی بغدادی = ابوعلی‌قالی
اسماعیل‌بن کثیر = ابن کثیر
اسماعیل‌بن(امام‌جعفرصادق ع)۳۶، ۳۸، ۳۸۵، ۳۸۶، ۴۳۷
اسماعیل قاضی۳۴
اسماعیل منصور۶۵۴
اشبیلی = ابن جحدر
اشبیلی = ابوعمرو زاهد
اشتر۵۲۸
اشعری = ابوالحسن اشعری
اشعری = ابوموسی اشعری
اشمیت (شمیت) ۳۰، ۳۲
اشعث‌بن قیس۲۶۲
اشهب۹۱۳، ۹۱۵
اصبحی = مالک‌بن‌انس
اصبغ (بن‌فرج)۹۱۷
اصطخری۸۵، ۱۱۸، ۳۴۴
اصفهانی = ابوالفرج(صاحب‌اغانی)
اصفهانی = ابونعیم حافظ
اصغربن علی‌سجادبن حسین‌بن علی‌بن‌ابیطالب ۶۹۷
اصم۳۶۷
اصمعی۲۹، ۱۹۹، ۶۹۶، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵
اعشی۶۹۲، ۱۲۴۲
اعلم بطلیوسی۱۲۵۵، ۱۲۵۷
اعمش۶۱۰
اعمی تطیلی۱۲۵۶، ۱۲۵۷
افریقش۱۸، ۱۹
افضل‌بن امیرالجیوس بدرجمالی۳۴۵
افضل‌الدین خونجی۱۰۲۷، ۱۱۲۸

افطس (حسن بن حسین)۶۹۷
افلاطون**۳۸**،۹۷۷،۱۰۰۲،۱۰۰۳ ، ۱۰۱۶،
۱۰۹۰،۱۰۹۳
اقلیدس۸۱۵،۱۰۱۵،۱۰۱۸
اقلیمنطس (کلمنت)۴۴۶
اگوست کنت**۳۳**،**۳۴**،**۳۵**،۷۷
اگوستین = آنیبال قدیس
الن نیکلسون۹۸۹
الوسی۱۲۷۵
الیوس حکیم۶۵۸
اماری **۳۵**
ام‌المؤمنین = عایشه
امام = مهدی موحدی
امام = علی(ع)
امام ابوحنیفه = ابوحنیفه
امام احمدبن حنبل = احمدبن حنبل
امام‌الحرمین = ابوالمعالی
امام المحدثین = ابن حنبل = احمدبن حنبل
امام شافعی = شافعی
امام فخر = ابن‌خطیب (فخررازی)
امام فخربن خطیب = ابن‌خطیب (فخررازی)
امام مالك = مالك‌بن‌انس
امام مسلم = مسلم‌بن حجاج قشیری
امام معصوم = ۴۴۵
امام منتظر(مهدی)۶۳۴
ام‌حبیبه۶۲۸،۶۲۹
امرؤالقیس‌بن حجر۸۵،۵۷۸،۱۲۴۲
ام‌سلامة۱۲۵۲
ام‌سلمة ۶۱۳،۶۱۴
امیرالمؤمنین = عبدالمؤمن موحدی
امیرالمؤمنین = عبدالرحمان داخل‌الناصر ـ
لدین‌الله
امیرالمؤمنین = المتوکل علی‌الله (ابوالعباس)
امیرالمؤمنین = ابوفارس (خلیفهٔ بنی‌مرین)
امیرالمؤمنین = ابوالحسن مرینی (سلطان)
امیرالمؤمنین = علی(ع)
امیرالمؤمنین = عمر(رض)
امیرالمؤمنین = هارون خلیفه
امیرحجاز = (محمدص)
امیرمحمد(امیراندلس)۱۲۸۳
امیرالمسلمین = سعدبن‌ابی‌وقاص
امیرالمسلمین = یوسف‌بن تاشفین
امیرمکه = (محمد ص)
امیرعبدالرحمان مرینی = عبدالرحمن‌مرینی
امیرمحمود (خوانسالار) ۳۴۷
امین (برادرمأمون)۳۰۶،۶۵۹،۱۱۴۴
امیة۴۱۶
امیةبن ابی‌الصلت ۱۸۷
امیةبن عبدالغافر **۴۱**
انباذ قلس۱۰۰۲
انباری = ابن‌معین
اندلسی = ابومدین
انژر۴۵۲
انس‌بن مالك۴۱۷،۶۰۸،۶۲۴،۶۳۰،۱۲۶۵
انصاری (خواجه) = هروی
انوشروان**۲۱**،۷۱،۷۲،۱۹۸،۲۴۷ ، ۲۶۲،
۲۶۳،۵۵۳،۶۴۶ ، ۶۵۷،۶۵۸،۷۴۴،
۸۵۷
اوبهی۴۷۰
اوشیر۴۴۹
اوغسطس = اوگوستس
اوگستس۴۴۵
اومیروس (عمر)۱۲۴۳
ایشا (نیای سلیمان)۱۶

ایوب بن ابی‌زید = ابومحمدایوب
ایوب بن زیدبن قیس هلالی (ابوسلیمان) = این قریه
ایوب صدیق (ع) ۴۴۸

ب

بابا = پاپ
باجریقی ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۱
باجی = ابوالولید
بادسی = ابویعقوب
بادیس ۳۰۸
بادیس بن منصور ۵۶۵
بارتولد ۱۱۷
بارس بن یهودا ۱۶
باعز ۱۶
باقلانی = ابوبکر باقلانی
باکونین ۳۳، ۳۵
باکیاك ۳۵۲
بایزیدا‌ول ۵۱
بایزیدبسطامی ۹۸۹، ۹۹۱، ۱۰۶۰
البتانی ۱۰۲۲
بجیله ۲۴۰، ۴۸۹
بحتری ۱۲۱۶، ۱۲۳۸، ۱۲۴۳
بخاری (محمدبن اسماعیل) ۳۴، ۵۱، ۲۳۲، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۲۸، ۶۳۳، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۹۷، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۵، ۹۴۰
بختنصر ۱۴، ۴۴۴، ۷۰۰
بختیشوع = جبریل بن بختیشوع
بدرجمالی ۳۳۰
بدیع‌الزمان همدانی ۱۲۲۶
برادعی = ابوسعید برادعی
براق ۹۶۵
برقوق = ابوسعیدبرقوق (الظاهر)
برکیاروق بن ملکشاه ۵۴۹
بزار ۶۰۸، ۶۲۷، ۶۲۸، ۹۰۰
بزرگمهر ۷۳، ۶۵۸
بساسیری ۳۷
بسامی = ابن بسام
بسطام بن قیس بن شیبان ۲۶۲
بشار بن برد ۱۲۲۹، ۱۲۳۸
بشیر بن مروان ۶۲۳
بشیر بن نهیك ۶۲۸
بصری = ابوالحسین محمدبن علی
بطرس بستانی ۱۲۵۴، ۱۲۵۸
بطرك اعظم ۱۳۴
بطلیموس ۸۳، ۸۸، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۳، ۱۰۲۱، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰
بطلیوسی = اعلم بطلیوسی
بغا ۴۳، ۳۵۲
بقراط ۱۰۰۳
بقری = ابوسعید
بکربن وائل ۴۱۰
بکربن هوازن ۱۱۸۲
بکری (ابوعبید) ۵۹، ۸۱، ۶۷۹، ۶۸۴، ۶۸۵
بلال بن ابی‌بردة بن ابی‌موسی‌اشعری ۳۵۱
بلال بن‌هاشم ۱۲۴۹
بلخی = ابومعشر
بلخی = شاذان بلخی
بلفیقی = ابوالبرکات
بلکین بن زیری ـ ۶۴، ۳۱۳، ۴۸۶
بنیامین = (بنی‌یامین، ۴۴۴)
بوبطی ۹۱۲
بوزرجمهرحکیم = بزرگمهر

بوعز = باعز
بول **۳۳**
بونی ۱۰۵۳، ۱۰۵۸، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶
بهاءالدوله ۴۳۸
بهاءالملك ۴۳۸
بهار ملك‌الشعراء ۱۲۴۵
بهرام‌بن بهرام ۷۱، ۵۵۳
بهلول‌بن عبیدةالحمی ۸۳۱
بهمن ۷۰۰
بیبرس ۳۵۵، ۶۶۷، ۶۷۱
بیرس = بارس
بیرونی = ابوریحان
بیسانی ۱۲۲۶
بیضاوی ۹۲۸، ۹۴۹
بیهقی (محدث) ۱۸، ۶۳۰
بیهقی = ابولفضل بیهقی

پ

پاپ ۱۳۴، ۴۴۱
پاتیرارخوس = بطرك
پترارك **۵۲**
پزدوی (ابوالبشرعلی) ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۰
پطرس (حواری) ۱۳۴، ۴۴۱ ، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸
پطرك (پاتریش) ۱۳۴، ۴۴۱، ۴۴۶
پوران (دختر حسن‌بن سهل) ۳۵، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۰
پورداود (استاد سابق دانشگاه تهران) ۲۲۲، ۳۳۷
پوکاچیو **۵۲**
پولس (حواری) ۱۳۴، ۴۵۰
پیر = پطرس
پیامبر (محمدص) ۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۵۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵ ، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۳۰، ۲۳۲ ، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۶۰ ، ۲۶۲، ۲۷۱، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۳۹ ، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷ ، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۵ ، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰ ، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳ ، ۴۲۴، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۶ ، ۴۵۴، ۴۶۶، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۵ ، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۸۶ ، ۵۸۷، ۵۹۳، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۲ ، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹ ، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷ ، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۴ ، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۳، ۶۴۷، ۶۴۸ ، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷ ، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۲۵، ۷۲۹، ۷۵۰ ، ۷۵۴، ۷۷۰، ۷۸۰، ۸۲۱، ۸۲۳، ۸۳۲ ، ۸۳۳، ۸۵۱، ۸۷۲، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۹۰ ، ۸۹۴، ۸۹۶، ۹۰۷، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۲۲ ، ۹۲۳، ۹۳۵، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۵۴ ، ۹۶۰، ۹۶۳، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۸۶، ۹۸۷ ، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۵، ۱۰۳۴، ۱۰۴۳ ، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۹، ۱۱۷۸، ۱۱۸۰، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۲۰۱، ۱۲۴۲، ۱۲۸۶
پیغمبر اسلام = پیامبر (محمدص)
پیری زاده **۳۱**

ت

تاج‌الدین محمدبن‌حسن‌ارموی۹۲۸
تاشفین‌بن علی‌بن یوسف۵۲۹
تئودر روزولت**۵۳**
تبع۱۷،۱۸،۵۳۰
تبع‌اصغر = ابوکرب
ترجم۱۲۵۱
ترمذی۳۴،۳۸۱،۶۰۸،۶۰۹،۶۱۰ ، ۶۱۵،
۶۱۶،۶۱۷،۶۵۱،۸۹۹
تطیلی = اعمی تطیلی
تفتازانی = سعدالدین
تقی‌الدین (بن) دقیق‌العبد۹۱۳،۹۱۸
تقی‌الدین سبکی۹۱۳
تقی‌زاده (سید حسن)۷
تکریت (دختروائل)۱۲۸
تمیمی۶۲۹
توجین ۲۵۲
توذری = تویذری
توفیل رومی۶۵۸
تولی‌بن توشی خان۵۷۹
توماس بکل**۳۵**
تونسی۹۱۶
تویذری۳۰۸
تویزری۶۴۱
توینبی**۳۴،۳۷،۴۴**
تیمور(لنگ)**۴۹،۵۱،۶۹**

ث

ثابت‌بن قره حرانی۸۵۲ ، ۱۰۱۶ ، ۱۰۴۷
۱۰۸۰،۱۰۸۱،۱۰۸۲
ثامسطیوس۱۰۰۳
ثاوذوسیوس۱۰۱۷
ثعالبی(نیشابوری)۲۳،۱۹۹،۸۹۱، ۱۱۶۶،
۱۱۶۷
ثعلب۱۹۹،۱۱۶۷
ثقفی = ابوعبیدبن مسعود
ثوبان۶۲۶،۶۳۴
ثوری (سفیان)۲۷،۶۲۴،۶۲۶،۹۵۲

ج

جابر(محدث) ۶۰۹،۶۱۷
جابربن‌حیان۱۰۰۵،۱۰۴۰،۱۰۶۰،۱۰۶۹،
۱۰۸۷،۱۱۰۸،۱۱۱۷
جابربن عبدالله ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۱۷، ۶۱۷،
۶۲۴
جاحظ ۳۹۹، ۹۵۶، ۱۱۷۱، ۱۱۲۴،
۱۱۷۵
جارالله = زمخشری
جازیه (دخترسرحان) ۱۲۴۷
جالوت ۴۴۳
جالینوس ۷۸،۱۵۹،۱۹۰،۱۰۳۳
جالینوس (سردار ایرانی) ۲۳۷
جامی ۸۵۳
جبائی ۹۵۶، ۱۰۸۷
جبرئیل ۲۳۹
جبریل ۱۰۸
جبریل‌بن بختیشوع ۳۱،۳۲
جبیربن مطعم ۴۶۶
جراب‌الدوله = احمدبن‌محمد علوجه
جراش‌بن احمد حاسب ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸،
۶۵۹
جرجانی(صاحب تعریفات) ۱۸، ۳۷۶،۳۷۷،
۳۹۲(وبیشتر حواشی دیگر)

جرجی‌زیدان ۵۷، ۷۰، (وحواشی دیگر)
جرجیس بن‌عمید ۴۴۸
جریج ۶۳۱، ۶۳۶
جریر ۵۰، ۲۴۷، ۱۲۱۶، ۱۲۲۹
جزار = ابوسعید
جعدی ۹۱۰، ۱۰۱۴
جعفر (محدث) ۶۴۲
جعفر بن یحیی ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۲۵۸، ۴۵۶، ۴۷۱، ۵۰۷، ۱۱۷۱
جعفر برمکی = جعفر بن یحیی
جعفر (دکتر جعفر شهیدی)
جعفر صادق ع (امام ...) ۳۶، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۶، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۶۰
جعفر مصدق (ابن‌مکتوم) ۳۸۵
جلال‌الدین قزوینی ۱۱۷۲
جمال‌الدین بن هشام = ابن‌هشام
جمال‌الدین عبدالرحیم بن‌عمر موصلی ۶۷۱
جنید ۶۳۲، ۹۵۰، ۹۸۹
جنید بن‌عبدالرحمان غطفانی ۶۱۱
جودت‌افندی ۱۰۶۶
جوزجانی (گوزکانی) ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۱۸
جوطی بن‌محمد ۴۵۰
جوهر صقلبی ۳۴۱، ۵۸۵، ۷۳۵
جوهر کاتب = جوهر صقلبی
جوهری ۱۱۶۴

چ

چوسر ۵۲

ح

حاتم بن‌سعید ۱۲۵۹
حاجب بن زراره ۲۶۲
حاجی خلیفه ۳۱، ۲۱۸، ۶۰۹، ۶۵۲، ۹۲۷، ۹۲۸، ۱۰۶۳، ۱۰۷۰، ۱۱۷۲
حارث ۶۳۰
حارث بن‌اسد محاسبی ۹۷۲
حارث بن حلزة ۱۲۴۲
حارث بن کلدة ۱۰۳۴
حارث بن مسکین ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷
حارث بن‌هشام ۱۸۱
حاسب = جراش بن احمد
حافظ = ابوعمرو بن‌عبدالبر
حافظ = ابوالقاسم خلف بن احمد
حافظ بن‌عبدالبر = ابوعمرو بن‌عبدالبر
حافظ اندلسی ۶۶۳
حافظ ابونعیم = ابونعیم احمد
حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی = نسفی
حافظ شیرازی ۸۵۳، ۱۰۰۳، ۱۲۹۰
حافظ مزنی ۹۰۵
حاکم (نیشابوری) ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۵، ۶۳۰، ۸۹۷، ۹۰۰
حام (بن نوح) ۱۰۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵
حبیب = ابوتمام
حبیب بن‌اوس بن‌حارث آمدی = ابوتمام
حبیب بن‌اوس طائی = ابوتمام
حبیبه (دختر ابوبکر) ۲۰۳
حجاج بن یوسف ثقفی ۵۳، ۵۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۸۸، ۳۳۰، ۳۴۰، ۴۶۷، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۳۸، ۶۶۶، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵
حجازی ۸۹۸

حجر ۱۹۹
حذیفة بن بدر فرازی ۲۶۲، ۳۷۲
حذیفة بن یمان (ابوعبدالله) ۶۵۱
حرانی = ثابت بن قره
حرب بن امیه ۸۲۹، ۸۳۰
حرث = حارث
حرث بن اسد محاسبی ۹۵۷
حرث بن هشام ۱۸۱
حریری ۷۵۸
حسان بن ثابت ۴۱۰، ۱۲۲۹
حسان بن نعمان ۴۸۴
حسرون = حضرون (۱۶)
حسن بن حسن بن علی (ع) ۲۸، ۴۲
حسن بن حسین بن علی بن علی بن زید العابدین = افطس
حسن بن دویریده ۱۲۵۹
حسن بن زید = داعی طبرستان
حسن بن سبط ۵۰
حسن بن سرحان ۱۲۴۹
حسن بن سهل ۳۵، ۳۲۹، ۶۶۱
حسن بن علی (بن محمد حنفیه) ۳۸۲
حسن بن علی (امام ع) ۴۱، ۲۸، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۸، ۵۰۷، ۶۱۲، ۶۱۵، ۶۲۴، ۶۳۶، ۶۶۷، ۶۹۷
حسن بن علی بن حسن = ناصر اطروش
حسن بن عمر (وزیر) ۴۷، ۵۶
حسن بن قاسم بن وهب = ابن وهب
حسن بن محمد خلدون ۴۲
حسن بن محمد صباح ۳۸۶
حسن بن یزید سعدی ۶۱۸، ۶۱۹
حسن افطس ۶۹۷
حسن بصری ۶۳۰، ۶۳۲، ۹۵۶، ۹۹۸
حسن دیلمی (رکن الدوله) ۲۹۶، ۳۸۲
حسن عسکری (امام ع) ۳۸۶
حسون بن بواق ۳۴۶
حسین (امام ع) ۴۵، ۳۰۶، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۸، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۶۲۴
حسین بن حسن ۶۹۷
حسین بن حسین ۶۹۷
حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل ۱۰۶۹
حشمنای ۴۵۹
حصین بن نمیر سکونی ۶۹۳
حضرون = حسرون
حطیئة ۱۲۲۹
حفصة بن قیس ۱۱۷۷
حفصی = ابواسحاق
حکم بن الناصر ۵۵، ۲۹۷
حکم بن هشام بن عبدالرحمان داخل ۸۵۵
حلاج = منصور حلاج (۹۹۱)
حماد ۵۶۵، ۸۵۶
حماد بن سلمة ۶۱۸
حماد موصلی ۸۵۳
حمد بستی = ابوسلیمان
حمزة ۶۲۴
حمودی = ادریسی
حمیر بن سبا ۱۷
حمیری (سید) ۳۸۰، ۳۸۲
حمیناذاب ۱۶
حنانیا ۴۴۷
حنیفه ۱۱۲۳
حسین بن اسحاق ۱۰۱۶
حوفی = ابوالقاسم احمد
حوقلی ۹۸

حی بن اخطب ۶۴۹، ۶۵۰
حی بن یقظان ۸۲۰
حیی = حی بن اخطب

خ

خاتم‌اولیاء (فاطمی یامهدی منتظر) = مهدی منتظر
خاتم انبیاء (محمدص) ۶۳۴
خاتم پیامبران = محمدص ۶۳۴
خاتم‌النبیین = خاتم پیامبران
خارجة‌بن‌زید ۲۰۳
خارجی ۵۳۱
خارجیة ۱۲۱۳
خارنی = ابوالفتح اسحاق‌بن‌حسن
خالد (زادهٔ خلدون) **۴۰**
خالد = خلدون (**۳۷**)
خالدبن حمزة‌بن‌عمر ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
خالد (برمکی) ۲۵
خالدبن عبدالله‌قسری ۳۵۱، ۵۰۰
خالدبن‌ولید ۴۶۶
خالدبن یزیدبن معاویه ۱۰۷۷
خالدالدریوس ۳۰۶، ۳۰۷
خالد قسری = خالدبن‌عبدالله‌قسری
خثعمی = سهیلی
خدری = ابوسعید خدری
خدیجه (همسرپیامبرص) ۱۷۰، ۱۷۱
خزار ۸۹۰
خزیمه‌بن‌ثابت = ذوالشهادتین
خزیمی = ابووائل
خسرو ۳۳۱
خسرو انوشروان = انوشروان
خسروپرویز ۶۵۸
خسرو (کسری) ۳۲۸، ۶۳۵، ۷۱۰
خضر ۳۸۰
خضرون ۱۶
خطابی = ابوسلیمان
خطیب بغدادی ۶۷۴
خلال = ابوسلمهٔ خلال
خلجان‌بن‌قاسم ۸۳۰
خلدون‌بن عثمان‌بن‌هانی **۳۹، ۴۱**
خلف‌بن‌احمد حافظ = ابوالقاسم خلف
خلف احمر ۱۱۴۹
خلیل (ع) ۶۹
خلیل‌بن احمد فراهیدی ۱۱۶۰، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴
خوارزمی ۱۰۱۳
خونجی = افضل‌الدین
خیام ۱۲۸۷
خیبری ۵۲۴

د

دارا ۱۰۰۲
دارقطنی ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۶
دارمی ۹۰۰
دارون ۱۷۷
داعی‌الزنج ۳۸۴
داعی صعده ۴۹۵
داعی طبرستان ۳۸۴، ۴۹۵
دانته **۵۲**
دانی = ابوالحسن مقری
دانی = ابوعمرو دانی
دانیال (ع) ۷۳، ۲۰۸، ۶۶۹
دانیالی ۶۶۹
داود (ع) ۱۵، ۳۶۸، ۳۹۴، ۴۴۳، ۴۴۶،

۶۸۹، ۶۹۹
داودبن علی ۲۹، ۹۰۸، ۹۰۹
داودبن‌محبر بن قحزم ۶۲۸
دباج=ابوالحسن دباج
دبوسی=ابوزید
دجال ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۳۳، ۶۳۴
دربلو **۳۰**
دزی **۲۳**، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۲، ۵۴۱، ۶۷۹
دساسی(سیلوستر) **۲۸**، ۱۲۹
دسلان(بـارون) **۲۱، ۲۲، ۳۰، ۶۳** (ودر بیشتر حواشی متن)
دکارت ۱۰۵۱
دکترخانلری(استاددانشگاه‌تهران)۶۱، ۶۷۸
دکترصفا (استاد دانشگاه‌تهران) ۱۰۰۳
دکتر طه‌حسین **۳۶، ۳۷**
دکتر معین (استاد دانشگاه تهران) ۷۰
دکتر نوایی ۳۷
دکتر هشترودی (رئیس دانشکدهٔ‌علوم تهران) **۲۵**، ۱۰۰۷، ۱۲۴۷
دکتر یارشاطر (استاد دانشگاه تهران) ۲۵
دمشقی ۸۴، ۱۹۸
دوبان ۶۵۹
دوبویر **۳۴، ۳۶**
دوینی=ابواسحاق دوینی
دهخدا ۱۲۸ ودیگر حواشی
دیلمی=احمد دیلمی
دیوجانس‌کلبی ۱۰۰۳
دیوژن=دیوجانس

ذ

ذبیح‌الله بهروز۸۶۶
ذخیرةالملک۴۳۸
ذرماری۱۸۳
ذوالاذعار۱۸، ۲۰، ۲۸۰، ۸۰۱
ذوالرمة۱۶، ۱۲۹، ۱۲۲۹
ذوالسویقتین ۹۰۱، ۹۰۲
ذوالشهادتین (خزیمةبن ثابت)۲۳۴
ذوالقرنین ۲۸۰، ۸۰۱
ذوالیمینین= طاهربن‌حسین
ذویب۶۵۸
ذهبی۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱ ۶۲۴، ۶۲۶
ذیاب‌بن غانم۱۲۴۹

ر

راپاپور**۳۴**
رازی۱۰۳۳
رازی= محمدبن زکریا
رازی= ابن‌خطیب (فخررازی)
راس= ابن ارفع
راسو= ابن ارفع
راسه= ابن ارفع
راشد۴۱، ۴۲
راعوث۴۴۹
رافع‌بن خدیج۷۰۵
رافعی (فقیه خراسان)۹۱۸
رام۱۶
رباب۲۵۰
رباح‌بن عجله۱۹۹
رباح‌بن‌کحله= رباح‌بن عجله
رباح‌بن‌کهیله= رباح‌بن عجله
ربیع۶۶۱
ربیعةبن مضر۱۹۸
ربیعةبن نزار۲۴۵، ۶۴۶، ۱۲۱۲
ربیعةبن نصر= ربیعةبن نزار

رحوی= ابوالقاسم
رستم (فرخزاد) ۱۵،۲۹۱،۵۲۹،۱۰۵۰
رسول خدا= پیامبر(محمد ص)
رشید (هارون) ۲۵،۲۶،۲۷،۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱،۳۲، ۳۳، ۴۲، ۴۳، ۲۵۸، ۳۳۷، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۳۷،۴۷۱، ۵۰۷، ۶۶۰، ۶۶۱، ۷۴۵، ۱۱۶۰، ۱۲۴۳
رضا (ع)= علی‌بن موسی‌الرضا (ع)
رضی (سید)= شریف رضی
رعینی اندلسی= ابومحمد رعینی
رقاشی= یزید رقاشی
رکن‌الدوله‌دیلمی(حن‌دیلمی)۹۷،۲۹۶،۴۳۸
رکن‌الدین عمیدی۹۳۲
رم‌بن حضرون۱۶
رنه مونیه**۳۳،۳۴**
روجربن روجر ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۹۸
روح‌القدس۱۲۶۸
روح‌بن زنباغ۵۱۲،۵۱۳
روحی= ابوالقاسم
روزنتال**۳۳**
رومی۸۵۴
ریاح‌بن کحیله= ریاح ابوکلحبه
ریاح ابوکلحبه۱۹۶-۱۹۹
ریختر**۳۴**
رینو۱۰۵
رینود۱۲۹

ز

زادان فرخ۴۶۷
زایده ۶۱۰،۶۱۱
زبیدی = ابوبکر۱۱۶۴
زبیر۳۹۲،۳۹۸،۴۰۲،۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴
زجاج (ابواسحاق)۸۵۲، ۱۱۵۰، ۱۱۶۰
زجاج = ابوالقاسم
زربن حبیش ۶۱۰
زرقانی۲۰۳، ۹۰۰
زرکلی۵۰ (وحواشی دیگر)
زرهون۱۲۸۵
زریاب (موسیقی‌دان ایرانی) ۸۵۵،۸۵۶
زکریابن اسحاق۱۷۰
زکریابن احمد لحیانی= ابویحیی(۵۴۹)
زمخشری۲۳، ۴۹۲، ۸۹۳، ۱۱۶۱،۱۱۶۵، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳،۱۱۹۵
زناتی۲۰۸
زنیم۲۰۳
زواوی= ابوعلی ناصرالدین
زهراوی ۱۰۱۹
زهرةبن حویه۲۳۷
زهری۱۰،۱۵، ۴۶۶، ۴۷۳، ۶۹۷، ۷۰۴
زهیربن ابی‌سلمی۳۸، ۱۲۲۹، ۱۲۴۲
زیادبن ابی‌سفیان۳۶۲،۳۶۳،۵۰۸
زیادةالله اول (ابن‌الاغلب۴۸۴)= ابراهیم‌بن اغلب
زیان۲۵۰،۱۲۴۹
زید۶۵۳
زیدبن ارقم۴۱۷،۴۴۰
زیدبن ثابت۳۹۲
زیدبن علی‌بن حسین سبط۳۷۹،۳۸۳،۳۸۴
زیدبن علی‌بن زین‌العابدین۱۰۵
زیدبن محمدبن اسماعیل۳۸۸
زیدبن کهلان۲۴۵
زیدبن یشحب۲۴۵
زید شکاك۶۱۶
زید عمی۶۱۵،۶۱۶

زین‌العابدین (امام ع) ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵

ژ

ژان پاتیست‌سای۳۲

س

سائب خاسر (یا خاثر (مغنی)۸۵۴
ساره ۶۹۸
ساریة‌بن زنیم**۲۰**،۲۰۳
ساطع‌الحصری (ابوخلدون) ۴،۵، **۲۴**، **۳۰**، **۳۵**، **۳۶**، ۳۸،۳۹،۱۱۷۶
سالم (مولی حذیفه)۳۷۲
سالمی۹۹۹
سام۱۵۵
سانت ژولیك۲۵۹
سبابن یشحب ۱۷،۲۴۵
سبتی= ابوالقاسم شریف
سبتی (ابوالعباس احمد)۲۲۱،۲۲۳،۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۷
سبتی= مالك‌بن مرحل
سبطین (حسن وحسین ع) ۳۷۹
سبکی = تقی‌الدین
سبکتکین ۵۸۱
سبیعی= ابواسحاق سبیعی
سجادبن علی۲۵
سجستانی= ابوداود
سحنون۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴
سراج‌الدین ارموی (ابوالثنا)۹۲۶،۹۲۸
سراج‌الدین بلقینی۹۱۳
سراقة‌بن عمر۲۷۱
سرحان۱۲۴۷
سرحون۴۶۷
سرخسی= احمدبن طیب
سطی= ابوعبدالله محمدبن سلیمان
سطیح‌بن مازن‌بن غسان۱۹۸،۶۴۶
سعاده ۶۴۴
سعد (صحابی)۴۱۰، ۴۱۱
سعدا ۱۲۵۰
سعدبن ابی وقاص ۱۵، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۸۴، ۳۹۲،۴۰۲، ۴۳۶، ۱۰۰۲
سعدالدین تفتازانی ۱۰۰۵، ۱۱۵۲
سعدبن عبدالحمید ۶۲۴،۶۲۵
سعدبن عباده ۳۷۱،۳۷۲
سعد وقاص=سعدبن ابی‌وقاص
سعدی۱۲۴۸
سعدی (شیرازی) ۷۱۷،۸۶۲،۱۲۸۰،۱۲۸۲
سعید۶۶۷
سعید (صحابی)۴۱۰،۴۱۱
سعیدبن عبدالعزیز (سلطان مغرب)**۴۷**، **۵۵**، **۶۱**
سعیدبن ابی‌سعید۱۷۵
سعیدبن ابی‌مریم(۶۵۱،۶۵۲)=ابن‌ابی‌مریم
سعیدبن زید۴۰۲
سعیدبن عاصی ۴۱۴
سعیدبن مسیب۴۶۶،۵۰۰، ۶۱۳
سعید نفیسی (استاد دانشگاه تهران)**۷۰**
سفاح (خلیفه) ۲۹۷، ۳۸۳، ۴۰۴، ۴۳۷، ۶۲۵
سفیان۶۲۳
سفیان‌بن امیه۸۲۹
سفیان ثوری (۳۰)= ثوری
سقراط۹۷۷،۱۰۰۲،۱۰۰۳
سقراط خم‌نشین = سقراط
سکاکی۱۱۲۴،۱۱۷۱

سکسیوی = عمر سکسیوی
سکونی = حصین بن نمیر
سلار ۳۴۵
سلام ترجمان ۱۴۶
سلطان ابوالحسن (ابوالحسن حفصی) ۱۱۰۴، ۱۲۸۵
سلطان بن مظفر بن یحیی ۱۲۵۰
سلطان سعید (حفصی) **۴۷، ۴۸، ۵۶**
سلمون بن نحشون ۱۶
سلمة بن ابرش ۲۳۳، ۲۳۴، ۶۲۹
سلمة بن اکوع ۲۳۲، ۲۳۳
سلیط بن قیس ۵۳۱
سلیم بن منصور ۲۵۰، ۱۱۸۲
سلیمان بن داود (ع) ۱۶، ۱۸، ۳۶۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۹۷، ۶۸۹، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۳، ۷۰۴
سلیمان = ابوداود (۶۰۸)
سلیمان بن سعد ۴۶۶
سلیمان بن عبدالملک ۳۹۶، ۴۰۴، ۵۷۱
سلیمان بن عبید ۶۱۷، ۶۱۸
سلیمان بن نجاح = ابن نجاح
سلیمان طبرانی = طبرانی
سلیمانی ۶۱۳
سماکی ۱۱۷۲
سنایی ۸۵۲، ۱۰۰۱
سواد بن قارب ۱۸۹
سوداء (کنیز معاویة بن حاکم) ۹۶۰
سهروردی ۹۷۰، ۹۷۲
سهل بن سعد ۴۱۷
سهل بن سلامه انصاری (ابوحاتم) ۳۰۶، ۳۰۷
سهل بن عبدالله ۲۲۱
سهل بن مالک ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۲، ۱۲۷۳
سهل بن نوبخت ۳۵۲
سهل بن هارون ۱۲۲۶
سهیلی ۶۰۹، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۹۹
سیبویه ۱۱۲۷، ۱۱۵۰، ۱۱۶۰، ۱۱۹۷
سید احمد خراسانی **۲۴**
سید بن طاوس ۷۰۵
سیرین ۹۹۸
سیف الاسلام پزدوی ۹۲۸
سیف الدوله ۴۳۹، ۱۰۹۱
سیف الدوله (امیر صنهاجه) ۴۴۵
سیف الدین آمدی = آمدی (۹۲۷)
سیف بن عمر اسدی ۳، ۱۴
سیلوستر دساسی = دساسی **۳۰**
سیوطی ۱۱۷۲

ش

شاذان بلخی ۶۵۶
شاطبی = ابن فیره
شاطبی ۱۲۲۹
شاطبی = ابوعمر
شافعی (امام) ۶۷۱، ۷۰۵، ۸۵۰، ۸۹۴، ۸۹۸، ۹۰۸، ۹۱۰، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۱۱۲۳
شبل بن مسکینانه ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
شبستری ۱۲۷۴
شجاع بن اسلم = ابوکامل
شداد بن عاد ۲۰
شدید بن عاد ۲۰
شرف الدوله (القاب) ۴۳۸
شرف الدین طیبی ۸۹۳
شرمساحی ۹۱۸

شرید ۶۵۰
شریح (قاضی) ۲۳۹، ۴۲۳
شریف = ادریسی (۸۸)
شریف ابوالهیجا بن هاشم ۱۲۴۷، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
شریف بن هاشم = شریف ابوالهیجا بن هاشم
شریف رضی ۴۰، ۱۲۱۶، ۱۲۲۵
شریف سبتی = ابوالقاسم
شریف (قاضی غرناطه = ابوالقاسم شریف
ششتری = شبستری
شعبه ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۱۹
شعبی ۹۵۲
شعیب بن ابی خالد = شعیب بن خالد
شعیب بن حسین اندلسی = ابومدین (۶۴۲)
شعیب بن خالد ۶۱۲
شق بن انمار بن نزار ۱۹۸، ۶۴۶
شقیق بن سلمهٔ اسدی خزیمی = ابووائل (۶۹۷)
شلوبین ۱۲۳۰
شماخ ۴۲
شمس الدین محمد باجریقی = باجریقی
شموئیل ۴۴۳
شمیت = (اشمیت ۳۳)
شولتر ۳۰، ۳۱، ۳۲
شهاب الدین قرافی ۸۷۷، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۲۴، ۹۲۷، ۹۲۸
شهاب الدین حلبی ۱۱۹۱
شهربار (یاشهریار) (حاکم دربند) ۲۷۱
شهرشتانی ۴۸۶
شیبان بن عبدالعزیز یشکری ۵۲۴
شیبة بن عثمان ۶۹۷
شیث ۲۴۵
شیخ الاسلام مصر = سراج الدین بلقینی
شیخ ابوالحسن اشعری = اشعری ۹۴۷، ۱۰۲۹
شیخ ابومهدی بن زیات (ابن الزیات ۹۸۸)
شیخین (بخاری ومسلم) ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۲
شیخین (ابوبکر وعمر) ۳۷۹، ۴۰۱، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۳
شیطان ۳۶۳، ۳۸۸، ۹۹۷
شیعی = ابوعبدالله شیعی
شیعی = ابوالقاسم شیعی

ص

صابی (ابراهیم بن هلال) ۱۲۲۶، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱
صابونی (ابوبکر بن صابونی) ۱۲۶۳
صاحب الامر = مهدی موحدی (۴۴۱)
صاحب اغانی = ابوالفرج اصفهانی
صاحب الحمار = ابویزید (۶۵۴)
صاحب درهم مربع (لقب مهدی) = مهدی منتظر
صاحب دراسات = ساطع الحصری
صاحب الطراز ۹۱۷
صاحب قاموس = فیروزآبادی (۳۳۸)
صباح = حسن بن محمد (۳۸۶)
صالح بن شریف (ابوالبقا) ۱۱۹۹
صالح بن عبدالرحمان ۴۶۷
صالح بن عبدالله بن حسن ۱۰۱
صالح ابوالخلیل ۶۱۳
صحراوی = ابوبکر صحراوی
صدقة بن منصور ۱۲۷
صدیق ناجی (یا ابوالصدیق ناجی) ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹

صعصة بن داهرهندی ۶۵۹
صعصعة بن معاویه ۱۱۸۱
صفا (دکتر) ۶۷، ۱۰۰۲
صفی حلی ۱۲۹۲
صفیه (کنیز ابوبکر) ۹۹۸
صفیه (مادرسیرین) ۱۰۰۱
صقلی = احمد صقلی
صقلی = جوهر صقلی
صلاح الدین (القاب) ۴۳۹
صلاح الدین عبدالکریم بن منقذ ۴۸۸، ۴۸۹
صلاح الدین بن ایوب کردی ۴۸۸، ۴۸۹، ۵۴۰، ۷۰۳، ۸۸۳، ۹۱۳
صلاح الدین یوسف بن ایوب = صلاح الدین بن ایوب
صلاح الدین ایوبی = صلاح الدین بن ایوب
صودی ۱۰۱۴
صیرفی = ابوبکر صیرفی (۵۳۱)
صیفی ۱۶
صیمری ۴۰

ض

ضحاك خازجی ۵۲۴

ط

طارق بن زیاد **۳۹**
طالوت ۴۴۳، ۶۲۳، ۶۹۹
طاهر (نواری) ۶۶۷
طاهر بن حسین (ذوالیمینین) ۳۰۶، ۳۰۷، ۵۹۱، ۶۰۷
طبرانی ۶۰۸، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹
طبری ۳، ۱۸، ۲۳، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۵۱، ۳۲۹، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۴، ۵۹۱، ۶۴۸، ۸۹۱
طحاوی ۴۰، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷
طرطوشی (ابوبکر) ۲۹۸، ۲۹۹، ۵۳۳، ۵۳۴
طرفة بن عبد ۱۲۲۹، ۱۲۴۲
طغج (خاندان) ۳۳۰
طغرایی ۱۰۶۹، ۱۱۰۸، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲
طلحة بن عبیدالله ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴، ۶۰۸، ۶۲۹
طلمنکی = ابوعمر
طلیجن = عابس
طلیحهٔ اسدی ۱۸۷
طمطم هندی ۱۰۳۹
طوسی = نصیرالدین خواجه
طویجن (ابراهیم بن محمد ساحلی) ۱۱۹۹، ۱۲۰۰
طویس (مغنی) ۸۵۴
طه حسین (دکتر طه حسین) **۴**، ۳۸، ۳۹، ۱۱۷۶
طیالسی = ابوداود طیالسی
طیبی = شرف الدین
طیطش ۷۰۱

ظ

ظاهر (ملك) **۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰**
الظاهر ۹۱۸
الظاهر = بیبرس
الظاهر ابوسعید = ابوسعید برقوق ۳۴۷

ع

عابر بن شالخ ۱۱۲۱

عابس ۱۲۴۹
عادبن‌عوص ۲۳
عاصم‌بن‌ابی‌النجود ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱
عامربن وائله‌کنانه مکی = ابوطفیل
عـایشه ۱۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۴۱۰، ۴۱۴، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۶، ۶۹۷، ۹۵۳، ۱۰۴۳
عبـاده قزاز ۱۲۵۵
عبـاس (غماری) ۶۴۱
عباس (مدعی‌مهدویت) ۳۰۸
عباس‌بن عبدالمطلب (رض) ۲۵، ۱۷۰، ۲۵۱، ۳۳۳، ۳۸۳، ۴۰۷، ۶۲۹
عباس‌بن عطیه ۲۵۱
عبـاس اقبـال آشتیانی ۲۵۱، ۴۰۱
عباس زریاب‌خویی (دکتر) **۲۵، ۷۶**
عباسه ۲۵، ۲۶
عبدبن حمید ۹۰۰
عبدالجباربن احمدهمدانی ۹۲۷
عبدالحق‌بن ابـی‌بکر (قـاضی) = ابومحمد عبدالحق (۵۰۴)
عبدالحق‌بن ابـراهیم اشبیلـی = ابـن سبعین (۶۳۲)
عبدالحمیدبن واصل ۶۱۸
عبدالحمیدبن یحیی ۴۶۷
عبدالحمید کاتب ۴۷۳
عبدالرحمان (بن ابی بکر) ۲۰۳، ۴۰۴
عبدالرحمان‌بن ابی حاتم = ابن ابی‌حـاتم ۶۱۰
عبدالرحمان‌بن اشعث ۴۶۷
عبدالرحمان‌بن خثعمی = سهیلی
عبدالرحمان‌بن ربیعه ۲۷۱، ۲۷۲
عبدالرحمان‌بن عوف ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۳
عبدالرحمان‌بن ناصربن منصوربن ابی عامـر ۳۵۸، ۴۲۰
عبدالرحمان داخل‌سوم (اوسط) ۴۳۸
عبدالرحمان بـدوی ۹۸۹
عبدالرحمان‌الداخل ۵۵، ۳۴۴، ۳۶۹، ۴۲۷، ۴۳۸، ۴۶۰، ۴۸۴
عبدالرحمان قیروانی = ابن ابی زید (مالك اصغر)
عبدالرحمـان‌بن قطـان ۸۵۴
عبدالرحمان مرینی ۶۲
عبدالرحمان‌بن محمدبن‌خلدون (ابن‌خلدون) ۱، ۳۹
عبدالرحیم‌بن عمرموصلی = جمال‌الدین
عبدالرزاق‌بن همـام ۶۲۶
عبدالرزاق کاشـانی (ملا) ۹۶۳
عبدالسلام کومی ۴۶۱
عبدالعزیز = ابو فارس (۶۰، ۶۱، ۶۲)
عبدالعزیزبن موسی‌بـن‌نصیر ۵۷۱
عبدالقاهر جرجانی ۱۱۲۴
عبدالقوی ۲۵۱
عبدالقیس ۴۱۳
عبدالکریم‌بن منقذ = صلاح‌الدین
عبدالله (محدث) ۶۹۳
عبدالله‌بن احمدبن حنبل ۶۲۷، ۹۰۰
عبدالله‌بن ابی‌زید = ابن‌ابوزید
عبدالله‌بن احمد نسفی = نسفی (ابوالبرکات)
عبدالله‌بن جحش ۴۳۶
عبدالله‌بن جدعان ۸۳۰
عبدالله‌بن جعفر ۸۵۴
عبدالله‌بن حارث‌بن جزء ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۳۶
عبدالله‌بن حارثیه = سفاح
عبدالله‌بن حجاج = ابن حجاج (۴۱)
عبدالله‌بن حسن ۲۸، ۴۱، ۱۰۱، ۶۲۶

عبدالله بن خردادبه (ابن خردادبه) ۱۴۶
عبدالله بن زبیر (ابن‌الزبیر) ۴۰۶، ۴۱۱، ۵۰۰، ۵۰۸، ۶۹۲
عبدالله بن زیاد = علی بن زیاد
عبدالله بن زیاد بن ابی‌سفیان ۳۵۱
عبدالله بن سبا ۳۸، ۳۸۰ (ابن‌سبا)
عبدالله بن سعید (اعلم بطلیوسی) ۱۲۵۵
عبدالله بن سعید بن کلاب ۹۶۵
عبدالله بن سلام ۴۱۰، ۴۱۲، ۸۸۹، ۸۹۲
عبدالله بن طاهر ۵۹۱
عبدالله بن عباس ۲۵، ۸۳۰
عبدالله بن عربی (ابن عربی) ۴۴۰، ۴۴۴
عبدالله بن عمر ۳۹۸، ۴۰۴، ۹۵۶
عبدالله بن فروخ ۶۵۱، ۶۵۲، ۸۳۰، ۸۳۱
عبدالله بن قلابه (ابن قلابه) ۲۳
عبدالله بن قیس = ابوموسی اشعری
عبدالله بن لهیعه ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۹
عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری = (خواجه) هروی
عبدالله بن محمدبن مروانی (امیر) ۱۲۵۴
عبدالله بن محمد اموی (امیر) **۴۱**
عبدالله بن مروان = ابوجعفر عبدالله(۳۹۳)
عبدالله بن مسعود (ابن مسعود) ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۴
عبدالله انصاری (خواجه) = هروی
عبدالله عمرو = ابوزید دبوسی
عبدالله عمری ۶۲۹
عبدالله عنان **۳۸**
عبدالله مروانی = عبدالله بن محمدبن‌مروانی (امیر)
عبدالله‌منصور = ابوجعفر منصور (خلیفه)۳۸۳
عبدالله ناشی = ناشی
عبدالله ولی = ابومحمد عبدالله ۶۳۹
عبدالمؤمن **۴۱**
عبدالمؤمن بن علی (موحدی ـ امیرالمؤمنین) ۳۰۴، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۸۷، ۷۴۹
عبدالمسیح **۲۱**، ۱۹۸، ۶۴۶
عبدالمطلب ۳۴۰، ۶۲۴، ۶۹۱، ۷۰۰
عبدالملک بن حبیب = ابن‌حبیب ۹۱۵
عبدالملک بن عبدالعزیز = ابن ماجشون ۹۱۷
عبدالملک بن قزمان = ابن قزمان ۱۲۶۹
عبدالملک بن مروان (خلیفه) ۲۸۸، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۴، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۶۱، ۶۹۳، ۶۹۴، ۷۴۴، ۹۵۶
عبدالمهیمن **۵۴**
عبدالواد ۲۸۰
عبدالوهاب (قاضی) ۷۰۵، ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۷
عبدالوهاب بن علی (= ابن‌طاوس) ۷۰۵، ۷۱۲
عبد مناف ۳۰۱، ۴۱۴، ۵۷۱، ۵۸۰
عبدی = ابوهارون
عبقری = عمروبن محمد
عبیدالله مهدی ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۳۸۵، ۴۳۷، ۶۵۴
عتاب بن بشر ۶۱۹
عتابی ۱۲۲۵، ۱۲۳۸، ۱۲۵۰
عتبی (ازاصحاب مالک) ۹۱۵، ۱۱۲۴
عثمان بن عفان (خلیفه) ۳۱۹، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۵۴، ۵۰۵، ۶۹۵، ۶۹۷

عثمان بن خالد طویل ۹۵۶
عجلی (یاسین) ۶۱۰،۶۱۱، ۶۲۰
عجلی = محمدبن مروان
عجمی (خطاط) علی عجمی
عدام (عوام) ۴۷
عدی بن حارث ۲۴۶
عراقی ۸۹۸
عرفجة بن هرثمهٔ ازدی ۴۹، ۲۴۷،۴۸۳
عروة بن حزام عذری ۱۹۸،۱۹۹
عزالدین بن عبدالسلام (ابن عبدالسلام) ۹۱۳
عزرا ۴۴۵
عزه ۱۲۳۹
عزیر (نبی) ۷۰۰
عزیز نزار (فاطمی) ۴۹۶
عضدالدوله (القاب)۴۳۸
عطار(عارف ایرانی)۱۵
عفراء ۱۹۹
عقیل بن ابیطالب۴۶۶
عقیلی(= ابوجعفر)۶۲۱
عکرمه۹۴۸
عکرمة بن حفصة۱۱۸۱
عکرمة بن عمار۶۲۴
علاف = ابوالهذیل
علقمة۶۱۹،۶۲۰،۶۲۱
علقمة بن عبده۱۲۲۹،۱۲۴۲
علوجه = احمدبن محمد
علوی حمودی = ادریسی۹۸
علویة = احمدبن محمد
علی بن ابیطالب(امام ع)۲۸،۴۱،۲۸۷، ۳۰۰،
۳۷۶،۳۷۷،۳۷۸،۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳،
۳۸۵،۳۹۰،۳۹۱،۳۹۳، ۳۹۸، ۳۹۹،
۴۰۲،۴۰۵،۴۰۷،۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،
۴۱۴،۴۱۵،۴۱۸،۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۶،
۴۵۴،۴۵۵،۵۱۶،۵۲۸، ۶۰۸، ۶۱۱،
۶۱۲،۶۱۳،۶۲۱،۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴،
۶۲۹،۶۳۱،۶۳۲،۶۳۶، ۶۵۶، ۶۶۷،
۶۹۷،۷۹۸،۹۸۳،۹۸۴،۱۱۰۴،۱۱۶۰
علی(آل بویه) = عمادالدوله
علی = ابوالحسن(مرینی)
علی بن ابراهیم۱۲۵۲
علی بن احمدبن سعیدبن حزم = ابن حزم
۵۰۴
علی بن جیاب ادیب = ابن الجیاب
علی بن حسن النبی(قاضی غرناطه)۵۱
علی بن حسین (ع) = زین العابدین(امام ع)
علی بن زیاد یمامی۶۲۴
علی بن عبدالله۲۵
علی بن عبدالله بن عباس۳۸۲
علی بن عمر بن ابراهیم۱۲۵۲
علی بن عمر = دارقطنی۶۱۱
علی بن مؤذن۱۲۸۵
علی بن مجاهد۱۱۶۵
عنی بن محمدپزدوی = پزدوی
علی بن محمدحنفیه۳۸۲
علی بن محمد سیف الاسلام = پزدوی
علی بن مدینی۶۲۳
علی بن مقله(ابن مقله)۸۳۴
علی بن موسی بن جعفرصادق = علی بن موسی-
الرضا
علی بن موسی الرضا(امام ع)۳۰۶،۳۸۶،۴۰۵
علی بن نافع زریاب = زریاب
علی بن نفیل۶۱۳
علی بن هلال کاتب = ابن البواب
علی بن یحیی منجم۸۵۲

علی بن یوسف (سلطان مرابطان) = ابو بکر بن ابراهیم ۱۲۵۷
علی دیلمی = عمادالدوله
علی الرضا = علی بن موسی الرضا (ع)
علی زین العابدین = زین العابدین (امام ع)
علی عجمی (خطاط) ۸۳۰
علی ماوردی = ماوردی
علی ناشی ۱۲۲۲
علی الهادی (امام ع) ۳۸۶
علی وصی = علی بن ابیطالب (ع)
علی الهلالی ۶۱۱
علینقی منزوی **۲۵**
عمادالدوله ۲۹۶
عماد اصفهانی ۴۸۸، ۱۲۲۶
عمادالدین ابوالفداء = ابن کثیر ۶۷۱
عمادالدین اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر
عمار بن یاسر ۲۳۵
عمار ذهبی ۶۲۳
عمر بن خطاب (خلیفهٔ رض) ۵۰، ۷۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۱۴، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۴، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۸۳، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۱۵، ۵۳۱، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۲، ۷۰۸، ۷۵۰، ۸۵۴، ۸۸۶، ۹۶۷، ۹۷۳، ۹۸۴، ۱۰۰۲، ۱۱۴۴
عمر (برادر ابن خلدون) **۴۲**
عمر بن ابی ربیعه ۱۲۲۹، ۱۲۴۳
عمر بن سعد بن ابی وقاص ۳۵۱
عمر بن عبدالعزیز ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۶۳۶
عمر بن عبدالله **۵۷**
عمر بن علی ۳۸۴
عمر بن محمد شلوبین = شلوبین
عمران (پدر موسی ع) ۵
عمران قطان ۶۱۴، ۶۱۵
عمران المشدالی ۸۷۷
عمر خیام (= خیام) ۱۰۱۳
عمر سکسیوی ۳۰۸، ۶۴۱
عمر فاخوری ۳۲
عمرو بن ابی قیس ۶۱۲، ۶۱۳
عمرو بن جابر حضرمی (= جابر) ۶۲۱، ۶۲۶، ۶۲۷
عمرو بن دینار ۱۷۰
عمرو بن ربیعه ۸۵۴
عمرو بن زبیر ۵۰۸
عمرو بن عاص ۳۶۳، ۳۷۸، ۴۱۱، ۴۳۶، ۴۵۵، ۴۸۲، ۴۹۸، ۵۱۵
عمرو بن کلثوم ۱۲۴۲
عمرو بن مالک بن حمیر ۲۴۵
عمرو بن محمد عبقری ۶۲۳
عمری ۳۰
عمیدی = رکن الدین
عمیس ۲۰۳
عمیناذاب ۱۶
عمینوذب = عمیناذاب
عنبسه وراق ۶۶۱
عنترة بن شداد ۵۳۲، ۱۲۲۹، ۱۲۴۲
عوام بن قاسم = عدام
عوبذ ۱۶
عوبید = عوبذ
عوج بن عناق ۳۳۸، ۳۳۹، ۶۸۰
عوج بن عنق = عوج بن عناق

عوج بن عوق = عوج بن عناق
عوص بن ارم ۲۳
عوف اعرابی ۶۱۷
عوفد = عوبذ
عوفید = عوبذ
عویف القوافی ۲۶۲
عیاض ۲۸
عیاض (قاضی) ۹۰۶،۹۰۳
عیسی (بن مریم ع) ۳۸۰،۴۴۶، ۶۰۷ ، ۶۳۰، ۶۳۵،۶۳۶،۶۳۷،۶۳۸، ۷۰۲ ، ۸۲۱، ۱۰۳۳
عیسی بن زیات = ابومهدی عیسی = ابن الزیات
عیسی بن زید بن علی ۳۸۳،۳۸۴
عیسی بن عبدالملك = ابن قزمان
عیسی بن عمر ۱۱۷۹
عیسی بلیدی ۱۲۷۰
عیسی نوشری ۳۷

غ

غزالی ۹۴۸،۹۶۷، ۹۷۲ ، ۹۷۴ ، ۱۰۲۸، ۱۰۳۰،۱۰۳۶،۱۰۵۴،۱۰۷۰،۱۲۲۸
غطفانی = جنید بن عبدالرحمان
غلامرضا تهامی **۲۵**
غیلان = ذوالرمة

ف

فارابی ۸۲۱،۸۵۳،۱۰۰۴، ۱۰۲۶،۱۰۹۱، ۱۰۹۵،۱۱۱۱،۱۱۱۸
فارح وزیر **۶۴**
فارس بن وردار ۳۴۹
فارسی (نحوی) = ابوعلی ۱۱۵۰،۱۱۹۵
فاروق ۱۱
فاضل بیسانی ۴۸۸
فاطمه (ع) ۳۹،۳۷۹،۶۱۳،۶۳۴،۶۳۸
فاطمی (منتظر) ۵۰،۳۰۷،۳۰۸،۶۰۷،۶۳۲، ۶۳۳،۶۳۴،۶۴۰،۶۴۱،۶۴۳ ، ۶۶۲، ۹۸۴ (ورجوع به مهدی منتظر و محمد بن حسن عسکری (ع) شود)
فاهت ۱۵
فتح بن خاقان ۱۲۷۰
فخرالاسلام (= پزودی) ۹۲۸
فخرالدین بن الخطیب = ابن خطیب اندلسی
فخر رازی (= ابن خطیب) **۲۹**،۳۷۶ ، ۸۷۶، ۹۲۷،۱۰۲۷،۱۰۲۸،۱۰۴۷
فخرالدین رازی = فخر رازی
فراهیدی = خلیل بن احمد
فرخزاد = رستم
فردریك دوم ۶۳۲
فرزدق ۱۲۲۹
فرشتهٔ ماروت ۱۰۴۲
فرشتهٔ هاروت ۱۰۴۲
فرعون ۷۶۵، ۱۰۵۰،۱۰۸۸
فرغانی ۹۷۸
فرکاح ۱۸۳
فرواسار **۵۲**
فریدوجدی ۸۹
فریرو **۳۳**
فضالة بن عبید ۴۱۰
فضل بن عیسی ۶۱۶
فضل بن یحیی (برمکی) ۲۸،۲۹،۱۱۷، ۵۰۷، ۱۱۴۴
فضیل بن عیاض ۳۰
فطر بن خلیفه ۶۱۱،۶۱۲
فلینت **۳۴،۳۶،۳۸**

فوربیکه**۲۴**
فیثاغورث۱۰۰۲
فیروزآبادی(صاحب قاموس)۱۶۴
فیروزجوه۳۴۸

ق

القائم‌بامرالله عباسی(مهدی)۶۳۴
القادر **۴۰**
قارب‌الاسود۱۸۷
قاسم۲۵۰
قاسم‌بن ابوبزه۶۱۱
قاسم‌بن ادریس۲۵۱،۴۷
قاسم‌بن فیره=ابن فیره(۱۲۲۹)
قاسم‌بن محمدبن ابی‌بکر۴۳۹
قاسم‌بن محمدبن ادریس۲۵۰
قاسم‌بن مرة‌بن‌احمد۶۴۴
قاهت=فاهت
قتاده۶۱۴
قتیبة‌بن سعید۱۷۵
قتیبة‌بن مسلم۷۰
قحطان۲۴۵
قحطبه۲۸
قدامه۱۱۷۱
قدامة‌بن مظعون۴۱۰
قدوری۹۸،۴۰
قدیس اگوستین۳۶
قرافی=شهاب‌الدین
قرشی۳۷۵
قرطبی=ابن‌حیان(۳۸)
قرطبی۸۸۸
قرمطی ۳۸
قرة‌بن‌ایاس۶۴۰،۶۲۸
قزاز=عباده
قزوینی=جلال‌الدین
قسری = خالدبن‌عبداله
قسطلی۱۲۵۷،۱۱۹۸
قسطلی=ابوعمراحمد
قشیری=مسلم‌بن‌حجاج
قصی‌بن‌کلاب۷۰۱،۷۰۰
قضاعة=عمروبن مالك حمیر
قطان=عمران
قعنبی۸۹۸
قنطی۱۰۱۱
قلانسی=ابوالعباس
قلاوون=الناصربن محمد
قیاراسعدابوکرب۶۹۱
قیروانی=ابن‌ابی‌زید
قیروانی=ابن فروخ
قیس‌بن دریج=ابوزیدقیس
قیس‌بن عاصم منقری۲۶۲
قیس غیلان۱۱۷۸،۲۵
قیصر۶۳۷،۶۳۶،۵۰۵

ك

کاترمر**۱۷،۱۹،۲۰**،۸۳،۹۳،۹۴،۹۷،۳۴۴،
۴۱۳،۸۹۶،۹۰۰،۹۱۶،۱۰۶۵،۱۲۸۸
کارادوو**۳۴،۳۵**
کارل‌مارکس**۳۳**
کافوراخشیدی ۵۹،۳۵۶
کالب۲۵۵
کبعون۶۹۹
کثیر(شاعر)۳۸۱،۱۲۱۶،۱۲۳۸
کثیرعزه=کثیر(شاعر)
کراع(لغوی)۱۱۶۵

کرمانی۹۹۸
کریب‌بن خلدون**۴۱**
کسری=(خسروانوشروان)**۲۱**،۳۲۸،۶۴۶،
۶۹۷
کعب‌الاحبار۲،۶۵۳،۶۵۴،۸۹۰
کعب‌بن زهیر ۵۰۹،۱۲۴۲
کعب‌بن عجرة ۴۱۰
کعب‌بن مالك ۴۱۰
کعبی ۹۵۶
کعوب ۱۲۵۰،۱۲۵۱
کفیف (شاعر) ۱۲۸۵
کلبی ۶۶۸
کلثوم‌بن‌عمرو=عتابی
کلمان اوار **۳۱**
کلمنت (اقلیمنطس) ۴۴۶
کمال‌الدین (شیخ...) ۶۷۰
کولوزیو (استفانوکولوزیو) **۳۳**، ۳۵
کندی=یعقوب‌بن‌اسحاق
کنستنتین ۴۴۶،۴۴۷
کونسیدران **۳۵**
کنعون ۶۹۹
کوروش‌کبیر ۴۴۴
کومی=عبدالسلام
کهلان‌بن‌سبا ۲۵۰
کهیله ۱۹۹
کیسان= مختاربن ابوعبید (۳۷۹)
کیکاوس ۲۰

گ

گابریلی **۳۳**
گارسن‌دوتاسی**۳۱**
گشتاسب ۱۸،۲۰
گوتیه **۳۴**، **۳۵**
گوزگانی=جوزجانی (۶۲۰)
گومپلویچ **۳۳**

ل

لاوی ۱۵
لئون ۲۸۲
لبیدبن ربیعه (شاعر) ۹۸۶، ۱۲۴۲
لحیانی = ابویحیی زکریابن احمد ۵۴۹،
۶۶۴
لخمی ۹۱۶،۱۱۲۶
لسان‌الدین‌خطیب=(ابن‌خطیب‌اندلسی) **۲۹**،
۵۰،۵۷،۵۸،۵۹،۶۲،۶۳،۲۱۷
لقمان حکیم ۱۰۰۳
لودویك گومبلرویتچ **۳۴**
لوشی=ابوعبدالله
لوقا (لوق) ۴۴۵
لویس‌شیخو ۲۵۴،۱۱۹۱
لوین **۳۲**
لیث ۱۷۵
لیثی=اسامة‌بن‌زید
لیلی ۶۶۶
لین‌پول ۴۷، ۲۵۱

م

ماءالسماء ۱۲۶۵
مارکس=کارل‌مارکس **۳۵**
ماروت ۱۰۰۱
مازری (امام) ۳۶۹،۹۰۳
ماضی‌بن مقرب ۱۲۴۹،۱۲۵۰
ماکیاولی **۳۴**
مالك‌بن‌انس اصبحی (امام) ۳۰، ۳۱، ۲۰۳،

۳۹۵،۴۰۱،۴۱۸،۶۰۹،۶۲۴، ۷۳۹،
۸۳۰،۸۵۰،۸۹۸،۹۰۴،۹۰۸، ۹۱۰،
۹۱۱،۹۱۴،۹۱۵،۹۱۷،۹۲۹، ۹۳۰،
۹۶۰،۱۲۶۵
مالك بن حمیر ۲۴۶
مالك بن عدی بن حارث ۲۴۵
مالك بن مرحل ۱۱۹۹
مالك بن وهیب ۲۱۸،۲۲۰،۲۲۱،۱۰۶۳
مالك اصغر = ابن ابی زید ۲۳۹
مالك انس = مالك بن انس
مالکی = ابومحمد بن ابوزید
ماوردی ۴۲۵،۴۵۲،۵۰۳
مأمون (خلیفه) ۳۳،۳۵،۴۳،۷۰، ۳۰۶،
۳۲۹،۳۳۳،۳۴۱،۳۸۶، ۴۰۵، ۴۲۶،
۴۹۵،۵۹۱،۶۰۷،۶۵۹، ۶۶۰، ۶۷۴،
۶۸۲،۷۷۹،۹۴۶،۱۰۰۴،۱۰۳۱
مأمون بن ذوالنون ۳۳۰،۳۳۵،۳۴۰، ۳۴۴،
۱۲۵۴، ۱۲۵۵،۱۲۵۶
المؤید ۵۵
مؤیدالدین اصفهانی = (حسین بن علی) ۱۰۶۹
مبرد (نحوی) ۱۱۷۵
متنبی **۳۲**، ۱۲۱۶،۱۲۲۰، ۱۲۴۳
متوکل (عباس) ۳۹۹، ۵۷۸،۶۵۶
المتوکل علی‌الله (= ابوالعباس) اندلسی ۱۱،
۱۲۶۹
متی (نبی‌ص) ۴۴۵
مثنی بن صباح ۶۳۰
مجاهد (محدث) ۶۲۵، ۶۹۶، ۸۸۸،
۸۹۰
مجاهد (عامری) ۴۸۵
مجتبی مینوی ۷۱
مجبر بن قحزم ۶۲۸
مجریطی (مادریدی) = مسلمة بن احمد
مجنون قیس عامری ۶۶۶
مجوسی ۱۰۳۳
محاسبی = حارث بن اسد (۹۷۲)
محتسب = ابوعبدالله (۳۷)
محرمة بن نوفل ۴۶۶
محلف اسود ۱۲۷۲
محمد (ص پیامبر) = پیامبر اسلام
محمد (بن ابوبکر نیای ابن خلدون) **۴۳**
محمد بن محمد (برادر ابن خلدون) **۴۱**،
۴۲، **۵۴**
محمد (ابن خلدون) **۴۱**
محمد (امیر حاکم بجایه) **۴۱**، **۵۷**، **۵۸**
محمد (سلطان حفصی) ۶۶۴
محمد (سلطان محمد اول) **۴۹**
محمد (امیر حاکم اشبیلیه) **۴۰**
محمد بن ابراهیم (= آبلی ـ ابوعبدالله ۵۴،
۶۴۱،۶۴۲
محمد بن ابوبکر (خلیفه) ۲۰۳
محمد بن ابوالحسین (حاجب مستنصر) ۱۱۶۵
محمد بن ابوزید (یا ابی زید) ۲۳۹،۱۱۴۴
محمد بن ابوالفضل = ابن شرف ۱۲۵۹
محمد بن ادریس = شافعی ابوعبدالله ۶۳۰،
۹۱۰،۹۱۲
محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه
محمد بن اسحاق ۶۲۹
محمد بن اسماعیل مکتوم (امام عبیدیان) ۳۹
محمد بن اسماعیل = بخاری ۸۹۸،۹۰۳،۹۵۸،
۹۶۱
محمد بن امیر عبدالله = عبدالرحمان الناصر
محمد بن باجه = ابن باجه
محمد بن تاویت الطنجی **۵۱**

محمدبن تومرت=ابن‌تومرت ۴۹، ۵۱۱
محمدبن‌الحسن ۸۹۸
محمدبن حسن عسکری (ع) ۳۸۱، ۳۸۶، ۶۳۵، ۶۳۶ (و رجوع به مهدی وفاطمی منتظر شود)
محمدبن حسین (تاج‌الدین)=ارموی
محمدبن حکیم ۵۷، ۳۴۶
محمدبن حنفیه ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۱۶، ۶۲۲، ۶۲۳
محمدبن خالدجندی ۶۳۰
محمدبن زکریای رازی ۱۰۳۰
محمدبن زهر=ابن زهر ۱۲۸۵
محمدبن‌زید ۳۸۵
محمدبن سجاد ۲۵
محمدبن سعد ۶۱۰
محمدبن سعید قیروانی=ابن شرف
محمدبن سلیمان سطی=ابوعبدالله
محمدبن سیرین=ابن‌سیرین ۹۹۸
محمدبن شبرین=ابن‌شبرین (ابوبکر)
محمدبن طلحه ۴۱۱
محمدبن عبدالجباربن ناصر (هشام)۳۵۸
محمدبن عبدالحمید ۳۴۱
محمدبن‌السلام (شارح‌ابن‌الحاجب) ۸۱۶
محمدبن‌عبدالعظیم ۱۲۷۴
محمدبن عبدالله (شاهزاده حفصی) **۴۹، ۵۶**
محمدبن عبدالله‌بن حسن سبط (=نفس‌زکیه) ۳۸۳
محمدبن عبدالله‌بن محمدبن حمدویه=حاکم نیشابوری ۶۰۸
محمدبن‌علی=ابن‌حماد
محمدبن‌علی‌بن‌عبدالله‌بن‌عباس ۳۸۲، ۳۸۳
محمدبن‌علی‌بصری=ابوالحسین‌محمد
محمدبن عمر واقدی=واقدی
محمدبن عیسی‌المنعم=ابن‌منعم ۱۰۱۱
محمدبن فضل ۶۲۰
محمدبن قاسم‌بن علی ۳۸۴
محمدبن قلاوون (ملک‌ناصر) ۳۵۰، ۵۵۰
محمدبن محمد خلدون **۴۲**
محمدبن محمد عمیدی=رکن‌الدین‌عمیدی
محمدبن مروان عجلی (=عجلی) ۶۲۷
محمدبن مسلمه ۴۱۳
محمدبن‌مسلم‌زهری(ابن‌شهاب)=زهری۶۹۷
محمدبن معن‌بن احمد صمادح (ابویحیی) = معتصم‌بن صمادح
محمدبن منکدر ۶۰۹
محمدبن موسی=خوارزمی ۱۰۱۳
محمدبن موسی‌بن نعمان ۸۳۱
محمدبن یحیی‌العوام (یاعدام) ۴۷
محمدبن یحیی=ذهبی ۶۵۱
محمدبن یزید=ابن‌ماجه
محمد اخشید ۳۳۰، ۳۳۱
محمد باجریقی=باجریقی
محمد باقر (امام‌ع) ۳۷۹، ۳۸۵
محمد باقر شریف (مؤلف جامع الشواهد) ۳۳۰
محمد ترمذی= ترمذی
محمد تقی (امام‌ع) ۳۸۶
محمدتقی دانش پژوه **۳۴**، ۷۶
محمد جعفر محجوب (دکتر) ۱۲۴۷
محمد حبیب ۳۸۵، ۶۵۴
محمد رضا شاه‌پهلوی **۱۷**
محمد سجاد ۲۳
محمد سعید عریان **۱۷**
محمدشاه (سلطان‌هند) ۳۴۷

محمد شهاب (شیخ) ۵۰۰
محمد عبدالهادی (ابوریده) **۳۶**
محمد فرزان **۷۶**
محمد لوشی = ابوعبدالله لوشی
محمد مکتوم (ابن‌اسماعیل) ۳۸۵
محمدالمهدی بن عبدالله ۲۵، ۲۸
محمد مهدی (امام ۱۲ شیعیان) + محمد بن حسن عسکری
محمد مهدی = محمد بن عبدالله نفس زکیه
محمد وزیر عبدالملک = ابن قزمان
محمدی (دکتر) استاد دانشگاه تهران **۷۲**
محمود (امیر محمود خوانسالار) = امیرمحمود ۳۴۷
محمود بن ابوبکر = سراج‌الدین ارموی
محمود جمال‌الدین سرور ۴۰۰
محی‌الدین عربی (شیخ) ۳۰۴، ۹۸۶
محی‌الدین نووی ۸۹۷، ۹۰۰، ۹۰۳، ۹۰۶، ۹۱۳، ۹۱۸
مختار بن ابوعبید ۳۷۹، ۳۸۰
مدرس رضوی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۰۳، ۱۲۷۸
مدغلیس ۱۲۷۲، ۱۲۷۴
مدغیس = مدغلیس
مرتضی (علم‌الهدی) ۴۰
مرجا بن رجاء یشکری ۶۲۸
مرقاص (یامرقاس) ۴۴۵، ۴۴۷
مروان (بن‌حکم) ۱۲۷، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۱۴، ۵۱۴، ۵۲۴، ۶۵۶، ۱۰۷۰
مروان بن مغیرة = هارون بن مغیرة
مرة بن ازد ۲۴۵
مریم ۷۲۶
مزینی ۱۶۵، ۱۱۹۹
مزنی (حافظ مزنی) ۳۴، ۸۹۸، ۹۱۲
المستظهر (عباس) ۴۴۰
مستعصم ۶۶۰، ۹۱۸
مستعین بن‌هود (= ابن‌هود) ۲۹۹
مستنصر (سلطان حفصی) **۴۲**، ۵۱۷، ۶۶۳، ۱۱۶۵
مستنصر عباسی ۹۱۸
مسعودی (مورخ) **۳۰**، ۳، ۴، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۳۱، ۳۲، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۶۷، ۷۱، ۹۸، ۱۵۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۵۵۳، ۷۰۵
مسلم بن حجاج قشیری (صاحب صحیح) (= ابن‌حجاج) ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۶۹، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۸، ۸۹۹، ۹۰۵، ۹۵۸، ۹۶۸، ۹۷۹
مسلم بن حجاج نیشابوری (= امام مسلم قشیری) = مسلم بن حجاج قشیری
مسلم بن عقبه مری ۶۹۲
مسلم بن ولید ۱۲۳۸
مسلمة بن احمد مجریطی ۱۹۲، ۲۰۰، ۱۰۰۵، ۱۰۱۳، ۱۰۳۵، ۱۰۴۰، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۱۰۸، ۱۱۱۷
مسلمة بن مخلد ۴۱۰
مسیح (= عیسی ع) ۳۸۰، ۴۴۵، ۴۴۸، ۷۰۱، ۹۷۷
مسیلمهٔ کذاب ۱۸۷
مشدالی (ابوعلی ناصرالدین) ۸۷۶
مصری = ابن‌سناءالملک
مصری = ابن‌فارض

مصطفی بن محمد ۱۲۷۹
مصعب بن زبیر ۵۰۰
مضاض بن جرهم ۶۹۲
مضاض بن عمرو ۶۹۲
مضر بن نزار ۲۴۵
مطرف (شاعر) ۹۱۷، ۱۲۶۱
مطرف بن طریف (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳، ۹۰۶
مطروراق ۶۱۸
المظفر (القاب) ۴۳۹
مظفر بن مستعین ۲۹۹
معاذ بن عباس ۶۹۷
معاویة بن ابی‌سفیان ۲۳، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۸، ۴۵۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۴، ۵۶۱، ۶۲۶، ۶۳۶، ۶۹۲
معاویة بن بکر ۱۱۸۰
معاویة بن حدیج ۴۱۱، ۴۸۴
معبد بن وهب (مغنی) ۸۵۴
معبد جهنی ۹۵۶
معتز بن متوکل ۳۳
معتصم بن صمادح ۱۲۵۵
معتصم تجیبی = معتصم بن صمادح
معتصم بالله ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۲۶، ۶۶۰
معتضد (القاب) ۴۳۶
معتضد (خلیفه) ۳۷، ۴۰، ۲۹۸، ۴۳۹، ۵۷۸
معتمد (القاب) ۴۳۹
معدالمعز لدین‌الله ۳۱۳، ۵۸۵
معد بن عدنان ۲۴۷
معری (ابوالعلاء) ۱۲۱۶، ۱۲۲۰
معزالدوله = احمد دیلمی
معزالدوله (صنهاجی) ۴۳۸، ۴۳۹
معلم اول (ارسطو) ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۳۶، ۱۰۹۰
معن سلمی ۹۵۶
معمری ۱۲۲۰
معین (دکتر محمد معین) **۳۵**، ۳۳۷، ۷۲۴
مغیربی ۱۱۰۲
مغیرة (بن‌شعبه) ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۳۶
مفلح ۶۶۹
مقتدر بالله (عباسی) ۳۴۱، ۶۶۸، ۶۶۹
مقداد ۳۹۲
مقدم بن معافر نیریزی ۱۲۵۴
مقدونی = ارسطو
مقدونی = اسکندر
مقری ۱۲۱۹
مقری‌دانی = ابوالحسن ۱۲۷۱
مقنع ۴۹۵
مقوقس ۴۹۸
مکتوم = (امام) = محمدبن اسماعیل
ملک‌ظاهر = ظاهر (ملک)
ملک ناصر = محمدبن قلاوون
ملیلی = ابوالحسن ملیلی ۷۸۴
منتسکیو **۲۲، ۳۴**
منتسکیوی عرب (ابن‌خلدون) **۲۸**
منتظر (مُ ـ تَ ـ ظَ) = مهدی
منتصر (ارموحدان) ۲۱۷
منذر ۲۴۷
منذر (اولاد عباس) ۶۲۵
منذر بن سعید ۴۲۷
منذر بن ماءالسماء ۸۲۲
منصور (القاب) ۴۳۴

منصور (حاکم بجایه) ۵۰۰
منصوربن سلیمان**۴۷،۴۸**
منصوربن ابی‌عامر = (ابن ابی‌عامر) ۳۵۶، ۴۶۰،۸۸۸
منصوربن محمد سجاد ۲۵
منصورحلاج = حلاج۹۹۱
منصوربن عکرمة۱۱۸۲
منصور نمیری ۱۲۳۸
منصورخلیفه (= ابوجعفر)۲۸،۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۸، ۴۰۴، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۹۱، ۶۱۲، ۶۲۵،۷۰۳، ۹۸۹
منلاوس منلاوش
منلاوش = ۸۰۸، ۱۰۱۷
موبدان۷۲، ۷۳، ۱۹۸، ۵۵۳، ۶۴۶
موسی‌بن عمران (ع) ۱۴، ۱۵، ۲۵۵،۲۶۸، ۲۶۹، ۳۸۵، ۴۴۲،۴۴۳،۶۹۸،۶۹۹، ۷۰۰، ۸۸۶، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳، ۱۰۵۰
موسی (برادر ابن‌خلدون)**۴۰**
موسی‌بن صالح۶۴۶
موسی‌کاظم‌بن جعفر (امام ع) ۳۸۵، ۳۸۶
موسی‌بن نصیر ۶۸، ۳۱۴، ۳۵۱
موسولینی **۵۳**
موصلی = جمال‌الدین عبدالرحیم
موصلی = اسحاق موصلی (مغنی)
موصلی = ابراهیم موصلی (مغنی)
موصلی = ابویعلی
المؤید (هشام‌بن حکم)۵۵، ۳۶۸
مهتدی (خلیفه) ۴۲۶
مهدی ۳۱، ۶۲۳، ۶۹۶
مهدی (خلیفه ابوعبدالله مهدی) ۳۸۵، ۴۰۴، ۴۳۷، ۶۶۱
مهدی برکشلی۸۵۴
مهدی = محمدمهدی یا محمدبن عبدالله نفس زکیه
مهدی منتظر (محمدبن حسن عسکری)۳۸۱، ۶۰۷، ۶۰۸،۶۰۹،۶۱۳، ۶۱۴،۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۱،۶۲۴،۶۲۵،۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۹، ۶۳۰،۶۳۱،۶۳۳،۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰ (و رجوع به فاطمی منتظر ومحمدبن‌حسن عسکری شود)
مهدی‌آخرالزمان = مهدی منتظر
مهدی فاطمی = مهدی منتظر
مهدی موحدی (امام موحدان مغرب) ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۲۵۳، ۳۰۳، ۳۰۴، ۴۴۰،۵۰۱، ۵۰۲
مهدی = نفس‌زکیه
مهربن فرس۱۲۶۱
مهلب‌بن ابی‌صفره ۳۵۱
مهلهل۱۲۵۰
می ۱۲۸۹
میسره مظفری ۷۳۲
میلاوش= منلاوش
میه ۱۲۸۹

ن

نابغهٔ ذبیانی۱۲۲۹، ۱۲۴۲
نابوکد نزر (یانسر)= بختنصر۴۴۴
ناتاتیل اشمیت **۳۵**
ناجی= ابوالصدیق
ناشی (علی)۱۲۲۲، ۱۲۲۳
ناشی = عبدالله ناشی
ناصر اطروش = حسن‌بن‌علی‌بن‌حسن
ناصرالدین زواوی = ابوعلی

ناصرالدین المشدالی = ابوعلی۸۷۷
الناصرلدین‌الله = عبدالرحمان الداخل
الناصرمحمدبن قلاوون۳۴۵
ناصرالدین (شیخ)۹۱۹
ناصرخسرو ۶۷۸
نبی‌الملحمة = لقب‌پیامبراسلام(محمدص)۵۰۱
نجاشی۴۵۴
نجدة‌بن عامرحنفی۶۱۵
نجم‌الدین ابوالعباس = احمدبن محمدبن‌الرفعة(ابن‌الرفعة).
نجم‌اسرائیلی۹۸۳.
نجم اسماعیلی = نجم اسرائیلی
نحشون‌بن عمینوذب۱۶
نخعی = ابراهیم ۶۹۶
نرون۴۴۷
نزار۲۴۵
نزهون (شاعر) ۱۲۶۹
نسایی = ابوعبدالرحمان
نسایی (ابوحاتم) ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲،۶۲۳
نسطور۴۴۸
نسفی = ابواسحاق
نسفی = ابوالبرکات ۹۳۲
نشیط ایرانی (مغنی)۸۵۴
نصربن سیار۳۵۱
نصرهورینی **۱۷**، ۱۶۴،۱۷۱، ۲۱۴، ۲۳۸، ۲۴۸، ۲۵۱، ۳۷۶،۳۹۷،۴۰۰،۹۰۴، ۱۰۵۴ وحواشی‌دیگر.
نصیب (شاعر) ۱۲۲۹
نصیرالدوله (القاب)۴۳۸، ۴۳۹
نصیرالدین طوسی ۸۴۴، ۱۰۳۲، ۱۱۵۲، ۱۲۹۳
نضربن کنانه۲۵
نظام‌الملک۴۳۸،۶۵۶
نظامی (شاعر) ۷۱، ۵۵۳
نعمان‌بن بشیر۴۱۰،۴۱۱
نعمان‌بن ثابت = ابوحنیفه
نعمان‌بن‌ماءالسماء = نعمان‌بن منذر
نعمان‌بن منذر۲۴۷، ۲۶۲، ۱۲۶۵
نفس‌زکیه = محمدبن عبدالله (مهدی) ۲۸، ۳۸۳،۳۸۴
نکیر ومنکر۹۶۶
نوایی (دکترعبدالحسین) ۵۳۱
نوح (ع) ۳۹، ۱۵۲،۳۲۴،۸۱۵،۱۲۸۱
نورالدین (القاب) ۴۳۹
نوشری = عیسی نوشری۳۷
نوشروان = انوشروان
نووی (= محی‌الدین) ۱۷۵،۳۶۹، ۸۹۸، ۸۹۹
نویری۱۸۳
نیریزی = مقدم‌بن معافر
نیکلسون (الن) **۳۴**

و

وائل۱۲۸
وائل‌بن حجر۳۹
وآرد**۳۴،۳۶**
الوائق۱۴۶،۲۹۶
واصل‌بن عطای غزال،۱۷۳،۳۷۹،۹۵۶
واضح۴۲
واقدی (محمدبن عمر)۳،۴، ۴۳،۳۰۳،۳۵۲، ۸۹۱
وصیف۴۳،۳۵۲
وکیع‌بن جراح۶۲۰

ولیدبن عبدالملک۶۹۵، ۶۹۶، ۷۰۲، ۷۱۱
ولیدبن عقبه۴۱۳
ولی منتظر(مهدی)۶۳۵
ولی‌الدین (= ابن‌خلدول)**۳۹،۴۲**
ون‌کرمر**۳۳**
وهب‌بن منبه۱۶، ۶۴۷، ۶۴۹، ۸۹۲
ویکو**۳۲، ۳۳، ۳۴**

ه

هاجر۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱
الهادی (خلیفه) ۴۲، ۴۳۷
هارون۱۰۰۱، ۱۰۳۹
هارون‌الرشید= رشید
هارون (ع)۲۵، ۲۵۵، ۳۴۵، ۳۸۵، ۴۴۳، ۴۵۰، ۶۹۸
هارون‌بن سعید عجلی۶۵۲،۶۵۳
هارون‌بن مغیرة ۶۱۱،۶۱۲،۶۱۳
هارون عجلی=هارو بن سعید عجلی
هاشمی۶۲۲
هامان۴۴۶
هامر**۳۰،۳۱**
هانی‌بن‌نیار= ابو برده ۲۳۴
هذیل‌بن مدرکه۲۴۵
هربرت سپنسر**۳۵**
هرثمة۱۵۰
هرقل ۱۷۱، ۱۷۲، ۳۰۳، ۴۴۸، ۷۴۴، ۹۴۰
هرمزان۴۶۶
هرمزدآفرید (حکیم)۶۵۸
هرمس۷۳،۸۱۸
هروی (خواجه عبدالله انصاری) ۹۸۲،۹۸۳، ۹۸۷
هشام‌المؤید۱۱۶۴
هشام‌بن‌حکم (=ابوالولید)۵۵،۳۵۸،۳۹۶، ۸۵۴
هشام‌بن عبدالملک۷۳۲، ۸۴۵
هشام (محدث) ۶۱۴
هشام= محمدبن عبدالجبار بن ناصر
هشترودی (دکتر...) **۲۵**، ۷۶، ۱۰۰۶، ۱۲۴۷
هگل **۳۵**
هلاکو (هولاکو) ۵۷۹، ۶۶۰،۹۱۷،۹۱۸
هلال‌بن‌عمرو۶۱۲،۶۱۳
هلن= هیلانه
همایی۶۵۵
همدانی= بدیع‌الزمان
همر(اومیروس)۱۲۴۴
هند (نام زن) ۲۹، ۳۹۲
هوازن‌بن منصور۱۱۷۹
هوانك چانك۲۵۹
هود ۸۳۰
هوشنی۶۷۵
هیرودس۴۴۹،۷۰۸
هیلانه۷۰۱

ی

یارشاطر (دکتر) **۷۱**
یاسر ۱۸
یاسین عجلی۶۲۱
یافث۸۲،۱۵۵
یاقوت حموی ۴۹، ۸۲، ۸۴، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۹، ۲۵۹، ۲۷۱، ۲۹۸
یاقوت (خطاط) ۸۲۵
یثرب‌بن مهلائیل ۷۰۴
یحیی‌بن محمد (برادر ابن خلدون) ۴۲

یحیی‌بن ابوحفص = ابوزکریا ۶۳۹،۵۱۷
یحیی‌بن اکثم (=ابن‌اکثم) ۳۳،۳۴،۴۲۶، ۴۲۷
یحیی‌بن بقی = ابن‌بقی ۱۲۵۶
یحیی‌بن خالدبرمکی۲۳،۲۵،۲۷،۲۸،۲۵۹، ۳۳۷،۵۰۷،۶۸۲،۱۱۴۴
یحیی‌بن ذوالنون =مامون‌بن‌ذوالنون
یحیی‌بن زیدبن بن‌علی ۳۸۳،۳۸۴
یحیی‌بن سعید۶۵۲
یحیی‌بن سلطان ابواسحاق= ابوزکریا
یحیی‌بن عبدالله ۲۸،۶۶۵
یحیی‌بن عبدالله‌بن حسن ۲۵
یحیی‌بن قطان۶۱۱،۶۱۵
یحیی‌بن محمدبن حشیش تونسی ۸۳۱
یحیی‌بن مستنصر **۴۲**
یحیی‌بن معطی =ابن معطی ۱۱۶۱
یحیی‌بن معین =ابن‌معین۶۱۱،۶۱۵،۶۱۶، ۶۲۰،۶۲۴،۶۲۷، ۶۲۸،۶۳۰
یحیی‌بن یحیی اللیثی ۹۱۵
یحیی‌الجوطی بن محمد۴۷
یحیی‌العوام (یا عدام)۴۷
یحیی‌المأمون= مأمون‌بن ذوالنون(۳۳۰)
یحیی خزرجی۱۲۶۲
یحیی‌بن ابومحمد عبدالله=ابوزکریا
یحیی‌برمکی=یحیی‌بن‌خالد
یزدگرد ۳۱۰
یزیدبن ابن‌زیاد ۶۱۹،۶۲۰،۶۲۱
یزیدبن زریع ۶۱۵
یزیدبن عبدالملك ۵۰۰
یزیدبن عمربن هبیره ۱۲۷
یزیدبن معاویه ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۵،۴۱۶،۴۱۷، ۴۱۸،۶۹۲، ۶۹۳
یزید رقاشی ۶۱۶
یسع ۳۷
یشا = ایشا
یشحب ۱۷،۶۸۱
یشحب‌بن یعرب ۲۴۵
یشکری= شیبان بن عبدالعزیز
یشکری=مرجان‌بن رجا
یشوع‌بن شارخ ۴۴۱
یصهر ۱۵
یمتع ۱۲۷۳
یعرب بن قحطان ۲۴۵
یعقوب (یاکوب) ۱۳۲
یعقوب (نبی‌ع) ۱۴،۱۵،۱۳۲،۱۳۴،۲۶۰
یعقوب‌بن اسحاق کندی ۱۵۹، ۶۳۷، ۶۵۷، ۶۶۰، ۶۶۱
یعقوب‌بن سفیان ۶۱۰
یعقوب‌بن شیبة ۶۲۴
یعقوب‌بن عبدالحق ۵۱۷
یعقوب‌بن منصورابویوسف ۲۲۰،۴۹۵،۵۲۵، ۵۸۵
یعقوب منصور ۲۱۷،۴۸۸،۴۸۹،۵۱۵
یعقوب‌المنصور= یعقوب منصور
یعقوب برادعی ۴۴۸
یعلی‌بن منبه ۳۹۲
یغمراس‌بن زیان۲۵۲،۵۱۷
یمانی ۵۱۴
یوحنابن زبدی ۴۴۵،۴۴۶
یوسف‌بن یعقوب (ع) ۱۵،۲۴۱،۲۶۲
یوسف (ابوالفضل) = ابن‌النحوی
یوسف.(پدرحجاج) ۵۵
یوسف‌بن ایوب = صلاح‌الدین

یوسف‌بن تاشفین ۴۴۰، ۵۴۰، ۶۴۲
یوسف‌بن حجاج ۱۰۱۶
یوسف‌بن عبدالمؤمن ۴۸۷
یوسف‌بن عمر ۵۰۰
یوسف‌بن کریون ۴۴۶ (ابن کریون)
یوسف‌بن یعقوب (سلطان) ۶۴۱، ۶۴۲
یوسف اول = ابویعقوب
یوسف ثانی = ابویعقوب
یوسف سکاکی = سکاکی
یوشع ۲۵۵، ۴۴۲، ۶۹۹
یونس‌بن ابی‌اسحاق ۶۲۳
یهودا ۱۶، ۲۵۵، ۴۴۱

فهرست اسامی اماکن

آ

آبشارنیل = کوه جنادل ۱۰۲
آبشار جنادل = کوه جنادل
آتشکده‌های ایرانیان ۲۵۸، ۷۰۵
آذربایجان ۱۸، ۴۹، ۸۶، ۸۷، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۳۴۳، ۶۶۷
آرامگاه ابراهیم ۱۱۴
آرال = دریاچهٔ آرال
آزگار ۱۰۶
آسیا ۵۱
آسیای صغیر (= بلاد روم) ۵۰، ۱۲۵، ۱۰۰۴
آکیله = انکلایه
آلبانی ۱۲۴
آلمان (لمانیه) **۳۸**، ۱۳۶، ۱۴۲
آمد ۱۱۸، ۱۲۷
آمستردام **۳۶**، ۱۷۰
آمل ۱۱۸، ۱۳۰
آمو (آمل) ۱۲۱
آناطولی (= ناطوس) **۵۱**، ۱۲۵، ۱۳۷
آنقره **۵۱**، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶
آنکارا = آنقره

الف

ابده ۱۲۱، ۱۲۳
ابن سلامه (قلعهٔ...) **۲۷**
ابسرق ۱۲۰۸
ابکیرده = انکبردیه
ابله ۸۶، ۱۱۵، ۱۳۲، ۷۰۰
ابواب (دربند) ۱۴، ۱۳۸، ۲۷۰، ۲۷۱
ابه ۵۴
اترانت ۱۲۴، ۱۳۵
اجدابیه ۱۱۲
احساء ۱۱۵
احقاف ۸۵، ۸۶، ۱۰۵، ۱۵۲
احقاف یمن ۸۶
اخشبان (کوه ابوقبیس وکوه احمر) ۶۳۳
اخطب = خط
اذرعات ۱۱۴
اذلنت = اطلس ۸۱
اذنه ۱۲۷، ۷۰۳
اران ۱۳۹، ۱۲۰۰
اربونه ۱۲۳، ۱۳۳
ارجان ۱۱۵
اردبیل ۱۳۸
اردن ۱۵، ۱۱۴، ۳۴۴، ۴۶۶
ارزن ۱۴۲
ارضیلا = اصیلة ۱۱۰

ارکس = ازکش
ارکش=قلعهٔ...
ارم۲۳
ارم ذات‌العماد۲۳،۲۳
ارمنت۱۰۶
ارمندیه=نرمندی
ارمنستان۸۷،۱۲۵،۱۲۶،۱۲۹،۱۳۸،۳۴۳،
۳۴۴
ارمینیه۱۳۸
اروپا**۳۳،۳۷،۴۴،۴۸،۵۱،۵۲،۵۳**،۱۲۷۰
اروپا(بربزرگ)۴۸۵
ارومیه (=رضائیه)۹۲۸
اریحا۲۶۹،۳۴۴
اریس(چاه)۵۱۰
ازکش۱۴۰
اسپانیا۷،۴۷،۴۹،۱۲۹۳(رجوع به‌اندلس‌شود)
استان دجله۳۴۰
استبه(حصن...)۱۲۶۰
استجه=اسیجه
استانبول۳۳۰
استراباد۱۱۶،۱۳۰
استونی=رسلانده
اسدآباد همدان۹۲۷
اسر(رود..)۶۴۲
اسرائیل(صحرای...)۱۱۰
اسروشنه۱۱۸،۱۳۱
اسفراین۱۱۶
اسفی=رباط‌اسفی
اسفیجاب۱۳۱
اسکندرونه۱۲۵
اسکندریه۳۷،۴۲،۴۳،۴۶، ۶۵ ، ۶۶ ، ۸۳،
۸۷،۱۰۳،۱۱۳،۲۶۲ ، ۳۴۴ ، ۳۹۲،
۴۴۷،۴۴۸،۴۸۲،۴۹۸،۵۵۰ ، ۵۸۵،
۶۸۸،۹۱۶،۹۱۷،۹۱۸
اسکوسیه=اکس
اسنا=اسنه
اسنه(شهر)۱۰۶
اسوان۱۰۲
اسیجه ۱۲۱
اسیوط ۱۰۶
اشبونه(لیسبن)۱۲۲،۱۲۳
اشبیلیه**۴۱،۴۲،۴۴،۵۸،۶۵**، ۱۲۱ ،۲۹۷،
۴۴۰،۶۴۲ ، ۸۵۶ ، ۱۱۹۹ ، ۱۲۵۶،
۱۲۵۹،۱۲۶۲،۱۲۶۴،۱۲۶۹،۱۲۷۰،
۱۲۷۳
اشیر۱۱۰،۵۶۵
اصطخر۱۱۵
اصفهان۱۱۶،۱۲۹،۴۴۴،۵۷۹،۵۸۵،۷۴۳،
۹۲۱،۱۰۶۱،۱۲۸۵
اصیئه=اصیله
اصیلا=اصیله
اصیلة۱۱۰
اطلس۸۱،۱۰۷
اغمات۱۰۹
افراغه۱۲۳
افرنسیه(فرانسه)۱۴۲
افریزه ۱۴۳
افریقا ۱۰۶،۱۰۹،۱۲۰۰
افریقای جنوبی۱۰۸
افریقای شمالی۸۱،۴۵
افریقیه**۴،۷،۱۶،۲۲،۳۲،۴۲،۴۳،۴۴،۴۶،
۴۷،۴۹،۵۴،۵۵،۵۷،۸۳**،۱۱۱،۱۲۴
۱۶۳،۲۱۴،۲۸۸،۲۹۷،۲۹۸ ، ۳۰۰،
۳۰۱،۳۱۰،۳۱۲،۳۱۳،۳۱۴ ، ۳۱۶،

۳۲۴،۳۳۱،۳۴۰،۳۴۴،۳۴۶ ، ۴۳۷،
۴۳۸،۴۴۱،۴۵۸،۴۶۱،۴۶۸ ، ۴۷۹،
۴۸۱،۴۸۲،۴۸۴،۴۸۷،۵۴۰ ، ۵۴۹،
۵۶۴،۵۶۵،۵۶۶،۵۷۹،۵۸۵ ، ۶۴۰،
۶۴۴،۶۵۴،۶۷۹،۶۸۵،۶۸۷ ، ۶۸۸،
۷۰۶،۷۰۷،۷۲۵،۷۲۶،۷۳۲ ، ۷۳۳،
۷۳۴،۷۴۸،۷۶۲،۸۳۵،۸۳۶ ، ۸۵۶،
۸۷۶،۹۱۵ ، ۹۲۰ ، ۱۱۴۰ ، ۱۱۴۱،
۱۱۷۳،۱۱۸۵،۱۱۹۰،۱۱۹۷،۱۱۹۸،
۱۱۹۹،۱۲۲۰،۱۲۴۹،۱۲۵۰ ، ۱۲۵۹،
۱۲۸۵،۱۲۸۶
افلاندس(فلاند)۱۴۲
اقریطش(=کرت)۸۳،۱۲۰ ، ۱۲۴ ، ۴۸۴،
۴۸۵
اقلیم نخست۸۳،۸۵،۸۷،۸۸،۹۰،۹۲ ، ۹۴،
۹۵،۹۶،۹۷،۹۸،۱۰۲،۱۰۴ ، ۱۰۵،
۱۰۶،۱۵۰،۱۵۱،۱۵۳،۲۷۸ ، ۸۰۵،
۸۷۹
اقلیم‌دوم۸۳،۸۵،۸۶،۸۸،۹۲،۹۴،۹۵،۹۶،
۹۷،۱۰۳،۱۰۶،۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۱،
۱۱۲،۱۱۳،۱۵۰،۱۵۱،۱۵۳،۸۰۵ ،
اقلیم سوم۸۳،۸۸،۸۹ ، ۹۲،۹۴ ، ۹۵،
۹۶،۹۷،۱۰۷ ، ۱۱۰ ، ۱۲۰ ، ۱۲۱،
۱۲۵،۱۲۷،۱۲۸،۱۲۹،۱۳۱ ، ۱۵۰،
۱۵۳،۱۵۸
اقلیم‌چهارم۸۳،۸۹،۹۲،۹۴،۹۵،۹۶ ، ۹۷،
۱۱۰،۱۱۳،۱۱۴،۱۲۰،۱۲۳ ، ۱۲۹،
۱۳۳،۱۳۵،۱۳۶،۱۳۷،۱۳۸ ، ۱۳۹،
۱۴۱،۱۴۶،۱۵۰،۱۵۳ ، ۱۵۴،۱۵۸،
۲۷۸،۸۰۷
اقلیم پنجم۸۳،۸۷،۸۸،۸۹،۹۴ ، ۹۵،
۹۶،۹۷،۱۱۰،۱۱۷،۱۲۰،۱۲۳،۱۲۴،
۱۲۶،۱۲۹،۱۳۰،۱۳۱،۱۳۲ ، ۱۴۰،
۱۴۱،۱۴۲،۱۴۴،۱۴۵،۱۴۶ ، ۱۵۰،
۱۵۳،۲۷۸
اقلیم‌ششم۸۳،۸۹،۹۲،۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷،
۱۲۰،۱۳۲،۱۳۵،۱۳۶،۱۴۰ ، ۱۴۱،
۱۴۳،۱۴۵،۱۴۷،۱۴۸،۱۴۹ ، ۱۵۰،
۱۵۳،۸۰۸
اقلیم هفتم۸۳،۸۹،۹۰،۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵،۹۶،
۹۷،۱۳۲،۱۴۲ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۵۰،
۱۵۱،۱۵۳،۵۰۵،۸۷۹
اقیانوس اطلس(دریای‌محیط) **۴۴،۴۶**
(ورجوع به دریای محیط شود)
اکس۱۴۷
البانی=آلبانی۱۳۶
المانیان(=آلمان۱۴۲)
المریه**۲۲،۴۴**،۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۴۸۴ ، ۵۰۴،
۱۲۵۵
امریکا۳۵
المزمه۶۴۱
ام‌القری=مکه(۶۹۶)
اناطولی۱۲۵
انبار۱۲۷،۸۳۰
انبرضیه(لمباردی)۱۳۵
اندلس(اسپانیا)**۴،۶،۲۲،۲۳،۲۹،۳۹ ، ۴۱،
۴۳،۴۴،۴۶،۴۷،۴۸،۴۹ ، ۵۰ ، ۵۵،
۵۶،۵۷،۵۸،۵۹،۶۳**،۸۳،۱۰۹،۱۲۱،
۱۲۲،۱۲۴،۱۲۷،۱۳۲ ، ۱۳۳ ، ۱۵۱،
۲۱۴،۲۴۶،۲۷۸،۲۸۲ ، ۲۸۴،۲۹۵،
۲۹۷،۲۹۸،۳۰۴،۳۰۵،۳۱۰ ، ۳۱۲،
۳۱۵،۳۱۶،۳۱۷،۳۴۴،۳۵۶ ، ۳۶۹،
۴۲۷،۴۳۳،۴۳۷،۴۳۸،۴۵۸ ، ۴۶۳،
۴۶۸،۴۸۲،۴۸۴،۴۸۹،۴۹۷ ، ۵۱۰،

۵۱۱،۵۱۵،۵۲۳،۵۲۹،۵۴۰ ، ۵۴۸،
۵۶۴،۵۶۶،۵۷۱،۵۷۸،۵۸۰ ، ۶۰۹،
۶۳۵،۷۰۷،۷۲۰،۷۲۱،۷۳۱ ، ۷۳۳،
۷۵۱،۷۹۶،۷۹۷،۸۲۱،۸۲۹ ، ۸۳۳،
۸۳۴،۸۳۵،۸۳۶،۸۴۱،۸۴۲ ، ۸۴۳،
۸۵۵،۸۷۶،۸۸۸،۸۸۹،۹۰۹ ، ۹۱۴،
۹۱۵،۹۱۶،۹۱۷،۹۲۰،۹۸۵،۱۰۲۱،
۱۰۲۶،۱۰۳۳،۱۰۳۶،۱۰۴۰،۱۰۶۹،
۱۰۷۰،۱۱۰۸،۱۱۱۱،۱۱۳۹،۱۱۴۰،
۱۱۴۱،۱۱۶۴،۱۱۷۳،۱۱۸۵،۱۱۹۰،
۱۱۹۸،۱۱۹۹،۱۲۰۰،۱۲۱۹،۱۲۲۸،
۱۲۳۶،۱۲۴۰،۱۲۴۵،۱۲۵۳،۱۲۵۴،
۱۲۵۶،۱۲۵۸،۱۲۶۳،۱۲۶۴،۱۲۶۹،
۱۲۷۲،۱۲۷۴،۱۲۸۰،۱۲۸۵
انطاکیه۱۲۵،۲۴۶
انطالیه۱۲۶
انطرسوس۱۲۵
انقره = آنقره
انکبرده = انکبردیه(لمباردی)
انکبردیه۱۲۴،۱۳۵
انکریه(هنگری)۱۴۳
انکلایه(آکیله)۸۶،۱۳۵،۱۴۲
انگلستان **۳۰**،۱۴۲،۱۴۶،۱۴۷
انکلترا والکلطرا = انگلستان
اوراس(جبال)۱۲۰۰
اورشلیم۱۱۴
اورمیه = ارومیه
اولیل = (جزیرهٔ اولیل)
اهرام مصر۳۳۷،۶۷۸،۶۸۲،۷۶۹
اهواز۱۱۵،۳۴۲
ایتالیا**۴۸**،۱۳۴
ایران۱۴،۱۵،۱۸،۲۰،۲۱،۳۸،**۴۸** ، ۴۹،
۵۰،۵۱،۷۰،۷۳،۱۲۸، ۱۵۵ ، ۱۹۸،
۲۱۴،۲۵۸،۲۸۳،۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۴،
۳۱۵،۳۲۸،۳۳۰،۳۳۱، ۳۴۰، ۳۶۰،
۳۶۴،۳۸۹،۳۹۱،۴۰۰، ۴۳۸، ۴۴۴،
۴۶۶،۴۹۴،۵۲۱،۵۳۱، ۵۸۶، ۷۰۰،
۷۰۱،۷۲۳،۷۲۴،۷۴۴، ۷۶۲، ۸۵۱،
۸۵۳،۱۰۰۲،۱۰۰۳، ۱۱۴۸، ۱۱۷۷،
۱۲۴۴
ایرلند ۱۴۷
ایسلاند (= رسلانده)۱۴۷
ایلاق۱۳۱
ایله۸۵،۱۱۴
ایله مدین۱۱۳
ایوان کسری ۸۶،۳۳۷،۶۷۸،۶۷۹،۶۸۲
ایوان مداین = ایوان کسری
ایویسا = یابسه(۴۸۵)

ب

باب (دربند) = ابواب
باب‌الابواب(= دربند) = ابواب
باب‌المندب(تنگه)۸۴،۸۵،۱۰۳،۱۰۴
باب‌المندب(بلاد...)۸۴
باب‌فضل‌بن‌یحیی۱۱۸
بابل۷۰،۴۴۴،۱۰۴۰،۱۰۴۲،۱۰۴۳
باجوبین = تاجوه
بادیس۱۱۰،۱۲۱،۳۰۵،۶۴۱
بارسلن = برشلونه
باری (سرزمین) ۱۳۵
بازار عکاظ ۱۲۴۱
بازیلیکات ۱۳۵
باشکیره = بسجرت
باطوس = ناطوس

بامیان (بلاد..)۱۱۸
بجانه ۴۸۴
بجاة = بجه
بجایه (بوژی) **۴۰،۴۲،۴۳،۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۳**، ۱۱۰، ۲۹۷، ۳۱۳، ۵۰۱،۵۶۶،۶۴۲،۶۷۵، ۶۸۸، ۷۱۴، ۸۷۷،۹۱۸،۹۱۹،۱۲۶۴
بجناك (وبجناکیة) ۱۴۵،۱۴۸
بجه ۷۸،۱۰۳،۱۰۴
بحراسود = بحر بنطس
بحر بنطس (= بحر نیطش) ۱۲۰،۱۲۹
بحر خوارزم = دریاچهٔ آرال
بحر خزر = دریای خزر
بحرالروس = بحراسود = بحر طرابزنده
بحر روم و بحر رومی = دریای روم
بحر شامی = بحر روم
بحر طرابزنده (بحراسود) ۱۲۰
بحر فارس = (دریای فارس) ۱۲۸
بحر قلزم = دریای قلزم ۱۰۵
بحر محیط = دریای محیط ۱۱۰
بحرین ۲۰،۸۶،۱۰۷،۱۱۵، ۴۶۶، ۵۷۹، ۸۰۱،۱۲۶۰
بخارا ۸۸،۱۳۰،۱۳۱،۹۲۷،۹۳۴
بدخشان ۱۱۷
بدر (غزوه) ۲۴۰
برابی ۷۶۴،۱۰۰۲،۱۰۴۳
بربر (بلاد...) ۸۶
برتانی ۱۴۲
برجان ۸۴،۱۴۴
بردسیر ۱۱۶
بردعه ۱۳۸،۳۴۴
برشلونه (بارسلن) ۱۲۳،۱۳۳
برصا = برصة
برصة = بروسه
برطاس ۱۴۴
برغشت (برگو) ۱۳۲،۱۳۳،۱۳۴
برغونه ۱۳۴
برغونیه (برگون) ۱۴۲
برقاغة = نرباغة
برقه ۸۳،۱۱۲،۳۴۴،۶۸۸،۷۲۵،۷۲۶
برگون = برغونیه
برنیسس (صحاری)۱۱۲
بروسه ۱۳۷
بریطانیا = برتانی
بزجاله = ترجاله
بسا (فسا) ۳۷
بست ۱۱۶
بسجرت (باشگیره) ۱۴۵،۱۴۹
بسطام ۱۳۰
بسطه ۱۲۱،۱۲۲
بسکره ۱۱۰
بصره ۸۶،۸۷،۱۱۵، ۳۴۳، ۳۸۳، ۳۹۲، ۴۱۰،۴۱۲،۴۱۳،۴۱۴، ۴۲۳، ۴۹۲، ۵۱۶،۶۰۸،۶۸۷،۷۱۰، ۷۴۳، ۸۳۳، ۸۷۸،۸۸۲،۸۹۶،۸۹۸، ۹۵۶، ۹۹۸، ۱۱۶۰،۱۲۱۰،۱۲۶۰
بطایح عراقین ۲۴۵
بطلیوس ۱۲۱،۱۲۶۹
بعلبك ۱۲،۶۹،۱۱۴
بغداد ۲۸،۳۵،۳۷،۴۰،**۴۹**،۶۶،۸۶، ۸۷، ۱۲۸،۲۹۶،۳۰۶،۳۰۷، ۳۱۵، ۳۳۰، ۳۳۱،۳۴۱،۳۸۴،۴۰۵، ۵۴۹، ۵۶۵، ۵۸۵،۶۱۱،۶۲۴،۶۶۰، ۶۶۸، ۶۷۴،

۶۷۵،۷۴۳،۸۳۴،۸۳۵، ۸۵۲، ۸۵۴،
۸۷۸،۸۸۲،۹۰۳،۹۰۴، ۹۱۱، ۹۱۲،
۹۱۳، ۹۱۷، ۹۱۸، ۱۲۴۹، ۱۲۶۹،
۱۲۷۵،۱۲۸۷
بکه = مکه ۶۹۶،۶۹۷
بلادارمن = ارمنستان = ارمینیه ۱۲۶
بلاد اسلامی (ممالك اسلامی) ۷۵۰
بلاداسلاوها ۴۸۱،۴۹۰،۷۷۰
بلادبربر ۸۵
بلادبنادقه (ونیز) ۱۳۵
بلاد ترك وترکان (ترکستان) ۱۱۸،۱۴۵
بلادجبل ۳۴۰
بلادجرید ۸۳۶
بلاد جزیره (عربستان) ۱۲۴،۱۲۷،۱۲۸
بلاد خزر ۱۴۵
بلاد خفشاخ (قبچاق)۱۴۵
بلاد دیلم۲۸
بلاد روم (= آسیای صغیر) ۱۲۵
بلاد زنگبار ۸۵
بلادسودان ۷۲۶
بلاد سیاهان ۱۰۰
بلادشام ۱۲۵
بلاد شمال ۶۵۹
بلاد فرنگیان ۷۵۸
بلاد مجاهدبن‌عبدالله ۱۲۴
بلاد مسیحیان = بلادفرنگیان
بلادمغرب = مغرب ۱۸
بلاد ونیز = بلادبنادقه ۸۴
بلادیاجوج ۱۴۶
بلاط الولید (مسجدی در دمشق)۷۰۲
بلاق ۱۰۲
بلبونس = جزیرهٔ بلبونس
بلجر ۱۴۴
بلخ ۴۲،۸۸،۱۱۷،۱۱۸،۲۵۹،۵۰۳
البلدالجدید = فاس ۶۸۶
بلرم ۱۲۴
بلغار (= برجان) ۸۴،۱۴۴،۱۴۵،۱۴۸
بلقاء ۱۹۹
بلنسیه ۱۲۲،۱۲۱۹
بلونیه (پلونی) ۱۴۳،۱۴۷
بلهرا(بلاد...)۱۰۸
بلهوس = بهلوس
بنادقه (ونیز) ۸۳،۱۲۰،۱۲۴،۱۴۸
بناریه ۱۴۸
بنبلونه ۱۳۳
بندقیه = بنادقه (ونیز)
بنطو = بیطو
بن‌غازی ۱۰۹
بنگاه ترجمه ونشرکتاب ۸۲۲
بوامیه (بوهم) ۱۴۳
بورژ ۱۳۳
بورگرب (رود) ۶۷۹
بورگو = برغشت
بوژی = بجایه ۲۹۷
بوشنگ ۱۱۶
بولاق ۱۷،۶۸،۱۰۶۶
بونه ۴۲،۱۱۱،۶۸۸
بوهم = بوامیه
بهلوس (ایالت)۱۲۹
بیت ابراهیم (= مکه) ۶۸۹
بیت‌الحرام (کعبه ـ مکه) ۶۸۹،۱۲۴۲
بیت‌العتیق ۶۸۹
بیت‌لحم ۶۹،۷۰۲
بیت‌المعمور ۶۹۰

بیت‌المقدس(اورشلیم)۱۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۶۱۹، ۶۸۹، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۹۱۷
بیروت **۵۵**، ۷۴، ۸۳، ۱۰۵، ۱۱۴، ۷۱۵، ۹۱۶، ۱۲۰۰
بیره ۷۰۳
بیزانس (رم‌السفلی) ۲۲۲
بیسکره **۵۰**، **۵۵**، **۶۰**، **۶۱**، ۷۱۴، ۷۴۸
بیش (نهر) ۱۴۳
بیطو (پواتو) ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲
بیلقان ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۳
بین‌النهرین ۱۱۸
بیونه ۱۳۳

پ

پارتی ۱۳۰
پاریس ۹، **۱۷**، **۱۹**، **۲۱**، **۳۸**، ۴۵، ۵۴، ۹۳، ۱۰۲، ۳۳۰
پتروگراد ۱۲۶۹
پرتقال ۱۱۹۸
پشینه = بجانه
پواتو = بیطو
پلونی = بلونیه
پیرنه = کوه‌برنات ۱۳۳
پهلو (بهلوس)۱۲۹

ت

تاجره = ناجر
تاجوه (اراضی) ۱۰۶
تاجوه (شهر) ۱۰۱
تادلا = تادله
تادله (شهر) ۱۰۹
تاز ۱۲۸۳
تازا ۱۰۹
تازه = تاز
تازی = تاز
تاستوس = طبست
تباله ۱۰۷
تبت ۲۰، ۲۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱
تبریز **۴۹**، ۱۲۹
تبسه **۵۵**، ۱۱۱
تبوك (صحرا ـ غـزوه) ۱۱۴، ۱۸۰، ۳۱۱، ۹۶۶، ۹۶۸
تدلا = تطیله
تدمر ۱۱۴
ترتس = طرطوشه
ترجاله ۱۲۱
ترکس = ترکش
ترکستان = بلادتـرك یـاترکان (۸۸، ۸۹، ۳۰۹، ۸۱۰)
ترکش ۱۴۵
ترکمان (کشور) ۱۵۰
ترکیه ۷۱، ۷۲، ۷۴
ترمذ ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
تستر = شوشتر
تطیله ۱۳۳
تغزغز ۱۱۸
تفلیس ۱۳۸
تکرور (بلاد) ۱۰۰، ۱۵۴
تکریت ۱۲۸
تلدو = طلیطله
تلمسان **۴۵**، **۴۶**، **۴۷**، **۵۵**، **۵۷**، **۶۰**، **۶۱**، **۶۳**، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۸۰، ۳۱۲،

۳۴۶،۵۱۷،۵۶۵،۶۴۲، ۶۸۰، ۷۱۴،
۷۱۵،۸۷۶،۸۷۷،۱۲۸۵
تلول ۱۶۰،۱۶۱
تنبکتو ۱۲۰۰
تنعیم ۶۹۶
تنگهٔ جبل‌الطارق = (دریای زقاق) ۸۳
توات ۱۰۰
توذر ۳۰۸
توریز ۸۹۳
توزر ۱۱۱،۴۴۱،۷۴۸
تولدو = طلیطله
تولوز = طلوشه
تونس **۳۸** تا **۷۰**،۴،۱۱۱،۳۰۸،۴۸۲،۴۸۴،
۴۸۷،۵۱۷،۵۴۹،۵۶۶، ۶۶۳، ۶۶۴،
۶۸۳،۶۸۶،۷۳۳،۷۹۶، ۸۳۶، ۸۷۶،
۸۷۸،۹۱۹،۱۰۲۲، ۱۱۰۴، ۱۱۶۵،
۱۲۰۰،۱۲۲۸،۱۲۵۱،۱۲۸۶
تهائم (یمن) ۱۰۴
تهامه ۱۰۵،۱۰۶،۳۹۲
تهامه (مکه) ۱۰۴
تهران **۲۰**
تیتری = کوهستان تیتری
تیگوارین ۱۰۰
تیطاوین ۱۲۱
تیماء(دیار) ۱۱۴
تیه (صحرای ...) ۱۴، ۱۵، ۲۶۹، ۲۷۰،
۶۹۸

ث

ثغور جرزی ۷۰۳
ثغور شام ۷۰۳
ثغور شامی = ثغور شام
ثغور غربی ۵۴۹
ثغورهارونی ۷۰۳
ثمود (دیار...) ۱۱۴
ثور (غار...) ۲

ج

جاسم (قریه) ۱۲۴۴
جامعان ۱۲۷
جامع‌الازهر **۵۰**، **۶۶**
جامع امویان (مسجد) ۳۴۰
جامع بجایه **۵۹**
جامع زیتونه (تونس) **۵۰**
جامع قرویین (فاس) **۵۰**، **۶۸**، ۱۰،۱۱
جامع کبیرغرناطه **۵۰**
جبال‌اطلس (سلسله...) ۱۲۰۰
جبال بتم = کوههای بتم
جبال بربرها ۱۱۰
جبال دروب = کوهای دروب
جبال قفص (کوچ) ۱۱۵،۱۱۶
جبال مکه = فاران
جبل (کوهستان) ۱۱۱
جبل‌طارق **۴۴**، **۵۷**
جبل‌فتح = جبل‌طارق
جبله ۱۲۵،۵۴۹
جثولیه (سرب) ۱۴۳
جده ۸۵،۱۰۷،۶۹۲،۶۹۶
جرجانیه ۱۳۰
جرجرایا ۱۲۸،۹۹۸.
جرش ۱۰۷
جرمانیه (ژرمن) ۱۴۳
جرنده (ژیرن) ۱۲۳،۱۳۳،۱۳۴
جرواسیا (کرواسی) ۱۳۶

جریاب ۱۱۷
جرید (بلاد) ۱۱۱، ۱۵۸، ۳۰۸، ۵۴۰، ۵۶۶، ۷۴۸، ۷۴۹، ۸۳۰
الجزایر **۲۹**، **۳۵**، **۴۵**، ۱۰۹، ۲۵۳، ۷۱۴، ۷۱۵
جزایر بالئآر ۸۸۸
جزایر خالدات ۹۸، ۱۰۶
جزایر رومانی ۴۸۶
جزایر سیلا(ژاپون) ۱۰۵
جزایر شرقی = جزایر بالئآر
جزایر واق واق ۱۰۵
الجزیره یاجزیره **۳۰**، ۳۱۵، ۳۴۳، ۵۶۵، ۸۰۱
الجزیرة غربی ۵۷۰، ۷۳۵
جزیرة ابن‌عمر ۱۲۶، ۱۲۸
جزیرة اعدوش = جزیرة غدوش
جزیرة اقریطش(کرت) = اقریطش
جزیرةالخضراء(الجزیره) ۸۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۶۵
جزیرةالعرب ۱۸، ۱۹، ۸۶، ۱۰۳، ۱۵۲، ۸۰۱
جزیرةاندلس = اندلس
جزیرة انکلترا = انگلستان
جزیرة اولیل ۱۰۰
جزیرة برقاغه -(نروژ) ۱۴۷
جزیرة بلبونس(پلوپونز) ۱۲۰، ۱۲۴
جزیرة پلوپونز = جزیرة بلبونس
جزیرة جربه ۴۸۷
جریزة جنوه (ژن) ۴۸۵
جزیرة رسلانده (ایسلاند) ۱۴۷
جزیرة سردانیه ۱۲۰، ۱۲۳، ۴۸۵
جزیرة ساردینی = جزیرةسردانیه
جزیرة سرندیب (سیلان) ۱۰۴، ۷۰۵
جزیرة سیلان = جزیرة سرندیب
جزیرة سیسیل = جزیرة صقلیه
جزیرة شقر = شقر ۱۲۱۹
جزیرة صقلیه = صقلیه (۸۳، ۱۲۳، ۲۹۸، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۷
جزیرة عدن ۱۰۵
جزیرة غذش ۱۲۴
جزیرة قادس ۱۲۱، ۴۸۷
جزیرة قبرس ۱۱۳، ۱۲۰
جزیرة قمر ۱۰۴
جزیرة قوصره (کسره) ۴۸۵
جزیرةکرت = جزیرة اقریطش
جزیرة مالطه (مالت) ۱۲۴، ۴۸۵
جزیرة مالت = جزیرة مالطه
جزیرة موصل = موصل
جزیرة مایرقه = مایرقه
جزیرة منورقه (مینورك) = منورقه
جزیرة میورقه (میورقه) = میورقه
جزیرة یابسه ۱۲۰، ۴۸۵
جزیرة یاقوت ۱۱۹
جزیریة = جرید
جعرانه ۷۱۴
جلق (دمشق) ۶۷۱
جلولاء ۱۲۸، ۴۸۲
جلیقیه(گالیس) ۱۳۲
جمل (غزوه) ۴۱۱
جنجاله ۱۲۳
جندیشاپور ۱۱۵
جنوه (= جزیرة جنوه) ۱۳۴
جیان ۱۲۱
جیحون = رود جیحون

جیرفت ۱۱۶

ج

چاچ ۸۹، ۱۳۱، ۱۳۲
چادرگاههای آزگار ۱۰۶
چادرگاههای بجه ۱۰۳
چادرگاههای زغاوه ۱۰۶
چادرگاههای نقاب‌پوشان ۱۰۶
چاه ذروان ۱۰۴۳
چاه زمزم ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۷
چشمهٔ آب زمزم = چاه زمزم
چین ۱۸، ۲۰، ۵۱، ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۵۷۱، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۶۸، ۸۰۰، ۹۱۲

ح

حبشه ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۸، ۳۱۰، ۴۴۹، ۹۰۱، ۱۱۷۷
حج (= مکه) **۴۸**، ۴۹، ۲۸، ۶۵، ۶۲۴، ۱۱۹۹، ۱۲۷۳
حجاز ۱۵، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۶۹، ۸۵، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰، ۲۰۳، ۲۵۱، ۲۷۷، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۴۴، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۹۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۳، ۵۰۰، ۵۶۴، ۵۸۵، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۸۷، ۶۹۲، ۶۹۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۸۳۰، ۸۵۴، ۸۹۶، ۸۹۸، ۹۰۱، ۹۱۴، ۱۱۵۹
حجر ۱۱۴، ۲۰۲
حجرالاسود ۶۹۵، ۷۰۰، ۷۰۲، ۷۰۳
حدث حمراء ۷۰۳
حدیثه ۱۲۸
حران ۱۲۶
حرم (کعبه) ۶۹۶، ۶۹۷
حرمین (مکه ومدینه) ۵۸۵
حرواسیا = جرواسیا
الحرة (وقعه) ۷۰۲، ۸۵۰
حصن استپه ۱۲۵۹
حصن خوابی ۱۲۵
حصن مصیات ۱۲۵
حضرموت **۱۷**، **۳۹**، **۵۴**، ۱۰۵، ۱۵۲
حطیم ۶۹۲، ۶۹۵
حلب **۶۹**، ۱۲۵
حلوان ۱۲۸، ۳۴۲
حلة ۳۸۲
حله مزیدیه ۱۲۷
حمص ۱۱۴، ۱۲۵
حمص (اشبیلیه) ۱۲۶۱
حنین ۳۹۲
حوراء ۱۱۳
حوران ۱۱۴، ۱۲۴۶، ۱۲۵۲
حیره ۲۰، ۸۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۶۵

خ

خابور ۱۲۷
خازرون ۱۳۰
خانفو = خانکو
خانقو = خانکو
خانقین ۱۲۸
خانکو ۱۰۵، ۱۰۸
خانقاه بیبرس **۶۶**
خانهٔ خدای = خانهٔ کعبه
خانهٔ کعبه ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۷۰۴، ۹۰۲

خانه‌های مقدس تازیان۷۰۵
خاوردور۷۱۰
ختل (بلاد)۱۱۷،۱۱۸
خجند۱۳۱،۱۳۲
خراسان۱۴،۸۸،۱۱۶،۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰،۱۳۰،۱۳۸،۱۵۴، ۲۲۸، ۳۰۶، ۳۴۲،۳۸۳،۴۰۵،۵۶۵،۵۷۸، ۵۸۵، ۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲، ۹۱۸، ۱۰۰۵، ۱۱۵۲،۱۲۹۰
خرجان ۱۲۴۹
خرخیز۱۱۹
خرشنه۱۳۸
خرلخ (خرلخیه)۱۳۱
خرلخیة ۸۸، ۱۱۹
خریده = جرنده
خزر(سرزمین)۸۴،۱۲۹،۱۳۸،۱۳۹،۱۴۴، ۱۴۵،۱۴۶
خزران۱۴۰
خزلجی = خرلخیه
خزلجیه = خرلخیه
خط (سرزمین)۱۱۵
خفشاخ (یاقفجق یا قبجاق)۱۴۹
خلاط ۸۷، ۱۳۸
خلخ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۵
خلیج بنادقه (ونیز)۸۴،۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۳۶
خلیج تارانت۱۳۵
خلیج جنوه (ژنه)۱۳۴
خلیج سبز = خلیج فارس
خلیج طنجه۱۱۰،۱۲۱
خلیج فارس۸۶
خلیخ قابس۴۳
خلیج قسطنطنیه۸۴،۱۲۰،۱۳۶،۱۳۸،۱۳۹، ۱۴۳
خلیج لیون۱۳۴
خلیج ونیز = خلیج بنادقه
خنفو = خانکو
خنفون = خانفو = خانکو
خوابی = حصن خوابی
خوارزم۷۰،۸۸،۱۳۰، ۱۳۱، ۸۹۳
خوزستان۱۱۵،۱۱۶، ۲۹۶
خونجان۱۲۸
خیابان تربه‌بای (درتونس)۷۰
خیبر (بلاد..)۱۰۷
خیبر(قلاع) ۱۵، ۱۱۴
خیفون۱۰۸

د

دارابگرد ۱۱۵
دارالخلافه = بغداد۴۳۸
دارالسلام = بغداد
دارالکتاب‌اللبنانی ۷۲، ۱۰۱۸، ۱۰۶۷، ۱۱۳۲،۱۲۷۱،۱۲۷۴
دارالهجرة = مدینه
دارین (بندر)۱۲۶۰
دالماسی۱۳۶
دانشکدهٔ حقوق تهران۱۷،۳۴،۳۵
دانشکدهٔ علوم تهران۱۰۰۶
دانشکدهٔ معقول ومنقول تهران۷
دانشگاه آمستردام ۳۶
دانشگاه اکسفورد ۳۷
دانشگاه تهران۷۲،۱۰۰۵
دانشگاه الجزایر ۳۵
دانشگاه سربن ۳۸

دانشگاه کورنیل (امریکا) **۳۵**
دانشگاه لبنان **۷۲**
دانمارك ۱۴۷
دانیه ۸۴، ۱۲۲، ۴۸۵، ۸۸۸، ۱۱۶۴
دبدو (کوه) **۶۲**
دبوسیه ۹۲۷
دبیل ۱۳۸
دجله = رود دجله
دجلهٔ بغداد ۳۳۰
دربند (= ابواب ـ باب) ۱۴، ۱۳۸، ۱۳۹
درعه (بلاد) ۱۰۹
درن (ناحیهٔ اطلس) ۱۱۰
دروب (کوههای...) ۱۲۵
دریاچهٔ آرال (= دریاچهٔ خوارزم) ۸۸، ۱۱۷، ۱۴۰
دریاچهٔ ارجیش ۳۴۴
دریاچهٔ بصره ۸۷
دریاچهٔ جرجانیه (دریای خزر) ۸۸
دریاچهٔ جرجان = دریای خزر ۸۸
دریاچهٔ جیحون = دریاچهٔ آرال
دریاچهٔ خوارزم ۱۱۷، ۱۴۰
دریاچهٔ سودان ۱۰۰
دریاچهٔ طرمی ۱۴۸
دریاچهٔ غرکول ۱۴۰
دریاچهٔ غنون ۱۴۸
دریاچهٔ فیوم ۱۱۲
دریای آتلانتیك ۳۰۸
دریای آدریاتیك ۱۳۴
دریای اسود یا بحرالروس = دریای سیاه = دریای نیطش
دریای نبطس و نبطش = دریای نیطش
دریای تیرنین ۱۳۵
دریای جرجان = دریای خزر
دریای چین = دریای هند
دریای حبشه = دریای هند
دریای خزر یا بحر خزر = (دریای جرجان یا جرجانیه یا دریاچهٔ جرجان و جرجانیه) ۱۴، ۸۶، ۸۸، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۴
دریای روم (مدیترانه) ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۸۸، ۳۴۳، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۰، ۷۲۳، ۷۲۶، ۸۰۰
دریای رومی = دریای روم
دریای زقاق = تنگهٔ جبل‌الطارق ۸۳
دریای سوئز (یاسویس) ۱۳، ۱۹، ۸۵، ۸۶، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۴
دریای سبز = (دریای محیط) ۸۱
دریای سویس = دریای سوئز
دریای سیاه = (دریای نیطش) ۸۱، ۸۴، ۱۲۹
دریای = شام (دریای روم) ۱۹، ۱۲۰
دریای شامی = دریای شام ۴۸۲
دریای طبرستان (= دریای خزر) ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵
دریای طرابزنده = دریای اسود = دریای نیطش
دریای فارس ۱۹، ۸۶، ۸۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۲۸
دریای قلزم = دریای سوئز
دریای کاسپین = دریای خزر

دریای گرگان = دریای خزر
دریای متوسط ۱۲۰
دریای محیط (یا بحرمحیط) ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹
دریای مدیترانه = دریای روم
دریای مرمره ۸۴
دریای نیطس = دریای نیطش
دریای نیطش (پنتوس) ۸۴، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸
دریای ونیز = دریای بنادقه
دریای هند ۱۹، ۸۵، ۸۷، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۵۴
دلاص ۱۰۷، ۱۱۲
دماغهٔ اوثان ۱۱۱
دماغهٔ رازا ۱۱۱
دمشق ۲۲ **۲۴**، **۳۴**، **۵۰**، **۵۱**، **۶۱**، ۱۱۴، ۲۴۶، ۳۳۷، ۳۴۴، ۳۸۲، ۵۴۱، ۵۷۱، ۶۳۷، ۶۷۰، ۶۷۱، ۷۴۳، ۱۲۴۴
دمیاط ۱۰۲، ۱۱۳
دنقله ۱۰۲
دنیه = دانیه
دوقطب ۸۲
دوعدوه (عدوتین) ۴۴۰
دومةالجندل (دیار...) ۱۱۴
دهلك ۱۰۴
دهلی ۳۴۸
دیارثمود ۱۱۴، ۳۴۰
دیار ربیعه ۱۲۶
دیرنوین = (معبد نوبهار) ۲۵۹
دیلم (بلاد) ۲۵، ۳۷، ۸۶، ۸۷، ۳۸۵، ۵۶۵
دیلمان = دیلم
دینار = دینور
دینور ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۴۳

ذ

ذات‌الابواب ۶۷
ذروان = چاه ذروان

ر

رافقه ۱۲۶
رامهرمز ۱۱۵
راس عین ۱۲۷
رباح (قلعهٔ...) ۱۲۱-۱۲۲
رباط اسفی ۱۰۹
رباط عباد ۶۴۲
رباط‌الفتح ۶۷۹
رباط ماسه ۱۰۸، ۱۰۹، ۶۴۰، ۶۴۱
رحبه ۱۲۷
رسلانده (استونی) ۱۴۷
رشید (شهر) ۱۰۲، ۱۱۳
رضائیه (ارومیه) ۹۲۸
رقه ۸۷، ۱۲۶، ۵۹۱
رکن (مکه) ۶۱۴، ۶۹۸
رم = رومه
رم‌السفلی = بیزانس
رمله، ۶۰۸
رندة **۴۱**، ۱۶۵، ۱۱۹۹
رواحه (بلاد) ۱۱۲
روان ۲۵۹
رودان ۱۱۶
روداتل (ولگا) ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۸

رود اسر ۶۴۲
رود باجه = رود تاجه
رود بلخ (= رود جیحون)۸۶، ۱۱۸
رود تاجه۱۲۲
رود جریاب۱۱۷
رود جیحان ۱۲۶، ۱۴۷
رود جیحون۸۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۰، ۵۸۵، ۶۱۲
رودچاچ ۱۳۱، ۱۳۲
رودبارحمص (اشبیله) = حمص (اشبیله)
رود دجله۲۰، ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۶۶۰، ۷۲۴، ۱۰۶۱
رود سجلماسه۱۰۹
رود سند۱۰۸
رود سیحان۱۲۶، ۱۳۷
رود سیحون = رودچاچ۱۱۸
رود شنیل۱۲۷۴
رود غضا۱۲۶۶
رود فاس۶۶۳
رود فرات (= فرات)۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۴۳، ۵۲۳، ۶۵۹، ۷۲۴
رود فرغانه۸۹، ۱۳۱
رود قباقب (= قره‌سو)۱۳۷
رود قره‌سو = رودقباقب
رود ملویه۱۰۹
رود نیل۸۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۷۶۴، ۱۲۷۴
رود وخش۱۱۸
رود وخشاب۱۱۷، ۱۱۸
رود ولگا = روداتل
روسیه۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸
روم۷، ۱۸، ۲۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۵، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۸، ۳۹۱، ۳۲۷، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۴، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۹۴، ۵۲۱، ۵۸۶، ۶۵۹، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۳۱، ۷۴۴، ۷۵۱، ۸۱۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۹۰، ۱۱۷۷
روم بزرگ۱۳۴
رومه۴۴، ۶۷، ۴۴۵، ۴۴۶، ۶۳۵، ۱۰۰۶
رومةالمکرمه = رومه(۶۷)
رویان۳۴۳
رها۱۲۶
ری۱۳۰، ۳۴۳
ریف(مراکش)۳۰۸
زاب۵۵، ۶۱، ۱۱۰، ۱۲۷، ۵۶۶، ۶۴۰، ۶۵۴، ۷۴۸
زاب (رود)۱۲۴۹
زاب صغیر(ورد)۱۲۸، ۱۲۹
زاب کبیر(رود)۱۲۸، ۱۲۹
زابلستان۶۵۹
زالع۸۵، ۱۰۳، ۱۰۴
زبید۸۵، ۱۰۵
زغاو۱۰۱
زفتی۱۱۲
زقاق = دریای زقاق
زم (شهر)۱۳۰
زم (دهکده)۱۱۶
زمزم = چاه ـ چشمهٔ زمزم
زموم۱۱۶
زناته (بلاد...)۷
زنگبار۸۵، ۱۰۴، ۱۵۴

زویلةبن خطاب (ناحیه)۱۱۲
زیجابن اسحاق۱۰۲۲
زیلع = زالع

ژ

ژاپون = جزایرسیلا
ژرمن = جرمانیه
ژن = جنوه (خلیج جنوه)۱۳۴،۴۸۵
ژیرن = جرنده

س

ساباط مداین ۳۸۰
ساحل شمالی = مدیترانه ۱۰۰۶
ساراگس وساراگوس = سرقسطه
ساکس = شظونیه(۱۴۲)
ساردین = سردانیه
سالبرنا (بندر) ۱۲۳۰
سالم (مدینه)۱۲۲،۱۲۳
سامره (صبصطیه)۴۴۴
سانتیاگو = شنتیاقوب
سبا (سرزمین)۱۰۷
سبته**۴۲،۵۷**،۱۱۰،۱۲۰،۱۲۱،۲۱۷، ۲۸۲
۶۳۲،۶۶۲،۶۸۸،۷۱۴،۷۴۹، ۱۱۹۹
۱۲۶۴
سبیطله ـ ۱۱۱،۴۸۲
سجلماسه۳۷،۴۰،۶۷،۶۸،۱۰۹،۳۸۵،۶۸۷
سداسکندر ۱۴۶
سد مأرب۶۸۱
سد ویکش۴۸۷
سد یاجوج وماجوج۸۲،۱۱۸،۱۴۱
سراة = شراة
سرب = سروی
سرت۱۱۲
سردانیه = (سارینی) جزیرهٔ سردانیه(۸۴)
سرخس۱۱۶
سرزمین تیه = تیه
سرقسطه۱۲۳،۲۹۹،۱۲۵۷
سرقوسه(سیراکوز)۱۲۳
سرندیب = جزیرهٔ سرندیب (سیلان)
سروج۱۲۶
سروی = جثولیه (۱۴۳)
سریر۱۳۹،۱۴۰
سعیور = منت میور
سغد۱۸،۱۱۸،۱۳۱
سفاله۸۵،۱۰۴،۱۰۵
سقلاب۱۲۹
سقیفه بنی‌ساعده۳۷۱،۳۷۷
سلا۱۰۰،۱۰۹،۶۸۸
سلامیة۱۲۵
سلمنکه = شلمنکه
سلمنه = شلمنکه
سلمیه = سلامیه
سلوقیه۱۲۵،۱۲۶
سله۶۷۹
سمرقند۱۸،۸۸،۱۳۱،۹۲۷،۹۳۲
سموره۱۳۲
سمیساط۱۲۶
سنتریه۱۰۶
سند (بلاد)۸۵،۸۶،۱۰۷،۱۰۸،۱۵۱، ۱۵۵
۳۱۰،۳۴۲،۵۷۹،۷۵۱
سنت انجل**۱۹**،۸۴
سواد ۲۴۵-۳۴۱
سواکن(جزیره)۸۵،۱۰۴
شوئز(= سویس)۱۹،۲۰،۱۱۳،۱۰۴

سودان(دریاچه)۱۰۱
سودان (بلاد)۱۰۲،۱۵۱،۲۷۸،۲۸۸، ۷۲۴
۷۸۲،۷۸۳،۱۰۴۴،۱۱۹۹
سوس = شوش
سوس۱۰۸،۳۰۸،۳۱۲،۶۴۰، ۶۴۱ ، ۷۲۶
۱۲۰۰
سوس اقصی۳۰۸،۸۲۲
سوسه**۴۶،۶۴**،۱۱۱
سوق عکاظ = بازارعکاظ (۱۲۴۱)
سویس = سوئز
سویقةبن مشکور۱۱۱
سویل = اشبیلیه**۴۹**
سیاه کوه = کوه سیاه۱۴۴
سیحان = رودسیحان
سیحون = رود سیحون(چاچ)
سیراف۱۱۵،۵۰۹
سیراکوز = سرقوسه
سیرجان۱۱۶
سیرنائیك۱۰۹
سیس۷۰۳
سیستان۱۰۸،۱۱۶،۳۴۲
سیسه = سیس
سیسیل(= صقلیه ـ جزیرهٔ صقلیه)
سیلان = جزیرهٔ سرندیب
سینوبلی۱۴۴

ش

شاپور۱۱۵
شارات = کوههای شارات
شاطبه۱۲۲،۸۸۸
شام**۴۳،۴۸،۴۹،۵۰،۶۹**،۶،۱۴ ، ۱۵،۱۹
۳۷،۴۰،۸۳،۸۶، ۸۷ ، ۱۱۰ ، ۱۱۳
۱۱۴،۱۲۴،۱۲۵،۱۲۶، ۱۲۷ ، ۱۳۸
۱۵۱،۲۴۶،۲۶۹،۲۸۸، ۳۰۱ ، ۳۱۰
۳۱۲،۳۱۴،۳۱۵،۳۳۸، ۳۴۰ ، ۳۴۴
۳۸۲،۳۸۶،۴۱۰،۴۱۲، ۴۱۶ ، ۴۳۷
۴۴۴،۴۶۶،۴۶۷،۴۶۹، ۴۷۰ ، ۴۸۲
۴۸۴،۴۸۶،۴۸۸،۴۸۹، ۶۹۶ ، ۵۱۱
۵۶۴،۵۶۵،۵۷۹،۵۸۰، ۵۸۵ ، ۶۱۴
۶۲۲،۶۳۸،۶۵۹،۶۶۷، ۶۷۲ ، ۶۹۱
۶۹۳،۶۹۸،۶۹۹،۷۰۷، ۷۰۳ ، ۷۲۳
۷۳۱،۷۵۱،۷۶۸،۷۹۶، ۸۳۱ ، ۸۹۶
۸۹۸،۹۰۱،۱۰۰۳ ، ۱۱۸۰ ، ۱۱۰۴
۱۲۴۶
شامات۲۱۴
شاهجان۱۱۸
شحر۸۶،۱۰۳،۱۰۵،۱۰۷
شراة۳۹۲
شرشال۳۳۷،۳۸۲،۴۸۲،۶۷۸
شریش۱۲۱
شطنوف۱۱۲
شظونیه (ساکس)۱۴۲،۱۴۳
شعب۶۹۶
شقر(جزیره)۱۲۳،۱۲۱۹
شقوره۱۲۲،۱۲۳
شقوبیه۱۳۲
شلب۱۲۱
شلمنکه۱۳۲
شلات۱۱۱
شمشاط۷۰۳
شنترین۱۲۲
شنتمریه۱۲۱
شتنیاقوب۱۳۲
شنیل = رود شنیل

شوش۱۱۵
شوشتر۱۱۵
شهرزور۱۲۸،۱۲۹،۳۴۳
شیراز۱۱۵،۵۱۴،۱۲۵۴
شیزر۴۸۸
شیغون = خانقو(۱۰۸)
شیلو۶۹۹

ص

صابور = شاپور
صاقس = صیس
صبصطیه (سباست) = سامره
صعده۱۰۴،۴۹۵
صعید (مصر) ۸۵،۸۷،۱۰۲، ۱۰۳ ، ۱۰۶، ۱۱۲،۵۸۵،۶۷۲،۱۰۴۳
صفاقس ۴۸۶
صفا = کوه‌صفا
صفین (غزوه...) ۸۷،۱۲۷ ، ۲۳۴ ، ۴۱۱، ۵۲۸
صقلیه(سیسیل-جزیرهٔ سیسیل)**۳۵**،۸۳، ۹۸، ۱۲۰،۱۲۳،۲۹۸،۴۸۴،۴۸۵ ، ۴۸۶، ۱۰۲۲،۱۰۳۳
صمادحیه۱۲۵۵
صمان = ضمار
صنعاء (یمن)۱۷،۱۹،۱۰۵،۶۴۷،۶۹۳
صور۱۱۴ - ۴۹۰
صومعهٔ قلعهٔ ابن حماد۶۷۹
صول۱۰۷،۱۳۹
صهیون ۷۰۰
صیدا۱۱۴،۱۱۵
صیس۱۴۲
صیمره۱۲۸

ض

ضمار۱۱۵،۱۶

ط

طائف۳۹۲،۶۹۶،۸۲۹،۱۲۴۱
طاق۱۱۶
طاقهای معلق شرشال۶۷۸،۶۸۳
طالقان(ترکستان)۱۱۶
طالقان (قزوین)۳۸۳
طاهریه۱۳۰
طبرستان۸۶،۱۱۸،۱۳۰،۱۳۹،۳۴۲،۳۸۴، ۴۹۵،۵۶۵،۵۸۵
طبریه۱۱۴،۶۰۸
طبست۱۴۷
طرابلس (مشرق) ۱۲۵،۴۹۰،۵۴۹
طرابلس(مغرب)۴،۱۱۱،۱۱۴،۴۴۸،۶۸۸، ۷۴۸
طرابزنده = دریای طرابزنده،(دریای سیاه)
طرابنه۱۲۴
طرابوزان۱۳۹
طراز۱۳۱
طرسوس۱۲۶،۷۰۳
طرطوشه۱۲۳
طرکونه۱۲۲،۱۲۳
طریف۸۳،۱۲۰،۱۲۱،۹۰۲
طلبیره۱۲۲
طلمسه۱۱۲
طلوشه (تولوز)۱۳۳
طلیطله (تولدو) **۴۴**، ۱۲۲ ، ۱۲۳ ، ۳۳۰، ۱۲۵۵
طنجه**۶۳**،۸۳،۱۱۰، ۱۲۰ ، ۱۲۱ ، ۳۴۸،

۴۸۲
طوبران۱۰۷
طور**۶۹**
طوس۱۳۰
طیطش۷۰۱

ظ

ظاهریه = طاهریه(۹۰۸)
ظفار ۱۰۵

ع

عاد (سرزمین...) ۳۴۰
عبادان۱۱۵،۱۲۸
عجم = ایران(۹۱۲)
عدن۲۳،۲۴،۱۰۵
عدوه (مورتیانی)۱۲۶۳
عدوه اندلس (فاس) ۴۴۰،۴۸۸،۶۶۲
عدوه قیروان (=فاس)، ۴۴۰،۴۸۷
عراق**۲۳،۴۲،۴۸،۵۰**،۲۰،۲۱،۳۲ ، ۴۴،
۴۹،۵۱،۸۶،۱۲۰،۱۲۷،۱۲۸، ۱۵۱،
۲۰۳،۲۱۴،۲۴۶،۲۶۴،۲۷۷ ، ۳۰۶،
۳۱۰،۳۱۴،۳۴۸،۳۶۲،۳۸۶ ، ۳۹۲،
۴۱۶،۴۳۷،۴۴۴،۴۶۶،۴۶۷ ، ۴۷۰،
۵۰۰،۵۳۱،۵۷۸،۶۱۴،۶۶۷ ، ۶۷۲،
۶۸۷،۶۹۳،۶۹۶،۷۲۳،۷۲۴ ، ۷۳۱،
۷۵۱،۷۹۶،۸۲۹،۸۳۱،۸۳۴ ، ۸۴۱،
۸۵۵،۸۸۳،۸۹۳،۸۹۶،۹۰۱ ، ۹۰۵،
۹۰۸،۹۱۰،۲۱۲،۹۱۳،۹۱۴ ، ۹۱۷،
۱۰۳۲،۱۱۵۰،۱۱۵۲،۱۱۸۰، ۱۲۴۶،
عراق ایران (عجم)۱۴،۱۵۱،۳۳۲ ، ۳۴۰،
۶۷۵،۷۰۷،۷۲۴،۸۷۸،۸۹۳،۱۰۰۵
عراق عرب۱۴،۳۷،۴۹،۱۵۱،۲۸۸، ۲۹۶،
۳۳۲،۳۴۰،۵۷۹
عراقین۵۶۵،۵۸۵
العرایس = العریش
عربستان = (جزیرةالعرب)
عرقه۱۲۵
عریش (العریش)۸۵،۱۱۰،۱۱۳
عزل (چشمه)۱۲۱۱
عسقلان۱۱۴،۴۹۰
عقبه۱۱۵،۴۰۱
عقیق۳۹۲
عکا۱۱۴،۴۹۰
عکاظ۱۰۷
علایا۱۲۶
علوة ۱۰۲
علی بن یعقوب۱۰۴
عمان۸۶،۱۰۷،۴۸۳،۸۰۱
عموریه۱۳۷،۳۳۳
عواصم۲۴۶
عیذاب۸۵،۱۰۷
عین زربة۱۲۵،۱۲۶

غ

غارثور = ثور
غافق۱۲۱
غانم = گانم
غانه۱۰۰،۱۰۱،۱۰۶
غدامس ۱۱۱
غدیر۴۰۷
غرلنده = ایرلند
غرناطه (گرناد)**۳۳،۳۴،۵۰،۵۱،۵۷،۵۸،**
۵۹،۶۲-۶۳ ، ۱۲۱ ، ۴۶۸ ، ۹۰۲،
۱۱۹۹ ، ۱۲۳۰ ، ۱۲۶۱ ، ۱۲۶۲،

۱۲۶۹،۱۲۷۴،۱۲۷۹
غز(بلاد...)۱۴۱
غزنه۱۱۶،۶۵۹
غزه۱۱۴،۱۲۶
غسسه۱۱۰
غشکونیه۱۲۳،۱۳۳،۱۳۴
غضا۱۲۶۷
غمار۱۶۳،۳۰۰،۶۴۱
غمرت۶۴۶
غور(بلاد)۱۱۴،۱۱۶،۱۱۸

ف

فاراب۱۳۱
فاران۸۵،۱۱۳،۶۹۵
فارس۸۶،۱۱۵،۱۱۶،۱۳۰، ۳۳۱ ، ۳۴۲، ۳۸۴،۵۰۴،۵۶۵،۵۷۹،۵۸۵ ، ۷۵۱، ۱۱۵۱
فاس۴۳،۴۴،۴۶،۴۷،۴۸،۵۴ ، ۵۵ ، ۵۷، ۱۰،۱۱،۴۵،۴۶،۶۰،۶۱، ۶۲ ، ۶۸، ۱۰۹،۱۵۸،۴۴۰،۴۸۷،۵۸۶ ، ۵۸۹، ۶۶۲،۶۶۳،۶۷۵،۶۷۶،۶۸۶ ، ۷۱۴، ۷۱۵،۷۴۳،۷۸۴،۸۳۹،۸۷۷،۱۰۱۵، ۱۲۸۰ ، ۱۲۸۲ ، ۱۲۸۳ ، ۱۲۸۴ ، ۱۲۸۶
فحص‌الاردن۱۱۳
فحص‌التیه۱۱۳
فخ۴۲
فرات = رودفرات
فرانسه (افرنسیه)۲۲،۳۰،۲۴ ، ۳۸ ، ۴۶، ۱۴۲،۲۵۹،۳۴۲،۳۹۳،۱۰۶۵
فرغانه۸۸،۱۱۸،۱۱۹،۱۳۱،۳۳۱
فرما۱۱۳
فرندا۷۰
فرنگ۸۳،۱۳۴،۱۴۲،۴۸۲،۴۸۵،۴۸۶
فزان۱۰۶
فسا۳۷،۱۱۵
فسطاط۸۵،۱۱۴
فلسطین۱۵،۱۲۵،۳۴۴،۴۴۳،۴۴۴
فلونیه(= پلونی) (= بلونی) ۱۴۷
فم‌الصلح (نهر)۳۲۹
فنلاند۱۴۷
فهرج۱۱۶
فهلوس۱۳۰
فیمازك۱۴۷
فیوم۶۸،۱۱۲،۵۸۵

ق

قابس۴۸۶،۶۸۴،۶۸۵،۶۸۶،۷۴۸
قابون۶۷۱
قادسیه۱۵،۸۶،۱۱۵،۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۲۳۷، ۲۹۱،۳۰۳،۴۳۶،۵۲۳،۱۰۵۰
قاشان = کاشان
قاهره۳۶۰،۴۳،۴۹،۵۰،۶۶،۶۸،۶۹ ، ۷۰، ۱۱۳،۴۳۸،۶۶۶،۶۷۶،۷۰۲ ، ۷۱۵، ۷۹۵،۸۳۵،۸۷۸،۹۱۸،۹۸۹،۱۱۶۱، ۱۲۲۲
قاهرهٔ تازه ۶۷۵
قاهرهٔ کهن یا کهنه = مصر۸۷،۱۱۲ ، ۵۸۵، ۶۷۵
قبچاق(= خفشاخ)۱۵۴
قبرس۸۳،۱۴۵،۴۸۵
قبر مسیح ۷۰۲
قدس(بیت‌المقدس)۶۹،۱۱۴،۴۴۴،۷۰۱
قرطاجنه (کارتاژ)۱۲۲،۳۳۷،۴۸۲ ، ۶۸۰ ،

۱۲۵۷،۶۸۳،۶۸۱
قرطبه (کوردو)**۴۴**، ۱۲۱، ۳۳۷، ۵۷۱،
۱۲۷۰،۸۸۲،۸۷۷،۸۷۶،۶۷۵
قرقشونه (کارکاسن)۱۳۳،۱۲۳
قرقیسیا۱۲۷
قرمطه۱۱۲
قرمونه**۴۱**
قره‌سو۱۳۷
قزوین۱۲۹،۱۳۰،۱۳۹
قستالیه (کاستیل) ۱۳۳،۱۳۲
قسطاله۱۳۳
قسطله۱۱۹۸
قسطنطین۴،۷۰۱
قسطنطنیه ۸۴، ۱۱۰،۱۳۶، ۱۴۳، ۳۱۰،
۸۱۱،۷۱۴
قسنطنیه **۱۸**، **۴۳**،**۴۶**، **۴۷**، **۴۹**، **۵۵**، **۵۷**،
۵۸،**۵۹**،**۶۰**،**۶۱**، ۱۷، ۶۶، ۶۳۵،
۱۰۶۶،۶۶۳،۶۳۷
قشتاله (کاستیل)**۴۱**،**۵۸**،۲۷۸،۲۸۲
قصر ابن هبیره۱۲۷
قصرالصغیر۱۱۰
قصرکتامه ۱۰۹
قصر مجاز ۱۲۰
قصروقصور ۱۰۰،۱۱۰
قصیر **۶۹**
قطاوین = تیطاوین
قطنیاته ۶۴۲
قفجاق قبجاق = خفشاخ ۱۴۵
قفصه **۵۵**، ۱۱۱،۷۴۸
قفقاز ۱۳۹
قل ۶۸۸
قلزم ۸۵، ۱۱۳
قلعه ۲۹۷،۳۱۳،۵۱۵،۵۶۵،۷۳۳
قلعهٔ ابن‌حماد ۶۷۵،۶۷۹،۶۹۷
قلعهٔ ابن‌سلامه **۲۹**،**۳۷**،**۴۳**،۶۳،**۶۴**،**۷۰**
قلعهٔ ارکش ۳۰۴
قلعهٔ ایوب ۱۲۳
قلعهٔ بنی‌حماد ۵۶۵
قلعه رباح ۱۲۱، ۱۲۲
قلعهٔ روم ۷۰۳
قلمریه ۱۲۲
قلوریه (کالابر) ۱۲۴،۱۳۵
قله = قلعه
قلهات ۱۰۷
قم ۱۲۹
قمامه ۷۰۲
قمانی(بلاد..) ۱۴۴،۱۴۸،۱۴۹
قمر = کوه قمر
قندهار ۱۰۸
قنسرین ۱۲۵،۲۴۶،۳۴۴،۱۲۲۵
قنطرةالسیف ۱۲۲
قنوج ۱۰۸
قنوریه (کامزیه) ۱۰۶
قوریه ۱۲۲
قوس **۶۹**،۱۰۷
قوصره (کسره) ۴۸۴
قومس ۳۴۲
قهستان ۱۱۶
قیروان **۴۴**، ۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۶، ۱۱۱،
۲۸۰،۳۴۱، ۳۶۰، ۳۸۵، ۴۰۰، ۴۵۸
۵۱۵، ۵۶۵، ۶۷۵، ۶۷۹، ۶۸۷، ۷۱۰
۷۱۵، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۹۷، ۸۳۶، ۸۷۵
۸۷۷،۹۱۵،۹۱۶،۹۹۹،۱۱۰۴،۱۱۹۷
۱۲۸۵

قیساریه ۱۱۴
قیمازك = فیمازك

ك

کابل ۱۰۸، ۱۱۶
کابیلی (ناحیه...) ۱۱۶۱
کاتم = کانم
کارتاژ = قرطاجنه
کارکاسن = قرقشونه
کاستیل = قشتاله = قستالیه
کاشان ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۰
کالاس ۳۲۸
کالابر = قلوریه
کالیلی ۱۲۰۰
کامزیه = قنوریه
کانم ۱۰۱
کبعون = کنعون
کتابخانهٔ اسکوریال ۱۲۳۹
کتابخانه الجزیره ۱۰۶۶
کتابخانهٔ ایوان مقصوره = کتابخانهٔ جامع‌القرویین
کتابخانهٔ جامع‌القرویین ابوفارس‌مرینی ۹، ۱۰، ۶۸
کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق تهران **۱۸**
کتابخانه سلطنتی‌پاریس **۳۱**، ۱۰۶۸، ۱۰۶۶
کتابخانهٔ سلطان فاس = کتابخانهٔ جامع‌القرویین
کتابخانهٔ سلطان ابوالعباس تونسی ۶۵
کتابخانهٔ مجلس سنا **۱۸**
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۸۶
کتابخانه ملی‌پاریس ۲۶۲
کتابخانهٔ ملی (تهران) **۱۷**
کتابخانهٔ ینی‌جامع (ترکیه) ۷۲
کربلا ۳۸۱، ۴۱۵، ۴۱۷، ۶۴۲
کرت = اقریطش
کرج ۳۴۳
کرمان ۸۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۴۲
کرواسی = جرواسیا
کسره = قوصره
کسکر ۳۴۲
کشمیر (داخلی وخارجی) ۱۰۸
کعبه = مکه
کلکال ۶۹۹
کلیسیای قمامه ۷۰۱
کناسه ۳۸۳
کنعون ۶۹۹
کنیسهٔ پطرس ۱۳۴
کنیسهٔ پولس ۱۳۴
کوار ۱۰۵
کوردو = قرطبه
کوسترومارین = قسطله
کوفه ۸۶، ۸۷، ۱۲۷، ۳۴۳، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۹۲، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۳، ۵۰۸، ۶۲۰، ۶۷۵، ۶۸۷، ۶۹۶، ۶۹۷، ۷۰۸، ۷۱۰، ۷۴۳، ۸۳۳، ۸۷۸، ۸۸۲، ۸۹۶، ۸۹۶، ۸۹۸، ۱۱۶۰
کوه‌آلپ = منت‌جون
کوه ابواب (دربند) ۱۳۹، ۱۴۴
کوه ابوقبیس ۶۲۳
کوه احمر ۶۲۳
کوه استراباد ۱۳۱
کوه اصفهان ۱۲۷
کوه اطلس = کوه درن

کوه اعاجم (کوه ایران) ۱۲۸
کوه اکراد ۱۱۶،۱۲۹،۱۳۸
کوه اوراس (کوه کتامه) ۱۰۹، ۱۱۰،۱۱۱، ۵۶۵
کوه باریا = کوه برمه
کوه یاکوههای بتم ۱۱۷،۱۱۸،۱۳۱
کوه برتات (پیرنه) ۱۲۳،۱۳۳
کوه برف ۱۴۰
کوه برمه = کوه اکراد
کوه برنات (پیرنه) = کوه برتات
کوه بلواط(کارپات) ۱۴۳
کوه پیرنه = کوه برنات یا برتات
کوه تلمسان ۶۴۲
کوه تیطری ۵۶۵
کوه جبراغون ۱۳۱،۵۶۵
کوه جنادل(آبشارنیل) ۱۰۲
کوه دبدو ۶۲
کوه درن(اطلس) ۱۰۸،۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۶۰
کوه دروب ۱۲۶
کوه دمر ۱۱۱
کوه رضوی ۱۱۴،۳۱۰،۳۸۱
کوه ری ۱۳۰
کوهستان (قوهستان) ۱۱۶
کوهستان تیتری (تیطری) ۱۱۰
کوه سراة ۱۱۴
کوه سلسله ۱۲۴،۱۲۵، ۱۲۶،۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۸
کوه سیاه ۱۴۰،۱۴۵
کوه شهرزور ۱۲۸
کوه صفا ۱۲۴۸
کوه طور ۱۱۳
کوه عراق ۱۲۸،۱۲۹
کوه عرج ۱۱۴
کوه علاقی ۱۰۳
کوه غرگون ۱۴۱
کوه قباقب ۱۳۷
کوه قمر ۸۷،۱۰۰،۱۰۱
کوه قوقیا ۱۳۲،۱۴۱،۱۴۶،۱۴۸،۱۴۹
کوه کارپات = کوه بلواط
کوه کتامه = کوه اوراس
کوه کیانه = کوه کتامه (اوراس) ۵۶۵
کوه لبنان = کوه لکام
کوه لکام ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۷۰۳
کوه مرغار ۱۴۵
کوه معره ۱۲۶
کوه مقطم ۱۰۶،۱۰۷
کوه منتجون (آلپ) ۱۳۴
کوه مندب ۱۰۳
کوه واحات ۱۰۶
کوههای دیلم ۱۳۹
کوههای دروب = کوه دروب
کوههای شارات ۱۲۲
کوههای عراق وایران = کوه اعاجم
کوههای قفص (کوچ) = جبال قفص
کوههای کردها = کوه اکراد
کوههای مسیله ۵۶۹
کوه یأجوج وماجوج ۱۳۲
کوه یلملم ۱۰۷
کیماك (بلاد) ۱۱۹،۱۳۳،۱۴۱

گ

گاسگن = غشکونیه

گالاسی ۳۳۲
گالیس = جلیقیه
گرک ۱۰۰۰
گرگان ۸۶،۱۳۰،۳۴۳
گرگانج = جرجانیه
گوزگان ۱۱۶،۱۱۸،۱۳۱،۳۸۳
گوگو ۱۰۱
گیلان ۳۴۳

ل

لاذقیه ۱۲۵
لارده ۱۲۳
لانیه ۱۴۴
لاهون ۱۰۷،۱۱۲
لبلایه = دریای محیط (اقیانوس‌اطلس) ۸۱
لبله ۱۲۱
لبنان **۲۰**
لتلانت (لبلایه) دریای محیط
لربس ۱۱۱
لرقه ۱۲۲، ۱۳۲
لفته = لقنت
لقنت ۱۲۲
لمانیه ولمانی = آلمان
لمباردی = انبرضیه
لمتونه ۴۶،۴۷،۱۰۰
لود ۱۲۴۹
لورن = لهرنکه
لهرنکه (لورن) ۱۴۲
لیدن ۹۸۹
لیسبن = اشبونه
لیورقه = لرقه
لیون

م

مادرید ۳۳۰
مارده ۱۲۱
مازر ۱۲۴
ماژرك = مایرقه = میورقه
ماسبذان ۳۴۳
ماسه ۳۰۸، ۶۴۰
مالابار = منیبار
مالاگا = مالقه
مالت = مـالطه
مالطه ۴۸۰،۴۸۱
مالقه **۴۱**، ۹۸،۱۲۱، ۶۰۹،۱۱۹۹
مالی ۱۰۱،۱۵۲
ماوراءالنهر ۱۴، ۱۸، ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰،۵۸۵،۶۱۲،۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲، ۱۰۰۵،۱۱۵۲
مایرقه ۸۳،۱۲۰
ماجوج ۱۴۶
مارب ۱۰۷
مجمع‌الجزایریونان = یونان (۴۸۶)
محفور ۱۴۹،۳۴۳
مداین ۳۱۰،۳۸۰،۵۲۱،۷۴۳
مدرسهٔ ادارهٔ علیا (تونس) **۷۰**
مدرسهٔ صالحیه (مصر) ۶۷
مدرسهٔ ضرغتمش (مصر) ۶۶
مدرسهٔ ظاهریه (مصر) ۶۶
مدرسهٔ عادلیه (دمشق) **۵۰،۶۹**
مدرسهٔ قمحیه (مصر) ۶۶، ۶۸
مدرسهٔ مستنصریه (بغداد) ۹۱۸
مدیترانه = دریای روم ۱۶۰، ۱۰۱۰
مدیله = مرتله

مدین ۸۵، ۱۱۳
مدینه (منوره) ۷، ۸، ۴۲، ۱۰۷، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۳۸۲، ۳۹۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۳۶، ۵۰۵، ۵۸۵، ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۹۶، ۸۹۸، ۸۵۴، ۹۰۱، ۹۰۴، ۹۱۰، ۹۱۴، ۹۱۷، ۹۵۶، ۷۰۲، ۷۰۴، ۱۰۴۳
مدینهٔ سالم = سالم
مراغه ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۳۸
مراکش **۲۲**، **۴۲**، **۴۵**، ۴-۹۹، ۱۰۹، ۱۶۰، ۲۱۷، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۶، ۴۴۰، ۴۸۷، ۵۸۶، ۵۶۴، ۷۲۵، ۷۳۲، ۷۴۳، ۸۷۶، ۷۹۷، ۱۲۰۰
مرتله ۱۲۱
مرسیه ۱۲۲، ۶۳۲، ۱۲۶۲
مرعش ۱۲۶، ۷۰۳
مرناق ۴۸۲
مرناکیه = مرناق
مرو شاهجان ۱۳۰
المزمه ۶۴۱
مسجدآدم ۷۰۵
مسجد اقصی = مسجد بیت‌المقدس
مسجد بلاط الولید ۳۳۷
مسجد بیت‌المقدس ۴۴۴، ۶۸۹، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۸۱۱
مسجد پیامبر ۷۰۲
مسجد جامع‌امویان (قرطبه) ۳۳۷
مسجد جامع دمشق ۶۷۱، ۷۰۲
مسجد جامع‌زیتونه (تونس) **۵۰**
مسجد جامع قیروان ۶۷۹
مسجد جامع قرویین (فاس) ۱۱، ۵۰
مسجد جامع کبیرغرناطه ۵۰
مسجد جامع مصر ۵۱۵
مسجد دمشق = مسجد جامع دمشق
مسجد الحرام = مسجد مکه
مسجد شام ۸۱۱
مسجد قبا (مدینه) ۵۰۵
مسجد قبه = مسیدالقبه
مسجدکعبه = مسجد مکه ۶۹۵
مسجد قدس = مسجد بیت‌المقدس ۸۱۱
مسجد ماسه ۳۰۸
مسجد مدینه ۶۸۹، ۷۰۵، ۸۱۱
مسجد مکه ۶۸۹، ۳۵۲، ۶۹۰، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۲، ۷۰۵
مسناة ۱۴۳
مسیدالقبه(درتونس) **۷۰**
مسیله‌والمسیله ۱۱۰، ۵۶۵، ۶۷۹، ۷۳۴
مسیناة = مسناة
مسینی ۱۲۴
مشرق (وشرق در برابرممالک‌مغرب برحسب تقسیم قدما) **۲۳**، **۲۸**، **۲۹**، **۳۰**، **۳۷**، **۴۳**، **۴۴**، **۴۶**، **۵۲**، **۵۹**، **۶۱**، **۶۳**، ۶، ۸، ۱۱، ۸۲، ۸۳، ۲۸۴، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۴۸، ۳۵۶، ۴۰۰، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۵۳، ۴۵۹، ۴۸۷، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۴۰، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۸۹، ۶۳۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۱، ۶۷۵، ۶۸۸، ۷۲۵، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۶۵، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۷۶، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۱، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۹۲، ۹۰۶، ۹۰۹، ۹۱۲، ۹۱۵، ۹۲۸، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۲۷، ۱۱۴۰، ۱۱۷۲، ۱۱۸۲، ۱۱۸۵، ۱۱۹۴، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۳۵، ۱۲۴۵،

،۱۲۴۷،۱۲۴۶
مصر **۱۸**،۲۰،۲۱،**۴۳**،**۴۷**، **۵۰**، **۵۳**، **۶۶**،
۶۷،**۶۸**،**۶۹**، **۷۳**، ۶، ۱۴، ۱۸، ۱۹،
۲۳،۴۰،۴۳،۴۴، ۴۹،۵۰، ۵۲، ۶۶،
۶۸،۶۹،۷۰،۷۳،۸۵،۸۷،۱۰۲،۱۰۳،
۱۰۴،۱۰۵،۱۰۶،۱۰۷، ۱۱۲، ۴۱۰،
۴۱۲،۴۱۳،۴۱۴،۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۷،
۴۴۷،۴۴۸،۴۴۹،۴۵۷، ۴۶۰، ۴۶۲،
۴۶۴، ۴۸۲،۴۸۶،۴۸۷،۴۸۸، ۴۸۹،
۵۸۵، ۵۸۹،۵۹۱،۶۶۶،۶۶۷، ۶۶۸،
۶۷۰، ۶۷۱،۶۷۲،۶۸۲،۶۹۳، ۶۹۸،
۷۰۳، ۷۰۷،۷۱۵،۷۲۳،۷۳۱، ۷۳۳،
۷۵۱، ۷۶۴،۷۶۸،۷۶۹،۷۹۵، ۷۹۶،
۷۹۷، ۸۳۴،۸۳۵،۸۴۴،۸۷۶، ۸۸۳،
۸۹۶، ۸۹۷،۹۱۲،۹۱۳،۹۱۴، ۹۱۵،
۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۱۰۳۹،
۱۰۴۳، ۱۱۲۷، ۱۱۵۲، ۱۱۶۱،
۱۱۸۰،۱۲۰۰،۱۲۳۲،۱۲۵۳،۱۲۷۵
مصر(قاهرهٔ کهنه) ۵۸۵،۶۷۵
مصیات(حصن...) ۱۲۵
مصیصته ۱۲۵، ۱۲۶، ۷۰۳
مطبعهٔ ازهریه **۱۷**
مطبعهٔ بهیة **۱۷**، **۱۸**
مطبعهٔ کشاف (بیروت) **۱۷**
معبدزهره ۶۹۸
معبد نوبهار ۲۵۹
معرة ۱۲۵
مغرب (اروپا) **۶۱**، **۴۱**
مغرب (موریتانی) **۲۳**،**۲۹**، **۳۰**، **۳۵**، **۴۰**،
۴۲،**۴۳**،**۴۴**،**۴۵**،**۴۶**، **۴۷**، **۴۸**، **۴۹**،
۵۴،**۵۵**،**۵۶**،**۵۸**،**۵۹**، **۶۰**، ۶۲، ۶۹،
۷۰، ۴،۶،۸،۱۰،۱۸، ۱۹، ۲۰، ۳۱،
۳۶،۳۷،۴۱،۴۲،۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
۴۷،۴۸،۴۹،۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷،
۵۹، ۶۰، ۶۱،۶۲،۶۳،۶۸،۷۰،۸۲،
۸۳، ۸۵،۸۶،۸۸،۱۰۶،۱۰۹،۱۱۰،
۱۵۱، ۱۵۲،۱۵۸،۱۶۰،۱۶۱،۱۶۳،
۱۹۲، ۲۱۴،۲۱۶،۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۹،
۲۵۱، ۲۷۱،۲۸۰،۲۸۸،۲۹۲،۲۹۷،
۳۰۱، ۳۰۳،۳۰۴،۳۱۱،۳۱۲،۳۱۳،
۳۱۴، ۳۳۱،۳۳۷، ۳۴۰،۳۴۸،۳۶۹،
۳۸۴، ۳۸۵،۴۰۰،۴۲۷،۴۳۳،۴۳۷،
۴۳۸، ۴۴۰،۴۴۱،۴۴۷،۴۵۳،۴۶۲،
۴۷۰، ۴۸۱،۴۸۲،۴۸۴،۴۸۷،۴۸۸،
۴۸۹، ۵۰۲،۵۰۹،۵۱۱،۵۱۳،۵۱۵،
۵۱۹، ۵۲۵،۵۲۶،۵۶۳،۵۶۴،۵۶۵،
۵۸۱، ۵۷۱،۵۷۸،۵۸۵،۵۸۶،۵۸۹،
۶۳۴، ۶۳۸،۶۴۰،۶۴۲،۶۴۳،۶۴۶،
۶۵۴، ۶۶۱،۶۶۲،۶۶۴،۶۶۵،۶۷۵،
۶۷۸، ۶۸۴،۶۸۸،۷۰۶،۷۰۷،۷۱۵،
۷۲۳، ۷۲۴،۷۳۲،۷۳۴،۷۴۳،۷۴۹،
۷۵۰، ۷۵۱،۷۶۲،۷۶۴،۷۶۵،۷۶۸،
۷۸۴، ۷۹۵،۷۹۶،۸۰۰،۸۲۹،۸۳۵،
۸۴۳، ۸۴۴،۸۵۵،۸۵۶،۸۷۵،۸۷۶،
۸۷۷، ۸۷۸،۸۷۹،۸۸۰،۸۸۱،۸۸۳،
۸۸۶، ۸۸۹،۸۹۰،۸۹۲،۹۰۲،۹۰۶،
۹۰۹، ۹۱۲،۹۱۴،۹۱۶،۹۱۷،۹۱۸،
۹۱۹، ۹۲۸، ۹۳۰، ۹۹۹، ۱۰۰۵،
۱۰۱۰، ۱۰۲۲، ۱۰۴۷، ۱۱۲۷،
۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱،
۱۱۵۲، ۱۱۶۱، ۱۱۷۲، ۱۱۸۰،
۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۵، ۱۱۹۰،
۱۱۹۴، ۱۱۹۷، ۱۲۳۵، ۱۲۴۵،
۱۲۴۷، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱،

۱۲۶۴،۱۲۶۹،۱۲۷۹،۱۲۸۶،۱۲۹۱
مغرب اقصی یادو (مراکش) **۳۹**، **۴۴**، **۴۶**، **۴۷**،**۴۸**،**۵۹**،**۶۲**، ۴۰،۴۱، ۴۲، ۹۹، ۱۰۰،۱۰۹،۱۱۰،۳۰۰، ۳۴۶، ۶۵۵، ۷۳۲،۸۳۶
مغرب میانه یامرکزی یااوسط **۴۳**،**۴۴**،**۴۵**، **۴۶**،**۴۷**،**۴۸**،**۵۰**،**۵۷**، **۵۸**، **۶۳**، **۶۴**، ۱۱۰
مغرب نزدیك = افریقیه**۴۴**، **۴۶**
مقام ۶۱۴،۷۹۲
مقبره صوفیه (مصر) **۶۹**
مقدشو ۸۵،۱۰۳،۱۰۴
مقدونیه ۱۳۶،۱۰۹۰
مقطم = کوه مقطم
مکران ۸۶،۱۰۷،۱۱۶،۳۴۲
مکناسه ۱۰۸،۱۰۹،۱۲۸۵
مکه(= ام‌القری، کعبه)۷،۸،۳۰،۴۲،۱۰۴، ۲۳۲،۲۳۳،۳۲۹،۴۳۶، ۵۴۰، ۵۸۵، ۶۱۳،۶۱۴،۶۱۵،۶۲۳، ۶۲۹، ۶۳۲، ۶۳۹،۶۸۹،۶۹۰،۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴،۶۹۶،۶۹۷،۶۹۸،۷۰۳، ۷۰۴، ۸۵۴،۹۰۱،۹۰۲،۱۲۶۵
ملتان ۱۰۸
ملطیه ۸۷،۱۲۶،۷۰۳
ملویه ۱۰۸،۵۶۵،۱۲۸۳
ملیانه **۶۱**
ملیبار = منیبار
ممالك اسلامی ۲۲۲، ۵۷۹، ۶۹۳، ۷۵۰، ۷۵۱
ممالك ایران (= ایران) ۲۰
ممالك بربر ۴۸۲
ممالك بنی‌اسرائیل ۱۴
ممالك ترکان (ترکستان) ۱۸،۱۱۹
ممالك خزر ۸۴
ممالك‌روم(= روم) ۲۰
ممالك فرنگ(فرنگ) ۱۳۵
ممالك مشرق ۲۰
ممالك مغرب وغربی (= مغرب) ۱۸،۵۶۵، ۵۶۶
ممالك یاجوج وماجوج ۱۴۱
منبج ۸۷،۱۲۵
منتمیور ۱۳۲
منتنه ۱۴۵،۱۴۹
منجاله = جنجاله
منداس **۶۳**
منصوره ۶۸۰
منقب ۱۲۱
منکب = منقب
منورقه (مینورك) ۱۲۰،۴۸۵
منیبار ۱۰۸
موریتانی = مغرب ۱۲۶۴
موریتانی شرقی **۴**
موصل ۱۸،۸۷، ۱۲۷، ۱۲۸، ۳۱۵، ۳۴۳، ۴۴۳،۵۶۵،۵۸۰،۶۰۸
مهجم ۱۰۵
مهدیه ۱۱۱،۲۹۷،۴۸۵،۴۸۶،۶۵۴،۶۷۵، ۶۷۹،۸۳۶
مهرگان ۱۳۰
میافارقین ۱۳۷،۱۳۸
میرتلا ۳۰۴
میلیبار = منیبار
میورقه (جزیرهٔ... میورك یاماژرك) ۸۳، ۴۸۵،۱۲۷۳
میورك = میورقه

مینورك = منورقه

ن

نابلس ۴۴۳
ناپل ۳۲،۱۳۵
ناجره ۱۳۳
ناطوس (آناطولی) ۱۳۷،۱۳۸
نجد ۱۰۷،۱۱۵،۱۹۹،۱۴۱،۳۹۲، ۱۲۶۷
نجران ۱۰۷،۳۳۸
نجیرم ۱۱۵
نخله ۱۲۴۰
نرباغه = نروژ = برقاغه
نرمندی ۱۴۲
نروژ (جزیره برقاغه = نرباغه ۱۴۷)
نسا ۱۳۰
نستر = نیسر
نصیب ۱۲۲۹
نصیبین ۱۲۶
نفزاوه ۱۱۱
نقطه ۷۴۸
نوبه ۸۷،۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۳۹۷، ۳۹۸
نوبهار = معبد نوبهار
نوبی = نوبه
نوف ۷۰۰
نول ۱۰۸
نول‌لمطه ۱۰۸
نون = نول
نهاوند ۱۲۹،۲۰۳،۳۴۳
نهرجیحان = رودجیحان
نهر چاچ (سیحون) = رود سیحون، سیحون ۸۸،۱۳۰
نهر سیحون = رود فرغانه
نهر فرغانه = رود فرغانه ۸۸
نهرکر ۳۴۴
نهروان ۱۲۸
نیجر ۱۰۱
نیریز ۱۲۵۴
نیسر (صحرا..) ۱۰۶،۱۰۹
نیسه = نیقیه
نیشابور ۱۳۰،۴۳۰،۶۲۰
نیقیه ۴۴۷
نیل (رود نیل) ۸۶،۸۷،۱۰۱،۱۰۲،۱۰۳، ۱۰۷،۱۱۲،۱۲۷۵
نیل‌آبی ۱۰۳
نیل سودان ۸۷،۱۰۰
نیل قمر = رود نیل (۱۰۳)
نیل مصر = نیل = رود نیل
نیونه = بیونه

و

واحات = واحه‌ها
واحه‌ها ۸۷،۱۰۰،۱۰۲،۱۰۴
وادی‌آش یاوادیاش ۱۲۱،۱۲۷۴
وادی‌الحجارة ۱۲۲
وادی‌الرمل ۱۸،۲۰
وادی‌القری ۱۲۷،۳۹۲
واسط ۸۷،۱۲۸،۳۲۹،۳۴۲، ۱۲۸۸
واق واق ۸۵،۱۰۴
وخاب ۱۱۷
وخش ۱۱۷،۱۱۸
وخشاب (= رودوخشاب ۱۱۷)
ودان ۱۱۱،۱۰۶،۱۱۲
ورگلان ۱۰۰

وشقه ۱۳۳
وشلات (کوهستان) ۱۱۰
ونغاره ۱۰۱
ونیز (= بنادقه، بندقیه) ۸۳، ۸۴، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۶
وهران ۷۰، ۱۱۰، ۷۱۴، ۷۱۵

ه

هجر ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۶
هرات ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۰۰۵
هرقله وهرقلیه = هریقلیه
هرمز ۱۱۵
هریقلیه ۸۴، ۱۴۳
هلوس = بهلوس
همدان ۱۲۹، ۳۴۳، ۹۲۵
هند (هندوستان) ۷۳، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۲۷۷، ۳۴۰، ۳۴۸، ۵۷۱، ۷۰۵، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۵۱، ۷۶۸، ۸۰۰، ۹۱۲، ۱۰۴۴، ۱۲۶۰
هندوستان = هند
هنگری = انکریه (۱۴۳)
هنین (بندر) ۶۳، ۱۱۰
هیب ۱۱۲
هیت ۱۲۷

ی

یابره ۱۲۱
یابسه ۱۱۹، ۴۹۰
یاجوج (بلاد) ۱۴۵، ۱۴۶
یاجوج وماجوج (بلاد..) ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵
یاجوج وماجوج (سد ...) ۸۳، ۱۱۸، ۱۴۰
یثرب = مدینه (۱۵، ۲۱، ۱۰۷، ۴۱۲، ۴۱۳، ۷۰۴)
یخناك = بجناك
یرموك ۳۰۳
یعقوبیه ۴۴۸
یلملم = کوه یلملم
یمامه ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۱۹۹، ۳۹۲
یمن **۳۸**، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۳۷، ۳۹، ۸۵، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۱۲، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۱۳، ۴۴۳، ۶۴۷، ۶۶۷، ۶۸۹، ۶۹۶، ۸۰۱، ۸۱۳، ۸۳۰، ۹۰۹، ۱۲۱۰
ینبع **۶۸**، **۶۹**، **۵۰**، ۶۳۹
ینبلونه = بنبلونه
ینی جامع (مسجد ـ مدرسه) ۱۰۱۸، ۱۲۴۷،
یونان ۱۳۶، ۱۵۵، ۳۱۵، ۴۸۶، ۷۰۱، ۷۰۵، ۸۱۴، ۱۰۲۱، ۱۲۴۴

فهرست قبایل و اقوام و ملل و نحل و خاندانها و برخی از روشهای علمی

الف

آزگار (ازفبایل بربر) ۱۰۶
آل بویه = خاندان بویه
آل حفص = خاندان حفص
آل عثمان **۵۱**
آیین مسیح ۱۱۲۲
ائمهٔ اخبار ۳۴
ائمه حدیث (= محدثان) ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷
ائمهٔ سلف (= سلف) ۹۵۸
ائمهٔ ظاهریه ۹۰۹
ائمهٔ متکلمان ۹۴۱
ابدال ۶۳۱
ابدال شام ۶۱۴، ۶۲۲
ابوحفصیان = خاندان ابوحفص (۴۶۳)
اتباع (= تابعان ۱۲۸۶)
اثنا عشریه = (دوازده امامیان ۳۸۶)
اخباریان ۲۴
ادارسه = ادریسیان
ادریسیان (یا بنی‌ادریس) ۳۴، ۴۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۳۷، ۵۶۴، ۵۷۱
ادوم (= خاندان ادوم) ۳۱۵
اذواء ۲۸۰، ۸۰۱
اردن (قوم ..) ۴۴۳
ارمن (یا ارمنیها) ۱۲۶، ۳۱۵، ۴۴۳
اروپاییان **۳۱**، **۳۷**، **۵۲**، **۵۳**، ۳۹۳، ۱۲۸۳، ۱۲۸۵
ازد ۴۹، ۲۴۵، ۲۴۷، ۴۱۳، ۵۲۸، ۶۸۱،
ازوم (قوم..) ۴۴۳
اساطین حکمت ۱۰۰۱
اسباط (سه‌گانه) ۳۸۱
اسباط (۱۲گانه) ۴۴۳
اسباط (رؤسای قبیله) ۱۵، ۶۹۹
اسپانیاییها (و اسپانیولیها) (= اندلسیان) **۴۴**، ۱۰۰، ۱۲۶۴
استدلالیان ۹۷۹
اسرائیلیات ۱۶
اسرائیلیان (= بنی اسرائیل) ۲۰۹
اسقف‌ها ۱۰۰۴
اسلام واسلامی **۱۹**، **۱۰**، **۲۵**، **۳۰**، **۳۵**، **۳۹**، **۴۳**، **۴۴**، **۵۲**، **۵۳**، **۵۴**، **۵۵**، **۷۱**، ۲، ۴، ۱۰، ۱۷۱، ۱۵۲، ۲۳۲، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۰،

۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۸،
۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸،
۴۲۵، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۸، ۴۴۲، ۳۵۳،
۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۵، ۴۹۸،
۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۹،
۵۱۰، ۵۷۱، ۵۸۷، ۵۹۱، ۶۰۱، ۶۱۴،
۶۱۸، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۷،
۶۵۷، ۶۶۰، ۶۶۴، ۶۸۸، ۶۸۹، ۷۰۲،
۷۰۴، ۷۰۸، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۵۰، ۷۵۱،
۸۶۲، ۷۶۷، ۸۰۰، ۸۳۱، ۸۳۴، ۸۴۱،
۸۵۱، ۸۵۳، ۸۹۱، ۸۹۲، ۹۰۷، ۹۲۶،
۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۲۰،
۱۰۲۱، ۱۰۳۵، ۱۰۴۰، ۱۰۵۱،
۱۰۶۳، ۱۰۶۵، ۱۰۹۱، ۱۱۰۴،
۱۱۰۵، ۱۱۴۸، ۱۱۵۲، ۱۱۵۶،
۱۱۵۹، ۱۱۸۷، ۱۲۱۶، ۱۲۲۲،
۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۸، ۱۲۴۲،
۱۲۴۴، ۱۲۸۶
اسلاوها (= صقالبه) ۱۵۱، ۲۲۸، ۴۸۲،
۴۸۶
اسماعیلیان (و اسماعیلیه) ۱۲۵، ۳۸۵،
۶۳۱، ۶۳۲، ۹۸۳، ۹۸۴
اشاعره (یا اشعریان یا اشعریه) ۱۷۴،
۴۴۰، ۹۲۷، ۹۶۲، ۹۹۰، ۱۱۰۲
اصحاب رسول (= صحابه) ۶۹۷، ۱۰۵۱
اصحاب حدیث (محدثان) ۹۵۸
اصحاب دهگانه (عشره مبشره) ۵۴
اصحاب طلسمات ۱۰۴۴، ۱۰۴۶
اصحاب کهف ۳۸۲
اصحاب مالك ۱۱۲۴
اصحاب معلقات(سبع) ۱۲۴۲
اصحاب معلقات (نه‌گانه) ۱۲۴۲
اعراب = عرب
اعراب جاهلیت ۵۳
اعراف ۱۸۰
اغالبه (= بنی اغلب) **۳۷**
اغلبیان (= اغالبه = بنی‌اغلب) **۴۳،۴۲**،
۴۴، ۳۳۱، ۵۱۵، ۵۶۴، ۶۷۹، ۷۳۲،
۷۳۳
افریقی (خط) ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷
افرنجه = فرنگان
اکاسره = ساسانیان ـ کسرایان ۳۲۸
اکراد = کردها ۱۲۹
اکریکش (خاندان..) ۳۱۵
الیاس (قبیله) ۳۹
امامیه (یا امامیان) ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱،
۳۸۵، ۴۰۷، ۴۱۵، ۶۳۱
امت محمد = مسلمانان
امویان = بنی‌امیه
امویان = بنی‌امیه اندلس
امیة (قبیله) ۴۰۹
انباط = نبطیان (۲۴۰)
اندلسی (خط) ۸۳۵، ۸۳۶
اندلسیان ۴۴، ۲۹۷، ۸۳۶، ۹۱۷، ۱۰۸۶،
۱۱۲۶، ۱۱۳۹، ۱۱۶۱، ۱۱۶۴
انصار ۲۶۲، ۳۷۰، ۴۱۰، ۶۲۸، ۷۰۵،
۷۰۶، ۷۸۰
اوربه (قبیله) ۳۰۱، ۵۶۴
اوس ۲۱، ۷۰۴، ۷۱۰
اولاد رباب ۲۴۵
اولاد مهلهل ۱۲۵۰
اولاد ابواللیل ۱۲۵۱
اولاد بنی عریف ۷۰
اولاد عریف **۶۳**

اولیاء ۱۷۳، ۱۸۰، ۹۷۸
اهل آراء ۴۱۸
اهل اسلام = مسلمانان ۱۱۵۰
اهل اسماء (= متصوفه) ۱۰۵۶، ۱۰۵۷
اهل بدعت (= بدعتگذاران) ۹۰۲
اهل تسنن = اهل سنت
اهل تصوف (= متصوفه = صوفیان) ۲۰۴، ۲۰۹
اهل جفر (= جفریان) ۲۱۹
اهل حدیث ۹۰۲، ۹۰۴، ۹۰۵
اهل دلو = عرب
اهل ذمه ۶۰۷
اهل رای و قیاس (اصحاب رای) ۹۰۲، ۹۰۴
اهل رساله (قشیریه «متصوفه») ۹۷۶
اهل زیغ ۱۹۵۴
اهل سنت ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۵، ۸۹۳، ۹۱۳، ۹۳۳، ۹۵۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۱۱۷۳،
اهل سیمیا ۱۰۵۷
اهل شریعت ۱۱۵۰
اهل ضلال ۱۰۰۲
اهل طرق (فالگیران) ۱۹۴، ۱۹۵
اهل طریقت ۹۷۳، ۹۸۵
اهل طلسمات (واهل طلسم) ۱۰۵۶، ۱۰۵۷،
اهل عرفان = متصوفه ۱۰۵۸
اهل‌الغرب (حجاز) ۶۴۸
اهل فلسفه ۱۰۷۰
اهل قبله ۶۲۵
اهل قرانات ۶۳۷
اهل مظاهر ۹۷۸
اهل مغرب ۷۶۴
ایاد (قبیلهٔ) ۲۴۵، ۸۳۰، ۱۱۷۷
ایرانیان **۷**، **۲۰**، **۲۴**، **۲۶**، **۵۲**، **۷۰**، ۱۵۵، ۲۸۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۶۰، ۳۹۰، ۴۱۳، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۹۲، ۵۰۰، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۳، ۵۵۳، ۵۷۹، ۵۹۰، ۶۵۸، ۶۸۲، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۳۱، ۷۶۲، ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۳۴، ۸۵۴) ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۵۰، ۱۱۴۸، ۱۱۵۰، ۱۱۴۸، ۱۱۵۰، ۱۵۵۲، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۲۰۶

ب

با جریقیه ۶۷۱
باطنیه = اسماعیلیان ۳۸۶
بت پرستان ۱۳۴
بجیله (قبیلهٔ ..) ۵۰، ۲۴۷، ۴۸۳
بدعت گذاران ۹۵۰، ۱۱۷۳
برامکه = برمکیان
بربرها **۲۸**، **۳۹**، **۶۴**، **۶۶**، ۶، ۷، ۸، ۱۶، ۱۷، ۲۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۸۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۹۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۲، ۲۸۰، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۶۰، ۴۴۰، ۴۸۲، ۴۹۶، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۶، ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۸۵، ۶۴۶، ۷۰۶، ۷۰۷، ۲۲۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۵۱، ۷۶۲، ۸۰۰، ۸۳۵، ۸۴۳، ۱۱۳۹، ۱۱۵۷، ۱۱۸۵، ۱۱۹۴، ۱۲۰۰، ۱۲۰۶، ۱۲۵۷
بربرهای لمتونه (= مرابطان ۳۷۶)
برمکیان ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۵۹، ۲۵۲، ۲۵۸،

۲۵۹ ، ۲۵۹ ، ۳۴۱ ، ۳۵۲ ، ۴۶۷ ، ۱۲۲۵
بصریان (مکتب صرف‌ونحو) ۱۱۲۶، ۱۱۶۰،
بطن نمرة ۶۹۶، ۱۱۶۱
بعاجان ۱۰۴۷
بغدادی (خط) ۸۲۴، ۸۲۵، ۱۱۲۶
بغدادیان ۱۱۲۶، ۱۱۶۱، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸
بکربن وائل (قبیله) ۴۱۳
بنوالاحمر = بنی‌احمر **۴۴**
بنوالشرید (= شرید) ۲۵۰
بنوعمران ۴۷
بنی ابوحفص = حفصیان ـ خاندان حفص ۴۴۱، ۵۱۷
بنی احمر **۵۸**، **۶۳**، **۷۵**، ۶۹۶، ۱۲۲۸، ۱۲۸۰
بنی‌الاخشید ۳۳۱
بنی ادریس = ادریسیان ۴۵، ۲۰۸
بنی اسد ۲۴۵، ۴۱۸، ۱۱۷۷
بنی اسرائیل ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۵۲، ۱۱۳، ۱۵۵، ۲۵۵، ۲۶۸، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۸۲، ۳۹۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۶۳۵، ۶۴۷، ۶۹۸ ، ۷۰۰ ، ۷۰۴ ، ۸۰۱ ، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲
بنی‌الاعرج ۱۹۹
بنی‌اغلب (= اغلبیان ـ اغالبه) ۴۲، ۵۷۹،
بنی افرائیم ۶۹۹
بنی افطس ۱۲۶۹
بنی امیه (مشرق) **۳۴**، ۴، ۳۲، ۳۸، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۸، ۴۳۷، ۴۹۵، ۵۷۱ ، ۶۵۸ ، ۷۴۴، ۸۳۴، ۱۲۰۰، ۱۲۴۳، ۱۲۵۴
بنی امیه (اندلس) **۴۰**، ۳۶، ۵۶، ۲۹۹، ۳۱۳، ۳۳۱، ۳۶۰، ۳۶۹، ۴۰۰، ۴۲۷، ۴۳۷، ۴۳۸، ۵۰۱، ۵۱۱، ۵۴۸، ۷۲۷، ۸۲۴
بنی تمیم ۲۶۲، ۱۱۷۷
بنی حرث‌بن کعب ۲۶۳
بنی حماد ۵۶۹
بنی حمود ۶۶۲
بنی خزرون ۵۰۱، ۵۱۵
بنی خلدون = خاندان خلدون
بنی ذبیان ۲۶۳
بنی‌زیان ۲۵۱، ۲۵۲
بنی‌سعد ۲۵۲
بنی سلامه ۲۵۲
بنی سلیم ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۸۸
بنی‌سهل‌بن نوبخت (= خاندان نوبختی) ۵۹
بنی شاکر ۱۰۱۸
بنی صالح ۱۰۰
بنی‌طغج (بنی‌الاخشید ـ خاندان‌طغج) ۳۳۱، ۶۵۶
بنی‌طولون ۵۶۵، ۵۸۰، ۵۸۳
بنی‌طی(=طی) ۲۶۴
بنی‌عامربن صعصعة ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۴، ۱۱۸۲
بنی عباد **۴۱**
بنی‌عباس (= عباسیان) **۱۴**، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۳۹ ، ۴۰، ۴۲ ، ۴۴ ، ۲۲۶، ۲۵۸، ۲۸۴، ۲۹۲، ۴۶۰، ۴۹۸، ۵۴۸، ۵۷۱، ۹۱۳
بنی عبدالحکم ۹۱۲، ۹۱۳
بنی عبدالقوی ۲۵۱
بنی عبدالمؤمن **۴۰**، **۴۹**، ۴۴۱، ۴۹۰، ۶۶۰،

بنی عبدالـواد **۴۳**، **۴۴**، **۴۵** ، **۵۷** ، ۲۵۱، ۳۴۶، ۵۱۷
بنی عریف (=اولاد عریف) **۷۰**
بنی عقیل ۵۶۵
بنی عمروبن ربیعه ۱۲۱۱
بنی قاسم ۲۵۱
بنی قلاوون ۳۴۷
بنی کعب سلیم۶۴۴
بنی کنانة ۶۴۴ ، ۱۱۶۰، ۱۷۷۱
بنی کهلان۱۱۸۵
بنی مدرار**۳۷**
بنی مرین(= مرینیان- خاندان مریتی)**۴۳** ۵۱۷،۱۰
بنی منقذ۴۸۸-۸۲۸
بنی میمون۴۸۷
بنی مهلب۵۸
بنی مهنة۲۵۲
بنی‌نصر (= بنی احمر) ۱۲۷۹
بنی‌هاشم۲۶۲،۲۹۶،۳۰۰،۴۹۵،۵۰۰،۵۰۱ ۵۷۱،۶۱۹،۱۱۵۴
بنی‌هلال۲۸۸،۷۳۲
بنی یامین (=بنیامین)۴۴۴،۶۹۹
بنی یدللتن۲۵۲
بنی یزید۲۵۲
بنی یفرن۴۰۰،۶۴۶
بنی‌یهودا (=بنی اسرائیل)۴۴۴
بودایی۲۵۸
بوکیه۲۰۰ (=جوکیه)

پ

پارتی۱۲۹
پادشاهان ایران۷۰۰
پادشاهان‌ترک۵۸۵
پادشاهان روم،۱۲۶،۷۰۱
پادشاهان قبطی (= فراعنه)۱۵
پادشاهان لمتونه (=مرابطان)۴۸
پیامبران ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱،۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۹،۲۱۰،۲۵۵، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۶۸، ۴۷۳
پیامبران بنی‌اسرائیل۶۳۵
پطرسیه۶۷
پیروان نظریه حلول۹۷۰
پیروان وحدت مطلق۹۷۰
پیشگویان(= غیبگویان۲۱۳)

ت

تابعان ۴۲، ۳۶۶،۳۹۵، ۴۰۹، ۴۱۰،۴۱۶ ۴۱۹، ۴۳۰، ۵۰۲، ۸۳۲
تـابعین= تابعان
تاتارها (و تاتار) ۲۹۷، ۳۳۲، ۳۸۶، ۵۷۹ ۵۸۶، ۶۶۰، ۷۵۱، ۹۱۲
تازیان=عرب واعراب
تبابعه (وتبع‌ها) ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۵۲، ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۴۰، ۶۹۱،۷۰۹، ۷۳۱، ۸۰۱، ۸۲۹، ۸۳۰
ترجم (قبیله) ۱۲۵۱
ترک وترکان ۷،۸،۱۸، ۲۰، ۲۱، ۴۳،۵۲، ۶۲،۸۶،۸۸،۱۱۶،۱۱۷، ۱۱۸،۱۱۹، ۱۳۲،۱۳۸، ۱۳۹،۱۴۰، ۱۴۱،۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۴،۲۲۸،۲۲۹، ۲۵۸،۲۶۶، ۲۸۴، ۲۹۶،۳۱۱،۳۱۲، ۳۳۰،۳۴۷، ۳۵۲،۳۵۶، ۴۶۴،۴۸۱، ۵۱۸، ۵۷۹، ۶۵۹،۶۶۸، ۸۰۰،۸۸۳ ۱۰۴۴،۱۰۸۷،۱۱۲۱، ۱۱۴۸،۱۱۵۷

۱۲۸۷،۱۱۸۵
ترکان سلجوقی۳۳۱
ترکان ممالیك۳۳۲
ترکمن یا ترکان ۱۲۶، ۱۳۷، ۲۲۸،۲۲۹، ۲۷۷،۵۱۸
تریکه۱۰۶
تشیع ۶۱۱ ، ۶۲۳ ، ۶۲۶ ، ۶۳۲ ، ۹۸۴، ۱۱۷۹
تصوف (طریقه‌وعلم)**۴۰**، ۶۳۲، ۶۴۱،۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۳، ۹۷۳، ۹۸۱
تصوف پیشه= متصوفه
تصوف ربانی۱۲۲۷
تغرغر (قوم...)۱۵۴
تکرور (قوم...) ۱۵۲،۱۲۰۰
تمیم (قبیله)۴۱۳
تناسخیان۳۸۰
توجین (قبیله)۲۵۱
تونسیان**۴۶**
تین ملل (قبیله‌بربر) ۱۰۹

ث

ثقیف (قبیله) ۵۵،۲۴۵،۴۱۲، ۱۱۷۷
ثمود۱۱۴،۲۴۵،۲۸۰، ۳۲۴، ۳۳۷،۳۳۸، ۳۴۰،۶۸۰،۷۰۹،۸۰۱
ثنویه۴۹۵

ج

جادوگران (= ساحران) ۲۴، ۲۰۰،۲۰۱،
جذام (قبیله) ۲۴۵، ۲۵۰،۱۱۷۷
جذامی(تیرهٔ..)۱۲۵۳
جذیمة (قبیله) ۶۱۰
جرهم (قبیله) ۵۶،۶۸۹، ۶۹۰ ، ۸۳۱
جغرافیدانان ۸۴، ۱۵۰
جفریان.۲۱۸
جلالقه (گالیسین‌ها) ۱۵۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۴۸۹،۴۹۷، ۱۱۸۶
جلایریان**۴۹**
جن واجنه ۶۶،۹۵۴،۹۶۲
جوکیه**۳۱**،۲۰۱
جهود وجهودان= یهود۶۹۰

چ

چرکس ۳۳۲،۴۶۹

ح

حافظان۳
حافظان قرآن۸۹۹
حبشیان ۱۵۲،۱۵۳،۱۵۴،۱۵۵،۳۷۳
حجازیان= 'ولاد رباب
حجازیان۲۵۰، ۸۹۸، ۹۰۸، ۹۱۰
حجاج(خاندان ..)۳۹
حروریه۶۱۵
حشیشیان (= اسماعیلیان)۱۲۵
حضرموت (قبیله)۱۰۵
حضرمی،**۳۳**، **۵۳** -۱
حفصیان (= بنی ابـوحفص) **۴۶**، ۵۴۹، ۵۶۶، ۷۴۸
حفصیه= (موحدان)= حفصیان۳۴۶
حکما (= فلاسفه) ۷۱، ۸۰، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۶،۱۸۷، ۳۶۷،۵۹۰،۵۹۱،۱۰۵۲
حکمای الهی۱۰۴۹
حکمای مشائی۱۰۰۳
حکمای مشرق۱۰۰۵
حکمای یونان۱۰۲۶

حلبه (قبیلة ..) ۱۲۵۳
حمدان (= خاندان ..) ۲۶۶
حمیر ۱۷، ۱۸، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۸۰، ۸۰۱، ۸۳۰، ۸۳۱، ۱۱۲۱، ۱۱۷۸، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۲۴۴، ۱۲۴۹
حمیری (خط) ۸۳۰، ۱۱۲۵
حمیریان ۸۹۲، ۱۱۲۱، ۱۱۸۰
حنابله = حنبلیان
حنبلیان ۴۳۰، ۹۲۰، ۹۲۹، ۹۵۸، ۹۶۰، ۹۶۱، ۱۰۱۵
حنفیان ۴۳۰، ۶۷۰، ۹۱۲، ۹۲۰، ۹۲۸، ۹۳۰، ۱۰۱۵
حواریان (حواریون) ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷

خ

خاورشناسان ۳۰
خاندان ابن عطاءالله ۹۱۷
خاندان ابوالحسن (= خاندان سعید) ۴۶۸
خاندان ابوالحسین (= کلبیه) ۴۸۶
خاندان ابوحفص = بنی ابوحفص ۴۴۱، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۸، ۵۶۵
خاندان ابوعبده ۵۴۷
خاندان ادریس (= ادریسیان ۵۷۱)
خاندان اسرائیل = بنی اسرائیل ۳۱۴، ۷۰۱
خاندان اسماعیل (ع) ۶۹۱
خاندان اشعب بن قیس ۲۶۲
خاندان اغلبیان (= بنی اغلب = اغلبیان ۵۱۵، ۵۷۱، ۵۸۵
خاندان امویان = بنی امیه = امویان ۶۵۶
خاندان امیه = بنی امیه
خاندان بادیس (صنهاجه) ۵۱۵، ۵۶۵
خاندان بدیل ۶۶۱
خاندان برامکه = برمکیان ۲۶
خاندان برد ۵۴۷
خاندان برمك = برامکه ۵۴۷
خاندان یا خانوادهٔ بنی‌احمر ۱۲۷۹
خاندان بنی طغج = خاندان طغج
خاندان بویه (= آل بویه) ۳۴۱، ۳۵۲، ۳۵۶، ۵۷۹، ۱۰۹۱، ۱۲۳۶، ۱۲۴۰
خاندان بهدله ۶۱۸
خاندان پیامبر = خاندان نبوت
خاندان جرهم (= قبیله جرهم) ۶۹۱
خاندان حدیر ۵۴۷
خاندان حجاج **۴۱**
خاندان حدیر ۶۴۰
خاندان حذیفة بن بدرفزاری ۲۶۲
خاندان حسن (ع) ۴۷، ۶۴۰
خاندان حسین (ع) ۶۴۰
خاندان حشمنای ۳۴۴، ۷۰۱
خاندان حفص (= بنی ابوحفص) **۴۲، ۴۴**
خاندان حفصیان (= بنی ابوحفص) **۴۲، ۴۶، ۵۶**
خاندان حماد ۵۱۵
خاندان حمدان، ۲۷۶، ۵۶۵، ۵۸۰
خاندان خزرون (= بنی خزرون) ۴۸۶
خاندان خلدون **۳۹، ۴۱، ۴۲، ۵۴**
خاندان ذوالجدین ۲۶۲
خاندان ذوالنون ۳۳۰
خاندان رسول = خاندان نبوت ۹۱۶
خاندان رسالت = خاندان نبوت
خاندان ربیعة بن نزار ۱۲۱۲
خاندان رشید ۵۷۸
خاندان زهر ۱۲۵۸
خاندان ساسان = ساسانیان ۶۵۸

خاندان سبکتکین ۵۸۱،۵۸۵
خاندان ابوالحسن ۴۶۸
خاندان سلیم ۲۵۲
خاندان سند۹۱۶
خاندان سهل‌بن نوبخت (= نوبختیان) ۳۵۲
۴۶۷، ۵۴۷
خاندان شهید۵۴۷
خاندان شیبان۲۶۲
خاندان صنهاجه (= صنهاجه=صنهاجیان)
خاندان طغج (= بنی‌طغج) ۳۳۱،۵۸۵
خاندان طولون (= بنی طولون) ۵۸۰
خاندان عابربن شالخ۱۱۲۱
خاندان عباس = (بنی‌عباس = عباسیان)
خاندان عباسیان (= بنی‌عباس) ۳۱۳،۵۷۸،
۸۳۴
خاندان عبدالله‌بن حسن۱۰۱
خاندان عبدالمؤمن (= موحدان = بنی ـ
عبدالمؤمن)**۴۲** ـ۴۸۷،۶۶۱
خاندان عبدالمطلب۶۲۳
خاندان عبدمناف ۵۶۳
خاندان عبدالواد (= بنی عبدالواد)
۴۴،۴۷،۵۷،۴۶۳
خاندان عوف۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸
خاندان فاطمیان ۶۵۴
خاندان قحطبه۵۴۷
خاندان قریش وقریشی = قریش (قبیله)
۳۷۳، ۶۰۹
خاندان قیس‌بن عاصم منقری۲۶۲
خاندان قیله ۷۰۴
خاندان کتامه۵۸۵،۷۳۲
خاندان کنده ۲۶۲
خاندان محمد (ص) = خاندان نبوت
خاندان مدرار = بنی مدرار ۳۷،۶۱۲
خاندان مروان (بنی‌مروان)۳۵۸
خاندان مضر (= مضر)۱۱۸۲
خاندان مرینی (= مرینیان = بنی‌مرین)
۴۴،۴۵،۵۴،۴۶۸،۵۸۱، ۱۲۸۵
خاندان منذر ۲۴۷،۸۲۹
خاندان موحدان (موحدان) ۴۸۱
خاندان نبوت۲۸، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶،۴۷،
۴۵۱، ۴۶۶،۴۹۵،۵۰۱، ۶۲۵،۶۲۷،
۶۳۱، ۶۳۴، ۶۴۲،۶۴۷، ۶۵۲،۶۵۳
۹۱۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۱۱۸۲
۱۱۸۳
خاندان نوار۶۶۷
خاندان نوبختی (= نوبختیان = خاندان
سهل) ۲۶، ۲۵۷
خاندان هاشمی (= هاشمیان)۳۰۷
خاندان هیرودس۴۴۴
خزاعة (قبیله) ۲۴۵، ۶۹۱، ۶۹۲، ۱۱۷۷
خزران وخزر (= ترکان غز)۸۶،۸۷،۱۳۹،
۱۴۰، ۱۵۴
خزرج ۲۱، ۷۰۲، ۷۰۴
خزیمه (وخزیمی ۲۴۵، ۶۹۸
خسروان = ساسانیان = اکاسره
خلافت پطرسیه۶۷
خلافت عباسیان۵۶۱
خلفای اموی یا امویان (اندلس) ۵۵
خلفای اموی یا امویان (شرق) ۴۱۲، ۵۰۹،
۵۶۱
خلفای بنی امیه = خلفای اموی
خلفای چهارگانه۳۵،۳۹۵،۴۰۴، ۴۰۵
خلفای راشدین۱۱، ۳۵، ۱۲۸۶
خلفای شیعه(قاهره) = خلفای عبیدیان‌مصر

خلفای عبیدیان۳۶،۴۴،۳۴۵،۷۰۲، ۹۱۸
خلفای عباسی وخلفای بنی‌عباس، ۴۹۵،۹۱۲
خلفـای فاطمی = خلفای عبیدیان
خلخ (قبیلهٔ)
خوارج ۳۱۴، ۳۷۳، ۳۶۷، ۴۵۵ ۵۲۴، ۵۶۳، ۶۱۵، ۹۰۸، ۹۰۹
خوارج نصاری۴۴۸
خوارزمیان۷۰، ۸۷
داستان سرایان۶۸
دوازده امامیان (اثنی‌عشری یا امامیه)۳۱۸، ۳۸۵
دواوده (قبایل...) ۶۳
دودمان بنوالاحمر = خاندان بنی‌احمر۴۴
دودمان بنی‌طغج = خاندان طغج
دودمان ذوالنون = خاندان ذوالنون
دودمان موحدان (=موحدان)۴۹ ۵۶۵
دولت آل‌حفص = دولت حفصیان۴۲
دولت آل عثمان (=دولت عثمانی) ۵۱
دولت ادریسیان ۴۳
دولت اسلام یا اسلامـی ۲۷۹، ۲۹۰، ۳۱۱، ۴۱۲،۴۵۸، ۴۶۶، ۴۸۵،۴۸۹،۵۰۱، ۵۱۵،۵۱۶ ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۷۸، ۵۷۹ ۶۴۷، ۶۵۸، ۷۵۰، ۸۳۵، ۸۴۱
دولت اسلامی غربی۵۶۲، ۷۴۸
دولت اغلبیان (قیروان) ۳۶۰
دولت افریقیه ۴۶۰
دولت اموی یا امویان اندلس۴۱، ۵۶، ۲۹۷ ۳۱۵، ۴۲۷،۴۳۳، ۴۵۸، ۴۵۹،۴۶۰ ۴۶۸، ۶۸۶، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۴۷، ۵۷۸ ۵۸۰
دولت اموی یا امویـان مشرق ۴، ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۶۵، ۲۹۸، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۷۵، ۴۳۶، ۴۵۵، ۴۵۹، ۵۱۰،۵۲۱،۵۲۲، ۵۸۴، ۷۳۱، ۷۴۴، ۷۹۶، ۱۲۰۱، ۱۲۲۹
دولت امویان مروانی = دولت امویان اندلس
دولت یا دولتهای اندلس۴۷۹، ۵۴۸
دولت انوشیروان ۷۴۴
دولت ایران یا ایرانیان۲۸۰، ۳۱۱، ۷۴۴، ۱۱۴۹
دولت ایوبی۹۱۳
دولت نبوعبـاد (یا بنی..) اندلس = دولت بنی‌عباد
دولت بنی‌احمر (اندلس)۴۹۶، ۱۱۹۹
دولت بنی امیه مشرق =دولت امویان مشرق
دولت بنی‌امیه اندلس = دولت امویان اندلس
دولت بنی‌عباد، ۴۱،۲۹۷
دولت بنی‌عباس (یا عباسیان)۴،۳۹،۵۴،۵۸، ۲۵۸،۲۶۶،۴۵۵، ۴۶۷، ۴۷۹، ۶۶۰
دولت بنی‌عبدالمؤمن ۷۴۹
دولت‌بنی‌عبدالواد (یا خاندان...)۴۵، ۴۶، ۳۱۲،۴۶۳، ۵۱۷
دولت بنی‌مرین (یا مـرینیان)۳۱۲، ۴۸۱، ۵۱۷،۸۱۲،
دولت بنی‌قلاون ۳۴۷
دولت تبابعه۲۹۲، ۸۲۹
دولت ترك (یا ترکان) ۸،۴۶۴،۴۷۹،۴۹۷، ۶۶۷،۸۸۲
دولت ترك (مصر) ۳۴۵،۳۴۶،۴۵۷، ۴۶۳، ۵۱۱
دولت ترك (مشرق) ۳۲۳،۴۵۹،۴۷۰، ۴۷۲ ۴۸۱، ۴۹۶
دولت ثمود۲۹۲
دولت حفصی و حفصیان (یـا دولت خانـدان

ابوحفص) ۴۵، ۴۶۳، ۵۶۵، ۶۶۳، ۶۶۴، ۷۴۸، ۱۱۶۵
دولت حمیر۲۹۲، ۸۲۱
دولت خاندان عبدالواد = دولت بنی‌عبدالواد
دولت خاندان مرینی = دولت بنی‌مرین
دولت خاندان منذر ۸۲۰
دولت حشمنای ۴۴۴
دولت دیلم ۱۲۰۱
دولت رافضیان۹۱۳
دولت روم۳۰۲، ۷۳۱، ۷۴۴، ۷۴۵
دولت زناته۳۱۲، ۴۶۲، ۵۱۰
دولت ساسانیان ۴۵۴
دولت سلجوقی یا سلجوقیان۵۱، ۵۷۹، ۶۵۹، ۱۲۰۱
دولت شیعهٔ افریقیه (وقیروان) ۳۷، ۴۵۸، ۴۵۹
دولتهای شیعه ۷۲۵
دولت صدر اسلام۵۲۱
دولت صنهاجه۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۳، ۳۶۰، ۵۶۵، ۵۶۶، ۷۴۹
دولت عاد ۲۹۲
دولت عامریان ۳۵۸
دولت عباسی یا عباسیان (= دولت بنی‌عباس) ۲۶، ۶۵، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۲۷، ۴۵۶، ۴۵۹، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۰، ۵۴۷، ۵۶۴، ۵۸۴، ۶۶۱، ۶۸۸، ۷۴۴، ۱۱۵۱، ۱۱۷۵، ۱۲۴۳
دولت عبدالملک‌بن مروان ۷۴۴
دولت عبیدیان (مغرب و افریقیه) ۳۸، ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۸۴، ۴۸۶، ۵۶۴، ۶۵۳، ۶۵۴، ۹۱۳، ۹۱۸
دولت عبیدیان (فاطمیان مصر) ۳۱۲، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۶۰، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۴۰، ۹۱۶
دولت عثمانی(= دولت آل‌عثمان) **۳۱، ۱۵، ۵۴، ۵۳**
دولت عرب (پیش ازاسلام) ۷۳۳
دولت عرب(= دولت اسلام) ۴۳، ۵۲، ۵۶، ۲۸۰، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۳۳، ۵۱۳، ۵۷۱، ۵۶۴، ۶۴۶، ۶۵۷، ۷۰۸، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۴۴، ۸۳۴
دولت عرب عباسی(= دولت عباسیان) ۳۳۱
دولت عرب اموی (= دولت امویان) ۳۳۱
دولت عربی‌اندلس (= دولت امویان اندلس) ۳۱۶
دولتهای عرب ۱۱۷۵
دولت علویان‌مغرب(=دولت عبیدیان مغرب) ۵۷۸
دولت عمالقه ۲۹۲
دولت غزنویان ۵۸۵
دولت فارس (= دولت ایران) ۱۱۵۰
دولت فاطمیان = دولت عبیدیان مصر
دولت یادولتهای قرطبه ۹۱۶
دولت قوط = دولت گتها یاگت
دولت قیروان ۹۱۵
دولت کتامه ۲۶۶، ۳۲۱
دولت گت یاگتها ۷۳۱، ۷۳۲
دولت لمتونی(مرابطان) ۳۰۳، ۴۸۷، ۶۶۲، ۸۳۵
دولت مالی ۱۰۱
دولت مرابطان ۴۸
دولت مراکش ۷۲۶
دولت مرینی (مرینیان) **۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۲،**

۲۸۰، ۴۶۲، ۴۶۸، ۵۱۱، ۶۴۲، ۸۳۶،
۱۲۲۷، ۱۲۲۸
دولت مصامدة ۳۱۲
دولت مصر = دولت عرب اسلامی، دولت فاطمیان
دولت مضر (= دولت عرب) ۵۲، ۲۹۲
دولت معتصم ۲۹۶
دولت مغرب ۴۶۰، ۴۹۰
دولت مغولی ایران وعراق **۵۱**
دولت ملوك الطوایف اندلس ۵۱۰
دولت موحدان (افریقیه **۴۱**، **۴۴**، ۳۰۳، ۳۱۲،
۳۱۳، ۳۲۴، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۸، ۴۸۷،
۴۸۹، ۴۹۶، ۵۰۱، ۵۱۱، ۵۱۴، ۶۶۱،
۶۶۲، ۶۶۳، ۷۲۵، ۷۳۳ ۷۹۷، ۸۷۶
دولت هرقل ۷۴۴
دولت هرون الرشید ۱۱۴۹
دولت هند ۳۴۸
دولت یونان ۱۰۰۳
دهگانان (ایرانی) ۱۵، ۳۳۰
دیلم یا (دیلمیان) ۲۸، ۸۶، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۳۱،
۳۸۴، ۵۷۹، ۵۸۵، ۵۶۵ ۶۵۹، ۷۵۱
دیوانیان ۱۷
دین اسلام ۶۹۶، ۱۱۸۰
دین حنیفیه (اسلام) ۶۳۵
دین زردشتی ۴۶۶
دین مجوسی ۱۰۵، ۱۱۹، ۲۳۱
دین مسیح ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۷۰۱
دین نصاری (یامذهب...) = دین مسیح
دین یهودی ۴۴۶، ۸۹۲

ذ

ذمی‌ها ۴۵۲، ۴۹۷
ذوون = اذواء

ر

رافضیان (ورافضی ورافضه = فاطمیان ۳۷۹،
۳۸۰، ۳۸۱، ۴۹۵، ۶۳۱، ۶۳۲، ۹۱۳،
۹۱۷، ۹۸۳، ۹۸۴
رافضیان افریقیه (= موحدان) ۴۳۷
رافضیگری ۳۹
راهشناسان ۲۴، ۶۸
رؤسا (طایفه‌ای دراندلس) ۳۱۶
رباب (= اولاد رباب) ۲۵۰
ربیعه (قبیله) ۲۵، ۲۶۴، ۳۹۱، ۴۱۳، ۱۱۷۷
رواحة (قبیله) ۱۱۲
رمالان ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۷
رواقیان (حکمای...) ۱۰۰۳
روس ۸۴
روش پزدوی (دراصول فقه) ۹۳۲
روش عمیدی (درمناظره وجدل) ۹۳۲
روش (یا طریقهٔ نحوی) اندلسیان ۱۱۴۰،
۱۱۵۲
روش یاشیوه یاطریقهٔ (فقهی) اندلسیان ۹۱۷
روش تعلیم وتربیت اندلسیان ۱۱۳۹، ۱۱۴۲
روش تعلیم افریقیه ۱۱۳۹
روش بصره (در نحو) ۱۱۲۷، ۱۱۵۹،
۱۱۶۰
روش بغدادیان (درنحو) ۱۱۲۷، ۱۱۶۰
روش یا طریقهٔ حجازیان (در حدیث) ۸۹۵،
۸۹۶
روش یا شیوهٔ حنفیان (درفقه واصول) ۹۲۵
روش عراقیان (درحدیث) ۸۹۵
روش یا طریقهٔ (فقهی) قیروانی ۱۱۲۵
روش کوفیان (درنحو) ۱۱۵۹، ۱۱۶۰
روش یاشیوهٔ موصلیان (درنحو) ۱۱۶۰

رومیان **۲۲**، ۷، ۲۴، ۵۲، ۸۴، ۱۳۷، ۱۵۱، ۲۸۰، ۳۱۵، ۴۱۳، ۴۴۴، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۲۳، ۷۰۳، ۷۰۹، ۷۳۲، ۷۶۲، ۸۰۱، ۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۱۵۷، ۱۱۹۴
ریاح (قبیلهٔ) ۲۵۲، ۶۴۴، ۱۲۵۰، ۱۲۵۳
ریاضت‌کشان ۲۴، ۱۹۴

ز

زجل سرایان و زجل‌سازان ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۸۲
زردشتی = دین زردشتی
زغاوه (قبیله) ۱۰۶
زغبه (تیرهٔ) ۲۵۲، ۲۵۴، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳
زناته (قبیله) **۶۴**، **۶۵**، ۷، ۱۰۹، ۲۲۹، ۲۵۰، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۶۰، ۴۰۰، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۶۴، ۵۸۶، ۶۴۶، ۷۵۱، ۱۲۵۰
زنادقه (مانویه) ۱۲۲۲
زناکه ۱۰۹
زندیقان = زنادقه
زنگیان ۱۵۳، ۱۵۵
زواوده (قبیله) ۲۵۲، ۱۲۵۰
زواوه ۸۷۷، ۱۱۶۱
زیدیان یازیدیه ۱۰۵، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۹۵، ۶۵۲
ساحران(=جادوگران ـ افسونگران)۹۷۴، ۱۰۴۱، ۱۰۵۰
ساسانیان ۲۰، ۲۸۰، ۳۲۸، ۳۸۹، ۴۰۱، ۴۵۴، ۷۳۱، ۱۰۵۰
سامانیان ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۵
سبائیان ۳۸۰
سپید جامگان (مبیضه) ۴۹۵
ستاره شناسان (منجمان) ۷۵، ۲۰۶، ۲۱۲، ۳۲۴، ۶۳۷
سریانیان ۷، ۲، ۵، ۷۰، ۱۰۰۱، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳
سزارها (= قیاصره) ۴۴۵
سعد (قبیلهٔ ...) ۵۶
سفید پوستان ۱۵۳، ۱۵۴
سکسیوه ۱۰۹
سلجوقی‌وسلجوقیان ۲۹۶، ۲۹۷، ۵۶۵، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۵۹، ۷۴۳، ۷۵۱، ۱۰۶۹
سلسلهٔ بنی‌احمر = بنی‌احمر
سلطانان اسلام ۸۵
سلطنت روم ۷۰۱
سلطنت‌های اسلامی ۵۹
سلف ۹۴۴، ۹۴۶، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۶۸
سلیم (قبیلهٔ) ۱۲۵۳
سودان(=سیاهان=سیاهپوستان)۱۰، ۱۰۱، ۱۵۳، ۱۵۵
سیاهان و سیاه پوستان ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰، ۲۸۴

ش

شافعی(فقه...) ۹۱۹
شافعی(= مذهب شافعی) ۹۲۹
شافعیان ۴۳۰، ۹۱۲، ۹۱۶، ۹۲۰، ۹۳۰
شامیان ۳۸۰، ۷۳۱، ۸۹۸
شرقیان ۱۱۷۲
شرید (قبیله) ۲۵۰
شریعت اسلامی = اسلام

شریعت موسوی = اسلام
شریعت یهود = دین یهودی
شعوبیه **۲۴**
شلوبین ۱۲۳۰
شیاطین ۶۶، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۲۱، ۴۶۵، ۱۰۴۹، ۱۰۴۲
شیعه و شیعیان **۲۳**، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۱۰۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۶، ۴۱۵، ۴۳۶، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۲۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۸، ۶۴۷، ۶۶۰، ۹۰۹، ۹۱۲، ۹۸۳، ۹۸۴
شیعهٔ اثنا عشری ۴۳۱ (= دوازده امامی)
شیعهٔ ادارسه (= ادریسیان) ۴۰، ۴۱، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۶۹
شیعهٔ امامیه (= دوازده امامی) ۹۷۷
شیعیان زیدی (= زیدی) ۱۰۲، ۴۹۵
شیعهٔ عباسیان ۲۷، ۳۸۳، ۵۸۴، ۴۳۶
شیعیان علی ۲۷
شیعهٔ علوی وعلویان ۴۲، ۲۵۱
شیعهٔ فاطمی (= فاطمیان) ۷۳۳
شیعهٔ (مغرب) ۵۶۴
شیوه یاطریقهٔ اهل مظاهر ۹۷۷
شیوهٔ سلف ۹۵۸

ص

صابئه ۶۹۸، ۷۰۳، ۷۰۴
صاحب اسماء = اهل اسماء (= متصوفه) ۱۰۵۷، ۱۰۵۸
صاحب طلسمات = اهل طلسمات ۱۰۵۸
صحابه (یا اصحاب پیامبر) **۲۰**، **۲۳**، **۳۲**، **۳۹**، ۵۴، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۳۳، ۲۳۸، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۷۰، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۱۵، ۵۳۱، ۶۰۸، ۶۲۴، ۶۳۲، ۶۴۷، ۶۵۱، ۶۹۳، ۸۳۲، ۱۲۸۶، ۷۰۰
صحابی
صدغیان (قبیله) ۴۸۷
صفاریان ۵۷۹
صقالبه (وصقلب) ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۲۲۹، ۴۸۰، ۷۷۰
صناکه = صنهاجه
صنهاجه (قبیله) ۱۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۶۰، ۲۶۶، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۴۰، ۴۰۰، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۹۶، ۵۰۱، ۵۱۵، ۵۲۹، ۶۴۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۹۷
صنهاجیان ۶۷۹، ۷۳۳
صنهاکه = صنهاجه
صوفیان = متصوفه

ط

طالبیان ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۹۵، ۵۷۱، ۶۳۹، ۶۴۰
طاهریان (خاندان) ۳۵۲، ۵۴۷، ۵۷۸
طبیعیان ۱۰۹۱
طریقه یاطریقت تصوف ۹۷۲، ۹۷۵، ۱۲۷۴ (= تصوف)
طریقهٔ اندلسی = روش (فقهی) اندلسیان
طریقهٔ اندلسی = روش (نحوی) اندلسیان
طریقهٔ (فقهی) حجازیان ۹۱۱
طریقهٔ (فقهی) حنفیان ۹۲۸
طریقهٔ (مذهب) سنت ۹۵۷

طریقهٔ سلف ۹۴۹
طریقهٔ صوفیان = طریقه تصوف
طریقهٔ (فقهی) عراقیان - ۹۱۱،۹۱۷،۹۱۸
طریقهٔ (فقهی) قرطبیان ۹۱۷
طریقهٔ (فقهی) قیروانی ۱۱۲۶
طریقهٔ (فقهی)مالکیان ۹۱۶،۹۱۷
طریقهٔ متکلمان ۹۲۷،۹۲۸
طریقه وطرق (فقهی) مصریان ۹۱۷،۹۱۸
طریقهٔ معتزله ۹۵۷
طریقه وطرق مغربیان ۹۱۸
طریقهٔ مهدی (موحدان) ۴۹
طغر غز (قوم) ۱۵۵
طوایف سنی (پیروان سنت) ۹۵۰
طی(= بنی‌طی) ۲۴۵،۲۵۲

ظ

ظاهریه (فرقه ...) ۸۹۹،۹۰۰

ع

عاد (قوم) ۲۴، ۱۰۵، ۲۸۰، ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۳۸،۶۷۹،۶۸۰،۸۰۱
عارفان ۱۸۸،۲۰۲
عامر(قبیله) ۱۲۵۲
عامریان ۸۸۸
عالمان اخبار ۴۰
عالمان اصول فقه ۷۱
عباسیان(= بنی‌عباس)**۲۴**، **۲۶**، **۲۷**،**۴۳**،۴، ۳۸،۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۰۰،۳۰۱،۳۰۶،۳۱۵، ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۳۳،۳۹۷،۳۹۹،۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۲۲،۴۳۷،۴۳۸،۴۳۹، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۹۵،۴۹۶،۵۰۱، ۵۰۹،۵۱۷، ۵۶۴، ۵۷۸،۶۵۶،۷۴۳،۷۴۴،۸۵۴،۱۰۹۱، ۱۲۰۰،۱۲۰۱،
عبدالقیس (قبیله) ۴۱۳
عبد مناف ۴۱۵
عبدالواد = بنی‌عبدالواد
عبرانی ۴۴۵
عبری ۱۱۲۰
عبری (خط) ۱۱۲۰
عبیدیان (فاطمیان) ۳۶،۳۸،۳۹،۴۰، ۲۵۱، ۳۰۰،۳۰۱، ۳۳۱،۳۴۳،۳۶۰، ۴۳۷، ۴۳۸،۴۳۹،۴۸۶، ۴۹۵،۵۰۱، ۵۱۵، ۵۸۵،۷۰۲،۷۰۳،۹۱۳،۹۱۸
عبیدیان(افریقیه یا مغرب) ۴۰۰،۴۲۲،۴۳۷، ۴۹۸، ۶۷۹
عبیدیان مصر = عبیدیان (فاطمیان)
عثمانی (= دولت عثمانی= آل عثمان) ۳۷، ۵۱، ۵۲
عجم وعجمیان وعجمی۷،۸۶، ۱۹۲، ۲۴۵، ۲۵۵،۳۸۷،۴۷۴، ۱۱۴۸، ۱۱۵۸، ۱۱۸۴،۱۱۹۵،۱۲۰۰،۱۲۰۱
عرافان (فالگیریان)۱۹۸،۱۹۹
عراقیان۷۳۱،۸۹۸، ۹۰۵، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۷
عرب واعراب (وتازیان)**۲۳**،**۲۴**،**۳۱**، **۳۲**، **۳۴**، **۳۵**، **۳۶**، **۳۹**،**۴۸**،۶، ۷، ۸، ۲۴،۲۶،۲۹،۳۱،۳۵،۴۳، ۴۴، ۵۲، ۵۴،۵۵،۵۶،۵۹، ۶۹، ۸۸، ۱۱۱، ۱۱۲،۱۱۵،۱۵۵،۱۶۰،۱۶۱، ۱۸۹، ۱۹۸،۲۲۲،۲۲۷،۲۲۸،۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۷،۲۴۴،۲۴۵،۲۴۶،۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۲،۲۵۵،۲۶۲،۲۶۳،۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰،۲۸۴،۲۸۵،۲۸۷،۲۸۸، ۲۹۰،

۲۹۱،۲۹۶،۲۹۷،۲۹۹،۳۰۳ ، ۳۱۰،
۳۱۵،۳۱۶،۳۲۴،۳۲۸،۳۳۱ ، ۳۳۳،
۳۴۱،۳۴۲،۳۵۱،۳۵۲،۳۷۲ ، ۳۷۴،
۳۹۰،۳۹۱،۳۹۲،۳۹۶،۴۰۳ ، ۴۱۲،
۴۲۸،۴۳۰،۴۳۷،۴۳۸،۴۴۰ ، ۴۵۱،
۴۵۴،۴۶۶،۴۹۳،۴۹۷،۴۹۸ ، ۵۰۱،
۵۰۳،۵۱۲،۵۱۳،۵۱۸،۵۱۹ ، ۵۲۳،
۵۲۴،۵۲۶،۵۳۲،۵۶۴،۵۷۹ ، ۶۱۰،
۶۳۸،۶۴۲،۶۴۳،۶۴۶،۶۵۷ ، ۶۵۸،
۶۷۲،۶۸۲،۶۸۷،۷۰۲،۷۰۵ ، ۷۰۶،
۷۰۷،۷۰۸،۷۰۹،۷۱۰،۷۳۱ ، ۷۴۳،
۷۵۰،۷۵۱،۸۰۰،۸۰۱،۸۲۹ ، ۸۳۱،
۸۳۳،۸۳۵،۸۵۱،۸۵۳،۸۵۴ ، ۸۹۰،
۸۹۱،۸۹۲،۹۰۷،۹۰۸،۹۵۳ ، ۹۵۷،
۹۶۱،۱۱۰۴،۱۱۲۱،۱۱۳۴ ، ۱۱۳۸،
۱۱۴۱ ، ۱۱۴۹ ، ۱۱۵۱ ، ۱۱۵۶،
۱۱۵۷ ، ۱۱۵۹ ، ۱۱۶۰ ، ۱۱۶۵،
۱۱۶۶ ، ۱۱۶۹ ، ۱۱۷۲ ، ۱۱۷۵،
۱۱۷۴ ، ۱۱۷۷ ، ۱۱۷۸ ، ۱۱۷۹،
۱۱۸۰ ، ۱۱۸۲ ، ۱۱۸۳ ، ۱۱۸۴،
۱۱۸۵ ، ۱۱۸۶ ، ۱۱۸۷ ، ۱۱۹۰،
۱۱۹۱ ، ۱۱۹۳ ، ۱۱۹۵ ، ۱۱۹۶،
۱۱۹۷ ، ۱۱۹۸ ، ۱۲۰۰ ، ۱۲۰۱،
۱۲۰۷ ، ۱۲۰۸ ، ۱۲۰۹ ، ۱۲۱۳،
۱۲۱۶ ، ۱۲۲۴ ، ۱۲۲۵ ، ۱۲۲۷،
۱۲۳۰ ، ۱۲۳۷ ، ۱۲۴۰ ، ۱۲۴۱،
۱۲۴۲ ، ۱۲۴۳ ، ۱۲۴۵ ، ۱۲۴۶،
۱۲۵۰ ، ۱۲۵۲ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۶۴،
۱۲۷۸،۱۲۸۰،۱۲۸۲،۱۲۹۱

عرب یمن۱۱۷۶
عربی (خط..)۱۱۲۱،۱۱۵۴
عرفجه (قبیله)۵۰
عروضیان۱۲۱۵،۱۲۸۷
عشرهٔ مبشره۴۰۲،۶۹۲
علویان۴۳،۱۰۰،۲۵۱،۲۵۲،۲۵۳ ، ۵۶۵،
۵۷۸
علویان طبرستان۵۸۵
علویان (مغرب)= شیعه‌ادارسه ـ ادریسیان
عمالقه۱۹،۲۶۹،۲۸۰،۳۳۸،۶۸۰ ، ۶۹۱،
۷۰۴،۷۰۹،۷۳۱،۸۰۱
عمان (قوم..)۴۴۳
عموریان۴۴۳
عمون (قوم..)۴۴۳
عیسوی=(مسیحی مذهب ـ دین مسیحی)۲۸۲
عیسویان۳۰۴
عیصو(خاندان..)۳۱۵

غ

غالیان (وغالیه وغلات)**۳۳**،**۳۴**،۳۷۸،۳۷۹،
۳۸۰،۳۸۱،۳۸۲،۹۶۱،۱۰۵۳
غالیان امامیه=غالیان
غربیان(=مغربیان)۱۱۷۲،۱۲۹۱
غز(قبیلهٔ ترك)۱۳۹،۱۴۰
غزنویان=دولت غزنویان
غسان(قبیله)۲۵،۲۴۵،۷۰۹،۱۱۷۷
غطفان(قبیله..)۱۱۷۷
غلات=غالیان
غلات متصوفه۱۰۳۸،۱۰۴۴
غمرت(قبیله بربر)۶۴۴
غماره(قبیله)۱۶۲،۳۰۸
غیبگویان۱۷۶،۱۹۳،۱۹۵،۱۹۶،۵۰۲

ف

فاطمیان وفاطمیه (عبیدیان)۳۸،۲۸۴،۳۰۱،

۳۱۴،۳۳۱،۳۸۵،۵۶۴،۵۷۹ ، ۶۳۹،
۶۵۴،۹۱۳
فالگیران(عرافان)۱۹۶،۲۱۳
فداییان(اسماعیلیان)۱۲۵
فداویه=فداییان
فراعنه۱۵
فرشتگان۱۷۱،۱۷۷،۱۷۸ ، ۱۸۰ ، ۱۸۸،
۴۰۸،۴۱۵،۹۵۱،۹۵۳ ، ۹۵۴،۹۶۲،
۹۶۳،۹۶۵ ، ۹۷۳ ، ۹۸۹ ، ۹۹۷،
۱۰۴۱
فرق شیعه۹۸۴
فرقهٔ حنبلی=حنبلیان(۹۵۸)
فرنگان وفرنگیان وفرنگ (قوم) ۷ ، ۵۲،
۶۲،۹۸،۱۵۱ ، ۱۵۲ ، ۱۵۴ ، ۲۸۴،
۳۱۱،۳۱۴،۳۶۰،۴۴۹،۴۸۲ ، ۴۸۳،
۴۹۰،۵۲۶،۵۴۹،۷۰۳،۷۰۶ ، ۷۶۲،
۷۶۸،۱۱۲۱،۱۱۵۷،۱۱۸۶،۱۲۰۶
فقیهان۴۷،۴۸،۷۱ ، ۲۰۲ ، ۲۰۴ ، ۳۷۶،
۴۱۷،۴۲۱،۹۲۶،۹۲۷،۶۹۵،۱۲۲۷،
فلاسفه و فیلسوفان ـ (حکما) ۸۰ ، ۱۰۴۱
۱۰۴۸،۱۰۷۷،۱۰۹۳
فلاسفهٔ اسلام۱۰۲۶
فلاسفهٔ یونان۹۵۶
فلسطین (قوم..)۳۱۵،۴۴۳،۶۹۹

ق

قاریان وقراء (قرآن)۸۸۴،۹۰۵ ، ۱۱۳۷،
۱۱۳۸
قبطیان۷،۷۰،۱۹،۵۲،۲۶۹،۷۰۷ ، ۷۳۱،
۷۶۲،۷۶۹،۸۰۱،۱۰۰۱،۱۰۳۹
قحطان۳۱۱،۳۳۳
قراء سبعه۶۱۰
قراره (قبیله)۳۴۰
قرشیان (خاندان قرشی)۳۷۰،۳۷۳
قرطبیان۹۱۵،۱۱۶۲
قرمطیان۴۹۵
قریش۶،۲۵،۵۵،۷۱،۱۹۸ ، ۲۴۵ ، ۳۰۱،
۳۴۰،۳۵۸،۳۷۱،۳۷۳،۳۷۴ ، ۳۸۱،
۳۹۱،۴۰۳،۴۱۲،۴۱۳،۴۱۵ ، ۴۴۱،
۶۱۲،۶۱۴،۶۳۳،۶۳۹،۶۴۰ ، ۶۴۲،
۶۹۱،۶۹۲،۶۹۴،۸۲۹،۸۳۰ ، ۹۶۷،
۱۱۷۷،۱۲۴۳
قضاعه۲۴۵،۱۱۷۷
قلندریه۶۷۰
قوطها (گتها)۳۱۱،۵۲۳،۷۹۶
قیاصره۱۳۶،۴۴۵ ، ۴۴۶ ، ۴۵۴ ، ۴۴۷،
۴۹۸،۱۰۰۳
قیروانیان۹۱۷
قیس(قبیله)۴۱۳،۱۲۵۶،۱۲۴۶
قیس(غیلان)۲۶۲،۲۶۳
قیصران=قیاصره
قیل (خاندان)۱۱۸۱

ک

کاتولیکها۲۵۲،۴۴۱
کاویان(درفش)۱۰۵۲
کاهنان۱۸۵،۱۸۶،۱۹۳،۱۹۴،۱۹۵،۲۱۳،
۴۴۴،۶۹۹،۷۰۱،۱۰۴۱
کتامه وکتامیان۱۸،۳۷،۴۰ ، ۱۱۰ ، ۲۸۰،
۳۰۱،۳۱۲،۳۳۱،۳۸۵،۵۶۴
کداله (قبیله) ۴۱،۶
کردها (اکراد)۱۱۶،۲۲۹ ، ۲۷۷ ، ۴۸۱،
۵۱۸
کزوله (قبیله)۶۴۱

کسرایان (=اکاسره ـ ساسانیان) ۳۸۹، ۴۹۸
کششیان یاکشیش‌ها ۱۰۰، ۴۴۵، ۷۰۱
کشورهای آسیایی ۵۱
کشورهای اسلامی ۵۱، ۵۱۴، ۵۱۵ ، ۱۰۳۳، ۱۱۵۴
کعوب (قبیله) ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
کلب (قبیله) ۶۱۴
کلبیه (قبیله) ۶۱۴
کلبیه = خاندان ابوالحسین ۴۸۶
کلدانیان ۷۰، ۷۳۱، ۱۰۰۱، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳، ۱۱۲۱
کنانه (قبیله) ۲۵، ۲۴۵، ۴۱۲، ۶۹۱
کنده (قبیله) ۲۶۲، ۴۱۳
کنعان (قوم...) ۳۱۵، ۴۴۳
کنعانیان ۹، ۳۳۸، ۴۴۳،
کوفی (خط) ۲۲۴
کوفیان ۱۱۲۶، ۱۱۶۱
کوهن وکوهنان ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷ ، ۴۱۰، ۷۰۰
کهلان ۲۴۵، ۲۶۴
کیسانیان وکیسانیه ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲
کیانیان وکیانی ۱۸، ۲۰، ۲۸۰، ۴۴۴، ۷۳۱، ۱۰۰۲

گ

گالیس‌ها وگالیسین‌ها = جلالقه
گت‌ها = قوطها ۳۱۱
گرک‌ها = یونانیان
گوادالـه ۱۰۶
گدمیوه ۱۰۸
گوگو (قبیله) ۱۵۲

ل

لاتینی (خط وزبان) ۴۴۵، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳
لانها ۸۸، ۱۵۴
لخم ۲۴۵، ۱۱۷۷
لمانی (= آلمان ـ قوم) ۱۴۳
لمتونه (قبایل..) ۴۸، ۱۰۶ ، ۲۹۸ ، ۳۰۴، ۳۳۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۵۲۹، ۵۸۶
لمط = لمطه
لمطه (قبیله) ۱۰۶
لملم ۱۰۰
لوط (قوم..) ۳۱۵

م

مادها ۵۲
مالکیان ۶۶، ۶۷، ۳۴۸، ۴۰۱، ۴۳۰ ، ۶۷۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۶، ۹۳۰، ۹۳۱، ۱۲۳۲،
مالکیه = مالکیان
مأرب (قوم..) ۴۴۳
مانویه ۱۲۲۲
متشرعه ۹۶۰، ۹۶۱
متصوفه (وصوفیان) ۱۷۵، ۱۹۴، ۳۰۴، ۳۰۸، ۶۰۸، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۸، ۶۳۹ ، ۶۴۲، ۹۶۸، ۹۷۱، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷ ، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۸، ۹۹۱، ۱۰۳۹، ۱۰۴۹، ۱۰۵۳، ۱۰۵۵، ۱۰۵۷
متصوفه عراق ۹۸۴
متکلمان (پیروان و عالمان دانش کلام) ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۲، ۳۶۹، ۳۷۶ ، ۹۲۶، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰ ، ۹۵۴، ۹۶۱ ، ۹۶۵ ، ۹۶۸، ۹۷۵ ، ۹۷۷، ۱۰۲۸ ، ۱۰۳۰ ، ۱۰۳۶ ، ۱۰۳۷،

۱۰۵۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۷
متکلمان اشعری ۹۶۱، ۹۶۲
متکلمان حنفی ۹۶۱، ۹۶۵
متکلمان سنی ۹۶۱
مجسمه ومجسمیان ومجسمی ۱۱، ۴۷، ۴۴۰، ۹۴۴، ۹۶۱
مجوس ومجوسی = دین مجوسی
محدثان (عالمان حدیث) ۲۴، ۶۰۸، ۶۰۹، ۹۱۱، ۹۵۸، ۹۶۱، ۹۷۴
محدثان حنبلیان ۹۶۱
محاسبان (= دیوانیان) ۲۱۷
مخزوم (قبیله) ۸۵۳
مدین (خاندان) ۳۱۵
مذهب اسلام = اسلام ۴۵۲، ۴۹۴، ۵۹۰، ۸۸۵، ۹۲۹
مذهب استصحاب[1] ۹۱۰
مذهب اشعری ۴۴۰
مذهب ومذاهب اعتزال ۸۹۳
مذهب ومذاهب اهل حدیث حجازیان ۹۰۹
مذاهب تجلی = مذهب اهل مظاهر
مذهب یامذاهب اهل رای عراقیان ۳۲، ۹۰۹
مذهب اهل عراق = مذهب اهل رای عراق
مذهب اهل مظاهر ۹۷۸
مذهب یامذاهب بدعت‌گذاران ۹۴۸
مذهب یامذاهب تشبیه ۱۵
مذهب یامذاهب تعطیل ۱۵
مذهب حضرتها = مذهب اهل مظاهر
مذهب حنبلی ۹۳۰، ۹۵۸، ۹۸۲
مذهب حنفی ۹۳۰
مذهب رافضیان ۶۳۱
مذهب سلف ۹۳۳، ۹۴۵، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۱
مذهب سنت ۸۹۳
مذهب شافعی ۹۱۲، ۹۳۰، ۱۰۱۵
مذهب شیعه (= شیعه) ۲۴۳، ۲۹۶، ۳۷۶، ۴۴۱
مذهب صحابی ۳۷۵، ۹۱۰
مذهب ظاهریه ۹۰۹
مذهب یا مذاهب فقهی ۹۳۱
مذهب فلاسفه ۹۷۷
مذهب قیروانیان ۹۱۶
مذهب مالك ومالکی ومالکیان (= مالکیان) ۷۳۹، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۲۰، ۱۰۱۴، ۱۱۲۶
مذهب مسیح = دین مسیح ـ دین نصاری
مذهب یهودی = دین وشریعت یهودی
مذهب نسطور = نسطوریه ۴۴۸
مرابطان ۴۱، ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۶، ۴۴۰، ۵۴۰، ۵۸۵، ۶۶۲، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸
مرتاضان ۹۷۴
مرزبانان ۳۳۱
مریدین ۳۰۴
مرینیان = بنی‌مرین = خاندان‌مرینی **۴۵**، **۴۶**، **۴۷**، **۵۶**، ۳۱۲، ۵۸۷، ۶۴۲، ۷۴۳
مزدکی ۴۹۵
مستعرب (عجم) ۱۲۶۴
مسلم (تیرهٔ) ۶۴۸
مسلمانان ۸، ۱۶، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۴۷، ۱۱۹، ۱۳۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۸۲، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۰،

۱ـ مذهب در اینجا هم بـه معنی آیین در ترکیب مذهب‌اسلام وهم به معنی نظریه ودکترین است مانند مذهب استصحاب وغیره

۳۱۱، ۳۱۴، ۳۳۳، ۳۷۳، ۳۹۸، ۴۰۲،
۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،
۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۰،
۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۲، ۴۴۸، ۴۵۴، ۴۶۹،
۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۹،
۴۹۰، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۶، ۵۱۷،
۵۲۰، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۳۳، ۵۵۷، ۵۸۶،
۵۹۹، ۶۰۱، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۱۰،
۶۱۴، ۶۱۵، ۶۲۲، ۶۳۲، ۶۳۵، ۶۴۴،
۶۴۷، ۶۹۰، ۶۹۷، ۷۰۱، ۷۲۰، ۸۳۵،
۸۸۵، ۹۱۲، ۹۸۴، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳،
۱۰۰۴، ۱۰۹۱، ۱۱۱۰، ۱۱۶۲، ۱۲۷۹
مسوده (عباسیان) ۴۹۲
مسوفه ۱۰۶
مسیحیان و مسیحی ۱۶، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۲،
مشارقه (= مشرقیان) = ۶، ۱۳۴، ۱۵۲،
۴۴۱، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۸،
۴۸۹، ۶۳۲، ۶۷۴، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳،
۷۲۰، ۷۳۳، ۸۹۲، ۹۷۴، ۹۷۷، ۱۰۰۳،
۱۱۴۰، ۱۲۷۵
مسیحیت ۱۱۹۸
مشبهه ومشبهی ومشبهیان ۴۷، ۹۴۴
مشرقی (خط) ۸۳۰
مشرقیان ۸۷۹، ۱۰۵۴، ۱۲۳۵
مشائیان(حکما)۱۰۰۳
مشکوره = هسکوره
مصامده (ومصموده) ۴۹، ۵۰، ۱۰۹، ۱۶۲،
۲۵۳، ۲۸۰، ۲۹۷، ۵۸۵، ۶۴۱
مصریان ۵۱۴، ۷۳۱، ۷۳۴، ۷۶۹، ۷۹۷
مصموده = مصامده
مضر (قبیله) ۲۵، ۵۲، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۶۴،
۲۸۰، ۲۸۱، ۳۰۱، ۳۱۱، ۳۳۳، ۴۰۷،
۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۵۶۳، ۷۳۱، ۷۵۰،
۷۵۱، ۸۳۱، ۸۸۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۶،
۱۱۷۱، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲،
۱۱۸۴، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۹۷،
۱۲۰۰، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۶۹
مضریان ۱۱۲۱، ۱۱۸۲
معتزله ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۶۷، ۳۷۹،
۴۱۲، ۷۵۵، ۸۹۳، ۹۲۷، ۹۴۵، ۹۵۵،
۹۵۶
معد (قبیله) ۲۴۵
مغاربه = مغربیان
مغراوه (قبیله) ۲۸۰، ۴۰۰، ۴۳۹، ۵۸۶
مغرب‌زمینیان ۸۸۱
مغربیان ۶، ۱۰۰، ۸۴۳، ۹۱۴، ۱۰۵۴،
۱۱۷۲، ۱۲۳۵
مغول ۵۷۹، ۷۵۱
مغیله ۳۰۱، ۵۶۴
مفسران ۲۳، ۲۴
مکاره (قبیله) ۱۱۱
ملائکه (= فرشتگان) ۲۵، ۳۸، ۶۹۶
ملاحده (وبدعتگذاران) ۹۵۰
ملاحده (= اسماعیلیان) ۳۸۶
ملت اسلام ۵۱، ۲۹۱، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۷،
۴۵۱، ۶۰۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۶،
۶۵۸، ۶۶۱، ۶۷۵، ۷۰۷، ۷۰۸، ۸۸۴،
۸۸۷، ۸۹۲، ۹۱۱، ۹۲۹، ۹۳۳، ۹۴۷،
۹۴۸، ۹۶۸، ۹۷۲، ۱۰۰۴، ۱۰۲۶،
۱۰۵۳، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۶۸،
۱۱۹۵، ۱۲۷۴
ملت برجان ۸۴
ملت یا ملتهای ترك ۸۴، ۱۴۵، ۵۲۶
ملت روس ۸۴

ملت روم ۸۴
ملتهای سیاه پوست ۸۷
ملتهای عجمی ۶۲
ملت عرب ۱۱۵۴
ملت فرانسه **۳۶**
ملت یا ملتهـای فرنگ ۱۳۳، ۱۴۲، ۴۹۷،
ملتهـا یـا ملل مسیحی ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۷۲۳، ۸۰۰، ۸۳۵
ملتهای مغرب ۴۹۲
ملثمون= نقاب‌پوشان ۱۰۰
ملکیه ۴۴۸، ۴۴۹
ملوك بنی امیه (= بنی‌امیه) ۳۸
ملوك تـاتار ۳۹۰
ملوك ترك ۳۱۵
ملوك ترك (درمصر) ۳۸۶
ملوك تلمسان= بنی زیـان
ملوك شیزر ۴۸۸
ملوك شیعهٔ عباسی ۲۶۶
ملوك شیعهٔ علوی ۲۶۶
ملوك طوایف ۷۹۶،۸۵۵،۱۱۹۸،۱۲۵۵
ملـوك طـوایف (اندلس) **۴۱**، **۵۵**، **۵۶**، ۲۹۷،۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۱،۴۳۸،۴۳۹، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۸،۴۸۵،۵۱۱،۵۱۵، ۵۴۰، ۵۴۷، ۵۴۸،۵۶۶، ۵۸۰
ملوك طوایف ایران ۳۶۰
ملوك غسان ۲۴۵، ۳۶۰
ملوك لمتونه (مرابطان) ۴۸
ملوك مغرب ۳۳۱
ملوك یمن ۱۷، ۱۸
ممالك اسلامی **۳۳**
ممالك اسلاوها ۷۶۸
ممالك بنی‌اسرائیل ۱۵
ممالیك (یا مملوکهـا) ۴۳، ۴۴، ۴۹
ممالیك بحری ۳۳۲
ممالیك مصر ۴۶۹
منجمان ۱۷۶،۲۱۷، ۶۳۲،۱۰۴۸،۱۰۴۹، ۱۰۹۹
منطقیان ۱۰۳۰، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰
مواب (قوم) ۴۴۳
موالی ۲۶، ۳۷، ۴۲، ۵۶
موبدان ۷۱،۷۲، ۷۳، ۱۹۸، ۵۵۳،۶۴۶
مخضرم (یا مخضرمان) ۱۱۸۷
مورخان ۲۵، ۳۲، ۳۶، ۴۵، ۵۰
مولدان ۱۱۵۱، ۱۱۸۷
موحدان (یاموحدین) ۱۱، ۴۲،۴۷،۲۱۷، ۲۵۱، ۲۸۰،۲۹۷،۳۰۳، ۳۰۴،۳۰۵، ۳۱۲، ۳۱۳،۳۱۶،۳۳۱، ۳۴۶،۳۶۹، ۴۴۰، ۴۵۹، ۴۶۱،۴۶۲،۴۶۸،۴۸۱، ۴۸۷، ۴۹۶، ۵۰۲،۵۱۵،۵۸۱،۵۸۶، ۶۶۳، ۶۷۹، ۷۴۹، ۸۳۶، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۸
موصلیـان ۸۵۵
مهاجران ۲۷۷، ۴۱۸،۶۵۱

ن

نبطیان ۷، ۵۲، ۲۴۵، ۳۱۵، ۷۰۸، ۷۳۱، ۸۰۱، ۱۰۳۹، ۱۱۲۱
نحویان ۱۲۲۷
نزار ۲۵
نسطوریه ۴۴۸
نصرانی= مسیحی ۲۳۱
نصاری (= مسیحی) ۴۰۰، ۴۵۴، ۴۶۶
نقاب‌پوشان (مرابطان صنهاجه) ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۷۷،۲۷۸،۲۸۰،۵۲۹،

۱۲۵۶، ۱۲۶۹
نقابداران = نقاب پوشان
نقیبان ۶۳۲، ۹۸۳
نوبختیان (= خاندان نوبختی) ۲۵۸

و

واقفیه ۳۸۰، ۳۸۱
وقت شناسان (= منجمان) ۹۰
وتریکه ۱۰۰۲
وتریله = وتریکه
وریکه = وتریکه
ونیزیان ۸۴

ه

هارونی ۲۵۶
هاشمیان = (بنی‌هاشم) ۳۰۱، ۴۹۵
هاشمیه (فرقه شیعه) ۳۸۲، ۳۸۳
هخامنشیان ۵۲، ۴۴۴
هذیل ۲۴۵، ۴۱۲، ۱۱۷۷
هربدان ۷۰
هرغه ۵۰، ۲۵۳
هرغیه = هرغه
هزوار (درجه حاجبی) ۴۶۰
هسکوره (قبیله) ۱۰۹
هلالیان (بنی هلال) ۷۳۳
هنتانه ۴۱، ۱۰۹
هندیان ۱۰۷۸، ۱۱۲۱
هواره (قبیله) ۱۱۱، ۳۰۱
هوازن ۲۴۵
هیب ۱۱۲
هیرودس = خاندان هیرودس

ی

یاجوج وماجوج ۸۲، ۱۴۵، ۱۵۴
یعاقبه = یعقوبیه
یعقوبیه ۴۴۸، ۴۴۹
یمانی ۷۰۰
یمن (قبیله) ۱۱۷۷
یونانیان ۷، ۷۰، ۱۵۱، ۲۸۰، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۴، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۰، ۷۳۱، ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۹۲، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۴، ۱۰۱۷، ۱۰۳۵، ۱۱۵۶
یهودیان و یهودی ۶، ۲۳۱، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۴، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۶۲، ۶۶۳، ۸۹۲، ۱۰۲۶، ۱۰۴۰

فهرست کتابها

الف

الاحکام تألیف سیف‌الدین آمدی ۹۲۷، ۹۲۸
احکام‌السلطانیة تألیف ابوالحسن ماوردی ۴۲۲، ۴۵۲، ۵۰۳
احکام‌المعلمین والمتعلمین (یا آداب تعلیم) تألیف محمدبن ابی‌زید ۲۳۹، ۱۱۴۲
احیاءالعلوم تألیف غزالی ۹۷۲، ۹۷۴
ادب‌الکامل تألیف ابن قتیبه ۱۱۷۵
ارجوزه صغری (منظومه) ابن‌مالك (نحو) ۱۱۶۱
ارجوزهٔ کبری (منظومه) ابن مالك (نحو) ۱۱۶۱
ارجوزه (الفیه) (نحو) منظومه ابن معطی ۱۱۶۱
ارجوزه (منظومه) خزار (تجوید) ۸۹۰، ۸۹۱
ارجوزه (منظومهٔ طبی) ابن سینا ۹۵۰
الارشاد (یامختصر کتاب شامل) تألیف امام‌الحرمین ۳۶۹، ۹۳۲، ۹۴۸، ۹۴۹
اساس‌البلاغه تألیف زمخشری ۱۱۶۵
اسدیه منسوب به‌اسدبن فرات ۹۱۵
اسرار حروف تألیف ابن عربی ۱۰۵۵
اسفار ملوك (چهارسفر ازتورات) ۴۴۶
الاشارات تألیف ابن سینا ۹۸۳، ۱۰۳۱، ۱۰۹۵
الاشاره تألیف سالمی (درتعبیرخواب)۹۹۹
اشکال کروی تألیف میلاوش ۱۰۱۷
اشکال کروی تألیف ثاوذوسیوس ۱۰۱۷
اصول علم فقه تألیف ابن حاجب ۱۱۲۸
اصول (علم فقه) تألیف پزدوی ۹۲۸، ۹۲۹
اصول و ارکان هندسه یا (اصول هندسه) یا کتاب اقلیدس تألیف اقلیدس ۸۱۵، ۱۰۰۴، ۱۰۱۵
اصول و ارکان هندسهٔ اقلیدس ترجمهٔ ثابت‌بن قره ۱۰۱۴
اصول و ارکان هندسهٔ اقلیدس ترجمهٔ حنین‌بن اسحاق ۱۰۱۴
اصول و ارکان هندسهٔ اقلیدس ترجمهٔ یوسف‌بن حجاج ۱۰۱۴
اغانی‌تألیف ابوالفرج اصفهانی ۲۶۲، ۸۵۴، ۱۱۷۵، ۱۲۰۱، ۱۲۱۶
الاقتصار تألیف ابن‌الصلت ۱۰۱۶، ۱۰۲۱
اکمال المعلم تألیف قاضی عیاض (شرح ـ صحیح مسلم) ۹۰۳
الالفاظ تألیف ابن سکیت ۱۱۶۷
البدایة تألیف ابن‌کثیر ۶۷۱

البرهان تألیف امام‌الحرمین ۹۲۷
البیان والتبیین تألیف جاحظ ۱۱۲۴،۱۱۷۵
انجیل ۱،۴۴۵،۴۴۶
انماط تألیف بونی ۱۰۵۸،۱۰۵۹،۱۰۶۰
ایضاح تألیف جلال‌الدین قزوینی ۱۱۷۶

ب

بدیعه یا (بدایع) تألیف ابن‌الساعاتی۹۲۹
بیان شرح عتبیه ۱۱۲۶
بیان تألیف سماکی ۱۱۷۲

ت

تاریخ ابن خلکان ۳۵۴،۶۶۷
تاریخ ابن‌الرقیق ۳۴۱
تاریخ اندلس تألیف ابوحیان ۴
تاریخ جرجیس‌بن عمید ۴۴۸
تاریخ خطیب تألیف احمدبن علی بغدادی (یاتاریخ بغداد) ۶۶۸
تاریخ طبری ۵۹۱،۶۶۱
تبیان تألیف سکاکی(یابیان) ۱۱۷۲
تحصیل شرح مدونه ۱۱۲۶
تحصیل (مختصرالمحصول) تألیف سراج‌الدین ارموی ۹۲۸
ترسل بیسانی ۱۲۲۶
ترسل عمادا‌صفهانی ۱۲۲۶
ترویح الارواح و مفتاح السروروالافراح = النوادروالمضاحك ۳۴۱
تسهیل تألیف‌ابن مالك ۱۱۶۱،۱۲۲۹
تشریح جالینوس ۱۹۰
التعریف بالمحب‌الشریف تألیف ابن خطیب اندلسی ۹۸۸
تعلیقهٔ ابوزید دبوسی ۹۳۱
تفسیرزمخشری یاکشاف۸۹۲،۸۹۳،۱۱۷۲، ۱۱۷۳
تکمله تألیف ابن‌الابار ۸۳۰،۸۳۱
تلخیص تألیف ابوبکربن عربی ۹۳۱
تلخیص تألیف جلال‌الدین قزوینی ۱۱۷۲
تلخیص خطابه ارسطو تألیف ابن‌رشد۲۵۶
تلخیص المحکم (ابن سیدة) تألیف محمدبن ابوالحسین حاجب مستنصر ۱۱۶۴
تلخیصات ابن رشد از کتاب فص ارسطو ۱۰۳۹،۱۰۹۵
تلخیص‌کتاب فخر رازی ۱۲۹۳
تنبیهات شرح مدونه ۱۱۲۶
تنقیحات تألیف شهاب‌الدین قرافی ۹۲۸
تورات ۱،۱۵، ۱۵۲، ۲۶۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۶۹۸،۷۰۰،۸۸۶،۸۹۲
تهذیب مدونهٔ ابن ابوزید ۱۱۲۴
تهذیب تلخیص مدونهٔ سحنون تألیف ابوسعید برادعی ۹۱۶،۹۱۹،۱۱۲۴
تیسیر تألیف ابوعمرو دانی (درتجوید) ۸۸۸

ج

جامع‌ترمذی ۳۴،۳۸۱
جامع بخاری ۳۴
جغرافیای بطلیموس ۸۳،۸۸،۱۰۳
جغرافیای ادریسی = نزهةالمشتاق
جغرافی تألیف عبدالله‌بن خردادبه ۱۴۶
جمل تألیف افضل‌الدین خونجی (درمنطق) ۱۰۳۲،۱۲۲۹
جمهره تألیف‌ابن درید ۱۱۶۵

ح

الحاصل مختصر المحصول تألیف سراج‌الدین

ارموی (دراصول) ۹۲۸
حصارالصغیر تألیف‌ابن البناء ۱۰۱۰

خ

خلع‌النعلین تألیف ابن‌قسی (درتصوف) ۳۰۴، ۶۳۲، ۶۴۵

ذ

ذخیره تألیف ابن‌بسام ۳۳۰، ۱۲۶۹

ر

رتبةالحکیم تألیف مسلمهٔ مجریطی (مادریدی) (درکیمیا) ۱۰۶۹، ۱۰۸۷، ۱۱۰۸، ۱۱۱۷
رسالهٔ ابن ابوزید ۹۱۵
رسالهٔ ابن بشرون (درکیمیا) ۱۰۷۲
رسالهٔ خنزیریه ۱۰۴۷
رسالهٔ حی‌بن یقظان (ابن‌سینا) ۸۲۲
رسالهٔ شافعی (در اصول فقه) ۹۲۵
رسالهٔ قشیری ۴۳۰، ۹۷۳، ۹۷۶، ۹۹۱
رسایل‌ابن‌الزیات ۱۲۲۵
رسایل ابن‌مقفع ۷۳، ۱۲۲۶
رسایل بدیع (بدیع‌الزمان همدانی) ۱۲۲۵
رسایل هفتادگانه جابربن حیان ۱۰۴۲، ۱۰۶۲، ۱۰۷۰، ۱۱۰۸، ۱۱۱۷
رسایل سهل‌بن‌هارون ۱۲۲۴
رسایل صابی ۱۲۲۴
رعایة تألیف محاسبی (درتصوف) ۹۷۲
رفع الحجاب (شرح حصارالصغیر) تألیف ابن البناء ۱۰۰۹، ۱۰۱۱

ز

الزاهر تألیف ابن الانباری ۱۱۶۵
زایچه عالم (سبتی) ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰
زیج‌ابن‌اسحاق ۱۰۲۵
زیج‌شناسی تألیف‌البتانی ۱۰۲۴
زیج‌شناسی تألیف‌ابن‌الکماد ۱۰۲۴

س

سراج‌الملوك تألیف طرطوشی ۷۳، ۲۹۸
سرالمکنوم تألیف فخررازی ۱۰۴۷
سفربنیامین ۴۴۶، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲
سطوح‌کروی وقطوع تألیف منلاوش ۱۰۱۷
سنن‌ابن ماجه ۶۱۹
سنن‌ابوداود ۶۵۱

ش

شامل تألیف امام‌الحرمین ۹۴۷
شرح اشارات آمدی ۱۰۳۲
شرح اشارات خوجه‌نصیر طوسی ۱۰۳۵
شرح اشارات فخررازی ۱۰۳۲
شرح خلع‌النعلین تألیف ابن‌ابی‌واطیل ۶۳۵، ۶۳۷
شرح صحیح مسلم تألیف محی‌الدین نووی ۹۰۱
شرح قصیدهٔ ابن فارض (ازفرغانی) ۹۷۷
شرح‌اللمع تألیف ابن تلمسانی ۹۷۶
شرح مختصر ابن حاجب (درفقه) تألیف ابن راشد ۹۱۸
شرح مختصر ابن‌حاجب تألیف ابن عبدالسلام ۹۱۸
شرح مختصرابن‌حاجب‌تألیف ابن‌هارون ۹۱۸
شرح مدونه تألیف ابن‌بشیر ۱۱۲۶
شرح مدونه تألیف ابن یونس ۹۱۶، ۱۱۲۶

شرح مدونه تألیف لخمی ۱۱۲۶
شفا تألیف ابن سینا ۱۱۳، ۱۰۰۹، ۱۰۱۶، ۱۰۲۶، ۱۰۳۱، ۱۰۳۶، ۱۰۹۵

ص

صحاح جوهری ۹۵۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵
صحاح ستة ۵۴، ۶۲۵، ۵۲۶
صحیح ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۱، ۲۷۱، ۳۷۲، ۴۰۷، ۶۳۶، ۶۴۸، ۹۵۶، ۹۶۷، ۹۹۲، ۹۹۷، ۹۹۹، ۱۰۴۳
صحیح بخاری ۲۰۲، ۲۳۲، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۸، ۶۲۸، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۲۱، ۹۵۵، ۹۶۶
صحیح مسلم ۱۷۰، ۳۶۹، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۷، ۶۲۱، ۹۰۲، ۹۲۱
صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) ۱۷۲، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۸۹، ۹۰۵
صور درجه‌ها و ستارگان تألیف طمطم هندی ۱۰۴۰

ط

طوالع تألیف بیضاوی ۹۴۹

ع

عتبیه تألیف عتبی ۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴
عقد (عقدالفرید) تألیف ابن‌عبدربه ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۱۱۹۸، ۱۲۴۳، ۱۲۵۴
عقیدة‌الرسالة تألیف ابن ابوزید ۹۴۵
العمد تألیف عبدالجبار همدانی ۹۲۷
عمده تألیف ابن رشیق ۸۵۳، ۱۱۷۳، ۱۲۱۸، ۱۲۲۰، ۱۲۳۵، ۱۲۳۹
عنقای مغرب تألیف ابن‌العربی حاتمی ۶۳۲، ۶۳۳
عوارف‌المعارف تألیف سهروردی ۹۷۲
عیون‌الادلة تألیف ابن‌القصار ۹۳۱

غ

غایة‌الحکیم (یا کتاب‌الغایه) تألیف مسلمهٔ مجریطی ۱۹۲، ۲۰۰، ۱۰۴۰، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹، ۱۰۸۷، ۱۱۱۷
غیب نامه‌ها (ملاحم) ۵۰۲

ف

فتح‌القدسی تألیف عماد اصفهانی ۴۸۸
فرایض ابن ثابت ۹۲۰، ۱۰۱۴
فرایض ابن‌المنمر ۹۲۰، ۱۰۱۴
فرایض‌الحنوفی = مختصر حوفی
فص ارسطو (درمنطق) ۱۰۲۴، ۱۰۹۵
فصیح ثعلب ۱۱۶۷
فقه ابن حاجب ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸
فقه‌الحساب تألیف ابن منعم ۱۰۱۱
فقه‌اللغهٔ ثعالبی ۱۱۶۶
فلاحت نبطی (دانشمندان نبط) ۱۰۳۵
فلاحت نبطی (مختصر) ابن‌العوام ۱۰۳۵
فلاحت نبطی ابن‌وحشیه ۱۰۳۹

ق

قرآن کریم
۲۰، ۲۱، ۳۹، ۲۵، ۳۰، ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۷، ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۴۱، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱،

مسند طحاوی۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷
مسند عبدبن حمید۸۹۸
مسند مسلم ۸۹۹
مسند نسائی ۸۹۸
مشترك یاقوت۱۰۱
مصباح ابن مالك۱۱۷۲
مصحف عثمان (= قرآن)۸۸۹
معالم‌السنن خطابی۵۰۳
معاملات تالیف ابومسلم‌بن خلدون۱۰۱۳
معاملات زهراوی ۱۰۱۳
معاملات ابن‌السمح ۱۰۱۳
المعتمد(شرح‌العمد)تالیف‌ابوالحسین‌بصری۹۲۷
معجم اوسط طبرانی۶۱۸،۶۲۶،۸۲۷،۶۲۸، ۶۲۹
معجم‌کبیر و اوسط طبرانی۶۳۱،۶۳۲
معلقات‌السبع ۱۲۴۲
معلقات‌التسع ۱۲۴۲
المعلم بفوایدالمسلم (شرح صحیح مسلم) تالیف امام مازری۹۰۳
المعونهٔ تألیف ابن‌طاوس۷۰۵
مغنی‌اللبیب تألیف ابن هشام ۱۱۲۷ ۱۱۶۱
مفتاح سکاکی۱۱۷۲
مفصل زمخشری ۱۱۶۱
مقامات‌هروی(خواجه‌عبدالله‌انصاری)۹۸۲ ۹۸۵
مقدمات (شرح مدونه) ۱۱۲۴
مقدمهٔ ابن‌حاجب ۱۱۶۱
مقنع تألیف ابوعمرودانی ۸۸۹
ملاحم = غیب‌نامه‌ها
ملل ونحل‌ابن حزم۳۸۶
ملل ونحل شهرستانی۳۸۶
الممتع تألیف ابن ابوطالب قیروانی (درتعبیر خواب)۹۹۹
مناظر ابن‌الهیثم ۱۰۲۱
منافع اعضای جالینوس ۷۸
مناقب امام احمدبن حنبل‌تألیف ابن جوزی ۹۰۰
منتخب‌الکلام فی‌تفسیرالاحلام تألیف ابن‌سیرین (تعبیرخواب) ۹۹۸
المنجد (درلغت) تألیف‌کراع ۱۱۶۵
منطق ارسطو۱۲۴۴
منطق خونجی ۱۱۲۷
منظومات ابن مغیربی (درکیمیا) = قصاید مغیربی
المنهاج (زیج) ابن‌البناء ۱۰۲۲
منهاج (اصول) بیضاوی ۹۲۸
الموجز تألیف خونجی (منطق) ۱۰۲۹
الموطأ امام‌مالك۳۰،۵۴،۲۰۳،۳۹۵،۸۹۸، ۹۰۴
میزان تألیف ذهبی۶۱۹،۶۲۱،۶۲۴
میزان‌العمل تألیف ابن رشیق۶

ن

نجات ابن‌سینا ۱۰۰۹، ۱۰۳۱، ۱۰۹۵
نزهةالمشتاق تألیف علوی ادریسی ۸۳،۸۸،۹۰۳،۱۰۱،۱۰۵
النوادر تألیف ابن ابوزید۹۱۶
نوادر ابوعلی قالی۱۱۷۵

و

واضحة تألیف ابن‌حبیب ۱۵

ه

هیئت تألیف ابن فرغانی

کتابشناسی دربارهٔ ابن‌خلدون

۱ ـ منابع عربی :

الف ـ کتب متقدمان :

ابن خلدون ـ التعریف .. شرح حال مؤلف بقلم خود وی ـ در آخر مجلد ۷ چاپ هورینی بولاق ۱۲۸۴/۱۸۶۷ ص ۳۷۹ ازاین کتاب نسخه‌یی خطی در دارالکتب‌المصریه باخطی نیکوموجود است که‌دارای ۱۵۰ صفحه است.

ابن‌العماد الحنبلی ـ شدرات‌الذهب فی‌اخبار من ذهب ۴: ۸۳

تنبکتی ـ نیل‌الابتهاج: ۱۷

حفناوی تعریف‌الخلف برجال‌السلف: ۲۱۳ الخطط الجدیدة ۱۴: ۵

سخاوی ـ الضوءاللامع‌فی اعیان القرن التاسع ۴: ۱۴۵ ـ ۱۴۹

قاضی شوکانی ـ البدرالطالع: ۳۳۷

قرطبی ـ الرد علی النحاة ـ لجنة التألیف والترجمه والنشر ۱۹۴۸ ص ۴

مقری ـ نفح‌الطیب ۴: ۶، و ۴۱۴

ب ـ کتبی که بخصوص دربارهٔ ابن خلدون است :

اب یو حنافمیر ـ ابن خلدون ـ بیروت ۱۹۴۷ (سلسلهٔ فلاسفهٔ اسلام حلقهٔ ۳)

احمد محمد حوفی ـ مع‌ابن خلدون ـ مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵

جمیل صلیبا وکامل عیاد ـ ابن‌خلدون: منتخبات ـ دمشق کتابخانهٔ النشرالعربی ۱۹۳۳ ۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع‌الحصری ـ در اسارت عن مقدمة ابن‌خلدون ۲ جلد ـ بیروت مطبعةالکشاف جلد اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه این کتاب‌را «درینی‌خشبة» درشمارهٔ ۵۵۷مجله‌الرساله‌انتقادکرده‌است. چاپ دوم همان کتاب دریك جلد ـ قاهره دارالمعارف۱۹۵۳ـبا انتقاد وتعلیقات محمد سلیم رشدان درالرسالة شماره های ۸۴۳ ـ ۸۴۴ زیر عنوان: ابن‌خلدون درنزد حصری.

شیخ عبدالقادر مغربی ـ ابن‌خلدون فی‌المدرسةالعادلیة (خطابه‌ایست دربارهٔ صفات ابن خلدون و برتری او برطلاب ادب وعلم)
این خطابه بادوخطابه دیگر وی بنام : محمد و زن ، ومحاکمهٔ دو وزیـر خطیر در بیروت (مطابع قوزما ۱۹۲۸) در ۸۴ صفحه چاپ شده است.
طه حسین ـ فلسفةابن خلدون الاجتماعیة : ترجمه محمد عبدالله عنان (از فـرانسه) مصر ۱۹۲۵ ودرپایان آن رسـاله‌ایست ازویسندنك بنام: این‌خلدون‌مورخ حضارت عربی درقرن ۱۴ـ۱۶۸ صفحه
عمر فروخ ـ ابن خلدون ـ بیروت کتابخانه منیمنه
فواد افرام بستانی ـ الروائع ۱۳ ـ مقدمة: ذکر مصادر و مآخذ ۱۴ ـ اجتماع بشری بطورکلی ۱۵ قبایل و ملل متوحش .
التعریف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا قاهر ۱۹۵۱ ص ۴۵۹ (بامقابله وتعلیقات محمدبن تـاویت طنجی)
محمد الخضربن حسین ـ زندگی ابن‌خلدون ـ تونس
محمد عبدالله عنان ـ ابن‌خلدون: حیاته‌واثره‌الفکری قاهره ـ مطبعهٔ دارالکتب ۱۹۳۳
محمد ملاح ـ دقایق وحقایق فی‌مقدمةابن‌خلدون ـ بغداد مطبعهٔ اسعد ۱۹۵۵ـ۷۶صفحه

ج ـ کتبی که درضمن مطالب آنها دربارهٔ ابن‌خلدون بحث شده است :

اب نعمةالله العنداری ـ تاریخ الفلسفة العربیة: ۱۸۸
اب لویس شیخو ـ شرح مجانی الادب بیروت ج ۱ ص ۴۵۶ـ۴۵۹
ابراهیم سلامة ـ تیارت ادبیة بین‌الشرق والغرب ۱۹۵۲ص ۱۴۷
احمد امین ـ ظهرالاسلام، مصر، لجنةالتألیف والترجمة والنشر ۱۹۴۵ج،اص ۲۹۳ـ ۲۹۴
احمد تیمور ـ التذکرة التیموریه ـ مصر، دارالکتاب‌العربی، ص ۱۶۳
احمد حسن‌الزیات ـ تاریخ‌الادب العربی ـ مصر، لجنةالتألیف... ۱۹۳۹ص۴۰۹
اخ ویکتور ساروبیم ـ تاریخ‌الاداب‌العربیة ۵۵۵
احمدالشایب ـ اصول‌النقدالادبی ـ مصر مطبعه اعتماد ۱۹۴۶
اسکندری ـ المفصل فی‌تاریخ‌الادب‌العربی ـ مصر، ۱۹۳۴ مجلد۲ ص ۴۶۸
بستانی ـ دائرةالمعارف، ج ۱ ص ۴۶۰ ـ ترجمه‌دائرةالمعارف اسلامی ج ۱ ص۱۵۲
ج. دی بور ـ تاریخ الفلسفة فی‌الاسلام ـ مصر لجنةالتألیف ـ ۱۹۳۸ ص۲۶۸
جاسم‌الرجب ـ تاریخ الادب العربی مطبعةالمعارف ۱۹۴۹ ص ۱۶۰
جرجی کنعان ـ الادب‌العربی: ۴۹۶
جرجی زیدان ـ تاریخ آداب اللغةالعربیة ۳: ۲۱۰
حسن ابراهیم حسن ـ تاریخ‌الاسلام‌السیاسی مصر، مطبعهٔ حجازی ۱۹۳۵ ج ۲ ۵۵۳

حسن حسنی‌عبدالوهاب ـ المنتخب المدرسی من الادب التونسی ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱
روکس بن زائد العزیزی ـ المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲
زرکلی ـ الاعلام، مجلد ۲: ۵۱۰
سامی الکیالی ـ الفکر العربی بین ماضیه وحاضره: ۱۳
طه الراوی ـ تاریخ علوم اللغة العربیة ـ بغداد ، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ ـ ۱۶۰
عبدالصاحب الدجیلی ـ اعلام العرب فی العلوم و الفنون ـ نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴ مجلد ۲: ۶۴
قدری طوقان ـ الخالدون العرب ـ بیروت ، دارالعلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳
مجید دمعة ـ دراسارت فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳
محمد جمعة ـ تاریخ فلاسفة الاسلام ـ مصر ، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵-۲۵۲
محمد عاطف ـ ادبیات اللغة العربیة ـ مصر، ۱۹۰۹ ص ۱ : ۹۴
محمد بهجت الاثری ـ المدخل فی تاریخ الادب العربی ـ بغداد مطبعة الجزیرة ۲۴۸ صفحه
مصطفی عبدالرزاق ـ تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة ـ مصر ـ لجنة التألیف، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰
هاشمی ـ جواهر الادب ـ بنداد ـ مطبعة السعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰
خلدون وهابی ـ مراجع تراجم الادباء العرب : ۵۶-۶۲
طه حسین ـ التوجیه الادبی ـ مصر ـ مطبعة امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴
طه حسین وچندتن دیگر ـ المنتخب من ادب العرب ـ مصر ـ دارالکتب المصریة، ۱۹۳۲ ج ۲: ۴۷۲
یوسف اسعد داغر ـ مصادر الدراسة الادبیة اص ۲۸۵ـ ۲۹۰
یوسف الیان سرکیس ـ معجم المطبوعات ستون ۹۵

د ـ مقالات مجلات عربی دربارهٔ ابن‌خلدون:

مجله الحدیث (حلب) ، شمارهٔ مخصوص، ۱۹۳۲ دربارهٔ شخصیت ابن‌خلدون ازجهات مختلف
ابن خلدون مجله المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص : ۲ و ۱۶۷ و ۲۷۰
ابن‌خلدون وعرب ـ مجله الحدیث ۱: ۲۸
تالیفات ابن‌خلدون ـ الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ ـ ۲۱ : ۳۱۰
ابن‌خلدون مغربی واسپنسر انگلیسی ـ مجلهٔ المقتطف ۱۰: ۵۱۳
عقاید اقتصادی ابن‌خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمصانی دربارهٔ ابن‌خلدون بفرانسه) مجلهٔ المشرق ۳۱: ۸۰۸
ابن‌خلدون و نقد جدید ـ مجله المقتطف ۸۳: ۵۶۲
ابن‌خلدون وماکیاولی ـ مجله الرسالة شمار ۱۹: ۲۳ـ۲۰: ۳۰
ابوریة ـ چاپهای مختلف مقدمهٔ ابن خلدون مجلهٔ الرسالة ۱۱: ۶۷۵
انیس المقدسی ـ ده تن ازمتقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلدون: + ۸۰۸) فیلسوف.

مورخان ورهبر جامعه‌شناسی مجله‌الامالی شماره ۶:۷
امین‌هلال ـ عقاید اسلامی درخلال نظریه سیاسی ابن‌خلدون ـ مجلهٔ‌الحدیث ـ۸:۳۵۲
(مقاله‌ایست از ه . جب خاورشناس که آنرا دربخش اول مجلد۷(۱۹۳۳)
مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)
بشرفارس ـ مقدمه ابن‌خلدون ـ الرسالة ۷ (۱۹۳۹): ۸۶
ابن‌خلدون وفلسفه اجتماعی او ـ المقتطف ۷۸ : ۶۲۴ (انتقاد و تعلیق
برکتاب بوسول دربارهٔ ابن‌خلدون است)
جرجی زیدان ـ ابن خلدون ـ مجلهٔ‌الهلال ۳: ۳۹۳ ومجلد ۶ : ۴۲
جبرائیل جبور ـ ابن خلدون ومکانت او درتاریخ فکر ـ مجله‌الادیب۲ شماره۸: ۶
درینی خشبة ـ در اسات عن مقدمة ابن خلدون مجله الرسالة شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴)
(تعلیقی است برکتاب حصری بهمین عنوان)
دکترکامل عیاد ـ ابن خلدون بنیانگذار جامعه شناسی‌ـمجله‌الحدیث (حلب)۷:۳۲۹
رلیف خوری ـ نظری دربارهٔ ابن‌خلدون وهگل ـ مجله‌الطریق، ۳ شماره ۳ : ۵
ساطع الحصری ـ عرب درمقدمه ابن‌خلدون مجلهٔ‌الامالی (بیروت) شمارهٔ ۵۱: ۲
صبحی محمصانی ـ نظریات اقتصادی ابن‌خلدون ـ مجله‌الادیب ۳ شماره ۲: ۶
عبدالحمیدعبادی ـ اگر ابن‌خلدون درین‌عصر میزیست. مجله الهلال‌آوریل ۱۹۳۹ ص
۱۳۲
شکری مهتدی ـ عبدالرحمن‌بن خلدون (۱۳۳۲/۱۴۰۶) بحث‌انتقادی دربارهٔ‌زندگی
واسلوب وعقاید وی.المقتطف ۷۱:۱۶۷ و۲۷۰
شیخ احمد اسکندری ـ ابن خلدون‌ـ مجلهٔ‌المجمع‌العلمی‌العربی، دمشق،مجلد۹:۴۲۱،
۴۶۱ (اخلاق ـ علم‌وعمل ـ تألیفات و نگارش‌ابن‌خلدون‌ـمقدمه
ابن خلدون ـ مآخذ آن ـ عقاید مخصوص او در مقدمه ـ تأثیر
مقدمه درعالم تألیف ـ نمونه‌یی از نگارش وی ـ منزلت او در
شعر ـ موازنه میان خطیب «ابن‌الخطیب» وابن خلدون)
عبدالفتاح عبدالقادر ـ ابن‌خلدون مجلهٔ‌المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸
متی عقراوی ـ عبدالرحمن‌بن خلدون مجله‌الحریة ۱: ۲۹۰ و۳۹۸ و۴۹۳
عمرفا خوری ـ مقدمه‌یی برای مطالعه در بارهٔ ابن‌خلدون بقلم خاورشناس استفانو ـ
کلوزیو ـ مجله‌الحدیث (حلب) ۶: ۴۵۰ و۴۰۶
فواد بستانی ـ فلسفهٔ اجتماعی ازنظر ابن‌خلدون مجلهٔ المکشوف شماره ۱۵۰ـ:۶
قسطنطین زریق ـ مطالعهٔ جدیدی دربارهٔ ابن‌خلدون مجله‌الکلیة ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از
کتابی انگلیسی است دربارهٔ‌ابن خلدون‌تألیف ناتانیل اشمید)«رجوع
بمنابع اروپائی شود»

مصطفی عبداللطیف سحرتی ـ شخصیت ابن‌خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عنان ـ مجله‌الرسالة شماره ۶۳: ۱۵۴۰

محمد عبدالله عنان ـ ابن خلدون درمصر ـ مجله‌الرسالة شماره ۵: ۱۵ـ۶: ۱۸ـ۷ : ۱۹ ـ ۸: ۲۰ ـ ۹ : ۲۲ ـ ۱۰ : ۱۸

محمد وهبی ـ ابن خلدون وموجبی‌که اورا به مطالعه تاریخ رهبری کرده‌است. مجلة‌الادیب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸،ص۳۴

« ـ ابن خلدون پدراجتماع مجله الادیب شمارهٔ۱۹۴۸/۱۱ص۲۲

محمد فرید وجدی ـ ابن خلدون فی‌المیزان‌الهلال۱۲۳۴،۴۰

نجائی صدقی ـ عبدالرحمن‌بن خلدون نخستین‌فیلسوف عرب‌که بتفسیرتاریخ ازنظرمادی پرداخته است مجله‌الطلیعه۳،۶و۲۸۸

۲ـ منابع اروپایی

I_ MONOGRAPHIES,

An Arabic philosophy of history ; selections from rhe prolegomeoa of Ibn Khaldun of Tunis (1332 _ 1406) , translated and arrenged by Gh. Issawi _ London , Murry , 1950 ; 190 PP.

(Wisdom of the East Series) _ Bibliog. P. 181 _ 182.

Histoire des Berbéres et des dynasties musulmanes de I, Afrique du Nord , traduite de l' Arabe, par le Baron de Slane, 3 vol , Paris , Geuthner 1927 _ 1934 .

Ibn Khaldun and Tamerlane , their historic meeting in Damascus , 140' A . D . (803 A . H .) . A Study based on Arabic manuscript of Ibn Khaldun ' s autobiography , with a translation into English and a commentary by J. Fischel - Berkeley , University of California ; 1952 , 149 P. Bibliog. P. . 125 _ 134.

Bergh , S , Van , den , Omriss der Muhammadanischen wissenschaf _ ten nach Ibn Khaldun , Leiden , Brill , 1919 ; 99 P.

Lubab al _ mushaf fi usul al _ din, di Ibn Jaldun . Ed . tr . y anota _ do por Luciano Rubio _ Tetuan, Maroqui, 1952.

Enan , Muhammad Abdullah _ Ibn Khaldun , his life and work, Lahore, Ashraf, 1946, 144 P.

Essat, Add _ al - Aziz, _ Ibn Khaldoun et sa science sociale , le Caire, 1947 , 122 P.

Kremer, Aitred von, _ Ibn Khaldun and seine Culturgeschichte der islamischen reich , Wien , Gerold , 1879 ; 62 P.

Mahmassani , Sobhi, _ Les idées économiques d' Ibn Khaldoun ; essai

historique, analytique et critique, Lyon, Bosc. 1932; 229 P. (Bibliog. P. 217 - 221).

Schmidt, Nathaniel,_ Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher, New York, Columbia University press, 1930; 87 P. (Bibliog. P. 61 _64).[1]

Bouthoul, G._ Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.[2]

Bouthoul, G. _ L'esprit de Corps, selon Ibn Khaldoun, Rev. Intern. de Sociologie, Paris, 1949, p. 186 - 287.

Ibn Khaldun and Tamerlane, Actes du XXIe Congrés Intern. des Orientalistes, Paris, 1949; 288 - 287.

Ibn Khaldun Activities in Mamluk, Egypt (1382 - 1406), in Semitic and Oriental Studies, presanted to Wil. Popper, University of California Publications in semitic and philosophy, XI _ Berkeley and Los Angles, 1950.

Levi _ Provençal, E., _ Notes sur l' exemplaire du Kitab - al - Ibar,_ offert par Ibn Khaldoun à la Bibl. d' al _ Karawiyin à Fez _ JI. · Asiastique V. 203, 1923, P. 161.

II _ OUVRAGES D' ENSEMBLE.

Brockelmann, C. _ G. A. L.; vol. II: 242.

Cassel' s Encyclopedia of Literature, vol. II

Encyclopedia Americana, vol. XIV: 617.

Encyclopedia of Islam, vol. II: 395.

Encyclopeoia Italiana, vol. XV III: 682

Encyclopeoia Britanica, vol. XII: 34

La Grande Encyclopedie Francaise, vol. XX: 545

Gabrieli, G., _ Saggio di bibliografia e concordancia della storia di Ibn Khaldun, in Rev. degli Studi Oriental' X, (Roma), 1924, p. 169 - 210

Sarton, C., _ Introduction to the History of Science, III, 1948.[3]

۱ـ این کتاب را دکتر قسطنطین زریق در مجلهٔ الکلیهٔ ۱۸: ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲ـ این کتاب را دکتر بشر فارس در المقتطف مجلد ۷۸: ۶۲۴ انتقاد کرده است.

۳ـ ترجمه و نقل از مقدمه ابن خلدون چاپ دارالکتاب اللبنانی از ص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به چاپ دوم (ابن خلدون و تراثه‌الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعهٔ Stud Orientalistici ص ۳۰۴ شود.

۳ـ منابع فارسی (که بنظرمترجم رسیده است):

۱ـ روزنامهٔ رعد، بقلم سید ضیاءالدین طباطبائی شماره ۳۴ ـ ۳۱ مورخ سه‌شنبه ۵ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲ه.ق شرح احوال ابن خلدون (بمناسبت ششصدمین سال درگذشت وی)

۲ـ لغت‌نامهٔ دهخدا ج ۱ حرف الف شرح حال ابن خلدون.

۳ـ علوم عقلی درتمدن اسلامی تألیف آقای دکترصفا ۱۳۳۱ه.ش (در ضمن مباحث کتاب ازابن خلدون بحث شده است. رجوع به فهرست اعلام آن شود)

۴ـ مجلهٔ ارمغان شماره آخرسال ۱۳۳۶ (شهریور ومهر) زندگی وعقاید ابن‌خلدون بقلم آقای دکترشفق استاد دانشگاه ـ گویا این مقالات سابقاً در مجله دیگری نیز منتشر شده است.

۵ـ ریحانةالادب تألیف مرحوم محمدعلی مدرس تبریزی ج۵ص ۳۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران۱۳۳۲ش.ه (شرح‌حال ابن‌خلدون[1])

۶ـ مجلهٔ نبرد زندگی ازشمارهٔ ۳ (خرداد ۱۳۳۴) تاشمارهٔ۶ (مهر۱۳۳۴) مقالاتی زیرعناوین زیر:

ابن‌خلدون ـ ابن‌خلدون وفلسفهٔ تاریخ ـ ابن‌خلدون وانواع تمدن ـ فلسفهٔ ابن‌خلدون بقلم:م‌آرائی نژاد.

۷ـ تاریخ فلاسفهٔ اسلام تألیف مرتضی مدرسی چهاردهی چاپ علی اکبرعلمی تهران ۱۳۳۶. ابن خلدون وفلسفهٔ تاریخ‌ص۱۳۵.

فلسفهٔ تاریخ واجتماع «ابن‌خلدون ـ ویکو».ص۱۳۸.

۸ـ زندگانی وفلسفهٔ اجتماعی وسیاسی سید جمال‌الدین‌افغانی تألیف مرتضی مدرسی‌ـ چهاردهی چاپ اقبال وشرکاء، تهران، ۱۳۳۴.

«ابن‌خلدون وسیدجمال‌الدین»ص۲۰۸.

۱ـ مؤلف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است:

کشف الظنون ص ۵۷ — جواهرالادب ص ۶۲۱

هدایةالاحباب ج ۱ ص ۳۲ — قاموس‌الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵

لغات تاریخچه و جغرافیه ترکی ص ۵۴۶ — معجم‌المطبوعات.