

مقدمة ابن خلدون

جلد دوم

عبدالرحمن بن خلدون

مقدمهٔ ابن خلدون

جلد دوم

مترجم

محمد پروین گنابادی



تهران ۱۳۸۲

ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، ۷۳۲-۸۰۸ ق.

[مقدمه ابن خلدون، (فارسی)]

مقدمه ابن خلدون / عبدالرحمن بن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی. - تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

ISBN 964-445-255-0 (دوره)

۲ ج. : مصور، نمونه.

ISBN 964-445-254-2 (ج. ۲)

کتابنامه.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ج. ۱ و ۲ (چاپ دهم: ۱۳۸۲).

۱. تاریخ - فلسفه - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. تاریخ اجتماعی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. تمدن - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. پروین گنابادی، محمد، ۱۲۸۲ - ۱۳۵۷، مترجم. ب. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ج. عنوان.

۹۰۱

۲۷۰۴۱ الف / ۷ / ۱۶ D

۱۳۷۶

کتابخانه ملی ایران

۱۰۴۰۶ - ۷۶ م

مقدمه ابن خلدون (جلد دوم)

نویسنده: عبدالرحمن بن خلدون

مترجم: محمد پروین گنابادی

چاپ نخست: ۱۳۳۶

چاپ دهم: زمستان ۱۳۸۲؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: سهند؛ صحافی: مهرآئین

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچه کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸؛

صندوق پستی ۳۶۶ - ۱۵۱۷۵؛ تلفن: ۷۱ - ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۱؛

کد پستی ۱۹۱۵۶؛ تلفن: ۲۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

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

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

- باب چهارم - از کتاب نخستین دربارهٔ دیوها و شهرهای بزرگ و کوچک و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات و لواحق است. ۶۷۳
- فصل نخستین - در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است. ۶۷۳
- فصل دوم - در اینکه هرگاه قبایلی به تشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب میشود که شهرهای بزرگ روی آورند. ۶۷۶
- فصل سوم - در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند. ۶۷۸
- فصل چهارم - در اینکه یادگراها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران يك دولت بتنهایی بنیان نهاده نمیشود. ۶۸۱
- فصل پنجم - دربارهٔ اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند. ۶۸۳
- فصل ششم - در مساجد و بیوت معظم جهان. ۶۸۹
- فصل هفتم - در اینکه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقه و مغرب اندك است. ۷۰۶
- فصل هشتم - در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته‌اند اندك است. ۷۰۷
- فصل نهم - در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می‌یابد. ۷۰۹

- ۷۱۰ **فصل دهم** - درمبادی ویرانی شهرها.
فصل یازدهم - در اینکه برتری که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بر یکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری
- ۷۱۲ عمران و اجتماع شهرهاست.
- ۷۱۷ **فصل دوازدهم** - دربارهٔ ارزهای (ارزاق و کالاهای) شهرها.
فصل سیزدهم - در اینکه مردم بادیه نشین نمیتوانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند.
- ۷۲۱ **فصل چهاردهم** - در اینکه اختلاف سرزمینها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست.
- ۷۲۲ **فصل پانزدهم** - در بدست آوردن و تکثیر املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها.
- ۷۲۶ **فصل شانزدهم** - در نیازمندی توانگران شهر نشین به صاحبان جاه و مدافعان توانا.
- ۷۲۸ **فصل هفدهم** - در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایهٔ پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می یابد.
- ۷۲۹ **فصل هجدهم** - در اینکه شهرنشینی و حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد.
- ۷۳۵ **فصل نوزدهم** - در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک میباشند به سبب فساد و انقراض دولتها ویران می شوند.
- ۷۴۱ **فصل بیستم** - در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می یابند
- ۷۴۵ **فصل بیست و یکم** - در اینکه در شهرها هم عصیت وجود دارد و برخی از آنها بردگیری غلبه می یابند.
- ۷۴۷ **فصل بیست و دوم** - در لغات شهر نشینان.
- ۷۵۰ **باب پنجم از کتاب نخستین** - در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است.
- ۷۵۳ **فصل نخستین** - در حقیقت رزق محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش کالاهای بشریست.
- ۷۵۳ **فصل دوم** - در راههای بدست آوردن معاش و شیوه های گوناگون آن.
- ۷۵۷ **فصل سوم** - در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست.
- ۷۵۹ **فصل چهارم** - در اینکه جستن اموال از دفینه ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست.
- ۷۶۱ **فصل پنجم** - در اینکه جاه برای ثروت سودمند است.
- ۷۷۰ **فصل ششم** - در اینکه خوشبختی و وسیلهٔ روزی غالباً برای کسانی حاصل می شود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است.
- ۷۷۱

- فصل هفتم - در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی‌گری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی و مؤذنی و امثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند. ۷۷۸
- فصل هشتم - در اینکه کشاورزی وسیله ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است. ۷۸۰
- فصل نهم - در معنی بازرگانی و شیوه‌ها و اقسام آن. ۷۸۰
- فصل دهم - در صادر کردن کالای بازرگانی. ۷۸۱
- فصل یازدهم - در احتکار. ۷۸۳
- فصل دوازدهم - در اینکه تنزل قیمت‌ها بسبب ارزان شدن (کالاها) به - پیشه‌وران زبان می‌رساند. ۷۸۴
- فصل سیزدهم - در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فروگذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزد. ۷۸۶
- فصل چهاردهم - در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است. ۷۸۸
- فصل پانزدهم - در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا در مرحله‌ای است و دور از جوانمردی است. ۷۸۹
- فصل شانزدهم - در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد. ۷۹۱
- فصل هفدهم - در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهرنشینی تکمیل می‌شود. ۷۹۳
- فصل هجدهم - در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته برسوخ تمدن و طول مدت آن است. ۷۹۵
- فصل نوزدهم - در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر می‌شود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد. ۷۹۸
- فصل بیستم - در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها روبرو زوال می‌رود. ۷۹۹
- فصل بیست و یکم - در اینکه تازیان از همه مردم از صنایع دورتر اند. ۸۰۰
- فصل بیست و دوم - در اینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید. ۸۰۲
- فصل بیست و سوم - در اشاره به امهات صنایع. ۸۰۳
- فصل بیست و چهارم - در صنعت کشاورزی. ۸۰۴
- فصل بیست و پنجم - در صنعت بنائی. ۸۰۵
- فصل بیست و ششم - در صنعت درودگری. ۸۱۲
- فصل بیست و هفتم - در صنعت بافندگی و خیاطی. ۸۱۵
- فصل بیست و هشتم - در صنعت مامائی (تولید). ۸۱۸

- فصل بیست و نهم - در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتختها**
 ۸۲۳ **و شهرهای بزرگ مورد نیاز است نه باده نشینان.**
- فصل سی ام - در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است**
 ۸۲۸ **فصل سی و یکم - در صنعت صحافی.**
- فصل سی و دوم - در فن غناء (آواز خوش).**
 ۸۳۱
- فصل سی و سوم - در اینکه صنایع به پیشه کنندگان آنها خردمندی خاصی**
 ۸۳۲ **می بخشد بویژه هنرنوشتن و حساب**
- باب ششم از کتاب نخستین - در دانشها و گونه های آنها و چگونگی آموزش و**
 ۸۵۶ **شیوه ها او دیگر گونه های آن و احوالی که از همه**
 ۸۵۹ **اینها عارض می شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است.**
- فصل - در اندیشه انسانی.**
 ۸۵۹
- فصل - در اینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می پذیرد**
 ۸۶۱
- فصل - در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن.**
 ۸۶۳
- فصل - در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان**
 ۸۶۶
- فصل - در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة والسلام.**
 ۸۶۹
- فصل - در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است.**
 ۸۷۱
- فصل نخستین - در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از**
 ۸۷۳ **امور طبیعی است.**
- فصل دوم - در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.**
 ۸۷۳
- فصل سوم - در اینکه دانشها در جایی فزونی می یابد که عمران توسعه**
 ۸۸۱ **پذیرد و حضارت بعظمت و بزرگی نایل آید.**
- فصل چهارم - در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و**
 ۸۸۳ **اجتماع بشری پدید آمده است.**
- فصل پنجم - در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرآات.**
 ۸۸۷
- فصل ششم - در علم حدیث .**
 ۸۹۴
- فصل هفتم - در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است.**
 ۹۰۶
- فصل هشتم - در دانش فرایض تقسیم (ارث) .**
 ۹۱۹
- فصل نهم - در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و**
 ۹۲۲ **خلاقیات (مناظرات) .**
- فصل دهم - دانش کلام .**
 ۹۳۲
- فصل - در کشف حقیقت از مشابهاات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی**
 ۹۵۰ **که بسبب آنها در عقاید طوائف سنی « پیروان سنت » و**
 ۹۶۸ **بدعت گذاران روی داده است.**
- فصل یازدهم - در علم تصوف .**
 ۹۸۲
- فصل - (درباره کشف و ماورای حس)**
 ۹۸۸
- فصل - (در کشف و کرامات صوفیه)**
 ۹۹۲
- فصل دوازدهم - در دانش تمبیر خواب .**

- ۹۹۹ فصل سیزدهم - علوم عقلی و انواع آن .
- ۱۰۰۶ فصل چهاردهم - در علوم عددی .
- ۱۰۱۱ جبر و مقابله .
- ۱۰۱۳ حساب معاملات .
- ۱۰۱۳ حساب فرائض
- ۱۰۱۵ فصل پانزدهم - در علوم هندسی .
- ۱۰۱۷ هندسه مخصوص به اشکال کروی و مخروطات .
- ۱۰۱۸ هندسه مساحت .
- ۱۰۱۸ هندسه مناظر .
- ۱۰۱۹ فصل شانزدهم - در دانش هیئت .
- ۱۰۲۱ علم زیج .
- ۱۰۲۲ فصل هفدهم - در علم منطق .
- ۱۰۲۸ فصل - (بحث در کلیات خمس)
- ۱۰۳۱ فصل هجدهم - در طبیعیات (فیزیک) .
- ۱۰۳۲ فصل نوزدهم - در دانش پزشکی .
- ۱۰۳۴ فصل - (طب موروثی)
- ۱۰۳۵ فصل بیستم - در فلاحات .
- ۱۰۳۶ فصل بیست و یکم - در دانش الهیات .
- ۱۰۳۹ فصل بیست و دوم - در علوم ساحری و طلسمات .
- ۱۰۵۲ فصل - (تأثیرات چشم زدن)
- ۱۰۵۳ فصل بیست و سوم - در دانش اسرار حروف .
- ۱۰۶۲ فصل - (استخراج پاسخها از پرسشها)
- ۱۰۶۳ توضیح مترجم .
- ۱۰۶۸ فصل بیست و چهارم - در دانش کیمیا .
- ۱۰۸۱ تدبیر
- فصل بیست و پنجم - در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند
- ۱۰۸۷
- فصل بیست و ششم - در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن .
- ۱۰۹۸ فصل بیست و هفتم - در انکار ثمره کیمیا « اکسیر » و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می آید .
- ۱۱۰۶ فصل - در مقاصدی که برای تألیف کتب سزااست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت .
- ۱۱۱۹
- فصل بیست و هشتم - در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است .
- ۱۱۲۵
- فصل بیست و نهم - در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار
- ۱۱۲۷ تعلیم آسیب میرساند .
- ۱۱۲۹ فصل سیام - در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم

- ۱۱۳۲ فصل - (اندیشه انسانی)
فصل سی و یکم - در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهاییکه ابزار و وسیله کسب دانش هستند توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود .
- ۱۱۳۶ فصل سی و دوم - در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه های تعلیم .
- ۱۱۳۸ فصل سی و سوم - در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است .
- ۱۱۴۳ فصل سی و چهارم - در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می افزاید .
- ۱۱۴۵ فصل سی و پنجم - در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان « فقیهان » نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند .
- ۱۱۴۶ فصل سی و ششم - در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند .
- ۱۱۴۸ فصل - در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد .
- ۱۱۵۳ فصل سی و هفتم - در دانشهای زبان عربی .
- ۱۱۵۷ علم نحو .
- ۱۱۵۸ دانش لغت .
- ۱۱۶۲ فصل
- ۱۱۶۷ دانش بیان .
- ۱۱۶۸ دانش ادب .
- ۱۱۷۴ فصل سی و هشتم - در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است .
- ۱۱۷۶ فصل سی و نهم - در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مفایر لغت مضر و حمیر است .
- ۱۱۷۸ فصل چهلم - در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است .
- ۱۱۸۴ فصل چهل و یکم - در آموختن زبان مضر .
- ۱۱۸۶ فصل چهل و دوم - در اینکه ملکه این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست .
- ۱۱۸۸ فصل چهل و سوم - در تفسیر کلمه « ذوق » که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می آموزند حاصل نمیشود .
- ۱۱۹۱ فصل چهل و چهارم - در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان

- دشوارتر است
 ۱۱۹۶
 فصل چهل و پنجم - در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر .
 ۱۲۰۲
 فصل چهل و هشتم - در اینکه بندرت سخن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.
 ۱۲۰۵
 فصل چهل و هفتم - در صناعت شعر و شیوه آموختن آن.
 ۱۲۰۷
 فصل چهل و هشتم - در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی
 ۱۲۲۴
 فصل چهل و نهم - در اینکه این ملکه « سخنرانی » در نتیجه محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست میآید.
 ۱۲۲۵
 فصل - در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است.
 ۱۲۳۱
 مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع .
 ۱۲۳۵
 فصل پنجاهم - در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری میجویند .
 ۱۲۴۱
 فصل پنجاه و یکم - در اشعار عربی « بادیه نشینان » و « شهر نشینان »
 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 باره ابن خلدون
 ۱۳۹۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب چهارم

از کتاب نخستین

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

فصل نخستین

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

و شرح آن این است که ساختمان کردن شهرها و بنیان نهادن خانه‌ها بیگمان
از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و سکون و
آرامش موجب بنیان‌گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع
پس از مرحلهٔ بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است. و دیگر آنکه شهرها و
پایتختها دارای هیاکل^۱ 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

۱ - از نسخهٔ «ینی». در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - هیاکل جمع هیکل بمعانی بسیاری
آمده همچون: بنای بلند و کلیسای مسیحیان که در اینجا مراد معنی نخست است. رجوع شود به
منتهی‌الارب و اقرب‌الموارد.

باشد تا آنها را از روی شوق و اضطراب بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانه پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وادارند و پیداست که اینهمه مرزدهای بسیار را یکفرد عادی نمیتواند پردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر پرداخت آنها نمیشد. 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 بنیان‌گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوی و ارضی در آن مراعات شود آنوقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان‌گذار 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 دایره باره‌ها و حصارهای آن پهناور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت درازی بدان ضمیمه شود و مساحت آن بمرحله‌ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب^۱ در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرما به داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچک و بزرگ بهم پیوسته و نزدیک بیکدیگر بوده است و بعلت توسعه اجتماع (و آبادانیهای متعدد

۱-ن.ل: بازارها. ۲- ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی بغدادی فقیه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد و تاریخ او بنام تاریخ خطیب معروف است. تولدش بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و در سال ۴۶۳ درگذشته است و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

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

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دوره ملت اسلام)^۱ و هم مصر (قاهره کهنه) و قاهره 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 و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیک آن شهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته با اجتماع آن کمک 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 خواهد ماند، 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 بادیه نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدفع مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود در آنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچک و بزرگ فرود می‌آیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر يك شهر نو بنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیک آن بادیه نشینان بدان روی آورند و مایه توسعه اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذار آن) بمنزله 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 ورطه ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهره قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعه ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سر نوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه

۱ - یعنی عهد طلایی ملل اسلامی.

داشت و آنها را درك كرد. و چه بسا كه پس از انقراض نخستين بنیان گذاران يك شهر پادشاه و دولت ديگري بجز دودمان دولت نخستين آن را مقرر فرمانروایی و پایتخت خود قرار ميدهد و از بنیان نهادن شهر ديگري بي‌نیاز ميشود و (خواه- ناخواه) در نگهبانی آبادانی آن ميكوشد و بموازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و دهکده‌ها و دژهای آن شهر نیز افزوده ميشود (و در پرتو توسعه اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید می‌آید)^۱ چنانکه در این عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از این حقایق پند گیر و اسرار خدا را در آفریدگانش دریاب^۲.

فصل دوم

**در اینکه هر سه قبایلی بتشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب ميشود
که بشهرهای بزرگ روی آورند**

زیرا هر گاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه‌نشین پادشاهی و کشورداری نایل شوند دو امر آنانرا مجبور ميكند که برشهرهای بزرگ استیلا یابند: یکی از آنها موجباتی است که پادشاهی و کشورداری انسان را بدانها ميخواند از قبیل آسایش- طلبی و اقامت گزیدن و فرو نهادن بارهای سنگین (صحرا گردی و کوچ نشینی) و بکمال رسانیدن نقایصی که در زندگانی بادیه نشینی وجود داشته است.

دوم در نظر گرفتن خطراتی که ممکن است بوسیله ستیزه جویان و غوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت میباشد اگر دولت آنرا تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه جویان قرار ميگیرد و کسانی که آهنگ

۱ - از چایهای مختلف است. در «ینی» چنین است: «و بمدت عمر دولت جدید عمر تازه‌ای می‌یابد.»
۲ - در چایهای مصر و بیروت فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی دانانراست و کلامیابی بعنایت اوست.» و صورت متن از «پ» و «ینی» است

غوغا گری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می یابند و آنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزلهٔ دژ استواری تلقی میکنند زیرا غلبه یافتن بر يك شهر بزرگ بی نهایت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابه لشکریان بیشماری میباشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروههای عظیم پیکار جو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری و دستههای بزرگ در جنگها از نظر پایداری (در برابر دشمن) است از اینرو که هنگام تاختن بردشمن پس از حملهٔ هر دسته، دستهٔ دیگر بمیدان می شتابد (و با پایداری و همکاری میجنگند) در صورتیکه برای پیکار جویانی 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 ستیزه جویانی که آنرا پناهگاه خویش میسازند خود از موجهاتی است که پشت (امت) ملت مهاجم را میشکند و نیروی جنگی دولتی را که آهنگ استیلا یافتن بر آن شهر دارد سر کوب میکند. از اینرو دولتی که تشکیل می یابد هر گاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ بر آنها استیلا می یابد تا [از پناه بردن ستیزه جویان بدانها و پدید آمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و] خود را از دستبرد غوغا گران مصون دارد. و هر گاه در میان قبایل وابسته بآن دولت 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 صحرا گردی در آن شهر. دوم اینکه از اینراه سد بزرگی در برابر آنانکه آهنگ غلبه جویی و سرپیچی دارند از طوایف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خواننده

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

فصل سوم

در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته در باره یادگارهای دولتها از قبیل ساختمانها و جز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده میشود، از اینرو که پایه گذاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروههای عظیم کار گران ایجاد میشود و بنابراین هر گاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کار گران را از سرزمینهای مختلف بکار بر میانگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی را برای بنیان نهادن تشکیل میدهد و چه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیله چرخ (ماشین)^۲ انجام میدهند که نیروها و قدرت‌ها را در حمل بارهای سنگین بنا دو برابر میکند بدینکه توانایی بشریت از آنها عاجز است مانند جراثقال و دیگر چرخها.

و اغلب 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 و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یادسته جمعی ساخته‌اند و آنوقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته‌اند

۱ - والله غالب علی امره . سوره یوسف، آیه ۲۱ . در جاهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است : «و خدا سبحانه و تعالی داناست و کامیابی بیاری اوست جز او پروردگاری نیست» و صورت متن مطابق «پ» و «ینی» است. ۲ - در باره این کلمه رجوع به حاشیه ص ۳۳۷ ج ۱ همین چاپ شود. در فارسی نیز ناصر خسرو اسم فاعل «هندمه» یعنی «مهندم» را بمعنی تراشیده و صیقلی بکار برده است. رجوع به ص ۱۴ برگزیده سفرنامه بوسیله دکتر خانلری و دکتر صفا شود.

که از لحاظ طول و عرض متناسب با این بناها بوده است تا میان عظمت و شکوه و بلندی آن بناها و سازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و از اهمیت چرخها (ماشینها) و جراثقال و آنچه صنعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا کرده است غفلت کرده اند؛ و بسیاری از کسانی که در ممالک مختلف رفت و آمد میکنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره جویها و سدبیری را که در نقل دادن اجسام بکار میبرند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول میدارند بچشم دیده اند و مشاهده عیان آنها گواه بر گفته ما در این باره است.

و عامه مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون برجای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنها را «عادی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها و بناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زورمندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این عصر بوده است. در صورتیکه حقیقت چنین نیست چه ما آثار و یادگارهای بسیاری از اقوامی می یابیم که با اندازه اجسام ایشان آگاهی داریم و آن یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر از آنهاست مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه^۱ و صنهاجیان که یادگار ایشان در صومعه قلعه ابن حماد آشکار است و همچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان^۲ در رباط الفتح^۳ و بنای سلطان ابوسعید که از چهل سال

۱- ترجمه کلمه «هندام» است که در ص ۳۳۷ و صفحه پیش از آن سخن رفت این کلمه را در برخی از موارد مؤلف با کلمه «میخال» همراه می آورد و کلمه مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای منخال، منخال و مخالی آمده و دزی آن را بمعنی (Treuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یا ابزاری همانند آن جهت بالا کشیدن بار آورده و صورت «میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است. ۲- مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی دان قدیم آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می بینیم (دسلان، ص ۲۴۳). ۳- مناره ایست که هنوز پایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است. ۴- شهر یست واقع در ساحل چپ بورگرپ، Bau - Regreb، روبروی سله، Selè، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز برجای و پایدار است (دسلان، ص ۳۴۲ ج ۲).

پیش درمنصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. و همچنین پلهایی که اهالی کارتاژ بوسیله آنها آب از مجرای که بر آنها سوار است بشهر خود برده اند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که باخبار سازندگان آنها خواه در ازمئه نزدیک یا دور آگاهی یافته ایم و بطور قطع دریافته ایم که بنیان گذاران ابنیه مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در مرحله افراط نبوده اند، بلکه این پندار ساخته افسانه سازانی است که باخبار قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته میباشند و ما خانه های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده در این عصر نیز می یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنها مساکن ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها از برابر آنها میگذرند و مشاهده میکنند که از لحاظ جو و مساحت و سقف و دیگر خصوصیات باخانه های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان در این باره مبالغه میکنند و حتی می پندارند که عوج بن عناق از نسل عمالقه^۱ ماهی تازه را از دریا میگرفت و آنرا در برابر خورشید بریان میکرد و با این پندار گمان میکنند که هر چه به خورشید نزدیک شوند گرم تر می باشد و نمیدانند گرمائی که در نزد ما از خورشید یافت میشود عبارت از نور است که بعلت انعکاس شعاع آن در برابر سطح زمین و هوا گرم میشود، ولی خورشید بذاته نه گرم و نه سرد است بلکه عبارت از ستاره تابانست 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 را ندیم و خدا آنچه بخواهد می آفریند^۲. [و فرمان میدهد آنچه بخواهد].

۱ - Amalécites ۲ - یخلق ما یشاء . سورة آل عمران، آیه ۲۴ . قسمت داخل کروش در چاپ «ب» و «ینی» نیست .

فصل چهارم

در اینکه یادگارها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت بتنهایی بنیان نهاده نمیشود

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز به همکاری و همدستی 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 یک سلطان) پایان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروهای دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا پایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه گذاری آنرا آغاز میکند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال میکنند و هر یک از آنان بنای آنرا بوسیله کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل میکنند تا منظور اساسی حاصل میشود و بنای آن پایان می یابد. و چنان بنظر آیندگان می آید که آنها را یکدولت بنیان نهاده است. و نظری بروایات مورخان در باره ساختمان سد مأرب^۱ بینداز که چگونه سبا پسریشجب آنرا بنیانگذاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آنرا پایان برساند و از اینرو پادشاهان حمیر، پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر این را در باره ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریز آن که برطاقهای عادی^۲ سوار است روایت میکنند.

و بیشتر بناهای بزرگ با احتمال قوی بر این شیوه است و گواه بر آن ساختمانهای بزرگی است که در عهد خودمان مشاهده میشود و می بینیم که یک پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آنرا آغاز میکند و هر گاه یادگار او را پادشاهان

۱ - مأرب، بلاد و شهرهای ازد. (منتهی الارب) ۲ - منسوب به قوم عاد و کنایه از کهنه و قدیمی. (از اقرب الموارد).

پس از وی دنبال نکنند و آنرا پایان نرسانند همچنان تا تمام باقی میماند و منظور وی بکمال نمیرسد. وهم گواه بر این، این است که می بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یکدولت از ویران ساختن و منهدم کردن آن عاجز میماند با آنکه خراب کردن بدرجات از بنیان نهادن آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت باصل یا عدم و بنا کردن برخلاف آن اصل است. پس هرگاه ببینیم نیروهای بشری ما از منهدم کردن بنایی ناتوان است با اینکه میدانیم خراب کردن آسان است آنوقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گذارنده آن بسیار افزون بوده است و یادگار يك دولت نیست و این امر نظیر واقعه ایست که برای عرب درباره ایوان کسری روی داد که چون رشید بر آن شد آنرا منهدم کند و برای مشورت در این باره کسی را بسوی یحیی بن خالد فرستاد که در زندان بود وی گفت: ای امیر المؤمنین بچنین کاری اقدام مکن و آنرا همچنان برای نمونه بگذار تا دلیل و گواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه بر خداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده و کشور آنرا بدست آورده اند، ولی رشید او را در مشورت و خیر خواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است. بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم! و شروع بخراب کردن آن کرد و نیروهای بسیار برای آن گرد آورد و برای ویران ساختن آن تهرهایی بکار برد و آنها را با آتش داغ می کرد و سر که بر آن میریخت ولی با همه اینها از خراب کردن آن عاجز ماند و از رسوایی خود بیمناک شد، او بار دیگر کسی نزد یحیی فرستاد تا با او مشورت کند که از این کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیر المؤمنین از این تصمیم منصرف مشو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیر المؤمنین و پادشاه عرب از ویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخیط خود پی برده بود و از ویران ساختن آن دست کشید.

همین پیش آمد نیز برای مأمون روی داد که بر آن شد اهرام مصر را منهدم

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 آشکار نیست. و برخی می‌پندارند که در میان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا دانای تر 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 و از این رو، روزهای بیشماری بتخریب آن همت می‌گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمی‌ریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور گرد می‌آمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست.^۲

فصل پنجم

دربارهٔ اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند

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

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

۱- بنی: مشهود. ۲- والله علی کل شیء قدير. سورة آل عمران، آیه ۲۷. و چاههای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد؛ «و خدا شما را آفرید و آنچه را می‌سازید». والله خلقکم و ماتعملون. سورة الصافات، آیه ۹۳.

زیانها (از قبیل نگهبانی از دستبرد دزدان و هجوم آوران) و هم جلب منافع و آسان کردن (مراقب) راه آبها و جزاینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای (احتمالی) در گرداگرد خانههای آن حصارها و باره‌هایی میسازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آنرا بر روی پشته و تپه‌ای کوهستانی که بر آمدن بآن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه‌ای گرداگرد آنرا گرفته باشد چنانکه برای رفتن به آن جز از روی پلهای کوچک و بزرگ نتوانند عبور کنند و رسیدن بدان برای دشمن دشوار باشد و بر حصانت و استحکام آن (از راه منطقه‌ای طبیعی) افزوده شود.

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعات میشود، خوشی هوا برای سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا را کد و ناپاک باشد یا شهر در نزدیک آبهای تبه و حوضچه‌های ناسالم یا چراگاههای ناپاک و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت سرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچار بیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده میکنیم، و شهرهایی که در آنها خوبی‌هوا مراعات نمیشود سرانجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگرددند و شهری که بدین صفت در ناحیه مغرب مشهور است، شهر قابس از نواحی جرید در افریقه میباشد که توان گفت ساکنان یا وارد شوندگان بدان بهیچ‌رو از چنگال تب عفونی رهایی نمیابند. و چنانکه میگویند این وضع بعدها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قابس 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 کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تبار در آن شهر میباشد.

و مقصود بکری از این داستان این است که در آن ظرف بعضی از عملیات طلسمات برای جلوگیری از بیماری ساری در آن شهر تعبیه شده بوده و در نتیجه ناپدید شدن آن بخار سر آن طلسم هم از میان رفته و باز شهر بعفونت و وبا دچار شده است.

در صورتیکه این افسانه از عقاید و افکار پست و بیخردانه عامه است. و بکری دارای آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینایی روشن نبوده که یک چنین افسانه‌ای را رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شود، از اینرو افسانه را همچنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتیکه حقیقت قضیه این است که آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تبار آماده میکند رگود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواها را در جهات راست و چپ بپراکند کیفیت عفونت و مرضی که حیوانات را دچار میسازد تخفیف می‌یابد. و هر گاه شهری پر جمعیت باشد و رفت و آمد ساکنان آن فزونی یابد خواهی نخواهی هوا متموج میشود و بادهایی که هوای را کد را بجنبش در می‌آورد پدید می‌آید و بنا بر این جمعیت بسیار در یکشهر به حرکت و تموج هوای آن کمک میکند. و برعکس اگر شهری کم جمعیت باشد موجی برای جنبش و تموج هوا یافت نمیشود و در نتیجه هوا را کد میماند و عفونت آن فزونی می‌یابد و زیان بسیار 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 آن از اینسوی بدانسوی موجبات تموج و حرکت هوای شهر مزبور نیز فراهم‌میشده است و هوای شهر کمتر بمردم گزند و آسیب میرسانیده است لیکن همینکه جمعیت آن تقلیل یافته است هوای گندیده شهر بر اثر تباهی آبهای آن را کد شده است و در نتیجه عفونت و بیماری هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قابس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربه دیده‌ایم.

شهرهاییکه هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندک بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته و هوای زیان بخش آنها به هوای سالم مبدل شده است و نمونه آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلد الجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیک این نکته را دریاب، حقیقت گفته 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 بیشه پیرامون شهر را بر انداخت قسمتی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادهای وزیدن گرفت و هوای گندیده آن زایل شد. و خدا گرداننده امور است].^۱

اما برای تأمین منافع و مرافق شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت: از آنجمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه های گوارا و پر آب بنیان نهاد، زیرا نزدیک بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را سهولت بر طرف 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 بهره برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و در اینصورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهی وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقه آنها را از راههای دور فراهم سازند. دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشت

۱ - قسمت داخل کروه در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - مرافق خانه، جای آب و برف انداختن و مستراح و مانند آن.

ورزها همانا مایهٔ روزی وقوت مردم است و هر گاه کشتزارهای شهر بدان نزدیک باشد روزی اهالی سهل‌تر و زودتر بدست خواهد آمد.

نکتهٔ دیگر درختهای فراوان برای سوختن و بکار بردن در ساختمانهاست، زیرا هیزم از نیازمندیهای عمومی است که برای سوخت و پخت و پز بکار میرود و چوب نیز برای سقف بنا و بسیاری از ضروریات دیگر بسیار مورد نیاز است و گاهی هم در نظر میگیرند که شهر بدریا نزدیک باشد تا از طریق دریا بهتر بتوانند نیازمندیهای خود را از شهرهای دور بدست آورند و ارتباط آنان آسان‌تر شود ولی این امر از لحاظ اهمیت مانند نکتهٔ نخستین نیست. و کلیهٔ این نکات بر حسب اختلاف و تفاوت نیازمندیها و ضروریات ساکنان شهرها متفاوت است. و گاهی هم بنیان‌گذاران شهرها از حسن انتخاب جایگاه شهر غفلت میکنند یا تنها اموری را مراعات می‌کنند که مهمتر برای خود آنان باشد و نیازمندیهای دیگران را بیاد نمی‌آورند.

چنانکه تازیان در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز) و افریقیه بنیان نهادند در بنای آنها تنها نکاتی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاه‌های شتران و درختان مخصوص علوفهٔ آنها و آب‌شور، و به هیچ‌رو وضع آب‌شهر و کشتزارها و حواصیل سوخت (هیزم) و چراگاه‌های دیگر چارپایان اهلی و دیگر نیازمندیهای عمومی را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه و بصره و سجلماسه و نظایر آنها، و بهمین سبب شهرهای مزبور به‌ویزانی نزدیک‌تر اند زیرا امور طبیعی در بنیان‌گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل ۲

وازنکاتی که در شهرهای ساحلی دریاها مراعات میشود این است که باید آنها

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

را در ناحیه‌ای کوهستانی یا در میان ملتی پر جمعیت بنیان نهند تا هنگامیکه شش در آینده‌ای از دشمن بشهر میتازد بمنزله فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگر شهر را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و خداوندان عصیت نباشد یا محل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آنوقت در معرض خطر غافلگیر کردن و شیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید و تسخیر آن بوسیله نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود و بسهولت برخی از کناره‌ها و جوانب آنرا بخود ملحق خواهد ساخت چه دشمن از وجود فریادرسی برای شهر در امان خواهد بود (تا هنگام حمله دشمن از هر سوی بیاری آن برخیزند) و شهر نشینانی که بآرامش و تن پروری عادت کرده اند حس دفاع و مبارزه را از دست میدهند و قادر بچنگ کردن نمیشوند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و سلا.

ولی هنگامیکه قبایل و عصیت‌ها در نزدیک آن باشند و در موقع لزوم به فریادرسی آن برخیزند و نیز بعلت بنیان نهادن آن در پشته‌ها و نقاط بلند کوهها عبور از راههای دشوار آن برای دشمن ممتنع باشد، آنوقت همین وضع بمنزله نگهبان آن از دستبرد دشمنان خواهد بود و از حمله بآن نومید خواهند گردید چه از راه دشوار آن دچار رنج خواهند شد و از قبایل پیرامون آن وحشت خواهند داشت. چنانکه سبته و بجایه و شهر قل با همه کوچکی بر این صفتند و تسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا میتوان فهمید که چرا اسکندریه را از روزگار دولت عباسیان مرز مینامیدند و در شمار سرحدات می‌آوردند با آنکه دعوت اسلام بماورای آن مانند برقه و افریقیه هم رسیده بود زیرا بیم آن میرفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرار گیرد و بهمین سبب، و خدا داناتراست، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حمله دشمن واقع شده است^۲

۱- از «ینی». ۲- چایهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد، «و خدای تعالی داناتراست» و صورت متن از «ینی» و «ب» است.

فصل ششم

در مساجد و بیوت معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه و تعالی نقاطی از زمین را گرامی شمرده و بعنایت خویش اختصاص فرموده و آنها را جایگاه پرستش خود قرار داده است که در اینگونه جایگاهها ثواب و اجر عبادت آدمی را دوچندان میکند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبر داده است تا از این راه بندگان خود را مشمول مهر و احسان خویش سازد و طرق سعادت ایشان را آسان فرماید. و چنانکه میدانیم و در صحیحین نیز آمده است بهترین جایگاههای روی زمین مساجد سه گانه مکه و مدینه و بیت المقدس اند، اما بیت الحرام که در مکه می باشد همان بیت ابراهیم، ص، است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند در آن حج گزارند، از اینرو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه در قرآن عظیم آمده است^۱ و امر خدا را ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم»^۲ که با ایشان آمده بودند، در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و در حجر^۳ آن دفن شدند. و بیت المقدس (بیت داود و سلیمان بود که خدا آن دورا به بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود)^۴ و بسیاری از پیامبرانی که از فرزندان اسحاق، ع، اند در پیرامون آن دفن شده اند. و مدینه جایگاه هجرت پیامبر ما محمد، ص، است که خدای تعالی ویرا بمهاجرت بدان شهر و برپا داشتن دین اسلام در آن امر فرمود و از اینرو پیامبر

۱ - منظور : بیت الحرام یا بیت العتیق (خانه خدا) و بیت المقدس است. در «ینی» البیوت الممظمة و در چاپهای مصر و بیروت : البیوت العظیمه و گویا صحیح تر «ینی» باشد . ۲ - اشاره به : و از یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل. سورة بقره، آیه ۱۲۱ ۳ - جرهم (بضم ج - ه) قبیله ایست از یمز که در حوالی مکه معظمه فرود آمدند و حضرت اسماعیل علیه السلام در آن قبیله تزوج کرد (منتهی الارب). ۴ - حجر (بکسر ح) گرداگرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی الارب) ۵ - از «ینی»

مسجد الحرام را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

اینها هستند مساجد شریف سه گانه که همچون نور چشم مسلمانان میباشند و آنها را از دل و جان دوست میدارند و مایه نگهبانی و عظمت دین آنان هستند. و درباره فضیلت و ثواب مضاعف در مجاورت و نماز خواندن در آنها روایات (آثار) مشهور بسیاری است، و اینک ما بتاریخ مختصر ابتدای بنای این مساجد سه گانه اشاره می کنیم و یاد آور میشویم که چگونه رفته رفته تغییراتی در آنها روی داده تا کمال آنها در جهان پدید آمده است.

اما درباره ابتدای بنای مکه بر حسب آنچه می گویند آدم، ص، آنرا در مقابل بیت المعمور^۱ بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آنرا از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده اند: و هنگامیکه ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌ها را از خانه بلند می کرد^۲

پس خدا ابراهیم را به پیغمبری مبعوث فرمود و قضایای مربوط به زندگانی وی و همسرش ساره و غیرت او نسبت به هاجر چنانکه معروف است روی داد، و خدا به وی وحی فرمود تا پسرش اسماعیل و مادر وی هاجر را در فلات فرو گذارد و او آنان را در محل بیت گذاشت و از آنان جدا شد^۳ و چگونه خدا با آنان ملاطفت کرد و چشمه آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم به همراهی ایشان آمدند تا خانه را بنیان نهادند و در آن سکونت گزیدند و با ایشان در حوالی زمزم فرود آمدند چنانکه در موضع خود معروف است. آنگاه اسماعیل در جایگاه کعبه خانه‌ای بر گزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم^۴ بر آورد و آنرا

۱- بیت المعمور، خانه‌ای در آسمان محاذی خانه کعبه شریفها الله تعالی (منتهی الارب). ۲- واذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل . سوره بقره آیه ۱۲۱ . ۳- در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بود که چون با «ینی» مطابقت نداشت فرو گذاشته شد. ۴- درخت بوی جهودان و به هندی کوکل است و درخت کنار و هر درخت بزرگ (منتهی الارب) در چاپ «ک» بجای «دوم» «روم» است.

آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم، ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان یافت تا در محل آن آغل خانه کعبه را بنیان نهد، ابراهیم آنرا بنا کرد و از اسماعیل نیز در این باره یاری جست و مردم را به حج گزاری آن دعوت کرد و اسماعیل در آن همچنان سکونت داشت و چون مادرش هاجر در گذشت [ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه میداد تا آنکه جان بیجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا به خاک سپردند]^۱ و پس از وی فرزنداناش با دایه‌پایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانه کعبه همت گماشتند .

و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه و از همه نواحی جهان بسوی آن میشتافتند خواه از خاندان اسماعیل یا جز آنان از کسانی که با ایشان نزدیکی داشتند یا دور بودند چنانکه گویند تابعه برای حج گزاری بکعبه می رفتند و آنرا گرامی می داشتند و یکی از تبع‌ها (موسوم به قیاریاسعد ابو کرب)^۲ بر روی کعبه پارچه‌های نرم^۳ و جامه‌های مخطط یمانی پوشانید و فرمان داد که آن خانه را پاک نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل شده است که ایرانیان حج می کردند و بکعبه نزدیکی می جستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایه بودن فرزندان اسماعیل بر مکه فرمانروایی داشتند و عهده دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیله خزاعه آنان را بیرون کردند^۴ پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تا وقتی که خدا میخواست. سپس فرزندان اسماعیل فزونی یافتند و پراکنده شدند و منشعب بقبیله کنانه شدند. و آنگاه کنانه به قبیله قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز

۱- از «پ» ۲- از «پ» ۳- ترجمه ملاء (م) ج ، ملاءة بمعنی هر جامه نرم و چادر يك لخت. و جامه‌های مخطط یمانی ترجمه و صائل است. رجوع به منتهی الارب شود. ۴- از «ینی».

فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بود از اینرو قریش در امر مزبور بر ایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانهٔ کعبه بیرون راندند و خود بر آنجا تسلط یافتند و بزرگتر ایشان در آن روزگار قصی بن کلاب بود. و او خانه را بنا کرد و سقف آنرا با چوب درخت کنار و شاخه‌های نخل پوشانید. اعشی گوید:^۱

« بجامه‌های راهب دیرو خانه‌ای که قصی و مضاض^۲ بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم ».

آنگاه [هنگامیکه امور خانهٔ کعبه را قریش بر عهده داشتند] بر اثر سیل یا بقول دیگر حریق، خانهٔ مزبور خراب شد و از اینرو بنای آنرا از نو آغاز کردند و از میان قبیلهٔ خود مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده یک کشتی درهم شکست و بانیان خانه، چوبهای آنرا برای سقف خانهٔ کعبه خریدند و دیوارهای آن پیش از این خرابی کمی از قامت یک انسان بلندتر بود در این تعمیر آنها را به اندازهٔ هجده ذراع قرار دادند و در گاه خانه از پیش با کف زمین برابر بود، در این هنگام برای اینکه سیل بدان راه نیابد آنرا از قد یک آدمی بلندتر ساختند و وجوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای پایان رسانیدن آن کافی نبود از اینرو پایه‌های آنرا کوتاه کردند و به اندازهٔ شش ذراع و یکوچب آنرا فرو گذاشتند و در گرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می‌شود، و این قسمت عبارت از حجر است.^۳ و بنای خانهٔ کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامیکه ابن الزبیر^۴ در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می‌کرد

۱ - شعر مزبور در چاپ پاریس منلوط است و در چاپهای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (۱) که صحیتر بنظر میرسد آنرا ترجمه کردیم. ۲ - مضاض (بضم م) مضاض بن عمر و ابوالحارث بن مضاض جرهمی‌اند (منتهی الارب). ۳ - صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آورد، کنارهٔ کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است و بعضی حجر را هم بر آن افزوده‌اند. ۴ - ابن الزبیر، ابوبکر عبدالله بن زبیر بن عوام قرشی اسدی. پدر وی زبیر یکی از عشرهٔ مبشره و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس از مرگ معاویه از بیعت با یزید سر باز زد و بمکه رفت و مدعی خلافت گشت و حکام یزید را از حجاز براند. یزید مسلم بن عقبه مری را با سپاهی گران بدفع او گسیل کرد و مسلم پس از وقعهٔ الحرة بمرد و حصین بن نمیر بجای او سرداری سپاه منصوب گشت و ←

و در آن جایگاه متحصن شد و در سال شصت و چهارم هجری سپاهیان یزید بن معاویه بسر کردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانه کعبه دچار حریق شد] که گویند بسبب نقطی بوده است که آنرا بسوی ابن الزبیر پرتاب کرده اند [و در نتیجه این حریق دیوارهای آن درهم شکسته است و ابن الزبیر دیوارهای مزبور را خراب کرده] و بار دیگر نیکوتر از پیشین آنرا بنا کرده است از آن پس که صحابه در وضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن الزبیر به گفتار پیامبر، ص، خطاب به عایشه، رض، استدلال کرد که فرموده «اگر طایفه تو تازه مسلمان نمی بودند و دوران نشان بکفر نزدیک نمی بود بی شک وضع بنای خانه کعبه را بدانسان تجدید می کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرقی و غربی قرار می دادم». بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هایی را که ابراهیم، ع، بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گرد آورد تا آن اساس را بچشم ببینند و ابن عباس به وی توصیه کرد که حفظ قبله را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پایه‌های بنا چوب‌بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هایی برای حفظ قبله در آویخت و برای تهیه کردن گچ^۱ و آهک^۲ کسانی به صنعاء یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بکعبه آوردند. و از معدن سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج می کرده اند جستجو کرد و هر چه سنگ برای بنا لازم بود از آن فراهم آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان پایه‌هایی که در روزگار ابراهیم، ص، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد و دیوارهای آنرا باندازه بیست و هفت ذراع بر آورد و چنانکه خود در حدیثش

→ مکه مکرمه را در بندان کرد و این محاصره تا مرگ یزید یعنی تاریخ الاول ۶۴ بکشید، پس از مرگ یزید ممالک اسلامی آنروز بجز مصر و شام خلافت ابن زبیر را پذیرفتند و عبدالملک بن مروان سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج بن یوسف را به حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکه مکرمه را در بندان و بامنجنیق‌هایی که به ابوقبیس نصب کرد خانه خدای را خراب کرد و این محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای سال ۷۳ عبدالله کشته شد. رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

۱- از «ینی» ۲- از «ب» درینی و (۱) فضا است.

روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین قرار داد.

و کف خانه و روپوش دیوارها را از سنگ مرمر پوشانید و دستور داد کلیدهای زرین برای درها بسازند و هم روی درها را از زر پوشانید.

سپس در روز گار عبدالملك، حجاج برای پیکار با وی عازم شد و مکه را محاصره کرد و با منجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست و پس از آنکه بر ابن الزبیر چیره شد با عبدالملك در باره اینکه این - الزبیر کعبه را تعمیر کرده و بعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبدالملك فرمان داد آنرا خراب کند و بار دیگر کعبه را بر همان شیوه و اساسی که در روز گار قریش بوده است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان است که وی ساخته است، و گویند عبدالملك هنگامیکه بصحت روایتی که ابن الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است از این عمل خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه را که ابوخبیب^۱ در امر بنای کعبه متحمل شده تحمل می کردم و همان شیوه او را پیش می گرفتیم. از اینرو حجاج شش ذراع و یکوچوب جایگاه حجر را خراب کرد و آنرا بر اساس قریش بنیان نهاد و در غربی و هم زیر آستانه در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد و سایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرو گذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنا بر این تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیوار بنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکار است که بچشم دیده می شود و معلوم است که دو بنا را بهم پیوند کرده اند و یکی از دیگری باندازه يك انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

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

۱- در تمام چلیها بجای « ابوخبیب » (بضم خ - فتح ب) که کنیه عبدالله بن زبیر است « ابوخبیب » چاپ شده است. رجوع به لغتنامه دهخدا ذیل ابوخبیب شود.

بنای ابن‌زبیر و حجاج) منافی گفتار فقیهان در امر طواف کنندگان است، چه بر حسب نظر آنان طواف کنندگان باید از خم شدن بر شادروانی که از پایین روی پایه دیوارها دور میزند احتراز کنند تا در نتیجه طواف ایشان در داخل خانه کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است بر روی پایه اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان درباره بوسیدن حجرالاسود گفته‌اند که طواف کننده ناچار است به بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبادا قسمتی از طواف او در داخل خانه کعبه انجام یابد. و در این صورت اگر کلیه دیوارها را ابن‌الزبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی میدهد. و برای رهایی از این اشکال ناچار باید یکی از این دو نظر را بپذیریم: نخست آنکه بگوییم حجاج کلیه بنا را خراب کرده و آنرا از نو بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل کرده‌اند، ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت میکند، چه اتصال میان دو بنا و جدایی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آنها از دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنایی درست این عقیده را رد میکند.

و یا اینکه بگوییم ابن‌الزبیر از تمام جهات بنا را بر اساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امر را در قسمت حجر انجام داده است و بنا بر این بنای امروزی با اینکه همان ساختمان ابن‌الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و اینهم بعید است.

و راه فراری از دو نظر مزبور نیست و خدای تعالی دانای تراست.

سپس باید دانست که حیاط خانه کعبه یا مسجد سابقاً فضائی برای طواف کنندگان بود و در روزگار پیامبر، ص، و ابوبکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم در آن فزونی یافت از اینرو عمر، رض. چند خانه خرید و آنها را خراب کرد و بر فضای مسجد افزود و در پیرامون آنها دیواری کشید که از قامت يك انسان کوتاهتر بود و عثمان و پس از وی ابن‌الزبیر و آنگاه ولید بن عبدالملک نیز هر يك

همین شیوه را برگزیدند و خانه‌هایی بر آن افزودند و ولید بن عبدالملک برای آن ستون‌هایی از سنگ مرمر بنا کرد.

سپس منصور و پسرش مهدی نیز بر فضای آن افزودند و از آن پس افزودن بر آن متوقف شد و بر همین فضایی که در روزگار ما وجود دارد پایدار ماند. و خدا بحدی آن خانه را گرامی داشته و بدان عنایت فرموده است که در اندیشه نمیگنجد و کافی است که بگوییم خداوند آنرا جایگاه نزول وحی و ملائکه و عبادتگاه قرار داده و شعایر حج گزاری و مناسک را در آن واجب کرده است.

و برای حرم کعبه از همه نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده است که برای جز آن فرض نفرموده است. چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان حرم ممنوع است و باید کسی که بدرون حرم میرود جامه دوخته ننهد و فقط با روانداز بلندی که [سراسر] بدن را میگیرد^۱ داخل شود و زمین حرم بمنزله جایگاه امن و بستی است که پناه برندگان بدان و جانورانی که در چراگاه آن میچرند از هر گونه دستبرد و گزند مصون‌اند، از اینرو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمیتوان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای هیزم بکار برد. و حدود حرم که به این مزایا اختصاص دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تا تنعیم، و از راه عراق هفت میل تا خمیدگی منقطع کوه، و از راه^۲ جعرانه، نه میل تا شعب، و از راه جده ده میل^۳ تا منقطع عشایر، این است چگونگی و اخبار مر بوط بهمکه و آنرا ام‌القری و کعبه نیز می‌نامند از کلمه «کعب» بعلت بلندی آن وهم آنرا «بکه» گویند اصمعی گوید: زیر مردم با یکدیگر نرمی میکنند، و مجاهد گوید باء بکه را بهمیم بدل کرده‌اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیک است، و نخعی^۴ گوید بکه با باء بر خانه کعبه و مکه بامیم بر شهر اطلاق شود

۱- ترجمه ازار است. رجوع به منتهی‌الارب شود. ۲- از راه طائف هفت میل تا بطن نمره (ن. ل).
 ۳- هفت میل (ك) ۴- ابراهیم نخعی، ابو عمران بن یزید بن اسود تابعی فقیه اصلا از مردم یمن بود و در کوفه میزیست، او محضر عایشه را درک کرده و بسال ۹۶ درگذشته است. (لفت نامه دهخدا).

وزهری گوید بگه به باء بر کلیه مسجد و مکه بهمیم بر حرم اطلاق گردد. و ملتپای گذشته از روزگار جاهلیت مکه را گرامی می‌داشتند و پادشاهانی مانند کسری (خسرو) و دیگران اموال و گنجینه‌های بسیار بدان می‌فرستادند و داستان شمشیرها و دو آهوی زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف می‌باشد. و رسول، ص هنگامیکه مکه را گشود در چاهیکه در خانه کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیه زریافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آنهارا برای خانه کعبه می‌فرستاده‌اند و قیمت زر مزبور معادل دو میلیون دینار و به وزن دویست قنطار بوده است. و علی بن ابی طالب، ع، به پیغمبر گفت: ای رسول خدا کاش این ثروت را برای مصارف جنگ بکار میردی، ولی پیامبر آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید و در بخاری حدیثی است که سند آن به ابووائل^۱ میرسد، گوید: نزد شیبه بن عثمان نشستم و گوید وی نزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده‌ام که در آن (خانه کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه رامیان مسلمانان قسمت کنم. شیبه گفت: تو چنین کاری نخواهی کرد. گفت: چرا؟ گفت از اینرو که دو یار تو (پیامبر و ابوبکر) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که به ایشان اقتدا میشود. و ابوداود و ابن ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامیکه فتنه افطس پدید آمد و افطس حسن^۲ بن حسین بن علی بن علی بن زین العابدین بود که چون در سال ۱۹۹ بر مکه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت و همه گنجینه‌های آنرا تصرف کرد و گفت این

۱- 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. (لغتنامه دهخدا).
 ۲- ابووائل شقیق بن سلمه اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و در درک صحبت عمر و عثمان و علی و معاذ بن عباس و ابن مسعود و ابوهیره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است (لغتنامه دهخدا).

۳- 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 بن ابیطالب (ع) است، رجوع به لغتنامه (دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

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

و اما بیت المقدس (اورشلیم) یا مسجد اقصی در آغاز کار و در روزگار صابئه جایگاه معبد زهره بوده است و در ضمن ارمغانهایی که بدان معبد تقدیم میکرده‌اند روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدان جایگاه میبرده و آنها را بر روی صخره‌ای که در آن معبد بوده میریخته‌اند.

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند صخره مزبور را قبله نماز قرار دادند و آن چنان بود که چون موسی، ع، بنی اسرائیل را از مصر بیرون برد تا بر حسب وعده‌ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و پدرو وی اسحاق^۱ داده بود بیت المقدس را بتصرف خویش درآورد و چون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا به موسی فرمان داد قبه‌ای از چوب اقا قیا بسازد چنانکه اندازه و شکل و هیاکل و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بود و نیز مقرر شده بود که در آن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها و مناره‌ای با قندیل‌های آن تهیه کند و مذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها بکاملترین طریقی در تورات آمده است.

موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را در آن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده با دستورهای ده گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قرار دارد و مذبح را نزدیک آن ترتیب داد و خدا به موسی امر کرد که هارون امور قربانی را بر عهده گیرد. و قبه مزبور را در میان خیمه‌های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز میخواندند و در مذبح جلو آن قربانی میکردند و متعرض وی در آنجا می‌شدند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [قبه را هم به کلکال از بلاد سرزمین

۱- در ینی، و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی.

مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی افرائیم فرود آوردند 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، در گذشت آنرا بشهر شیلو^۱ نزدیک کلکال نقل کردند و برگرد آن دیوارها بر آوردند و بر این 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 در روزگار طالوت آنرا به کنعون^۲ از بلاد بنی یامین نقل کردند و چون داود، ص، بسطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرار داد^۳ و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را پایان 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 و ستونهای مسجد را از روی آن بنیان نهاد و بر روی آن کوشک شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آنرا به روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)^۴ و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر بساخت و در عقب عمارت قبه ماندی^۵ 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]^۶ و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه^۷ مانند بگذارند و قبه و ظروف و

۱- Silo در متن چاپ (پ) چنین است، ولی دسلان در حاشیه «کبعون» در متن Gabaon نوشته است. ۲- قسمت داخل کروش در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین است: « و چون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبله آنان بود و آنرا در بیت المقدس بر روی صخره قرار دادند». ینی مطابق این متن است. ۳- از (ب) ۴- در چاپهای مصر و بیروت بجای کلمه «مقبوا» «قبر» است و سپس این جمله اضافه شده است: «و آن تابوتی است که الواح در آن قرار دارد». ۵- عبارت داخل کروش از چاپ (پ) نقل شده. ۶- قبر، (ك) و (ا). ۷-

مذبح همه آنها را در مسجد آماده کردند و برای هر يك جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامیکه خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و توراة و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدسشان عودت دادند عزیز^۱ یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمک^۲ بهمن^۳ پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. و این پادشاه کسی است که بنی اسرائیل را از اسارت بخت نصر نجات داد و ایشانرا فرمانروایی بخشید^۴ و پادشاه 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.

[و اما ایوانهایی که در زیر مسجد بنا شده و بصورت دو طبقه یکی بر روی دیگری دیده میشود چنانکه ستون طبقه بالای آنها بر روی ضریح طبقه 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 بیت المقدس از نجاست موهومی است که خیال میکنند؛ زیرا در شریعت آنان نجاست هر چند در زیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پراز خاک باشد، ولی میان نجاست پنهان و ظاهر زمین خط مستقیمی پدید آید آنوقت قسمت ظاهر زمین بتوهم نجس میشود؛ و امر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است. از اینرو ایوانهای مزبور را بدین صورت بنا کرده اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضریحی‌های آنها میشود و خط آنها را قطع میکند و در نتیجه نجاست بقسمت طبقات بالا بوسیله خط مستقیم نمیرسد و خانه از این نجاست موهوم و خیالی

۱- عزیز (بضم ع - فتح ز) و عزرا (بکسر ع) نام يك تن از انبیای بنی اسرائیل است. ۲- گویا مقصود اردشیر است. ۳- از (ا) در حاشیه چاپ (پ) بجای «ولاده» «ولایه» است و گویا توجیهاتی که دسلان کرده و در حاشیه نوشته است، مادر بهمن یا اردشیر یهودی بوده، صحیح تر است.

پاک میشود تا بطور کامل و مطمئن تری خانه مقدس بمرحله طهارت و تقدس برسد^۱.
 آنگاه کشور بنی اسرائیل میان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست
 میگشت و در این مدت پادشاهی خاندان اسرائیل بمرحله عظمت رسید و [پس از آن]^۲
 خاندان حشمنای^۳ که از کاهنان آن قوم بودند بسلطنت رسیدند و آنگاه فرمانروائی به
 هیرودس^۴ از بستگان ایشان (داماد و شوهر خواهر آنان) و پس از وی بفرزندانش انتقال
 یافت و هیرودس بیت المقدس را بر حدود بنای سلیمان، ع، بنیان نهاد و در زیبایی آن
 دقت فراوان بکار برد، تا آنکه بنای مزبور را در مدت شش سال تکمیل کرد و چون نوبت
 سلطنت روم به طیطش رسید و بر کشور بنی اسرائیل دست یافت بیت المقدس و مسجد
 آنرا خراب کرد و فرمان داد که در جایگاه آن زراعت کنند، پس از چندی رومیان به دین
 مسیح، ع، گرویدند و به تعظیم آن معتقد شدند، آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی
 از دین مسیح دگرگون شد و یکبار بدان میگریویدند و بار دیگر آنرا فرومیگذاشتند
 تا آنکه نوبت پادشاهی به قسطنطین^۵ رسید و مادر وی هیلانه^۶ (هلن) بدین مسیح
 ایمان آورد و به قدس^۷ (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که بعقیده آنان مسیح را بدان
 بردار آورده اند بدست آورد، و در آنجا کشیشان^۸ به وی خبر دادند که چوبی بر روی
 زمین انداخته شده و بر آن خاک و بیهها و کثافات نشسته است. هلن دستور داد چوب
 را از زیر خاک و بیهها بیرون آوردند و در جایگاه آن خاک و بیهها کلیسای قمامه^۹
 را بنیان نهاد چنانکه گویی کلیسای مزبور بر روی قبر وی بعقیده آنان بنا شده است
 و فرمان داد بقیه ساختمان بیت المقدس را (که باقی مانده بود) خراب کنند و هم

۱- قسمت داخل کروه در چایهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده که شاید از
 اضافات ناسخان باشد. ۲- در «ینی» نیست. ۳- Machabées یا Les asmonéens.
 ۴- Hérode - ۵- Constantin - ۶- Hélène در بعضی از نسخ «هلایه» و در برخی
 «هیالانه» است و صحیح «هیالانه» میباشد. ۷- Jérusalem - ۸- این صورت «قساوسه»
 از چایهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمه «قماقه» است که در لغت بمعنی «جمعیت مردم است» ،
 ۹- این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده اند و خود 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 به قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت‌لحم را بنا کردند و آن خانه‌ایست که عیسی، ع، در آن متولد شده است. و بیت‌المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت‌المقدس بدان جایگاه رفت و دربارۀ صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها و خاک‌فراوانی روی آنرا فروپوشیده بود نشان دادند. عمر آنرا از زیر خاک‌ها بیرون آورد (و روی آنرا پاک کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بدایت بنیاد نهاد و شأن آنرا بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا به تعظیم آن اعلام فرموده و در قرآن (ام‌الکتاب) فضیلت آن از پیش آمده برحسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولید بن عبدالملک بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را دربارۀ مسجد الحرام و مسجد پیامبر، ص، در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت. و عربها مسجد دمشق را «بلاط الولید»^۱ مینامیدند، وی پادشاه روم راملزم ساخت تا کارگران و مواد لازم برای تعمیر مساجد مزبور بفرستد و آنها را با (کاشی کاری) بیاراید و پادشاه روم دستور ولید را پذیرفت و بر طبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد و بیت‌المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعه قاهره بشمار میرفت و بفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود از اینرو فرنگان به بیت‌المقدس لشکر کشیدند و با

۱ - در کتب لغت، ام‌الکتاب را به اصل کتاب یا لوح محفوظ یا سوره فاتحه یا تمام قرآن اطلاق کرده‌اند، در قرآن کریم نیز در سوره ۳ (آل عمران) آیه ۵ بمعنی اصل کتاب (قرآن) و معظم قرآن (هن ام‌الکتاب) و در سوره ۱۳ (رعد) آیه ۳۹ نیز (اصل کتاب) و لوح محفوظ و در سوره ۴۳ (زخرف) آیه ۳ به لوح محفوظ ترجمه و تفسیر شده. رجوع به کشف الاسرار ج ۲ ص ۱۵ و ص ۱۷ و ج ۵ ص ۲۱۰ و ص ۲۱۴ و ج ۹ ص ۴۸ و ص ۵۲ شود. ۲ - «ینی» ، بلاد الولید.

فتح بیت المقدس مالک همه ثغور شام^۱ شدند و بر صخره مقدس آن کلیسایی بنیان نهادند که آنرا گرامی می‌شمردند و به بنای آن افتخار می‌کردند، لیکن همینکه صلاح الدین 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 بیت المقدس تسلط داشتند بجهاد پرداخت تا آنکه برایشان غلبه یافت و بیت المقدس و کلیه مرزهای شام را که در تصرف خود داشتند از آنان باز گرفت و این واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی داد. صلاح الدین کلیسایی را که مسیحیان بر روی صخره بنا کرده بودند منهدم کرد و صخره را آشکار ساخت و مسجد را به اسلوبی بنیان نهاد که هم اکنون نیز بر همان وضع پایدار است.

و نباید بر تو اشکال معروف در این حدیث صحیح روی دهد: از پیامبر، ص، درباره نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع شده است سؤال شد فرمود مکه، گفتند پس از آن؟ فرمود بیت المقدس، سپس پرسیدند فاصله میان آن دو چقدر است؟ فرمود چهل سال، زیرا مدت میان بنای مکه و بیت المقدس بمقدار زمانی است که میان ابراهیم و سلیمان می‌باشد از اینرو که سلیمان بانی بیت المقدس است و مدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث، بنا کردن خانه نیست، بلکه مراد نخستین خانه‌ایست که برای عبادت تعیین شده است و دور نیست که بیت المقدس برای عبادت پیش از بنای سلیمان در چنین مدتی وضع شده باشد چنانکه گویند صابئه تمثال زهره را بر روی صخره بنا کرده‌اند و شاید گذاشتن تمثال زهره بدان

۱- ثغور در تداول جغرافیای تاریخی بر دو قسمت شام اطلاق می‌شد، ثغور جزیری و ثغور شامی که میان آنها کوه لکام فاصله است ثغور جزیری شامل شهرهای: ملطیه-کمخ-شمشاط-بیره-حسن-منصور-قلعه روم-حدت حمراء یا محمدیه یا کیتوک و مرعش می‌شد و ثغور شامی عبارت از شهرهای: طرطوس-اذنه-مصیبه-ثغور هارونی-سیس یا سیسه بود کلمه ثغور در این مورد بمعنی قلاع یا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی است زیرا جهاد کنندگان حوره در آن دونا حیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به فهرست نخبه‌الدهر دمشق شود.

سبب بوده است که جایگاه مزبور برای عبادت تعیین گردیده است. چنانکه در روزگار جاهلیت بت‌ها و مجسمه‌ها را در پیرامون و درون خانه 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 و وضع بیت‌المقدس فاصله باشد و هرچند چنانکه معروف است در آنجا بنایی نبوده است و البته نخستین کسی که بیت‌المقدس را بنیان نهاده سلیمان، ع، است، پس این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

واما مدینه منوره که آنرا یثرب هم مینامند، بناکننده آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است و بنام او خوانده شده است، و بنی اسرائیل مدینه را از جمله شهرهایی که در سرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. و آنگاه خاندان قیله^۱ از قبیله غسان با ایشان مجاور شدند و خاندان مزبور بر بنی اسرائیل غلبه یافتند و مدینه و دژهای آنرا از ایشان باز گرفتند سپس پیامبر، ص، فرمان یافت تا بدان شهر مهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهر بود، از اینرو وی با ابوبکر به مدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر در آن شهر سکونت گزید و مسجد و خانه‌های خویش را بساخت و این بنا در جایگاهی بود که خدا آنرا برای این منظور آماده کرده و از روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. و خاندان قیله ویرا پناه دادند و به او یاری کردند و بهمین سبب آنرا انصار نامیدند. و دین اسلام از مدینه بمرحله کمال رسید چنانکه بر همه ادیان برتری یافت و پیغمبر بر قوم خود غالب شد و مکه را فتح کرد و بتصرف خود در آورد و انصار گمان کردند که پس از فتح مکه وی آنرا ترک میگوید و بزادگاه خود منتقل میشود از اینرو این پیش آمد مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر، ص، آنرا مخاطب ساخت و بایشان خبر داد که تادم مرگ مدینه را ترک نخواهد گفت. و هنگامیکه آن حضرت، ص، زندگانی را بدرود گفت قبر

شریفش در آن شهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردید در آنها نیست و میان علما درباره برتری مدینه بر مکه اختلاف روی داده است و مالک رحمه الله چون نص صریح از رافع بن خدیج^۱ بر او ثابت شده است که گوید: پیامبر، ص، گفت: مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبدالوهاب^۲ در (المعونة) با احادیث دیگری که ظاهر آنها بر این منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابوحنیفه و شافعی مخالفت کرده اند. و در هر حال مسجد مدینه در مرتبه دوم مسجد الحرام قرار گرفته است و امتها از هرسوی با دل و جان بدان گراییده اند.

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 مساجد مزبور مبذول گردیده است و نیز میتوان بیکی از اسرار خدا در جهان هستی پی برد که چگونه امور دین و دنیا را بر ترتیب استواری بتدریج و با گذشت زمان بنیان می نهد.

و اما از مساجد دیگری بجز مساجد سه گانه یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جز اینکه میگویند مسجد آدم، ع، در سرندیب از جزایر هند واقع است، ولی درباره آن اخبار قابل اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنرا ثابت کرد. و ملت های باستان بر حسب دیانت هایی که داشته اند دارای مساجدی بوده اند که آنها را گراهی می شمرده اند از آن جمله آتشکده های ایران و معابد مردم یونان و خانه های (مقدس) تازیان در حجاز است که پیامبر، ص، در غزوات خود فرمان داد خانه های مزبور را خراب کنند. و مسعودی برخی از آن خانه ها را در تألیف خود آورده است که ما

۱ - رافع بن خدیج (بضم خ - فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده و یکی از انصار بشمار میرفته و در سال ۷۴ هجری درگذشته است. ۲ - عبدالوهاب، قاضی عبدالوهاب بن علی که معروف به «ابن طاوس» است و در سال ۴۲۲ هجری درگذشته است. و او بجز سید ابن طاوس معروف است.

بر آن نیستیم هیچیک از آنها را نقل کنیم زیرا خانه‌های مزبور نه بر وفق شرع و نه بر طریقی دینی است و کسی بآنها توجهی ندارد و بتاریخ آنها اهمیت نمیدهد و در باره آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد بتاریخ آنها آشنا شود بر اوست که بکتاب مزبور رجوع کند و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید.^۱

فصل هفتم

در اینکه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقایه و مغرب اندک است

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به اقوام بربر بوده است. و کلیه اجتماعات و آبادانی‌های نواحی یاد کرده در مرحله بادیه نشینی قرار داشته و حضارت و شهرنشینی در آن مرزوبومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگی آنان بمرحله کمال برسد و دولت‌هایی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروایی میکرده اند، دوران حکومت آنها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهرنشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. از اینرو عادات و شئون بادیه نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و بآداب مذکور نزدیکتر اند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع در میان بربرها کمتر متداول است، زیرا بادیه نشینی در زندگی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از توابع شهرنشینی و حضارت است و بناها و ساختمانها بسبب صنایع کمال می‌پذیرد و ناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته اند از اینرو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته اند تا چه رسد باینکه به ساختن شهرها اقدام کنند؛ و گذشته از این بربرها دارای عصیبت‌ها و خاندانها و قبایل میباشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمیشود که تهی از عصیبت باشد و داشتن عصیبت و ایل و تبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژه بادیه

۱ - اشاره به: یهدی من یشاء. سوره مدثر، آیه ۳۴.

نشینان است و لازمه شهرنشینی آرامش و سکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان و سپاهیان شهر تکیه میکنند تا آنانرا از خطرات مصون دارند و از اینرو می بینیم که بادیه نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می زنند و تنها موجبی که آنان را به سکونت در شهرها و امیدارد توانگری و تجمل خواهی است و چنین گروهی هم بسیار اندک اند. بدین سبب سراسر یا بیشتر عمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه نشینی است و مردم آن نواحی چادر نشین اند و دارای چارپایانی از قبیل شتر و گوسفند میباشند و به زاغه هایی در کوهها پناه میبرند. کلیه ویا بیشتر عمران و اجتماع بلاد غیر عرب عبارت از دهکدهها و شهرستانها و روستاهایی در ممالک اندلس و شام و مصر و عراق عجم و امثال اینها بوده است، زیرا اقوام غیر عرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسله خاندان خود را حفظ کنند و درصراحت نسب و پیوند آن بر یکدیگر بیالند؛ بلکه این مزیت اغلب به بادیه نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنانرا بیکدیگر نزدیکتر میکند و رشته خویشاوندی را استوارتر میسازد و از اینرو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان اینگونه عصبیتها شیفته بادیه نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند، چه شهرنشینی دلاوری آنانرا از میان میبرد و ایشانرا متکی بدیگران میکند. پس باید این حقیقت را دریافت و مسائل را بر آن قیاس کرد.^۱

فصل هشتم

در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت
به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته اند
اندک است

و علت آن نظیر مطالبی است که درباره بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کلمیایی باوست ». و متن 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 شهرنشینی را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامیکه بناهای دیگران را دیدند خود را از بنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی نیاز شمردند.

و نیز دین در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی آنکه جانب میانه روی مراعات شود، روانمیدانست، چنانکه در کوفه بعثت آنکه در گذشته در ساختمانها، نی بکار برده بودند حریقی روی داد و هنگامیکه از عمر درباره بکار بردن سنگ در بناها کسب اجازه کردند توصیه کرد که سنگ بکار برید، ولی نباید هیچیک از شما بیش از سه اطاق بسازید و در بنیان نهادن بناهای بلند همچشمی و زیاده روی نکنید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و به نمایندگانی که نزد او بودند و هم ب مردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند، گفتند اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانه روی بیرون نبرد.

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی میکرد دور شدند و باینگونه مقاصد بی پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارها یاری جست و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل خواهی آنان را به صنایع و ساختمانهای بلند کشانید، آنوقت بناهای استوار برافراشتند و کارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون برپاسازند، ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند چنانکه دوران فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و

رومیان و هم خود تازیان در دوره های پیشین عباد و ثمود و عمالقه و تبعها مدتهای زیاد فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت و از اینرو شماره بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیادگار ماند، و اگر خواننده در این باره بادیده بینا بنگرد گفتههای مرا مطابق واقعیت خواهد یافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند.

فصل نهم

در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی

ویرانی بسرعت راه می یابد

و علت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمیکنند. و خدا داناتر است. برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که محسوس تر است و آن این است که در بنیان نهادن شهرها چنانکه یاد کردیم کمتر حسن انتخاب بکار میبرند و وضع مکان و پاکیزگی هوا و آب و کشتزارها و چراگاهها را به هیچ و مراعات نمیکنند، چه بنسبت اختلاف نکات مزبور خوبی و بدی شهر از لحاظ عمران طبیعی فرق میکند، در صورتیکه عرب از اینگونه دقایق بکلی برکنار است؛ بلکه آنها تنها چراگاههای شتران خویش را در نظر میگیرند و به هیچ رو بپاکی یا ناپاکی آب یا کمی و فزونی آن اعتنایی ندارند و از حاصلخیزی کشتزارها و مراعات و وضع هوا جستجو نمیکنند زیرا آنها همواره در حال کوچ کردن از اینسوی بدان سوی هستند و حبوب و غلات را از شهرهای دور نقل میکنند.

و اما درباره وزش بادهای، دشتها وزشگاههای مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن از اینسوی بدانسوی ضامن استفاده از وزشگاههای خوش است، زیرا بادهای ناپاک و بدبو بسبب سکونت گزیدن و دریکجا ماندن و فزونی زباله و کثافات پدید

میآید. و بین تازیان هنگامیکه کوفه و بصره و قیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به دشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند. از اینرو اما کن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رومناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم ماده‌ای که در حفظ اجتماع و عمران، بدان نیازاست در پیرامون آنها یافت نمیشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران شهرهای مزبور یاری کند، چنانکه جایگاه‌هایی که برای بنیان گذاردن آن شهرها برگزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود و در میان جمعیتها و طوایف گوناگون قرار نداشت، تا مردم آنها را آباد کنند و بر جمعیت آنها بیفزایند. از اینرو در نخستین وهله‌ای که رشته فرمانروایی آنان از هم گسیخت و عصبیت آنان که بمنزله حصار برای آنها شهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرتنگ رو به ویرانی و انحلال نهاد، چنانکه گویی در جهان وجود نداشته است. و خدا کار می‌راند و مراد برمی‌آرد که باز شکننده‌ای نیست و پس آورد سازحکم اورا.^۱

فصل دهم

در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامیکه نخست شهرها را بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها و مساکن اند کیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایه برافراشتن دیوارها از لحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبه و صدف و شیشه در آن کمیاب است و از اینرو بنا - های آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه نشینان و ابزار (مصالح) آن تباہ و فاسد است.

۱ - والله یحکم لایمقلحکم . سورة ۱۳ (رعد) آیه ۴۱ ترجمه آیه از کشف الاسرار ج ۰ (ص ۲۱۰) است.

ولی هنگامیکه عمران و اجتماع شهر توسعه یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می یابد تا بمرحله نهای و کمال خود میرسد، چنانکه در این باره گفتگو کردیم. از اینرو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود، ساختمانهای آنهام تقلیل می یابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار میشود و سپس بسبب کمی جمعیت کار و کوشش هم در آن نقصان می پذیرد و در نتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندک میشود و رفته رفته مردم بکلی فاقد اینگونه لوازم میگردند و برای بناها و ساختمانهای خود از همان مواد و مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده میکنند و آنها را از کار گاهی به کار دیگر نقل میکنند زیرا بیشتر کار گاهها و کاخها و خانهها بسبب کمی عمران، خالی از سکنه میباشند و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را بکلی از دست میدهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه بخانه ببادست بکار گذاشته می شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ) تا آنکه قسمت عمده آنها را بکلی از دست میدهند و دیری نمیگذرد که در ساختن ابنیه بهمان وضع بادیه نشینی باز میگردند و بجای سنگ، خشت در بناها بکار میروند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می دهند و سرانجام ابنیه شهر مانند خانههای دهکدهها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه نشینی در آن نمودار می گردد؛ و آنگاه همچنان رو بنقصان و خرابی میرود تا بآخرین مرحله ویرانی می رسد، اگر برای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی است در میان بندگانش.

فصل یازدهم

در اینکه برتری که شهرهای کوچک 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 در امر معاش نمی‌پردازد، بلکه افرادیک اجتماع بایکدیگر همدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خود را فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری و تعاون گروهی از مردم بدست می‌آید برای جماعتی چند برابر آن عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را برطرف خواهد کرد. چنانکه در مثل یکفرد بتنهایی مقدار خوراک خود را از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هرگاه برای بدست آوردن 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. بنا بر این کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن کارگران خواهد بود.

و هرگاه کلیهٔ کارهای ساکنان یک شهر یا قصبه بر مقدار ضروریات و نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن کارها هم در برابر نیازمندیهای ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت به ضروریات نیازمندیهای آنان فزونی نخواهد بود و آنوقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل-خواهی و وسایل رفاه و توانگری خواهد شد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگر را هم

برطرف خواهند کرد و دیگران 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 و دارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از اینرو هرگاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و درآمد آنان فزونی می‌یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که بتجمل - پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند و ظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خدم و حشم و مرکوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که به ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی بر می‌گزینند و آن گروه بتپیه کردن آنها همت میگمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج مییابد و دخل و خرج مردم شهرافزونتر میشود و پیشه‌وران و هنرمندانی که این کارها را پیشهٔ خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست می‌آورند و هنگامیکه عمران و اجتماع ترقی کند بهمان نسبت بار دیگر کارها فزونی می‌یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش - طلبی بدنیاال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود و بهمین سبب دارایی و محصول در شهر برای بار دوم 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^۱ هرگاه شهری بسبب یکنوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری در نتیجهٔ فزونی بدست آورده‌ها و وسایل رفاه و بعلت عادات و رسوم تجملی خواهد

۱ - عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس مامفوش است .

بود که در شهر دیگر یافت نمیشود و هر چه عمران آن از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل-خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتراست کاملتر و مرفه‌تر خواهد بود و این تناسب بريك شیوه در تمام اصناف نمودار خواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) این شهر با زندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و این حقیقت را میتوان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه، مانند بجایه و تلمسان و سبته سنجید، آنوقت می‌بینیم میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی يك قاضی در فاس مرفه‌تر از زندگانی يك قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که وضع زندگانی آنان در فاس بهتر از زندگانی همان صنف در تلمسان است و نیز وضع تلمسان با وهران و الجزایر و وضع وهران و الجزایر با شهرهای فروتر از آنها بر همین شیوه است تا بدهکده‌های کوهستانی میرسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیه ضروریات معاش آنان می‌باشد یا از فراهم آوردن آنها قاصراند.

و علت آن تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور میباشد چنانکه گوئی همه آنها بازارهایی مخصوص کارهاست و خرج در هر بازاری بنسبت خود آن است چنانکه دخل يك قاضی در فاس و هم در تلمسان برابر خرج اوست، ولی در هر جادر آمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم‌تر و وسیع‌تر خواهد بود و درآمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل‌خواهی و ثروت در آن شهر انبوه‌تر و فزونتر است و بنا بر این وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران و قسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم بشهرهایی

میرسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد، چه آنها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و بهمین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک ضعیف احوال اند و تا حدی دچار فقر و بینوایی هستند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می‌اندازند فزونی نمی‌یابد و از اینرو دارایی آنان رشد و توسعه نمی‌یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند میباشند. و این حقیقت را میتوان حتی در وضع زندگی گدایان و بینوایان آنان مورد تأمل و اندیشه 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 و اثاث 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. و در این روزگار در باره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بمامیرسد که بسیار شگفت آوراست، چنانکه بسیاری از بینوایان مغرب بهمین سبب مشتاق منتقل شدن به مصر می‌شوند، چه میشوند که وضع رفاه و آسایش مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و عامه معتقدند علت آن این است که در آن سر زمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه‌های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیه شهرها صدقه و ایثار میکنند در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست بلکه علت و فور نعمت و ثروت در آن سرزمین چنانکه می‌دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی

۱ - مردم آن سر زمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یا گنجینه‌های بسیاری در دسترس آنان قرار دارد، (اضافه 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 همه شهرها یکسان است و هر وقت درآمد فزونی یا بد هزینه هم بهمان نسبت افزون میشود و بالعکس. و هنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگی مردم هم بهبود می یابد و شهر رو توسعه میرود. هر چه در باره اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می آید برگردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

و نظیر این وضع را میتوان از حیوانات (غیر اهلی) در خانه های يك شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از يك خانه یا نزدیک شدن بخانه دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه های توانگران و خداوندان نعمت که سفره های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه ها و پس مانده های سفره انواع جانوران از قبیل دسته های مورچه و دیگر حشرات گرد می آیند [و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه میکنند و گربه ها بدانها پناه میبرند] و بفرز از آنها دسته های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه ها و خرده فضولات آنها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند؛ ولی در پیرامون خانه های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمی آید و در فضای آنها هیچگونه پرنده ای پرواز نمیکند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه ای پناه می آورد چنانکه شاعر گوید:

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

بخشندگان می‌آیند.^۱

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه‌های مردم را با دسته‌های جانوران و خرده‌ریزه‌های سفره‌ها را با ما زاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصد بذل و جود داشته باشند آسان میشود، زیرا اغلب بی‌نیاز هستند و از آنچه بدیگران می‌بخشند در دسترس آنان بحد و فور یافت میشود، و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفرآوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی‌نیاز است.^۲

فصل دوازدهم

در بارهٔ ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

باید دانست که کالاها و مواد کلیهٔ 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 تقنی 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 و نظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تقنی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره روبگرانی میگذارد. و هرگاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه بر عکس خواهد بود. و علت آن این است که چون

۱ - مضمون شعر سعدی است که گوید:

مرغ جایی رود که چینه بود نه بجایی رود که چی نبود

۲ - والله غنی عن العالمین. سورة آل عمران، آیه ۹۲. و در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و اواز جهانیان بی‌نیاز است». صورت متن از (ب) و (ینی) است.

حبوب از مواد غذایی ضروری است برای تولید آنها کوشش فراوان میشود، زیرا هیچ فردی از فراهم آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانه خود و خانواده‌اش غفلت نمیکند و از اینرو عموم یا بیشتر مردم در آن شهر یا در نواحی نزدیک آن برای تولید و بدست آوردن آنها بتلاش میپردازند و ناچار هستند اینگونه نیازمندیهای خود را فراهم سازند و چون همه مردم برای بدست آوردن مواد غذایی خود میکوشند در نتیجه مقدار بسیاری از مواد خوراکی نسبت به میزان نیازمندی خاندانهای آنها زیاد میآید که نیاز بسیاری از مردم آن شهر را بر طرف میکند و از اینرو بی‌شک مواد خوراکی بیش از نیاز مردم آن شهر فراهم میآید و اغلب بهای آنها تنزل میکند مگر آنکه در بعضی از سالها زراعت آنها دچار آسیبهای آسمانی بشود. و اگر بعلت بیم از اینگونه آفت زدگی‌ها مواد غذایی را احتکار نمیکردند در نتیجه فراوانی آنها که در پرتو توسعه عمران و اجتماع حاصل میشود، بیگمان آنها را مفت و رایگان در دسترس مردم قرار میدادند.

ولی دیگر لوازم زندگی مانند خورشها و میوه‌ها و نظایر آنها چندان مورد نیاز عامه اهالی شهر نیست و مردم شهر یکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمیکند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند، گذشته از این، هنگامیکه یک شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادات و رسوم تجملی و ثروتمندی در آن بیش از حد رواج یابد آنوقت اینگونه لوازم تفننی طالبان فراوانی خواهد داشت و آنها را طبقات مختلف بنسبت رفاه و آسایش زندگی خود بسیار بکار خواهند برد و در نتیجه مقدار موجود اینگونه لوازم در برابر حوائج طالبان آنها بیش از حد اندک 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 آسایش طلبان بهای آنها را بیش از اندازه گران میپردازند، زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند

و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می بینی گران میشود .
و اما درباره گران‌ی صنایع و مزد سازندگان آنها در شهرهای پرجمعیت سه علت وجود دارد :

۱- فزونی نیاز بآنها بسبب آنکه شهر در نتیجه و فور عمران بمرحله توانگری و تجمل خواهی میرسد .

۲- عزیز شمردن پیشه‌وران و صنعتگران کارخویش را و خوارنساختن خود بعلت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق.^۱

۳- فزونی توانگران و تجمل‌دوستان و نیاز فراوان آنان به اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند و از مهارت صنعتگران در کارهای خود استفاده کنند و از اینرو رقابت و هم‌چشمی باینکه فلان صنعتگر را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آنها پردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه‌وران ارجمند میشوند و کارهای آنان گران می‌شود و در نتیجه این امر مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می‌یابد.

ولی در شهرهای کوچک و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندک است ، زیرا از یک سو کار و تولید در اینگونه نواحی کمتر میباشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر می‌توانند مواد غذایی کمیاب شود ، از اینرو آنچه بدست می‌آورند آنها را در نزد خود نگه میدارند و احتکار میکنند و در نتیجه مواد مزبور در میان آنان کمیاب میشود و بهای آنها برای خریدار بالا میرود.

و اما مرافقی^۲ 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. و گاهی بهای باج و خراجی را که بنام سلطان در بازارها و دروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی وضع میکند و هم منافی را که گرد آورندگان خراج

۱- نسخ دارای اختلاف است برخی اغترار و برخی اعتزاز است. ۲- هر آنچه از آن نفع برند.

برای خودشان از فروشندگان میگیرند نیز بر قیمت مواد غذایی میافزایند و آنرا روی جنس میکشند و بهمین سبب قیمت‌های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه‌نشینان است، زیرا باج و خراج و دیگر تکالیفی که مأموران بر مردم تحمیل می‌کنند در میان آنان اندک است یا بکلی وجود ندارد، ولی در شهرها بویژه در آخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روز افزون افزایش می‌یابد.

و گاهی هم قیمت مخارج و زحماتیرا که از راه کشاورزی در تولید مواد غذایی متحمل میشوند نیز بر بهای آن مواد میافزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ میکنند، چنانکه در این روزگار در اندلس این وضع روی داده است. زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده و آنان ناچار به کناره دریا و بلاد و نواحی ناسازگار آن پناه برده‌اند که در آنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمی‌آید و زمین‌های حاصلخیز و شهرهای پاکیزه^۱ خوش آب و هوا را مسیحیان از تصرف آنان خارج ساخته‌اند از اینرو مجبور شده‌اند (برای کشاورزی) کشتزارها و گاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره و کرایه بدست آورند و با ممارست در اصلاح گیاه‌ها و حاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و در این راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و از اینرو در راه کشاورزی باید مخارج خطیری پردازند، این است که مخارج مزبور را در بهای محصولات در نظر میگیرند و بهمین سبب از زمانیکه مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده‌اند که باین ناحیه مهاجرت کنند و سرزمین مزبور با سواحل آن به مسلمانان اختصاص یافته است، کشور اندلس بگرانی ارزاق مشهور شده است. و وقتی مردم میشوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است. در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست، و مردم اندلس چنانکه میدانیم نسبت به

۱ - اشاره به آیه، والبلد الطیب س ۷ (اعراف) آیه، ۵۶

مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیرترند و کمتر فردی از سلطان گرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاک مزروعی نیستند، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را بهجیره یا حقوق جنسی^۱ اختصاص میدهد، یعنی مواد غذایی و علوفه آنها را به مزارع حواله میدهد. بنابراین تنها موجب گرانی حبوب در میان آنان همان است که یاد کردیم؛ و چون برعکس بر برها در سرزمینهای حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همه آن سختیها و بارهای سنگین از آنان دور شده است باضافه اینکه فلاح و افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کننده شب و روز است.^۲

فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه نشین نمیتوانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند

و سبب آن این است که چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در شهرهای پر جمعیت، ثروت و وسایل ناز و نعمت آن فزونی می یابد و باینگونه نیازمندیها خود می گیرند و در نتیجه وسایل ناز و نعمت تبدیل به ضروریات می شود و با همه اینها کلیه کارها در اینگونه شهرها با ارزش میگردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می گردد، زیرا از یک سو وسایل تجملی و ثروت رو با زیاد می رود و از سوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی را که بر بازارها و کالاها وضع می شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفریحی و

۱- ترجمه کلمه «عولة» است که از اصطلاحات خاص اندلس بوده است و خود مؤلف آنرا تفسیر کرده است. ۲- در چاپهای مصر و بیروت این عبارت هم اضافه شده است، «واو یکانه قهار است، پروردگاری جز او نیست». متن از «ب» و «ینی» است.

هم مواد غذایی و نتایج اعمال انسانی بی اندازه گران میشود و در نتیجه مخارج ساکنان شهر بیش از حد و بنسبت عمران و آبادانی آن افزایش می یابد و مخارج يك فرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل میدهد و در چنین شرایطی برای هزینه ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و خانواده اش بثروت بسیاری نیازمند میشود و يك فرد بادیه نشین که در آمداندگی دارد و در شهری کوچک ساکن است که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کاسد می باشد، نمی تواند پیشه ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم آورد، بهمین علت سکونت وی در شهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا در اینگونه شهرها وسائل تفریحی فراوان متداول است و با اینوصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است، در صورتیکه همان بادیه نشین در حالت صحراگردی بکمترین اعمال نیازمندیهای خود را فراهم میسازد، چه وی در امور معاش و سایر مخارج زندگی کمتر پابند عادات و رسوم تجملی است و اگر باشد، بسیار ناچیز است و بدین سبب بثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه نشینان از ناحیه خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گزیند بی درنگ ناتوانی او نمودار میشود و کار او بهر سوایی میکشد، مگر کسانی که ثروت فراوانی میان دوزند و از این لحاظ در مرحله ای بسر میبرند که از حد نیاز در میگذرند و به هدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش طلبی و تجمل خواهی میرسند. در این هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام می گردند تا مانند آنان زندگی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها بر همین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط است.^۲

فصل چهاردهم

در اینکه اختلاف سرزمینها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست باید دانست که هر چه عمران سرزمینها فزونتر یابد و ملتهای گوناگون در

۱ - اذاکن در چاپ (۱) غلط است ۲ - والله بکل شیء محیط . سورة فصلت، آیه ۵۴.

نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری شهر - های آنان میافزاید و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یابد و علت همه آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است، زیرا از نتایج کارهای دسته جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان يك ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از اینرو مردم ثروت عظیمی بدست می‌آورند و منافع اساسی عاید آنان می‌شود، چنانکه در این باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت. و به همین سبب رفاه مردم فزونی می‌یابد و وضع زندگی آنان روبه بهبود میگذارد و بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجه رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم 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 استوار می‌سازد و این وضع را میتوان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام و عراق و ایران و هند و چین و کلیه نواحی شمالی و کشورهای آن در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینها بمرحله عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانیها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمینها بنیان نهاده شده‌است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده‌است و وضع بازارگانان ملت‌های مسیحی که در این عصر بکشورهای مغرب می‌آیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت آور است که وصف ناشدنی است. همچنین اخباری که از بازارگانان مشرق بمایرسد [بیش از آن است که بتوان آنها

را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است [مانند عراق ایران^۱ و هندوچین که مسافران، اخباری شگفت آور درباره ثروت و رفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی پذیرند و عامه که آنها را می شنوند 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 به آنان اختصاص یافته است؛ ولی حقیقت امر چنین نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها می شناسیم فقط در نواحی سودان است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می کنند در صورتیکه اگر آنها به زروسیم بسیاری اختصاص می یافتند کالاهای خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران^۲ بی نیاز می بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی و موجبات رفاه و توانگری مردم شرق در شگفت گردیده‌اند، معتقد شده‌اند که بهره و حصه عطایای کواکب و سهام^۳ در موالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی صحیح است و ایشان در این باره سبب نجومی موضوع را یاد کرده‌اند؛ ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آنرا نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و

۱ - قسمت داخل کروه در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد. مگر اینکه بگوییم مراد مؤلف ممالک شرقی دجله و فرات تا حدود چین است. ۳ - بجز چاپ (۱) که ولاستغناوا است در دیگر چاپها به غلط (ولایستغناوا) و (ولاستغناوا) است. ۴ - سهام اصطلاح نجومی است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلك البروج و سهمها نزد منجمان بسیار است مانند: سهم السماده یا سهم القمر و سهم الغیب و سهم الایام و سهم غلامان و کنیزکان... رجوع به کشف اصطلاحات الفنون و حاشیه چهارم مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین و تعلیقات ایشان شود.

نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از اینرو مشرق زمین از میان همه سرزمینها به رفاه اختصاص یافته‌است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنا بر این از آنچه نخست 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 افریقيه و برقه^۱ 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 فقر و بینوایی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوایی شدند، در صورتیکه پیش از این دولتهای شیعه و صنهاجه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین درمتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهای افزون میپرداختند، چنانکه حتی بیشتر اوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان بدان 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 و مخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هر چند سرزمین مغرب^۲ در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقيه 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 و علت آنکه در این روزگار ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته‌این است که

۱ - بفتح با و قاف
است، (از دسلان).

۲ - مقصود مؤلف در اینجا از مغرب، الجزیره غربی و مراکش

از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمده عمران بر بر در آن سرزمین از میان رفته است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار و محسوس بدان راه یافته است و نزدیک است از لحاظ ثروت و عمران بسر نوشت افریقیه گرفتار شود که در روزگارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصله میان سوس اقصی^۱ و برقه بهم پیوسته بوده است. در صورتیکه امروز کلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها و نواحی نامسکون و صحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی از جلگه‌های کنار دریا، یا نزدیک بدان کلیه آن نواحی ویران است.

و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند و او بهترین وارثان میباشد^۲

فصل پانزدهم

در بدست آوردن و تکثیر^۳ املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچک و بزرگ یکباره و یادریک عصر املاک و اراضی مزروعی فراوانی بدست نمی‌آورند، زیرا هیچگاه يك فرد آقدر ثروت ندارد که بتواند بوسیله آن املاکی را بدست آورد که قیمت آنها بیرون از حد عادیست، هر چند وضع مردم در رفاه بمرحله‌ای برسد که بدان امید می‌بندند، بلکه اینگونه املاک را یا بتدریج از راه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگر خود بدست می‌آورند تا آنکه رفته رفته املاک بسیاری از اعضای خاندان به يك تن میرسد، و بیشتر بدینسان يك فرد صاحب املاک و اراضی بسیار میشود.

و یا اینکه در نتیجه نوسانهای بازار مالک چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت املاک در پایان دوران يك دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد، چه در این

۱ - ایالتی که هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان). ۲ - اشاره به آیه ۴۱ سوره مریم و آیه ۸۹ سوره انبیاء. ۳ - ترجمه تائل است که بجای آن امروز کلمه تائیل را بمعنی تکثیر مال از راه استثمار بکاربرند. رجوع به المرجع علایی شود.

هنگام بعلت از میان رفتن نیروی نگهبانی و لشکری و راه یافتن خلل به مرزها و واقع شدن شهر در پرتگاه ویرانی، بازار خریداران املاک کاسد میشود، زیرا در نتیجه پریشانی اوضاع، سود و بهره برداری از املاک نقصان می یابد و قیمت آنها ارزان میشود و اشخاص میتوانند در برابر بهای ناچیزی مالک اراضی و املاک گرانبایی بشوند و آنگاه همین املاک از راه ارث بتملك دیگری درمی آید و چون در نتیجه عظمت یافتن دولت دوم و اعاده نظم و آرامش و بهبود اوضاع، شهر جوانی را از سر میگیرد خریدن املاک و اراضی مزروعی مورد علاقه ثروتمندان واقع میشود، زیرا در این هنگام منافع آنها افزایش می یابد و قیمت آنها بالا میرود و دارای اهمیتی می شوند که در آغاز حائز آن نبودند.

و این است معنی نوسانهای بازار املاک .

آنوقت مالک چنین املاکی از توانگرترین مردم شهر بشمار میرود و این ثروت را چنین کسی در پرتو کوشش و عمل خود بدست نمی آورد چه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجز است. و اما فواید املاک و اراضی مزروعی در برابر نیازمندیهای معاش مالک آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاک هزینه عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تأمین نمیکند، بلکه اغلب این املاک تنها برای نیازمندیهای ضروری و مواد غذایی است و چنانکه ما از بعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهر هاشنیده ایم مقصود از گردآوری و بدست آوردن املاک و اراضی مزروعی این است که از آینده فرزندان ناتوان خود در هر اس میباشند و این املاک را از اینرو گرد می آورند تا مایه اتکاء و روزی آنان باشد و از فواید آنها تا هنگامیکه از کسب و پیشه عاجزند برخوردار شوند و همینکه خود بتحصول معاش و کسب و پیشه قادر گردند آنوقت به تن خویش به کسب ثروت پردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی که بعقل معاش آنان میرسد از برگزیدن پیشه و وسیله معاش عاجز میشوند؛ آنوقت اینگونه

املاك ممكن است آنها را از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این است قصد متنعمان از گردآوری املاك.

اما اگر تصور شود که میتوان بوسیله آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تقنی را تأمین کرد، چنین اندیشه‌ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه نوسانهای بازارها ممکن است کسانی بدین منظور نائل آیند و از گرانی بها و جنس محصولات در شهر استفاده فراوان ببرند، ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آنوقت دیدگان امرا و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و اغلب یا آنها بغصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب آنها بفروختن املاك مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا بر کار خود غالب است^۱.

فصل شانزدهم

در نیازمندی توانگران شهر نشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا

زیرا هر گاه ثروت و تمول يك فرد شهر نشین فزونی یابد و بهره برداری وی از ضیاع و عقارش رو بتوسعه گذارد و در زمره بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همه چشمها به وی و ثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات و رسوم آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر اینهمه تجمل) در تنگنا می گذارد و آنان بدان (از رشك) سخت اندوهگین می شوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته است در صد بر می آیند که ثروت ویرا از چنگش بر بایند و در این باره با او بکشمکش می پردازند و با هر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی میکنند و موجب آشکاری برای

۱ - والله غالب علی امره . سورة یوسف ، آیه ۲۱ . در چاپهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیه مزبور این آیه هم اضافه شده است، «و او پروردگار عرش عظیم است». و صورت متن مطابق «ینی» و «ب» است.

مؤاخذه اومیسازند که بدان ثروتش را از وی بر بایند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آنهم کم دوام بود چنانکه پیامبر، ص، فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آنگاه خلافت پادشاهی ستمگرانه‌ای باز خواهد گشت.

بنابراین در چنین 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 خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصیته باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایه آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهانند و در پناه امن وامان باشند. و در صورتیکه بچنین وسایلی متکی نباشند بانواع حیلها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست^۱.

فصل نهم

در اینکه اصول شهرنشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می‌یابد^۲

زیرا شهرنشینی از حالات عادی وزاید بر احوال ضروری اجتماعی و عمران است و زاید بودن آن بر حسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی عدّه نفوس آنها فرق میکند و این اختلاف بحد و حصر است. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید می‌آید و بنا بر این بمنزله صنایع است که در هر گونه آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و بهمان اندازه که انواع

۱- والله يحكم لامعقب لحكمه. سورة الرعد، آیه ۴۱. ۲- رسوخها در چاپ (۱) غلط است.

آن فزونی می‌یابد، سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید می‌آیند و آن نسل بدان آشنا می‌شوند و پس از گذشت زمان‌های متوالی و پیایی کوشیدن در آنها، آن گروه هنرمند هر یک در هنر خود استاد میشوند و در شناسایی آن مهارت می‌یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پیایی آمدن روزگاران بر استحکام و رسوخ آنها افزوده میشود و بیشتر صنایع بعلت توسعه عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می‌آید و همه آنها از جانب دولت بوجود می‌آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد می‌آورد و آنها را در راه خواص و رجال خود صرف میکند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می‌یابد و بنابراین درآمد این اموال از رعایا و هزینه آن در میان اعضا و کارکنان دولت و دیگر شهرنشینی است که خود را به ایشان می‌بندند و این گروه بیشتراند و از راه پیوستگی با آنان ثروت‌های بزرگ بدست می‌آورند و در زمره توانگران در می‌آیند و عادات و شیوه‌های تجملی رفته رفته فزونی می‌یابد و در میان آنان کلیه فنون و انواع هنرها استحکام می‌پذیرد و این است حضارت؛ و از اینرو می‌بینیم شهرهائی که در نقاط دور دست واقع‌اند هر چند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه‌نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیه شیوه‌ها و رسوم حضارت دور می‌باشند. برعکس شهرهائی که در وسط کشور و در نواحی مرکز و پایتخت دولت واقع‌اند دارای همه گونه وسایل حضارت می‌باشند. و تنها موجب این امر این است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند و ثروت او بدانها سرازیر میشود مانند آب که آنچه بدان نزدیک است سرسبز است و سپس زمین نزدیک بدان تا سرانجام بر مسافت دور بخشکی منتهی می‌گردد. و ما در فصول پیش یاد کردیم که سلطان و دولت بمنزله بازاری برای جهان است که همه کالاها در آن بازار و پیرامون نزدیک آن یافت میشود و هر گاه از بازار دور شویم هیچگونه کالائی نمی‌یابیم و اگر این دولت روزگار درازی دوام یابد و سلسله پادشاهان آن پیایی

در آن شهر سلطنت کنند حضارت در میان آنان استحکام می‌یابد و بیش از پیش رسوخ میکند و این حقیقت را میتوان در قوم یهود ملاحظه کرد که چون سلطنت ایشان قریب هزار و چهار صد سال در شام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تقنن در انواع هنرهای آن مانند خوراکیها و پوشیدنیها و همه امور خانه‌داری مهارت پیدا کردند چنانکه تا امروز هم اغلب آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند و حضارت و آداب و رسوم آن در شام از ایشان 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 سه هزار سال در میان مردم بطول انجامید و عادات و رسوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت و بدنبال آنان نوبت فرمانروایی یونانیان و روم [در آن کشور] فرا رسید و سپس دوران اسلام فراز آمد که رسوم و آداب همه آنان را نسخ کرد و همچنان عادات حضارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

و نیز عادات و رسوم حضارت در یمن ریشه دوانید، زیرا دولت عرب از روزگار عمالقه و تباغه هزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کرد و سپس پادشاهی قبیله مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت در عراق استحکام یافت، زیرا دولت‌های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان و ساسانیان (کسروی) و سپس عرب، هزاران سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند؛ و بنا برین تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن‌تر نبوده‌اند و نیز عادات حضارت در اندلس هزاران سال رسوخ یافته‌است، زیرا دولت عظیم قوط (گت)ها دیرزمانی در آن کشور فرمانروایی کرد و آنگاه دولت بنی‌امیه جانشین دولت گت‌ها شد و هر

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

و اما در افریقه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف شده‌اند و بر برهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمیکرده‌اند و فرمانروایی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است؛ چه بر برها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت از ناحیه‌ای بناحیه دیگر بوده‌اند. و در مجاورت اهل مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گنجا (قوط) کسانی بیاورای دریا گسیل میداشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقه و مغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان دوام نیافت و تازیان اندک زمانی در اوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروایی کردند و در آن روزگار در حالت بادیه‌نشینی بودند و آنانکه در افریقه و مغرب استقرار شدند در دو ناحیه مزبور آثاری از حضارت ندیدند تا خلف آنرا از سلف تقلید کند، زیرا بر برها غرق آداب بادیه‌نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بر برهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملک به رهبری میسرۀ مطغری قیام کردند و از فرمانروایی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگرچه با ادریس بیعت کردند، ولی دولت او در میان بر برها يك دولت عربی بشمار نمی‌رفت، زیرا بر برها او را بفرمانروایی رسانیدند و بجز گروه اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقه در دست اغلیبان و عربهایی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحله ناز و نعمت و تجمل کشورداری رسیده بودند و شهر قیروان عمران و جمعیت فراوانی داشت، دارای اندکی آثار حضارت هم بودند و این حضارت را خاندانهای کثامه و آنگاه صنجاهه پس از آنان به ارث بردند و همه این دورانها اندک است و به چهارصد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و

آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی‌هلال) بر افریقای غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه‌های نهانی از حضارت و عمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای بازمانه از متقدمان که در قلعه^۱ یا قیروان^۲ یا مهدیه^۳ هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هایی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر در آمیخته است و شهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر بازشناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقای دیده میشود؛ ولی در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقای مدت درازی از روزگار اغلییان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

لیکن در مغرب از آغاز دولت موحدان اصول بسیاری از آداب و رسوم حضارت اندلس رواج یافت و آن عادات و شیوه‌ها در آنجا استحکام پذیرفت، زیرا دولت آنان بر اندلس هم استیلا داشت و بسیاری از اهالی آن کشور خواهی نخواهی بمغرب منتقل شدند و توسعه مرزهای دولت موحدان را میدانیم تا چه حد بوده است؛ از اینرو مغرب بمیزان شایسته‌ای از حضارت برخوردار بود و آداب آن در آن سرزمین استحکام یافته بود و قسمت عمده این تمدن بسبب مردم اندلس انتشار یافت.

سپس هنگام مهاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقای منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذارند که بیشتر آنها در تونس با حضارت مصر و آداب و رسومی که مسافران بدان سرزمین منتقل می‌ساختند در آمیخت و بدینسان مغرب و افریقای از حضارت قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که ویرانی

۱- پایتخت شهرهایی که صنهاجیان بر آنها حکومت میکردند که بر مسافت یکروز راه از المسیلة واقع است. ۲- مقر فرمانروائی اغلییان. ۳- پایتخت دولت موحدان (فاطمیان).

و نامسکونی از آن رخت بر بست و ناپدید شد^۱ ولی بر بره‌های مغرب بهمان شیوه‌های بادیه‌نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در هر حال حضارت در افریقه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده‌است، زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است، از اینرو که رفت و آمد میان دوناخیه فراوان است. پس این راز را که از دیده‌های مردم پوشیده است باید نیک دریافت.

و باید دانست که همه اینها از اموری است که با یکدیگر تناسب دارند، یعنی وضع دولت از لحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری یک ملت یا یک نسل و بزرگی شهر یا شهرستان و فراوانی نعمت و ثروت و دیگر کیفیات همه اینها باهم متناسبند. [زیرا دولت و پادشاهی بمنزله صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعه رعایا و شهرها همچون ماده آن صورت‌اند]^۲ چنانکه اموال خراج‌عاید مردم میشود و ثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه‌هایشان بدست می‌آید و هر گاه سلطان حقوق و مستمری را به اعضای خود پردازد باز همان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و باز از راه آنان بسوی دولت میرود و بنا بر این ثروت بوسیله باج و خراج از دست مردم خارج میشود و از راه مستمری‌ها و حقوقها به ایشان باز میگردد؛ و ثروت رعایا بنسبت توانگری دولت است و همچنین بنسبت ثروت رعایا و بسیاری ایشان، دولت توانگری می‌یابد و اساس و اصل همه اینها عمران و اجتماع و فزونی آن است. پس این نکات را باید در نظر گرفت و نیک اندیشید آنوقت همه آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست.^۳

۱ - (عفا) در (۱) بنقل (عفی) آمده است. ۲ - از چاپ «ب» صورت و ماده اصطلاح حکمت است که بارها مؤلف آنها را بکار برده. ۳ - والله یحکم لامعقل حکمه. س. الرعد. آ، ۳۱

فصل هجدهم

در اینکه (شهرنشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است
و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد

در ضمن مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشورداری و دولت بمنزله هدفی برای هر عمران یا اجتماع است^۱ خواه در مرحله بادیه‌نشینی و خواه شهرنشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی است چنانکه هر یک از موجودات موالید طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو میباید و همینکه به این سن میرسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز میایستد و آنگاه رو به انحطاط میرود. بنا بر این باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزله نهایتی است که در دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل و ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل آید بطبع آنرا بشیوه‌های شهرنشینی میخوانند و بعادات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایعی است که کلیه انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می‌یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیا یا ساختمانها یا گستردنیا یا ظروف و همه کیفیات خانه‌داری آماده میشود و برای زیبا کردن هر یک از آنها صنایع بسیاری است که در مرحله بادیه‌نشینی به هیچیک از آنها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آنها یافت نمیشود و هرگاه زیبا کردن در این کیفیات امورخانه بمرحله نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید

۱ - از «ب» در (۱) بنظر، لاغایه است و صحیح آن، هدفی برای عصبیت و حضارت هدف بادیه‌نشینی است و همه مظاهر اجتماع از بادیه‌نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمر مخصوص هستند، چنانکه هر یک از اشخاص آفریده، عمری محسوس دارد.

میآید و نفس انسان از این عادات به الوان گوناگونی متلون می شود که حال وی با آنها در هیچیک از امور دین و دنیای او استقامت نمی پذیرد و اصلاح نمی شود. اما اصلاح نشدن امور دینی بسبب آن است که آئین «صبغت» عادات مزبور چنان در وی ریشه میدواند و مستحکم میشود که جدا شدن از آنها بر او دشوار میگردد. و اصلاح نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها و مخارج بسیار برای او پیش میآورد و این نیازمندیها بحدی افزون است که عواید او در برابر آنها وافی نیست، زیرا بعلت تقنن جوئی در شهر نشینی مخارج مردم شهر فزونی می یابد و حضارت بنسبت اختلاف عمر آنها متفاوت است و هر چه عمر آن بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملتر خواهد بود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پر جمعیت بگرانی بازارها و فزونی بهای نیازمندیها اختصاص دارد. سپس وضع باجها بر قیمتها میافزاید زیرا کمال حضارت همیشه در پایان دوران دولت و هنگام نیرومند شدن آن روی میدهد و این مرحله همان زمان وضع باجها بوسیله دولتهاست، چه در این مرحله مخارج دولت چنانکه یاد کردیم فزونی می یابد و نتیجه وضع باجها این است که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران میکنند، زیرا کلیه بازاریان و بازرگانان باجها را حساب میکنند و آنها را روی بهای کالاها و اجناس خود میافزایند و کلیه مخارجی را که برای بدست آوردن اجناس متحمل میشوند و حتی مخارج خودشان را بر بهای کالاها اضافه میکنند و بدین سبب باجها داخل قیمت اجناس میشود و بالنتیجه مخارج شهر - نشینان افزایش می یابد و از مرحله میانروی به اسراف منتهی میشود و هیچ راهی برای بیرون شدن از این وضع ندارند، زیرا عادات تجمل خواهی و شهر نشینی بر آنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیه وجوهی را که از راه پیشهها و حرفهها بدست میآورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و از اینرو يك به يك گرفتار بینوائی و فقر میشوند و در ورطه مسکنت و ناداری غوطه ور میگردند و خریداران کالاها تقلیل مییابند و در نتیجه بازارها کاسد میشود و وضع شهر رو بتباهی میگذازد و موجب همه

اینها افراط در امور شهرنشینی و تجمل‌خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفاسد است که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی میدهد و اما فسادى که در نهاد يك ازاهالى شهر بخصوص راه مى‌یابد عبارت‌است از رنجبردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به‌اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آنها و زیانهای که پس از تحصیل آنها به‌روان آدمی میرسد و خوی انسان را به‌رنگهای گوناگون بدی درمی‌آورد. و بهمین سبب فسق و شرارت و پستی و حيله‌ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از پیراهه فزونى مى‌یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو میرود و در اینگونه کارها غوطه‌ور میشود و انواع حيله‌ها در آن بکار می‌برد چنانکه می‌بینیم اینگونه کسان بر دروغگوئی و قمار بازی و غل و غش کاری و فریبندگی و دزدی و سوگند شکنی و رباخواری در معاملات گستاخ میشوند. سپس می‌بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذت‌های ناشی از تجمل‌پرستی) به‌راهها و شیوه‌های فسق و بدکاری و تجاهر بدانها بیناتر و آگاه‌ترند و در راه فرو رفتن در اینگونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست میدهند؛ در صورتیکه خوی بادیه‌نشینی انسان را به‌شرم‌داشتن از گفتار بد در نزد خویشان و محارم و ادا می‌کند و هم می‌بینیم چنین کسانی به مکرو فریبکاری آشناتر و داناتراند و باحيله و فریب آنچه را که برای کیفی این زشتیها و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش‌آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانی که خداوند آنانرا (از بدی) نگه‌میدارد بمنزله عادت و خوئی استوار میشود. و شهر همچون دریائی میشود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش درمی‌آید. و بسیاری 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 و آمیزش در آنان تأثیر می‌بخشد. هر چند از

خداوندان نسب و خاندانهای اصیل باشند، زیرا مردم همه بشر و مشابه یکدیگرند و برتری و امتیاز یکی بر دیگری به خوی نیک و اکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است. و بنابراین اگر در نهاد کسی (آئین فرومایگی و پستی به هر شیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [و خوی نیکی در وی تباہ شود] آنوقت پاکی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید و از این رو بسیاری از زادگان خاندانهای شریف و خداوندان حسب و اصالت و وابستگان بدولت را می‌یابیم که در ورطهٔ سفاهت و جهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند، زیرا اخلاق آنان فاسد شده و بآئین شروپستی خو گرفته‌اند و هر گاه 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 قریه‌ای را هلاک کنیم بنام و نعمت سرشدگانش میفرمائیم پس نافرمانی میکنند و از آن پس بر آن حکم ثابت میشود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاک میگردانیم.^۲

و دلیل آن این است که پیشه‌های آنان در این هنگام با نیازمندیهایشان برابری نمیکند، زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید می‌آید و دل انسان آنها را می‌پسندد و میجوید و از اینرو وضع زندگی آنان به استقامت نمی‌گراید و هر گاه وضع زندگی مردم یکایک فاسد شود به انتظامات شهر خلل راه می‌یابد و ویران میشود. و از اینجاست معنی گفتار بعضی از خواص که میگویند هر گاه در شهر نارنج فراوان غرس کنند، انداز به ویرانی آن خواهد بود؛ حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بقال بدمیگیرند و از کاشتن آن پرهیز میکنند، ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارک است و خاصیت آن چنین است، بلکه معنی این گفتار این است که بوستان‌ها و اروان کردن آنها از لوازم شهر نشینی است. گذشته از این درخت نارنج ولیمو

۱ - قسمت داخل کروه و هرات در چایهای مصر و بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد.
 ۲ - و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا . سورة اسرى ، آیه ۱۶ .

و سرو و امثال اینها که نهمیوه‌های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل میشود از هدهد‌های شهرنشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبایی اشکال آنهاست. و اینگونه درختان را نمیکارند مگر پس از رسیدن بمرحله تفنن جوئی که از شیوه‌های تجمل پرستی بشمار میرود و این همان مرحله ایست که در آن بیم هلاک و خرابی شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیر همین معنی را در باره خرزهره هم گفته اند، ولی آنها از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنها را برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه‌های رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گل‌هایی از شیوه‌های تجمل پرستی است. و دیگر از مفاسد شهرنشینی فرو رفتن در شهوات و لگام گسیختگی در آنهاست بعلت آنکه تجمل پرستی شیوع مییابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید میآید]^۱ و بدنبال آنها تنوع در شهوات فرج بوسیله انواع زنان بصورت زنا و لواط پدید میآید و اینگونه اعمال بفساد نوع منتهی میشود [یا بواسطه اختلاط انساب چنانکه در زنا روی میدهند و آنوقت کار بجائی میکشد که هر فرد فرزند خود را نمیشناسد، زیرا او غیر شرعی و از زناست و از اینرو که آبهای آمیخته در رحمها سبب میشود که پدران فاقد مهر طبیعی نسبت بفرزندان می گردند و وظایفی را که نسبت بآنان برعهده دارند انجام نمیدهند و در نتیجه کودکان هلاک میشوند و این وضع به انقطاع نوع منجر میگردد. یا آنکه فساد نوع بیواسطه چیزی روی میدهد، چنانکه لواط بخودی خود بعدم نسل گذاری منتهی میشود و آن در فساد نوع شدیدتر است زیرا بدان منجر میگردد که نوعی بوجود نیاید، ولی زنا بعدم آنچه از آن حاصل می شود منتهی می گردد و بهمین سبب در مذهب مالک، رح، مسئله لواط آشکار تر از مذهب دیگران است و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیرتر بوده و آنها را برای مصالح در نظر میگرفته است. پس باید این نکته را دریافت]^۱ و در نظر

۱ - قسمت‌های داخل کروشه از (پ) و (ینی) است و در جاهای مصر و بیروت نیست.

گرفت که غایت عمران و اجتماع عبارت از حضرات و تجمل خواهی است و هر گاه اجتماع به غایت خود برسد بفساد بر میگردد و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات در مرحله پیری داخل میشود بلکه میگوئیم خویهایی که از حضرات بدست می آید عین فساد است زیرا انسان را بیگمان وقتی میتوان انسان نامید که بر جلب متافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن درین راه قادر باشد و حال آنکه یکفرد شهر نشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد، یا بدان نسبت که در نتیجه آرامش طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلندپروازی که بعلت تربیت درمهدناز و نعمت و تجمل پرستی برای او حاصل آمده است و این دو صفت هر دو مذموم است. و همچنین نمیتواند زیانها را از خود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی و قهر تأدیب از دست میدهد و در نتیجه این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری میشود تا از وی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می - شود زیرا عادات و فرمانبری از آنها مایه تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می یابد چنانکه ثابت کردیم و هر گاه انسان از لحاظ قدرت خود و سپس در اخلاق و دین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خود را تباه میکند و مسخ میگردد و بدین نظر گروهی [که از میان سپاهیان سلطان به بادیه نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر از کسانی هستند] که^۱ بر اصول آداب و اخلاق شهری تربیت، میشوند این وضع در هر دولتی موجود است. پس آشکار شد که حضرات سن و قوف و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست. [و خدا یگانه مقهور کننده است]^۲.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. والله الواحد القهار. سورة الزمر، آیه ۱۶. و در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کار است»: کل یوم هوفی شان سورة الرحمن، آیه ۲۹. هر روز او در کاری است. (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل با «ینی» مطابق است.

فصل نوزدهم

در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالک میباشند بسبب فساد و انقراض دولتها ویران میشوند

در ضمن تحقیقات و کنجکاویهائی که دربارهٔ عمران کردیم باین نتیجه رسیدیم که هر گاه بدولت اختلال و فساد راه یابد به شهری که پایتخت فرمانروائی آن دولت میباشد نیز فساد و خرابی می رسد و عمران آن تقلیل می یابد و چه بسا که این فساد به ویرانی آن منتهی میگردد. و این وضع بتقریب بدون استثناء روی میدهد و سبب آن چندین امر است.

۱- هر دولتی ناچار در آغاز کار به روش بادیه نشینی است که اقتضای آن عدم دست درازی باموال مردم و دوری از خودنمایی است^۲ و این وضع موجب میشود که خراجها و مالیاتهای که مادهٔ دولت است تخفیف یابد و مخارج کم شود و تجمل پرستی نقصان یابد پس هر گاه شهری که پایتخت آن کشور بوده بتصرف این دولت نوین در آید و کیفیات توانگری و تجمل خواهی از آن رخت بر بندد خواهی نخواهی تجمل خواهی در میان زیردستان آن دولت که مردم آن شهرند نیز تقلیل می یابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند و از خوی و روش دولت پیروی می کنند و این پیروی یا بدلخواه و از روی میل است بسبب آنکه در طبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده است و یا باجبار و از روی بی میلی است بدان سبب که خوی و شیوهٔ دولت بر آنست که از تجمل و ناز و نعمت در کلیهٔ احوال و شئون زندگانی می کاهد و فوایدی که مادهٔ عادات و رسوم تجملی است کمتر بدست می آورد و بدین سبب حضارت شهر نقصان می پذیرد و بسیاری از عادات تجمل و ثروت از آن دور میشود و معنی آنچه ما

۱- در (۱) بجای: انقراض انتفاض است.

۲- تخذلق در (۱) غلط است.

در باره خرابی شهر باز می‌گوییم همین است.

۲- میدانیم که برای دولت کشورداری و استیلا بر دیگران از راه غلبه یافتن حاصل میشود و این غلبه پس از ستیزه جوئیها و پیکارها بدست می‌آید و ستیزه جوئی و دشمنی مقتضی آنست که میان اهل دو دولت مابینت و اختلاف پدید آید و برد دیگری در عادات و احوال (زندگی) فزونی و برتری یابد و چیرگی یکی از دو دولت متخاصم دیگری را از میان می‌برد.

و غلبه یافتن یکی از دو خصم برد دیگری وی را منکوب میکند و ازینرو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و شگفت و ناپسند جلوه میکند از اینرو در عرف ایشان آن عادات از دست می‌رود چون این دولت آنها را انکار می‌کند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو میکند و این عادات بمنزله حضارت نو بنیاد و از سر گرفته ایست و درین میانه حضارت نخستین از میان می‌رود و نقصان می‌پذیرد و معنی اختلال عمران در یک شهر همین است.

۳- هر ملتی ناچار وطنی دارد که جایگاه نمو و رشد و نخستین مرکز تأسیس پادشاهی آنان محسوب میگردد و هر گاه وطن و کشور دیگری را متصرف شوند این ناحیه پیرو نخستین وطن آنان خواهد گردید و شهرهای آن تابع شهرهای آن خواهد بود و دایره حدود کشور آن ملت توسعه خواهد یافت و ناچار باید پایتخت نسبت به نقاط و ایالات مرزی در وسط قرار گیرد، زیرا پایتخت یک کشور شیه مرکز دایره میباشد و در نتیجه این پایتخت از جایگاه پایتخت نخستین دور میشود و دلهای مردم بخاطر دولت و سلطان شیفته آن پایتخت میشود و خواه ناخواه عمران بدان شهر انتقال می‌یابد و عمران شهری که نخست پایتخت بوده تقلیل می‌یابد و حضارت چنانکه از پیش یاد کردیم عبارت از وفور عمران و اجتماع است، پس در نتیجه حضارت و تمدن آن هم نقصان می‌پذیرد و معنی ویرانی و اختلال آن همین است.

و این همان وضعی است که برای سلجوقیان روی داد که پایتخت خود را از بغداد باصفهان انتقال دادند و هم برای عرب پیش از آنان. که از مداین بکوفه و بصره عدول کردند و برای بنی عباس که پایتخت خود را از دمشق به بغداد منتقل ساختند و برای مرینیان مغرب که از مراکش به فاس کوچ کردند. و خلاصه هر دولتی که پایتخت خود را تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین اختلال و ویرانی راه می یابد.

۴- دولت [تازه بنیاد هر گاه بر دولت پیشین غلبه یابد]^۱ ناچار باید در باره هوی خواهان و پیروان دولت گذشته بیندیشد و آنان را بناحیه دیگری منتقل کند که از غائله آنان در امان باشد و بیشتر مردم شهر پایتخت پیروان و هوی خواهان دولت پیشین اند خواه سپاهیان که در آغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده اند و خواه اعیان و اشراف شهر، زیرا غالباً اعیان و بزرگان هر طبقه و هر صنف با دولت آمیزش و رابطه داشته اند بلکه بیشتر آنان در پرتو توجه دولت رشد و نمو کرده اند و از نیرو هوی خواه آن می باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیشین اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از اینرو همه آنان را از شهر پایتخت به خاستگاه اصلی دولت در همان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال می دهد، برخی از آنان را بصورت تبعید و حبس و گروهی را بنوع ارجمندی و مهربانی چنانکه مایه نفرت آنان نشود و بدین وضع آنقدر ادامه می دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیکارانی از کشاورزان و عیاران و عامه مردم کسی باقی نماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هوی خواهان دولت نوین می گیرند که شهر بوجود آنان نیرو می یابد و هر گاه

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

طبقات اعیان از یک شهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید و حضارت دیگری با اندازه و تناسب آن دولت ایجاد گردد. [و این وضع بمثابة کسی است که مالک خانه کهنه‌ای باشد و چگونگی بسیاری از اطاقتها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد و او بر تغییر دادن این چگونگی و تجدید]^۱ بنای آن بروفق میل و مطلوب خود قادر باشد و آنوقت آن خانه را خراب کند و سپس از نو بنای دیگری بسازد. و نظیر این وضع در بسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند روی داده‌است و ما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، و خدا شب و روز را اندازه میکند.^۲

و نخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و پادشاهی در برابر عمران بمنزله صورت برای ماده‌است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده می‌باشد و در علوم حکمت ثابت شده‌است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است بنا برین دولت بدون عمران بتصور نیاید و دولت و پادشاهی بی عمران متعذر است بعلمت آنکه تجاوز^۳ در طبایع بشر است و این امر موجب می‌شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و رادعی بوجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا از راه شریعت و یا از راه کشورداری و پادشاهی اجرا میشود و معنی دولت نیز همین است. و هر گاه آن دو از یکدیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می‌بخشد و خلل عظیم البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می‌یابد مانند دولت ایران و روم یا عرب بطور عموم یا دولت بنی‌امیه یا بنی‌عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبدالملک بن

۱- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت با چاپ (ك) اختلاف دارد و ما از چاپ (پ) ترجمه کردیم. ۲- واللّٰه یقدر اللیل والنهار. سورة المزمل، آیه ۲۰. ۳- در «بنی» تعاون است بجای: العدوان و آنگاه معنی عبارت چنین است: بسبب تعاونی که در طبایع بشر است.

مروان یا رشید زمامداران آن پیایی در اجتماع یا عمران جانشین یکدیگر میشوند و همان افراد عمران را پیایی دنبال می کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می باشند و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و ازینرو اختلال بسیاری بآن راه نمی یابد زیرا دولت حقیقی مؤثر و فاعل در ماده اجتماع از آن عصیت و قدرت لشکری است^۱ و آنهم با زمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می یابد. لیکن هر گاه آن عصیت از میان برود و عصیت دیگری که در اجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیه خداوندان قدرت آن دودمان منقرض میشوند و خرابی و نابسامانی بزرگی بدولت راه می یابد چنانکه در آغاز فصل ثابت کردیم. [و خدا بر هر چه بخواهد تواناست] اگر خواهد شمارا ببرد و خلقتی تازه بیاورد و آن بر خدا دشوار نیست^۲.

فصل بیستم

در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می یابند

زیرا پیدا است که بعلمت تعاون و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد کارهای مردم یک شهر (یکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به برخی از مردم شهر اختصاص می یابد که آنرا پیشه خود می سازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا میکنند و بدان اختصاص می یابند و آنرا وسیله معاش و روزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامه مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروک میگردد زیرا

۱- از (ینی) در چاپهای مصر عبارت مفشوش است.

۲- عبارات داخل کروش در چاپهای مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل است: ان یثأید هبکم ویأت بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز. سوره ابراهیم، آیه 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 ترجمه است.

پیشه کننده آن سودی نمیبرد (و نمیتواند آنرا وسیله معاش خود سازد) لیکن پیشه‌ها و مشاغلی که از لحاظ معاش مردم ضروریست در هر شهری یافت میشود مانند خیاطی و آهنگری و نجاری و امثال آنها .

و صناعی که از نظر عادات و کیفیات زندگی تجملی مورد نیاز (توانگران) میباشد تنها در شهرهای پر جمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگی تجملی و حضارت را پیش میگیرند رواج می‌یابد مانند شیشه‌گری و زرگری و عطر سازی و آشپزی و رویگری و ساختن شیره انگور^۱ و هریسه‌سازی^۲ [و دیبا بافی]^۳ و مانند اینها و اینگونه صنایع هم در شهرهای مختلف باهم تفاوت دارند و بهر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می‌یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می‌کند صناعی ازین نوع پدید می‌آید و در يك شهر متداول میشود و در شهر دیگر وجود ندارد چنانکه گرمابه‌ها را می‌توان ازین مقوله شمرد که تنها در شهرهای متمدن نشین پر جمعیت یافت می‌شوند زیرا تجمل خواهی و ناز و نعمت توانگری بنیان نهادن آنها را ایجاب میکند و بهمین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هر چند برخی از پادشاهان و رؤسایه بنیان نهادن گرمابه در اینگونه شهرها همت می‌گمارند و آنها را دایر می‌سازند ولی هنگامیکه عموم مردم از آنها استقبال نکنند بسرعت متروک و ویران میشود و متصدیان آنها این پیشه را رها میکنند چه سودی نمیبردند که معاش آنها را تأمین کند ، و خدا میگیرد (روزی) و میگشاید^۴ (روزی) .

۱ - دسلان کلمه « سفاج » را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت « سفاج » بدین معنی نیامده است .
 ۲ - هریسه طعامی است که از گوشت و حبوبات ترتیب دهند، بهترین آن آن است که از گندم و گوشت مرغ سازند (منتهی الارب) .
 ۳ - قسمت داخل کروش در چایهای مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است : « الفرائش و الذباح » که معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف ذباح و فرائش مصحف هراس است .
 ۴ - والله یقبض ویبسط . سوره بقره آیه ۲۴۶
 (مقدمه 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 و وابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از يك نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است و بدان برخی از مزایای عصبیت که از راه خویشی نسبی حاصل میشود بدست می‌آید. و بسیاری از مردم یکشهر از راه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جنب میشوند تا رفته‌رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوندگوناگون تقسیم می‌گردند و میان آنها نظیر همان دوستیها و دشمنیهایی که در میان قبایل و عشایر وجود دارد مشاهده میکنیم چنانکه در هر شهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد و هر گاه 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 باره حمایت و نگهبانی شهر خود (از دستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها با یکدیگر مشورت کنند و مردم ارجمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از اینرو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهری خالی می‌بینند در صدد استقلال بر می‌آیند و با يك دیگر بستیز بر میخیزند و برای خود هوی خواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه اراذل و اوباش خرج می‌کنند تا بحمايت آنان برخیزند آنگاه هوی خواهان هر يك در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست بسا همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنانرا نسبت بخود رام سازد سپس رفته‌رفته دست

بکشتار یا تبعید آنان میزند تا قدرت‌ها و نفوذهایی را که در شهر هست درهم شکند و هر گونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود با استقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی تشکیل داده است که فرزندانش فرمانروایی را از او وارث خواهند برد و از این‌رو در این کشور کوچک همه‌اموری که در یک کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

و چه بسا که برخی ازین گونه رؤسای شهرها بلند پروازی‌هایی میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است، پادشاهانی که خداوند قبایل و عشایر و عصیت‌ها و لشکرکشی‌ها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگون‌اند و مانند پادشاهان مزبور بر تخت می‌نشینند و هنگام سیروگردش در نواحی شهر سازگار (آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه می‌برند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند و مردم را وامیدارند که آنان را مولی (امیر المؤمنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنانرا ببیند آنرا بازیچه و مسخره تلقی می‌کند زیرا کلیه نشانه‌های ویژه پادشاهی را که آنان بهیچ‌رو شایستگی آنها را ندارند بکار می‌برند و مرسوم میدارند آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا برافتادن دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصیبتی تشکیل می‌یابد و گاهی برخی از آنان از اینگونه تقلیدها دوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخره دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گرایند.

و در عصر ما اینگونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی داده است و در شهرهای جرید، طرابلس و قابس و توزر و نقطه و قفصه و بیکره و زاب و نواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آنشهرها با استقلال زمام امور شهر خود را بدست گرفتند و خراج و مالیات را خود از مردم گردآوری میکردند و بصورت ظاهر نشان

می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی نا پایدار و سست و نرمی و ملاحظت و انقیاد تظاهر می‌کردند در صورتیکه در حقیقت از همه اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بورااث بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی و غروری 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 از چنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد].^۱

و نظیر این کیفیت در پایان دولت صنهاجی نیز روی داده است و در شهرهای جرید مردم خود زمام امور را بدست گرفتند و آن ناحیه را با استقلال اداره می‌کردند تا آنکه پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالؤمن بن علی شهرهای مزبور را از آنان باز گرفت و همهٔ آن سرکشان را از قلمرو فرمانروایی که در آن داشتند به مغرب انتقال داد و از آن بلاد آثار ایشان را محو کرد، چنانکه در تاریخ وی یاد خواهیم کرد.

همچنین در پایان دولت بنی عبدالؤمن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و اینگونه اعمال غلبه‌جویی اغلب در میان بزرگان خاندانهای شریفی انجام می‌یابد که نامزد ریاست و پیشوائی شهر می‌باشند. گاهی هم برخی از سفلگان که از عامه و فرومایگان هستند استیلا می‌یابند و این هنگامی است که در نتیجهٔ بدست آوردن عصیت و پیوند با او باش موجباتی برای آنان فراهم آید که صاحب منزلت و پایگاه شوند، آنوقت بر مشایخ و بزرگانی که فاقد عصیت می‌باشند غلبه می‌کنند و خدا^۲ بر کار خود غالب است.

۱ - قسمت داخل کروه در چاپ (پ) نیست. ۲ - 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 که بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنها را بنیان می‌نهند و بهمین سبب لغات کلیه شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربیست هرچند شیوه اصلی زبان عربی مضرى فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزله صورت‌اند و همه 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 همه ممالک اسلامی متروک شود. و این امر را باید از گفتار عمر، رض، در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکروه و فریکار است. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همه کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار می‌رفت و ملتها در همه شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همه شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیر عربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت. آنگاه در نتیجه آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگر گونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت و هرچند از لحاظ دلالت بر مفاهیم بر اصل خود باقی بود و این زبان آمیخته را در همه شهرهای اسلامی زبان شهری مینامیدند و همچنین بیشتر اهالی شهرهای اسلامی درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را منصرف گردیده و قربانی تجمل

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

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند و زبان‌ها هم بوراوت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از اینرو لغت اعقاب در برابر^۱ لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجه آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده‌است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب ب مردم شهرها و پایتختها برخلاف لغت بادیه‌نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر و اصیل‌تر است. و چون ملت‌های غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق و زناته و بربر در مغرب بفرمان روایی رسیدند و بر همه کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد و نزدیک 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^۲ شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول 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 ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ماوراءالنهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر و نثر منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیر ساخته بود زبان عرب را بطورصناعی بوسیله قوانین و قواعد 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 در اندلس و مغرب بعلت بقای دین و طلبیدن آن باقی مانده است و بدین سبب تاحدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده‌است لیکن در ممالک عراق و ماوراءالنهر

۱ - درینی؛ برحال. ۲ - 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 غیر عربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی تدریس نمی‌کنند [و خدا تقدیر کننده شب و روز است. درود خدا بر خواجه ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد و ستایش خدایرا که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم درباره معاش و اقسام پیشه و کسب است].^۱

۱- قسمت داخل کروشده در چاپهای مصر و بیروت و هم در «ینی» آخر فصل چنین است: واللّٰه مقدراللیل والنهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است: و خدا بصواب داناتر است».

باب پنجم از کتاب نخستین^۱

در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره 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 خوراک و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانش از آغاز دوران خردسالی تا مرحله جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی نیاز است و شما نیازمندانید^۲ و خدا سبحانه و تعالی همه آنچه را در اینجهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همه آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید^۳ و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود^۴ و کشتی را برای شما مسخر کرده و چهارپایان را برای شما رام فرمود^۵. و اینگونه شواهد در قرآن بسیار

۱- آغاز فصل در «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد و آله
فصل پنجم، در معاش . . . ۲ - والله النني - و انتم الفقراء، سورة محمد، آية ۴۰.
۳ - این خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه بعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه
آیه نخستین اشاره به ، و سخر لكم ما فى السموات والارض جميعا، سورة جاثية. آية ۲ و ، والذى
خلق لكم ما فى الارض جميعا، سورة بقره، آية ۲۷ است. ۴- سورة جاثية، آية ۴۵، وسخر
لكم البحر. ۵ - وسخر لكم الفلك. همان سوره و همان آیه. ۶ - اشاره بآية ، الله الذى
جعل لكم الانعام. سورة المؤمن، آية ۷۹.

است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزله جانشین خود قرار داده است^۱ و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها درین مورد اشتراك دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجه این گشادگی بدست میآورد دیگری را از آن محروم می کند مگر آنکه عوضی از وی بازگیرد، پس هنگامیکه انسان قدرت یابد و از مرحله ناتوانی درگذرد در برگزیدن پیشهها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن باو ارزانی داشته است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند^۲. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خدا بجوئید^۳. و گاهی هم وسیله روزی بسی کوشش و تلاش بدست میآید مانند بارانهایی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همه این چنین موجباتی فقط کمک وی میباشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

بنابراین بدست آوردههای مزبور اگر بمیزان ضرورت و نیاز باشد وسیله معاش او خواهد بود و اگر از اندازه ضرورت فزونی یابد آنوقت منبع ثروت و تمول او بشمار میرود.

سپس باید دانست که این بهره یا حاصلی که بدست میآید اگر سود آن عاید انسان شود و از ثمره 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 مقدار است که بخوری و آنرا تمام کنی، یا بپوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بگریان مصرف اندازی» و در صورتیکه از ثروت خود بهیچرو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نیندازد چنین ثروتی را نسبت بدارنده آن رزق و روزی نمینامند.

۱- اشاره به: و هو الذی جعلکم خلایف الارض سورة انعام، آیه ۱۶۵.

۲- اشاره به: فلیتفق مما آتاه الله. سورة الطلاق، آیه ۷.

سورة عنکبوت، آیه ۱۶.

۳ - فابتغوا عند الله الرزق.

و بنا 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 رزق زیرا بسبب آن سودی نبرده است و نسبت به وارثان هنگامیکه از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. اینست حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل سنت، ولی معتزله میگویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند اینست که تملك آن صحیح باشد و بعقیده ایشان هر چه نتوان آن را بعنوان تملك تصرف کرد رزق نیست و کلیه اموال غصبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته‌اند و میگویند هیچک از اینگونه اموال را نمیتوان رزق نامید. و حال آنکه خدای تعالی به غاصب و ظالم و مؤمن و کافر روزی میدهد و هر که را بخواهد برحمت و هدایت خود اختصاص میدهد^۱. و ایشان (معتزله) درین باره دلایلی دارند که محل بحث آنها اینجا نیست. سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گردآوری و بدست آوردن مایه گذران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هر چند بدست آوردن و جستن آن از راههای (صحیح) آن باشد.

خدای تعالی فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قدرتی است که خدا بانسان ارزانی میدارد، و همه موجبات آن از جانب خداست و ناچار باید در هر گونه 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 باز هم ناچار باید بنیروی کار انسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، و گرنه بهیچرو چیزی بدست نخواهد آمد و سودی از آن حاصل نخواهد شد.

سپس باید دانست که خدای تعالی دو سنگ معدنی را، که عبارت از زر و سیم است، برای قیمت هر محصول و ثروتی آفریده است و آنها اغلب ذخیره و مایه کسب

۱ - اشاره به، و یختص برحمته من یشاء. سورة بقره، آیه ۹۹.

جهانیان میباشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم 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. بنابراین زر و سیم اصل و اساس همه کسبها و بمنزله مایه کسب و اندوخته است. و چون همه این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه انسان از آن سود برمی گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می کند اگر از جمله صنایع باشد پس مایه سودی که از آن بدست میآید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی باشد. گاهی از صناعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها خوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دو کار افزون تر است و بنابراین ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

و اگر ثروت و وسیله معاش بجز صنایع باشد آنوقت نیز ناچار باید در قیمت آن فایده و مایه کسب را در نظر گرفت و ارزش کاری را که بسبب آن بدست آمده است در آن داخل کرد زیرا اگر کار نمی بود فایده و مایه کسب آن بدست نمی آمد و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظه کار آشکار است آنوقت برای آن بهره ای از ارزش خواه کوچک یا بزرگ قرار میدهند و گاهی هم جنبه کار نهفته و ناپیدا است چنانکه در اسعار مواد غذایی 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 کشورهایی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان میباشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمیکنند. بنابراین آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها و بدست آمده ها 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 و رزق و شرح وجه تسمیه هر يك روشن گردید.

و باید دانست که هر گاه بعلت نقصان عمران و اجتماع کارها فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آنوقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعلام خواهد فرمود. مگر نمی‌بینی در شهرستانهای کم جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل می‌یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندک میشود؟. و همچنین شهرستانهایی که کارها (ی گوناگون) در آنها بیشتر است^۱ مردم آنها توانگرتر و مرفه‌تر میباشند چنانکه یاد کردیم. و بدین سبب است که عامه میگویند که هر گاه عمران و جمعیت شهرها نقصان پذیرد روزی از آن سرزمین رخت برمیینند حتی مسیر چشمه‌ها و رودها تغییر می‌کند و در دشت روانه میشوند، زیرا فوران و جوشش چشمه‌ها در نتیجه چاه جوئی و آبیاری پدید می‌آید که خود از کارهای انسانیت چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنا بر این اگر چاه جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه‌ها و نهرها بکلی خشک میشود و بزمین فرو- میرود، چنانکه شیر حیوانات خشک میشود هر گاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و بین کشورهای آنی که در روزگار عمران دارای چشمه‌ها و نهرها (ی گوناگون) هستند چگونه هنگامیکه ویران میشوند کلیه آبهای آنها بزمین فرو می‌رود و چنانکه گوئی هرگز وجود نداشته است، و خدا تقدیر کننده شب و روز است.

فصل دوم

در راههای بدست آوردن معاش و شیوه‌های گوناگون آن

باید دانست که معاش عبارت از جستن روزی و کوشش در بدست آوردن آنست و کلمه مزبور از لحاظ لغوی بر وزن «مفعل» از ریشه «عیش» است و مناسبت آن

۱- از «ینی» در چایهای مصر و بیروت بجای: اعمال، عمران آمده.

با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی‌آید و ازینرو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده‌اند. سپس باید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل میشود که آنرا از دست دیگران باز می‌ستانند و با اقتدار و زور برفیق قانونی که متداولست آنرا بچنگ می‌آورند و اینگونه کسب روزی را باج و خراج مینامند، و یا اینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رمنده بدست می‌آورند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست می‌آورند و اینگونه کسب روزی را شکار مینامند.

و یا کسب روزی بوسیله بهره‌برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایه نیاز مردم است استخراج میکنند و مثلاً 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 کلیه اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آنهم بچند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و پرورش اسب و مانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکنند که عبارت از کلیه پیشه‌ها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیله کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می‌یابد و این نوع کسب را بازرگانی مینامند. اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش و مفهوم گفتاری که محققان ادب و حکمت مانند حریری و دیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبارت از: امارت و تجارت و فلاح و صناعت است. اما فرمانروائی شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن پردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراجستانان را در فصل دوم یسار کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معاش

بشمار می‌روند.

اما کشاورزی بذاته بر همه انواع معاش مقدم است زیرا امری بسیط و ساده و طبیعی و فطریست و در آن نیازی باندیشه و دانشی نیست و بدین سبب در میان مردم آنرا به آدم ابوالبشر نسبت می‌دهند و او را معلم و انجام دهنده آن میدانند و این نکته اشاره باینست که کشاورزی قدیمی‌ترین راه‌های معاش و شایسته‌ترین وسایل طبیعی آن می‌باشد.

اما صنایع نسبت بکشاورزی در مرتبه دوم و پس از آنست، زیرا صنعت از امور تر کیبی و علمی است که در آن اندیشه و نظر را بکار می‌برند و ازینرو صنعت غالباً جز در شهرها که از زندگانی بادیه‌نشینی متأخر و در مرتبه دوم آنست یافت نمیشود و بهمین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مردم نسبت می‌دهند چه او بوسیله وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته‌است. و اما بازرگانی هر چند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راهها و شیوه‌های آن جز داد و ستد نیست که آنها را برای بدست آوردن نرخ میان دو بهای خرید و فروش بکار می‌برند تا ازین تفاوت قیمت در کسب سود بربند و بهمین سبب شرع در امور تجارت چانه زدن را مباح شمرده‌است چه آن از باب مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مال غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و بهمین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است].^۱

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای اداره همه امور کشور و پادشاهی که در صدد آن هست، خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و

۱ - در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

کاتب (نویسنده) و درباره هر يك از امور مزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد و ارزاق ایشان را از خزانه خود متکفل شود.

و کلیه اینگونه مشاغل در ضمن امارت و معاش آن مندرج است زیرا بر همه آنان حکم امارت جاریست و دستگاه عظیم پادشاهی بمنزله سرچشمه ایست که آنها جویندگان آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مربوط بدستگاه دولت و پادشاهی نیست از آنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران از فراهم آوردن نیازمندیهای خود بتن خویش دوری میجویند یا از آن عاجزند ازینرو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته اند بدین سبب دیگری را برمیگزینند که این امر را برعهده گیرد و در برابر آن بوی مزدی از ثروت خویش میپردازند و این شیوه بر حسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسند است، زیرا تکیه کردن و اعتماد بهر کسی نشانه ناتوانی انسان است و گذشته ازین بر مقررین و مخارج شخص میافزاید و نشانه عجز و نامردی است که در شیوه های مردانگی شایسته است از آنها پرهیزیم. ولی چیزیکه هست عادات و رسوم بر طبایع آدمی غلبه میکند و در حقیقت انسان فرزند عادات خویش میباشد نه فرزند خاندان و نسبش. و با همه اینها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد و بتوان بتوانائی و بینیازی وی اعتماد کرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده دار امور کسی بشود از چهار حالت بیرون نیست:

یا هم بر کار خود تواناست و هم شایسته اطمینان و اعتماد است، و یا برعکس نه بر کار خود تواناست و نه میتوان بوی اعتماد کرد، و یا فقط در یکی از دو حالت مزبور شایستگی دارد یعنی یا بر کار خود تواناست ولی قابل اعتماد نیست، یا قابل اطمینان هست ولی در کار توانائی ندارد. اما حالت نخستین یعنی کسی را که هم بر کار تواناست و هم قابل اعتماد است، هیچکس بهیچرو نمیتواند استخدام کند زیرا اوبعلت داشتن دو صفت مزبور خود را از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی نیاز

می‌بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک می‌شمرد چه او بر کارهایی بالاتر و بزرگتر از اینها توانایی دارد و ازینرو بجز امرای بانفوذ و خداوندان جاه و جلال دیگری چنین کسی را استخدام نمی‌کند زیرا همه کس بجاه و جلال نیازمندند. و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه بر کار توانا هستند و نه قابل اطمینان‌اند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی‌گیرد زیرا آنها از هر دوراه بمخدوم خود ستم میکنند، از سوئی بعلت عدم توانایی بر کار موجب خرابی کار می‌شوند و از سوی دیگر از طریق خیانت ثروت او را میر باید و در هر حال وبال گردن خداوندگار خود می‌باشد و بنا بر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندد. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل‌اعتمادی که بر کار توانا نیست و توانایی که شایسته اعتماد نمی‌باشد، و مردم در ترجیح دادن یکی از این دو گروه بر دیگری بدو دسته تقسیم‌میشوند و هر يك از دو ترجیح را وجهی است ولی شخص توانا هر چند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا بوی میتوان مطمئن بود که چیزی ترضیع نمی‌کند (و ازین راه زیان نمیرساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانت دست نیازد، لیکن آدم ترضیع کننده هر چند قابل اعتماد هم باشد زیان او از رهگذر ترضیع بیش از سود اوست. پس باید این نکات را دانست و آنها را در استخدام کسان بمنزله قانونی بکاربرد، و خدا بر آنچه خواهد تواناست^۱.

فصل چهارم

در اینکه جستن اموال از دفینه‌ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست

باید دانست که بسیاری از کوه خردان در شهرها آژمنده درصدد استخراج ثروتهای زیرزمین بر می‌آیند و آنرا وسیله کسب روزی خود قرار میدهند و معتقدند

۱ - آخر فصل در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی بر هر چیزی تواناست. » و در (ینی) مطابق این متن است.

که کلیه ثروت‌های ملت‌های باستان در زیر زمین بطور گنجینه نهانست و بر همه آنها بوسیله طلسم‌های جادو گرانه مهر زده‌اند و جز کسانیکه بدان‌ش آن آگاهند دیگری نمیتواند آن مهر را بر گیرد چه آنها از راه بخور و دعا و قربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقه عقیده دارند فرنگیانی که پیش از اسلام در آن سرزمین میزیسته‌اند نیز بهمین شیوه اموال خود را در زیر زمین دفینه کرده‌اند و شرح آنها را در کتابها نوشته‌اند تا خودشان (در موقع حاجت) بدان راه یابند و آن بر آرند و مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای در باره ملت‌های قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار میدارند و در باره آن خبرهایی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، از قبیل 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 از طلسم آن بی اطلاع بوده است جایگاه را تهی یا پر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهرهای قیمتی را می‌یابد ولی در برابر آنها نگهبانانی مشاهده میکند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنها را بخود می‌کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرورفته‌اند و مانند اینگونه یاوه گوئیهای هذیان آمیز و بسیاری از طلبه^۱ در میان بربرهای مغرب چون از بدست آوردن وسیله معاش طبیعی عاجزند بتوانگران نزدیکی میجویند و اوراقی را که حواشی آنها زده و ساییده است (به نشانه کهنگی آنها) نزد آنان میبرند و بر این اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده و یا چنین گمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمه خطوط صاحبان دفائن است و نشانه جایگاه گنجینه‌ها میباشد و از این راه روزی خود را از آنان می‌جویند و آنها را بکاوش و جستن گنج بر میانگیرند و بتوانگران با حیل و دستان چنین وانمود میکنند که علت یاری جستن ایشان از آنها اینست که از جاه و نفوذ آنان در اینگونه

۱ - منظور طلاب علوم شرعی است. مؤلف همان کلمه‌ای را که در ایران هم بر این گروه اطلاق می‌شود بکار برده است.

اعمال استفاده کنند تا از تعقیب و مجازات حکام در امان باشند. وجهی‌ها که برخی از آنان بنوادری یا عجایبی از کارهای افسونگری هم آشنائی دارند که با نیرنگ و زرا ندودی از آن برای بتصدیق و ادا شدن طرف استفاده میکنند و بقیه دعاوی خود را صحیح قلمداد مینمایند، در صورتیکه آنها از عملیات سحر و افسون بکلی بیخبرند. در نتیجه اینگونه فریبکاری‌ها بسیاری از کوتاه خردان کارگران فراوانی را برای کاوش و کندن زمین بکار می‌گمارند و برای نمان داشتن کار خود از انظار از تاریکی شب استفاده میکنند از بیم آنکه مبادا رقبای آنان آگاه شوند یا کارگزاران دولت بعملیات آنان پی ببرند و هنگامیکه چیزی بدست نمی‌آورند دلیل آنرا عدم آگاهی از طلسمی میدانند که گنجینه بدان مهر شده است و ازینرو خود را گول میزنند و روی مطامع شکست خورده و ناکامی خود سرپوش می‌گذارند. و آنچه اینگونه کسان را بچنین اعمالی و امیدارد گذشته از کوتاه خردی اینست که آنها از بدست آوردن معاش خود بوسایل و پیشه‌های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی و صنعت عاجزند و ازینرو در کسب معاش خود منحرف میشوند و در پیراهه و مجرای غیر طبیعی گام می‌نهند و اینگونه راههای بیهوده را بر می‌گزینند چه آنها از تلاش در راه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند و شیفته‌اند که روزی خود را بی‌رنج و تعب بدست آورند در صورتیکه نمیدانند آنها در نتیجه اینگونه کج رویها خود را در رنجها و شدائدی می‌افکنند که بدرجات از رنج نخستین شدیدتر است و گذشته از این خود را در معرض مجازات و شکنجه قرار میدهند.

وجهی‌ها که بیشتر اوقات فزونی عادات و رسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال و امیدارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه‌ها و حرفه‌های معمولی بدست می‌آید بامخارج فراوان اینگونه رسوم تجملی برابری نمیکند و هر گاه نتوانند از مجرای طبیعی به‌سرف خود برسند هیچ راهی نمی‌یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی‌رنج و زحمت بدست آورند

تا بتوانند مخارج هنگفتی را که در نتیجه عادات تجملی دامنگیر آنان شده است فراهم آورند. اینست که در جستجوی اینگونه اعمال آزمندانه میکوشند و نهایت سعی و تلاش خود را درین راه بکار میبرند و بدین سبب می بینیم بیشتر کسانی که در این راه با سماجت و آز فراوان میکوشند دوستان دران تجمل از وابستگان دولتها و ساکنان شهرهایی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و تفریح است مانند مصر و شهرهای نظیر آن. ازینرو می بینیم بسیاری از مردم مصر با شیفتگی فراوان در جستجوی گنجینهها هستند و در باره نوادر و عجایب آنها از هر مسافری سؤال میکنند همچنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می شنویم که مردم مصر بهر يك از طلبه اهل مغرب بر میخورند با آنها درین باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیله آنان بر دینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه بر طلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آنها^۱ نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دینه بطور عموم در مجاری رود نیل است و آزرود در این آفاق بیش از هر جای دیگر دینه یا گنجینه در خود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرنگ و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دینهها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیر زمینهایی است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دروغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن بمطلوب با سخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگرانه و جادو نوید میدادند و بطمع می انداختند، بویژه که مصریان از پیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برای^۲ و جز آن باقی است و داستان

۱ - ترجمه «تغویر» در زمین فرو شدن آب است و در اینجا منظور اینست که با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آن گنجینهها را بیابند. ۲ - «برای» جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد و دیگر بناهای بزرگ و یادگارهایی است که مصریان قدیم ساخته اند.
(مقدمه ابن خلدون ۹۸)

ساحران فرعون گواه بر اینست که آنان باین امور اختصاص داشته‌اند. و مردم مغرب قصیده‌ای نقل میکنند که آنرا به حکمای مشرق نسبت میدهند و شاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب را بر حسب عقیده خود در آن باره بوسیله فن جادوگری شرح داده است، بدینسان:

« ای جوینده راز خشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه 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 عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو،

پس هر گاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم و خرد همه در چاره جوئی آن سرگردان شده است.

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سر پا نگاهداشته‌ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازه^۱ سر بچه شیر باشد،

و دو دست او ریسمان دلو را که از عمق چاه بر می آید گرفته باشند، و بر روی سینه او حرف «هاء» چنانکه دیدی که عدد طلاق است ولی از تکرار آن پرهیز،

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 که مربع بودن بهتر از دایره وار بودن آنست،

۱ - در بسیاری از نسخ خطی که در دسترس دسلان بوده و چاپهای مصر و بیروت و ترجمه ترکی بجای «تقدیر» «نقویر» است که بمعنی مدور کردن و گرد بریدن میباشد یعنی سر آن مانند سر بچه شیر گرد باشد.

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

سندروس^۱ و کندر و صمغ رومی^۲ و عود هندی، و آنرا پارچه حریر پوشان، حریری سرخ یا زرد یا^۳ 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 و ساعت تنظیم و محاسبه طلسم باید بر روز شنبه باشد.

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه میرود. و بعقیده من این قصیده از نیرنگ بازیهای دروغبافان است، چه ایشان درین باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگسازی آنان با آنجا میکشد که منازلی مشهور و خانه‌های معروف نظیر اینها سکونت می‌کنند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دفینه‌هایی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها و علائمی میگذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود مینویسند. آنها کوته‌خردان را 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

۱- 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 کهربا نیکه درین دیار متعارفست از آن ساخته میشود (غیات).
 ۲- ترجمه «میعه» (بفتح م- ع) است که بمعانی زیر آمده است: عطری نیک خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی‌الارب). ۳- در چاپ (ا) و «ینی» بجای (او) (لا) آمده و ترجمه بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه‌نیلگون، نه سبز در آن باشد و نه تیرگی.

چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می‌کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدها و وعده‌ها میدهند و آن گروه از آنچه می‌بینند سخت برانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نمان 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 باید دانست که هر چند گنجهایی بدست می‌آید 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، هیچیک از امور مورد حاجت عموم نبوده و نیست تا مردم اموال خود را در زیر زمین انداخته‌کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

ورکازی^۱ که در حدیث آمده و فقها آنرا فرض شمرده‌اند و عبارت از دفینه‌های روزگار جاهلیت (پیش از اسلام) است همواره بطور تصادف و اتفاق بدست می‌آید نه از راه قصد و جستجو کردن.

و گذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دفینه می‌سکند و با عملیات ساحری بر آنها مهر می‌زند بیگمان در نمان ساختن آنها مبالغه میکند. وی چگونه بر آنها نشانه‌ها و علاماتی نصب می‌کند و آنها را در کتب مینویسد تا برانندوخته 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 و هدفی

۱ - «رکاز» در شرع عبارت از ثروتی است که در زیر زمین انداخته شده باشد خواه اندوزنده آن آفریدگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که، «بر رکاز خمس تعلق می‌گیرد» (اقرب‌الموارد).

بقصد سود بردن انجام یابد و کسی که دارائی خویش را دفینه میکند حتماً آنها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانی که آنها را بویژه از میان دیگران برمیگزیند پنهان میکند، اما کسیکه بطور کلی بخواهد اموالش را از همگان نماند سازد و منحصرأ آنها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که بهیچرو آنها را نمیشناسد بپندوزد، چنین عملی بهیچرو از مقاصد خردمندان بشمار نمیآید.

و اینکه گروهی میگویند ثروت‌های ملی که پیش از ما میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروت‌های عظیم و اموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آنهمه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاهای نامعادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. و همه اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیله اعمال انسانی پدید میآورد و مایه فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که بر حسب معاوضه کالاهای اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت دیگر میرسد چنانکه اگر در مثل در مغرب و افریقه این نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالک اسلاوها و فرنگیان 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 وسیله کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمه موجودات سرایت میکند باندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست میآیند نیز راه می‌یابد و مروارید و گوهر زودتر از دیگر اموال خزینهای فاسد و تباه میشود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیر و قلع نیز کهنگی و نابودی راه مییابد

چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان می‌رود.

واما اینکه در مصر امر جویندگان دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر^۱ در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند و از جمله عادات و رسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را بر حسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال متقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهر و مروارید بخاک می‌سپرده‌اند. و پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کردند 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 از اوقات دفینه‌هائی می‌یابند که یا از جمله اموالست که آنها را با مردگان بخاک سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیله 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 واقع شده و بهمین سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و بمنظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهان‌نیسان (قدیم و جدید است) می‌پردازند حتی مصریان هنگامیکه در اواخر روزگار دولت بر اصناف باج می‌گذارند جویندگان گنجها را نیز در نظر می‌گیرند و از آنها باج می‌گیرند و این باجها بمنزله مالیات ابلهان و هوسبازانی است که باین عمل مشغول میشوند و باید آنها را پردازند و آزمندانی که این مالیات را می‌پردازند آنها وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیه مساعی خود بجز

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

نومیدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زیان کاری. و ازینرو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار میشود از عجز و تنبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پناه برد. چنانکه پیامبر، ص، بخدا پناه برده است، و خود را از راههای شیطانی و وسوسه‌های او منصرف کند و خویش را به محالات و افسانه‌های دروغ سرگرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بیشمار می‌بخشد.^۱

فصل پنجم

در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرا مشاهده میکنیم که صاحبان جاه و (مکانت)^۲ در همه انواع معاش توانگرتر و مرفه‌تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند. و سبب آن اینست که مردم بمنظور نیازی که به قدرت خداوندان جاه دارند بآنان نزدیکی میجویند و آنانرا از راه نتایج اعمال خود خدمت میکنند، بنابراین مردم باینگونه کسان از راه دسترنج و کار خود یاری میکنند و بکلیه نیازمندیها و لوازم زندگانی او خواه ضروری باشد و خواه وسایل تجملی و کمالی کمک میرسانند، و در نتیجه وی از قیمت این یاریها و کارها در کسب و همه شئون^۳ خود بهره‌مند میشود و در صورتیکه باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار میکنند و بنا بر این خداوندان جاه از ارزشهای اعمال فراوانی متمتع میشوند که نوعی را بدینسان بی عوض بدست میآورند و نوع دیگر ارزش اعمالیست که ناچار باید عوض آنها را بپردازند. پس نتایج اعمال فراوانی عاید آنان میشود و چون از کارها و دسترنج‌های بسیاری بهره‌مند میشوند سود فراوان میبرند و در کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست میآورند و این ثروت

۱. والله یرزق من یشاء بغير حساب. سورة بقره، آیه ۲۰۸. ۲. از (ینی) ۳. در چاپ بیروت معاشاته است.

آنان روز بروز افزایش می‌یابد و از اینجاست که فرمانروائی (امارت) یکی از موجبات معاش بشمار میرود، چنانکه یاد کردیم.

ولی کسی که فاقد جاه و قدرت است هر چند توانگر هم باشد بطور کلی توانگری او در حدود دارایی و مال و بنسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان میباشند و بهمین سبب بازرگانانی که خداوند جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگرترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هر گاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامه مردم بر حسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند و مردم صمیمانه در امور دنیوی بآنان کمک رسانند و در راه مصالح زندگی ایشان بکوشند، سرعت توانگر میشوند و در شمار ثروتمندان قرار میگیرند بی آنکه خود از راه کار و کوشش مالی بدست آورند و تنها ارزش اعمال و دسترنج دیگران را که از راه کمک عاید آنان شده است بدست می‌آورند. و ما از اینگونه کسان گروه بسیاری را در شهرها و بلاد و در میان بادیه نشینان می‌بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان میکوشند و حال آنکه در خانه خود نشسته‌اند و از جای خود تکان نمیخورند و در نتیجه کارمچانی دیگران ثروت آنان افزایش مییابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بیسعی و تلاش از ثروت خویش بهره برداری میکنند.

و کسانی که از این راز آگاه نیستند از کیفیت ثروت و موجبات توانگری آنان در شگفت میشوند، و خدا به هر که بخواهد روزی بشمار می‌بخشد.

فصل ششم

در اینکه خوشبختی و وسیله روزی غالباً برای کسانی حاصل میشود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است

در فصول پیش یاد آور شدیم که کسب و بدست آورده‌ای که بشر از

آن استفاده می کند همانا بهای کارهای ایشان است و اگر فرض کنیم یکفرد بکلی بیکار باشد چنین کسی یکسره فاقد وسیله معاش خواهد بود و ارزش هر کس به اندازه کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم بآن کار است و بهمان نسبت پیشه و وسیله معاش او فزونی می یابد یا نقصان می پذیرد. و ما در فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می آورد که مردم بوی وسیله کار و احوال خود نزدیک می شوند و در دفع مضار و جلب منافع خویش می کوشند و در ازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی می دارند از قدرت و جاه او استفاده می کنند و به بسیاری از مقاصد نیک یابد خود نائل می آیند و کارهایی که خداوندان جاه انجام می دهند بر میزان وسایل معاش و پیشه آنان می افزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می کند و در کمترین مدتی دارائی و اموال فراوانی بدست می آورند.

سپس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم بترتیب طبقات تقسیم شده است و طبقه ای پس از طبقه دیگر دارای جاه و قدرت است چنانکه در طبقات برتر پادشاهان میرسد که هیچ قدرت و دستی بالای توانایی آنان نیست و طبقات فروتر به کسانیکه در میان همجنسان خود سود و دوزیانی ندارند و میان دو طبقه مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاششان منظم و مصالح زندگی آنان آماده می شود و بقای ایشان تأمین می شود، زیرا وجود نوع انسان بکمال نمی رسد جز در پرتو تعاون افراد بیکدیگر تا ازین راه مصالح زندگی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که وجود یکفرد خود بتهنایی ممکن نیست بمرحله کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز با کراه حاصل نمی شود زیرا بیشتر مردم بمصالح نوع آگاه نیستند و از این رو که خدا بمردم آزادی و اختیار ارزانی داشته

و افعال آنان از روی فکر و اندیشه صادر می‌شود نه به حکم طبع و از روی غریزه و بنابراین گاهی از همکاری و یاریگری بهم سر بازمی‌زنند و لازم می‌آید که آنان را بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنان را با کراه بمصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقای این نوع جامعه عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می‌فرماید: و بعضی از آنان را 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^۱. پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل میشود و آنرا در بارهٔ ممنوعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقره و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عدالت بوسیلهٔ احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافعشان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بوسیلهٔ نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیلهٔ دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که در حکم ایزدی در آمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندک بخاطر مواد به کمال نمیرسد، و بدین نیکی از دست نمیرود بلکه بر آنچه مشتمل بر بدی اندکست فرومی‌آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشته ازین هر یک از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقهٔ فروتر خود می‌باشد و هر یک از افراد طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری می‌جوید و وسیلهٔ معاش و کسب آن طبقه باندازه‌ای که زیر دستان خود را بکار و امیدارد و از آنان استفاده می‌کند افزایش می‌یابد و باهمهٔ اینها جاه در کلیهٔ راههای معاش مردم دخالت میکند و بر حسب طبقه و وضعی که خداوند آن طبقه در اجتماع دارد بست و گشاد می‌یابد، یعنی اگر جاه توسعه

۱ - و رفعا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون. سورة الزخرف، آیه ۳۱.

داشته باشد نتایج و سود آن نیز فراوان خواهد بود و اگر محدود و اندک باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

و کسیکه فاقد جاه است هر چند متمول هم باشد توانگری او تنها باندازه کار یا سرمایه‌اش خواهد بود و به نسبت کوشش و پشتکارش افزون خواهد شد مانند بیشتر بازرگانان. و برخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگر فاقد جاه باشند و بهمان فواید صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب گرفتار فقر و بینوائی میشوند و دیر ثروت بدست می‌آورند بلکه بیش از حد اقل زندگی و مقدار سدجوع بهره‌ای نمی‌برند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم می‌سازند.

پس از بیان مقدمات یاد کرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه‌رامیتوان بدیگران هم بخشید و در پرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست می‌آید، در می‌یابیم که بخشش نتایج جاه و دیگران را از پرتو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست و بخشنده آن از بزرگترین انعام‌کنندگان بشمار میرود و البته ثمرات جاه خود را بزیردستان خویش می‌بخشد و بنابراین بخشش او از راه زبردستی و ارجمندی است و جوینده آن ناچار باید در برابر وی بهمان شیوه‌ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان درخواست میکند بفروتنی و چاپلوسی پردازد و گرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن جاه است و جاه مایه سعادت و وسیله روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادت‌مندان بدین خوی متصف‌اند و ازینرو می‌بینیم بیشتر کسانی که خوی بلند نظری و بلندپروازی دارند بهیچیک از مقاصد جاه نایل نمیشوند و در راه بدست آوردن معاش تنها بنیروی کار خود اکتفا میکنند و با فقر و بینوائی دست بگریبان می‌باشند. و باید دانست که این خوی بلند نظری و بلند پروازی از صفات ناپسندی است که در نتیجه توهم داشتن کمال بانسان دست میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به سرمایه علمی

یاهنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که دردانش خود تبحر دارد یا دبیری که در نگارش خود استاد است یا شاعری که اشعار شیوا میسراید، و خلاصه هر کس در هنر خود مهارت دارد گمان می کند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و ازینرو خود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران می شمارد و خوی بلندپروازی بوی دست میدهد.

همچنین آنانکه دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار میروند که در میان نیاگان آنان پادشاه یا دانشمند نامور^۱ یا عنصر کاملی در یک مرحله وجود داشته است در نتیجه دیدن یا شنیدن وضع پدران و نیاگان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمان میکنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان اند و بآنان منسوب میباشند شایسته همان پایگاه اند. اینگونه کسان در حال حاضر یک امر معدوم متمسک میشوند زیرا کمال بورااث بکسی نمیرسد. و نیز گاهی برخی از مردمانی که در کارها صاحب نظر و مجرب و بصیراند این صفات را در خود کمالی می پندارند و گمان میکنند مردم بآنان نیازمندند.

وازینرو می بینیم کلیه اصنافی که یاد کردیم بلندپرواز و متکبرند و بهیچرو نسبت بخداوندان جاه فروتنی نمیکنند و از کسانی که از آنان برترند تملق نمیگویند و جز خود دیگر کسان را کوچک می شمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند و همه آنان از فروتنی سر باز میزنند هر چند در برابر پادشاه باشد، و این خوی را پستی و خواری و سفاهت می شمارند و گمان میکنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی را که خود از روی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنان را نیک در نیابد و در احترام بآنان اندکی کوتاهی ورزد

۱- در ینی چنین است؛ یا کمال و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پایه ای توهم می کنند که آنرا بخاندان آنان نسبت میدهند یعنی همان وضعی که آن را درباره پدران و نیاگان خود در شهر دیده یا شنیده اند و گمان می کنند که آنان هم... در اینجا اینهمه اختلاف نسخ است؛ یفترون. یفتزون. یعتزون. یعبرون. یغرون. یعزون. و صورت متن یعتزون است.

اورا دشمن میدارند و چه بسا که بسبب کوتاهی و غفلت مردم درین باره در ورطه اندوه و غم گرفتار میشوند و پیوسته بسختی رنج میبرند که چرا احترام شایستگی آنان را مردم واجب نمیشمرند و از آن سر باز میزنند و بدین سبب نسبت بمردم خشمگین میشوند چه در طبیعت بشری خوی خدامنشی سرشته شده است و کمتر ممکنست یکی بدیگری در برابر کمال و بلند پروازی وی تسلیم شود، مگر آنکه نوعی از قهر و غلبه و تسلط بکار برد.

و همه اینها در ضمن جاه حاصل میگردد و بنا بر این هر گاه افراد متکبر و بلند پرواز فاقد جاه باشند، و چنانکه آشکار کردیم اینگونه کسان فاقد آن هم هستند، آنوقت مردم بعلت همین خوی تکبر از آنها بیزار خواهند بود و بهیچرو از نیکی و احسان دیگران بهره مند نخواهند شد. و بالنتیجه از ثمرات جاه طبقه ای که از آنان برتر و بلندتر اند محروم خواهند گردید بعلت آنکه آنها را دشمن میدارند و بهمین علت از آشنائی با آنان دوری میجویند و نزد آنها نمیروند. اینست که از لحاظ معاش در مضیقه واقع میشوند و در فقر و بینوائی باقی میمانند یا بروز گار اندک بهتری می رسند و برای چنین کسانی بهیچرو ثروت بدست نمیآید و از اینجا در میان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل از بخت و اقبال محروم اند و بهره ای که از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده است و بهره آنان از بخت و کامرانی همان دانش و معرفت آنها مقرر گردیده است و معنی و مفهوم آن همین است که گفتیم انسان بر هر چه آفریده شده باشد، برای آن آماده میشود، و خدا تقدیر کننده است، پروردگاری جز او نیست.

و گاهی بسبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [بسبب این خلق] روی میدهد چنانکه بسیاری از فروما یگان بدرجات بلند نائل میآیند و گروهی از مردم ارجمند سقوط میکنند زیرا هنگامیکه دولتها با آخرین مرحله قدرت و استیلا

میرسند دودمان پادشاه در میان همه خاندان‌ها در پرتو سلطنت و کشورداری سرآمد و یگانه می‌شود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمره زیردستان او بشمار می‌آیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هر گاه دیرزمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همه کسانی که دربار گاه او خدمت میکنند و از راه خیرخواهی بوی تقرب میجویند و آنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود برمیگزینند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان بایکدیگر برابری خواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان دادن فعالیت و خیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسطان تقرب جویند و بوی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی و تملق 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 ایشان را در زمره خدمتگزاران دولت بشمار می‌آورد و از این راه بهره عظیمی از سعادت بدست می‌آورند و جز واهل دولت محسوب میشوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگان سلطان‌اند و نیاگان خود را کسانی میدانند که در راه بنیان‌گذاری سلطنت و دولت بامشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرور میشوند و از اینرو حاضر نیستند در راه سلطان جانشانی کنند و آثار نیاگان خود را مهم می‌شمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخودسری و یکه تازی مشغول میشوند و در نتیجه سلطان بر آنان خشم میگیرد و آنها را از درگاه خود میراند و باین پرورش یافتگانی که تازه آنها را 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

چاپلوسی بوی و کوشش در راه انجام دادن مقاصد اوست هر چه 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 همه بزرگان و خواص بآنان متوجه میشوند. و پرورش یافتگان دولت در بلند پروازی و اهمیت دادن بسوابق دیرین باقی میمانند که چیزی بر آنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه این خدمتگزارانی را که تازه برگزیده است بر آنان ترجیح میدهد و این وضع ادامه می‌یابد تا هنگامیکه دولت منقرض میشود. و پدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی است و بسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش می‌آید. و خدا آنچه بخواهد کننده آنست^۱.

فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی سری و فتوی
دادن و تدریس و پیشنهادی و خطابه خوانی و مؤذنی و امثال
اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند

بدین سبب که کسب و بدست آمده و نفع، چنانکه در گذشته یاد کردیم، عبارت از ارزش کارهای انسانیست و کارهای مزبور بر حسب نیاز مردم بآنها متفاوتست چنانکه اگر در شمار کارهایی باشد که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان است آنوقت ارزش آنها بیشتر و نیاز مردم بدانها شدید خواهد بود، ولی صاحبان اینگونه کالاهای دینی^۲ از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار بآنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که بدین خویش اهتمام میورزند بآنان نیازمندند و اگر هم کسانی به امور قضائی و فتوی درمرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق اضطرار

۱ - فعال لمایرید. سورة هود، آیه ۱۰۹. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کلمیابی باوست پروردگاری جز او نیست ». آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت: صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

و عمومی نیست و اغلب از آنان بی‌نیاز میشوند و خدایگان دولت در کار این گروه و اداره‌اموری که برعهده دارند اهتمام می‌ورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب بنسبت نیازی که بایشان هست برای هر یک بهره‌ای از روزی تعیین میکند و چنانکه بیان کردیم مستمری آنان با مستمریهای لشکریان و صنعتگرانی که حوائج ضروری مردم را فراهم میکنند برابر نیست هر چند پیشه و سرمایه آنان از لحاظ دینی و مراسم شرعی شریفتر است، بلکه او بر حسب نیاز عمومی و ضرورت اجتماع مستمریها را تقسیم بندی میکند و بدین سبب سهم آنان بجز میزان اندکی نمیشود. و نیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه‌ای شریفتر اند در نزد خلق و پیش خود ارجمند می‌باشند و از اینرو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمیکنند تا به بهره بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی هم ندارند.

زیرا ایشان سرگرم کالای شریفی هستند که مشتمل بر بکار بردن اندیشه و بدن است و گذشته از این بعلت سرمایه‌های شریفی که دارند نمیخواهند خود را در نزد اهل دنیا مبتذل و بی‌مقدار کنند و آنها از اینگونه امور بکلی برکنارند و بدین سبب اغلب ثروت آنان فزونی نمی‌یابد.

ومن بابعضی از فضلا در این باره بحث پرداختم و او گفته مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای درباره محاسبات دیوانهای درگاه مأمون بدستم رسید که مشتمل بر بسیاری از عوائد و مخارج آن روزگار بود و از آن جمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری قضات و پیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی برد و از انکار خود بازگشت و از اسرار خدا در آفریدگان و حکمت او در عوالمش در شگفت شدیم و خدا آفریننده تقدیر کننده است^۱.

۱- در جاهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا آفریننده تواناست پروردگاری جز او نیست».

فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده نشینان مستضعف و بادیه نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمین سبب اغلب هیچیک از شهر نشینان و اهل تجمل آنرا پیشه خود نمیسازند و آنانکه بکار فلاحت میپردازند قرین مذات و خواری اند. پیامبر، ص، هنگامیکه گاو آهنی در خانه برخی از انصار دید، فرمود: این بازار داخل خانه هیچ قومی نمیشود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بایی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «در باره آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به بازار کشت و زرع یا تجاوز از حدی که بدان امر شده است بر حذر میدارد». و علت آن، و خدا دانایتر است. اینست که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی میگردد و این امر خود سبب زور گوئی و تسلط زبردستان بر مردم است و در نتیجه باج دهنده بعلت آنکه در معرض دستبرد و قهر و غلبه قرار میگیرد خوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی آید مگر هنگامیکه زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه سختگیری است که نسبت به مردم جور و ستم پیشه می کند و حقوق خدای تعالی را در باره اموال از یاد میبرد و کلیه حقوق را بمنزله باج و خراج پادشاهان و دولتها تلقی میکند، و خدا بر هر چه بخواهد تواناست^۱.

فصل نهم

در معنی بازرگانی و شیوهها و اقسام آن

باید دانست که بازرگانی کوشیدن در راه کسب و سود بوسیله بهره و ساختن

۱ - در چایهای مصر و بیروت این عبارت هم بآخر فصل افزوده شده است، و خدا سبحانه و تعالی داناست و کاهمیابی باوست « در (ینی) نیز آخر فصل مانند (پ) و این ترجمه است.

مال است از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران، و کالا هر چه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد^۱ یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح^۲ 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:

- ۱- انبار کردن کالا و منتظر نوسانها و گردش بازار شدن چنانکه نرخ بازار از ارزانی بگرانی تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون میشود.
 - ۲- حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش از شهری باشد که در آنشهر آنرا خریده است و درینصورت هم سود فراوانی میبرد.
- و بهمین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجوینده^۳ 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 خداری دهنده و صاحب قوت متین است.^۴

فصل دهم^۴

در صادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در امور بازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی از کالاها را بخارج صادر میکند که همه طبقات از توانگر و فقیر گرفته تا سلطان و بازاری بدان نیازمند باشند زیرا رواج کالا وابستگی باین امر دارد، ولی اگر در صدور کالا تنها نیازمندیهای

۱- رقیق (بنده) (پ) دقیق چاپهای مصر و بیروت ۲- در چاپهای مصر و بیروت کلمه «سلاح» نیست.
 ۳- واللہ الرزاق ذوالقوة المتین. سورة الناریات، آیه ۵۸. در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داننا تراست و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق است ۴- از اینجا تا فصل شانزدهم چاپهای مصر و بیروت با چاپ پاریس و «ینی» از لحاظ تقدیم و تاخیر فصلها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس وینی را مراعات کردیم و این فصل در چاپ (ک) فصل دوازدهم است.

طبقات خاصی را در نظر گیرد رواج کالای اودشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازارش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامیکه کالای مورد نیاز همگان را صادر میکند باید حتماً از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران^۱ از هر کالائی تنها به توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به متوسط آن نیازمندند. پس باید در این باره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

همچنین صادر کردن کالا از شهری بسیار دور یا ناحیه ای که راههای آن بی اندازه خطرناک باشد برای بازرگانان سود بیشتر و عواید مهمتری دارد و بحران بازار را بطور مطمئن تر تضمین میکند زیرا کالای صادر شده درین شرایط بعلت دوری محل صدور یا گذشتن از راههای بسیار خطرناک اندک و کمیاب است ازینرو که صادرکنندگان آن گروهی قلیل اند و بالنتیجه کمتر در دسترس مردم میباشد و هرگاه کالائی اندک و کمیاب باشد بهای آن گران میشود.

ولی اگر محل صدور کالا شهری نزدیک و راه آن امن و بیخطر باشد آنوقت صادرکنندگان بسیاری خواهد داشت و در نتیجه کالا بحد وفور در دسترس مردم خواهد بود و بهای آن ارزان خواهد شد.

و بهمین سبب می بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقه فراوان دارند مرفه ترین و توانگرترین مردم اند زیرا باید راهی بس دور و دراز را پیمایند و رنج فراوان تحمل کنند و کالاها را از دشتهای پرخطر سوزانی عبور دهند که تشنگی مسافران را تهدید میکند و آب در آنها بجز در نقاط معینی یافت نمیشود و این نقاط را فقط راهنمایان کاروانها میدانند و بنابراین بجز گروه قلیلی از مردم خطر گذشتن

۱- در «ینی» بجای، نفاق، نفاذ است و بنابراین ترجمه عبارت چنین می شود، کالای او تمام خواهد شد
۲- در چاپهای مصر و بیروت بجای «غالی» (گران) «عالی» است.

از این گونه راههای دور و دراز و بیمناک را بر خود هموار نمیکنند. اینست که می‌بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران می‌باشد. همچنین کالاهای کشور مادر سودان اندک و گران است و بازرگانانی که آنها را بدان کشور صادر میکنند از این راه سرمایه‌ها و سودهای 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، ولی بازرگانانی که در یک ناحیه میان شهرها و شهرستان‌های آن رفت و آمد میکنند سود اندک و فایده ناچیزی بدست می‌آورند زیرا هم کالا فراوان وهم صادرکنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.^۱

فصل یازدهم^۲ در احتکار

واژ مسائلی که در نزد خداوندان بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته اینست که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی، عملی مشئوم و بدفرجام است و سود آن به تلف شدن و زیان بازمی‌گردد و سبب آن این است و خدا داناتر است، که مردم بعلت نیازی که به ارزاق دارند مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند و در نتیجه نفوس بدین معنی تعلق می‌پذیرد و در تعلق نفوس به اموال خود سربزرگی است که موجب بدفرجامی کسانی میشود که آنها را (مفت و مجانی)^۳ از کسان میگیرند، و شاید این سر همانست که شارع بنام اخذ اموال بیاطل از آن تعبیر کرده است. و اینگونه اموال اگرچه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری و بی آنکه قدرت

۱- ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین سورة ۵۱ الذاریات آیه ۵۹ ۲- این فصل در چاپ (ک) فصل سیزدهم است. ۳- در (ینی) نیست.

آوردن عذری داشته باشند میپردازند و بنا بر این چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایر اجناس را از روی تفنن و تنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را در آنها جز به اختیار و حرص بذل نمی کنند و از اینرو بی پولی که میپردازند وابسته نمیشوند و دل بدان نمی بندند و بدین سبب کسی که به احتکار معروف میشود قوای روحی و نفوس مردم همواره بدو متوجه است چه اموال ایشان را از آنان باجبار میستانند و بدین سبب سود او مبدل بزیان میشود، و خدای تعالی داناتر است. و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ ما ابو عبدالله 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 می پسندد؟ قاضی ابوالحسن مدتی ب فکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا از وی پرسیدند. گفت: هنگامیکه خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را بر میگزینم که دلها و نفوس کسانی که آنها پرداخته اند بدنبال آن نباشد، و شراب از جمله چیزهاییست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامیکه از بدست آوردن آن شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی بندد و این ملاحظه غریبی است و خدا داناتر است.^۱

فصل دوازدهم^۲

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

زیرا چنانکه یاد کردیم کسب و معاش انسان بوسیله صنایع یا بازرگانی حاصل

۱ در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی آنچه را در سینه آنها پنهان است میداند». اشاره به: و ربك يعلم ما تكن صدورهم سورة القصص، آیه ۶۹. و آخر فصل مطابق (بنی) است ۲- در چاپ (ك) فصل چهاردهم است.

میشود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش و نوسانهای بازار روی دهد و آنها را بهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یاربع مینامند و از آن پیوسته وسیله زندگی و معاش برای کسانی که به بازرگانی مشغولند بدست می‌آید و بنابراین اگر ارزانی يك کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد] و از کوشش و تلاش در راه حرفه خود دست خواهند کشید و سرمایه آنان از دست خواهد رفت. برای مثال نخست بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیر زمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در همه شئون زراعت دچار تبه حالی میشوند، زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از ثروت خود بهره برداری نمیکنند یا بهره ناچیزی بدست می‌آورند و از سرمایه خود خرج میکنند و بمضيقه مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطه فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغول‌اند و همه حرفه‌هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تاهنگامی که به ماده خوردنی تبدیل می‌شود نیز می‌گردد. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان اذراع اقطاع (تیول) محصولات زراعتی پردازد این تبه حالی با آنان نیز سرایت میکند زیرا بسبب این وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره می‌شوند و ارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالنتیجه ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکر ادامه یابد تمام کارهایی که بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه‌ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند

دست از پیشه خود خواهند کشید. پوشیدنیها را نیز میتوان بر همین منوال قیاس کرد که اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرزا کشد پیشه‌وران آنها بیکار خواهند شد. بنا بر این ارزانی بیش از حد در هر کالا و محصولی سبب میشود که پیشه‌وران و بازرگانان آن کاملاً دچار مضیقه شوند و معاش خود را از دست بدهند. همچنین گرانی بیش از اندازه نیز مانند ارزانی بیحد است [و چه بسا که بندرت در نتیجه احتکار کالاها و محصولات مایه افزایش ثروت و سود فراوان میشود]^۱. لیکن معاش و کسب مردم در این است که حد وسط و اعتدال در این امر وجود داشته باشد و سرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید، و پی بردن بدان مربوط به عادات و رسوم است که در میان شهرنشینان و اهل عمران متداول است و تنها ارزانی غلات و حبوبات از میان همه مواد و اجناس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامه مردم میباشد و همه طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیان که اکثریت اجتماع را تشکیل میدهند ناچاراند از رزاق و مواد غذایی خویش را فراهم سازند، و از اینرو ارزانی آن کمک و همراهی بعموم مردم است و جنبه قوت و خوراک مردم در این نوع بخصوص بر جنبه بازرگانی ترجیح دارد. [و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است]^۲.

فصل سیزدهم^۳

در اینکه کدام يك از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام

صنف شایسته است که آنرا فروگذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند

در فصول پیش یاد آور شدیم که تجارت عبارت از بهره‌ور ساختن مال است بدینسان که اجناس و کالاهائی را میخرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر

۱ - در چاپ بیروت نیست. ۲ - والله الرزاق ذو القوه المتین. سورة الذاریات ، آیه ۵۸. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپهای مزبور چنین است، « و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است». سورة التوبه، آیه ۱۳۰. صورت متن با «ینی» مطابق است. ۳ - در چاپ (ك) فصل دهم است.

از بهای خرید بفروشد یا از راه انتظار نوسانها و گردش بازار هاسود بر ندیا بوسیله صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج تر و گران تر است بهره بر گیرند، یا اجناس را به نسیه بقیمت گران تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار میاندازند اندک و نا چیز است، ولی چیزیکه هست هنگامیکه اصل مال بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندک در بسیار خود بسیار است. سپس باید کوشید که این بهره برداری یا سودی که در نتیجه خرید و فروش اجناس و کالاها در دست سوداگران باقی میماند، کامل وصول شود و قیمت اجناس را پردازند لیکن در میان این گروه اهل انصاف اندک است و از این رو خواه ناخواه نادرستی و کم فروشی پیشه میکنند به اجناس یا سرمایه لطمه میزنند و در پرداخت بهای آنها تأخیر و مسامحه میکنند که به سود آن زیان میرسد، زیرا در مدت عدم پرداخت بهای کالاها بازرگانان از فعالیت باز میمانند در صورتیکه بهره برداری از سرمایه بدان حاصل میشود. و اگر معامله دارای سند و گواهی نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجب نابودی سرمایه می گردد و نفوذ حکام در اینگونه اندک است، زیرا معمولاً 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 به هیچرو نمیتواند آنرا وصول کند یا سرمایه اش از دست میرود. بنابراین کسی که بازرگانی را پیشه خود می کند باید دارای یکی از این دو شرط باشد: یا اینکه در اختلافات و ستیزه جوئیها گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشد و با سر-سختی و پشت کار نزد حکام از حقوق خویش دفاع کند و در این صورت گستاخی و سر-سختی وی در معاملات و اختلافاتی که در آنها روی میدهد بهترین وسیله ای خواهد بود که حکام و سوداگران را وادار بانصاف و عدالت خواهد کرد. و گرنه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت وی در دل سوداگران بنشیند و حکام را بانصاف و دادگری وادار سازد تا حقوق

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

لیکن کسی که واجد این دو شرط نباشد یعنی نه خود گستاخ و سرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشه خود سازد و سزااست که از این حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت خود را در معرض تاراج قرار می‌دهد و طعمه سوداگران می‌سازد و کمتر ممکن است که بتواند داد خود را از آنان بستاند، زیرا مردم اغلب درصدد آنند که اموال یکدیگر را از چنگ هم بر بایند^۱ و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمی‌کرد در دست هیچکس پیشیزی باقی نمی‌ماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمی‌داشت، بویژه سوداگران و طبقات پست (که به‌هیچ‌رو پابند اصول نیستند)، و اگر خدا برخی از مردم را بر برخی دیگر دفع نمی‌کرد هر آینه زمین را تباهی فرامی‌گرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است^۲.

فصل چهاردهم^۳

در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش می‌کنند و در این کار ناچار باید سخت‌گیری کنند و در تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند (یا بعبارت دیگر چانه‌بزنند) و کسی که پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی-

۱ - در اینجا نسخ منشوش و اختلافات فراوان است. ۲ - ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل علی العالمین . سورة بقره ، آیه ۲۵۲ .
۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت زیر عنوان «فصل یازدهم» آمده و در چاپ پاریس حذف شده است، زیرا عنوان آن 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 نتیجه رفتارهای زشتی که بدنبال عادت چانه زدن در میان طبقه 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 درممتها درجه فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و بهمین سبب می بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را برعهده دارند از این پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.

و گاهی هم ممکن است بازرگانانی یافت شوند که خویش را از این خوی حفظ کنند و بسبب شرافت ذاتی و بزرگ منشی از آن 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 و او پروردگار پیشینیان و پسینیان است.

فصل پانزدهم

در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا در مرحله ای پست
و دور از جوانمردی است

در فصل پیش^۱ یادآور شدیم که بازرگان بخريد و فروش و جلب سود و بهره میپردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین میکند و ناچار است برای پیشرفت حرفه خود بچانه زدن و لجاجت و سر سختی و گزافه گوئی و نزاع و ستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشه بازرگانی بشمار میروند و چنین صفاتی از پاکدامنی^۲ و جوانمردی آدمی میکاهد و مایه نقصان می شود، زیرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی

۱ - مقصود فصل دوازدهم است. ۲ - در «ینی» زکاء است ولی در چاپهای مصر و بیروت ذکاء و ما از «ینی» ترجمه کردیم. ۳ - در «ینی» تخذ در چاپهای مصر و بیروت (تجرح)

به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاک بنقس می‌بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای میگذارد و اگر چنین رفتاری بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر میشود و رسوخ می‌یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیک در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان میپذیرد از اینرو که آثار نکوهیده آن در نفس نقش می‌بندد مانند همه ملکاتی که از افعال پدید میآیند. و این آثار بر حسب 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 میازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریک و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گرنه ناگزیر باید چانه زدن و ستیزه‌گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندک است.^۱ 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 آنان را بی‌نیاز میکند که بتن خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت‌شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی يك باره بوضع شگفت‌آوری بر ثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی به‌ارث بآنان میرسد که در نتیجه مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمره بزرگترین توانگران بشمار می‌آیند و بکمک این ثروت با اهل دولت مربوط میشوند و از این راه در میان مردم عصر خود جلوه‌گری میکنند و نام‌آور میشوند و بپایه‌ای نائل می‌آیند که شخصاً از عهده داری کارهای بازرگانی کناره‌گیری میکنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار میکنند و آنوقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای

۱ - کلمه (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 نتیجه عدم ممارست اعمالیکه بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، از خوی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میماند، ولی با همه اینها ممکن است نمونه‌هایی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می‌دهند یا ترك می‌کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندک است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می‌کنید آفریده است^۱.

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد^۲

باید دانست که صنعت عبارت از ملکه ایست که در امری عملی فکری حاصل میشود و بسبب اینکه عملی است در زمره 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 بخش‌تر است.

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجه انجام دادن يك عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه بر نسبت اصل حاصل می‌شود و یاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع‌تر و کامل‌تر از آموختن آن بتقل‌خبر و دانش است، از اینرو ملکه‌ای که بشیوه نخستین بدست

۱ - والله خلقکم وما تعملون. سورة الصافات، آیه ۹۴. ۲ - در برخی از چاپها بجای (معلم) (علم) است و شاید صحیح‌تر باشد بدینسان... صنایع ناچار باید با علم پیوند داشته باشد.

می‌آوردند کامل‌تر و راسخ‌تر از ملکه‌ایست که از راه خبر حاصل می‌شود^۱. و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکه آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکه آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است: بسیط و مرکب. بسیط ویژه نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تقنی و مرحله کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا از یکسوساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فرا گرفتن آن بیشتر اهتمام می‌ورزند و از اینرو از لحاظ تعلیم در مرحله نخستین قرار دارد و بهمین سبب هم تعلیم آن ناقص است و پیوسته اندیشه انسان انواع گوناگون و اقسام مرکب آنرا استنباط و کشف میکند و آنها را اندک اندک و بتدریج از مرحله قوه بفعل میرساند تا سرانجام تکمیل میشوند، و پدید آوردن صنایع (گوناگون بسیط و مرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی‌شود، بلکه در طی روزگارهای دراز و نسل‌های پیاپی حاصل می‌گردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحله قوه به فعل یکباره حاصل نمیشود و ناچار مدت می‌خواهد. و از اینرو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچک ناقص است و بجز انواع بسیط آنها در اینگونه بلاد یافت نمیشود، ولی هنگامیکه تمدن اهالی آنها فزونی یابد و توسعه ثروت و امور تجملی آنانرا بصنایع گوناگون نیازمند کند، آنوقت صنایع از مرحله قوه به فعل میرسد، و خدا دانای نادر است.

[و نیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

صنایعی که به امر معاش انسان خواه ضروری یا غیر ضروری اختصاص دارد.
و صنایع مخصوص به اندیشه‌هایی که خاصیت انسانی است مانند دانشها و هنرها و سیاست.

۱ - نظر مؤلف در اینجا کاملاً موافق نظریه دانشمندان جدید آموزش و پرورش است که شیوه حسی و عملی را بر شیوه نظری ترجیح می‌دهند.

صنایع گونه نخستین مانند بافندگی و کفشدوزی^۱ و درودگری و آهنگری و صنایع گونه دوم چون وراقه (صحافی)^۲ که ممارست دراستنساخ و تجلید کتب است و موسیقی و شعر و تعلیم دانش و مانند اینها و صنایع گونه سوم مانند سپاهیگری و نظایر آن، و خدا داناتر است^۳

فصل هفدهم

در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود

زیرا تا هنگامیکه اجتماع شهرنشینی و تمدن شهر بمرحله کمال نرسد مردم تنها بکسب ضروریات معاش همت میگذارند که عبارت از وسائل خوراکی چون گندم و جز آن است، ولی هر گاه شهر بمرحله تمدن برسد و بهره کارهای مردم فزونی یابد و برای ضروریات آنان کافی باشد و بلکه زاید بر آن گردد آنوقت آن مقدار اضافه را صرف امور تجملی معاش میکنند. سپس باید دانست که صنایع و دانشها فقط از جنبه اندیشه آدمی بهوی اختصاص یافته است که بدان از دیگر جانوران باز شناخته میشود، ولی مواد خوراکی از جنبه حیوانی و تغذیه برای او ضرورت دارد و بنا بر این مواد خوراکی از لحاظ ضرورت بر علوم و صنایع مقدم است و نوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبه دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و ترقی یکشهر پیشرفت میکند چه در این مرحله زیبایی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریف تر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیده اند، و اما در اجتماع بادیه نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع

۱- در متن «جزارة» بمعنی قصابی و شترکشی است، ولی «خرازة» صحیح تر بنظر میرسد. ۲- وراقه (بکسر اول) کاغذ تراشی و کتاب نویسی (منتهی الارب). ۳- قسمت داخل کروش در چاپ پاریس نیست.

بسیط نیازمندان بویژه صنایعی که در ضروریات زندگی بکار میروند مانند درودگر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب^۱. و وقتی هم اینگونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود به هیچر و کامل و نیکو نیست، بلکه از حد ضرورت تجاوز نمیکند، زیرا همه آنها وسائلی برای چیز دیگر هستند و ذاتاً و مستقلاً مورد نظر نمیباشند. و هنگامیکه اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تقن و امور تجملی پدید آید آنوقت زیبایی و بهتر کردن هنرها نیز از جمله خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود؛ و صنایع با کلیه وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمه عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهد آمد از قبیل کفشدوز و دباغ و ابریشم باف و ریخته گر (زرگر) و مانند اینها. و گاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تقنی و کمالی پدید می‌آید و آنها را در نهایت زیبایی و ظرافت می‌سازند و وسیله معاش کسانی میشوند که در آن شهر آنها را حرفه خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین کارها بشمار می‌روند چه پیشرفت ثروت و تجمل خواهی آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرار میدهد مانند: روغنر (عطر ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازنده شیر و رب انگور^۲ و سازنده هریسه^۳ و معلمی که آواز خوانی و رقص و نواختن طبل را ب دیگران می‌آموزد و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند چه این صنعت از لوازم توسعه ثروت و رفاه و تجمل خواهی در شهر است که بامور فکری اشتغال می‌ورزند و صنایع دیگری نظیر اینها. و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد میگذرد پیشرفت صنایع نیز بیش از اندازه ترقی میکند چنانکه درباره مردم مصر می‌شنویم در میان ایشان کسانی هستند که پرندگان بیزبان و خرهای اهلی را تعلیم میدهند و اشیای شگفت آوری را تجسم میدهند چنانکه ذاتی

۱- در تمام جاهها «جزا» است. ۲- شمع ساز، (ك) و (ا) و (ب). ۳- نوعی طعام است.

را به‌ذات دیگر منقلب می‌کنند 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 شهرهای مغرب بمرحله تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است^۱.

فصل هجدهم

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

و علت آن واضح است، زیرا کلیه صنایع از عادات و انواع^۲ عمران و تمدن بشمار می‌روند و عادات در نتیجه کثرت تکرار و مرور زمان رسوخ می‌یابد و آنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می‌پذیرد و در نسلهای پی در پی ریشه می‌دواند و هرگاه صبغهای (رنگ - آیین) استوار و پا برجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود.

و ازاینرو می‌بینیم شهرهای کهن که در آنها تمدن توسعه یافته است اگر تمدن و جمعیت آنها نقصان پذیرد و دچار عقب ماندگی بشوند باز هم آثاری از صنایع دوران عمران در آنها باقی می‌ماند بطوریکه صنایع مزبور را در شهرهای نو بنیادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده‌اند نمی‌یابیم هرچند اینگونه شهرها از لحاظ تمدن و جمعیت پایه شهرهای کهن هم رسیده باشند و تنها علت آن این است که در شهرهای کهن بسبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم

۱ - والله علیم حکیم. سورة النساء، آیه ۳۱. در متن چاپ پاریس و «ینی» چنین است، «والله العلیم الحکیم». این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد، خداوند عمران آن (مصر) را به نیروی مسلمانان پاینده وارد». ۲ - کلمه الاوان در (۱) غلط و صحیح الوان است.

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

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیه عادات و رسوم 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 و رقص و هنر فرش کردن و اثاث کاخها و بکار بردن حس سلیقه در ترتیب و وضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیه لوازم آشپزخانه و اثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهایی که لازمه عادات یک زندگی پر تجمل و ترقی یافته‌است. از اینرو می‌بینیم که مردم اندلس در این صنایع ماهرتر و بصیرتر اند و صنایع گذشته آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده‌است چنانکه هم‌اکنون بهره و افری در هنر دارند و در این باره نسبت به مردم کلیه شهرها متمایز اند هر چند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته‌است و قسمت عمده آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه ما یاد کردیم، زیرا در نتیجه رسوخ دولت اموی و دولت پیش از آن یعنی قوط (گت‌ها) و دولت‌های پس از آن از ملوک طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و از اینرو تمدن در اندلس بمرحله‌ای نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان پایه نرسیده‌است، چه اخباری که در باره کشورهای مزبور نقل میکنند نیز نشان میدهد که بعلت دوام دولت‌ها در آن ممالک صنایع آنان نیز استحکام یافته و کلیه انواع آنها از لحاظ زیبایی و ظرافت تکمیل شده و آئین و شیوه آنها همچنان در اجتماع کنونی آنان باقی مانده است و از آن سرزمینها دور

نمیشود مگر آنکه بکلی عمران آنان منقرض گردد، مانند رنگ ثابتی که در پارچه‌ای نفوذ کند و تا پارچه باقی باشد رنگ هم از آن جدا نمیشود.

وضع تونس هم بنسبت تمدنی که در سایه فرمانروائی دولتهای صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده اند و بسبب تکمیل صنایع آنان در همه کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است و هر چند کشور مزبور از این نظر نسبت به اندلس در مرتبه دوم قرار دارد، ولی بعلت عادات و رسومی که مردم تونس از مصریان اقتباس میکنند صنایع آنان هم اکنون از صنایع آن کشور افزون تر است، زیرا مسافت میان دو کشور تونس و مصر نزدیک است و مسافران همه ساله از آن کشور بمصر مسافرت میکنند و چه بسا که سالیان دراز در مصر سکونت میگزینند و از عادات و رسوم تجملی و صنایع استوار مردم آن کشور آنچه را که می‌پسندند فرامیگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس بعلت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه مصر و از سوی دیگر مانند اندلس است، زیرا بیشتر ساکنان آن از مردم شرق اندلس اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به تونس پناهنده شده اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است و هر چند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامیکه (صبغه) آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکن است از آن رخت بر بندد مگر آن سرزمین بکلی ویران شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان و مراکش و قلعه ابن حماد نیز آثاری از این صنایع بجای مانده است هر چند کلیه شهرهای مزبور امروزیا ویرانه و یا در حکم ویرانه هستند و جز مردم بصیر، دیگری نمیتواند اینگونه آثار را در یابد و از صنایع مزبور آثاری در آن شهرها مشاهده می‌کند که کیفیات و احوال گذشته آنها را نشان میدهند مانند خطی که پس از محو کردن اثر آن در کتاب بجای میماند، و خدا آفریدگار داناست^۱.

۱ - وهو الخلاق العليم. سورة يس، آیه ۸۱.

فصل نوزدهم

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

و علت آن این است که انسان اجازه نمیدهد کار او مفت و مجانی انجام یابد، زیرا کار هر کس وسیله بهره برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست می آورد و در سراسر دوران زندگی خود از هیچ چیز بجز کارش سود بر نمیگیرد. از این رو کار خود را تنها در راهی صرف میکند که ثمره آن در شهری که ساکن آن است ارزش داشته باشد تا سود و بهره آن عاید وی شود. و هر گاه صنعتی خواستارانی داشته باشد و در نتیجه روی آوردن مردم بدان رواج یابد در این هنگام صنعت مزبور بمنزله کالائی خواهد بود که بازار آن رواج داشته باشد و برای فروش جلب گردد. در چنین شرایطی مردم شهر میکوشند که آن صنعت را بیاموزند تا بوسیله آن معاش خود را فراهم سازند. ولی اگر صنعتی خواستارانی نداشته باشد بازار آن رواج نخواهد یافت و کسی هم آهنگ آموختن آن نخواهد کرد و آنوقت مردم آنرا فرو خواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت و بهمین سبب از علی، رض، روایت میکنند که فرموده است «قیمت هر کس چیز است که آنرا نیکو انجام میدهد» بدین معنی که صنعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی ارزش هر کس کاریست که آنرا وسیله معاش خود میسازد.

و نیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است و آن 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 و تا هنگامیکه دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی با زمانیکه دولت خواهان آن است نخواهد داشت، زیرا دولت

بزرگترین بازار بشمار میرود و رواج هر چیزی در آن دستگاه است و اندک و بسیار در آن دارای یک نسبت میباشد و از اینرو هر چه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامه مردم هر چند خواستار صنعتی باشند خواستشان جنبه عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد. و خدا [سبحانه و تعالی] ^۱ بر هر چه بخواهد تواناست.

فصل بیستم

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

از اینرو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها فزونی یابند (و بنا بر این) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلمت درهم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سراسیمه فر توتی (بحران) واقع گردد، آنوقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده نشینی به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صناعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار میرود بی رونق خواهد شد، زیرا سازنده آنها در چنین شرایطی نمیتواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می گریزد یا میمیرد و از وی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانه اینگونه صنایع بکلی محو میشود. چنانکه نقاشان و ریخته گران و زر گران و نویسندگان و استنساخ کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی و وسایل تقنی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع رو بنقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد، و خدا آفریدگار داناست. ^۲

۱ - در (پ) نیست . ۲ - وهوالخلاق الملیم . سورة یس، آیه ۸۱ . در چاپهای مصر و بیروت یس از این آیه افزوده شده است : «سبحانه و تعالی» .

فصل بیست و یکم در اینکه تازیان از همه مردم از صنایع دورتر اند

زیرا آنها در بادیه نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهر نشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم شهر نشینی جلب میکند دورتر اند و اقوام غیر عرب مشرق و ملت های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همه مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهر نشینی و تمدن ریشه دارتر و از اجتماع بادیه نشینی دورتر اند. حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بروحشیگری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه نشینی یاری میکند و دارای چراگاههای شتران و ریگزارهایی که توالد و تناسل آنها را آسان میکند نیز نمیباشند، این است که می بینیم در زاد و بوم عرب و هم در سرزمینهایی که آنها را در دوران اسلام متصرف شده اند کلیه صنایع اندک و ناچیز است چنانکه مواد صنعتی را از اقطار دیگر بدان کشورها وارد میکنند. باید به ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگریم و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و از اینر و ملت های دیگر آنها را از کشور های مزبور بخاک خود وارد میکنند. و ملت های غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند، زیرا از قرنهای پیش زندگی بادیه نشینی در میان آنان نیز رسوخ یافته است و گواه بر این امر این است که در سرزمین آنان شهرهای اندکی بیش وجود ندارد چنانکه در فصول گذشته یاد آور شدیم و بهمین سبب صنایع در مغرب اندک است. و آنچه هم هست چندان مستحکم و ماهرانه نمیباشد بجز آنچه مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشک از آن، ولی همینکه اقوام مزبور بشهر نشینی گرائیدند در صنایع یاد کرده مهارت یافتند و آنها را بهترین مرحله ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته های آنان

۱ - در چاپ بیروت بجای، الاماکان، الاماکن غلط است.

مورد نیاز عمومی بود، و علت اینکه تنها دو صنعت یاد کرده قسمت عمده کارهای آن سرزمین را تشکیل می‌دهد این است که آنان بسبب بادیه‌نشینی صنایع مزبور آشنا بوده‌اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملتهای باستان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و ببطیان و قبطیان و بنی اسرائیل و یونانیان و رومیان که در طی قرون متمادی سلطنت داشته‌اند، و از اینرو چنانکه یاد کردیم عادات و احوال تمدن و شهرنشینی و از آن جمله صنایع درمیان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است. و اما یمن و بحرین و عمان و جزیره^۱ هرچند در تصرف عرب بوده است، ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میان ملت‌های بسیاری از آن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و بآخرین مرحله تمدن و تجمل‌خواهی رسیده‌اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر و تباعه و اذواء^۲. و بنا بر این مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامیده و آئین (صبغت) آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته و ریشه دوانیده است و بدین سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت در آنها تأثیر نبخشیده و آنها را فرسوده نساخته است، چنانکه تا هم اکنون صنایع آن بارونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)^۳ اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد عصب^۴ و دیگر جامه‌های زیبائی که از پارچه‌های نخ و ابریشمی در آن شهر می‌بافته‌اند.

و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند^۵.

۱- منظور «جزیره العرب» است.
 ۲- گروهی از مملوک یمن که نام آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار و ذوالقرنین و غیره.
 ۳- در «ینی» و چایهای مصر و بیروت بجای یمن در (ب) وطن است.
 ۴- برد (بضم ب) جامه خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکردند و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن می‌روئیده است (اقرب‌الموارد).
 ۵- اشاره به: نحن نرت الارض و من علیها. سوره مریم، آیه ۴۱ و در چایهای مصر و بیروت اضافه شده است: «واو بهترین وارثان است». اشاره به: و انت خیر الوارثین. سوره انبیاء آیه ۸۹. و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (ب) است.

فصل بیست و دوم

در اینکه هر گاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید

برای مثال خیاط را نام میبریم که هر گاه بخوبی و استواری ملکه خیاطی برای او حاصل شود و در جان (نفس) او رسوخ یا بد از آن پس دیگر نمیتواند ملکه درودگری یا بنائی را نیک فرا گیرد، مگر، آنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین (صبغت) آن در وی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن این است که ملکات برای نفس بمنزله صفات و رنگهایی هستند که یکباره بر آن وارد نمی‌شوند و در آن نقش نمی‌بندند و کسی که بر فطرت خود باشد سهلتر ملکات را می‌پذیرد و استعداد نیکو-تری برای حصول آنها دارد، و هنگامیکه نفس بمملکه دیگری متلون شود و از فطرت خارج گردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آنوقت برای پذیرفتن ملکه دیگر ضعیف‌تر خواهد بود.

و این امر آشکار است که نمونه‌های موجود آن گواه بر صحت آن است چنانکه کمتر صنعتگری را می‌یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته باشد و سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد و در هر دو به یک اندازه شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل می‌کنند (نه عملی) نیز بمثابه هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانشها در نهایت خوبی و استواری حاصل آید کمتر ممکن است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود و ملکه آنرا بخوبی و استواری فرا گیرد، بلکه اگر در صد آموختن آن بر آید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر؛ و منشأ آن بنا بر آنچه یاد کردیم همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن بر رنگ ملکه ایست که در جان حاصل می‌شود، و

خدا داناتر است^۱

فصل بیست و سوم

در اشاره به امهات صنایع

باید دانست که صنایع بعلت فزونی کارهای متداول در اجتماع بسیار و انواع گوناگونی از آنها در میان نوع بشر معمول است که در شمار نیاید و از حد و حصر بیرون است، ولی از میان همه آنها ما دو گونه را بخصوص یاد می‌کنیم و بقیه رافرو- میگذاریم و دو گونه مزبور عبارتند از:

۱ - صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲ - صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

گونه نخستین مانند کشاورزی و بنائی و خیاطی و درودگری و بافندگی. و گونه دوم چون قابلگی (تولید) و نویسندگی و وراقه (صحافی) و غنا (موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایعی است که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان می- باشد، زیرا بدان نوزادجان می‌گیرد و غالباً هستی او حفظ میشود و موضوع آن در باره نوزادان و مادران ایشان است.

و پزشکی عبارت از حفظ تندرستی انسان و دفع بیماری از اوست. و ازدانش طبیعی منشعب میشود و موضوع آن با اینوصف بدن انسان است.

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی نگه میدارد و اندیشهها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دوراند میرساند و نتایج اندیشهها و دانشها

۱ - از «پوینی» در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کلمیابی به اوست پروردگاری جز وی نیست».

رادر کتب جاویدان میسازد و مراتب وجود را از معانی بلند میکند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازه‌ها و نمودار زیبایی آنها برای گوشه‌است. و کلیه این هنرهای سه‌گانه سبب میشود که دارنده آنها با پادشاهان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد. بنا بر این صنایع سه‌گانه مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست و صنایع دیگر تابع آنها هستند و آنها را برای کسب روزی پیشه خود میسازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند و خدا آفریننده داناست^۱

فصل بیست و چهارم

در صناعت کشاورزی

نتیجه این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکسارند و گیاه را پس از روئیدن مواظبت می‌کنند و آنرا با آبیاری^۲ مرتب نگه میدارند تا رشد کند و بمرحله ثمره دادن برسد. سپس خوشه آنرا میدروند و دانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم میسازند. کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیله آن مواد غذایی انسان بدست می‌آید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [بدون همه اشیاء بسربرد، ولی نمیتواند بی مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد]^۳ و بهمین سبب این صنعت به صحرا نشینان و ده نشینان اختصاص یافته است،^۴ چنانکه در فصول پیش

۱ - آیه ۸۱، سوره یس این آیه در چایهای مصر و بیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا بر استی داناتراست، «آخر فصل در «ینی» هم مانند «پ» است ۲ - در برخی از جایها بجای «بالسقی» کلمه «بالسعی» است و صورت متن از «ینی» است. ۳ - از «ینی» در چایهای مصر و بیروت عبارت درست نیست. ۴ - در برخی از جایها پیش از (اختصاص) حرف (ما) به غلط افزوده شده است.

یادآور شدیم که زندگانی بادیه‌نشینی کهن‌تر از شهرنشینی است و بر آن مقدم می‌باشد و از اینرو صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان‌گردی است که شهریان آنرا پیشه خود نمیسازند و به اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیه عادات و احوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه‌نشینی در مرتبه دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبه دوم صنایع بادیه‌نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست^۱

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 سکونت و پناهگاه خویش خانه‌ها و جایگاه‌هایی آماده می‌کند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آینده زندگی خود می‌اندیشد و از اینرو ناچار است بنیروی اندیشه خود خانه‌هایی که دارای دیوارها و سقف از همه جهات می‌باشد برای جلوگیری از رنج گرما و سرما برگزیند. و جماعات بشری در این اندیشه طبیعی که معنی انسانیت است بایکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می‌زیند^۲، هر چند باهم اختلاف سلیقه و سبک هم داشته باشند بعلت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هایی می‌سازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعد آن تا اقلیم ششم، ولسی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دوراند، زیرا از یکسو در مناطق غیر معتدل سکونت دارند و از سوی دیگر اندیشه آنان از درك چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از اینرو

۱ - سوره یس، آیه ۸۱ این‌آیه در چاهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاهای مزبور چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی بهرگونه بخواهد بندگان خود را براه راست رهبری می‌کند.»

۲ - (مقیدون) در چاپ «ب» بجای معتدلون درست نیست.

به غارها و شکاف‌های کوهها پناه می‌بیرند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح و طبخ می‌خورند. [۱] سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسر می‌بیرند و برای پناهگاه خویش خانه می‌سازند گاهی منازل فراوان بنیان مینهند چنانکه خانه‌های ایشان در يك سرزمین آنقدر توسعه می‌یابد که یکدیگر را نمیشناسند و بحال هم آگاهی ندارند و بدین سبب می‌ترسند که مبادا شبانه بخانه‌های یکدیگر هجوم برند. این است که ناچار میشوند جایگاه اجتماعی خود را از دستبرد حفظ کنند و برای این منظور در گرداگرد مرکز تجمع خویش باره‌هایی می‌سازند که کلیه خانه‌های آنان را احاطه میکند و يك 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 زیردستانشان را از گزند دشمن نگه میدارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنان اند مانند امیران و سران قبایل.

آنگاه باید دانست که چگونه ساختن هادرشهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری بر حسب عادات و رسوم که در میان مردم آن متداول است و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه‌های گوناگون می‌سازند. همچنین در داخل یکشهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و دستگاه‌های عظیم می‌سازند که دارای فضای پهناور و اتاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونه کسان بعلت داشتن فرزندان و خدمتگزاران و زنان و پیروان بسیار ناچارند در منازل خود اتاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهک بند کشی میکنند و روی دیوارهای داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند و در این باره

۱ - 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 باشکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهایی برای انبار کردن و انداختن مواد غذایی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگان و حاشیه نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبلهایی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانواده خویش میسازند و از این حد در نمیگذرند، زیرا تنگدستی و فقر بیش از این بآنان اجازه نمیدهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و در میان طبقات مختلف در این باره مراتب نامحدود است که هر يك فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا میسازند و گاهی نیز هنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیله پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و باشکوه بدین صنعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبایی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بسی نهایت میکوشند تا این صنعت را بحد اعلاي آن برسانند و صنعت بنائی است که موجدات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیم‌های نزدیک آن متداول است، زیرا در اقلیم‌های غیرمعتدل بنائی وجود ندارد، بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههایی از نی و گل تهیه میکنند [یا به غارها و شکافهای کوهها پناه می‌برند].

و اهل این صنعت که آنرا پیشه خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارند چنانکه برخی از آنان بصیر و ماهر و گروهی قاصراند. و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گوناگون نیست:

از آنجمله بعضی از ساختمانها را از سنگ تراشیده [یا آجر] بنا میکنند و ملاط وسط دیوارها را از گل آهک تهیه میکنند و این گل آهک چنان به سنگ یا آجر می چسبد که مانند یک جسم جلوه میکند.

و نوع دیگر ساختمانی است که آنها را بویژه از خاک میسازند و دیوارها را بدینسان برپا میکنند که دو تخته چوبی بر میگزینند و اندازه این تختهها از لحاظ طول و عرض بر حسب اختلاف سلیقهها و عادات محلی فرق میکند، ولی اندازه متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تختهها را روی پایه‌ای نصب میکنند و فاصله آنها را از یکدیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار میدهند، سپس دو تخته مزبور را بوسیله چند ذراع چوب بهم متصل میکنند و آنها را به ریسمان یا زنجیر بدان می بندند و دو جهت خالی را که میان دو تخته مزبور باقی میماند با دو تخته کوچک دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاک آمیخته با آهک میریزند و آنها را با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشرند و در هم میکوبند تا وقتی که خوب نرم میشوند و اجزای خاک با آهک مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاک میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجه این روش ذرات خاک و آهک چنان بهم میآمیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده‌اند. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاک و آهک را در هم میآمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هر بار تختهها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیه قسمتهای دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جوش میخورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازنده آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیله آهک است بدینسان که آهک را در آب حل میکنند و گل آنرا یک یا دو هفته باندازه‌ای که ترکیب آن

معتدل شود نگه‌میدارند و حرارت شدیدی را که تباه‌کننده بهم پیوستن است از دست بدهد، آنگاه که باندازه لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها آتقد می‌مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق میکشند و بالای آنها تخته‌هایی که هم‌نچار آنها را تراشیده است میخکوب میکنند و آنوقت روی آنها خاک و آهک میریزند و آنها را با کوبه در هم میفشردند تا اجزای خاک و آهک بهم درآمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقه آهک و خاک را به آهک می‌اندایند همچنان که دیوارها را آهک اندود میکنند.

دیگر از صنایع بنائی که مربوط به آرایش و تزئین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیله گچ بریست، بدینسان که گچ را با آب مخلوط میکنند و پس از آنکه می‌بندد و هنوز نمناک است با پرماه آهنی اشکال و نقوش متناسبی از آن میسازند و آنقدر روی آن کار میکنند که رونق و شادابی خاصی پیدا میکند. و گاهی هم روی دیوارها را با تکه‌های مرمر یا آجر یا سفال یا صدف و یا شبه آن آرایش میدهند، چنانکه اجزای متساوی متجانس یا مختلفی از آنها جدا میکنند و آنها را بنسبت‌ها و اندازه‌هایی که خودشان میدانند در آهک می‌نشانند. پس از ساختن دیوار آنقدر زیبا بنظر می‌آید که گوئی منظره‌ای از بوستان آراسته بگلهاست.

از جمله هنرهای که در بنائی بکار میبرند ساختن چاهها و حوضها برای جریان آب در منازل است که پس از اینگونه منابع آب حوضخانه‌هایی میسازند و در آنها حوضچه‌های بزرگی از مرمر در نهایت استواری می‌تراشند و در وسط آنها

۱- کلمه «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است در چایهای مختلف بصورت‌های «دساتر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس «دساتر» است و بهمین سبب دسلان نوشته است این کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین است. قیاساً جمع دسار «دسر» است، ولی ممکن است مؤلف که غالباً کلماتی مخالف قیاس بکار میبرد آنرا بر «دساتر» جمع بسته و بنا بر این صورت صحیح‌تر «دساتر» باشد.

فواره‌هایی تعبیه میکنند تا آب از آنها جستن کند و از آنجا داخل حوض شود و این آبها را از قنواتی که در داخل منازل جریان دارد بحوضچه میبرند، و امثال اینها از انواع دیگر ساختمانها.

وصنعتگران (و بنایان) در همه اینها بنسبت مهارت و بصیرتی که دارند با هم تفاوت دارند و هر چه عمران و تمدن شهر بیشتر شود ساختن بناها نیز بهمان میزان توسعه و فزونی می‌یابد .

و چه بسا که حاکمان شهر در اینگونه امور از نظر بنایان و صنعتگران استفاده می‌کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرتر اند چه می‌بینیم که مردم در شهرهای پر جمعیت و آباد درباره اینگونه امور با یکدیگر بمنازعه و ستیزه می‌پردازند حتی بر سر فضا و قسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین درباره اموری که می‌تسند زیانی به دیوارهای آنها برساند به اختلاف و مشاجره می‌پردازند و همسایه خود را از آن منع میکنند مگر آنکه در آن ذیحق باشد. همچنین درباره حق استفاده از معابر و راه - باز کردن به آبهای روان و فاضل آبهایی که به قنوات راه می‌یابند نیز با هم بنزاع بر می‌خیزند و چه بسا که یکی بر دیگری بعلت تنگی جوار درباره دیوار یا بلندی آن یا قناتی که نزدیک آنهاست ادعا میکند، یا یکی مدعی میشود که دیوار همسایه اش کهنه و دارای شکاف است و بیم سقوط آن میرود و ناچار باید برای خراب کردن و دفع ضرر آن از همسایه نزد حاکم برود و حکم خرابی آنرا بر حسب نظر کسی که آنرا معاینه می‌کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه‌ای میان دو شریک نیاز بکسی دارند که اهل بصیرت باشد تا از این راه نه فسادی بخانه راه یابد و نه نفع کسی فرو- گذارده شود و از این قبیل مسائل بسیار است که همه آنها بر مردم پوشیده است و بجز کسانی که در بنائی بصیرت دارند و بکیفیات آن آشنا هستند دیگری نمیتواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی بندها و رموزی که در استحکام بنا بکار میرود و جایگاههای چوبهای بنا و کجی یا راستی دیوارها و تقسیم منازل بنسبت

پایه‌ها و منافع آنها و جاری ساختن آب در آبروهای منازل خواه مجرای ورودی و خواه خروجی^۱ چنانکه از عبور آنها زیانی به اطاقها و دیوارها نرسد و دیگر موضوعات مربوط به بنائی کاملاً آگاه‌اند و در همه اسرار آن تجربه و بصیرت دارند، ولی کسان دیگر از تجربیات آن آگاه نیستند.

لیکن این گروه با همه اینها از لحاظ مهارت یا ناتوانی در این صنعت در طی نسلهای (پیاپی) نسبت باقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما در فصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهرنشینی و توسعه آن مربوط به بسیاری طالبان آن است. بهمین سبب هنگامیکه دولت در مرحله بادیه نشینی است در آغاز کار مجبور میشود از کشورهای دیگر بنا بخواند و در این صنعت بدیگران نیازمند میگردد، چنانکه این امر برای ولید بن عبدالملک روی داد و هنگامیکه تصمیم گرفت مسجد مدینه و قدس را تعمیر کند و مسجد شام را بنام خود بنیان نهد نماینده‌ای بسوی پادشاه روم بقسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که در کار ساختمان مهارت داشته باشند نیز وی گسیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور وی را درباره مساجد مزبور تکمیل کردند.

و گاهی این صنعتگران در مسائلی از هندسه تصرف می‌کنند^۲ مانند هموار کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها.

و بنا بر این بنایان ناچار باید در اینگونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین بهرموز جراثقال بوسیله دستگاه (ماشین) آن آگاهی دارند، زیرا هر گاه ساختمانهای عظیم را بخواهند با سنگهای بزرگ بنیان نهند نیروی کارگران از برداشتن سنگها و بردن آنها بجائی که در دیوار باید بکار رود عاجز خواهد بود، از اینرو این امر را

۱- مرفوعة در (۱) بجای مدفوعة غلط است. ۲- از «ینی» در چاپهای بیروت و مصر (تعرف) است.

بدینسان چاره جوئی کرده اند که نیروی ریسمان را دو برابر میکنند بدینگونه که آنرا از سوراخهایی که نسبت های هندسی سنجیده شده است داخل چنگکهای منجنیق میکنند آنوقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک میشود و ابزار آنرا «میخال» (منجنیق) مینامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل میگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداول است درست میشود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده اند. بناهای شگفت آوری که مردم گمان میکنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده اند، در صورتیکه این پندار درست نیست بلکه آنها را بتدایر هندسی بنیان نهاده اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد میآفریند.

فصل بیست و ششم

در صنعت درودگری

این صنعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و ماده آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر يك از موجودات برای آدمیان منافی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل میکند و یکی از آنها درخت است که انسان از آن سودهای بیشماری میبرد و هر کس آنها را میداند. و یکی از آن سودها این است که وقتی خشک شود از چوب آن استفادهها میکنند که نخستین فواید آن عبارت است از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان.

۱ - یخلق مايشاء. سورة مائدة، آیه ۲۰. در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کلمه « سبحانه » اضافه شده است.

همچنین از چوب ستون‌هایی می‌سازند که هنگام خطر سقوط دیوار کج یا بار سنگین آنها را بکار می‌برند. گذشته از این چوب سوده‌های دیگری نیز دارد که هم بادیه‌نشینان و هم شهریان از آن استفاده می‌کنند.

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار می‌برند و برای زنان خود از چوب کجاوه^۱ می‌سازند، و سلاح‌هایی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه می‌کنند.

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها و در خانه‌ها و اطاقها بکار می‌برند و از آن تخت‌هایی برای نشستن روی آنها می‌سازند. و ماده اصلی هر یک از وسایل یاد کرده چوب است و جز در پرتو صنعت ممکن نیست بصورت خاصی در آید که مورد نیاز است و صنعتی که بوسیله آن چوب بصورت‌های یاد کرده درمی‌آید و وسایل گوناگونی تولید می‌کند عبارت از درودگری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است.

سازنده وسایل چوبین نخست باید چوب را اده کند و آنرا یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست در آورد و یا بصورت تخته‌هایی آماده سازد و سپس این قطعات اده شده را بر حسب شکل مطلوب باهم ترکیب کند و بنا بر این وی در همه این اعمال بوسیله هنر خود میکوشد این تکه‌های چوب اده شده را بصورت منظمی در آورد تا همه آنها بمنزله اجزای آن شکل مخصوص قرار گیرند و انجام دهنده این صنعت را درودگر مینامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامیکه تمدن و حضارت به اوج عظمت و ترقی برسد و دوران تجمل-خواهی فراز آید که مردم به زیبایی و آرایش کلیه وسایل زندگی دلبسته میشوند و دوست دارند هر یک از اقسام ساخته‌های درودگری از سقف گرفته تا در و تخت و هر اثاث دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد، آنوقت آرایش و زیبایی در صنعت

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

درود گری نیز پدید می‌آید و ساخته‌های آنرا بزبورهای تفننی گونا گونی می‌آرانید که در شمارشگفتیهای هنر میباشد و به‌هیچ‌رو در زمره ضروریات بشمار نمی‌آید مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت‌ها^۱، و چون آماده کردن تکه‌های چوب به‌هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در می‌آورند آنگاه بر حسب اندازه‌های معینی آنها را با هم ترکیب می‌کنند و چنان با میخ‌های چوبی بهم می‌پیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و بر حسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گونا گونی از آنها تعبیه می‌کنند و در نظر هر چیزی زیباتر و آراسته‌تر جلوه گر میشود^۲ و این هنر را در همه لوازمی که از چوب می‌سازند از هر گونه که باشد بکار می‌برند.

و نیز معمولاً در ساختن کشتیها بصنعت درود گری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است^۳ و این کشتیها عبارت از ساخته‌های هندسی است که آنها را باعتبار شنا کردن ماهی بوسیله بالها و سینه‌اش به شکل آن جانور می‌سازند تا این شکل در برخورد با آب برای کشتیرانان کمک بیشتری باشد و بجای جنبش حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن از باد استفاده میکنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریائی آنها بکار می‌برند، و این صنعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمه بیرون آوردن صورتها از مرحله قوه به فعل بدروش استوار این است که به تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و بهمین جهت کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صنعت نیز بشمار

۱ - منظور نویسنده، حاشیه دادن و گل و بته ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست . ۲ - گویا مقصود مؤلف هنر مثبت‌کاری است. ۳ - اشاره به، و حملناه علی ذات‌الواح و دسر سورة القمر آیه ۱۳ دسر «بضم د - س» جمع «دسار» بمعنی میخ است و در اینجا رشته‌هایی ازلیف است که الواح کشتی آنها را بهم می‌بندند.

میرفتند، چنانکه اقلیدس^۱ صاحب کتاب اصول هندسه، درود گر بود و باین هنر شناخته می شد و همچنین ابلو نیوس^۲ مؤلف کتاب مخروطات و میلاوش^۳ و جز آنان نیز درود گری میدانسته و بدان شهرت داشته اند.

و چنانکه می گویند آموزگار این صنعت در میان مردم نوح، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزه او بشمار میرفت. و این خبر هر چند در زمره امکانات می باشد یعنی میتوان گفت وی درود گر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی کند که وی نخستین سازنده آن بوده است 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 از خبر نوح (ع) ثابت نشده است از اینرو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید باسرا صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست.^۵

فصل بیست و هفتم

در صنعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که در اقلیمهای معتدل بسر میبرند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل اند و ناگزیر اند در باره پوشاک^۶ خود بیندیشند همچنانکه

۱- Euclide ۲- Apollonius ۳- دسلان این نام را به «منلاوش» (Ménélaüs) تصحیح کرده است. ۴- در چاپهای مصر و بیروت میان این جمله بطور معترضه «والله اعلم» افزوده شده است. ۵- سوره یس، آیه ۸۱ - این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان پایان می یابد: «و خدا سبحانه و تعالی دانا تر است و کامیابی به اوست». ۶- ترجمه «دفع» (بکسر «د») است که یکی از معانی آن شدت گرماست. ولی در اینجا از آیه ۵ سوره ۱۶ قرآن کریم: «والانعام خلقها لهم دفع و منافع» استفاده شده که در تفسیر آن آمده است: در ایشان هست شما را آنچه بدان دفع سرما کنید از خویشتن به لباسی که از موی و پشم ایشان سازید و لحاف و نمد و جامه هایی که شما را گرم دارد، تفسیرگازر ج ۵ ص ۱۵۳

در باره خویش می‌اندیشند. و امر پوشاک چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما و سرما یکسره بر تن پوشند (یعنی بدون بریدن و دوختن) و برای تهیه چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تا پارچه یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس اگر مردم بادیه نشین باشند بهمان پارچه اکتفا میکنند، ولی اگر شهرنشینی گرایند این پارچه را می‌برند و به تکه‌هایی تقسیم میکنند تا جامه‌ای به اندازه بدن انسان بدست آید و شکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هر یک از اندامها را در نظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یک جامه میشود که به اندازه بدن است و آنرا می‌پوشند و صنعتی که بدست دهنده این (پوشاک) مناسب است خیاطی نامیده میشود^۱.

و این دو صنعت در اجتماع ضروریست، زیرا بشر برای پوشاک خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ‌های پشمی و پنبه‌ای^۲ در تار و بود پارچه‌ها بکار میرود که آنها را بمنظور محکمی پارچه بشدت بهم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌های معینی به اندازه‌های مختلف بدست می‌آید از قبیل گلیم^۳. های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه‌ای و کتانی که برای جامه بکار می‌روند.

و صنعت دوم برای این است که منسوجات را بر حسب اختلاف اشکال و عادات گوناگون بر اندازه تن میدوزند بدینسان که تکه‌هایی مناسب اعضای تن از پارچه می‌برند. و سپس این تکه‌ها را ماهرانه و استوار بهم میدوزند که بر حسب انواع مختلف این صنعت ممکن است جامه از تکه‌های بسیار تشکیل یابد یا حاشیه دوزی

۱ - از آغاز فصل تا اینجا که در داخل کروسه است در چاپهای مصر و بیروت نیست، ۲ - وکتان چاپ بیروت. ۳ - ترجمه «اکسیه» جمع «کساء» است که صاحب منتهی‌الارب آنرا گلیم ترجمه کرده و معنی مناسب آن همین است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا بر تن می‌پوشند و کلمه «آزار» نیز بهمین معنی آمده است.

داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود^۱.

و این صنعت دوم ویژه اجتماع شهرنشینی است چه مردم بادیه‌نشین از آن بی‌نیازند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پینند چنانکه همه بدن آنانرا فرا می‌گیرد بی آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به اندازه اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه‌ها و فنون شهرنشینی است و باید از اینجا به زاز تحریم جامه دوختنی در هنگام حج گزاردن پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترك کلیه علایق دنیوی و رجوع به خدای تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است^۲ تا بنده وی در آن هنگام به هیچیک از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامه دوخته و نه کفش هیچیک دلبسته نشود و متعرض هیچ شکاری نگردد و به هیچکدام از عاداتی که در جان (نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همه آنها را از دست میدهد، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصه رستاخیز میشود حج گزارد یعنی از دل و خالصانه در پیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگر خالصانه و بی‌روی و ریاحج گزاری وی انجام یابد پاداش او این است که همچون روزیکه از مادر میزاید از گناهان خویش پاک میشود، منزهی ای پروردگار، چه اندازه نسبت به بندگان خود مهربانی و چه اندازه به آنانکه در جستجوی رهبری هستند بخشایش می‌کنی.

و این دو صنعت در میان مردم از روزگارهای کهن وجود داشته است، زیرا

۱- در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه‌گونه خیاطی را بدینسان آورده است: و صلا او تنبیتاً او تفسحاکه قسمت نخستین آن را در ماده «وصل» تا حدی بحدس میتوان تفسیر کرد چه در اقرب‌الموارد آورد، خیط موصل فی‌ه وصل کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: و صلا او حیکا او تنبیتاً او تفتیحاکه قسمت دوم آن را در ماده «حیک» چنین می‌یابیم. جود حباک الثوب ای کفافه، ولی برای دو قسمت دیگر یعنی تنبیتاً یا تفتیحاً و تفسحادر کتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان بحدس و احتمال آنها را تفسیر کرده، ولی ما از نقل آن صرف نظر کردیم. رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمه دسلان شود. ۲- اشاره به، کما خلقناکم اول مرة. سورة الانعام، آیه ۶۴.

پوشاک در اجتماعات اقلیم معتدل برای بشر ضروری است لیکن ساکنان اقلیم‌های منحرف به گرما نیازی پوشاک ندارند و از اینرو می‌شنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر می‌برند و عامه مردم از اینرو که صنایع مزبور بسیار کهن میباشند آنها را به ادریس، ع، که از اقدم پیامبران بشمار میرود نسبت میدهند و چه بسا که نخستین سازنده آنها را هر مس^۱ میدانند. و گاهی هم گفته شده است که هر مس همان ادریس است و خدا [سبحانه و تعالی]^۲ آفریدگار داناست.^۳

فصل بیست و هشتم در صناعت مامائی (تولید)

و آن صنعتی است که تعریف آن چنین است «مامائی عبارت از شناختن عملی است که ماما هنگام زاییدن، نوزاد آدمی را به رفق و نرمی از شکم مادر میگیرد و موجبات زائیدن را فراهم میکند و آنگاه پس از وضع حمل بر حسب آنچه یاد میکنیم وسایله اصلاح حال نوزاد را در نظر میگیرد». و این هنر معمولاً ویژه زنان است، زیرا آنها از عورت یکدیگر اطلاع دارند و کسی که این کار را انجام میدهد موسوم به قابله است.

و این کلمه را از معنی اعطا و قبول بعاریه گرفته‌اند، زیرا گویی زن زاییده جنین را به ماما میدهد و وی آنرا قبول میکند. چه هنگامی که خلقت و مراحل حیاتی جنین در زهدان تکمیل شود و بنهایت رشد خود برسد و مدتی را که خدا برای ماندن آن در زهدان تعیین کرده پایان رساند که معمولاً نه ماه است آنوقت برای خارج شدن، که خدشوق و استعداد آنرا در وی آفریده است، آماده میگردد و راه بیرون آمدن بر او تنگ میشود و سخت بدشواری خارج میگردد و چه بسا که بعضی از جوانب فرج بر اثر فشار پاره میشود و گاهی برخی از پرده‌ها بسبب

۱ - Hermès ۲ - قسمت داخل کروه در چاپ پاریس نیست. ۳ - سوره یس، آیه ۸۱.

پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا می‌گردد و همه اینها دردهائی است که بر شدت درد زائیدن میافزاید و معنی طلق^۱ همین است. در این هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیله مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از اینراه بعمل و خاصیت قوه دافعه جنین کمک میکند؛ و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکند در تسهیل کار 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 بهروده اش پیوسته است. و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که بویژه برای تغذیه نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و بهروده نوزادیا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیله داغ کردن^۲ و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

سپس باید دانست که جنین هنگامی که از این مجرای تنگ بیرون میآید دارای استخوانهای نرم و تازه ایست که بسهولت قابل انعطاف و خمیدگی است و چه بسا که بعلت نزدیکی زمان تکوین و رطوبت مواد، شکل اعضا و هیئت آنها تغییر می یابد، از اینرو ماما او را مالش میدهد و در اصلاح او میکوشد تا هر عضوی به شکل طبیعی و وضعی که بدان تعیین شده است باز گردد و خلقت وی راست شود.

آنگاه ماما بسوی زجه^۳ باز می‌گردد و برای بیرون آمدن پرده های جنین او را بنرمی مالش میدهد، زیرا گاهی ممکن است پرده های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن میرود که ماسکه پیش از آنکه پرده ها کاملاً خارج شوند

۱- طلق (بفتح ط) بمعنی درد زائیدن است و بمعانی، خندان و گشاده رو و روز خوش زمگرم و نه سرد نیز آمده است و اطلاق کلمه بر درد زائیدن از نظر تفاوت است (اقرب الموارد و منتهی الارب).
 ۲- در قدیم جراحات را بجای پانسمان که در عصر حاضر متداول است داغ میکردند چنانکه مثل معروفی است «آخر الدواء الکی». ۳- ترجمه «نفساء» بمعنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آنرا «زجه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» میگویند.

بحالت طبیعی خود باز گردد و این پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گنبدیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این است که ماما از این پیش آمد میهراسد و به زچه کمک میکند که زودتر دفع شود و پس از آنکه پرده‌های مزبور بیرون می‌آید باز ماما بسوی نوزاد باز می‌گردد و به اعضای بدن او انواع روغن‌ها و داروهای ذرور^۱ قابض می‌مالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بگامش می‌مالد^۲ و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف آنها از التصاق لعوق، داروهای غرغره تجویز می‌کنند.

و باز بدرمان کردن زچه می‌پردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جدا شدن جنین، از زهدان به‌وی وارد آمده بمداوا می‌پردازد، چه نوزاد هر چند عضو طبیعی مادر نیست، ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزله عضو پیوسته قرار میدهد؛ از اینرو از جدا شدن وی دردی بمادر میرسد که نزدیک بدرد بریدن عضوی از تن است. گذشته از این ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدن میرسد درمان میکند. و همه اینها دردهائی است که ماما بداروی آنها آگاه‌تر و بیناتر است. همچنین ماما بکلیه دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیرخوارگی تا از شیر گرفتن روی میدهد از هر پزشک ماهری بصیر تراست و یگانه سبب آن این است که بدن انسان در این حالت بالقوه بدن آدمی بشمار میرود و هر گاه از مرحله شیرخوارگی بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی میشود و از اینرو در این هنگام به پزشک بیشتر نیاز دارد و بنا بر این چنانکه ملاحظه میشود این صنعت در اجتماع انسانی ضروریست و موجودیت افراد

۱- ذرور (به فتح ذ) دارویی که برای چشم و زخمها بکار میرود (اقرب‌الموارد). ۲- در تداول مامایی: کام کردن است.

آن معمولاً بدون صنعت قابلیت انجام نمی‌یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی از این صنعت بی‌نیاز میشوند و آن‌ها بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادت می‌قرار میدهد مانند پیامبران، ص، و بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام‌می‌گیرد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صنعت وجود ایشان کمال می‌پذیرد.

و اما در باره کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری در این امر روی داده است از آنجمله خبریست که در باره پیامبر، ص، بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد در حالی که دودست وی بر روی زمین قرار داشت و دیدگانش را با آسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره (و دیگر معجزاتی که در این باره به پیامبران نسبت میدهند نیز مانند این کیفیت است). و اما امر الهام را نیز نباید انکار کرد، چه هر گاه حیوانات بیزبانی مانند زنبور عسل و جز آن به الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند در باره انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت و احسان خدا اختصاص یافته است.

گذشته از این الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بر وجود الهام برای بشر است، زیرا چگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیده 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 گفته اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع متوقف بر این صنعت است که هستی انسان جز بدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و از این صنعت و مراقبت آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشد به هیچ‌وجه نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود

صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع ثمره و تابع اندیشه هستند. و ابن‌سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیده مزبور مخالفت داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلمت مقتضیات فلکی و اوضاع شگفتی است که بگمان او بندرت در طی قرون متمادی روی میدهد و آنوقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیره 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 (ابن‌سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رساله خویش که آنرا به رساله‌ی حی بن یقظان^۱ نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هرچند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال بعلمت موجه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنا بر اعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان افعال و قدرت قدیم نمی‌باشد و نیازی به این تکلف نیست. آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بیزبان، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب میکند؟ و هنگامی که الهام در حیوانات بیزبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت در خود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز 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 بعلمت آنچه ثابت کردم گواه بر خودشان

۱- این رساله ذیل کتاب «زنده‌بیدار» نشریه شماره هشت بنگاه ترجمه و نشر کتاب طبع شده است.

می‌باشند به بطلان مقاصدشان.
 و خدا آفریدگار داناست^۱.

فصل بیست و نهم

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

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفریاد آن
 پی برده‌اند و نتیجه و ثمره آن عبارت است از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری از
 بیماران بوسیله مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریها حاصل آید.
 و باید دانست که اصل امراض یکسره از خوراکیهاست چنانکه (پیامبر) (ص)
 در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معدة خانه مرض و پرهیز سرداروهاست
 واصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

اینکه می‌فرماید «معدة خانه مرض است» معنی آن آشکار است و منظور از
 «پرهیز سرداروهاست» این است که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوراک
 پرهیز میکند، عبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشه همه داروهاست
 و معنی «ناگوارد»^۲ تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هر غذا و پیش از
 آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد.

و شرح آن چنین است که خدا سبحانه انسان را بیافرید و حیات او را بوسیله
 غذا حفظ کرد که آنرا از راه خوردن بکار میبرد و قوای هاضمه و غاذیه در آن نفوذ
 میکند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مانند گوشت و استخوان است تبدیل

۱- سوره یس، آیه ۸۱. این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است: «و خدای
 تعالی دانانتر است». ۲- ترجمه «برده» است که در اقربالموارد به «تخمه» و در منتهی‌الارب
 به «ناگوارد» تفسیر شده است.

میگردد . و آن خون را قوه نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل میسازد. و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیله حرارت غریزی است مرحله بمرحله ، تا آنکه بالفعل جزء بدن میشود و تفسیر آن این است که هر 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 لقمه‌ای از غذا را بدهان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست . آنگاه همین لقمه جویده به معده میرود و زیر تأثیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس^۱ مبدل میگردد که زبده و شیرۀ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس به کبد می‌رود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیله نفوذ در دو مخرج از بدن بیرون میرود . آنگاه حرارت کبد آن کیموس را میپزد تا آنکه بخون تازه مبدل میشود و بسبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید می‌آید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته نشین میشود و دستگاه حرارت غریزی تاحدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همه آنها را بهر گهای کوچک و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگاه از خون خالص بخار گرم‌تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد که به روح حیوانی کمک میکند و قوه نامیه کارش را در خون آغاز می‌کند و از صافی خون گوشت و از درد یا غلیظ آن استخوان می‌سازد؛ آنگاه بدن فضولات و قسمت‌هایی را که زاید بر احتیاج آن است بیرون میفرستد و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی و اشک . چنین است شکل غذا و رسیدن آن از مرحله قوه به مرحله فعل که گوشت باشد. سپس باید دانست که سرچشمه بیماریها و قسمت عمده آنها عبارت از انواع تبهاست.

۱- بمعنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده است. این کلمه معرب خیموس یونانیست (اقربالموارد).

علت تب این است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف میشود و نمیتواند در هر يك از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بپزد و در نتیجه غذا ناپخته میماند. و سبب آن اغلب فزونی غذا در معده است چنانکه بعلت فزونی، دستگاه حرارت غریزی از طبخ آنها فرو میماند. یا (موجب تب) تداخل غذا در معده است بطوریکه پیش از تکمیل طبخ غذای نخستین، غذای دیگری بمعده میرسد و آنگاه دستگاه حرارت غریزی طبخ غذای نخستین را فرو میگذارد و بغذای تازه میپردازد یا نیروی آن بر هر دو تقسیم میشود و از اینرو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند و معده همین غذا را که طبخ آن ناتمام است به کبد میفرستد و حرارت کبد نیز آن اندازه نیرومند نیست که بتواند چنین غذائی را طبخ کند و چه بسا که در این هنگام از غذای نخستین قسمتی ناپخته در کبد باقی باشد و کبدهم همه این مواد نارس را بر همان کیفیتی که هست بهر گها میفرستد و پس از آنکه بدن نیاز مناسبی را که بدان دارد برمیگیرد اگر قادر باشد آنرا با فضولات دیگر مانند عرق و اشك و آب دخن بیرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری از آنها فرو میماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی میماند و روز بروز افزایش می یابد. و هر تر کیب مرطوبی که پخته نشود و نارس بماند گندیده میشود و بنا بر این آن مواد غذائی نارس نیز متعفن میگردد و آنرا «خلط» مینامند و در هر جسم گندیده ای حرارت غریزی یافت میشود و این حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را در غذای شب مانده که گندیده میشود و همچنین درزباله های گندیده آزمایش کرد که چگونه در این هنگام حرارت بآنها راه مییابد. این است معنی تبها در بدن انسان که سر و اساس همه بیماریها بشمار میروند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است. و اینگونه تبها دارای درمانهایی هم هستند بدان سان که چند هفته معین بیمار را از غذا منع میکنند و آنگاه غذاهای مناسب میدهند تا کاملاً بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی

نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تباداری^۱ و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید می‌آید و بسبب آن بیماری ویژه‌ای در آن عضو تولید میشود و در بدن خواه اعضای رئیسی یا جز آنها زخمهایی بروز میکند و گاهی عضوی بیمار میشود و در نتیجه قوائی که در آن موجود است به بیماری می‌گراید.

اینهاست مجموعه بیماریها و سرچشمه آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیه آنها باید پزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهر- نشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر و خوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیک 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 و تازه یا خشک در می‌آمیزند و در این باره بیک یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه بسا که در یک روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه و حیوان آماده می‌سازند. این است 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 در آمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتیکه هوا به روح نشاط می- بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می‌کند.

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد، زیرا آنان غالباً در حال سکونت و آرامش اند و به هیچرو از ثمرات ورزش بهره‌مند نمیشوند و هیچ نشانه‌ای از آن در میان ایشان یافت نمیشود. این است که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز میکند و بنسبت بروز امراض مردم شهرها باین فن نیازمند میشوند.

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

۱- « و اساس آن همان است که در حدیث آمده است ». 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 جیلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه نشین با خورشاندکی سروکار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشپزی از عادات و احتیاجات شهر نشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دوراند، از اینرو طوایف بادیه نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدر آمیختن مواد دیگر غذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که در آن بسر میبرند نیز در صورتیکه ساکن جایگاه خاصی باشند بعلت کمی رطوبتها و عفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر در حال کوچ کردن باشند نیز بسبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق میکنند. گذشته از این آنها همواره با ورزش سروکار دارند، چون برای اسب دوانی یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی آنانرا فراهم میکند پیوسته در جنبش و حرکت‌اند و از اینرو بسبب کلیه این اعمال غذای آنان بخوبی هضم میشود و بتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این است که مزاج آنان نسبت بشهریان سالم‌تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشک نیازمند میشوند و بهمین سبب در میان بادیه نشینان به هیچ‌رو پزشک یافت نمیشود و این امر تنها بسبب بی‌نیازی آنان از پزشک است چه اگر به‌وی احتیاج میداشتند حتماً در میان آنان هم پیدا میشد و همین احتیاج بادیه نشینان پزشک و سایر معاش او را فراهم میساخت و ویرا بسکونت در میان آنان بر میانگیخت.

سنت خداست در میان بندگانش و هرگز دستور او را تغییر نیایی^۱.

۱ - اشاره به آیه ۲۳، سوره الفتح.

فصل سی‌ام

در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است^۱

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

و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانست 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 کلیه نوشته‌های آنان درباره دانشها و تواریخشان آگاه میشود. پس بعلمت کلیه این مقاصد و سودها خط از هنرهای شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آنرا از مرحله قوه بفعل رسانید و در هر شهری زیبایی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران و اجتماع مردم آن و مسابقه آنان در راه رسیدن بمرحله کمال و ترقی است، زیرا در شمار صنایع است و در فصول گذشته یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته بوضع تمدن ملتها و تابع عمران آنان است و بهمین سبب می‌بینیم که بیشتر بادیه‌نشینان بیسواد اند و بخواندن و نوشتن آشنا نیستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را میدانند نه در خواندن چندان قادر اند و نه در نوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می‌بینیم در شهرهایی که تمدن و عمران بیش از حد پیشرفت کرده است آموختن خط رساتر و نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن شیوه‌های آسان‌تری در میان آنان متداول است چنانکه در این روزگار در باره مصر حکایت میکنند و میگویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته

۱ - گویا کلمه «انسانیه» در متن بمفهوم انسان متمدن است.

شده اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر يك از حروف به متعلمان می‌آموزند و گذشته از این، آنان را وامیدارند که بتن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آنوقت بیاری دانش و حس تسوأمأ متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکه آن بهترین و کاملترین شیوه‌ها در آنان رسوخ می‌یابد. و این پیشرفت برای آنان در سایه ترقی و توسعه صنایع که خود معلول فراوانی جمعیت و وسعت کارهای گوناگون است حاصل شده است.

[وضع تعلیم خط در اندلس و مغرب بدینسان نیست که هر حرف را بتهنایی بر طبق قوانین و اصولی معلم به شاگرد بی‌آموزد، بلکه شاگرد از راه تقلید خط و نوشتن جمله کلمات، نوشتن را فرا می‌گیرد چنانکه شاگرد مینویسد و معلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامی که در آن مهارت می‌یابد و در انگشتان او ملکه نوشتن استوار میشود و چنین کسی را خوش خط (مجید) مینامند].^۱

و خط عربی هنگام دولت تباغه در زیبائی و آرایش بمنتهای درجه استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحله شهرنشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تباغه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصیت از وابستگان و خویشان تباغه بودند و پادشاهی عرب را در سر زمین عراق تجدید کردند، ولی چنانکه تباغه در خط مهارت داشتند اینان بدان مرحله نرسیدند، زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم آن مانند صنایع و غیره بمرحله دولت حمیر نرسیده بودند و مردم طائف و قبیلۀ قریش چنانکه گفته‌اند خط را از اهالی حیره فرا گرفتند و گویند کسی که خط را از مردم حیره آموخته سفیان بن امیه و بقولی حرب بن امیه بوده است.

و میگویند وی خط را از اسلم بن سدره فرا گرفته است و این گفتار امکان.

۱ - قسمت داخل‌کروشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. از (ب) و «ینی» ترجمه شد.

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

و این گفتار دور از حقیقت است، زیرا ایاد هر چند بساحت عراق فرود آمده‌اند ولی آنان همچنان بر همان آداب و شئون بادیه نشینی بوده‌اند در صورتیکه خط از صنایع شهر نشینی است، بلکه معنی گفتار شاعر این است که ایشان بخط و قلم از دیگر اقوام عرب نزدیکتر اند، زیرا آنان به شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیک می‌باشند. پس نظر آنانکه می‌گویند مردم حجاز خط را از اهالی حیره فرا گرفته و مردم حیره آنرا از تبا بعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [و در کتاب تکمله تألیف ابن‌الابار در فصلی که در باره ابن فروخ قیروانی فارسی اندلسی از اصحاب مالک، رض، سخن میراند دیدم که نوشته‌است: و نام وی عبدالله بن فروخ بن عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به عبدالله ابن عباس گفتم ای طایفه قریش درباره این نوشتن عربی به من خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد، ص، را به پیامبری برانگیزد با همین خط مینوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که بهم می‌پیوندند بهم می‌پیوستید و آنها را که جدا نوشته میشدند جدا می‌نوشتید مانند الف و لام و میم و نون؟ گفت آری. گفتم این هنر را از که فرا گرفتید؟ گفت از حرب بن امیه. گفتم و حرب آنرا از که آموخت؟ گفت از عبدالله بن جدعان. گفتم وی آنرا از که یاد گرفت؟ گفت از مردم انبار. گفتم مردم انبار آنرا از که آموختند؟ گفت از مسافری از مردم یمن. گفتم آن مسافر آنرا از که فرا گرفته بود؟ گفت از خلجان بن قاسم کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که این شعرها را سروده است:

«آیا در هر سال سنت تازه‌ای بر ما تحمیل میکنید؟»

وعقیده‌ای را بر خلاف راه و روش زندگی تغییر میدهید؟
مرگ از آن زندگانی که ما را ناسزا گوئید بهتر است بویژه که جرهم و حمیر
هم از ناسزاگویان باشند.
پایان گفتاری که ابن‌البار در کتاب تکمله نقل کرده است. و در پایان گفتار
میافزاید:

زنجیره اسناد این حدیث چنین است: خبر داد مرا ابو بکر بن ابی حمیره در
کتاب خود از ابو بحر بن عاصی و او از ابو الولید و قشی و وی از ابو عمر و طلسمکی بن
ابی عبدالله بن مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابو سعید بن یونس و او از
محمد بن موسی بن نعمان از یحیی بن محمد بن حشیش بن عمر بن ایوب مغافری تونس
از بهلول بن عبیده الحمی از عبدالله بن فروخ . انتهى [۱]

و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» مینامیدند. همه حروف آن متفصله
بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیلۀ
مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند، ولی آنان آنرا مانند کلیۀ صنایعی که در
میان بادیه نشینان معمول میشود نیک نمی نوشتند چه بادیه نشینان در صنایع شیوه‌های
استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش نمیگیرند از اینرو که زندگانی بادیه نشینی از
صنایع دور است و اغلب از آن بی نیاز هستند. این است که خط و کتابت عرب بشیوه
بادیه نشینی بود مانند خطی که در این روزگار دارند، بلکه باید گفت خط ایشان در این
دوران از لحاظ هنری نیکوتر است، زیرا ایشان هم اکنون بتمدن و شهر نشینی و
معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکتر اند.

و قبیلۀ مضر نسبت بمردم یمن و شام و عراق در بادیه نشینی ریشه دارتر و از شهر-
نشینی دورتر بودند، از اینرو خط عربی در آغاز اسلام از لحاظ استواری و زیبایی
و خوبی بمرحلۀ نهائی کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود، زیرا عرب در وضع

۱ - 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 در این راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده‌است. آنها با خطوطی ناستوار از لحاظ زیبایی و اصول خط قرآن را نوشته‌اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخط‌های آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف‌است و اهل فن آنها را بر خلاف قیاس تشخیص داده‌اند. سپس تابعان نیز همان رسم الخط را از لحاظ تبرک و تیمن رسم الخط اصحاب پیامبر، ص، پیروی کرده‌اند. همان صحابه‌ای که پس از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار می‌رفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فرا گرفته بودند. چنانکه هم‌اکنون نیز برخی از کسان خط ولی^۱ یا عالمی^۲ را از لحاظ تبرک می‌کنند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می‌کنند، ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه نوشته‌اند وجود ندارد، چه شیوه صحابه پیروی‌شده و رسم الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

و در این باره نباید به پندار برخی از بیخبران اعتنا کرد که می‌گویند صحابه به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط را نیکو می‌نوشته‌اند و اینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست، بلکه کلیه مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و می‌گویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در «لا اذبحته»^۳ این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «باید»^۴ یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجهی که آنان را باینگونه توجیهات وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزهمی‌کنند و می‌پندارند که خط کمال آدمی است و بنا بر این صحابه را از نقصان این کمال منزهمی‌کنند.

۱ - سورة النمل، آیه ۲۱ ۲ - سورة الذاریات، آیه ۴۷، والسماء بنیناها باید.

میسازند و آنان را به کمال درمهارت خط نسبت میدهند و برای توجیه آنچه از خط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخط است اینگونه تلاشها میکنند در صورتیکه این روش درست نیست. و باید دانست که خط در باره آنان از کمالات نیست چه این فن چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکار میرود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمیشود، زیرا نقص آن بذاته به دین یا خصال باز نمیگردد، بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و بر حسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت میکند بسبب دلالت آن بر آنچه در نفوس است.

و پیامبر، ص، امی بود و این صفت در باره او و نسبت بمقام وی از کمالات بشمار میرود، زیرا او از فرا گرفتن صنایع عملی که کلیه آنها از وسایل معاش بشمار میرود منزله بود. اما امی بودن یا بیسوادی در باره ما کمال نیست چه پیامبر تنها متوجه پروردگار خویش است و ما در راه زندگانی دنیا بایکدیگر همکاری میکنیم مانند کلیه صنایع و حتی علوم اصطلاحی، و بنابراین کمال در باره پیامبر منزله بودن از کلیه اینهاست ولی برعکس در باره ما چنین نیست.

آنگاه چون تازیان بفرمانقروائی و کشورداری نائل آمدند و شهرهای گوناگون را فتح کردند و کشورها را متصرف شدند و به بصره و کوفه فرود آمدند و دولت آنان^۱ بنوشتن و خط نیازمند شد، فن خط را به کار بردند و در جستجوی آن هنر کوشیدند و آنرا آموختند و متداول کردند و در نتیجه بمرحله ترقی و استواری رسید و در کوفه و بصره از لحاظ زیبایی پایه بلندی یافت، ولی البته فروتر از مرحله ترقی نهایی و غایت بود، و رسم خط کوفی در این دوران هم معروف است. آنگاه تازیان در سرزمینها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقه و اندلس را

۱ - در «ینی» چنین است. و دولت آنان به خطاطانی نیازمند شد که آن خط را معمول دارند و آن صنعت را بچویند و بیاموزند ...

نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس از آنکه از لحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم با آخرین مرحله ترقی رسید و آن شهر بعنوان پایتخت اسلام (دارالاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار میآمد [و چگونگی خط در بغداد بسا وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی بسه نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر اختلاف پیدا کرد و این اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی بن مقله^۱ وزیر پدید آمد و رایت خط را برافراشت، آنگاه پس از وی علی بن هلال کاتب معروف به ابن البواب همان شیوه ویرا پیروی کرد و سند تعلیم خط در قرن سوم و پس از آن بروی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکال حروف آن با خط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام بهمباینست و اختلاف کلی منتهی گردید. و پس از این روزگار اختلاف مزبور در نتیجه تقنن کهبذان^۲ در استواری شیوهها و اشکال آن افزایش یافت^۳ تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی از اولیا، و سند تعلیم خط بر آنان مسلم گردید و این شیوه به مصر انتقال یافت و در بعضی از قسمتها با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که در عراق سکونت داشتند آنرا فرافرا گرفتند و در نتیجه با خط مردم مصر بکلی اختلاف پیدا کرد.^۴

و رسم خط افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است نزدیک بخط مشرقی بود.^۵ و چون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور

۱ - در «ینی» علی بن هلال کاتب. ۲ - ترجمه کلمه «جهابنة» جمع «جهبذ» (بفتح ج - ب - کسر ج - ب) معرب کلمه فارسی «کهبذ» است به معنی ناقد آگاه بیاز شناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقادکننده متداول است و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقادکنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود. ۳ - در «ینی» چنین است: تا به ابن مقله منتهی شد و سند تعلیم خط بروی مسلم گردید. ۴ - قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است. ۵ - عبارت مذکور در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و رسم خط بغدادی معروف بود و خط افریقایی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است از آن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیک 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 باز شناخته 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 بمرحله 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 از هم گسیخته شد و رو به زوال می‌رفت کلیه آن پیشرفت‌ها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آنهمه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان 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 بر طبق قوانین و اصول معینی که در میان آنان متداول است ترسیم می‌کنند و با این شیوه خط را به دانش‌آموزان می‌آموزند که بطور حسی آنرا فرامیگیرند و هم از لحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبه نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانا می‌شوند و بهترین روش بدست می‌آید. و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بر بست و ملت‌های مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی در ساحل مغرب و افریقه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیله رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را بدستگاه دولت نزدیک کردند و از اینرو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد

و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجه از یاد رفتن عادات و صنایعی که در قیروان و مهدیه متداول بود خط آنان هم فراموش شد و رسم خط اندلسی که در تونس و نواحی نزدیک آن معمول گردیده بود جانشین کلیه خطوط مردم افریقه گردید، زیرا از هنگامی که مردم اندلس از مشرق آن کشور مهاجرت کردند و به افریقه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هایی در بلاد جریده باقی مانده بود که اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و در جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به تونس پایتخت افریقه رفت و آمد می کردند.

این است که خط مردم افریقه از بهترین خطوط اهالی اندلس بشمار میرفت و این وضع در افریقه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تا اندازه‌ای کاسته شد و بسبب عقب‌افتادگی عمران وضع تمدن و تجمل پرستی هم انحطاط یافت. در این هنگام خط هم بسر نوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم و اشکال آن بتساهی گرائید و در نتیجه فساد حضارت و نقصان عمران شیوه آموختن آنرا از دست دادند و فقط آثاری از خط اندلسی باقی ماند که بر میزان تمدن و ترقی آنان در خط گواهی میداد، چه در صفحات پیش یاد کردیم که هر گاه صنایع در تمدن رسوخ یابد محو کردن آنها بسیار دشوار است.

و در دولت خاندان مرینیان واقع در مغرب اقصی (مراکش) نیز نوعی از خط اندلسی معمول شده بود چه آنان بتونس نزدیک بودند و بسبب این نزدیکی اندلسیانی که از آن کشور بعلیی خارج میشدند بفاس رهسپار میشدند و دولت مرینیان در دوران فرمانروائی خود از صنایع آنان استفاده میکرد. پس از آن خط و نوشتن از بارگاه دولت و پایتخت کشور چنان فراموش شد که گوئی هیچ وجود نداشته است و در افریقه و مغرب خطوط رو به پستی رفت و حسن خط بکلی از میان رفت و وضع کتابها بدانجا رسید که اگر کتابی استنساخ می شد مطالعه کننده آن هیچ سودی جز رنج و مشقت نمی برد

زیرا فساد و تصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف و رسوم خط بکلی تغییر کرده و از زیبایی دور شده بود بحدیکه باید پس از رنج فراوان آنها را بخوانند، و همین انحطاط بعلت نقصان تمدن و فساد دولتها بدیگر صنایع نیز راه یافته بود و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده ای نیست^۱.

[و استاد ابوالحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب راقصیده ای است در بحر بسیط به روی^۲ راء که در آن صناعت خط و مواد آنرا یاد کرده است و قصیده مزبور از بهترین دستورهایی است که در این باره نوشته شده است و من نقل آن را در این فصل لازم دیدم تا کسانی که در صد آموختن این هنر اند از آن بهره مند شوند و قصیده بدینسان آغاز می شود:

« ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن را فراگیری،

و در جستجوی حسن خط و تصویر میباشی،

اگر در فن نوشتن بر عزمی استوار هستی،

برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو،

از میان (نی) کلکها نوعی برگزین که راست و سخت باشد تا بر هنر نوشتن

بخوبی قادر شوی،

و هر گاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازه وسط را در نظر گیر،

به دوسر آن بنگرو آنگاه آن سری را که باریک تر است بتراش،

و از جایگاه تراش قلم تا نوك آن را چنان بتراش که بشیوه معتدلی باشد نه آن

را دراز و نه کوتاه برگزین،

و شکاف (فاق) سر قلم را از وسط آن بزن تا تراش از دوسوی آن یکسان و به یک

اندازه باشد،

۱ - سورة الرعد آیه ۴۱ . پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناست»، ولی در چاپ پاریس فصل تمام نمیشود و پس از آیه مزبور قریب سه صفحه دیگر نیز در همین موضوع آمده است که ما از ص ۳۴۷ تا ص ۳۴۹ آنها را در داخل گروه ترجمه کردیم .

وهنگامی که همه این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبردست و آگاه است انجام دهی ،
 آنوقت همه تصمیم خود را برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در تراشیدن قلم از همه تدابیر مهمتر است ،
 نباید توقع داشته باشی که من همه رازهای این فن را آشکار کنم چمن در این امر بخل میورزم ،
 ولی زبده و خلاصه دستور من این است که باید سر قلم گرد و دایره وار باشد و در عین حال تحریف^۱ داشته باشد ،
 آنگاه در دوات هر کبی بریز که از دوده سیاه با سر که یا آب غوره درست شده باشد ،
 و باید بر آن گل سرخ که کوبیده و در آمیخته با زرنیج زرد و کافور باشد نیز افزود ،

وهنگامی که این تر کیب بحد کفایت تخمیر شود ،
 آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده ای بر گزینی ، سپس کاغذ را بعد از بریدن باید در زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد ،
 تا از چین خوردگی و ناصافی دور شود .
 پس از آن سر مشق نوشتن را باشکیبایی عادت و شیوه خود قرار ده چه هیچکس مانند آدم شکبیا بمنظور خود نائل نمیاید ،
 نخست نوشتن را در لوح آغاز کن ،
 و عزم خویش را مانند شمشیر برنده آماده ساز ،
 در آغاز مشق کردن و نوشتن ،
 نباید به هیچرو از خط بد خویش شرمگین شوی ،

۱ - قط زدن قلم بطوریکه محرف یا نوک تیز باشد .

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.
 و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید می‌آید،
 تا هنگامی که به آرزوی 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.^۱

و شیفته آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که
 در این دنیای فریبنده یادگاری نیک از تو بجای ماند، زیرا در روز رستاخیز و هنگام
 روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن وحشرو نشر همه کردارهایش در پیش او
 نمودار میشود.»

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتار و
 سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر میکند و از اینرو ناچار
 خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند و مقصود را برسانند.
 خدای تعالی میفرماید: انسان را بیافرید او را بیان آموخت.^۲

و آن مشتمل بر بیان همه دلالتهاست. و بنا بر این کمال خط خوب در این است
 که دلالت آن واضح و روشن باشد چنانکه حروفی که وضع شده اند آشکارا و بطور واضح
 مفهوم خود را برسانند و شکل و رسم هر یک از آنها جدا گانه، زیبا و از یکدیگر
 متمایز باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یک کلمه بهم پیوسته شوند
 (حروف متصله) و گرنه حروف منقلبه مانند الف وراء و زاء و دال و ذال و غیره را
 هنگامی که در ابتدای کلمه واقع میشوند جدا و وقتی که در آخر آن هستند پیوسته
 مینویسند. لیکن در میان کاتبان متأخر معمول شده است که در بعضی از کلمه‌ها اجزای

۱ - در دسلان: هر سپاسگزاری را دوست می‌دارد. از نسخه‌ای که بجای، یجب، یحب در آن بوده.

۲ - خلق الانسان علمه البیان سورة الرحمن، آیه ۲ و ۳

آنها را بهم متصل میکنند و حروفی را که در نزد آنان معلوم است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیدانند و از اینرو دیگران اذدرک اینگونه کلمه‌ها عاجز میشوند، و اینها کاتبان دیوانهای سلطانی و دفاتر قضات اند. و گویا تنها این گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمیدانند چون آنها پیوسته با انواع گوناگون خطوط سروکار دارند و طرز خط آنان معروف است و کسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن اگر این شیوه را برای کسانی که با اصطلاحات آنان آشنا نمیباشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی از این شیوه عدول کنند و تا حد امکان کلمات را خوانا و روشن بنویسند و گرنه خط آنان بمنزله خطی بیگانه خواهد بود چه از لحاظ عدم دلالت هر دو یکسان میباشد. و در این باره تنها میتوان عذر کاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی کار میکنند و موظفند اموال و سپاهیان سلطان را در دفاتر ضبط کنند و بکوشند که در دسترس دیگران قرار نگیرد و چنین مطالبی را از دیگران کتمان کنند چه اینگونه موضوعات از اسرار پادشاهی است که باید آنها را نهان سازند. از اینرو آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که باینگونه امور اختصاص دارد مبالغه میکنند که بمنزله معما می شود و اصطلاح آنان این است که از حروف بکلمه‌های خاصی از قبیل نامهای خوشبوها و میوه‌ها و پرندگان یا گلها تعبیر میکنند و اشکال دیگری وضع میکنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم آنها را در نوشتن برای تعبیر از اندیشه‌های خود بکار میبرند.

و چه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن بر این اشکال قوانینی وضع میکنند، هر چند در آغاز آنها را وضع نکرده‌اند، که دارای مقیاس‌های معین میباشد و آنها را بنسبت فهم خود استنباط میکنند و «کلید معما» مینامند. و در این باره در میان مردم دفاتر معروفی متداول است و خدا دانای حکیم است. [۱]

۱ - اشاره به : انه هو العالمیم الحکیم . سوره یوسف آیه ۸۳ . قسمت داخل کروه در «ینی» نیست .

فصل سی و یکم در صنعت صحافی^۱

در روزگار قدیم بعلمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی و سجلات (دفاتر)^۲ از طریق روایت و ضبط^۳ مبذول میشده است، لیکن در این عصر بسبب انقراض دولت^۴ (دولت بزرگ اسلامی) و انحطاط عمران این توجه وجود ندارد در صورتیکه در دوران پیشین توسعه صحافی در عراق و اندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیه امور مربوط به این فن از لوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت و وسعت دایره فرمانروائی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دو دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی و دیوانهای گوناگون بود و مردم هر عصر و هر سرزمین بتقل 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 و دیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها را پیشه خود ساختند و این پیشه شهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را بر روی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را به روشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند و این بعلمت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعه نامه‌های دیوانی و چکها در آن دوران بود، از اینرو از نظر اهمیت دادن بنوشته‌ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

۱ - صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق میشده است و آنرا «وراقه» مینامیدند. ۲ - سجلات مشتق از ریشه لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و از آنجمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقالات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز بهمین معنی بکار میرود (یادداشت دسلان، ص ۴۰۶ ج ۲). ۳ - ضبط در اینجا به معنی تصحیح و علامت‌گذاری خط است. ۴ - «ینی» دولتها.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه های دیوانی و چکها نیز رو بفزونی رفت و کاغذ های پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنرا رفع نمیکرد، از اینرو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه های دیوانی و چکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه هایی که بسطان و دستگاه دولت می نوشتند و هم بمنظور تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و تاجایی که می خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و بهترین شیوه ای ساخته میشد.

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان و واضعان آنها مستند می کردند چه مهمترین منظور از تصحیح و ضبط کتب همین است و بدین شیوه اقوال را بگوینده آنها و فتوی ها را به رأی دهنده و مجتهدی که آنها را استنباط کرده بود نسبت دادند و تا هنگامی که متون از راه اسناد آنها به تدوین کنندگان هر یک تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوایی به آنها درست نخواهد بود.

و کار دانشمندان در روزگارهای گذشته در سرزمینهای گوناگون چنین بوده است، چنانکه فایده فن حدیث در باره روایت فقط منحصر بهمین دلیل بوده است، زیرا بزرگترین نتیجه و ثمره شناختن احادیث صحیح و حسن و مسند و مرسل و مقطوع و موقوف از آنها از میان رفته و زبده احادیث عبارت از امهاتی بود که مورد قبول امت واقع گردیده بود و قصد بدان کاری لغو بشمار میرفت و برای سود بردن از روایت و اشتغال بدان هیچ راهی نیست بجز تصحیح کردن این امهات علم حدیث و کتب فقه ویژه فتوی و دیگر دیوانها و تألیفات علمی و اتصال سند آنها به مؤلفان نشان تا نقل از آن امهات و اسناد بآنها صحیح باشد و راه این رسوم و قواعد در مشرق زمین و اندلس صاف و هموار بود.

و بهمین سبب می بینیم دیوانهایی که در آن روزگار در سرزمین های مشرق

واندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و اتقان است و متون کهنه‌ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گواهی می‌دهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران در این باره با آخرین مرحله کمال رسیده‌اند و مردم جهان تا این عصر از آنها نقل می‌کنند و از لحاظ تفاسط نسخه‌ها از سپردن آنها بدیگری بخل می‌ورزند.

ولی در این روزگار آن رسوم و شیوه‌ها بکلی از مغرب و مغربیان رخت بر بسته است، زیرا فنون خط و ضبط و روایت بسبب نقصان عمران در آن سرزمین و خوی بادیه نشینی مردم آن رو بزوال نهاده است و کار بجائی کشیده که امهات و دیوانهای علمی را با خطوط بادیه نشینان می‌نویسند و طلاب بر بر آنها را از کتابهای پر غلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ می‌کنند و آنوقت کسی که بخواهد اینگونه کتابها را بخواند و بتحقیق پردازد کار بر او دشوار میشود و جز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی‌آورد.

و نیز بسبب اینوضع بفتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل می‌کنند و بآنان نسبت می‌دهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه آنها را از همین دیوانها بی تحقیق و همچنانکه هست فرا میگیرند و همین شیوه در تألیف نیز دنبال میشود و برخی از پیشوایان آنان که بتألیف میپردازند بعلت نداشتن بصیرت بفن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کم ارزش تألیف میکنند.

و از این فن در اندلس بجز بقایائی بجای نمانده است که رو به نیستی میرود و در شرف نابودی است، و نزدیک است دانش بکلی از مغرب رخت بر بندد و خدا بر کار خود غالب است؛^۱ ولی بر طبق اخباریکه بمارسیده است هم اکنون در مشرق فن

۱ - آیه در چاهای مصر و بیروت افتاده و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و توفیق با اوست»

روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد بتصحیح دیوانها پردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جوینده آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانکه یاد خواهیم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است، ولی خوشنویسی^۱ و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه 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 تباہ تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم در فن غناء (آواز خوش)

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تقطیع آوازا بنسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن تواقع^۲ کاملی پدید میآورد.

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

۱- در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می شود، ولی بهره نیک نوشتن .. ۲- تواقع در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسبشیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی الارب). 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 میبرده اند و ایقاع یا «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواه چه نصیر گوید، در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدوت 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 ایراد کنند خاصه حرفهایی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء و طاء و به ازاء سکونات حروف ساکن تواند بود مثلاً گویند تن تن. و اما در وزن شعری حروف متحرك از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکونات (معیار الاشعار، ص ۱۱).

نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می‌باشد و هنگام رسیدن آواز بگوش، اختلاف این نسبتها آنرا از سادگی به ترکیب مبدل میسازد، ولی هر گونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن لذت بخش نیست، بلکه ترکیب‌های خاصی مایه لذت میشود که موسیقی دانان آنها را تعیین کرده و منحصر ساخته و در باره آنها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیله نواختن و یا از راه دمیدن در ابزارهایی است که برای همین منظور برگزیده میشوند و با این شیوه آواز هنگام شنیدن لذت بخش تر میگردد. و در این روزگار در مغرب از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت میشود و از آنجمله مزمار (نی) است که آنرا شبابه^۱ مینامند و آن نی میان تهی است که در پهلوهای آن سوراخهای معدود است و هنگامی که در آن میدمند آوازی از آن بر میآید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی دانان متداول است آواز تقطیع میشود تا بدینوسیله نسبت‌های میان آوازه در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازه به روش متناسبی بهم پیوندد و بعلت تناسبی که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش میشود.

دیگر از انواع این ابزار نین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی^۲ (قره نی) است و آن چوبی میان تهی است که آنرا بشکل نی از دوسوی تراشیده اند و مانند نی تدویر ندارد، زیرا از دو تکه جدا گانه تشکیل مییابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیله نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد بسبب آن نی در آن داخل میشود و نغمه‌های حادی از آن بر میخیزد و بسبب تقطیع آوازه‌ها

۱ - شبابه (بفتح ش- تشدید ب) ابزاری نین میان تهی است و آنرا «یراع» یعنی قصب نیز مینامند و به «مزمار عراقی» نیز خوانده می‌شود (از صبح الاعشی، ج ۲ ص ۱۴۴) ۲- (بضم ز)

با انگشتان بهمان گونه که در شبا به (نای) یاد کردیم از سوراخهای آن آواز بر- می آید .

و از بهترین ابزارهای آواز در این روزگار بوق (شیپور)^۱ است و آن آلتی میان تپی با اندازه یک ذراع است که آنرا از مس میسازند و از جایگاه دمیدن رفته رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانه آن کمتر از کف دست بشکل نوک قلم تراشیده میباشد^۲ و بوسیله 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 نیز دارای سوراخهای معدود است که نغمه از آنها متناسب خاصی بوسیله انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذتبخش میباشد .

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات الاوتار) هستند که همه آنها میان تپی میباشند و برخی از آنها مانند بربط و رباب بشکل نیمکره و برخی همچون قانون^۳ چهار گوش اند . زهها را بر روی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هم میکشند و آنها را بوسیله میخهایی به رشته‌ای که در نوک ابزار تعبیه شده است می- بندند و این میخها را در موقع لزوم ممکن است برای سست کردن یا محکم کردن زهها پیچ داد .

سپس این زهها را یا بوسیله تکه چوبی (مضراب) مینوازند و یا بسبب زهی که آنرا بدو کناره کمانه‌ای می بندند از روی زههای ابزار میگذرانند و باید پیش از این عمل زه کمانه را به موم یا کندر بمالند و بسبب چابکی و سبکی دست در گذراندن یا انتقال آن از زهی به زه دیگر آواز تقطیع می شود و انگشتان دست چپ همراه

۱ - Trompette شیپور موزیکچیان . ۲ - دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوک قلم تراشیده» باید پس از «بوسیله نی کوچکی» باشد بدینسان « و بوسیله نی کوچکی بشکل نوک قلم تراشیده که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن میدمند » (ج ۲ ترجمه دسلان ، ص ۴۱۱) . ۳ - بربط Barbitos و رباب از نوع گیتار Guitare و قانون از نوع سنتور «Tympanon» است (حاشیه دسلان ، ج ۲ ص ۴۱۲) .

این عمل در همه ابزار زهی بر کناره‌های زهها آنجا که زه را می نوازند ایقاعات پدید می آورند و در نتیجه آهنکها متناسب و لذتبخش میگردند .

و گاهی هم بوسیله نواختن چوبه‌هایی بر روی ابزار تشتت یازدن تشتها بر یکدیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنگهایی پدید می آورند که شنیدن آنها لذتبخش است .

و اینک بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل میشود میردازیم : چنانکه در جای خود بیان شده است لذت عبارت از ادراک هر چیزی است که موافق (روح) باشد و هر چیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درک میگردد و هر گاه این کیفیت برای ادراک کننده مناسب و سازگار باشد لذتبخش و اگر برای وی منافی و نفرت آور باشد دردناک 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 آنهایی لذتبخش اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درک کننده بویهاست و بویها را حس بویائی بدان میرساند و از اینرو این روح بوی خوش گیاهان و گلپای معطر را بهتر و مناسبتر درمی یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد . و اما از دیدنیها و شنیدنیها آنهایی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد . پس تناسب اوضاع در نفس سازگارتر و مناسبتر اند، از اینرو هر گاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و نگارها آنچنان باشد که از آنچه ماده خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشته باشد خارج نشود، [نیکو و زیبا خواهد بود]، و معنی زیبایی و حسن نیز در هر چیز ادراک شده‌ای همین است ، آنوقت اینگونه دیدنیها برای نفس ادراک کننده مناسب خواهد بود و از ادراک سازگار آن لذت خواهد برد و بهمین سبب می بینیم دلدادگان شیفته و بی پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر میکنند که روح آنان باروح محبوب در آمیخته است.

[و در این معنی رازیست که اگر اهل راز باشی آنرا در مییابی و آن یگانگی مبدأ^۱ است و هر گاه بهر کس^۲ جز خود بنگری و در وی بیندیشی می بینی میان تو و او یکنوع یگانگی از مبدأ وجود داشته است که بر یگانگی تو و او در جهان هستی گواهی میدهد]^۳ و معنی آن بوجه دیگر این است که بگفته حکیمان وجود میان موجودات مشترک است و از اینرو انسان دوست دارد وجود او با وجود کسی که در وی کمال مشاهده کرده است در آمیزد تا از اینرو با او متحد و یگانه شود.

[بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و بحقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است]^۴ و چون مناسب ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها به ادراک کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از اینرو ذک زیباییها و محاسن نقش و نگارهای آدمی و آوازه‌های او از ادراکاتی است که به سرشت و فطرت انسان نزدیکتر است، این است که هر انسانی بمقتضای فطرت شیفته دیدنی یا شنیدنی زیبا میشود، زیبایی در شنیدنی این است که آوازه‌ها متناسب باشند نه متنافر، چه آوازه‌ها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی^۵ و بلندی^۶ و نرمی^۷ و سختی^۸ و جنبش^۹ و فشار^{۱۰} و جز اینها.

و تناسب در آواز چیز است که سبب حسن و زیبایی آنها بشود و آن دارای شرایطی است. نخست آنکه نباید خواننده یکباره آواز را به ضد آن بر آورد، بلکه باید بتدریج و

۱ - بدأ بجای مبدأ، (ب) ۲ - وان كان، (ك) و (ا) . وان كل: (ب) و ما چاپ اخیر را ترجیح دادیم . ۳ - قسمت داخل گروه در چاپ پاریس نیست و آنرا با مقابله از چاپهای (ك) و (ب) و (ا) ترجمه کردم . ۴ - قسمت داخل گروه در چاپ پاریس نیست . ۵ - ترجمه همس (بفتح) بمعنی آواز نرم دهن بی آمیزش آواز سینه و حروف مهموسه دهاند: ج، ث، ه، ش، ن، ف، ص، س، ك، ت، (منتهی الأرب). ۶ - ترجمه «جهر» (بفتح ج) بمعنی آواز بلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان: ط، ل، ق، و، ر، ب، ض، ا، (همزة)، غ، ز، ج، ن، د، م، ط، ی، ع، د . ۷ - ترجمه رخو و حروف رخوة سیزده است: خ، س، ج، ظ، ش، ص، ر، ض، غ، ث، ق، ف، ن، م . ۸ - ترجمه «شدت» و حروف شدیدة هشت‌اند: همزة، ج، ك، ق، ت، ب، ط، د . ۹ - ترجمه «قلقلة» و حروف قلقله پنج حرف‌اند: ق، د، ط، ب، ج . ۱۰ - ترجمه «ضبط» .

رفته رفته باشد و همچنین در مثل آن وهم ناگزیر باید در میان دو آواز همانند يك آواز نامشابه بیاورد. و در این باره باید شیوه سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله‌های متنافر یا نزدیک بيك مخرج را زشت می‌شمرند، چه دقت در شیوائی بیان نیز از گونه نکات وقواعد فن موسیقی است.

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

و بنا بر این هر گاه آوازه‌ها بر حسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آنوقت سازگار و لذت بخش خواهد بود. برخی از این تناسبات ساده است و بسیاری از مردم بطور طبیعی آنها را میدانند و نیازی به آموختن و فرا گرفتن اصول این فن ندارند، چنانکه می‌بینیم گروهی که طبع شعر دارند بی‌دانستن فن عروض به اوزان شعر آشنا هستند یا کسانی بی‌فرا گرفتن قواعد موسیقی در ایقاعات رقص عملاً مهارت دارند و مانند اینها. و مردم عامه اینگونه استعدادها را مضمار (میدان مسابقه - اسب) مینامند و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را با آهنگهای دلپذیر قرائت میکنند چنانکه گوئی مزمار در حنجره دارند میخوانند و با شیوه زیبا و تناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب می‌آورند.

و گونه دیگر تناسبات مرکب هستند که همه مردم در شناختن آنها یکسان نیستند و همه طبایع در عمل کردن بآنها با صاحبان آنها سازگار و موافق نمیشوند، هر چند هم آن تناسبات را یاد گرفته باشند، و اینگونه تناسبات عبارت از آهنگهایی هستند که بوسیله دانش موسیقی آنها را می‌آموزند چنانکه در بخش دانشها در این باره گفتگو خواهیم کرد.

وامام مالك، رض، باقراءت قرآن به آهنگ مخالفت کرده، ولی شافعی، رض، اجازه داده است و مقصود در اینجا آهنگ موسیقی فنی نیست چه سزاوار نیست که در منع آن اختلاف روی دهد از اینرو که فن غنا (موسیقی) با قرآن^۱ منافات دارد.

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب برخی از قواعد مربوط به آواز (تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری آواز لازم است و هم آنانکه مدّ (کشش آواز) را طولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و در آهنگهای موسیقی نیز مقداری آواز لازم است که جز بدان انجام نمی‌یابد بعلمت تناسبی که در حقیقت آهنگ دادن یاد کردیم، ولی وقتی این دو فن معارض یکدیگر باشند رعایت کردن یکی غالباً بدیگری خلل وارد می‌آورد لیکن مقدم بر همه اینها لازم است که تلاوت قرآن در نظر گرفته شود تا مبدا روایاتی که در قرآن نقل شده است تغییر پذیرد و بنا بر این جمع شدن آهنگ غنا و ادای معتبر در قرآن به هیچ‌چیز ممکن نیست، بلکه مراد از اختلاف آهنگ ساده‌ایست که صاحبان مضمار یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند، چنانکه یاد کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبتی که هم موسیقیدان و هم دیگران درک میکنند بنوعی خاص ترجیح^۲ میدهند^۳. محل اختلاف این است و ظاهر این است که باید در قرآن از این شیوه^۴ دوری جویند چنانکه عقیده امام، رح، (مالك) نیز همین است، زیرا قرآن محل یاد کردن مرگ و عالم پس از آن با خشوع و تضرع است و جای آن نیست که با دراک آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رض، نیز بشیوه مذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده است.

۱ - بهر شیوه‌ای که باشد، (چاپهای مصر و بیروت) ۲ - ترجیح اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته گفتن و بازگرداندن آواز حلق (منتهی الارب). در تداول امروز فارسی تحریر یا غلط می‌گویند.
۳ - «و این شیوه به هیچ‌چیز شایسته نیست چنانکه مالك گفته است». این عبارت در چاپهای مصر و بیروت افزوده شده است. ۴ - از کلیه این شیوه‌ها (چاپهای مصر و بیروت).

و اما اینکه پیامبر، ص، فرموده است: «هر آینه یکی از مزامیر [خاندان]»^۱ داود به او بخشیده شده است،^۲ منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظور حسن آواز و ادای قرائت و صراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست. و اکنون که معنی غنارا یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتماع هنگامی متداول میشود که عمران بشری ترقی کند و از حد نیازمندیهای ضروری درگذرد و بمرحله شهرنشینی و آنگاه امور تجملی و تفنی برسد. آنوقت این فن بوجود میآید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که از لحاظ کلیه نیازمندیهای ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز اینها آسوده خاطر باشد و بنا بر این بجز کسانی که از همه جهات زندگی در رفاه و آسایش اند دیگران در جستجوی آن نیستند و بمنظور تفنن و طلبیدن شیوه‌های گوناگون لذتها و خوشیها بدان دل بسته میشوند و پیش از پدید آمدن اسلام در روزگار قدرت کشورهای غیر عربی فن آوازه خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشور های مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن آن همچون دریای بیکرانی بوده است. و پادشاهان ایشان آنرا ترویج میکردند و بدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و در بارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در بزرها و مجامع سلاطین حاضر میشدند و هنر خویش را نشان میدادند و در این روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

و اما تازیان پیش از اسلام نخست به فن شعر میپرداختند و سخنانی بشیوه شعر میساختند که بر حسب تناسب میان اجزای سخن در عده‌ای از حروف متحرك و ساکن قسمتهای آنها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل میدادند که هر قسمتی 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 است که ابوموسی اشعری عبداللہ بن قیس با آواز بلند قرآن میخوانده است.

را بیت مینامیدند، از اینرو نخست بسبب تجزیه و تقطیع و سپس بعلت تناسب اجزادر هر پایان و آغاز و آنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق سخن بر آن با طبع انسان سازگار بود. این است که بدان شیفته شدند و در نتیجه اینگونه سخنان ایشان امتیاز خاص و اهمیت بزرگی پیدا کرد از اینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا دیوان اخبار و حکمت و بزرگی خویش و محک قریحه های خود در اصابت معانی درست و نیکویی اسلوبها قرار دادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

و این تناسبی که بسبب اجزای سخن و حروف متحرك و ساکن بدست میآید بمنزله قطره ای از دریای تناسب آوازه است چنانکه در کتابهای موسیقی^۱ معلوم است، ولی آنها بجز این شیوه تناسبات دیگر را دریافتند چه آنان در آن روزگار نه در دانشی ممارست کرده و نه به صنعتی پی برده بودند و خوی بادیه نشینی بر همه شیوه های آنان غالب بود.

از مرحله شعر جاهلی که بگذریم تازیان در آن دوران آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتر بانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیط های خلوت و تنهایی سرود میخواندند و آوازه های خود را ترجیع میدادند و ترنم و سرود خوانی میکردند و اگر با شعر مترنم میشدند آنرا غنا میخواندند و هر گاه درباره تهلل (یگانگی خدا را تعبیر کردن) یا نوع قرائت می بود آنرا تغبیر^۲ مینامیدند و ابواسحق زجاج کلمه

۱ - در چاپهای مصر و بیروت «کتاب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است. اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کدام «کتاب الموسیقی» است، زیرا از کشف الظنون و دیگر منابعی که بدست آوردم چندتن تالیفاتی بدینسان داشته اند الف - احمد بن طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، اوراست «کتاب الموسیقی الکبیر» در دو مقاله «و کتاب الموسیقی الصغیر». ب - ثابت بن قره حیرانی و اوراست «کتاب فی الموسیقی». رساله ایست خطاب به علی بن یحیی منجم که از وی خواسته است برخی از ابواب موسیقی را اثبات کند و رساله دیگری ببعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سؤالاتی کرده اند. ج - ابونصر فارابی حکیم نامور، اوراست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و دو رساله هم در ایقاعات. و از اینرو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیع دادم. ۲ - به غین معجمه و بای موحدة (عبارت متن). ۳ - ابواسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور در لغت و صرف و نحو که در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدرود گفته است.

«تغییر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری از غا بر یا باقی است یعنی تذکر احوال آخرت. وجه بسا که در غنای خود میان نغمه‌ها یکنوع مناسبت^۱ در نظر می‌گرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناده»^۲ مینامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف^۳ بود که آنرا در رقص بکار میبردند و بادف (طنبور) و مزمار (نی لبک) همراه بود که مایه تحریک و هیجان و سبک و وحی میشد و تازیان آنرا هزج^۴ مینامیدند.

و کلیه این آهنگهای ساده همانهایی است که در آغاز پدید آمدن این فن معمول شده است و از نخستین آهنگها بشمار میروند و دور نیست که طبایع بی‌هیچگونه تعلیمی مانند همه صنایع ساده آنها را درک کند. و وضع عرب در هنگام بادیه‌نشینی و دوران جاهلیت همواره بر این منوال بوده است و چون اسلام ظهور کرد و تازیان بر کشورهای جهان استیلا یافتند و کشور ایران را متصرف شدند و بر سلطنت ایشان چیره گشتند و از لحاظ بادیه‌نشینی و خشونت بر حالتی بودند که ایشان را شناختی، در عین اینکه در دین روشی ساده و شدید داشتند و هر آنچه را وابسته به آسودگی بود و برای دین و معاش سودی نداشت فرو می‌گذاشتند، از اینرو برخی از فنون غنا را ترك گفتند و هیچ چیز در نزد ایشان بجز ترجیع قرائت و

۱- مناسبت بسیطی (چاپهای مصر و بیروت) ۲- سناد در علم قافیه بمعنی اختلاف دورد است.
۳- خفیف در لغت بمعنی سبک و سرعت در کار و راه رفتن است و در اصطلاح یکی از بحور عروضی است که سبکترین بحور است در عربی مسدس آید فارسیان بندرت مثنی هم آورده‌اند. بحر خفیف مسدس صدر و ابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی؛

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد - تازه شد باغ و آن نکار نیامد (فاعلاتن مفاعلتن فاعلاتن) و بر چندین- گونه است. هفت پیکر نظامی و حدیقه سنائی در این بحر است (اقرب) و (غیاث). ۴- این بحر را از آنرو «هزج» نامند که «هزج» در لغت آواز یا ترنم خوش آیند است و عرب بیشتر اشعاریکه با آواز خوش در سرودها میخوانند در این بحر است. این بحر برسی و چهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال می‌آوریم؛

الا یا ایها الساقی ادرکسا و ناولها - که عشق اول نمود آسان ولی افتاد مشکله‌ها، حافظ (غیاث).

ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود، ولی هنگامی که به مرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست 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 به حجاز افتاد و در زمرةٔ موالی عرب در آمدند و همهٔ آنان با ابزار عود (چنگک) و طنبور و ارغنون و مزمار (نی لبک) آوازه خوانی میکردند و تازیان آهنگهای آنانرا شنیدند و مطابق نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس^۱ و سائب خاثر^۲ مولای عبدالله بن جعفر^۳ پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نواها و الحان دلپذیر ساختند و در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند، آنگاه معبد^۴ و ابن سریج^۵ و نظایر آنها این فن را از آنان آموختند و هنر آوازه خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تا در روزگار عباسیان هنگام پدید آمدن ابراهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحق (موصلی) و فرزند وی حماد، تکمیل گردید و در روزگار فرمانروائی این دودمان در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می‌گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محافل درس

۱ - اسحق بن عبدالله طویس (بهضم ط - فتح و) تصغیر طاوس، از موالی قبیلهٔ مخزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری درگذشته است. رجوع به عیون‌الآخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دورهٔ ساسانی تألیف مهدی برکشلی شود. ۲ - سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینه سکونت داشت و بسال ۶۳ هجری در جنگ الحرة کشته شد. در چاپ (ك) «سائب بن جابر» و در آغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاثر است. ۳ - در (ك) «عبدالله» است، ولی صحیح «عبدالله» میباشد که نوادهٔ ابوطالب بود و بسال ۸۰ هجری درگذشت. ۴ - ابوعباد معبد بن وهب مولای عبدالرحمن بن قطان. رجوع به آغانی ج ۱ ص ۱۹ شود. ۵ - در چاپهای مصر و بیروت بغلط «ابن سریج» است. ابویحیی عبید معروف به ابن سریج (بهضم س - فتح ر) مغنی معروف مولد او بزمان عمر بن الخطاب در مکه بوده و نواختن عود از دیوارگران ایرانی که بساختن کعبه آمده بودند فراگرفت و بهروایتی او نخستین کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهایی برای غزلهای عمرو بن ربیع و نیز در مرثیة الحانی بساخت و بزمان خود شهرتی عظیم یافت و وفات ابن سریج در خلافت عمام بوده است. لغتنامهٔ دهخدا و رجوع به آغانی ج ۵ ص ۱۰ شود.

آن شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهو و لعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ایزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدست‌هایی در رقص داشتند^۱ و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز می‌سرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونه خاصی شمرده میشد و ایزار دیگری نیز در رقص بکار میبردند که آنها را کرج^۲ مینامیدند و آنها عبارت از تمثال‌های اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند که آنها را بکناره‌های قبا‌هایی آویزان و تعبیه میکردند و زنان رقص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و به کروف و نشان دادن مهارت می‌پرداختند و مانند اینها از انواع بازیچه‌های 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 کشور بدیگر سرزمینها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان^۳ غلامی داشتند که نام او زریاب^۴ بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود، از اینرو موصلیان بهوی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم بن هشام بن عبدالرحمن داخل امیر اندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و بهوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربار گاه دولت و در میان ندیمان خویش پایگاهی بلند رسانید. از اینرو در اندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تاروزگار ملوک طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از

۱ - رقصها این چوبدستها را در محافل برای شمشیر بازی بکار میبردند یا هنگام سرودن اشعار نوادر آنها را بر زمین میزدند. (حاشیه دسلان، ص ۴۲۱ ج ۲).
 ۲ - صاحب منتهی‌الارب ذیل کرج (بهضم ک - فتح ر مشدد) مینویسد: «کره که بجه اسب وستور باشد مغرب است». و صاحب اقراب‌الموارد آرد: «چیزیست مانند کره اسب که آنرا برای بازیچه بکار برند». ۳ - مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست. ۴ - علی بن نافع زریاب.

نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. چنانکه در اشیایی نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دریائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آن شهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقایه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید و با آنکه عمران و تمدن افریقایه بقیه‌ها بازگشته و دولتهای آن رو بنقصان می‌روند هنوز هم بقایای هنری زریاب در آن سرزمین یافت می‌شود.

و موسیقی از آخرین صنایعی است که در اجتماع و عمران پدید می‌آید، زیرا این فن از هنرهای تفنی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است و بجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح به هیچیک از خصوصیات اجتماع وابستگی ندارد و نیز این هنر از نخستین صنایعی است که در هنگام ویرانی و سیر قهقرائی يك اجتماع از آن رخت بر می‌بندد و زایل می‌شود و خدا آفریننده است^۱.

فصل سی و سوم

در اینکه صنایع به پیشه‌کننده آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنر نوشتن و حساب

در همین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقه انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحله قوه بفعل رسانیدن آن نخست بوسیله دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه بتازه حاصل می‌گردد و سپس از راه معلوماتی است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوه نظری بدست می‌آید تا آنکه ادراک بالفعل و عقل محض می‌شود و آنگاه ذاتی روحانی پدید می‌آید و در این هنگام وجود او کمال می‌پذیرد، و لازم می‌آید که هرگونه دانش فایده نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع و ملکه آن

۱ - پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناتر است». و صورت این متن با «ینی» و «پ» مطابق است.

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

و به همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه‌ها فایده خردی (خاص) نصیب او می‌شود. ملکه‌هایی که از هنرها حاصل میشوند نیز مایه خردی حاصل می‌کند و هم تمدن کامل عقلی «و معنوی» به‌وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی از یک‌رشته صنایع در باره امور زیرین تشکیل مییابد: تدبیر منزل «خانه‌داری» و معاشرت با هم‌نوعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن.

و اینها همه قوانینی هستند که از آنها علوم تنظیم می‌یابد و بالنتیجه از دانشهای مزبور فزونی خرد حاصل میشود.

ولی نوشتن از میان همه صنایع برای این منظور یعنی فزونی خرد سودمندتر است، زیرا این فن مشتمل بر علوم و نظرها می‌باشد در صورتیکه صنایع دیگر چنین نیست؛ و شرح این اجمال این است که در نوشتن نوعی انتقال از اشکال خطی حروف به کلمه‌های لفظی متمرکز در خیال و از کلمه‌های متمرکز در خیال به معانی متمرکز در نفس است.

[و بنا بر این نویسنده در حال نوشتن همواره از دلیلی بدلیل دیگر منتقل می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو میگیرد] و در نتیجه برای نفس ملکه انتقال از دلیل‌ها به مدلولها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهول اکتساب میشود همین است. چنانکه نفس بوسیله ملکه مزبور ملکه‌ای تعقلی بدست می‌آورد که بر خرد افروده میشود و بدان فزونی قوه هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خو-گرفتن نفس به انتقال «از دلیل بمدلول با نظر عقلی» حاصل می‌گردد. به همین سبب انوشیروان هنگامی که دیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل اشتقاق دیوان کاتبان است.

در میان صنایعی که مانند نویسندگی برای فزونی خرد سودمند است حساب را هم باید در ردیف نویسندگی آورد، زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف در عدد است که در آن نیاز به استدلال بسیار داریم و از اینرو این فن نیروی استدلال و نظر را در انسان رسوخ میدهد و ذهن بدان خومیگیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها بیا فرید، باشد که سپاسگزاری کنید.^۱

۱ - والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون. سورة النحل. آیه ۸۰. در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خداداناتراست.»

باب ششم از کتاب نخستین^۱

دردانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها]^۲ آن واحوالی که از همه اینها عارض می‌شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

[مقدمه^۳ در اندیشه انسانی که بشر بدان از دیگر جانوران بازشناخته میشود و به نیروی آن معاش خود را از راه همکاری و تعاون باهمنوعان خویش بدست می‌آورد و بیاری آن دربارۀ معبود خویش و آنچه پیامبران از خداوند آورده‌اند رهبری میشود از اینرو همه جانوران مسخر فرمان او شده‌اند و خداوند از توانائی خویش به‌وی ارزانی داشته و او را بدین نیرو بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری داده است.

فصل

در اندیشه انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است، زیرا ادراک یا شعوری که بوسیله آن موجود درک کننده ذاتاً چیزهایی بیرون از ذات خویش دریا بد، تنها از میان دیگر کائنات و موجودات بجانوران اختصاص

۱- در «ینی» آغاز فصل چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم - صلی الله علی سیدنا محمد و آله - فصل ششم. فصل: در اندیشه انسانی. در «ینی» نیست. ۲- چاپ ک و ب. ۳- از اینجا تا آخر فصل: «در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه کسب عالم است» که مجموعاً شش فصل است از چاپ پاریس (از صفحه ۳۵۳ تا صفحه ۳۷۶) ترجمه شد، زیرا فصول مزبور در چاپهای مصر و بیروت نیست.

دارد. از اینرو جانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی - بینایی - بویائی - چشائی و لامسه) میتوانند چیزهایی که را بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان جانوران بیروئی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون از ذات خود را به اندیشه‌ای که برتر از حس اوست دریابد و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است. بدان صور محسوسها را انتزاع میکند و ذهن خود را در آنها بجنبش در می‌آورد و سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید میکند. پس اندیشه عبارت از نیرویی است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف میکند و ذهن را در آنها جولان میدهد و آنها را انتزاع و ترکیب میکند و معنی افئدة (دلها) در گفتار خدای تعالی همین اندیشه است که میفرماید برای شما گوش و دیدگان و دلها آفریده، کلمه افئدة جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

و اندیشه را مراتب چند است. نخست: تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشند. تا بقدرت آن تعقل آهنگ ایجاد آنها کند و این نوع اندیشه بیشتر تصورات^۲ است. و آنرا عقل تمیزی (حسی یا بازشناختنی) مینامند که بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می‌آورد و زیانها را از خود میراند.

دوم: اندیشه‌ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره‌مند میشویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست باهمنوعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیق‌هایی^۳ است که اندک اندک بتجربه برای انسان حاصل میشود تا آن که از آنها سودمند میشویم. و آنرا عقل تجربی مینامند.

سوم: اندیشه‌ای که انسان را از علم یا گمان بمطلوبی برتر از عالم حس بهره‌مند

۱ - جعل لكم السمع والابصار والافئدة. سورة النحل، آیه ۸۰. ۲ - تصور در اصطلاح منطق حصول صورت شیء در عقل بنابر حکم است مانند تصور زید و عمر و بکر و تصور غلام زید (غیاث).
۳ - تصدیق در اصطلاح منطق تصور با حکم چنانکه گوئی زید نویسنده است یا نویسنده نیست (غیاث).

میکند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمیگیرد. و آنرا عقل نظری می نامند و عبارت از تصورات و تصدیق‌هایی است که بطرز و شرایط خاصی تنظیم می‌یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می‌کند، سپس بامعلوم‌هایی بجز از جنس خود آنها تنظیم میشود و همچنین ما را بفایده‌علوم دیگری آشنا میکند و نهایت فایده‌ای که از آن برمیگیریم این است که وجود را چنانکه هست از راه جنسها و فصلها و اسباب و علل آن تصور کنیم و در نتیجه بنیروی چنین اندیشه‌ای وجود را در کمال حقیقت آن درمیابیم و آنوقت اینگونه اندیشه عقل محض و نفس ادراک کننده میشود و معنی حقیقت انسانیت همین است.

فصل

در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

باید دانست که جهان هستی مشتمل بر ذراتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها و موالید سه گانه‌ای که از آنها تولید میشوند مانند کان و گیاه و جانور. و همه اینها از مظاهر و متعلقات قدرت ایزدست و گذشته از اینها افعالی که از جانوران صادر میشود و وقوع آنها از روی قصد انجام می‌یابد متعلق بقدرتی هستند که خداوند در آنها آفریده و آنها را بر صدور آن افعال توانا ساخته است چنانکه برخی از آنها دارای نظم و ترتیب اند چون افعال بشری، و برخی فاقد نظم و ترتیب میباشد مانند افعال جانوران دیگر. و نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی بنیروی اندیشه میتوان درک کرد.

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

مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده شود امکان پذیر نیست. و مبدأ (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخر از مبدأ نخستین واقع شود و گاهی از این مرتبه هم درمیگذرد و سپس انجام می‌یابد. پس هر گاه با آخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فزونتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن می‌باشد آغاز گردد، آنوقت باید آخرین مبدائی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابراین مبدأ مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدأ پس از آن تا آخر مسببها و شرایطی که نخستین اندیشه او بشمار میرفتند. مثلاً کسی که دربارهٔ ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او بساختن دیوار منتقل می‌گردد و سپس پایه و بنیانی را در نظر می‌آورد که دیوار بر آن پایه گذاری میشود^۱.

پس پای بست آخرین اندیشه اوست آنگاه در عمل از پای بست آغاز میکند و سپس بساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا میکند و بنا بر این ساختن سقف آخرین عمل می‌باشد این است معنی گفتاری که گویند:
آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.

پس عمل انسان در خارج جز به یاری اندیشیدن در مرتبه‌های یاد کرده پایان نمی‌پذیرد، زیرا هر يك از مراتب مزبور بر دیگری متوقف می‌باشد و پس از اندیشیدن در مرتبه‌های مزبور عمل آغاز می‌گردد و نخستین اندیشه آخرین مسبب است که در عمل آخرین همه مبادی است و نخستین عمل نخستین مسبب است که در اندیشه مؤخر از همه می‌باشد و بعلمت آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل می‌گردد.

و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست، زیرا از اندیشه‌ای که به یاری آن کننده کار نظم و ترتیب را در می‌یابد بی بهره می‌باشند، چه دریافت جانوران تنها بوسیله حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است. از اینرو

۱ - سعدی گوید: اول اندیشه و آنکھی گفتار پای بست آمده است پس دیوار.

که ادراک منظم و بهم پیوسته جز بنیروی اندیشه حاصل نمیشود. و چون در جهان هستی یا عالم کائنات حواس و ادراکات منظم، معتبر و اصل تلقی گردیده و حواس نامنظم بدنبال ادراکات منظم و بمنزله فرع آنها شمرده شده است، ازاینرو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباید و بهمین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است. و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شده اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و میفرماید: «من همانا در روی زمین خلیفه‌ای تعیین میکنم»^۱ همین است.

پس اندیشه ویژه بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران باز شناخته میشود و باندازه حصول مراتب سببها و مسببها در اندیشه یکتا میتوان پایگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می اندیشند و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میاندیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند و این موضوع رامیتوان در باره بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان اندیشه کسان را سنجید، زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت را میاندیشند و پنج حرکت را که ترتیب 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 از راه مملکه و تمرین حاصل میشود و معرفت سببها و مسببها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را میتوان نمونه‌ای فرض کرد و آنرا در تعقل و اندیشیدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد میشود مورد سنجش قرار داد. و خدا انسان را بیافرید و او را بر بسیاری از آنها که آفرید برتری خاصی بخشید.^۲

۱ - انی جاعل فی الارض خلیفه. سورة البقرة، آیه ۲۸. ۲ - والله خلق الانسان وفضلہ علی کثیر مما خلق تفضیلا. اشاره بآیه ۷۲، سورة الاسری، و فضانا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا.

فصل

در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده‌ای که میگویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد میکنند و کلمه «مدنی» منسوب به «مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنی گفتار مزبور این است که زندگی بشر بطور انفرادی امکان پذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنسانش بکمال نمیرسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده که قادر نیست بتنهائی وجود و زندگی خود را بمرحله کمال برساند از اینرو وی طبیعتاً در کلیه نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج بهمکاری و معاونت است.

و در این همکاری ناچار باید نخست سازش و توافق و سپس مشارکت و خصوصیات پس از آن حاصل آید. و چه بسا که هنگام یکسان شدن آزمندیها داد و ستد ایشان به منازعه و ستیزه جوئی منجر میگردد و میان آنان صفات متناقضی چون ازهم رمیدن و همزیستی و دوستی و دشمنی بوجود میآید و کار بجنگ و صلح میان ملتها و قبایل میکشد. و این کیفیات بهر صورتی روی دهد چنان نیست که در میان جانوران لگام کسبخته پدید میآید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشر دارد چه بسبب آنکه خداوند انسانرا بنیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و مرتب بهره‌مند ساخته است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، هر کاری در میان ایشان دارای نظم و تشکیلاتی است و امکان می‌یابند تشکیلات منظمی به روشهای گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کنند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی بر میگردانند و به مصالح و امور شایسته میگردانند و از زشتی به نیکی^۱ متمایل میشوند پس از آنکه در نتیجه انجام دادن هر کاری تجربه درست میآموزند و عادات نیکی میان آنان متداول

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

میشود، زشتیها و مفسده‌ها را تشخیص میدهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفسدات کاملاً نمودار میشود. بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملاً از حس دور نمیشود و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیله آنها مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود و جوینده آنها از حصول علمی که در نتیجه این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فروگذارد و تجربه مزبور برای او در نتیجه ممارست بمنزله عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با هموعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر بآسانی میسر میسازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فراگیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزیند.

لیکن هر که به این روش پی‌نبرد و از تقلید کردن در آن غفلت ورزد یا از صفت نیک شنوائی و پیروی از بزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش بشیوه تجربه اندوزی رنجی دراز تحمل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان میآموزد که میان آنها نسبتی درست

نیست و آنوقت آداب و رفتارهای او را به روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان هم‌نوعان خود بته حالی و سیه روزی گرفتار می‌شود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهور پی برد: «کسی که از پدر ادب و تربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی هر که آیین‌های زندگی را در چگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد و بجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کننده او روزگار خواهد بود^۱ و این امر بعلت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای او اجتناب ناپذیر است. چنین است معنی عقل تجربی و آن پس از عقل تمیزی (حسی) که بوسیله آن افعال و کردارها از انسان سر میزند حاصل می‌شود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمیزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که در این کتاب بتفسیر آن پردازیم. 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: نخست جهان حس و آنرا بهمان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانواران هم از لحاظ ادراک در آنها با ما شریکند. سپس در نهاد خویش اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه میکنیم و ناچار از آن بوجود نفس انسانیت پی میبریم از اینرو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی میباشند مشاهده

۱- اگر بند خد مدندان بجان و دل نیاموزی

جهان آن بند 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 آهنگ-
 هائی که بسوی حرکات عملی می‌کنیم و از اینرو درمی‌یابیم که در اینجافاعل یا محرک
 وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی برمی‌انگیزد و آن محرك از جهانی برتر
 از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک-
 کننده وجود دارد، زیرا آثار آنها را در خود می‌یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت
 است .

و چه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی و ذوات 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 واقعیت‌های درست مطابقت
 دارند بر ما القا میشود و آنوقت آگاه می‌شویم که آن القاءات مطابق با حقیقت و
 از جهان حق و راستی است . و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای
 خیالی است که قوهٔ ادراک آنها را در ضمیر انسان ذخیره میکند و اندیشه‌پس از غیبت
 از جهان حس در آنها بجولان می‌آید .

وما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر از موضوع رؤیا نداریم چه آنرا
 بطور کلی 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 ، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما
 را بیقین رهبری نمیکند، زیرا آنها را به برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه
 گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن
 اولیه و ذاتیه باشد در صورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای
 اثبات آنها راهی ببرهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان‌های روحانی

باقی نمی ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم میکند .

و آنچه در فهم ما میگذرد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسان تر است همان جهان بشر است چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) و روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل و ارواح با فرشتگانی شریک است که ذوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل است و آنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، و عقل محض اند که در آنها عقل و معقول متحد است و گوئی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است پس دانشهای فرشتگان پیوسته و طبیعتاً با معلومات ایشان مطابق است و به هیچرو خللی بدان راه نمی یابد .

و امادانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله ایست که صورت مزبور در آن حاصل نباشد. و بنا بر این کلیه دانشهای بشر اکتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می بندد یعنی نفس ، ماده ای هیولائی^۱ است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندک اندک حاصل میشود فرومی پوشد تا آنکه کمال می پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی میماند. بنا بر این معلومات جستجو شده در آن، پیوسته میان نفی و اثبات تردید آمیز است و یکی از دو قسمت نفی یا اثبات بوسیله حد وسطی که رابط میان دو طرف مزبور است جسته میشود.

پس هر گاه صورتی در آن حاصل آید و در شمار معلومات گردد آنوقت به بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی (منطقی) آنرا روشن میکند ولی وضوح آن از پشت پرده است و مانند وضوح و معاینه ای نیست که در دانشهای

۱ - منسوب به هیولی است و هیولی ماهیت ماده هر چیز باشد و حکما آنرا چنین تعریف کنند ، «جوهریست که محل باشد صورت جسمی را » و جوهر اول را نیز گویند - رجوع به اقربالموارد و غیاث اللغات شود .

فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار میشود و مطابقت حسی دلالت می‌کند و بچشم دیده میشود.

پس آشکار شد که بشر بعلت تردیدی که بدانش اوراه می‌یابد طبیعتاً جاهل و ازراه اکتساب و صناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صنایع بدست می‌آورد و پرده‌ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش دیده و ضمیر انسان برطرف میشود که بوسیله ذکر دعا به ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می‌کند. وهم ازراه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سرهمه پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر برداشتن پرده از روی دیده جهالت است. و خدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست.^۱

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم‌السلام و الصلاة و السلام

ما این صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه‌های بشر بر آنان عارض میشود و از این رو وجهه ربانیت در آنان بر وجهه بشریت از لحاظ قوای ادراکی و انفعالی مانند شهوت و خشم و دیگر احوال بدنی غلبه می‌یابد بدین سبب می‌بینیم که ایشان از احوال بشریت جز در موارد ضروری پرهیز میکنند و بکیفیات ربانی مانند عبادت و ذکر خدا بر حسب اقتضای معرفتی که به او دارند روی می‌آورند و آنچه را در حالت وحی برایشان القا میشود از قبیل رهبری امت بر طریقه یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و بهیچ‌رو روش آنها تغییر نمی‌پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان بمنزله سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده است و ما در آغاز کتاب (فصل غیبگویان) درباره وحی گفتگو کردیم

۱- علم الانسان ما لم يعلم. سورة الفلق، آیه ۵.

و در آنجا آشکار ساختیم که سراسر جهان هستی خواهد در عالم بسیط یا مرکب از برین گرفته تا فرودین همه بر تریبی طبیعی هستند و همه آنها بهم پیوسته اند و پیوندی ناگسستنی دارند ذواتی که در پایان هر یک از افقهای جهانها هستند طبیعتاً استعداد آنرا دارند که بذات مجاور خود، خواه برین یا فرودین تبدیل شوند. چنانکه در عناصر مادی بسیط می بینیم و هم در نخل و تاک از آخر افق گیاهان با حلزون و صدف از افق جانوران ملاحظه میکنیم و مانند بوزینه که در آن هوش و ادراکی گرد آمده که با انسان صاحب فکر و اندیشه برابر است. و این استعدادی که در دوسوی هر افق جهانها دیده میشود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها بیکدیگر است.

و بر فراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه بر آن آثاری است که از آن در ما وجود دارد و از قوای ادراک و اراده آن جهان بما اعطاشده است پس ذوات جهان روحانی یکسره ادراک صرف و تعقل محض اند و آن عالم فرشتگان است. و از کلیه نکاتی که یاد کردیم لازم می آید که نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظه خاصی بفعال از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف است به ابنای بشر و ممنوعان خود تبلیغ کند، فرا گیرد و معنی وحی و خطاب و گفتگوی با فرشتگان همین است و همه پیامبران طبیعتاً بر این کیفیت آفریده شده اند چنانکه گوئی این حالت ذاتی و جبلی آنان است و در این لحظه انسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست میکنند که در باره ایشان معروف است و دانشهای ایشان در این حالت دانش دیدن و عیان است و هیچ گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی یابد و در آن غلط و وهمی روی نمیدهد، بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است زیرا پرده غیب از پیش دیده ایشان برداشته می شود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می گردد و هرگز از دانش

آنان وضوح جدا نمیشود. از لحاظ جاری کردن استصحاب بر حالت نخستین یا وحی و به سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر بحالت نخستین میشود از این رودانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و بتکمیل رهبری امتی که در میان آنان برانگیخته شده اند نایل می آیند، چنانکه در گفتار خدای تعالی آمده است. «بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که بمن وحی کرده میشود، همانا خدای شما یکتاست پس بهوی روی آورید و از او طلب آموزش کنید» پس این مطلب را بفهم و آنچه در آغاز کتاب درباره غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن می شود، چه ما همان موضوع را در اینجا کاملاً بسط دادیم، و خدا کامیاب کننده است.

فصل

در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است

در آغاز این فصول بیان کردیم که انسان از جنس جانوران است و خدای تعالی او را از آنها بنیروی اندیشه ای که در وی آفریده متمایز ساخته است و او بنیروی اندیشه اش کردارهای خویش را انتظام می بخشد و چنین اندیشه ای را عقل تمیزی نامند و گفتیم اگر بیاری اندیشه خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفاسد از هم نوعانش دانش بیندوزد چنین اندیشه ای را عقل تجربی خوانند. و هر گاه بنیروی اندیشه خویش در تصور موجودات خواه نهان باشند یا حاضر، ملکه ای حاصل کند که آنها را آنچنان که هستند دریابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

و اندیشه فقط پس از کمال مرحله حیوانیت در انسان حاصل میشود و از تمیز

۱ - قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهمک الو احد فاستقیموا الیه واستغفروه. سوره فصلت، آیه ۵ و رجوع به آیه ۱۱۰ سوره الکهف شود.

(بازشناختن) آغاز می‌گردد چه او پیش از تمییز بکلی از دانش بی بهره است و در زمره جانوران بشمار می‌رود و به مبدأ تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضغه^۱ پیوسته است و آنچه پس از این مراحل برای او حاصل می‌شود بعلمت آن است که خدا مشاعر حس و افئده (اندیشه) را در نهاد اومی آفریند. خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است میگوید: «برای شما گوش و دیدگان و افئده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و از همه دانشها و معرفت‌ها بی-خبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانشهایی که آنها را بوسیله آلات و ابزار بدن خود کسب میکنند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال میرسد و بگفتار خدای تعالی در مبدأ وحی به پیامبرش درنگر که چه فرمود: «بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد، بخوان و پروردگار تو کریم تراست، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسان را آنچه نمی‌دانست یاد داد»^۲.

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکه گوشتی بیش نبود او را بکسب دانشهایی واداشت که برای وی حاصل نشده بود، بنا بر این طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیه کریمه که خدا در آن بر ما منت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان و دو حالت فطری و کسبی او در آغاز تنزیل و مبدأ وحی اشاره کرده است، و خدا باشد دانای حکیم.^۳

۱ - اشاره بآیه: فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة، سورة الحج آیه ۵ - که ترجمه آن چنین است: «همانا شما را آفریدیم از خاک پس از منی پس از پارچه خون بسته پس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت» ۲ - اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ و ربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم. سورة العلق. ۳ - و كان الله عليماً حكيماً. سورة النساء آیه ۲۱ و ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و ۱۶۸ و آیه ۴ سورة الفتح. تا اینجا از چاپ (ب) ترجمه شد.

فصل نخستین

در اینکه دانشها^۱ و آموزش در عمران و اجتماع بشری
از امور طبیعی است

زیرا همه 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 مزیت اندیشه باز شناخته می‌شود؛ اندیشه‌ای که بدان به تحصیل معاش خود رهبری می‌شود و با ابناى جنس خود در باره آن همکاری می‌کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او در همه اینها پیوسته میانندیشد و به اندازه یک چشم بر هم زدن هم از اندیشیدن در آنها سست نمی‌شود، بلکه جنبش و خلجان اندیشه از چشم بر هم زدن هم سریع‌تر است و از این اندیشه است که همه 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 [می‌کوشد].

پس اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و از اینرو انسان بکسانی رجوع می‌کند 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 آنها را برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می‌کنند از اینرو احکام را از ایشان فرا می‌گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش انسان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به یکی از حقایق متوجه می‌شود و به آنچه برای او (از آن حقیقت و احد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می‌نگرد و در

۱ - دانش، (۱) و (ب) و (ک).

آنها تمرین و ممارست می‌کند 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 شیفته بدست آوردن آن دانشها می‌شوند و به آموختن آنها همت می‌گمارند و بدانشمندان و کسانی که بر آنها واقفند روی می‌آورند و در نتیجه امر تعلیم پدید می‌آید. پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر میباشد^۱. [و خدا داناتر است]^۲

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جمله 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 وقواعد آن محیط می‌کند و برمسائل و استنباط اصول از فروع آن آگاه می‌سازد و تا این ملکه حاصل نشود انسان در فنی که در دسترس اوست استادی و مهارت بدست نخواهد آورد.

و ملکه‌مزبور بجز فهمیدن و به‌یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده‌می‌کنیم که در فهم [و به‌یاد سپردن]^۳ يك مسئله از يك فن دانشجو و مبتدی و شخص بیسوادى که هیچ دانشی فرا نگرفته است با دانشمند متبحر، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

و ملکه 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 برای 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 فصل دوم بترتیب چاپهای مصر و بیروت است،
۲ - والله اعلم، در چاپهای (۱) (ب) و (ک) نیست. ۳ - در (پ) نیست.

نمی‌شود. پس معلوم شد که ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن است و ملکه‌هایی که در انسان حاصل می‌شود همه جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ چون اندیشه و نیروهای دیگر مانند حساب کردن.

و کلیه امور جسمانی محسوس می‌باشند و از اینرو نیاز به تعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند^۱ تعلیم در کلیه دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان میدهد که تعلیم دانش فن و صنعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامور دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش میباشند که مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیه صنایع متداول است و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می‌بود در نزد همه دانشمندان باید یکسان می‌بود. مگر نمی‌بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان و متأخران متفاوت است. همچنین در اصطلاحات اصول فقه و علوم زبان عربی و فقه، و هر دانشی که بمطالعه آن محتاج بشوی می‌بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون و متفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین دلالت می‌کند که صنعتی در تعلیم و برای یاد دادن میباشند در صورتیکه ماهیت دانش یکیست (واصول آن در همه جا و همه وقت یکسان است) و چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم^۲ در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب برافتد و منقطع شود از اینرو که به عمر آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب نقصان و فقدان صنایع می‌گردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می‌بخشد. و علت احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان

۱ - آنکه از وی حدیث بردارند (منتهی‌الآرب) و در اینجا مقصود صاحب‌نظری است که رأی او در دانش یا هنری مورد قبول عموم دانشمندان یا هنرمندان باشد. ۲ - در «پ» چنین است و در (۱) و (ب) و (ک): «سند تعلیم علم».

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

ولی همینکه شهرهای مزبور روبه ویرانی نهاد ، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بر بست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دومی کز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت ، زیرا دولت موحدان در آغاز کار بر همان شیوه های بادیه نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت بمبدأ تأسیس آن نزدیک بود ، و بهمین سبب کیفیات حضارت و تمدن بجز در موارد قلیلی بدان شهر نیوست و پس از انقراض آن دولت در مراکش ، قاضی ابوالقاسم بن زیتون در اواسط قرن هفتم از افریقیه بسوی مشرق کوچ کرد و به درك محضر شاگردان امام ابن الخطیب^۱ رسید و علوم را از آنان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول و منقول مهارت یافت و بادنش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس باز گشت . بدنبال وی ابو عبدالله بن شعیب دکالی که از مغرب بمشرق رهسپار شده بود از آن سرزمین باز آمد و او پس از فرا گرفتن دانش از مشایخ مصر به تونس برگشت و در آن شهر اقامت گزید و روش تعلیم وی نیز سودمند بود . بنا بر این مردم تونس از محضر آنان درك فیض کردند و بکسب دانش پرداختند و سند تعلیم ایشان نسل به نسل بشاگردان نشان رسید تا آنکه بقاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید . و این سند از تونس به تلمسان به این الامام و شاگردش رسید ، چه او با ابن عبدالسلام^۲ نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی

۱ - در حاشیه «بنی» مقابل ابن الخطیب نوشته شده است : مقصود مؤلف امام فخرالدین رازی است .

۲ - در «بنی» چنین است : چه او با ابن عبدالسلام درس را بریک استاد قرائت کرد و در مجالس درس (مشدالی) با وی شرکت جست و هم اکنون ...

بکسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم‌اکنون شاگردان ابن عبدالسلام در تونس و ابن‌الامام در تلمسان اند، ولی شماره آنان بقدری اندک است که بیم آن می‌رود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابوعلی ناصرالدین المشدالی^۱ در پایان قرن هفتم از «قبیله» زواوه بسوی مشرق شتافت و بدرك محضر شاگردان ابو عمر بن الحاحب نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب‌الدین قرّافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم‌سودمندی بمغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به طلاب آنجا انتقال یافت و چه بسا که گویا عمران المشدلی بتلمسان نزد شاگردان او رفته و در آن شهر سکونت گزیده و روش ویرا در تلمسان منتشر ساخته است.

و در این روزگار شاگردان او در بجایه و تلمسان اندک و انگشت شمارند. و از دوران انقراض تعلیم در قرطبه و قیروان، فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی‌بهره است و سند تعلیم به آنان نرسیده است و از اینرو حصول ملکه و مهارت و استادی در دانشها بر ایشان دشوار است. و آسان‌ترین شیوه‌های حصول این ملکه نیروبخشیدن زبان^۲ 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 صورتیکه اگر بدین روش نگرایند دیر بمقصود میرسند و از اینرو کسانی از جویندگان دانش‌رامی یا بیم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار میکنند و بهیچ‌سرو سخن نمی‌گویند و در مباحثی که مطرح می‌شود شرکت نمی‌جویند، بلکه توجه آنان بحفظ کردن بیش از میزان حاجت است و بهمین سبب از ملکه تصرف در دانش و تعلیم سودی حاصل نمیکنند. و حتی از همین گروه کسانی رامی یا بیم

۱- مشدله (بفتح اول و دوم و تشدیددال) تیره‌ای از قبیله بربر موسوم به زواوه. ۲- گشودن زبان: (ك) و (ا) و (ب)

که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر بحث و گفتگو یا مناظره یا تعلیم پردازند بخوبی از عهده آن بر نمی آیند. و منشأ این کوتاهی و قصور تنها بکیفیت تعلیم و ازدست رفتن سند آن باز میگردد و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبذول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکه علمی حاصل میشود در صورتیکه چنین نیست. و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواه مییابد این است که مدت معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال و در تونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است که طالب دانش در آن بمطلوب خویش یعنی حصول ملکه علمی میرسد یا از کسب دانش نومید میشود و در ازای همین مدت در مغرب بخاطر دشواری وسایل کسب دانش است و بویژه بعلت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوه های نیک در آن است چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است.^۲

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان در آن سرزمین پایدار است، بلکه بازار دانش آن سامان رونق و رواج کامل دارد و دریاهای دانش بیکران در آنجا یافت میشود و علت آن ادامه یافتن عمران و آبادانی فراوان و پیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هر چند شهرهای بزرگی که بمنزله معادن دانش بشمار میرفتند مانند بغداد و بصره و کوفه ویران شده است، لیکن خدایتعالی دانش را از آن شهرها بشهرهای بزرگتری انتقال داده است و دانش شهرهای مزبور هم اکنون به عراق عجم و از آن جمله خراسان و ماوراءالنهر در خاور و سپس بقاهره و نواحی نزدیک آن از مغرب انتقال یافته است.

و در آن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد و سند

۱ - در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکه علم بر حفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح میدهد. ۲ - و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مربیان عصر حاضر 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 از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می‌پندارند شرقیان بفطرت نخستین زیر کترو هوشمندتر اند و نفوس ناطقه ایشان طبیعتاً از نفوس ناطقه 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 شیفته می‌باشند].^۱

زیرا میزان هوشمندی ایشان را در دانشها و هنرهای بینند، ولی حقیقت چنین نیست و میان اقطار مشرق و مغرب تفاوت به این اندازه که تفاوت در یک حقیقت است وجود ندارد مگر اینکه بگوییم میان ساکنان اقلیم‌های منحرف (غیر معتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقلیم تفاوت است، زیرا چنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرف است و نفوس آنان هم بهمان نسبت تغییر میپذیرد. و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تأثیراتی است که آثار حضرات در نفوس می‌بخشد و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان در صنایع می‌افزاید.

و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری میپردازیم. علت اصلی این تفاوتها این است که شهرنشینان در کلیه احوال و کیفیات معاش و مسکن و ساختمان و امور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی دارند و همچنین در دیگر اعمال و عادات و معاملات و کلیه کردارها و تصرفات خویش از آیینها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همه این امور آدابی است که در جمیع موارد معاشرت از خوب و بد بدانها پایبندند. چنانکه گوئی آداب و رسوم مزبور حدودی است که نمیتوان از آنها گذشت.^۲ و در عین حال آداب و رسوم مزبور بمنزله فنونی

۱ - قسمت داخل کروسه در چاپ (پ) نیست. ۲ - از «ینی» نسخه‌های دیگر منقوش است.

است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد و شکی نیست که هر صنعت و هنر مرتب و منظمی در نفس آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجه آن خریدی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و بسبب آن عقل در کسب معارف به استعداد سرعت انتقال و تیزهوشی آراسته میشود.

و ما اخباری در باره چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده ایم که بمنزله آرزوهای دور و دراز و هدفهایی است که دست یافتن بر آنها دشوار است از قبیل اینکه ایشان به خرهای اهلی و جانوران بیزبان از چرندگان گرفته تا پرندگان فعلها و کلمات مفردهای میآموزند چنانکه مایه شگفتی و حیرت است و مردم مغرب از فهم آن عاجزند.

و فرا گرفتن ملکات نیکو در تعلیم و صنایع و دیگر کیفیات عادی بر هوشمندی و خردمیا فزاید و اندیشه را روشن و تابناک میکند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل میشود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقه انسان بسبب ادراکات و چیزهای وابسته با آنها مانند ملکات، پرورش می یابد و ادراکات و ملکات بعلت بازگرداندن آثار علمی بنفس بر میزان هوشمندی آن میافزایند و آنوقت مردم عامی گمان میکنند چنین هوشی بعلت تفاوت و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتیکه چنین نیست و اگر شهر نشینان را با بادیه نشینان مقایسه کنیم می بینیم شهریان چگونه آراسته به هوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه نشین می پندارد او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت عقول بایکدیگر از این استعداد و هوش بی بهره است و حال اینکه پندار او درست نیست، بلکه هوشمندی و زیرکی شهریان هیچ علتی ندارد بجز فرا گرفتن ملکات نیکو از راه صنایع و آداب و رسوم و عادات و کیفیات شهر نشینی که بادیه نشینان بکلی از آنها بی خبرند. و هنگامیکه يك تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود، بادیه نشین گمان میکند هر که در این ملکات بمرحله نهائی برسد و در آنها

توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می‌پندارد نفوس بادیه نشینان فطرةً چنین آفریده شده‌است که از فرا گرفتن چنین هنرهای عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می‌یابیم که فطرةً و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم 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 صنایع در مرتبه بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری در این راه برداشته‌اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکتراند چنانکه در فصل گذشته یاد آور شدیم. این گمان مردم غافل و بیخبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتری شرقیان بعلت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری از دانش و هنر 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 خدای آسمانها و زمین است].^۱

فصل سوم

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

زیرا تعلیم دانش چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع است و ما در فصول پیش متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد و بنسبت بیش و کمی

۱ - یزید فی الخلق مایشاء. قسمت داخل گروه در چاپ (ب) نیست.

عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند و افزایش می‌یابد؛ زیرا صنعت امری زاید بر معاش است از اینرو هر گاه کسانی که بکار عمران و آبادانی می‌پردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیه معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آنوقت بکارهایی برتر از امر معاش سرگرم میشوند از قبیل تصرف در خاصیت انسان که عبارت از دانشها و صنایع است و کسی که در دهکده‌ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه‌نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش شهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه‌نشینان برای آموختن صنایع بشهر میروند. و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزله 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 از پیشینیان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که بعمران آنها نقصان و خلل 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 در این روزگار می‌بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور مصر است از اینرو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای عمران وسیع و فراوان و حضارتی استوار است بهمین سبب صنایع آن کشور و از آن جمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

و حوادثی که در قرون اخیر از دوست سال پیش در دولت ترك از روزگار

صلاح‌الدین بن ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز با استحکام و نگهداری صنایع مصر کمک بسزائی کرده است، زیرا امرای ترك در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطان‌نشان می‌ترسند از اینرو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می‌دارند و از اینرو که آن گروه از راه بندگی و یا از طریق ولاء دو درگاه سلطان برگزیده شده‌اند و چون از بازخواست‌های نکبت‌بار پادشاه در بیم و وحشت‌اند. امرای مزبور بساختن مدارس و زوایه‌ها و رباط‌های بسیاری همت می‌گمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را بر عهده می‌گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا بر میدارند، گذشته از این آنها اغلب شیفته کارهای خیر و خرواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیک)‌اند و در نتیجه اوقاف در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید میشود و بهمین سبب طالبان دانش و معلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف و مستمری‌های فراوانی از آن موقوفات بآنان میرسد و مردم از عراق و مغرب در طلب دانش بدان سرزمین می‌روند و بازار دانش رونقی بسزا دارد و چون دریائی بیکران است و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند^۱.

فصل چهارم

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

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

۱ - والله یخلق ما یشاء. سورة مائدة آیه ۲۰

حکمت و مسائل فلسفی است که انسان میتواند بر حسب طبیعت اندیشه خود بآنها پی ببرد و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات و مسائل و اقسام براهین و وجوه تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را براه صواب از خطا در مسائل برانگیزد^۱.

دوم علوم نقلی وضعی است که کلیه آنها مستند بخبر از واضع شرعی است و عقل را در آنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها باصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب بمجرد وضع در تحت نقل کلی مندرج نمیشوند، بلکه ناچار باید آن جزئیات را بوجهی قیاسی بآنها ملحق کرد. جز اینکه قیاس از خبر متفرع می شود از راه ثبوت حکم در اصل و آنها نقلی است، پس این قیاس به نقل باز میگردد، زیرا از آن متفرع میشود.

و اصل کلیه این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت است که برای ما از جانب خدا و پیامبر او تشریح شده است و چیزهایی که بآنها تعلق میگیرد مانند علومی که آماده کردن آنها برای افاده است. پس لازمه فرا گرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن بآن زبان نازل شده است.

و علوم نقلی دارای انواع بسیاریست، زیرا بر هر انسان مکلفی لازم است احکام خدا را که بر او و همنوعانش واجب شده است بداند و احکام مزبور مأخوذ از کتاب (قرآن) و سنت است به نص یا به اجماع یا به الحاق پس ناچار باید از نخستین مرحله بیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آنرا علم تفسیر گویند سپس درباره نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر که آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث میکنند، و آنرا علم قراآت مینامند. از آن پس بدانش حدیث میپردازیم که عبارت است از گفتگو درباره نسبت دادن

۱ - از «بنی» در چاپهای مصر و بیروت، بحثه (بحثه) - خطا - (خط) است.

سنت بصاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت راویانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد و ثوق حاصل آید آنگاه ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن باروشی قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را «اصول فقه» می نامند. و پس از اینها به دانشی میرسیم که از آن ثمره و نتیجه 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 معانی دارد که باید از میان پاره‌ای از معانی سلبی به آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می نامند که در باره ذات و صفات خدا و امور رستاخیز و نعیم و عذاب آن جهان و قدر است و استدلال از آنها به ادله 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 درباره قرآن و حدیث مقدم است یعنی مقدمه آن است، زیرا دانشهای اخیر متوقف بر علوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب^۱، و ما در باره همه آنها گفتگو خواهیم کرد.

و کلیه این علوم نقلی به مذهب اسلام و ملت‌های مسلمان اختصاص دارد هر چند هر مذهبی بطور عموم خواه ناخواه و ناگزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد.

و بنا بر این دانشهای مزبور در جنس بعید^۲ از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می نامند و از جانب خدای تعالی بر صاحب شریعت و کسی که آنها را به مردم ابلاغ

۱ - ادب (۱). ۲ - از اصطلاحات منطوق است که در تعریف‌ها جنس را به قریب و بعید تقسیم می کنند.

می‌کند نازل میشوند، در میان کلیه مذاهب مشترك است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مابینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و علمی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنا بر این کلیه مذاهب دیگر متروک است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر، ص^۱ میفرماید: اهل کتاب رانه باید تصدیق کنی و نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبران شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر (ص) هنگامی که در دست عمر، رض، و رقی از کتاب تورات دید چنان درخشم شد که آثار آن در چهره وی نمودار گردید و آن نگاه گفت: «آیا برای شما کلمه بیضا نیاوردیم؟ 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 از حد رواج یافته و فهم و ادراک خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله‌ای از کمال منتهی شده که مافوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر يك منظم و مرتب شده است و در حسن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا پایه‌ای بر تر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هر فتنی دانشمندی بوده است که در آن بآرای ایشان مراجعه میکنند و هر فنی را اصولی است که در تعلیم از آنها استفاده میکنند. و مشرق و مغرب هر يك به فنون خاصی از دانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهور است و ما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد. و در این روزگار بازارهای دانش در مغرب کساد و بیرونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش) و^۲ تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته

۱ - صلی الله علیه و سلم: (ا) و (ب) و (ك). صلعم: (پ).

۲ - منظور از کلمه بیضا قرآن است.

۳ - (ك) و (ب).

یادآوری کردیم .

و نمیدانم خداوند چه به سر مشرق آورده است، ولی گمان میکنم که بازار 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 کمک کردن به طالبان دانش از راه وظایف و مقرری‌هایی است که از اوقاف برای آنان معین میشود و در نتیجه توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم میآید. و خدا اندازه‌کننده شب و روز است.^۱

فصل پنجم

در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرات

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و در میان همه ملت‌های اسلامی انتشار یافته است، ولی باید دانست که صحابه آنرا از پیامبر (ص) در بعضی از الفاظ و کیفیات ادای حروف به طرق مختلف روایت کرده‌اند و همه این روایات از آنان نقل شده و شهرت یافته است تا آنکه از همه آنها هفت شیوه معین مسلم گردیده است. و نقل طرز ادای آنها نیز بتواند ترسیده و انتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آنها مشهور شده‌اند اختصاص یافته است. از این رو قرائت‌های هفتگانه مزبور بمنزله اصولی برای قرائت شده است، و چه بسا که پس از آنها قرائت‌های دیگری هم بر قرائت‌های هفتگانه افزوده‌اند، ولی ائمه قرائت آن قوتی را که قرائت‌های هفتگانه در نقل از (پیامبر) داشت در اینها نمی‌یابند لیکن آنها را در کتب قرائت ضبط کرده‌اند.

۱ - پایان فصل در (پ) چنین است. اشاره به آیه ۲۰ از سوره المزمّل، واللّه یقدر اللیل والنهار، ولی فصل مزبور در چاپ‌های (ا) و (ب) و (ک) بدینسان پایان می‌یابد، «و خدا سبحانه و تعالی آنچه از اده کند انجام میدهد». فعال لمایرید. سوره هود، آیه ۱۰۹ و یاری و کامیابی بهید اوست. نسخه «ینی» نیز با (پ) مطابق است.

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آنها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیده آنان قرائت‌های مزبور کیفیاتی برای ادای حروف است و آنها منضبط نیست. لیکن این مخالفت آنان قدح بر تواتر قرآن نیست، ولی بیشتر قراء آن رأی را نپذیرفته و معتقد به تواتر آنها هستند و گروه دیگری به تواتری جز ادای حروف مانند: مد و تسهیل قائلند، زیرا بر کیفیت آن با شنیدن نمیتوان واقف شد و این نظر صحیح است.

وقاریان دیرزمانی این قرائتها و روایت آنها را سینه بسینه نقل می‌کردند تا هنگامی که علوم نوشته و مدون شد، آنوقت این قسمت را هم در زمره علوم تدوین کردند و صنعت مخصوص و دانش مستقلی بشمار رفت و مردم آنرا در مشرق و اندلس سینه بسینه نقل میکردند تا آنکه در خاور اندلس مجاهد که از موالی عامریان بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت زیرا مولایش منصور بن ابی‌عامر او را بهمین منظور برگزید و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزای کرد و او را نزد گروهی از ائمه قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد از اینرو بهره‌ وافر در این فن بدست آورد از آن پس منصور او را بفرمانروایی دانیه و جزایر شرقی برگماشت. مجاهد در آن نواحی بازار فن قرائت را رونق داد، چه از پیشوایان آن فن بشمار میرفت از اینرو که توجه و عنایت خود را بهمیه دانشها و بویژه به فن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابو عمرو دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحله کمال رسانید و شناختن آن منحصر به وی شد و اسنادهای آن بروایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری در این 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^۲ پدید آمد و بر آن

شد که آنچه را ابوعمر و در تجوید تدوین کرده تهنید و تلخیص کند و آنگاه کلیه آنها را در قصیده‌ای بنظم آورد و نامهای قراء را بطور معما بترتیب حروف ابجد و روش استواری در آن قصیده گردآوری کرد تا کسی که باختصار بخواهد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم بسبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد. این است که بطور جامع و شیوه نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه خاصی به از بر کردن و آموختن آن بکودکان مکاتب مبذول میداشتند و در شهرهای مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز به فن قراءت افزوده اند و آن عبارت از اوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه در آن حروف بسیار است که شکل و رسم نوشتن آنها برخلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن «یاء» در «بأید»^۱ و افزودن «الف» در «لا اذبحنه»^۲ (ولا اوضعوا)^۳ و «واو» در جز آؤ الظالمین^۴ و حذف الف در يك موضع و بقای آن در جای دیگر و «تاء» هائی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل این است که تاء مر بوط بشکل «هائ» نوشته شود و جز اینها. و ما علت اینگونه رسم الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

و چون اینگونه اختلاف در باره اشکال و قانون خط پدید آمد ناگزیر به حصر آنها شدند. از این رو مردم (دانشمندان) هنگامی که درباره علوم (دینی) تألیفاتی می کردند در این خصوص نیز بیحث و تحقیق می پرداختند و در مغرب این فن را ابو- عمر و دانی که نام او را یاد کردیم تکمیل کرد و درباره آن کتابهایی فراهم آورد 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 - رجوع به سوره الذاریات آیه ۴۷ شود .

۲ - رجوع بسوره النمل، آیه ۲۱ شود.

۳ - ولا اوضعوا خلاکم ، سوره التوبه آیه ۴۷ .

۴ - سوره الحشر ، آیه ۱۷ .

آنرا در قصیده‌رانی^۱ مشهور خود بنظم آورد و مردم به ازبر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس در باره رسم کلمه‌ها و حروف دیگری اختلاف روی داد که ابوداود سلیمان بن نجاح از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کرده است و او از شاگردان ابوعمرودانی و مشهور بداشتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلاف دیگری نیز روایت شده است و خزاز از متأخران مغرب ارجوزه دیگری بنظم آورده و افزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده است اختلافات بسیار دیگری نیز در ارجوزه خویش آورده و هر یک از عقاید و آرای خلاف را بگوینده آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به ازبر کردن ارجوزه خزاز اکتفا کردند و کتب ابوداود و ابوعمر و شاطبی را در رسم الخط فرو گذاشتند.

و اما تفسیر، باید دانست که قرآن بزبان عرب و براسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همه اقوام عرب آنرا میفهمیدند و معانی آنرا از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه آیه نازل میشد چنانکه برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی در باره احکام پیش آمده‌ها و گرفتاریهای شبانه‌روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن میباشد. و پیامبر، ص، آیات مجمل را بیان و تشریح میکرد و ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آنها را به اصحاب خویش می‌آموخت. این است که صحابه آنها را آموختند و بسبب نزول آیات و مقتضای حال آنها آگاه شدند و آنها را از وی روایت کردند، چنانکه از قول وی دانسته شده است که منظور از سوره «اذا جاء نصر الله والفتح»^۲ خبر دادن خداست از مرگ وی و امثال

۱ - یعنی قصیده‌ای که روی آن حرف «ر» است.

۲ - سوره (النصر) آیه ۱. در تفسیر رازی چنین است: «حق تعالی این سوره را در فتح مکه فرستاد. در خبر است که رسول، ص، چون این سوره آمد بگریست و گفت نعت الی نفسی، خبر مرگ من بامن دادند. گفتند برای آن گفت که او را خبر داده بودند که چون مکه بگشاید برای تو آخر عهد تو باشد و گفتند برای آنکه دانست که هر کار بنهایت رسد وقت زوال بود آنرا» (تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۵ ص ۵۹۷)

اینها . و اینگونه روایات و اخبار از صحابه، رضی، نقل شده است و آنگاه تابعان پس از صحابه آنها را سینه بسینه نگاهداری کرده‌اند و باز روایات مزبور از تابعان نقل گردیده و همچنان در میان مردم صدر اسلام و سلف روایت شده است تا هنگامی که معلومات بصورت دانش‌ها درآمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد و آثار و اخباری که رسیده بود از صحابه و تابعان نقل و روایت شد و آنگاه این روایات به طبری و واقدی و ثعالبی و دیگر مفسرانی که در ردیف ایشان بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست درباره آثار مزبور نوشتند و تألیف کردند . سپس علوم زبان از نظر سخنوری در موضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت ترکیبها جنبه هنری بخود گرفت^۱ و کتابها و دیوانها ترتیب داده و وضع شد از آن پس که لغت ملکه‌هایی از عرب بود که در آنها به نقل یا کتابی رجوع نمیشد و آنها از یادها رفت و لغت را از کتب اهل زبان فرامی گرفتند و در تفسیر قرآن به آن کتب نیازمند شدند، زیرا قرآن بزبان عرب و بر شیوه بلاغت آن قوم است. و تفسیر بدو گونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسخ و منسوخ و موجبات نزول مقاصد آیه‌ها است و برای دانستن کلیه این مسائل هیچ راهی بجز نقل از صحابه و تابعان وجود نداشت و متقدمان در این باره مجموعه‌های کاملی فراهم آوردند، ولی با همه اینها کتب و منقولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و پذیرفتنی و مردود است و سبب آن این است که قوم عرب اهل کتاب و دانش نبودند، بلکه خوی بادیه‌نشینی و بیسوادی بر آنان چیره شده بود و هر گاه آهنگ فرا گرفتن مسائلی میکردند که نفوس انسانی بشناختن آنها همت میگمارند از قبیل تکوین شده‌ها و آغاز آفرینش، و رازهای جهان هستی، آنوقت اینگونه

۱ - مقصود از صناعی یا هنری در اینجا آن چیز است که آنرا مانند يك دانش و هنر از راه مطالعه و عمل می‌آموزند .

موضوعات را از کسانی می‌پرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده‌اند و آنها اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیان‌اند که از کیش آنها پیروی می‌کردند و پیروان تورات که در آن روز گارد در میان عرب می‌زیستند مانند خود ایشان بادیه‌نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچه عامه اهل کتاب میدانند باخبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که به‌دین یهودی گرویده بودند و چون اسلام آوردند بر همان معلوماتی که داشتند و وابستگی آنها به احکام شرعی که رعایت احتیاط در مورد آنها ضرور نیست باقی بودند مانند اخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به پیشگویی‌ها و ملاحم بود و نظایر آنها. و این گروه عبارت بودند از کعب الاحبار و وهب بن منبه و عبدالله بن سلام و مانند ایشان. از اینرو تفسیر هادرا اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمی‌رفت که با احکام 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. و ریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه‌نشین‌اند و آنچه را نقل میکنند از روی تحقیق و آگاهی درست نیست، ولی با همه 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، و لسی همینکه مردم در صدد تحقیق و آزمایش برآمدند و ابو محمد بن عطیه از دانشمندان متأخر در مغرب پدید آمد، کلیه این تفسیرها را تلخیص کرد و از آن میان مسائلی را که بصحت نزدیکتر بود برگزید و در این باره کتابی فراهم آورد که در میان مردم مغرب و اندلس متداول گردید و دارای حسن مقصد است و قرطبی در کتاب دیگری بهمان شیوه و اسلوب مقاصد ابن عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته است.

گونه دوم تفسیر بزبان بازمی‌گردد، مانند شناختن لغت و اعراب و بلاغت در

ادای معنی بر حسب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکن است از نوع نخست جدا شود و مستقلاً تألیف گردد، زیرا گونه نخست مقصود بالذات بوده است و این نوع هنگامی متداول شده است که علوم مربوط بزبان جنبه تعلیمی بخود گرفته است. فقط گاهی در بعضی از تفاسیر گونه دوم بر گونه نخستین غلبه دارد. و بهترین تفسیرهایی که مشتمل بر این فن میباشد کتاب کشاف زمخشری است که مؤلف آن از مردم خوارزم عراق «ایران» است، ولی زمخشری پیرو عقاید معتزله میباشد و در نتیجه هر جا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت برمی خورد از مذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال میکند و بهمین سبب محققان مذهب سنت از آن دوری میجویند و به سبب دامگاههایی که در آن نهفته است عامه مردم را از آن بر حذر می دارند، ولی با همه اینها محققان مزبور به رسوخ قدم وی در مسائل که بزبان و بلاغت متعلق است اعتراف دارند. و هر گاه کسی که آنرا میخواند کاملاً بمذاهب سنت آگاه باشد و راه استدلال را نیک بداند آنوقت از بدفرجامیهای آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعه آنرا مغتنم شمرد چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی‌هایی است.

و در این عصر تألیفی از آن یکی از دانشمندان عراق شرف‌الدین طیبی از مردم توریز عراق ایران بهما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و در باره الفاظ آن بتحقیق پرداخته است و بادلایلی متعرض مذاهب اعتزال آن شده و آنها را رد کرده است و آشکار میکند که بلاغت در آیه بر حسب معتقدات اهل سنت روی میدهد نه بر حسب عقاید معتزله و در این باره آنچه بخواهی مهارت نشان داده است با آنکه در عین حال در همه فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائی است.^۱

۱ - و فوق کل ذی علم علیم؛ سوره یوسف آیه ۷۶.

فصل ششم

در علم حدیث

دانشهای حدیث بسیار و گوناگون است. از آن جمله مباحثی است که در ناسخ و منسوخ حدیث گفتگو میکند، 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 بر عهده ایشان گذارده است. خدای تعالی می‌فرماید:

هر آیه‌ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیسوریم^۱ [و شناختن ناسخ و منسوخ هر چند عموماً مربوط به قرآن و حدیث است، ولی آنچه در این باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود]^۲.

از اینرو هر گاه دو خبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها با بعضی تأویلها دشوار گردد و معلوم شود که کدام یک از آنها مقدم است آن وقت تعیین می‌شود که خبر متأخر ناسخ است: و شناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث بشمار میرود. زهری گوید «فقیهان از بازشناختن ناسخ حدیث پیامبر، ص، از منسوخ آن عاجز و ناتوانند»، ولی شافعی، رض، در این دانش تبحر کاملی داشت^۳. «و از جمله دانشهای حدیث اندیشیدن در اسانید و شناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهایی بر حسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر، ص، هنگامی واجب

۱ - مانسوخ من آیه اوتنسهانات بخیر منها او مثلها . سورة بقره آیه ۱۰۰

۲ - در چاپهای مصر و بیروت «وینی» نیست.

۳ - از اینجا تا آخر، کاترمر مطالب را در حاشیه آورده است، زیرا عبارات با قسمت دیگری که بهمن مضمون در چاپهای مصر و بیروت هست اختلاف فاحشی دارد.

می‌شود که صدق آنها بر ظن^۱ غالب باشد و آنگاه باید در طریقی که این ظن بدست می‌آید اجتهاد شود و آن از راه شناختن راویان حدیث و اطمینان به عدالت و ضبط آنان حاصل می‌گردد و عدالت و ضبط آنان با نقل از مشاهیر و بزرگان دین که تعدیل و برائت آنان را از جرح و غفلت تأیید کنند بشبوت میرسد و نقل آنان برای مادیلی بر پذیرفتن یا فرو گذاشتن اخبار است.

همچنین مراتب این روایت کنندگان که از صحابه و تابعان میباشند، و تفاوت ایشان در مقام و منزلت و ادراکشان در یکایک آنها از لحاظ پذیرفتن یا رد احادیث تأثیر می‌بخشد.

گذشته از این اسانید (زنجیره‌های حدیث) از لحاظ اتصال یا انقطاع آنها فرقی میکنند. بدینسان که راوی روایت کننده‌ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده باشد. و حدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ تفاوت به دو طرف منتهی می‌گردد که به قبول اعلی و رد اسفل حکم می‌شود و در متوسط بر حسب منقول از ائمه حدیث مختلف است.

و عالمان حدیث در این باره اصطلاحات خاصی وضع نموده و آنها را برای این مراتب مرتب بکار می‌برند مانند: صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و منقطع و معضل و شاذ و غریب و دیگر عناوینی که در میان آنان متداول است، و این اصطلاحات را به ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمه حدیث را در باره هر یک از آنها آورده‌اند. همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرامی‌گیرند تحقیق می‌کنند از قبیل قرائت یا کتابت یا مناو له^۲ یا اجازه، و در باره تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در رد یا قبول آنها بحث می‌کنند.

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ و اصطلاحاتی را که در متون حدیث

۱- ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نقیض آن است و در تمین و شك هم بکار میرود. (اقرب الموارد)
 ۲- مناو له این است که سماع کتاب را بکسی اعطا کنند و بگویند بتو اجازه دادم این کتاب را از من روایت کنی و مجرد اعطای کتاب کافی نیست. (از تعریفات جر جانی)

آمده می آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمده مسائلی است که محدثان در باره آنها بحث و تحقیق می کنند. و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعان در نزد همشهریان آنان معلوم و مشهور بوده است چنانکه گروهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهای عراق چون بصره و کوفه و جمعی در شام و مصر میزیسته و همه آنان در عصر خویش نامور و شهره زمان خود بوده اند، ولی شیوه مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت از دیگران نیکوتر و برتر بوده است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری میکرده، و از پذیرفتن احادیث منسوب به راویان ناشناخته امتناع میورزیده اند، [و از دانشهای حدیث آشنائی بقوانینی است که ائمه حدیث آنها را وضع کرده اند تا زنجیره حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنانرا بشناسند و بچگونگی فرا گرفتن حدیث از یکدیگر و احوال و طبقات محدثان و اختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند و خلاصه این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است بشرط آنکه ظن بر صدق آن غالب باشد و آنوقت بر مجتهد واجب است در طرقی که این ظن را بدست می آورد تحقیق کند و این طرق از راه مطالعه در باره زنجیره حدیث حاصل می شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و برائت راویان از سهو و غفلت پی برد و عدول امت این صفات را در باره وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنانرا در این صفات بدانند و آنگاه بچگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شود از قبیل اینکه راوی از شیخ سماع کرده یا حدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است « کتابت » یا آنرا پس از

۱ - تا آخر گیومه مطالبی است که در متن چاپ پاریس نیست و کاترمر آنها را در حاشیه آورده است و همین مطالب در متن چاپ پاریس با اختلاف عبارت آمده است و در چاپهای مصر و بیروت نیست و من آنها را در داخل کروشه نقل کردم. نسخه «ینی» در بیشتر موارد با چاپهای مصر و بیروت مطابق است.

فرا گرفتن یادداشت کرده است «مناوله» یا از شیخ در صحت و قبول روایات منقول بکسب اجازه نائل آمده است .

و برترین مراتب مقبول در نزد ایشان صحیح و آنگاه حسن است و فزونی‌ترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه بر مرسل و منقطع و معضل و معلل و شاذ و غریب و منکر (به فتح ك) نیز مشتمل می‌باشد. برخی از آنها حدیث‌هایی است که در رد آنها هم‌رای شده‌اند و همین وضع در خصوص حدیث صحیح نیز پیش آمده است یعنی از جمله آن حدیث‌هایی است که بر قبول و صحت آنها متفق شده‌اند و حدیث‌هایی هم هست که در باره آنها اختلاف کرده‌اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان اختلاف بسیار است .

آنگاه بدنبال این مباحث سخن را به الفاظی کشانده‌اند که در متون وارد شده است چون غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق . و برای کلیه این فصول قانونی وضع کرده‌اند که بیان این مراتب و عناوین را تضمین میکند و از راه یافتن نقص بطریق‌هایی که دارند ممانعت میکند و آنها را مصون میدارد .

و نخستین کسی که این قانون را وضع کرده ابو عبدالله حاکم است که از بزرگان و ائمه حدیث بشمار میرود و او دانشمندی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آنرا نمودار ساخته است و تألیفات وی در این باره مشهور است: آنگاه پس از وی دیگر پیشوایان حدیث در این دانش بتألیف پرداخته‌اند، و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمرو بن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست ، و بدنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوه او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود تا مقبول و مردود معین گردد.

و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنت 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 همه آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده‌اند. و شیوه مردم حجاز در زنجیره حدیث برتر و در صحت استوارتر از دیگران بوده است، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت و ضبط سختگیری میکرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دوری می‌جسته‌اند]. و سند^۱ طریقه حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه، رض، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی [، رض، و ابن وهب و ابن بکیر و قعنبی و محمد ابن حسن و پس از ایشان]^۲ امام احمد بن حنبل و نظایر ایشان بدین پایگاه نائل آمدند. و دانش شریعت در آغاز کار نقل صرف بود [و در آن بحث و اندیشه ورآی و تعمق در قیاس وجود نداشت]^۳ که سلف بدان قصد کردند و صحیح آنرا جستند تا آن را تکمیل کردند. و مالک، رح، کتاب الموطأ را [به شیوه حجازیان]^۴ تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها هم‌رأی و متفق بودند بنوشت و آن را بر حسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ^۵ شناسائی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها]^۶ را مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون می‌باشد [و گاهی در برخی از احادیث طریق و راوی آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی‌هایی که مشتمل بر آنها می‌باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده می‌شوند]^۷ و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [و دایره روایت را توسعه بخشید]^۸ و در مسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را بر حسب ابواب هر يك تخریج کرد و کلیه طرق حجازیان و عراقیان و شامیان را نیز در نظر

۱ - «سید» در چاپ (پ) ولی صحیح «سند» است. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.
 ۳ - ظاهراً منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات الشافعیة ابوبکر ابن هدایة الله الحسینی ص ۸۷ - ۸۸ شود. ۴ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «و گاهی حدیث بر حسب اختلاف معنی‌هایی که مشتمل بر آنها می‌باشد در فصول متعدد آورده میشود».

گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و يك حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می آورد و از این رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون بر حسب اختلاف معانی آنها]^۱ تکرار شد و بنا بر این کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دوست^۲ حدیث است که سه هزار آنها مکرر می باشد و تفاوت طرق و زنجیره های هر يك را بطور جدا گانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره های حدیثها را جمع نکرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همه 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 و ابو عبدالرحمن نسائی^۳ مسندهائی در سنن موسع تر از صحیح نوشتند. و بدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبه عالی در اسانید، و آن صحیح است بنا بر معروف و یا از آنکه 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 امهات راجع میشود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیه این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جدا گانه تسألیف میکنند و آن را فنی مستقل بشمار می آورند همچنین در باره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می برند و محدثان در

۱ - در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - در متن چاپهای مصر و بیروت « نه هزار » است لیکن محرر در حاشیه نوشته است : نه هزار آن است که در متن آمده، ولی بر حسب نوشته نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نوشته است هفت هزار است. ۳ - نسوی (پ).

این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مؤتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. و عالمان دردانش‌های حدیث کتب بسیاری تألیف کرده‌اند و از بزرگان و پیشوایان آنان باید ابو عبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی در این باره مشهور است و او کسی است که این‌دانش را تهذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمرو بن صلاح است که در اوائل قرن هفتم می‌زیست و به دنبال وی محی‌الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوه او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت‌های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود^۱ [و مسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانه یاد کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبد بن حمید و دارمی و ابو یعلی موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسندها از صحابه تألیف شده است بی آنکه بتوان به آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی به پسرش عبدالله در باره کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یک هزار حدیث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان هفتصد و پنجاه هزار حدیث برگزیده‌ام و هر یک از احادیث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده باشد و آن را در این مسند نیابند، چنین حدیثی حجت نخواهد بود. و این نشان می‌دهد که استدلال بکلیه حدیث‌های مسند او صحیح است و مخالف گفتار ابن‌الصلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم]^۲. و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی‌گردد و استدراک آن را بر عهده متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عادت گواهی می‌دهد که آن

۱ - مطالب داخل گیومه را کاترمر در حاشیه چاپ پاریس آورده و می‌نویسد آنها را از نسخه‌های خطی

C و D که در دسترس وی بوده نقل کرده است. ۲ - 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 بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دایره امهات پنجگانه گام بیرون نهاده 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 درک آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق‌اند و مردم (محدثان) درباره آن اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد؛ به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکاربرد، زیرا او ترجمه را شرح می‌دهد و در ضمن آن حدیث را بوسیله سند یا طریقی می‌آورد و آنگاه به ترجمه دیگری می‌پردازد و همان حدیث را در اینجا هم بعینه می‌آورد، چه حدیث مزبور متضمن معنائی است که آن باب را بدان تفسیر کرده‌است و همچنین آنرا در ضمن چندین ترجمه می‌آورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری بر حسب معانی مختلف آن تکرار می‌شود. [و از موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده‌است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده‌است پوشیده می‌باشد و مردم در بیان آنها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته‌گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه» این عدم تناسب روی

۱ - ذوالسویقتین لقب سپاهی که کعبه را خراب خواهد کرد (منتهی‌الارباب).

داده است، وی در این باب قول خدای تعالی را که میفرماید: «وهنگامیکه خانه کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم» ذکر کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسبت میان این ترجمه و آنچه در باب آمده بر مردم پوشیده شده است. برخی از کسان میگویند مصنف، رح، ترجمه‌های احوال را در غلط نویسی مینوشته و سپس احادیث را بر حسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه میآورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب این بکار قاضی غرناطه که در واقعه طریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرده است. شنیدم که وی میگفته است منظور بخاری از این ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بوده است که این امر مشروع است نه مقدر، زیرا اشکال از آنجا پیدا شده که «جعلنا» را به «قدرنا» (یعنی مقدر کردیم) تفسیر کرده اند، ولی اگر آنرا به «شرعنا» (یعنی مشروع کردیم) تفسیر کنند آنوقت در تخریب ذوالسویقتین خانه کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت.

من این گفتار را از شیخمان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و از بزرگترین شاگردان او بشمار میرفت^۱ و کسی که صحیح بخاری را شرح کند و کلیه این نکات را به طور کامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند ابن بطلال و ابن مهلب و ابن تین و امثال ایشان.

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی بر عهده امت است و مقصود آنان این بود که هیچیک از عالمان امت اسلام بدین (استواری) و اعتبار شرحی چنانکه باید نوشته (ودین خود را ادا نکرده است). و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی

۱ - واذجعلنا البیت مثابة للناس و امنأ . سورة بقره ، آية ۱۱۹ . ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.

آورده و به اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده‌اند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از اینرو بر کتاب بخاری برتری دارد که از حشوو زواید کتاب بخاری تهذیب شده است] 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 بفوائد المسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آن را تکمیل کرده و به «اکمال المعلم» نامیده است. و بدنبال آن دو، محیی‌الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل بوجود آورده است؛ و اما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمده‌ی مآخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانند حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار در باره آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث در این دوران همچون صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جزاینها از هم بازشناخته شده و پیشوایان و کهبدان^۲ 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 و طریق خود آن روایت میکردند در مییافتند که بدان تغییر راه یافته است و نظیر چنین امری برای امام محمد بن اسماعیل بخاری روی داده است، چه او هنگامی که وارد بغداد شد محدثان در صدد آزمایش وی بر آمدند و احادیثی را از وی سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیرو رو کرده بودند، بخاری گفت: من از

۱ - در چاپهای مصر بیروت نیست . ۲ - ناقدان.

چنین حدیثهایی آگاه نیستم ولی: خبر داد مرا فلان... و سپس همه آن احادیث را بوضع صحیح آنها قرائت کرد و هرمتنی را به زنجیره آن بازگرداند و بدینسان محدثان بغداد به پیشوائی وی اعتراف کردند.

و نیز باید دانست که روایات ائمه مجتهدان در این باره یکسان نبوده است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندک بوده اند. چنانکه میگویند روایت ابوحنیفه (رح) به هفده یا در همین حدود (تا پنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالک، رح، بثبوت رسیده همان مقدار است که در کتاب الموطأ آمده است که سیصد حدیث یا قریب به آن است^۱ و احمد بن حنبل، رح، در مسند خویش سی هزار حدیث^۲ آورده است و روایت هر یک از آنان بمقدار است که اجتهادشان آنان را به آن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی [از متعصبان کجرو^۳] چنین میگویند که برخی از پیشوایان در حدیث کم بضاعت بوده اند و از این روایت ایشان اندک بوده است؛ در صورتیکه چنین عقیده ای در باره پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد. زیرا شریعت حتماً از کتاب (قرآن) و سنت استنباط میشود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و در این راه بکوشد و همواره آماده فرا گرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست آورد و احکام را از صاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلغ آن است فرا گیرد. و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به سبب برخورد بانکوهشها در این راه و علی که مایه قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمیزینند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، از این رو اجتهاد چنین کسانی را بجایی میرساند که از روایت احادیث مشکوک خودداری کنند و هر چه بیشتر احتیاط میکنند، روایت

۱- در شرح زرقانی برالموطأ اقوال عدده احادیث آن بدینسان حکایت شده است: الف - پانصد ، ب- هفتصد ، ج - هزار و اندی ، د - هزار و هفتصد و بیست . ه - ششصد و شصت و شش ، ولی در آن قولی که بارقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی) . ۲ - پنجاه هزار ، (ك) چهل هزار (C و D) نسخ خطی دسلان . ۳ - از «ینی»

آنان بسبب ضعف طرق کمتر شود. گذشته از این مردم حجاز از عراقیان 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 از اینرو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل وضع روایت حدیث یقینی هنگام معارضه آن با فعل نقسی سختگیری می‌کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه زاینرو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی بعد حدیث را ترك گفته باشد، زیرا او از مجتهدان بزرگ در علم حدیث بود و شیوه او در میان عالمان (حدیث) مورد اعتماد و تکیه گاه بشمار می‌رفت و نظر وی در رد و قبول اعتبار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل می‌دهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همه آنان مجتهدند و بحسب اجتهاد خویش عمل میکنند. و اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. و طحاوی روایت کرد و حدیث بسیار آورد و مسندی تألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار میرود، ولی با همه این باصحبین (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 چنان نیست که همه بر آنها هم‌رأی باشند و در آن روایت از کسان گمنام و ناشناخته و جز آن نیز هست و بهمین سبب صحیحین و بلکه کتب معروف سنتها و احادیث بر مسند طحاوی مقدم است، زیرا شرط وی از شروط ایشان مؤخر می‌باشد و از اینرو در باره صحیحین گفته‌اند که باجماع آنها پذیرفته‌اند، بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید در باره بزرگان دین شك و ریب بخود راه دهد. (و از اینکه روایت کم دارند اندیشه بد کند) چه آنان شایسته‌ترین کسانی هستند که سزااست در حقشان ظن جمیل داشته باشیم و خواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها

باشیم^۱. [دیگر از دانشهای حدیث این است که قانون نقد را دربارهٔ یکایک احادیث در هر باب و در ترجمه‌های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابو عمرو بن عبدالبر و ابو محمد بن حزم وقاضی عیاض و محی‌الدین نووی و ابن‌العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را برگزیده و بسیاری از پیشوایان مشرق و مغرب نیز از آنان پیروی کرده‌اند و هر چند آنان هنگام بحث در بارهٔ احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند استدراک متون و لغات و اعراب آنها سخن رانده‌اند، ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره‌ها از لحاظ فن حدیث جامع‌تر و مفصل‌تر است.

اینهاست انواع دانشهای حدیث که در میان پیشوایان عصرهای گذشته متداول بوده است و هم اکنون نیز مورد تحقیق و توجه است، و ایزد راهنمای آدمی بسوی راستی و یاری دهندهٔ وی بر آن است].

فصل ۷

در دانش فقه و مباحثی از فرایض که 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) و سنت و ادله‌ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته فرامیگیرند و بنا بر این هر گاه احکام از ادلهٔ مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه میگویند. با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب‌ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف

۱ - در جایهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سجان و تمالی بآنچه در حقایق امور هست داناست» و پایان فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است: «و خدا راهنمای براستی و یاریگر بدانست»، ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحهٔ دیگر هست که ترجمهٔ آنرا در داخل‌کروشه آوردم.

میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص^۱ استخراج میشد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد بر معانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف درباره این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است. همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون است و احکامی که از سنت گرفته می‌شود اغلب بایکدیگر تعارض دارد و برای رفع تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح نیست که در آنهم خواه نا خواه اختلاف روی میدهد.

دیگر آنکه ادله‌ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف میباشد و نیز نصوص برای وقایع جدید وافی نیست، و آنچه از اینگونه حوادث داخل در نصوص نباشد آنرا بر منصوصی حمل میکنند که میان آنها مشابهتی باشد.

اینها همه [انگیزه‌هایی]^۲ برای اختلافات اجتناب ناپذیر میباشد و از همینجا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی داده است.

گذشته از این کلیه صحابه اهل نظر و فتوی نبودند و از همه آنان امکان نداشت تکالیف دینی را فراگیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن^۳ و کسانی اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این معلومات را یا مستقیماً از خود پیامبر (ص) آموختند و یا از بزرگان نشان که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قراء مینامیدند یعنی آنانکه قرآن را قرائت میکنند، زیرا عرب ملتی امّی بود (یعنی بنوشتن و خواندن آشنائی نداشت) و از اینرو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه 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 نتیجه ممارست در کتاب (قرآن)

۱- نصوص ج نص است و نص در اصطلاح بر کتاب (قرآن) و سنت اطلاق گردیده که در اینجا همین معنی از آن اراده شده است. رجوع به «کلیات ابوالبقا» و «تعمیرات جرجانی» شود. ۲- از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت بفلط (اشارات) است. ۳- در «ینی» راویان قراآت است.

از میان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد. و در زمره فنون و علوم بشمار آمد و آنوقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنان را فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رأی و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلمی که یاد کردیم حدیث در میان مردم عراق کمتر رواج داشت و از اینرو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آنها را اهل رأی میخواندند.

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوه قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالک 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 کلیه مدارک احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص بازگرداندند زیرا نص بر علت در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است. پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند.

سه مذهبی که یاد کردیم؛ مذهب مشهور جماعت‌های کثیری در میان امت بود و خاندان رسول از آنان جدا شدند و مذهب و فقه جدا گانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را بر حسب عقیده خودشان در قدح کردن بعضی از صحابه بنیان نهادند و بعصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفع کردند و همه اینها از اصولی واهی است.

همچنین خوارج نیز انشعاب کردند، ولی عامه و اکثریت مردم بمذاهب ایشان اعتنا نکردند، بلکه جانب انکار و قدح آن را افزون کردند و بهمین سبب چیزی از مذاهب ایشان نمی‌شناسیم و کتب آنان را روایت نمی‌کنیم و اثری از هیچ یک از

آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجود ندارد. چنانکه کتب شیعه در کشورهای خودشان و در هر جا که به تشکیل دولتی موفق شده‌اند خواه در مغرب یا در مشرق و یمن، متداول است. کتب خوارج نیز چنین است و هر يك از این فرقه‌ها دارای کتب و تألیفات و عقاید غریبی در فقه می‌باشند.

اما امروز بسبب از میان رفتن ائمه ظاهریه و مخالفت 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^۱ که بتکلف خود را بمذهب ایشان منتسب می‌کنند در کتب آنان به تحقیق می‌پردازند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمی‌آورند^۲ و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشوند و گاهی هم کسانی بسبب فرا گرفتن دانش از کتب این فرقه بی آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمره اهل بدعت بشمار می‌آیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایه ارجمندی که در حفظ حدیث داشت بچنین سر نوشتی دچار شد چه او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحله اجتهاد رسید و در آن مذهب مهارت یافت و با داود پیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری از 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 فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت میشد و گاهی هم آنها را پاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفه نعمان بن ثابت است که مذاهب ایشان بوسیله

۱ - در (پ) «بطالین» و در نسخه خطی «ینی جامع» «باطلین» و در چاپهای مصر و بیروت «طالین» است و من نسخه «ینی جامع» را ترجیح دادم. ۲ - در بیشتر چاپها «لایخلو بطائل» است ولی صحیح «لایخلو» است که در چاپ دارالکتب اللبنانی و نسخه «ینی جامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد: «لم یحل منه بطائل» ای لم یستفمنه فایده کبیره.

او ثابت شده و او را در فقه مقامی است که کسی بدان نرسد و همه اهل عسیره او و بویژه مالک و شافعی به بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده اند و پیشوای حجازیان مالک بن انس اصبحی (رح) امام مدینه «دارالهجرة» بود. و او علاوه بر اصول کلی و مدار کی که نزد دیگران معتبر است اصل وقاعدۀ دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و آن عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه خود را شایسته (اظهار نظر) درباره آن نمی دیدند همچون فعلی یا ترکی، متابع گذشتگان می شدند و این امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می شمردند و همچنین به نسلی که خود فعل پیامبر (ص) را می دیدند و آن را از وی فرامی گرفتند، اقتدا می کردند و این اصل در نزد مالک از اصول ادله شرعی بشمار می رفت و بسیاری گمان می کردند که این اصل از مسائل اجماع می باشد، ولی مالک آنرا انکار داشت، زیرا دلیل اجماع تنها اختصاص بمردم مدینه ندارد، بلکه شامل همه امت می شود. و باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همراهی بر امری دینی از روی اجتهاد است. و مالک (رح) رفتار مردم مدینه را از این جهت معتبر نشمرده است، بلکه آن را از این حیث در نظر گرفته است که نسلی بمشاهده از نسل دیگر رفتار آنان را بعینه پیروی کند تا به شارع (ص) منتهی گردد و آوردن این مسئله در باب اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته ترین ابواب است. چه در این مسئله اتقاقی است که آن را با اجماع گرد می آورد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر و اجتهاد در ادله است و اتفاق آنان در این مسئله از لحاظ انجام دادن کاری یا ترك آن باستناد مشاهده آن رفتار از گذشتگان است.

و اگر این مسئله در باب فعل و تقریر پیامبر (ص) یا در باب ادله مورد اختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی و استصحاب ذکر می شد سزاوارتر بود. آنگاه پس از مالک بن انس محمد بن ادریس مطلبی شافعی (رض) پیشوای حجازیان شد و او پس از مالک سفری بعراق رفت و با اصحاب امام ابوحنیفه ملاقات

کرد و از ایشان بسیاری از اصول را فرا گرفت و طریقه حج‌زبان را با طریقه عراقیان در آمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالک (رح) بمخالفت برخاست. پس از آنان احمد بن حنبل (رح) پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمار میرفت و اصحابش با سرمایه وافرایی که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و بمذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید میکنند و مردم «عالمان» باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده اند؛ چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به مرتبه اجتهاد گردید و 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 و دشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان را به تقلید از پیشوایان یاد کرده و ادا داشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه نوعی بازیچه بشمار می‌رفت و چیزی جز نقل و روایت عقاید و مذاهب آنان باقی نماند و هر مقلدی باید پس از تصحیح 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 در این روزگار مردود است و کسی بهوی رجوع نمیکند و تقلید از او مهجور است و ملت اسلام هم اکنون از این پیشوایان چهار گانه تقلید میکنند. ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اند که و بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر می‌برند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [و شیفتگی بسیار با استنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس

۱ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت افزوده شده است، بملت اینکه مذهب او از اجتهاد دور است و اصالت آن در معاضدت از روایت و برای اسناد اخبار بیکدیگر است.

روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدی که با شیعیان در نواحی بغداد بستیز و جدال بر می‌خواستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ برپا میشد تا هنگام استیلای تاتار بر بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند.^۱

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیه مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهب وی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلقای بنی عباس بوده‌اند و از اینرو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافت «مناظرات وجدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجه آن علمی ظریف و اندیشه‌هایی شگفت پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اندکی از آن متداول است که آنرا قاضی ابن‌العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی (رض)، بیشتر مقلدان وی در مصر اند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب میباشند و مذهب وی در عراق و خراسان و ماوراءالنهر انتشار یافته و در همه شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حنفیان برپا میشد و کتب خلافت (مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود، ولی پس از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی آن از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمد بن ادریس شافعی هنگامی که بر بنی عبدالحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فرا گرفتند و بوطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان^۲ جماعتی

۱ - از چاپ (پ) در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی‌جامع» نیست. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخه «بنی‌جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون^۱] اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابو- اسحق بن شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [و جماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت و در آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شد [نزدیک- بود] بجز (فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند «تا اینکه» قاضی عبدالوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد و خلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده اند 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 صلاح الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بر بست و فقه جماعت بار دیگر در میان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت و بهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد]^۲ و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایه دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه^۳ در مصر و تقی الدین^۴ دقیق العید و آنگاه تقی الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست. ۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۳- در چاپ دارالکتاب اللبنانی، ابن الرقه - وبلاشک غلط است. امام نجم الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن الرفعه (بکسر را) دانشمندترین فقیه عصر خود بود و چندین تألیف در فقه برداشت که یکی از آنها بنام الکفایه در بیست مجلد و دیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌های نیز درباره اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهره کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان ج ص ۱۳).
۴- تقی الدین ابن دقیق العید (نسخه خطی ینی جامع)

پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک (رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدهٔ خیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالباً آنان به حجاز سفر میکردند و حجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و از آنجا چراغ علم بر عراق هم می‌تابید، ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفرار گرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می‌کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار مالک و پیش از مالک، استادانش بودند و پس از وی شاگرد او این مقام را داشت از اینرو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقهٔ آنان بآن دیار نرسیده بود تقلید نکردند و گذشته از این خوی بادیه‌نشین بر مردم مغرب و اندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به مناسبت وجه مشترك بادیه‌نشین به اهالی حجاز متمایل تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تروتازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمهٔ تمدن است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

و چون مذهب هر یک از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزلهٔ دانش خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهاد و قیاس نداشتند از این رو به تنظیر^۱ مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استناد آنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، و کلیهٔ اینها نیاز به ملکهٔ راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و درعین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه در این روزگار عبارت از علم فقه است و کلیهٔ مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید میکنند.

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق

۱ - مقارنة مثل بمثل و شبهه بشبهه معادل: Comparison (از المرجع).

از ایشان قاضی اسماعیل و طبقه او مانند ابن خوار^۱ منداد و ابن منتاب^۲ و قاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابو حسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث^۳ بن مسکین و طبقه ایشان در مصر بسر میبردند و از اندلس [یحیی بن یحیی اللیثی به مصر رهسپار شد و مالک را ملاقات کرد و کتاب الموطأ را از وی روایت میکرد و از جمله اصحاب او بشمار میرفت و پس از وی] عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او (فقه) نوشت و مذهب مالک را در اندلس انتشار داد و در باره آن کتاب «الواضح» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیه» را تألیف نمود. و اسد بن فرات افریقیه را ترک گفت و نخست از اصحاب ابوحنیفه (فقه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالک روی آورد و از ابن القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خود را به قیروان آورد و آن کتاب به اسدیه (منسوب با سد بن فرات) نامیده شد و سخنون آن را نزد اسد قرائت کرد و سپس خود به مشرق رهسپار شد و با ابن القاسم ملاقات کرد و اصول را از وی فرا گرفت و در مسائل (اسدیه) با وی معارضه کرد و از بسیاری از آنها برگشت و سخنون مسائل آن را کتابت کرد و آنها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها برگشته بود اثبات کرد [سخنون به ابن القاسم پیوست و به وسیله مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آنها برگشته، محو کند و کتاب سخنون را فرا گیرد، ولی وی از این تکلیف سرباز زد]^۴ این است که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سخنون پیروی کردند و بر حسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آنرا (المدونه و المختلطه) مینامیدند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضح) و (عتبیه) روی آوردند.

۱- ابن خوشیر. ابن خوزن (ن. ل) ابن خو از نسخه «ینی جامع». ۲- ابن اللیان. ابن المناب. (ن. ل).
 ۳- حرث (ن. ل). ۴- در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست. ۵- قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت چنین است، و باسد نوشت (ابن القاسم) که کتاب سخنون را فرا گیرد، اما آواز این تکلیف سرباز زد. در «ینی»، بجای سخنون، سخنون است.

آنگاه ابن ابو زید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونة) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابوسعید بر ادعی از فقهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد و مورد اعتماد مشایخ افریقیه قرار گرفت و آن را فرا گرفتند و کتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیه) 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 محرزو و تونسی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست بر مدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبه شروح بسیار نگاهاشتند. و ابن ابوزید کلیه مسائل و اختلافات و اقوالی را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد و از اینرو کتاب مزبور بر همه اقوال مذاهب مشتمل بود و کلیه امهات را در آن استخراج کرد. و ابن یونس در کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمده مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانسی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سخنون بود و

۱ - در چاپ پاریس قسمت داخل کرده اضافه است و کاترمر از اینجا نسخ خطی C و D را که در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه آورده است و با همه اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد؛ تا اینکه کتاب ابو عمرو بن حاجب تألیف شد که در آن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله آورده است و از اینرو کتاب وی بمنزله برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقه مالکیان از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر «مبشر - ك» و ابن لهیب «و ابن لهیت - 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 ابو عمرو بن حاجب این اصول را از کج فرآورده است، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقههای سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر سده هفتم بمغرب آمد بسیاری از طلبه مغرب... بدان روی آوردند. انتهى، ولی نسخه خطی «ینی جامع» مطابق متن است.

مسائل و اصول را از ابن القاسم فرا گرفته بود. دوم طریقه (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را از مالک و مطرف و ابن ماجشون^۱ و اصبع^۲ فرا گرفته بود. سوم طریقه عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل و اصحاب وی بودند و طریقه مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبدالوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقه مزبور را از وی فرا گرفتند و طریقه مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور را فضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نهان بود.

و اما طریقه عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدرک آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذ آنان در آن طریقه، در نزد قیروانیان و اندلیسان متروک بود، زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از مأخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ای خاص بود^۳. و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند که آنرا طریقه‌ای بخوانند. از اینرومی بینم که مردم مغرب و اندلس برای عراقیان نمی‌گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او درباره آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم در آمیخت و ابوبکر طرطوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت المقدس شد و در آن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فرا گرفتند و طریقه اندلسی او را با طریقه مصری خود در آمیختند و از جمله^۴ اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف^۵

۱- در متن چاپ پاریس و نسخه «ینی جامع» ماجشون است، ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه مینویسد ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن الماجشون در مدینه تولد یافت و فقهدا از مالک فراگرفت و بسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹-۸۲۸ م) درگذشت. ۲- ابو عبدالله اصبع ابن الفرج متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه را نزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و بسال ۲۲۵ ه (۸۴۰ م) درگذشت. ۳- عبارات متن مشوش است. ۴- از بزرگان اصحاب او «ینی» ۵- عون. «ینی».

و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابو عمرو و بن حاجب و پس از وی شهاب‌الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست^۱ و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که از خاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانی که 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 طریقه مغربیان که متکی بفقہ مالکی بود با طریقه عراقیان از روزگار شرمساحی بهم در آمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقه (مخصوص) مغربی و مصری هر دو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسر الظاهر مدرسه مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی را ببغداد بفرستند و آنها به وی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسه مستنصریه را بدو وا گذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاً کو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهائی یابد فراغتی بدست آورد و در آنجا بسر برد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی را بدرود گفت و چنانکه یاد کردیم طرق مصریان را آمیخته با طرق مغربیان در مختصر ابو عمرو و بن حاجب تلخیص کرد؛ بدینسانکه بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقه آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله بر حسب شماره آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزله برنامه‌ای برای^۲ مذهب شد و همینکه در آخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی

۱- بدان اعصار پیوست. «ینی». ۲- ترجمه کلمه برنامه معرب برنامه فارسی است که ابن‌خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را بکلمه Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی است برگزیدم امروز کلمه برنامه را عربی زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چیه 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 و در آن سرزمین در میان شاگردانش انتشار داد و بوسیله 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 ابن راشد و ابن هارون آن را شرح کرده اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس اند و پیشقدم ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این در دروس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمایی میکند^۱.

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^۲ آن اصول ارث درست شود. و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثه او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همه وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخت بیش از یکی و دو تاست و بالنتیجه رقمهای بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخت متعدد باشد به محاسبات

۱ - والله یهدی من یشاء سورة ۲ (بقره) آیه ۱۳۶ در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان، و خدا آن را که خواهد براه راست راهنمایی میکند. والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.
۲ - مناسخت؛ در میراث مردن بعض وراثت 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 بر حسب هر دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس تر که بر حسب نسبت‌های سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همه اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جدا گانه یاد می‌کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گردآمده است]^۱ 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 ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی^۲ و آنگاه مختصر جعدی است و از متأخران افریقیه کتاب ابن المنمر^۳ طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان و حنبلیان در این باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح)^۴ و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهایی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامیکه بهره ورثه نا معلوم است و کار بر تقسیم کنندگان دشوار می‌گردد بوسیله این فن از راه‌های صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل می‌آیند. و عالمان در شهرهای بزرگ^۵ بدان توجه خاصی مبذول میدارند. برخی از مصنفان بدان می‌گیرند^۶ که در این باره بیش از حد بحساب درنگ‌ند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال

۱ - در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس یکی است. ۲ - حوفی (ك) و حوفی «ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی متولد اشبیلیه و مؤلف رساله‌ای در فرائض است وی بسال ۵۸۸ هـ (۱۱۹۲ م) درگذشت، حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۳) ۳ - ابن النمر (ك) ولی صحیح صورت متن است. که در «ینی جامع» نیز چنین است. ۴ - منظور امام الحرمین است. ۵ - و عالمان اعصار مختلف «ینی». ۶ - از «ینی» در چاپ بیروت احتیاج پیدا می‌کنند.

اینها نیاز با استخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. و چنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آنها، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی بخشد، 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: «فرايض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرائض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ایونعیم حافظ^۱ تخریج نموده و صاحبان فرائض بدان استدلال کرده اند که مراد از فرائض فروض وراثت است و آنچه آشکار است این است که این توجیه بعید است، بلکه منظور از فرائض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات و عادات و میراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوئیم نیمی یا ثلثی از علم است، ولی فروض وراثت نسبت به کلیه دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمک میکند این است که اطلاق لفظ فرائض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشک اصطلاحی است که فقیهان هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرائض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق از فرضی است که در لغت به معنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می برده اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمه مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته تر بمراد ایشان می-

۱ - حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمد اصفهانی صوفی در سال ۳۳۶ هـ (۹۴۷ - ۹۴۸ م) متولد شده است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تألیف دیگر درباره صحابه پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ هـ (ژوئیه و یا اوت ۱۰۱۲ م) درگذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

باشد. و خدای تعالی داناتر است^۱.

فصل ۹

در اصول فقه 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 ادله شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنها گرفته می‌شود. و اصول ادله شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه در روزگار پیامبر (ص) احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر وحی می‌شد فرامی‌گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی بنقل و نظر و قیاس نبود، ولی پس از وی (ص) خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادله شرعیست که) صحابه (رض) بروجوب عمل کردن بآنچه از آن بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق آن بر ظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعیین شده است.

سپس اجماع جانشین آن دو میشود بسبب اجماع صحابه (رض) بر انکار در باره مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی هم‌رأی نمی‌شوند با گواهی 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 نگرینیم و معلوم

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق باو است و نسخه «ینی جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.»

شد که آنان اشیاء را به اشیاء 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 جمله نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این-گونه واقعات را بانصوصی 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 می-ساخته‌اند تا ظن غالب بدست آید که حکم خدای «تعالی» در آن دو یکسان است و این شیوه باجماع صحابه یکی از ادله شرعی بشمار میرود که همان قیاس یا چهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبه عالمان هم‌رأی شده‌اند که اصول ادله شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده است (کتاب - سنت - اجماع - قیاس شرعی) هرچند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند، ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت میشوند و برخی هم باین ادله چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنها را یاد کنیم، زیرا ادله مزبور از لحاظ مدارک ضعیف‌اند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جمله نخستین مباحث فن اصول فقه نگرستن و تحقیق در ادله بودن اینهاست^۱.

اما «کتاب» دلیل آن معجزه قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند. و اما «سنت» و آنچه از آن به ما رسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بر وجوب عمل بآنچه از آن صحیح باشد با اتکا به آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر، ص) عمل می‌شده است از قبیل: فرستادن نامه‌ها و رسول‌ها به نواحی برای احکام و شرایع حاوی امر و نهی.

۱ - نگرستن در واقعیت این ادله است. (پ)

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان با عصمت ثابت برای امت متفق و هم‌رأی بوده‌اند.

و اما «قیاس» بدین سبب است که صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادله شرعی»

آنگاه باید دانست که آنچه از سنت نقل می‌شود ناگزیر باید خبر آن تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن تحقیق و مطالعه بعمل آید و عدالت نقل کنندگان آن در نظر گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را حاصل می‌کند و مناط وجوب عمل [به‌خبر^۱] می‌باشد باز شناخته شود و این نیز از قواعد این فن بشمار می‌رود. و مسئله 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 ابواب اصول فقه بشمار می‌رود. از آن پس بدلالاتهای الفاظ میرسیم که نگریستن و تحقیق در آنها لازم است، زیرا استفاده معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام بر اطلاق متوقف بر شناختن بدلالاتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامیکه زبان برای گویندگان آن ملکه‌ای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی‌رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی بآنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و در آنان ملکه شده بود، ولی هنگامیکه ملکه زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت کهبدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته بودند اصول زبان را بنقل صحیح و مقیاسهائی که بدرستی آنها را استنباط کرده بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمره علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام

خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود.

گذشته از این در اینجا [استفاده^۱] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست میآید و آن استفاده احکام از لابلای معانی است بوسیله ادله خاص آنها که در بین تراکیب کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می باشد و در آن معرفت دلالت‌های وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر باید بشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادله خاص بر آنها متوقف است و بدانها بر حسب آنچه اهل شرع و کهبندان این دانش باصالت آنها قائل شده اند احکام مستفاد میشود و آنها را برای این استفاده قوانین قرار داده اند. از قبیل اینکه لغت قیاسی را ثابت نمیکند و از کلمه مشترك نمیتوان هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد. و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

و هر گاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آید بقیه افراد آن اتمام حجتی

باقی میماند؟

و آیا امر برای وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیر است؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ و آیا مطلق را میتوان بر مقید حمل کرد؟

و نص بر علت در تعدد^۲ کفایت یانه؟

و امثال اینها که کلیه مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار میرفت، ولی

بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این فن

بشمار می‌رود، زیرا بسبب مقایسه و همانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیر حاصل

می‌گردد.

۱- تحقیق اصل و فرع در هر حکمی که مقایسه و مماثله می‌شود.

۲- تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان

متعلق است.

۱ - از (ب) در چاپهای مصر و بیروت، استفادات است

۲ - در تعدی. «ینی»

۳- 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 و سلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استعاده از معانی الفاظ بفرز و نتر از ملکه‌زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استعاده احکام بدانها احتیاج پیدا می‌شود از خود ایشان گرفته شده است.

و در باره 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 طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلاً یاد کردیم کلیه علوم جنبه‌صناعی بخود گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام از ادله، ناگزیر بفرار گرفتن این قوانین و قواعد شدند و از اینرو 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 رساله مشهور خویش را بر شاگردانش فرو خوانده است و در آن رساله در باره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص از قیاس سخن گفته است. سپس فقیهان حنفی در این فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی در این فن تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان در این فن به فقه 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 باره این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد می‌کنند و تا حد امکان به

استدلال عقلی میگردانند، زیرا قالب فنون و مقتضای طریقه آنان مبتنی بر آن است. این است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف بین بودند و تا جائیکه امکان داشت این قوانین را از مسائل فقه گردآوری و استنباط میکردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی^۲ یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و در باره قیاس بمیزانی وسیع تر از همه دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث و شروطی را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن قیاس بمرحله کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گردآوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقه متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمده»^۳ تألیف عبدالجبار^۴ و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین^۵ بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهار گانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهار گانه را تلخیص کردند که یکی از آنان امام فخرالدین ابن الخطیب (فخر رازی) آنها را در کتاب «المحصول» خلاصه کرد و دیگری سیف الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوه آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال باهم اختلاف داشت، زیرا ابن الخطیب

۱- از (پ) در چاپهای مصر و بیروت، غالب. ۲- ابوزید عبدالله عمرو اصلا از مردم دبوسیه «شهری میان بخارا و سمرقند» و نخستین کسی است که بخلاف (مناظره و جدل) صورت علمی داد. وی چندین کتاب درباره فقه و حکمت الهی تألیف کرد و بسال ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹-۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت. (از حاشیه دسلان) ۳- بضم ع و م. ۴- قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در اسدآباد همدان متولد شده و دارای چندین تألیف در علم فقه بوده است. تدوین کتابی درباره ترجمه علمای معتزله را نیز بدو نسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ هـ (۱۰۲۵-۱۰۲۴ م) درگذشته است. (از حاشیه دسلان). ۵- در چاپ پاریس ابوالحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابوالحسین و صورت اخیر صحیح است، زیرا شخصی بدین نام در کشف الظنون نام برده شده است و نام صحیح وی بر حسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ (۱۰۷۱-۱۰۷۰ م) درگذشته است.

بیشتر با آوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت .

کتاب «المحصل» راجا گردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی^۱ در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی^۲ در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی^۳ 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 آنها را شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود، ابو عمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و باز همان کتاب را در تألیف دیگری مختصر نمود که در میان طالبان علم متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار بمطالعه و شرح آن پرداختند و زبده طریقه متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما در باره طریقه حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف الاسلام پزدوی^۴ است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد . آنگاه ابن الساعاتی پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزدوی شیوه ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی در این باره

۱- قاضی سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابوبکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴ - ۱۲۸۳ م) درگذشته است. ۲- بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) درگذشته است. ۳- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که بسال ۶۸۴ هـ (۱۲۸۶ - ۱۲۸۵ م) زندگی را بدرود گفته است. ۴- مغرب آن «پزدوی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد پزدوی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰ - ۱۰۸۰ م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح بسیاری بر آن نوشته اند. او را دو لقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتا دارای اینگونه القاب بوده است. (از حاشیه دسلان).

بنام «بدیعه»^۱ تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع‌ترین کتب بشمار میرفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آنرا قرائت میکنند و بیحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده‌اند و تا این دوران وضع برای منوال است. چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شماره 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 هر چیزی تواناست).^۲

خلافت

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادله شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یسار کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعه عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند. سپس هنگامیکه کار تقلید به پیشوایان چهار گانه^۳ منتهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بودند و مردم منتهای حسن-ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصرأ از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحله اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهایی که از مواد آن بشمار میرفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهار گانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهار گانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و

۱- در جایهای مصر و بیروت «بدایع». ۲- اشاره به: و هو علی کل شیء قدیر س ۳۰۰ (الروم) آ ۴۹ این آیه در چاپ پاریس نیست. ۳- یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال (۱۵۰ هـ) و امام مالک متوفی بسال (۱۷۹ هـ) و شافعی متوفی بسال (۲۰۴ هـ) و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ هـ)

اختلاف میان کسانی که پیرو هر یک از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسک داشتند جانشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هر یک در تصحیح مذهب پیشوای خویش بادیگری بحث و جدل میپرداخت و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی میداد که بر اصول صحیح و شیوه‌های استوار متکی بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسک بود و از آن تقلید میکرد با استدلال میپرداخت و این مناظرات در کلیه مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه‌جریان یافت از اینرو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک بر میخواست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید میآمد و شافعیان بایکی از آنان همراهی میشدند و در این مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد و اینگونه دانش را خلاقیات مینامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا با استنباط احکام رهبری میکرد، آشنا باشد. با این تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام بقواعد مزبور نیازمند است و مناظره کننده بمنظور حفظ این مسائل استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف حفظ کند.

و برآستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادله پیشوایان و تمرین کسانی که در این مقاصد بمطالعه میپردازند برای استدلال بیشک دانش ثمر بخش و پرارزشی است. و تألیفات حنفیان و شافعیان در این فن بیش از تألیفات مالکیان است، زیرا چنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار میرود و بهمین سبب این فرقه صاحب نظر و اهل بحث و تحقیق اند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب‌اند که بادیه‌نشین میباشند و بجز در موارد ناچیز

۱ - و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان بایکی از آنان موافقت میکردند. (ک)

و اندکی از صنایع و فنون غافل و بیخبر اند.
 و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت می باشد عبارتند از: کتاب «مآخذ»
 تألیف غزالی (رح) [و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه
 آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است]^۱ و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی
 و کتاب «عیون الادله» تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.
 و ابن الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیه مسائلی
 را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گرد آورده و در هر مسئله ای کلیه اصولی را
 که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و
 جز آنان روی میدهد.
 و این فن هنگامی متداول شد که باب مناظره در رد و قبول مسائل توسعه یافت
 و هر یک از مناظره کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به روشی
 لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی از این سخنان و دلایل درست و برخی نادرست
 بود از اینرو پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان
 در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع
 استدلال کننده و پاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست با استدلال پردازد و به چه
 کیفیتی دست از استدلال بازدارد و در چه جایی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و
 کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و بهمین سبب گفته اند:
 جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن انسان
 بحفظ عقیده و رأیی یا خرابی آن رهبری میشود خواه آن رأی از فقه باشد یا علوم دیگر.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پژوهی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی^۱، این روش در هر دلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال است و طریقه مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات در آن در نفس امر بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطائی شبیه تر است اما در عین حال صورت‌های ادله و قیاسها در آن محفوظ است بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین گسی است که در این روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به‌وی نسبت داده شده است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی^۲ و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عیناً دنبال کرده‌اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقه او در این روزگار متروک است، زیرا هم‌اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفنی دارد و مربوط به مرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمی‌رود. و خدا بر کار خود غالب است.^۳

فصل ۱۰

دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی و رد بر

۱ - رکن‌الدین عمیدی ابوحامد محمد بن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده و مؤلف رساله معروفی در جدل است. عمیدی سال ۶۱۵ هـ (۱۲۱۸ م) درگذشته است. ۲ - حافظ‌الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی سال ۷۱۰ هـ (۱۳۱۱ - ۱۳۱۰ م) درگذشت. ۳ - در چاپهای مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کلامیابی باوست.

بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. از اینرو پیش از شروع در اصل موضوع سزاست که در اینجا نکته لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه بیحث و تحقیق درباره دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره میکند پردازیم. و آن نکته این است:

کلیه حادثات در جهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود و هستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد و هر یک از این اسباب نیز بنوبه خود حادث می‌باشند و ناگزیر باید سبب‌های دیگری داشته باشند و این سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفریننده آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب در حالی که رو بارتقا می‌روند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند و دوچندان میشوند و خرد در ادراک و شمارش آنها سرگردان میگردد و بنا بر این هیچ چیز بجز دانش محیط آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمیتواند برشمارد و محصور کند، چه از جمله اسباب افعال بشری و حیوانی بطور مشهود قصدها و اراده‌ها را میتوان نام برد، زیرا در جهان هستی هیچ فعلی پدید نمی‌آید جز آنکه بدان قصد و اراده کنند و قصدها و اراده‌ها اموری روحی و نفسانی هستند و اغلب از تصوراتی که مقدم بر آنها می‌باشند و یکی بدنبال دیگری پدید می‌آیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل می‌باشند. و گاهی اسباب این تصورات، تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی که در نفس پدید می‌آید نامعلوم است، زیرا هیچکس بر مبادی و ترتیب امور نفسانی آگاه نمیشود، بلکه امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها را در اندیشه القا میکند و هنگام اندیشه

یکی بدنبال دیگری پدید می‌آید و انسان از معرفت مبادی و غایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به اسبابی محیط می‌شود که در شمار طبایع آشکار می‌باشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارک آدمی پدید می‌آیند، زیرا طبیعت محصور نفس و زیر حالت آن می‌باشد، لیکن دائره تصورات از نفس وسیع تر است چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله‌ای برتر از نفس قرار دارد و بنا بر این نفس بسیاری از آنها را درک نمی‌کند تا چه رسد باینکه بر آنها احاطه یابد.

و در این اندیشه باید کوشید و از آن بفلسفه و حکمت شارع پی برد که انسان را از اندیشیدن در اسباب و ایستادگی در برابر آنها نهی کرده است. چه این امر همچون وادی بیکر نیست که اندیشه آدمی در آن سرگردان می‌شود و سودی از آن بر نمی‌گیرد و حقیقتی بدست نمی‌آورد. «بگو ای پیغمبر، خداوند است که همه کاری می‌کند» سپس «بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته‌اند بازی می‌کرده باشند».

و چه بسا که انسان بسبب ایستادگی در اسباب و علل، از ارتقای به برتر از آنها دور می‌شود و در نتیجه در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد و در زمره گمراهان هالک بشمار می‌آید.

پناه بخدا از نومیدی و زیانکاری آشکار.

والبتّه نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزله رنگی است که در نفس نقش می‌بندد و همچون آئینی «صبغه‌ای» است که بسبب ژرف بینی در اسباب و علل بنسبتی که آنرا خود هم نمیدانیم در آن استوار می‌شود و ریشه میدواند چه اگر آنرا درمی‌یافتیم از آن پرهیز می‌کردیم پس سزاست که از آن پرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب‌های آنها نامعلوم است، زیرا

۱- قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون. س: ۶ (الانعام) آ، ۹۱

شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها بیکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است. و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی^۱.

و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید بر حسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر (ص) فرموده است: «هر که بمیرد و کلمه شهادت: لا اله الا الله را بر زبان جاری کند داخل بهشت میشود.» و بنا بر این اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن پناهی فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمه کفر بر او سزاوار می باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس از دیگری پردازد، من ضمانت میکنم که جز با نومیادی بازنگردد و از اینرو شارع ما را از نگرستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را بتوحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید:

«بگوای محمد، اوست خدای یگانه، خدای بی نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست»^۲ و البته نباید به پنداری که اندیشه بر توالقا میکند اعتماد کنی و گمانبری که فکر قادر است بر کائنات و اسباب آن احاطه یابد و بر سراسر تفصیل وجود و هستی آگاه شود چنین رأی و پنداری ابلهانه است.

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتیکه واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی-

۱ - و ما او یتیم من العلم الاقلیلا . س : ۱۷ (الاسراء) آ : ۸۷ ۲ - سورة اخلاص از آیه ۱ تا پایان .

بنیم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهار گانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی از عالم وجود ساقط شده است . همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها از عالم وجود زایل میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان و عموم مردم همعصر خویش قرار نمیگرفتند بهیچرو باطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند. لیکن آنان در اثبات اینگونه مطالب از عامه مردم پیروی میکنند نه بر مقتضای فطرت و طبیعت ادراک خویش. و اگر حیوان بیزبان بسخن میآمد و از او درباره معقولات سؤال میشد حتماً میدیدیم که نوع معقولات را در عالم هستی انکار میکند و این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. و چون باین نکته پی بردیم میتوانیم بگوئیم که شاید در این جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایر مدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما درمی یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است^۱. بنابراین در باره حصر نسبت بصحت ادراک و مدرکات خویش مشکوک باش .

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی توشیفته تر و بسودهای تو داناتر است، زیرا او از مرحله ایست که مافوق ادراکات تست و دایره آن از دایره خرد تو وسیع تر است و چنین طریقه ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است . و دروغ بدانها راه نمی یابد اما باهمه این نباید طمع بندگی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در مرحله ای فراتر از خرد تو است بدان بسنجی زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود .

۱ - والله من ورائهم محیط . سورة البروج (۸۵) آیه ۲۰

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازوی زر را وزن میکنند و آنوقت طمع بست با همان ترازو کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور درسنجش خود نادرست است، بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی است و از آن حد در نمیگذرد.

و ممکن نیست بمرحله‌ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود خرد ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و از اینجا میتوان باندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر سمع مقدم میدارند پی برد و کوتاه نظری 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 دایره ادراک و وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات مآخارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان میگردد و باز می‌ایستد.

و بنابراین توحید: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و واگذارند این امر است بآفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقایی یابد و بقدرت وی باز میگردد و علم ما به آن آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که میگوید: عجز از ادراک خود نوعی ادراک است.

سپس (باید دانست) که معتبر و مهم در این توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر میکنند، زیرا چنین تصدیقی از حدیث نفس^۱ است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که نفس بدان احوال و کیفیات مختلف‌رامی پذیرد.

۱- حدیث نفس، درباره خداوند و علل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکه فرمانبری و انقیاد و تهی بودن دل از همه سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و بصفت ربانی متصف گردد. و تفاوت میان حال و علم در عقاید مانند فرق میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افرادیتیم و بینوانوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر 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 میگریزند و از عهده دار شدن وضع 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 در مقام علم حاصل می شود و هنوز بمرتبهای نرسیده اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با 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 ملکه آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوائی را ببینند بسوی او میشتابند و در مهربانی نسبت به وی طلب ثواب می کنند و هر چند آنرا از این کار بازدارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه بدست خود هر چه حاضر داشته باشند به او صدقه و احسان میکنند. علم بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

و علم خواهی نخواهی بسبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم حاصل- نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بیشمار تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می یابد و مرحله اتصاف و تحقیق حاصل میشود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد اندک سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت^۱ است.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بیشک در چنین علمی میداند.

و بنا بر این اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست می آید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است.

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات و مواظبت در آن، این ثمره شریف را به بار می آورد. پیامبر (ص) در رأس عبادات می فرماید: «نور چشم من در نماز است.»

چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نور چشم خویش رامی یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه در باره آنان صدق میکند: پس وای بر نماز گزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنندگان بیخبرانند.^۲

بار خدایا ما را موفق کن «براه راست رهبری فرما راه آنانکه بر ایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب شده و نه گمراهان».^۳ آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم برخوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیه تکالیف حصول ملکه راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس حاصل میگردد و آن علم عبارت از توحید و عقیده ایمانی و خلاصه وسیله ایست که بدان سعادت بدست می آید. این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بدنی یکسان است و از آن

۱ - عادت (ن. ل). ۲ - فویل للمصلین الذین هم عن صلواتهم ساهون ، س ، ۱۰۷ (الماعون)
آ ، ۵ - ۳ - واهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المنضوب علیهم ولا الضالین -
فاتحة الكتاب از آیه ۵ تا آخر. س.

در می‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمه کلیه تکالیف بشمار میرود نیز بمثابة همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایه آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بدان است که همواره بر قلب مستولیست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی میکنند و کلیه اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمی‌آیند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت از بلندترین پایه‌های ایمان بشمار میرود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمی‌آورد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازه يك چشم برهم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر (ص) میفرماید: «زنا کارهنگام زنا کردن مؤمن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب درباره پیامبر (ص) و احوال او سؤال میکرد در خصوص اصحاب آنحضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی و خشم از آن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. ومعنی گفتار او این است که ملکه ایمان هرگاه پایدار و مستقر شود مانند همه ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوار است، زیرا ملکه مزبور بمثابة جبلت و فطرتی میشود.

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار میرود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت میباشد، زیرا عصمت برای انبیا (ص) واجب است، و جوبی سابق (و ازلی) و حصول آن برای مؤمنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه و رسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه از گفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری در باب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آرد: «ایمان

گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز و روزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمان است.» و مراد از همه اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکه آن اشاره کردیم. و آن جنبه فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار می‌رود اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، چه آن‌ها که اوایل اسماء را معتبر شمرند و آنها را [بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمه متکلمان گفته‌اند و آن‌ها که اوایل اسماء را معتبر شمرند^۱ و آنها را حمل کنند^۲ بر این ملکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایه نکوهش نیست، زیرا تصدیق در همه مراتب ایمان وجود دارد و کمترین^۳ مرتبه‌ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهائی می‌بخشد و تمیز دهنده میان کافر و مؤمن^۴ است و بنابراین ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد؛ و آن بخودی خود حقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایه اعمال پدید می‌آید و بنا بر این سزا است که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که ما را به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی درباره آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم بآنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر (ص) در باره ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبران و روز رستاخیز

۱ - قسمت داخل گروه در چاپ پاریس نیست

۲ - و نخستین (ن. ل)

۳ - و مسلمان

(ن، ل)

اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سر نوشت (قدر) ایمان آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می باشد که در علم کلام بیان شده اند.

و اینک به اجمال بآنها اشاره می کنیم تا حقیقت این فن و کیفیت حدوث آن بر تو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان آوردن به آفریننده ای فرمان داد که همه افعال را بهوی بازگردانده و ویرا در کلیه آنها یگانه و منقرد کرده است چنانکه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرار رسیدن مرگ در این ایمان است ما را به کنه حقیقت این آفریننده آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتاً منزّه از مشابهت با مخلوقات است و گرنه درست نبود که او آفریننده ایشان باشد، زیرا برحسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی داشت.

سپس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزّه بدانیم و گرنه آن وقت به مخلوقات شباهت می یافت. و آنگاه ما را به یگانگی درخدائی او امر فرمود و گرنه بسبب تمایز آفرینش انجام نمی یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن آفریننده دانای تواناست چه به این صفت انجام یافتن افعال «مخلوق» برای کمال ایجاد و آفرینش گواه «اجرای» احکام اوست.

و هم دارای اراده است و گرنه هیچ یک از مخلوقات نسبت بدیگری خصوصیت و امتیاز نمی یافت. و نیز او سر نوشت 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]^۱ ما را زنده میکند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی

۱ - یکدیگر را منع کردن و زد و خورد و تعارض اراده ها.

۲ - در چاهای مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت منشوش است.

می بود [همانا کاری بیهوده و عبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان را از چگونگی آن روز خبر دهد و دوره 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 ادله عقلی به ثبوت رسیده است و ادله آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته اند. اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش ها و مناظرات و استدلالهایی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدین سان به تفصیل این مجمل می پردازیم:

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 يك از آنها نیست و کلیه این آیات «سلوب» است و هر يك در باب خود صریح و آشکار می باشد و از این رو ایمان بآنها از واجبات به شمار می آید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور بر حسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایه توهّم تشبیه میشود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعثت آنکه ادله تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و بمحال بودن تشبیه پی بردند و آنرا به مردم آموختند] و حکم کردند

که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو 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 از این 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 بدعت‌گذاران پدید آمدند و از آیات مشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند از این رو دسته‌ای در ذات او به تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بطواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فرو افتادند [زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است]. در صورتیکه غلبه دادن آیات سلوب در باره تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده‌اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می‌باشند. از در آویختن بطواهر این آیاتی که از آنها بی‌نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته‌تر است این گروه از شاعت شیوه خویش به چنین گفتاری پناه برده‌اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. در صورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی‌کند، زیرا گفته‌ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است، هر گاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهات ایشان چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء اوقرار داده‌اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می‌باشد.

و دسته دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هم مانند دسته نخستین باین گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی است، ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهای که در اجسام قصد میکنند» و این عقیده هم به همان چه دسته نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان به آنها چنانکه باید باقی نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود با اینکه آنها صحیح و ثابت‌اند در قرآن، و نظریات ابن ابوزید در «عقیده-الرساله» و کتاب «مختصر» و نوشته‌های حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می‌گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می‌کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفته تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدید آمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنا بر این صفات تعدد قدیم 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] و شنیدن و دیدن را نیز از خدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند و حال اینکه این گفتار ایشان هم مردود است

۱ - از «پ». در «بنی» چنین است، و بنفی صفت اراده حکم کردند و آنگاه ایشان را لازم می‌آمد که قدر را هم نفی کنند چه معنای آن بر اراده به کائنات سبقت داشت و بنفی دیدن و شنیدن حکم کردند ..

زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراک مسموع و مبصر است^۱ و صفت کلام را نیز نفی کرده اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درک نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمه عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت با ایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند^۲ و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی بر خلاف این عقاید برخاستند تا بدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حد وسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و در باره تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادله مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانه معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به رد کلیه عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان در باره 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 درباره امامت را نیز باین موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدید آمده بود و عقیده داشتند که امامت از جمله عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجب است. و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود از عهده این امر بدر آید. و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این

۱ - ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل). ۲ - و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریه مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدید آمد.

است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به همین سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده و مجموعه آنها را علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو میشود و این مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی‌گردد و یا بعلت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است. پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کرد و بعد از وی شاگردانش مانند ابن‌مجاهد و دیگران طریقه او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقه مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض قائم به - عرض نمیباشد و در دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرارداد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کننده اعتقادات) متوقف بر این عقاید است و (هم از اینرو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات بشیوه صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صنعت منطق که بدان ادله را می - آزمایشند]^۱ و قیاسها را بوسیله آن معتبر می‌شمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود و از اینرو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آنگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب «شامل» را املا

۱ - در جایهای مصر و بیروت نیست.

کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آنرا بمنزله راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادله علوم فلسفی را بسا منطق میآزمایند ادله دیگر علوم را نیز با آن میسنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگریستند و با بسیاری از آنها با براهینی که 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 آنها را بامعیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مابین طریقه نخستین بود و آنرا بنام طریقه متأخران می خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز در باره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه های ایشان بسا بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به در آمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و فلسفه) برایشان مشتبه شد چنانکه بسبب اشتباه مسائل آن دودانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می شمردند. و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری وصفات او بکائنات و احوال آن استدلال می کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می اندیشید که قسمتی

از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن از این حیث میاندیشد که برفاعل دلالت میکند همچنین اندیشه فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آن است لیکن نظر متکلم در وجود از این لحاظ است که بر موجد دلالت میکند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی^۱ است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها با ادله عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبههها از این عقاید زائل گردد و هر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما در این باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است و همه آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجتها و ادله را می طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما در باره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی کنند. و در نزد متأخران دو طریقه باهم در آمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده اند در کلیه تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده اند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد و فور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش بهر در فلاسفه

پردازد لازم است بکتاب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در اینگونه کتب هر چند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقه متأخران پس از آنان مشاهده می شود با یکدیگر مشتبه نشده است. و خلاصه سزا است که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحظه و بدعت گذاران منقرض شده اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده اند برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده است. و جنید (رح) بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان با فاضله در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه های نقص منزّه می سازند. جنید گفت:

«نقی عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همه این علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال های نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است.^۱

فصل^۲

در کشف حقیقت از متشابهات^۳ کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی
که بسبب آنها در عقاید طوائف سنی «پیروان سنت»
و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر (ص) را در میان ما برانگیخت تا ما را به

۱ - والله ولی المؤمنین . س ۳ (آل عمران) آ: ۶۱ ۲ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخه خطی «ینی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است. ۳ - متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکّمات است که در قرآن آیه (۵) سوره آل عمران ←

رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد و در آن ما را بتکالیفی مخاطب ساخت که مایه رهبریمان بسعادت است و در ضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) را یاد کند تا ذات خویش را بما بشناساند و روان و وابسته بتن آدمی و وحی، 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 آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچ وجه برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. و هم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست و کلیه اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده و جستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگر متشابهات اند پس آنانکه در دلها ایشان میلی بیاطل است بمنظور فتنه جوئی و جستن تأویل آنها از متشابهات پیروی میکنند در صورتیکه 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». و صحابه دانشمندان سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده اند که «محکمت» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و بهمین سبب فقیهان در اصطلاحات خود میگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد». و اما درباره مشابهات ایشانرا گفته‌های گوناگونی است برخی گفته اند: متشابه آیاتی هستند که بعلمت تعارض آنها با آیه دیگر یا با عقل، برای صحت معنی آنها به اندیشه و تفسیر نیاز داشته باشند و بسبب همین تعارض

→ بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکمت عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شنونده بعلمت وضوح و روشنی معنی نیاز به تأویل و تفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیا (ع) و مقابل آنها را متشابهات خوانند. و بقولی از: قل تعالوا اتل ما حرّم ربکم علیکم... تا آخر سوره آیات محکمت اند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیه مزبور از سوره ۶ (الانعام) آیه ۵۲ است. ۱ - هو الذی انزل علیک الكتاب فیه آیات... تا آخر آیه ۵ سوره ۳ (آل عمران).

دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند و مشتبه میشوند و بر حسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان میآورند، ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهد و عکرمه گفته اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و امام الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده اند. و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته اند: متشابه آیتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده اند و حروف تهجی اوایل سوره ها. و اینکه در آیه میفرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار میروند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن. و بنابراین متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم می آورند.

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است از اینرو که آنها را بمعنی هائی تأویل یا تفسیر کرده اند که از زبان عرب یا همان زبانی که ما را بدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. و آن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانند کافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزله شرک یا اشتباه کاری بر مؤمنان است یا آنها را بر طبق دلخواه خود هر گونه بخواهند تأویل میکنند و در بدعتهای خویش از آنها پیروی مینمایند. سپس خبر میدهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمیداند و میگوید: «و تأویل آنها را جز خدا کسی نمیداند» آنگاه عالمان را فقط بسبب ایمان بآنها میستاید و میفرماید و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم. و بهمین سبب سلف «راسخون» را بطور استیناف^۱ خوانده و آنرا بر عطف ترجیح داده اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رسا تر است. و اگر (واو) را عاطفه

۱ - استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ماقبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت نیز بمعنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آنوقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان در این هنگام تأویل را نمیدانند و بالتیجه غیب نیست و گفتار خدا «همه از نزد پروردگار ما است» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نامعلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درک میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده‌اند؛ پس هر گاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس مآقرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار می‌کنیم و خویش را بمدلول آنها مشغول نمی‌سازیم چه برای ما راهی به درک آنها نیست و عایشه (رض) گفته است: «هر گاه کسانی را ببینید که در آیات قرآن بحث و مجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است» (یعنی در آن قسمت آیه که می‌فرماید «فی قلوبهم زیغ»). دل آنان به بیراهه و باطل منحرف است) پس از آنان پرهیزید. شیوه و عقیده سلف درباره آیات متشابه چنین است و درست نیز الفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوه آیات توجیه میکنند، زیرا منبع همه آنها یکی است^۱.

و هر گاه انواع متشابهات بنا بر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم درباره آنها رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات که بر حسب گفته‌های ایشان به رستخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان^۲ و امثال اینها مربوط است نمیتوان آنها را از آیات متشابه شمرد و خدا داناتر است، زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتوان آنها را توجیه کرد یا بطریق دیگری دریافت، بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه‌هائی است که بر طبق نص^۳

۱- زیرا پیرو همه آنها یکی است. B. ۲- اشاره به «سندع الزبانیه» س، ۱۸، ۲۹۶ و زبانیه بمعانی سرکش از جن وانس و سرهنگ یا شرطی دوزخیان است و در صحاح آمده است زبانیه در نزد عرب بمعنی شرطه است و فرشتگان موکل بر دوزخ را از اینرو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیله آنها دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب و منتهی الالب) ۳- نعمت. B.

قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست»^۱ و جای شگفت است که برخی آنها را در زمره متشابهات شمرده اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، درحقیقت از حروف هجسا هستند و بعید نیست که از آنها معانی خاصی اراده شده باشد چنانکه زمخشری گفته است: این حروف اشاره به هدف بلند اعجاز میباشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن حروف تألیف شده است و بشر در فهم آنها همه باهم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می- بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از این شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در اینصورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طه» کنایه از «یا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها. و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و از اینرو نظریه متشابه در باره آنها پدید می‌آید.

و اما درباره وحی و فرشتگان و روح و جن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی و دلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیست (که همه آنها را بشناسند) و بدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده شده‌اند و گاهی برخی از مردم کلیه مسائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز و بهشت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه‌ها (فتنه‌هاییکه پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مألوف مردم است و این فکر چندان هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه هر يك را

۱ - رجوع به سوره ۷ (الاعراف) آیه ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنا بر این مشابهی باقی نمی‌ماند بجز صفاتی که خدا خویشان 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 و عقیده آنها را بیان کردیم در باره این ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته‌اند و در نتیجه بعقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینک به بیان شیوه‌ها و عقاید آنان می‌پردازیم و سعی می‌کنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدا یاری نمی‌طلبیم؛ باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا - توانا - اراده‌کننده - زنده - شنوا - بینا - متکلم - جلیل - کریم - جواد - منعم - عزیز - عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا و زبان و جزاینها ثابت کرده است و بنا بر این برخی از این صفات صحت‌خدائی او را ایجاب می‌کند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال می‌باشد مانند شنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایه توهّم نقص می‌شود مانند: مستقر بودن. و نازل شدن. و آمدن. و همچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار می‌روند.

گذشته از این شارح چنانکه در صحیح آمده است (صحیح بخاری) بما خبر داده که ما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینیم چنانکه هیچکس از حق بر خورداری از دیدار او محروم نمی‌شود^۱ اما صحابه سلف و تابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و درباره معنی آنچه مایه توهّم نقص می‌شود سکوت اختیار کرده و آنرا بخود وی وا گذاشته‌اند، ولی پس از ایشان در میان مردم اختلاف روی داده است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را

۱- در متن بفلط (لانضمام) چاپ شده است، ولی دسلان بنقل از ترجمه ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به «لانضمام» تصحیح کرده است.

احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بشبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده اند و انسان را آفریننده کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده اند، گذشته از اینکه نخست بتقی سر نوشت و قضا و قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده ای حادث است معتقد شده اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به واصل بن عطاء غزال^۱ شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک بن مروان^۲ از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سر انجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان از این عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابوالهذیل علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فرا گرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهذیل در موضوع نفی صفات و جودی از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی میکرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد^۳ و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جیائی پدید آمدند و طریقه ایشال را بنام علم کلام

۱- در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است، ولی صورت متن صحیح است چه ابوحذیفه واصل بن عطاء غزال در سال ۸۰ هجری (۷۰۰ - ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیده معتزله را در بصره بیاموخت و در سال ۱۳۱ هـ (۷۴۹ - ۷۴۸ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان - جلد ۳) ۲- پنجمین خلیفه بنی امیه. ۳- ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

می خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از اینرو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن هستند که ایشان را باشاخه‌های درخت خرما بزنند و در میان کوجه‌ها آنها را بگردانند» و گروه مزبور طریقه معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری پدید آمد و بایرخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمنظره پرداخت و طریقه آنان را ترك گفت. و او نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلابی و حرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید و از اینرو گفتارهای ایشان را با استدلالهای علم کلام تأیید کرد^۱ اوصاف قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا دلیل تمانع^۲ و صحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هر چند ظاهر آنها سبب توهم نقیصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن میباشد و هر دو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیز است که در دل بگردد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. از اینرو 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 کلمه قرآن نامی مشترك بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و با آواز قرائت میشود.

از اینرو هر گاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خوانده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

۱- در متن بجای «فایده» «فایده» چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آنرا تصحیح کرده است.
 ۲- تمانع در اینجا بمعنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده‌هاست که آنرا بمنزله دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

و امام احمد بن حنبل پرهیز می‌کرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند. زیرا از ائمه سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده یا قرائتی که بر زبان جاری می‌شود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر می‌آیند. و آنچه او را از پیروی اینگونه نظریات منع می‌کرد پرهیزگاری وی بود و متابعت از طریقی جز شیوه سلف در نظر وی بمنزله انکار ضروریات دین بشمار میرفت و زینهار که وی بچنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هر چند مایه توهم اعضا می‌شود، ولی از لحاظ لغوی بر ادراک شنیدنی و دیدنی هم دلالت می‌کند و بنا بر این ایهام نقص در این هنگام از آن منتفی می‌شود، زیرا مفهوم مزبور يك حقیقت لغوی در کلمات مزبور می‌باشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشمها و مانند اینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلمت ایهام نقص مشابَهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و بر حسب شیوه عرب که هنگام دشواری درك حقایق الفاظ، راه مجاز را بر می‌گزینند، بمعانی مجازی آنها توجه کردند مانند گفتار خدای تعالی «در باره دیوار» که میخواست فرود آید.^۱

و امثال آن که در نزد عرب شیوه معروفی است و همه بدان آشنا هستند و بدعت و روش تازه‌ای نیست. و آنچه آنان را باین گونه تأویل و اداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است^۲ این است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقه حنبلی^۳ مرتکب توجیه این صفات شدند.

۱ - در این آیه فوجدا فیها جدا را «یریدان ینقض» س: ۱۸ (کهف) آ: ۷۶ ۲ - یعنی واگذار کردن معنی آنها بخدا و سکوت کردن درباره فهم آنها. ۳ - پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱ هـ) را «حنابله» یا حنبلیان می‌گفتند که اغلب آنان از محدثان بودند چه بقول صاحب بیان الادیان (ص ۳۱) مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمد بن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره‌ای از بزرگان محدثان مانند محمد بن اسمعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل کرده‌اند و کتاب مسند الامام از تألیفات وی شامل سی هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمه «محدثون» را از—

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و از این رو دربارهٔ «برعرش مستولی و مستقر شد»^۱ میگویند، استیلا و استقرار برای او بر حسب مدلول و معنی لفظ «استواء» ثابت میشود و این توجیه را از این رو لازم می‌دانند تا مبدا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب^۲ آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی^۳، دانم پاك بودن خدا از آنچه وصف میکنند^۴، خدا از آنچه ستمکاران میگویند برتر است^۵، نزاده و زائیده نخواهد شد^۶، و نمی‌دانند که آنها با همهٔ این اذدر تشبیه در آمده‌اند 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 در تعطیل و فرو گذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیر قابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوهٔ مذهب سلف است.

در صورتیکه هر گز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی. بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات

→ معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs» لاحق - مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است. ۱ - ثم استوی علی العرش، س، (الاعراف) آ، ۵۲. ۲ - سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیه صفات مخصوص بموجودات دیگر از خداست. ۳ - لیس کمثله شیء، س، ۴۲ (الشوری) آ، ۹. ۴ - سبحان الله عما یصفون، س، ۲۳ المؤمنون آیه ۹۳ و چند آیه دیگر. ۵ - در متن چنین است. تعالی الله عما یقول الظالمون، ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد، بلکه در سوره ۱۶ (النحل) آیه (۳) چنین است: تعالی عما یشرکون و در سوره ۲۷ (النمل) این آیه هست. تعالی الله عما یشرکون آیه ۶۴. و در سوره المؤمنون چنین است: فتعالی عما یشرکون آیه ۹۴. ۶ - لم یلد ولم یولد سوره (۱۱۲) اخلاص آیه (۳)

بخداست و سکوت بر گزیدن در فهم آنها.

و گاهی در باره اثبات استواء برای خدا بگفتار مبالغه استدلالت میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است، ولی مقصود مالک 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 کلا عبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء)^۱ 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 برای خدا اثبات مکان کرده بود ایمان ویرا مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب او را با ایمان خواند که بظواهر آنچه آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمره کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان آورده بودند بی آنکه در جستجوی کشف معنی آنها باشند. و یقین بتقی مکان به دعوت حاصل میگردد: نخست دلیل 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 در آسمانها و در زمین^۲ چه يك موجود در آن واحد ممکن نیست در دو مکان باشد. و بنابراین بطور قطع در این آیه منظور مکان نیست، بلکه مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که در باره ظواهر رخسار و دو چشم و دو دست و فرود آمدن و سخن گفتن با حروف و آواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن

۱- سوداء کنیز معاویه بن حاکم بود که میخواست او را آزاد کند و در این باره با پیامبر ص مشورت کرد که ایمان و اعتقاد آن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد او را آزاد کند.

۲ - و هو الله فی السموات والارض س، ۶ (الانعام) آ، ۳

معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی تر بود قرار دادند و خدا را از مدلول جسمانی آن منزّه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین و آخرین استدلال ایشان بر آن متکی بود.

بهمین سبب اهل سنت و متکلمان اشعری و حنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمد بن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

و اما «مجسمیان» نیز بهمین شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند: ولی او نه مانند اجسام است. در صورتیکه در مقولات شرعی برای خدا کلمه جسم دیده نشده است، بلکه اثبات همین ظواهر آنانرا بر اظهار چنین نظریه‌ای گستاخ کرده بود. آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند و او را بگفتار متناقض‌پستی منزّه میساختند بدینسان که میگفتند. جسمی است ولی نه مانند اجسام «دیگر» و حال آنکه 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 از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مابین مدلول لغوی آنها بود و بهمین سبب مجسمیان در بدعت و بلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه آنها برای خدا اوصافی اثبات میکردند که مایه توهّم نقصان در وی میشد و چنین اوصافی بهیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد.

از آنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گزاران معتزله و مجسمیان معلوم شد و در میان محدثان گروهی هم از غالیان «غلات» دیده میشوند که آنها را مشبهی مینامند چه آنها در باره تشبیه (خدا بدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی از آنان گفته است: فقط از من در باره ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنید آنوقت در باره هر چه جز این دو

بنظر شما میرسد بپرسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمه 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 کرده اند. و ما باختصار به آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعه 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 نمی فرمود بهیچ رو رهبری نمی شدیم^۱.

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز و دجال و فتنها و علامات «پیش از وقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درك آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بروفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت اند توجیه کنیم، در زمره متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم: باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند، ولی با همه این، در این جهان مرحله های مختلفی وجود دارد که هر یک 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 - عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه ام-ور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی

۱ - والحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله. س، ۷ (الاعراف) آ، ۴۱

ایجاب کرده است.

۲ - عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصویری را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آنوقت انسان با حواس ظاهر-ری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درک می کند و اشیاء را در جایگاهائی می بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژده 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 همه افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳ - مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت و توحید خودمخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشانرا به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴ - مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشوند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می یابند و بر حسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درک میکنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می بینند و یا بعذاب آتش «دوزخ» کیفر می یابند و گواه دلیل دو مرحله نخستین و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و در باره 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 را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین

دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افراد انسان زندگی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شود آن وقت ایجاد نخستین زندگی وی بیهوده و عبث بنظر میرسد، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی میشود و آنوقت برای نخستین زندگی وی در این جهان حکمتی نمی یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحله‌ها و احوال چهار گانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور می‌پردازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی می‌فرماید: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید.^۱ پس با این مشاعر است که انسان به فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می کند و حق عبادتی را که بهرستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا در مرحله خواب بعین همان مشاعر حسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هرچه در خواب درك کرده است یقین حاصل میکند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود در عالم خواب هیچ‌شک و تردیدی نمی کند.

۱- والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا و جعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون
س، ۱۶ (النحل) آ، ۸۰

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که میگویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس ظاهر و باطن است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیه حواس صورت می پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است پایدارتر و راسختر از رؤیاهای خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته اند: 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 می آید. و این نظریه شایسته تر است هر چند کیفیت آنرا نمی توان دریافت. و این ادراک که در خواب روی می دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیله مشاعر حسی در مرحله های بعد از آن پدید می آید.

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست می دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می بیند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی رامی بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه اش می بیند و در آن بر براق سوار می شود و در آنجا پیامبران رامی بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعر حسی را درک می کند همچنانکه آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب درمی یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی می آفریند اما نه بوسیله ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

۱- اشاره به: سبحان الذی اسرى بعبده لیلا من المسجد الحرام... س: ۱۷ (بنی اسرائیل) آیه ۱۰۱

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترك میراند» تا مرحله خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی رؤیای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه در باره رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می‌شد و پس از سوره براءة در جنگ تبوک یکسره بروی نازل شد در حالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود می‌داشت.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به اجسام باز می‌گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو فرشته (نکیر و منکر) را می‌بیند که از وی سؤال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) بادیدگان سر مشاهده می‌کنند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می‌شوند، می‌بیند و صدای حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منحرف می‌شوند می‌شنود آنچه را درباره توحید یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها به وی تلقین می‌کنند می‌شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن

۱- رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

کشتگانی ازمشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک 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 از آنان نمی‌شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی اینجهان احساس می‌کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را بر حسب مراتبی که دارد در می‌یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی‌شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی است و بکمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می‌آفریند انجام می‌یابد و راز آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارک آن ایجاد می‌شود و بنا بر این هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحله مشاعر بشری بمرحله مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می‌برد و در آن مرحله بسبب آنها هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می‌کند چنانکه ادراک 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 آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک بمنزله نمونه‌ها و صورت‌هایی باقی میماند».

و من می‌گوییم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می‌کند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل می‌شود. و هر گاه کلیه این نکات را نیک دریایی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهارگانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی اینجهان بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف بر حسب احوالی

که بر آنها عارض می شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به اجمال اشاره می کنند و می گویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. این است مختصری برای روشن شدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این در این باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درك آن عاجز آید پس سخن را پایان می دهیم و از خدا سبحانه می طلبیم که ما را بدرک و فهم در باره انبیا و کتاب خود رهبری فرماید و ما را به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید^۱.

فصل ۱۱

در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده اند، شیوه حق هدایت شمرده می شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدین شیوه یافت و مردم بآلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی آید و بظاهر

۱ - والله یهدی من یشاء. س : ۱۶ (النحل) آ ، ۹۵

کلمه مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفة^۱ است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان پوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند. و من می‌گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمه مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه‌پوشی می‌گرایدند.

و چون این گروه ب‌مذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای^۲ «حال.. دل» ادراک‌کننده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این‌رو که انسان از لحاظ اتصاف ب‌ماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک باز شناخته می‌شود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

و دیگر ادراکی برای احوال عادی که ب‌عهده اوست مانند: شادی و اندوه و دل‌تنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنا بر این‌روان^۳ خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفتیم.

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناک یا لذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به دنبال استراحت^۴ و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و نا خواه بدنبال هر

۱ - مشتق از صفا یا از صفة یا از صفت است. «نسخه خطی بنی جامع» ۲ - از «پ» در چاپ- های مصر و بیروت؛ مأخذ غلط است. ۳ - در چاپ پاریس «معنی الماقل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح الماقل» و در نسخه «بنی جامع» «جزء الماقل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد. ۴ - در چاپ‌های مصر و بیروت و «بنی» که اغلب بی‌نقطه است حمام و در «پ» حمام است.

مجاهدتی برای احوالی « وجد » دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می‌کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست^۱ و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقایی یابد تا سرانجام بمقام^۲ توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید: « کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود. » بنا بر این مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بی‌ماید و بمقام برتر ترقی کند و اصل همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها پی‌درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هر گاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره‌های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید بمحاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجوئی کند و بحقایق آنها درنگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق^۳ خود درمی‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبه نفس می‌پردازد. و بجز گروه اندکی از مردم دیگران در « محاسبه نفس » با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف

۱ - در « پ » می‌باشد. ۲ - مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هر گاه اراده کند بی آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رساله کلمة التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی. ۳ - در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنها در دل‌های دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل بازمی‌شناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجوید (از ترمیمات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری ذوقها و وجدها (حال - دل) از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس در افعال و ترکها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهایی است که در پرتو مجاهدات بدست میآیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می شود که از آن بمقامی دیگر ارتقایی یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضعهای لغوی برای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه ای پیش آید که متداول نباشند برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی شود^۱ و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی - دهندگان است که عبارت از احکام عمومی در باره عبادات و عادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و در باره مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس در باره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهایی که در این راه بدست میآید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بذوق برتر

۱- حال عبارت از کمال زودگذر نامحسوسی است. (از رساله کلمة الصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی). و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجد شود. ۲- از «پ» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیرهم است.

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است .
و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در باره فقه و اصول و
کلام و تفسیر و جزاینها بتألیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره
طریقت خویش تألیفاتی کردند از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری
و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته اند چنانکه [محاسبی^۲ در
کتاب «رعایه» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و
ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته اند]^۳ چنانکه
قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در
مسائل مزبور به تحقیق پرداخته اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیاء» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در
آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس بیسان آداب و سنت
آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار میبرند شرح داده است.
و بنا بر این علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحله دانش مدونی رسیده است در
صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال فرا-
گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهایی که در کتب تدوین شده اند مانند: تفسیر و
حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست در سینه های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر
کشف حجاب حس دست میدهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می یابد
که صاحبان حس به ادراک هیچیک از آن اطلاعات نائل نمیشوند. و روح هم از همان
عوالم است. و سبب کشف مزبور این است که هر گاه روح از حس ظاهر به ادراک باطن

۱ - رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق میشود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده اند.
۲ - ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی
بسال ۲۴۳ (۸۵۸-۸۵۷ م) درگذشته است. رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود.
۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ «ب» مطابقت دارد

باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه ای بدست می آورد و ذکر مرید را برای حالت یاری می دهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزله غذاست و از اینرو پیوسته نمومیکند و فزون مییابد تا بمرحله شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس برافکنده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می شود و آن عین ادراک است.

و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقق حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می دهد و آنوقت از حقایق عالم وجود مسائلی درک می کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی میبرند و بیاری همتها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می کنند و این موجودات مطیع و مسخر اراده ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که در باره سخن گفتن از آن مأمور نشده اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می آید نوعی آزمایش می شمارند و هر گاه برای ایشان روی دهد التجا می جویند^۱.

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده ای اتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره مند بودند، ولی ایشان توجیهی بکرامات مزبور نداشتند. و در فضایل ابوبکر و عمر^۲ (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رساله قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

۱ - از «پ» ۲ - وعثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش، ابوبکر و عمر و علی آورده است که بانسخه خطی «ینی جامع» مطابق است.

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند. پس از چندی دسته‌ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث در باره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان در باره این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمات ایشان در باره کشتن قوای حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیدا شد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیه نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش^۱ بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتاب احیاء العلوم پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته‌است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهایی و با گرسنگی بسر می‌برند نیز کشف دست دهد هر چند استقامتی نداشته باشند. مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتاضان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینه تا بنانک را در نظرمی آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و بر خلاف صورت حقیقی جلوه گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنا بر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کردند در باره حقایق موجودات علوی و سفلی و

۱- در متن چنین است: من العرش الی الطی. طس بمعنی باران ریزه‌است و معنی آن مناسب مقام نیست و بهمین سبب دسلان در حاشیه مینویسد، این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گرنه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آنرا بهمان معنی باران ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع میکند.

حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز بی‌بحث پرداختند. و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمی‌جستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته‌ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است^۱.

«تفصیل و تحقیق^۲» در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که می‌گویند: خدای تعالی مابین آفریده‌های خود می‌باشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که می‌گویند: «خدانه مابین و نه متصل است». و فلاسفه می‌گویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و باز متصوفه متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها می‌پردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینیت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

یکی مباینیت در حیث^۳ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیث و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور در باره تصریح باین مباینیت از برخی عالمان سلف روایت

۱ - و جدانیات آنهایی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی .) ۲ - این فصل در جایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم. ۳ - (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فراگیرد؛ و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «در باره 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 اینک گفته‌اند يك موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشد و گر نه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی وضد آن خالی باشد، چنانکه در باره جماد می‌گویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزهمی‌باشد»

گفتار بالارا ابن تلمسانی در «شرح اللمع»^۱ تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوسته بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن.» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متکلمان منکر این گفتارند از اینرو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات مباین مخلوقات خویش است که در مقابل این مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله^۲ و کسانی که از

۱- رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود. ۲- منظور رساله قشیریه است.

آنان پیروی کرده اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می کنند با توجه مخصوص در رد آن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتهی می شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا بر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا می کنند و آن شگفت آورتر است، زیرا لازم می آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه در باره امامان است که شرح آن در گفته های متصوفه به دو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی بود جهان هستی پدید نمی آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت.

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیرت^۱ یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده اند و از اینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و در باره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می کنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور

۱ - غیرت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد.

ایشان وهمی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدم اند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی توان یافت چنانکه در آینده بر حسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می کنند در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل می گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل میشوند و آنان که تصور می کنند ادراکات مزبور بطریقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه اند^۱ و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده اند که از شیوه اهل مظاهر^۲ پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گزاشیده و در دیباچه ای که بر این شرح نوشته است در باره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که تنها و بی گفتگو عین وحدت است صدور یافته اند و این صدور را تجلی می نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است:

« گنجی نهان بودم پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از اینرو مردم را

۱ - در اینجا فصل اضافی پایان می یابد. ۲ - اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده اند مظهر «حق» اند. و در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت ...

آفریدم تا مرا بشناسند .»

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی^۱ و حقیقت محمدی^۲ می نامند. و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می شود و این مرتبه مثال است سپس از آن بترتیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت در عالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهده و وجد و گفتارهای صاحب دلیل «استدلایان» بسیار است. و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست].^۳

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده اند و این عقیده ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا و قسمت‌های مختلف وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها و ماده‌های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده اند. و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده اند. سپس در

۱ - حضرت عمائی درجه و مرتبه احدیت و یکانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود. ۲ - حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی). ۳ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه 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 بسااضافه نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متضمن قوه انسانی و نیروی اضافی خودمیشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت‌اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا نمیشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هر سوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده 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 بر طریق 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 بوجود آورده است. و آنچه از سخنان ابن‌دهاق^۱ در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان درباره وحدت مشابه سخنان حکما درباره نگاهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود

۱ - در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهقان» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق - است.

ادراك كنده] حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراك كنده^۱ عقلی است. و بنا بر این وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراك كنده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراك كنده بشری بکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت؛ بلکه وجود بسیط و یگانه است. از اینرو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان و ستارگان همه اینها تنها بسبب وجود حواسی پیدا شده اند که آنها را درك می کنند، زیرا در آن ادراك كنده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست؛ بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراك كنده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم اینجهان میردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در اینجهان وجود نخواهد داشت؛ بلکه همه این ادراکها یکیست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. و این وضع را در حالت شخص نائم در نظر میگیرند چه او هر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و او در آن حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم میکند ادراك دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این اشیاء درك شده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراك بشری خویش در نظر میگیرد و اگر (بفرض)^۲ این ادراك را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان بر خواهد خاست.

و این همان معنی گفتار ایشان است که میگویند: وهم^۳ اما نه آن وهمی که از جمله مدارك بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنا بر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر

۱ - در چاپ (ك) نیست. ۲ - در چاپ «پ» و نسخه «خطی بنی جامع» چنین است: «و اگر البته این ادراك...» ۳ - «موم» در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور چنین است: الموم لالوهم الذی... در صورتی که صحیح: الوهم لالوهم الذی... است.

میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و دیگر اشیائی که از نظرمان نهان هستند بیشک یقین داریم و همه مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند و هیچکس با خود در امور یقینی بمشاجره و بحث نمیدارد؛ گذشته از اینکه محققان متصوفه متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد و صوفیان این حالت را مقام جمع^۱ مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و بمقام بازشناختن موجودات از یکدیگر نائل میآید و از این کیفیت بمقام فرق^۲ تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن میرود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل^۳

باید دانست گروهی از متصوفه متاخر که درباره کشف و ماورای حس سخن گفته اند در این موضوع بسیار فرورفته اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته اند مانند هر وی^۴ که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را

۱ و ۲ - فرق چیز است که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشر است، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دو ناگزیر است، چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا بر این گفتن بنده «ایا کنعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایا کنعستین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی) ۳ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی-جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد. ۴ - عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هر وی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹-۱۰۸۸ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

برگزیده اند سپس ابن‌العربی و ابن‌سبعین و شاگردان آن دوازده‌وی پیروی کرده و آنگاه ابن‌العقیف و ابن‌فارض و نجم‌اسرائیلی^۱ این روش را در قصاید خود آورده‌اند و طبقه‌پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول والوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمی‌شناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر در آمیخت و سخنان آنان بهم مشتهب شد و عقایدشان همانند گردید.

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدید آمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می‌کند دیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن‌سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزله است از اینکه آبخوری برای هر آبجو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ‌گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و بین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۲ و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب‌قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقییان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب^۳ خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گر نه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه‌ای در لباس پوشیدن

۱- اسماعیلی (ن. ل) ۲- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع». ۳- در نسخه (ک) «ونحلتهم» بنقل «وتخلیهم» چاپ شده 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 و هیچ يك از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسائی و مجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه بر این امر [«سیرتها و اخباری است که در باره آنان روایت شده است. راست است که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال می کنند علی بفضائل اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف اند»].

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در باره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان يك نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از اینرو ویرا از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، بامر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمه قطب نامیدند که مدار معرفت و ابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله نقیبان قرار دادند. و در این باره [۲] برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده اند، بلکه گفته های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می کند.

۱- قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» هست و بقیه مطالب چاپ «ب» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است. ۲- تا اینجا در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

[تذییل^۱] و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سر- آمد اولیای اندلس ابومهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را در باره اشعار هر وی بیان میکرد و هر وی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است:

از وحدانیت خدا را توحید نگویند،

زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده‌است .

توحید گوئی کسی که در باره اوصاف او سخن میگوید ،

دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می‌کند،

توحید او همان است که خود نموده و فرموده‌است.

و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می‌کند، کفر است.

ابومهدی (رح) بر سیل عذراز هر وی، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحد) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را بر هر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوار شمرده‌اند. و ما بر وفق عقیده آن فرقه می‌گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است. و ابوسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار می‌رود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۲ وهم است و بمنزله تصاویر

۱ - از اینجا يك فضل زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸

چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد . ۲ - ترجمه «حضرات‌الخمس»

است که در نسخه خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده‌است، ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵

«حضرات‌الحس» چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا «حضرات‌الخمس الالهیه» عبارت است از :

الف - حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است .

ب - حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است . ←

سایه‌ها^۱ و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هر چه را بجز ازلیت و قدم پیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز بر همان شیوه ایست که پیش از این بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لیبید (شاعر) در این مصراع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

«آگاه باش، هر چیز بجز خدا باطل است.»

فرقه مزبور گویند: بنابراین هر که توحید گوی خدا باشد^۲ و او را توصیف کند^۳ در حقیقت در برابر موجد^۴ قدیمی که معبود اوست، بموجد^۴ جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث) که فعل اوست قائل شده است. و مایاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنا بر این اینگونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید: در خانه جز تو کسی نیست. پیداست که زبان حال دیگری این است که بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته اند: در اصول این گفتار

ج - حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود؛ یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.
د - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه - حضرت جامع حضرات چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است و حضرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود. ۱ - «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است. ۲ - در نسخه «ینی جامع» نیست. ۳ و ۴ - در نسخه «ینی جامع» چنین است؛ کسی که توحید گوی خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبود او باشد قائل است.

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنرا باین-گونه گفته‌ها و امیدارد این است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پس هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می-پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می گویند: خدا را جز خدا کسی نمی-شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحید گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این است که می گویند حسنات نیکان بمنزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفیعیت است.

و هر که بپایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتبه خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزله تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالامی برد و ویرا از آلودگی حدوث پاک می کند عین مقام جمع است.

و ریشه دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت^۱ مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گوینده شعر «هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفیعیت از میان بر می خیزد 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 می دهد و هر آنکه شیفته حقیقت آن گردد ذهن او به درک گفتار «پیامبر» آشنا خواهد شد که میفرماید:
«من گوش و دیده او بودم.»

و هر گاه معانی را درک کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست و هر که از همه این-

۱ - از «پ» در «ینی» وجه است.

معانی بهره‌مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلم می‌گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق 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 این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا در بارهٔ محبت تألیف کرده و به «التعریف بالمحب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظهٔ خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است. [

فصل

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 و همه چیزهایی را که برای ایشان در طریقت روی داده نیز مشمول انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همهٔ آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند:

- ۱ - گفتگو در بارهٔ مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال - دل) بدست می‌آید. و محاسبهٔ نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهایی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.
- ۲ - گفتار در بارهٔ کشف و حقایق درك شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین‌کننده آنها. چنانکه گذشت.

۳ - سخن در باره تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی با انواع کرامات.

۴ - الفاظی که بر حسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات^۱ تعبیر می‌کنند و ظواهر آنها اشتباه‌آمیز است از اینرو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث در باره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات، از امور است 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 باره کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرایده‌اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفرائینی

۱ - شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلمانی که بوقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن جنیده، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بایزید، سبحانی ما اعظم شأنی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغز شهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنها ابراز می‌کند اما بی اذن الهی. «از- تمزیقات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لندن ۱۹۱۳ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکنند که از معدن خود مالا مال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شکفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیجان آمده است. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که بامعجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان اهل سنت میان معجزه و کرامات چنین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بر وفق دعوی کاذب مقدور نیست، زیرا دلالت معجزه بر صدق عقلی است از اینرو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا بر این اگر بوسیله دروغگو روی دهد آنوقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است.

و اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از اینرو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی^۱ است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقهای ایشان است و قادر بفهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند. پس سزااست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمره متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا بفهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر میکنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عالم حس‌اند و وارداتی^۲ بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده‌ای بر زبان می‌آورند. و صاحب غیبت را

۱ - یعنی مربوط بحواس باطنی. ۲ - وارد در تداول تصوف عبارت است از هر چه از معانی غیبی بی‌تمدد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمی‌توان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنا بر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم می‌باشد باید این گونه گفتارهای آن‌ها را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از اینرو 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 گفتارهایی که از آنان صادر می‌شود مؤاخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایی از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال و وجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع می‌شود و بهمین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامیکه بر خویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا دانای تراست.

و متصوفه پیشین که در رساله «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفتند و در گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک شیفگی نداشتند، بلکه تا جائیکه میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمی‌کردند، بلکه از چنین حالاتی می‌گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهائی از عوائق راه آنان و مایه آزمون است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی‌گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمایی مسلط تر است. از اینرو از آنچه درک می‌کردند کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرو رفتن و ماندن در آن حالت بازمی‌داشتند، بلکه طریقت خودشان را در پیروی و اقتدا مانند هنگامی که در عالم حس و پیش 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^۱.

فصل ۱۲

در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامیکه علوم بصورت فن و صنعت درآمده و مردم در باره آنها بتالیفات پرداختند این دانش متداول 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 نرسیده است این است که ما در این باره تنها بسخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده ایم و گر نه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکردند، چنانکه یوسف صدیق (ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در «صحیح» از پیامبر (ص) و ابوبکر (رض) روایت شده است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر (ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می بیند یا برای وی می بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رؤیا بود.

چنانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تا بناك

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی براه صواب است. و در نسخه «بنی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «ب» است.

و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر (ص) هنگامیکه از گزاردن نماز با امداد فارغ میشد به اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره 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 میشود و با خون بتمام بدن سرایت می کند و بدن افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی حس 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. و با این بازگشت با استراحت و رفع خستگی می پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم^۱. سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همه اشیا را که در عالم امر^۲ وجود دارد درک میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درک شدنی

۱ - رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود. ۲ - بظاهر ناظر به آیه: قل الروح من امر ربی است. (س ۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحهای از عالم خود را درک میکند و این ادراک او باندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیه مشغولیت‌های حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود باز میگردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف کننده آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها 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 ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند.

و خیال واسطه این قسمت نیز می‌باشد، این است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق^۱ و خوابهای پیریشان دروغ آشکار میشود چه کلیه این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهائی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورتهای از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رؤیا حاصل میشود و اگر از

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها راهنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب-های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مزدهای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رؤیاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بروی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از اینرو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظهٔ وی نقش می‌بندد و هیچ‌گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن 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 ادراک نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درک می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این‌گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی-نمی‌باشند و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد یک‌باره و در کمتر از

۱ - از اینجا بیش از یک 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.

يك چشم برهم زدن می باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفصیل آن هر چه هم ذهن را برای پیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خواب های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبان ترا حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برماست.^۱ 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 به همین اندازه خواص آن نیز با خواص نبوت نسبت دارد.

پس این نکات را نباید از نظر دور داشت و دلیل آن همینهاست که یاد کردیم.

و خدا آفریننده هر چیزی است که بخواهد^۲

و اما در باره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آنرا تصویر کند البته آنرا در صورتهائی تصویر می نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی یابد و خیال آنرا بصورت دریا تصویر می کند یا اگر معنی دشمنی را درك کند خیال آنرا در صورت مار تجسم می دهد. و بنا براین هنگامی که شخص از خواب بیدار می شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این

۱ - لا تحرك به لسانك. لتعجل به. ان علينا جمعه و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بیانه.
س : ۷۵ (القیمة) آ، ۱۶ تا ۲۰ ۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «ینی جامع»
مقابله شد.

هنگام خواب گزار «معبر» می‌اندیشد و بقوت تشبیه یقین می‌کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراک شده در ماورای آن است و آنگاه بقراین دیگری که آن صورت را برای او تعیین می‌کنند بحقیقت رهبری می‌شود.

و می‌گوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را به زنان تشبیه می‌کنند، زیرا آنها هم بمنزله ظروف اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسبت میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابراین رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که از جانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراک خود را بخيال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هایی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی] ^۱ البته آنرا بهیچ روهم تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را بطرف تجسم دهد، زیرا او هیچ‌یک از این مفاهیم را درک نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست تصویر می‌کند و باید خواب‌گزار خود را از این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می‌شود و در هم می‌آمیزد

۱- از چاپ «ب» و نسخه خطی «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 می‌گویند دریا بر پادشاه دلالت می‌کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می‌کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مار نشانه دشمن است در جایی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها. بنا بر این خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می‌گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می‌دهند قوانین مزبور برای رؤیا مناسب تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می‌کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می‌کند و بعضی هم از سرشت 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 محمد بن سیرین^۱ در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی در این باره بتألیف پرداخته سپس متأخران^۲ تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

۱ - 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 و از مردم جرجرایا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهایی به وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبراو در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود. ۲ - از متکلمان (ن. ل).

روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن»^۱. و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المراقبة- العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»]^۲.

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلمت مناسبتی که میان آن دو- می باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است]^۳ چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهایست^۴.

فصل ۱۳

علوم عقلی و انواع آن^۵

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از اینرو که وی دارای اندیشه است و بنا بر این دانشهای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها در آن می اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابراند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانشهای فلسفه و حکمت می خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایده آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی]^۶ می جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیاً و ثبوتاً]^۷ بمنتهای اندیشه خویش آگاه

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - قسمت داخل کروش در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۴ - اشاره به انت علام الغیوب س: مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶. ۵ - عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است و در چاپ «پ» چنین است، در علوم عقلی و. . ۶ - از «پ» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است، در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «پ»: در موجودات عرضی. ۷ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیده دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی]^۱ که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند. و آن دومین گونه دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می‌نامند و سومین گونه دانشهای عقلی بشمار می‌رود. و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است. و آنها را تعالیم^۲ مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منقصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یا دارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد و آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می‌شود گفتگو می‌کند.

و دوم دانش ارتماطیقی است^۳ و آن شناختن کمّ منقصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندند. سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازاها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یک از سیارات و [ثوابت]^۴ است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یک موجود است از قبیل: رجوع و

۱- در موجودات و عوارض آنها «نسخه خطی بنی جامع». ۲- ریاضیات Mathématiques
۳- Arithmétique ۴- در جایهای مصر و بیروت و «نسخه بنی 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 هر یک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرایض و معاملات از فروع علم عدد و از یاج از فروع هیئت است.

و از یاج یا زیج شناسی قوانینی است برای محاسبه حرکات ستارگان و تعدیل آنها بمنظور آگاهی بر مواضع هر یک هنگامی که آهنگ دانستن آن شود. دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما در باره هر یک از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد. و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ به علوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که به ما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد و فور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. ازینرو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]^۱ و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و از میان همه قبطیان به علوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت^۲ و وضع ساحران و افسونگران

۱ - چاپ «پ» و نسخه خطی ینی جامع. ۲ - اشاره بآیه: «ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحروما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت س، ۲ «بقره» آ، ۹۶

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» سعید مصر اخباری نقل کرده‌اند. آنگاه ملتها در منع و تحریم آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هر گز در جهان نبوده است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها داناتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] بر پشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلم عقلی اهمیت عظیم میدادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم‌گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور گیانیان 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 سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت تا درباره امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به‌وی نوشت که آنها را در 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 ما را از آنها بی‌نیاز کرده است از اینرو آنها را در آب یا آتش افکندند^۱ این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بمانرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونانیان «گرکها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت^۲ و جز ایشان داننده این علوم بودند.

۱ - رجوع به صفحه ۷۰ جلد ۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.
۲ - منظور از اساطین حکمت، فیثاغورس و انبیاذقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۱ به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنا بر آنچه گمان میکردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط^۲ خم نشین^۳ و از وی بشاگردش افلاطون و از او بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر افروسی^۴ و ثامسطیوس^۵ 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 همه حکمای آنان در علوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیصره روم منتقل گردید و آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم را بر حسب اقتضای مذهبها و شرایع فرو گذاشتند 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 بمانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر میبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

۱ - مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است. ۲ - بقراط «ن. ل.» ۳ - حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلیبی 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» صفحه ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است
هر که دارد خمی نه سقراط است
۴ - Alexandre Aphrodisée - و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می‌زیسته است. ۵ - Themistius

رسیدند که هیچیک از امت‌های دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فرا گرفتند و در نتیجه شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف‌ها و کشیش‌های معاهد با گاهی برای این علوم شائق شدند و هم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود و بکسب آن همت میگمارد از اینرو ابوجعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرك) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس^۲ و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشه خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان میداد و اشتیاق او بدان‌شهای طبیعی برانگیخته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمره آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آنها را فرا گرفتند و چیزی فرو نگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فرا گرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشه ایشان در آن علوم بمرحله نهایی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و در قبولی به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر «تحقیقات» کسانی که در این علوم برایشان تقدم داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا در مشرق و قاضی ابوالولید بن رشد و وزیر ابوبکر بن الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنهایت مرحله رسیده‌اند، ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری و شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیاری از این گروه به اکتساب «تعالیم»

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 حیان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند. و از این علوم و دانندگان آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را ازدست داده‌اند و گناه آن برعهده کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدامیخواست آنرا بجای نمی‌آوردند.^۱

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاری که عمران آنها بر باد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بر بست 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 در عراق ایران و پس از آن در ماوراءالنهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول]^۲ متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتیم و آن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکه راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می‌خواهد تأیید میکند^۳ همچنین اخباری

۱ - اشاره بآیه، و كذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه. س: (۶) الانعام، آ، ۱۱۲. ۲ - چاپ «ب» و نسخه خطی «بنی جامع» و زاید بنظر می‌رسد. ۳ - والله يؤيد بنصره من يشاء، س: (۳) آل عمران، آ، ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم^۱ از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی^۲ 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 و دانندگان آنها فراوانند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و بر می‌گزیند.^۳

فصل ۱۴

در علوم عددی

و نخستین آنها اریتماتیکی^۴ است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعدهندسی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دو طرف یک اندازه باشد.^۵

۱ - Rome - ۲ - Méditerranée ۳ - اشاره به ربك یخلق ما یشاء و یختار. ص (۲۸)
قصص آ، ۶۸ - ۴ - Arithmétique ۵ - توضیحات آقای دکتر هشترویی استاد عالیقدر
دانشگاه و رئیس دانشکده علوم،

امثله‌ای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشته اعداد می‌باشد.
مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دسته نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشته زیر:

۲ ، ۹ ، ۱۶ ، ۲۳ ، ۳۰

که هر جمله بر جمله قبل، هفت واحد اضافه دارد.
خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشته تصاعد عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم. مثلاً اگر ۶ رشته پیش را به جمله پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی‌البعدهاند با مجموع جمله‌های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ماقبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدد آن اعداد فرد باشند چنانکه فردها پایپی و زوجها پایپی هم باشند. و مانند اینکه هر گاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقع شوند بدین سان 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 جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است. روشن است که رشته اعداد زوج با رشته اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می باشد پس خواص مذکور برای رشته های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم برشتهای متکی است که امروز بتصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جمله متوالی در این رشته عددی ثابت است مانند رشته:

۵ ، ۱۵ ، ۴۵ ، ۱۳۵ ، ۴۰۵ ، ۰۰۰

که در آن نسبت هر جمله بجملة ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشتهای که مثلا به جمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۵×۱۳۵ با حاصل ضرب ۵×۴۰۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی ۴۵^2 برابر است.

اعداد زوج الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و بر حسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به اعداد نام میدادند مثلا اگر نقطاتی را به شکل زیر:

•
••
•••
••••

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع مثلا همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین نیز نمایش داد،

•
••
•••
••••

بعضی از نکاتی که 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، ۰۰۰۰۰

اولا مشاهده میشود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبه عدد بزرگتر برابر است یعنی

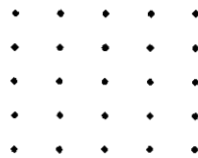
تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به يك اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدد اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدسات حادث میشود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از يك تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در يك سطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی

→ اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می باشد.

$$\left. \begin{array}{l} 8 \times 3 + 1 = 25 = 5^2 \\ 8 \times 6 + 1 = 49 = 7^2 \\ 8 \times 10 + 1 = 81 = 9^2 \end{array} \right\} \leftarrow \begin{array}{l} \text{ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث به اضافه واحد مجذور تام است.} \\ \text{ثالثاً مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره يك عدد مربع است.} \end{array}$$

$$10 + 15 = 25$$

مجذور هر عدد که قوه دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدها این عدد را نمایش می دادند شکل مربع بدست می آید مانند مربع پنج بدین شکل:



و از خواص این اعداد مثلاً یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره يك عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعداد آنها برابر است) مانند:

$$1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 = 36 = 6^2$$

به همین قرار اعداد مخمس و مسدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

در فرضاً نیز میتوان نقاط را بر حسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و . . . تصور کرد که از بین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجای قوه سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هر کدام خواصی دارند مثلاً از آن جمله:

مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع آنها برابر است مانند:

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 + 6^3 + 7^3 = (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7)^2 = \left(\frac{6 \times 7}{2}\right)^2 = 21^2 = 441$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره يك عدد مثلث است پس نتیجه می شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع يك عدد مثلث است.

که پیش از آن است و آن وقت مربع می‌شود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر... باشند. و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولاً و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج‌الزوج و زوج‌الفرد و زوج‌الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می‌باشد و درجز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ بسراهمین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیراً در این باره تألیفات بسیاری است. 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 متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در بسراهمین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبدهٔ آنرا در بسراهمین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن‌البنا این عمل را در کتاب رفع‌الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی دانایانتر است و ازفروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق. و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیلهٔ تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا بافراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عده آن اجزا حاصل شده می باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می نامند خواه این ضم «جمع» و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعد دیگر می باشد و این نسبت را کسر می نامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و از اینرو عدد مربع از آن می باشد. [و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» می نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی شود موسوم به اصم است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می باشد]^۱

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالباً بسبب فرا گرفتن آنها اندیشه روشنی در نو آموز پدید می آید که او را بصواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خوئی در او نقش می بندد و بر راستی 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: حصار الصغیر است که ابن البنا می کشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

۱ - قسمت داخل کروه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است، زیرا براهین آن 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 (رحمة الله) در این کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تألیف ابن - منعم^۱ و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مؤلف 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 سر حروف و زبده آنهاست و کلیه آنها مغلق و دشوار است]^۲.

و دشواری کتاب مزبور «رفع الحجاب» مانند همه علوم تعالیم بسبب شیوه استدلال برهان آن است و گرنه کلیه مسائل آن واضح و روشن است و هر گاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است در اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمی شود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری می فرماید.^۳

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صنعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج میشود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد. و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کرده اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین میشود.

۱ - قفطی باختصار درباره محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یاد آور نشده است که وی در چه عصری میزیسته است. از دسلان. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی «ینی- جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۳ - اشاره به «یهدی الله لنوره من یشاء» س، ۲۴ (النور) آ، ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است. و او نیرومند متین است. اشاره به: ذوالقوة المتین. 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 می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است^۱. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (أس^۲) در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله ای در می آورند 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^۳ و کسر آنها می پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه ها را به کمترین نماینده ها تا حد امکان پائین می آورند تا بمرتبه سه گانه ای برسند که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیله معادله عدد بر طرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست^۴ و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر

۱- در نسخه ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
الف - شیء؛ زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چه از تضعیف آن لازم-
می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد. ب - مال؛ و آن مربع مبهمی است. ج - کعب.
۲ - اکسپوزان Expositant یا قوه. ۳ - 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 بابهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند.
۴ - سه معادله ای که مؤلف درباره آنها گفتگو میکند چنین است: $X^2 = ax$ و $X = a$ و $X^2 = a$
و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از:
 $X^2 = axB$ و $X^2 + B = ax$ و $X^2 + B = ax$ و $ax + B = X^2$

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 ابو کامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این بساره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر بر آمده اند 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 به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده اند^۱ و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید^۲.

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صنعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صنعت حساب در متعلمان رسوخ یابد. و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن‌السمع و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمة مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامی که

۱ - دسلان مینویسد: منظور ابن‌خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد بن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ نقل از (ویک).
۲ - چایهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیه تر که فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیله آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پستی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از تر که به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می یابد و مباحث مزبور بر حسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثت از قبیل: فروض و عول^۱ 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 شریف ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می آورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره ای از علوم است که برداشته می شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است. و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۲ و جز ایشان است. لیکن فضل مخصوص

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره های ورثه نقصان می پذیرد.

۲ - صودی . صودی . (ن . ل)

به حوفی است چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطلی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آنرا جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواهی بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم میباشد.

و همچنین حقیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل ۱۵

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منقصل مانند: اعداد. و هم درباره 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 هر چند تا بی نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه 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 و ارکان مینامند و آن مبسوط‌ترین تألیفی است که برای متعلمان در

۱- در چاپهای مصر چنین است، و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابو جعفر 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 ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهارمقاله در باره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور^۱ و عبارت دیگر در باره جذرها است. و پنج مقاله در باره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جدا گانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آن را در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیه براهین آن 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 در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش مییابد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

۱- در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اسم را به *Les quantités xationnelles* (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح منطق در برابر اسم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) میگفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابۀ صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاک 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: یکی تألیف ثاودوسیوس^۲ و دیگری تألیف میلاوش^۳ که در بارهٔ سطوح کروی و قطوع^۴ آنها است و کتاب ثاودوسیوس در تعلیم 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 هر دو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیهٔ مباحث آن دانش در بارهٔ کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعزل حرکات پدید می آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن 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 «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.
 ۲ - Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios - ۳ در تمام چاپها و نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است، ولی بر حسب ترجمهٔ دسلان صحیح: منلاوس (Ménélaous) است.
 ۴ - 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 فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: درودگری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می‌کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی^۱ تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل بر هر نوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی شا کر» نسبت میدهند.^۲

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 مقیاسات و نسبت زمینی است بزمنی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن 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.^۳

و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است^۴

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراک بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارالکتاب اللیبانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است. ۲ - و خدای تعالی داناستر است. (ن ل) ۳ - و خدا باحسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست. ۴ - علم مناظر و مرا یا (Optique)

بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می شود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه هائی که از باران فرود می آید همچون خطی مستقیم نمودار میشود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند آیره ای بنظر می آید و امثال اینها که در این دانش موجب و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفات دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که در باره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می آید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلک خورشید مابین است. همچنین بدلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظم حرکت میکنند. و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال میشود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میلیهای آن بثبوت میرسد و نظایر

اینها. و ادراك موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیله رصدپی برده ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب] افلاك در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات-الحلق بود و صنعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن در باره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان پذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنها را بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرن‌ها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاك و ستارگان تقریبی است [و بهیچرو ما را به تحقیق نمیرساند از اینرو هر گاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود] ^۲ و هیئت، صنعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاك را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه ما را آگاه میکند که این صورتها و شکل‌های افلاك از این حرکات لازم آمده است و ما میدانیم که مانعی ندارد يك چیز لازمه اشياء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بوجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

۱ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ - از نسخه خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند؛ ولی با همه اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلمیوس نام داشته‌اند نبوده‌است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته‌اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آنرا مختصر کرده‌اند و ابن الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است. و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که بفهم نزدیک است، ولی براهین آنرا حذف کرده است؛ و خدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت^۱.

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صنعتی مربوط بحساب و مبنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعیت منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع و جز اینها. بوسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صنعت را قوانینی است بمنزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج يك حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج

۱ - علم الانسان ما لم يعلم؛ س، اقرأ - آ، ۵ - آخر فصل در چاپ (ك) چنین است، خدا منزله است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می نامند. واستخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند. و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتألیف فراوان دست یازیده اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن اسحاق^۱ بوده است و گمان میکنند که ابن اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را در باره احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحاق میفرستاده است.

از اینرو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن بر حسب گفته‌های او استوار بود. و این زیج را ابن البنادر لوحه^۲ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفته آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاءالله تعالی.^۳

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرف^۳ ماهیتها و حجت‌های

۱ - ازمنجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است، «و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنانرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «ینی جامع» نیز دیده نمیشود. ۳ - کلمه معرفه در چاپ پاریس بلفظ معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می‌یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران بادرک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشد 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 پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می‌جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن میپردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمیآید و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز میایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می‌یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت‌هاست که بدان ادراک ساده‌ای قصد میشود بی آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد می‌آورد و آنها را با یکدیگر بشیوه تألیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

می‌بندد که بر همه افراد خارج منطق می‌باشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق می‌خوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایده آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است. و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهنب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از اینرو این علم به دانش نخستین^۱ نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص^۲ میخواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن در باره صورت قیاس و چهار کتاب دیگر درباره ماده آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعت^۳ در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از اینرو در قیاس از حیث مطلوبی میانندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار^۴

۱ - در نسخه «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 - نص «ن . ل» ۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» پنج کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب. ۴ - از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرد و در باره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و در باره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از اینرو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده اند:

۱ - در جنسهای عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی شود و این قسمت را کتاب مقولات می نامند.
 ۲ - در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.
 ۳ - در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ - کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب در باره معرفها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده اند.

۵ - کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده 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 افاده آن برای این مقصود بشرايط دیگری اختصاص یافته است و شرايط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط]^۱ و در

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

آن عکسهای قضا یا است.

۶ - کتاب سفسطه. و آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره کننده با طرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷ - کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ - کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و در این کتاب قضایای خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صنعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام]^۱ از اینرو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن‌سینا و آنگاه ابن‌رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن‌سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گردآورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی‌جامع».

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] ^۱ مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه بر حسب ماده آن؛ بلکه بحث درباره ماده 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 از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته 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 از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتاب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، ولسی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصر الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر الجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجامع فن و اصول آنرا گرد آورد از اینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند و از آن برخوردار و بهره مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطقی

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان پراه راست است.

فصل^۱

[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 بتحصيل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن بر حذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن‌الخطیب^۲ پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکته 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 کمک بعقاید ایمانی با دلیل‌ها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی بدلیل‌های ویژه‌ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده‌اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می‌شمارند و میگویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است.^۳ و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع^۴ و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «ینی‌جامع» ترجمه کردم. ۲ - منظور فخر رازی است ۳ - منظور صغری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. ۴ - ممانعت دوجانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدامیآوردند.

و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلا^۱ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند. آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و استاد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از اینرو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابه عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زنند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^۲ یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیده گروهی که بنظریه حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

و بنا بر این کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می‌شود و خواه ناخواه کتاب برهان «در منطق» و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس

۱ - در نسخه D پس از خلا. میان اجسام، اضافه شده است. ۲ - کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام «ماهی» (از غیاب).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری^۱ باقی نمی‌ماند و از تعریفات منطقی فقط آنهایی میمانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردند.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم بشبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلایلهائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند. ولی متأخران از دوران غزالی بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نیآید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند 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 جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر میگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچرو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند^۲ پس خواننده باید در این باره بیندیشد و

۱ - قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیث» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای يك مقدمه باشد. ۲ - در متن چنین است و هذا رأی الامام والغزالی وتابهما لهذا العهد... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است، و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

بمدارك و مأخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸

در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. از اینرو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها و زمین 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 بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است. و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا 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 خود را دربارهٔ آنها آورده است. ابن-رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته و لی بمخالفت نظریهٔ ارسطو بر نخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر ، و از او پیروی کرده . از وی تتبع کرده .

(فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنين «آمدی» هم شرحی بر-
اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^۱ 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 هر صاحب دانشی دانایی است.^۲

فصل ۱۹

در دانش پزشکی^۲

و آن صنعتی است که درباره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو-
میکند و دارنده این صنعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و
غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر يك از اندامهای تن اختصاص دارد
آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی میبرد و داروهائی را
که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می شناسد و
به بیماریها بوسیله نشانههائی وقوف می یابد 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 قوه طبیعی مقابله می کند و
میسجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد و پزشك
آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می جوید و بر حسب

۱ - مشرق . «ن . ل» . ۲ - پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛
و فوق کل ذی علم علیم - س : ۱۲ یوسف . آ : ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور
این آیه نیز افزوده شده است . و خدا هر که را بخواهد برآه راست رهبری میکند، «والله» یهدی
من یشاء الی صراط مستقیم . س : ۲ «بقره» آ : ۱۳۶ -۳- آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت
برخلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛ و از فروع طبیعیات صنعت پزشکی
است و آن .

آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضای کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که در باره بعضی از اندام‌ها جدا گانه و مستقلاً به بحث 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 از سودی است که بسبب آن هر يك از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صنعتی که کتبوی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است^۲.

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)^۳ در راه گردش و غربتی متکلفانه^۴ در گذشته است. و تألیفات او در باره دانش پزشکی از امپراتوری بشار میرود که کلیه پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صنعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صنعت روبه نقصان می‌رود، زیرا در این کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صناعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی‌کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

۱ - Galien - ۲ - عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است « و جالینوس را در این فن کتاب بسا ارزش پر سودی است و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است . »
 ۳ - Sicile - ۴ - نسخه‌ها اختلاف دارد .

فصل ۱

و در اجتماعات بادیه‌نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم‌دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل پفرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره‌افری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلدیه و دیگران. وطبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچ‌رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب 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 اینر ومبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی در باره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش داناترید. بنا بر این سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است بر این حمل شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت‌دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش رادر طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است. چنانکه در درمان کسی که از عسل شکم‌درد داشت روی داد [و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است.^۱

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمی‌شود. ۲ - پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

فصل ۲۰ در فلاح

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به روش درست و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می شود]^۱ حاصل می گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می داشتند و آنها نظر خویش را در باره گیاهان تعمیم می دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابیهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می - داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاح نبطی منسوب بدان شمنان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از اینرو بهمین مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این باره رخ می دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند]^۲ و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطية بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو - گذاشته است، ولی مسلمة (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث در باره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاء الله تعالی .

۱ - قسمت داخل گروه از چاپ پاریس است.

۲ - از «پ» و «بنی» .

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها در باره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات] و عوایق آن و کلیه 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]^۲ در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست در باره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در باره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند 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 به مبدأ، سخن میرانند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنها را به شناختن وجود، آنچه‌ان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنها 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^۳ 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 بعلمت اشتراك

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر حواشی است. ۲ - از «پ» و «ینی». ۳ - در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات^۱ آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات 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 مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن - الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده اند 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 بر مردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست]^۲ زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته اند بی آنکه در باره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بشبوت نمی رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته اند 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 و مذاهب و شیوه های سلف در این باره یاری کند و شبهه های بدعت گذاران را که گمان می کنند مدار کشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع تر است بسبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی.

۱ - از «پ» ۲ - از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است ؛ و آن صواب است .

چه گونه نخستین مافوق گونه دوم محیط بر آن است از اینرو که از راه انواریزدانی نیرو می گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نیاید این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهره شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در باره مسائلی که آنها را نمی فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از اینرو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنان را 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 باره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای باز شناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه ای است که گوئی با قصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد میکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد بر ملحدان است و گرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که در باره «وجدو حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بن خویشتن در آمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزاینها، در صورتیکه مدارک 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 وجدان‌اند 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^۱.

فصل ۲۲

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانشها در شرایع متروک‌اند از اینرو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشند. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملت‌های قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع پرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی و یادآوری از بهشت و دوزخ 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 باره آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاح نبطی [تألیف

۱ - آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند». اشاره به آیه: «والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم». س: (بقره) آ: ۱۳۶

ابن وحشیه^۱ که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیکری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعة و کتاب طمطم^۲ هندی در باره صور درجه‌ها و ستارگان و جزاینها. آنگاه در مشرق جا برین حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صنعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیجوتی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و درباره آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صنعت کیمیا^۳ را مورد بحث قرار داد، زیرا صنعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و نه از راه صنعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه‌ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هر دسته‌ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته‌ها بمنزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. Tomtom - ۲
۳ - سیمیا (ن. ل.).

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحۀ انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در اینحالت بمعرفت دست می‌یابد]^۱ برای معرفت ربانی. و مخاطبۀ فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنبال آن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات^۲ و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها بقوه 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 هر دسته و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

- ۱ - مرتبه‌ای که تنها به‌همت بی‌ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.
- ۲ - تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف‌تر است.
- ۳ - تأثیر در قوای متخیله و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف میردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را بقوه نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است بدستگاه حس بینندگان پائین می‌آورد چنانکه بینندگان خیال میکنند در خارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ چیز در آنجا یافت نمیشود. بطوریکه از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی‌جامع» نیست. ۲ - در «پ» و «ینی» چنین است؛ و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه-ونه را فلاسفه، شعوده یا شعبده «چشم بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل در آمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و از اینرو ساحری وجههای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده بر فعل اوست یا بعلمت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همه اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دو مرتبه نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبه سوم حقیقتی ندارد از اینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگریسته و کسانی که می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در باره آن سخن رانده و خدای تعالی می‌فرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند به مردمان ساحری می‌آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را نمی‌آموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانه مرد وهمسرش جدائی می‌افکند می‌آموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده

به هیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و [در صحیح آمده است که]^۲ پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه بر گئثمره خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از اینرو خدای عزوجل در دو سوره معوذّه (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود:

و از شر زنانی که دمنندگان افسون در گره‌اند^۳.

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 سریانیان اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در باره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و بهمین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی 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 و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی در باره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یار دیگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

۱ - ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفروا فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجته و ما هم بضارين به من احد الا باذن الله. س: ۲ (بقره) آ: ۹۶

۲ - در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ مصر و بیروت نیست. ۳ - و من شر النفاثات في العقد. س: ۱۱۳ (الفلق) ۴: ۱

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می‌بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می‌پنداشت و باین عمل نشان می‌داد که افسون را بااراده انجام داده است. و به اینگونه کلمه‌ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در می‌آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می‌آیند و بر حسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می‌افتند و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبایا پوستی اشاره می‌کرد و او را خود را بر آن فرو می‌خواند و یکبار آن عبایا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره می‌کرد که شکافته شود و ناگاه می‌دیدیم روده‌های گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را می‌رباید و آن شخص بر زمین می‌افتد و می‌میرد و هنگامیکه قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره می‌کند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رک - ر ف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) این است که هر گاه اجزای هر واحدی را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد و بهمین سبب آنها را مهر آمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب

۱ - این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کردم گوا اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است. ۲ - چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از: ۱ و ۲ - ۴ - ۵ - ۱۰ - ۱۱ - ۲۰ - ۲۲ - ۴۴ - ۵۵ - 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 زهره که در بیت یا شرف خود با نظر هودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را در سابع نخستین قرار میدهند و بر هر يك از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند^۱ و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن مورد نظر است یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بردرستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»^۲ که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصبعی»^۳ صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدن‌دان گرفته و آنرا به‌دو نیم کرده است و در رو بروی شیر تصویرماری است که از دو پای آن به‌رو بروی چهره او می‌خیزد در حالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت

→ آنها را جمع کنیم - ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند، ۲۰۱ - ۴ - ۷۱ - ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است. ۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علیحده است (ازغیاث). و سابع عبارت از برجی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی را گویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد. ۲ - ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینگونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیه دسلان ص ۳۷۸ ج ۳). ۳ - دسلان آنرا به «مهر شیر» ترجمه کرده است. ۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دو کلمه هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها و اصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید، در هیچیک از مآخذ کیمیاگران چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (Wootz) مینامند

شیر کژدمی ترسیم کرده اند 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 (نیرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هرگاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از يك 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 تکه حریر زردی با خود بر میدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد با اندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت بزیردستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده اند و بتجر به رسیده است.

همچنین وفق^۱ مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب^۲ را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرومی‌برند و آنگاه در تکه 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 شده و

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر يك از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود. ۲- رجوع به حاشیه صفحه پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گردآمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سرالمکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده اند، ولی ما بر آن دست نیافته ایم و گمان می‌رود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر بر-خلاف این باشد.

و در مغرب دسته‌ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری و جادوگری 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 و هم 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 او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اخفا 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 در کار خود شریک قرار میدهند. و درباره این دعوتها رساله‌ای نوشته‌اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه» است. آن را میخوانند و فرامی‌گیرند و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور بانجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کالاها و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهایی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هر-چه از نوع متصرفات بتملك در آید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم در

باره آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم 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 بی شک 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 هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بوجود 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 پدید می‌آید که در نتیجه شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان^۱ راه میرود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می‌بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان راه می‌روند و از سقوط نمی‌هراسند - پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکبست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز بیاویزگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات

۱ - در چاپ پاریس بجای «جبل» «جبل» است و من «جبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید وهم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت بعقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از اینرو صاحب طلسمات بیشتر از فن منجمی یاری میجوید - و بعقیده منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه این است که معجزه قوه ای خدائی است که در نفس این تأثیر را برمی انگیزد و بنا بر این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوه نفسانی و در پاره ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد - پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیر اند و بدان بردعوی نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شر اند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بسکمه های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند. و هر گاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنا بر این هر گاه بآوردن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بسی اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجدان وی سلب شده است و چون معجزه به مدد‌های روح خدا و قوای الهی بود از اینرو هیچگونه سحر و جادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگرست 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 زنان دمنده در گره‌ها»^۳ نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هایی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرمید خواند یکباره باز میشد. بنا بر این جادوگری با نام و ذکر خدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان^۴ بود وفق مؤینی عددی «طلسم صدی»^۵ زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادیسه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند وفق مزبور بعلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

۱ - اشاره به: و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ماکانوا یا فکون س ۷ (اعراف) آ: ۱۱۴ ۲ - قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق. ۳ - ومن شر النفاثات فی المقد. ۴ - مقصود سلسله ساسانیان است. ۵ - کلمه مؤینی عبارت از صفت نسبی است و مؤین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی راکه بر اساس مثلث تشکیل مییافته؛ (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشده؛ وفق مربع عددی مینامیده‌اند وفق مؤینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحه ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه 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^۱ اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده‌تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در يك باب حرام عنوان کرده است .

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است و صلاح آخرتشان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست. و افعالی که در هیچیک ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی 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 عقیده ایمانی را بسبب بازگردانیدن امور بغير خدا فاسد میکند . در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است .

و اگر افعالمان نه برای مامم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه درخبر است:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید از اینرو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را در يك باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرقی 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) گفته اند: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست

۱ - و بطل ما کانوا یعملون . س . ۷۰ (الانعام) ۱۱۵ ، ۲ - و ساحر از اینگونه تحدی روگردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود . (چاپهای مصر و بیروت).

زیرا 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 این محال است. و از اینرو معجزه از کاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادو گر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیرد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیر است از نفس شخص چشم شور^۲ 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 و شگفتی حسدی بر میخیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات [نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمیکند و با اختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات] هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان با اختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر .

۱ - س : ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ - پایان فصل در چایهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است : و اوست توانای غالب «س» ، ۴۲ (الشوری) آ ، ۱۸ « پروردگاری جز او نیست .
۲ - ترجمه «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند . و در فارسی باینگونه کسان چشم شور میگویند .

و بهمین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته می‌شود، ولی کشنده با چشم کردن کشته نمی‌شود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده می‌کنند یا آنرا فرو می‌گذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت^۱ مجبور است و خدا داناتر است.^۲

فصل ۲۳

در دانش اسرار حروف^۳

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود در باره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنا بر این طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابد و اسرار خویش را آشکار می‌سازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را میتوان کاملاً تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند در باره آن تألیفات متعدد دارند

۱ - مجبور (نسخه خطی ینی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمرن . ل: مجبور .
 ۲ - و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست داناتر است و بر ضمائر و نیت‌ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت. ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «ب» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمره 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 با سراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سر تصرفی که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده اند و هر طبیعتی بصفتی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و از اینرو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعتی که آنرا تکسیر^۲ مینامند باقسام: آتشی و هوایی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و بهمین ترتیب 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^۳ و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء^۴ و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین^۵ قاف^۶ تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین^۷ تعیین کرده اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت اختصاص داده اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

۱ - 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 چاپ پاریس نیست. ۲ - رجوع به حاشیه ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود. ۳ - سین (ن. ل). ۴ - ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد. ۵ - صاد (ن. ل). ۶ - تاوغین (ن. ل). ۷ - شین (ن. ل).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین کرده اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه و امثال اینها.

و برخی سرّ تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولا بآنها اختصاص یافته اند و از اینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر يك از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ک) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می شود، زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبه خود بر چهار دلالت میکنند. و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است. و برای اسمها هم وفق هائی «طلسمها» درست کرده اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد بر قرار است امری دشوار 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 که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکارناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف این گروه «در موجودات

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، قوایی 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 بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوه «روحانی» را نیرو می‌بخشد^۱.

و فایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره‌ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل میسازد و بهمین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح در جسد است، زیرا خاصیت طلسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست در باره تفاوت میان تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیه تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت‌های بشری دارد، زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست؛ لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاک را فرود آورد و آنها را باشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱- دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه ثنوری آن قابل فهم است 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 نتیجه مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از اراده آنان سرپیچی نمیکند .

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، ریرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمنداند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می‌شمرند و در آن سهل انگاری میکنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که ببرزگترین ریاضتها همت می‌گمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزله حجاب است «میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی از سوی خدا نسبت بایشان است و بنا بر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجه مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث بتصرف پردازد. که بنا بر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند - آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود؛ بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بر حقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلمت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در اینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را باقوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است^۱. و این مناسبت بعقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی^۲ است و آن مرتبه برزخ کمال اسمائی میباشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود میآید بی- آنکه 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 هر گاه صاحب اسماء از این مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان- طلسمات» فرو گذارد، آنوقت عمل او بمثابه عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوه اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء در حال مشاهده بدان آگاهی می یابند، بلکه دعاها را صاحبان طلسمات به اموری 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 جمله این موجودات بشمار- میآورند و به هر یک از ستارگان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده اند و این قواعد را بر مبنای شگفت آور منکری مبتنی کرده اند مانند: تقسیم سورهها و آیات

۱ - دسلان مینویسد: بونی در مجموعه بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هر طلسمی را معین کرده است. ۲ - ظاهراً مرتبه حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست میآورند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود. ۳ - معادن. (ن. ل).

قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمة مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است. و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قرار دهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان هفتگانه در نگرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیام‌های ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهائی را که بهر ستاره‌ای اختصاص دارد و آنها را قیام‌های ستارگان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور خود قیام میکند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ^۱ علم وجود دارد میتوان بدست آورد و بنام 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 با آنکه حرام میباشد، ولی ما را بس است همان دانشهایی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندک از دانش اعطا نشدید.^۲

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوه خدائست که ایزد آنها را فطره^۳ بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه‌ای نفسانی است که بر آن سرشته شده‌اند.^۳ و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعه عقاید ایمانیست که از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

۱ - در همه نسخه‌ها چنین است. دسلان و مترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده‌اند.
 ۲ - وما اوتیم من العلم الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسری)، ۸۷، ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخه خطی «بنی جامع» مقابله شد.

بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هر گاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پناه میبرند؛ چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دو پا بنشست، ناگاه دو کناره رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهره خویش را از خدا در برابر دانگی نمیفروشم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت. و اما درباره سحر و افسون باید دانست کسانیکه فطره^۱ افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر-فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنها را مسلمة مجریطی در کتاب «الغایه» و جابر بن حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم در باره آنها گفتگو کرده اند و بسیاری از کسانیکه قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها میآموزند، ولی ریاضتهای ساحران را که پیشینیان انجام میدادند پیر از کفریات

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمه آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخه 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 طوال را بر حسب روش آن گروه تمیین میکردند و در وجهه خود از قصد ضرر دوری میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجهه‌ای که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بیندیشیم ریاضت آنان بر ریاضت ساحری منجر میگردد و از میان کلمات آن گروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می‌یابیم. و اما اگر کسانی بفلط‌گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار بر حذر بود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می‌جسته‌اند و اولیائیکه آهنگ آن میکردند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است. گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیله کلمه ایمانی بوده است نه بقوه نفسانی چنین است تحقیق علم سیمیا. و این علم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا بکرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفر آمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلۀ ستارگان در برجهای برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را مؤثر میشناختند و از اینرو بسیاری از کسانی که قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنانرا بشناختن قسمت‌هائی که برای حاجت‌ایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال بر حسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همه اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم را جستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجه شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «نمط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها درحقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته‌اند هر چند وجه شرعی آنرا بدست آورده‌اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند.

گذشته از این آنها بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتیکه از نظر 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 بوسیله الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا درصدد کسب آن بر نمی آیند. پس نباید به زرانندویهای این گروه درباره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیله روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» برقرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشند درباره آینده کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بفرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت آورتر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت^۱.

[و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که درباره چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیده منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است می‌آوریم و سپس صفت زایچه^۲ و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنهامطابقت میان سؤال و جواب است که از اسلوب خطابی آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»^۳ است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت آور است]^۴.

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ بعد شود. ۲ - از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۳ - در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحه من الملع است و ظاهراً تحریفی در این ترکیب روی داده

و اصل ملحه من الملاحم بوده است. ۴ - 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^۱ و قصیده این است:

توضیح مترجم

بقیه این فصل از این رو که مؤلف از صفحه ۲۱۹ تا صفحه ۲۳۰ همین ترجمه در باره این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلیلی که یسار خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیده سبتی^۱ را که بر حسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخه خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنا بر چاپ دارالکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در بساره استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوه درجه ممیزه^۲ نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، و علم طب یا صناعت «کیمیا». و «طب روحانی». و «مطالع^۳ 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 حله^۴» دائمة - النفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم^۵. و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت^۶» و جز اینها بعنوان سر فصلهایی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته از این در ذیل یا بالای ابیات خاصی از قصیده مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده است و پس از پایان ابیات ورموز مزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز-

۱ - در صفحه ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالك بن وهيب نسبت داده 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 هم حاکی است که گوینده آن سبتی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود: يقول سبتی و یحمد ربه
مصل علی هاد الی الناس ارسل
۲ - متمیزه. (ن.ل). ۳ - مطاریح (ن.ل). ۴ - خلة (ن.ل). ۵ - تختم. ختم -
حم - (ن.ل). ۶ - واهلیت (ن.ل).

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچه عالم بحول و قوت خدا» دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه در باره ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدید است یا قدیم؟ و بر حسب نظریه مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی از موادی که باید در پاسخ داخل گردد و بدان عمل شود به اصطلاح منجمان طالع است و مؤلف بعنوان طالع نخستین درجه قوس را بر گزیده سپس بتفصیل طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف وتر رأس القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن وتر رأس الدلو را تا حد مرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان میافزائیم و به شماره آن در مینگریم حد اقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنا بر این در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده گانه آنرا ساقط می‌کنیم و باقیمانده آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آنوقت نه برای آن شماره‌ای ثبت میشود و نه دوری. سپس اعداد آنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گردد آنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دورا کبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می‌باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می‌ماند باید در سلطان برج که به هشت میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنا بر این هفت اصل پدید می‌آید و آنچه از ضرب طالع و دور اکبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامی که به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست می‌آید و آنرا یادداشت میکنند سپس دو باره عمل را ادامه می‌دهند و درباره تمام حروفی که سؤال را تشکیل می‌دهند عمل میکنند بدین‌سان حروفی مجزاً بدست می‌آید که میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین ترتیب حروف را چنانکه بتوان از آنها کلمات عربی بدست آورد بهم می‌پیوندند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که این خلدون درباره سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها

لادریس فاسترقابها مر تقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اخنوخ Enoch یکی میدانند بقیه فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئله زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن طرز کشف روابط اسرار آمیزی را که میان حروف و عناصر چهار گانه وجود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه بفرانسه نیز از ترجمه این قسمت صرف نظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیده سبتی پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیار پیچیده و تصورات موهوم بود، من به‌امکان ترجمه آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است ادامه دهم و آنرا خود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابله متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی (C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخه صحیحی از این قصیده که کاترم آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانه سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدل‌های فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخه خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترك در دسترس قرار داده شده بود در سهای جدید دیگری بمن آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیله این دانشمند داده شده بود بر شماره پیشین افزود نسخه‌های خطی به شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانه سلطنتی دارای شرح‌های مختصری در باره زایچه بود و در آنها نیز نسخه دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و در سهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی اعتنائی و جهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم با تمام این وسایل نمیتوانم نتیجه رضایتبخشی بدست آورم .

جمله‌های پیچیده‌ای که سببی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیله آنها معنی 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 داشتیم، بنظم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیرا کوشیدم شخصاً بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیک از نسخ خطی و چاپ‌های موجود آنرا نداشت يك نسخه خطی کتابخانه الجزیره چند دایره جدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمه تر کی مقدمه توسط جودت- افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتیم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایچه- العالم) جدول نخستین که از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیله اشعاری قسمت گردیده و چهار دایره کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایره درونی

عده بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به القبای رمزی موسوم به «رشم الزمام» و بقیه به القبای موسوم به «رشم الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت مربع و بوسیله خطوط موازی بچند هزارخانه «بیش از هفت هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابن خلدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی را که مؤلف بیان کرده است بدست نمیدهد آنگاه در باره صحت زایچه عالم شك و تردید بمن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت هزار و دو یست و پنج خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه امید ب نتیجه رسیدن کوشش مرا بنومیدی مبدل ساخت، زیرا محققاً من آن جدولی را که ابن خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع و ابهامی که سراسر قسمتهای متن را فرا گرفته بود و خاصه نبودن نسخه خوبی از جدولها مرا از کاری که نتیجه رضایت بخشی در بر داشته باشد مأیوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سبباً هنگامی که این مسئله را طرح می‌کرده محققاً چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.^۱

۱ - بقیه فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه را فراگرفته است - و اتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد بکلی حذف شده است .

فصل ۲۴

در دانش کیمیا

در این دانش آزماده‌ای گفتگو میشود که بدان زروسیم به روش مصنوعی بوجود می‌آید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیه موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها در باره معادن بکنجکاو میگردانند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ومو] و تخم و مدفوع آنها را هم با آزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیله آنها این ماده از قوه بفعل در می‌آید. حل کردن اجسام بوسیله تصعید^۱ و تقطیر^۲ برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن ماده مذاب از راه تکلیس^۳ و نرم کردن جسم سخت بوسیله هاون و صلایه^۴ و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست می‌آید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فروریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند اریز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زر ناب میشود.

و هر گاه کیمیاگران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایه از «جسم» قابل (یعنی جسمی

۱ - تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعضی ادویه را بتأیید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (گیات).
 ۲ - تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیب گذراندن.
 ۳ - بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.
 ۴ - صلایه: سنگ پهن که بر آن داروسایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد ساینند.

که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می‌آورند بنا بر این تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در می‌آورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را باو اختصاص می‌دهند و آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمی‌آورد مگر آنکه بجمع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد. و طغرائی^۱ را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمة مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صنعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمة در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانی که در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغیربی^۲ از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همه آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی

۱ - حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ - ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده اصالة الرأي صانتنی عن الخطل - و حلیة الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامیة المعجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صنعت کیمیا نیز تألیفاتسی است همچون : جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفوائد والرد علی ابن سینا فی ابطال- الکیمیاء و جز اینها، رجوع به لغتنامه دهخدا شود. ۲ - مغزبی . «ینی».

هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقه کیمیا-گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه نا پسری مروان بن حکم نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و پروزگار بادیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشته‌است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزید دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمره اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رساله ابوبکر بن بشری^۱ که آنرا در این صنعت نوشته‌و برای ابن السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمة «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور در این فن بر گزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشری پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصود می‌باشد می‌گوید: و مقدمات این صنعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده‌اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانها و طبایع سرزمینها و اما کن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن بازمی‌دارد.

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از یکتا سیسیلی بنام ابن بشری گفتگو میکند و مجموعه‌ای به وی نسبت میدهد. اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بیابان رسانیده است (از حاشیه دسلان).

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیاز می‌باشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح می‌کنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱ - آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ - چگونه حاصل می‌گردد؟

۳ - از چه چیز بدست می‌آید؟

و هر گاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فرا گیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد. اما در باره جستجو کردن و استدلال از وجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود، مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیله آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر میشود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است. ^۱ چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم بآنها باز می‌گردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه پدید می‌آید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه پذیر و دسته دیگر تجزیه ناپذیر می‌باشند و اشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه بمرحله فعل در می‌آید، ولی دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر می‌باشند این است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر

۱ - در اینجا عبارات ابن بشر و مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث بمذکر و برعکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم‌گوئی کیمیایان دانسته و در تلاش ابن بشر و در اثبات مسائل بدلائل نامعقول در سراسر این فعل در شکفت شده است.

قوة مواد کمتر فزونی و برتری یافته است .

پس ترا سزاست (خداترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها کسیر «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^۱ و تقلیب (استحاله معادن)^۲ آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است شناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی یابد .

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر- کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟
و آیا آن «حجر» از آغاز يك ماده بوده یا مواد دیگری را هم درترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران يك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده اند .

و هم سزاست که چگونه 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- باشد، و بنابراین باید این نکته را نیک دریافت .

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است و فاعل در آن است، زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی تواند از خود دفاع

۱ - در لغت بمعنی آب چیز را با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگر است. ۲ - Transmatation

کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی بهره است. و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراک و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زندهٔ تابناکی است که بوسیلهٔ آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری و نیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابل را بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از اینرو متفعل می‌شود^۱ که ترکیب طبایع او باهم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزله است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این افسوس‌ناک می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند بی‌پایانی 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 اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفوس 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 از اینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از

۱- در متن چنین است، و انما انفعَلَ الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است *L'homme est passif* و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن این است که: انسان می‌میرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم می‌گسلد و تجزیه میشود.

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست. و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن از نیستی به هستی است، چه تاهنگامی که آن «حجر» بر همان 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 بنا بر این تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و از اینرو هر گاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

و سزااست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسد هاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را از اینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر 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 در آغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجاد گری بدانها رسیده است آنها را با جساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از اینرو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هر گاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می‌گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهم‌ترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده‌اند از اینرو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش بر رطوبت برسد بدن درمی‌آویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش با آنها می‌گریزند^۱ بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمیشوند که از زمین و آب تشکیل یافته‌اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستر «کیف» بسبب امتداد طبع (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را باهم درمی‌آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابراین بهم پیوستگی و تداخل آنها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج. و از اینرو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان می‌باشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمایی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهره خویش را بدست می‌آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صناعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگارند و از يك گوهر جدا شده‌اند قاعده و آیین واحد و تدبیر

۱ - 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 و مهارت 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)^۱ حتماً از طبیعت منحرف می‌شود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک 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 بهر جا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامیکه اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نمی‌یابند و با هم جفت نمی‌شوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمایی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمایی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان^۲ حقیقتی است که مضمحل نمی‌شود و نقصان نمی‌پذیرد^۳ 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 هر جسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام و کامل 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 و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد وقوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون می‌سازد و

۱ - قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - دسلان مینویسد، کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمی‌برند. ۳ - و درهم شکسته نمی‌شود - نسخه خطی «ینی جامع».

نقوذ می کند.^۱

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرداشیاء را خشك میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی متفعل (پذیرنده اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر يك از آن دو (رطوبت و یبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین میشوند هر 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 نخواهد یافت. چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشیهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را بایسد پاک 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 آتشیهای سوزنده پرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیب‌هایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آورند که بشتاب مایه نابودی آن میشود.

۱ - در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.

و همچنین هر چیزی (از ذات خود)^۱ بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد می‌گردد. چنانکه میان دو چیز واقع می‌شود و هیچ وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابدی آن می‌شود و باید دانست که حکما بارها باز گشتن ارواح را با جساد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن توانا تر گردند. پس نکته را بدان^۲، اینک بی‌بحث درباره حجری می‌پردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و در باره حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است)^۳.

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه می‌باشد و برخی تصور کرده‌اند در کل‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که در باره این دعاوی پی‌جوئی کنیم و با صاحبان آنها بمنظاره پردازیم، زیرا سخن بیش از حد بدزازا کشیده می‌شود. و من در ضمن مطالب پیش‌گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت می‌شود، زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنا بر این اکسیر هم در آنها وجود دارد پس می‌خواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت می‌شود و در اینجا بگفتار حرانی توجه می‌کنیم که می‌گوید: «کلیه رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچه سپید که در آن نفوذ می‌کند، ولی پس از چندی از بین می‌رود و ترکیبات آن نا پدید می‌شود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را

۱ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - پس نکته را بکار بر. نسخه خط «ینی جامع». ۳ - جمله داخل پرانتز از چاپ «ک» و نسخه خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاک 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 و اعیان را دگر گونه میسازد امکان پذیر نیست.

و هر گاه 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 باره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالتهای سه گانه است، زیرا که گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف تر 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 اندک و دارای غلظت و سببری است و با همه این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فسرو رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود و غلظت روحش قادر بر حرکت نیست. و روح متحرک بدرجات لطیف تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرک دارای پذیرش غذا و حرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یک 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 بر همین منوال است؛ پس اکسیر در حیوان برتر و عالی تر و آسان تر است.

و بنا بر این سزا است که خردمند پس از شناختن این نکات بآزمایش چیزی

دست یازده که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد^۱.
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 کرده اند و
هر متحرکی را فاعل (مؤثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده اند و این تقسیم
را در همه اشیاء و اجسام گدازنده و مواد معدنی^۲ نیز توسعه داده اند و از این رو
هر چه 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 هر چه را به طبایع چهار گانه تجزیه
شود زنده، و هر چه را بدینسان تجزیه نگردد مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیا-
گران) همه اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صنعت سازگار
باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهار گانه تجزیه شوند
بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان 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 می جستند از آن سامان گرفت
و گاهی نظیر آن حجر در کانه‌ها و گیاهان سامان می گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد
آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در باره گیاهان باید
گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه‌ها تجزیه می شود مانند اشنان
«غاسول» و در کانه‌ها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با
هم در آمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

۱ - تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشرین نقل کرده است. ۲ - در چایهای مصر بجای
«والذاتیه» که در چاپ یاریس آمده؛ والاجساد الذائبة است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را
ترجیح دادم در نسخه خطی «ینی جامع» چون نقطه ندارد میتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.
۳ - ترجمه «عقاقیر معدنی» است چون کلمه عقاقیر ج، عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود
که از آنها دارو بدست می آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی
است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

است و ما بتدبیر همه اینها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر و عالی‌تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابراین سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است. ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هرچه از آن تر کیب 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 و جسد لطیف زمین بوجود می‌آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزله گیاه در خاک است. و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهار گانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه‌ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی‌ بهره 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^۱ را که بر عهده گرفته‌ایم تکمیل شود. - ان شاء الله سبحانه.

تدبیر^۲

بر برکت خدای تعالی حجر ارزمند را بر گیر و آنرا در قرع و انبیق بگذار و طبایع چهار گانه آن یعنی آب و هوا و خاک و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاک و هوا را از آتش جدا کردی آنوقت هر يك را جدا گانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمده در پایین ظرف را که عبارت از كفك است بر گیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزدايد و غلظت و كفك آن زایل گردد و آنرا کاهلا و باستواری

۱ - در نسخ چاپی، انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس انصاف با مقام مناسب‌تر است از اینرو این کلمه برگزیده شد. ۲ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر برکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است^۱ از آن تبخیر کن، تا هنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرک 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 به روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی پذیرد جز به وسیله جفت کردن^۲ و سایش^۳ اما جفت کردن عبارت از در آمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همه اجزا بهم در آمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزله امتزاج در آب گردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومند میشود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجساد تقویت میگردد و این خواص از اینرو پس از ترکیب پدید می آید که جسم محلول چون با روح جفت می شود بتمام اجزای خود در آن می آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می شوند و در نتیجه ماده واحدی می گردد و از این آمیختگی لازم می آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که بخاطر امتزاج عارض جسم میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسم در آمیزد و بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمع اجزای روح و جسم درمی آمیزد و نفس و آن دو (روح و جسم) یک 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. ۲- ترویج «پ» ترویج «ك» . ۳- تعفین، یعنی عمل صلایه و سحق.

و بنا بر این هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول بر خورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول^۱ ذوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و در آویختن آتش بدان است و هر گاه آتش بخواهد بدان در آویزد در آمیختگی آب با رطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می‌کند، زیرا آتش با روغن متحد نمی‌شود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش میگریزد و از اینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند بپرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج می‌باشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پدید آمدن آن می‌شود و بنا بر این جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است]^۲ و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره‌ای است که نه نور و نه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می‌آید و این همان تصفیه^۳ ای است که در باره آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده‌اند.

و مقصود آنان بهیچ‌رو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه نامیده‌اند، بلکه آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در 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 آنرا با انتخاب آن‌و ادا کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند.

۱ - همچنان دوام می‌یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت است. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و «پ». ۳ - در «پ» بیضه است.

گفتم ای حکیم! چه سود و چه استدلال در باره این صناعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مر کب. در آن بیندیش معنی آن بر تو 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 همه توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابوبکر! علت آن نسبتی است که میان این مر کب 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 بتاید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانه خویش باز گشتم.

و در باره گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان اثبات میکند و اینک آنرا در این نامه برای تو می گذارم: مثال آن این است که هر گاه مر کب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوایی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مر کب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاک و آب نیز در آن بیک نسبت است و هر دو چیز می که بر این صفت باهم متناسب باشند بایکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (ه - ر - و - ح) تعیین میکنیم و کمترین طبایع مر کب را که طبیعت خشکی است میگیریم و معادل آن طبیعت رطوبت را بدان می افزائیم و بتدبیر آنها می پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی در این سخن ابهام و رمز است، ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند. آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هر یک روح یا آب می افزاییم و در نتیجه همه آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیر و

عمل می کنیم بر همه آنها نمونه ای از طبیعت هوا می افزائیم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها بقوه ۹ برابر خشکی میشوند. وزیر هر یک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج^۱ و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط است و عبارت از آب و هوا می باشند دو ضلع ه ر و ح^۲ میباشند. پس می گویم که سطح ابجد مشابه سطح ه ر و ح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین بحد^۳ از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمی نامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

در باره کلماتی که شرح آنها را از من پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبایع برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده اند که بصورت گردی در آمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده اند^۵ تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا^۴ حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می یابی^۶ و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فروره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و ارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارزمی باشد، ولی قوای مزبور بایکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه ای روحانی تا بناك و صاف است و آن فاعله می باشد.

۱ - ح د. (ك و ب). ۲ - ه ر و ح «پ». ۳ - ب ج (رک) و «ب». ۴ - Magnsie. ۵ - ن بدل؛ آن با زاج تخمیر کرده اند. ۶ - در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر مر (تجهد) نسخه خطی «ینی جامع» (تجد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

دوم- قوه‌ای نفسانی و متحرك و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظ‌تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت^۱ و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگه‌ میدارد و بآنها محیط می‌باشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بدانند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود. اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکه بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن‌بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمة مجریطی پیشوای اندلیسان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم^۲ و پس از آن روزگار بوده است. و توای خواننده می‌بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صنعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صنعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی درباره امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوه افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همه اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگری بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی از جانوران از ماده خاك^۳ یا

۱- از «ینی» که بجای: حاسه در چاپهای مصر و بیروت (جاسسه) است. ۲- مسلمة در قرن چهارم میزیسته است. ۳- در «پ» و «ینی» از موی.

درخت و گیاه و خلاصه از غیر ماده مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون در باره ریسمانها و عصاها انجام دادند^۱. و چنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان در اقصای جنوب و ساحران ترك در اقصای شمال نقل می کنند که ایشان باقوه افسونگری بنزول باران و جز آن دست می یازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز ماده مخصوص آن است از اینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره بی بحث پرداخته اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملت‌های گذشته بوده اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیده آنانکه در این باره بتحقیق پرداخته اند نتیجه بخل و ضتت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبه الحکیم» و کتاب دیگر خود را در باره سحر و طلسمات «غایة الحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغایة» و خصوصیت موضوع دیگری 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 فسن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آینده غلط بودن نظریات کسانی را که می پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیله صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.^۲

فصل ۲۵

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است، زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم»

۱ - یعنی آنها را به مار تبدیل کردند. ۲ - س : ۶ (انعام) آ : ۱۸

و «کیمیا» در اجتماع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

از اینرو لازم است درباره 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 کلیه عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیله نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراک می‌شود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این 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 اندیشه خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن این است که اندیشه و نظری که افاده باز شناختن حق از باطل می‌کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورت‌هایی تجرید می‌کنند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهایی که بر روی گل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجرید شده از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترك باشند و ذهن آنها را از یکدیگر باز شناسد معانی دیگری را 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 پس از آن دیگر ذهن نمی‌تواند از آن تجرید کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوسات اند

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 نگردد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجوید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته‌ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیله قانون صحیحی باشد .

و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصویری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا صورتام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است .

آنگاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر و اینگونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس .

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان در باره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده‌اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده‌اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان باز ایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل

قائل شدند و بعقیده ایشان لازم است فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد. سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شمارهٔ آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند^۱ و یکی نخستین مفرد است که دهم^۲ «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراک وجود بر این شیوهٔ داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هر چند شرعی برای باز شناختن فضیلت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خرد 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 هر گاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائل عبادت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و ویرا بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان

۱ - بر حسب عقیده متقدمان عالم همه يك كره است مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر همه‌مانند پوست پیاز برگرد آن می‌باشند. ۲ - ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند باینطور که اول حق تعالی يك فرشته پیداکرد پس از آن فرشتهٔ دیگر و يك آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم يك فرشته و يك آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی پیداکرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملك یا فرشته نامند. (از غیات) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنابراین از عقل کل بهر يك از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود، چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بغیر نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاک باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبهٔ نهم نسبت با فلک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیات ذیل ده عقل شود.

از این لقب معلم صناعت منطبق 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 بدخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند.^۱ 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 آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و بی‌بحث و مجادله در آنها پرداختند و در مسائلی از شعب دانشهای مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابو نصر فارابی در قرن چهارم بروزگار سیف الدوله و ابوعلی بن سینا 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 همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول^۲ نسبت داده و در ترقی بمقام واجب^۳ بهمان اکتفا کرده‌اند قصور است از پیجوئی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند^۴. 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 و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

۱ - یعنی تضمین نمیکند. ۲ - عقل اول: فرشته اول و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیات).

۳ - مقصود واجب الوجود است؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز

نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - و یخلق ما لا تعلمون س ۱۶۱ (النحل) آ ۸۰.

ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود^۱ چیزی نیست، اما براهینی را که گمان میکنند بر مدعاهای خود در باره موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه میدارند تا رساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی از این براهین در باره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنابراین یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی^۲ مطابق جزئیات بوسیله صورت-های خیالی است نه در معقولات ثانوی^۳ که تجرید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمثابة محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتر اند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد^۴، زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از اینرو لازم است آنها را فرو گذاریم.

۱ - حکمت خدا (ن. ل). ۲ - معقولات اولی، آنهائی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زید انسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی). ۳ - معقولات ثانوی، آنهائی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی). ۴ - اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترک ما لایعینه. 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 درک کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم از اینرو که میان ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم در بارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری و جدانی است^۱، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده‌اند هر چه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات^۲ برهان این است که ذاتی^۳ باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می‌رود می‌گوید: «الهیات»^۴ ما را بیقین^۵ واصل نمیکند، بلکه در این دانش سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

و هر گاه پس از رنج بردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم در این صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال

۱ - وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعریفات جرجانی). ۲ - مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی). ۳ - ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چیز، نفس و عین آن است و آن خالی از عرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص این است که ذات از شخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم وهم بر شخص اطلاق میشود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمیگردد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - متافیزیک Métaphisique ۵ - از «پ» و نسخهٔ خطی «ینی» در «ک» اینین است.

بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در باره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف و غایت افکار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این بسراهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارک و مشاعری مخصوص بخود هستند، ولی ادراک کننده در وی یکی است که همان جزء روحانیست و آن که گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک میکند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بیواسطه‌ای درک میکند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و بهر ادراک کننده‌ای بسبب ادراک چیزی که آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد. و این امر را باید در حالت کودک در آغاز مدارک جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازه‌ها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. و بنا بر این 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 هر گاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه‌ای چیزی را در یابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است و این ادراک به اندیشه و دانش بدست نمی‌آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده به حصول این ادراک برای نفس، توجه میکنند و از این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آن است هنگام

زایل شدن سرگرمیها و شور و غوغای زندگی و موانع جسمانی حاصل آید و آنگاه آنچه 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 همه این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه می‌گویند براهین و ادله عقلی ایجاد کننده این نوع ادراک است و از آن شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین و ادله از جمله مشاعر و ادراکات جسمانی است چه آنها بوسیله قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند در صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراک متوسل می‌شویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراک در ستیز میباشد و مایه نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تالیف ارسطو و جز آنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنها متکی میشوند و اینگونه سعادت را از لابلای کتب مزبور می‌جویند، در حالیکه نمیدانند با این روش برموانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل آید، بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادراک علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراک، درک کردن نفسی است که از ذات خود و بیواسطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه می‌گویند شادمانی ناشی از این ادراک عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده

است که نفس در ماورای حس دارای مدرك دیگری است که بیواسطه «حواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته بادرک این موجودات است چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) قولی باطل است بنا بر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم^۱ و گفتیم که در اصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراك کننده ای منحصر در مدارک او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یاد آور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیه آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درک کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می آید که هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، بنوعی ادراك نائل میشود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارک مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نامحدودند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درک کنیم؟ یا بسعادت که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می شوید^۲ و اما گفتار ایشان در باره اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس بسبب

۱ - رجوع به فصل تصوف شود. ۲ - هیئات هیئات لماتوعدون. س، ۲۳ (المؤمنون)، آ، ۳۸ دسلان متوجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن است.

ادراك ذاتی آن، عین سعادت 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 نتیجه ادراك روحانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به امثال 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 مبدأ و معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسها بدان می‌رسند، زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرح مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای يك ثمره است که عبارت است از تشخیص ذهن در ترتیب دلیلها و حجتها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاسها بشیوه استواری و اتقان هنگامی میسر می‌شود که بر حسب شرایط حکما درصناعت منطق^۱ باشد و آنها اینگونه قیاسها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم

۱ - و بروفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل).

(ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میپردازد بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می آورد و در آن مهارت می یابد، زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته ایم در عین حال صحیح ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار میروند. این است ثمره این صنعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنا بر آنچه دانستی بنا بر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گرایسد و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است رو به حکمت آورد؛ زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالك آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان براه راستی است و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی فرمود^۱.

فصل ۲۶

در ابطال صنعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت آن

نجوم صنعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می شناسند و می پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی 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 همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه مییاشد، زیرا تجربه بی شك

۱ - وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله: س، ۷ (الاعراف)، آ، ۴۱

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی از ادوار ستارگان با اندازه ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می آید. 'و چه بسا که برخی از منجمان کوتاه نظر بر آن شده اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیله وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) ما را بس است 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 خیر دادن از غیب نشده اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیله صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلمیوس و متأخرانی که از وی پیروی کرده اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نثرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری^۲ آشکار است و هیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه ها و کشته ها و جز اینها. و فعل ماه در رطوبت ها و آب و رساندن مواد فساد پذیر و میوه های نوع خیار^۳ و دیگر افعال آن، سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه در باره دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که درباره آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر يك از آنها به نثر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته ایم، پس می نگرییم که آیا این ستاره

۱ - از «ینی». ۲ - یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند. ۳ - قنای بجای قنای (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 پی‌بریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و ترییع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم درخواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل می‌گردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن و نفس متعلق ببدن حالی می‌گردد، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن میباشد تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجدمی آیند و نیز گوید: «و آن مزاج باهمه اینها ظنی است و بهیچرو از امور یقینی بشمار نمی‌رود و هم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه از جمله اسباب طبیعی مخلوق بشمار میرود. و قضایا سر نوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس و اصحاب وی. و این سخنان نص نظریات اوست که آنها را در کتاب چهار (اربع) و دیگر تألیفاتش یاد کرده است و از این سخنان سستی اصولی که این صنعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار میگردد، زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می‌آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده‌اند تنها فاعل میباشند و قسمت عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی بجملة آن علل (چهار گانه) مؤثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و

نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع باز- شناخته میشوند و جز اینها. بنا بر این اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آنوقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جمله اسباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائناتی ظن حاصل آید. در صورتیکه حدس و تخمین قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بیننده این قوای نجومی است و این قوا در اندیشه او میباشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند و از اینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجه ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید و در 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 از اینرو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای را بقوه ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظریه ضعیفی است، زیرا قوه خورشید بر همه ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و از اینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید به روش 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 کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسببها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر میکند متهم میباشد از اینرو که شاید استناد آنها بصورتی

جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه‌ای است میان آن دو چنانکه همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی بازمی‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث 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.» و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: «برخی از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنانکه بگویند بفضل و رحمت خدا باران بر ما نازل شد نسبت بمن مؤمن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانی که بگویند بسبب نوء فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت بمن کافر و نسبت به ستارگان مؤمن اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهای است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست در آید مایه فساد عقاید عوام میشود درصورتیکه در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همه احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی بدان ندارند) ردّ اشیاء به فاعلی جز آفریننده آن روی می‌دهد؛ آنگاه غالب اوقات (در نتیجه پیشگوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر اینوقایع را بسیار دیده‌ایم.

۱ - نوء، (بفتح ن) ستاره مایل بفریب 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 (منتهی الارب).

پس سزااست که این صناعت بر همه اهل اجتماع و شهر نشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها میرسد و در این باره طبیعی بودن وجود آن برای بشر بمقتضای مدارک و علومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم. از اینرو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفساد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که فی نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکه آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس الامر در نهایت قصور و عجز میباشد، زیرا هنگامیکه شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمیشد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت شمار بودند و ناگزیر میشدند برای مطالعه کتب و مسائل این صنعت به کنج خانه خود در حال استتار پناه برند و از نظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت مزبور دارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جوینده آن از مطالعه خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فرا گرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همه این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامه مردم باید تحصیل

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سواحاطه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با اینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می آورند و در آن مهارت می یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار میشود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را بر غیب خود آگاه نمیکند.^۱ و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده ای) بهنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمدم انتشار می یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم رحوی^۲ از شاعران تونس میگوید:

هر دم از خدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بر بسته است.
من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا،
بیم و گرسنگی و مرگ بیمار آورده است. مردم در ستیزه جوئی و پیکار اند و چگونه
میتوان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی^۳ پیش بینی
میکند که علی بزودی دچار نابودی نیستی میشود. و دیگری گفت: در آینده
نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید -
ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود
حکم میکند. ای رصد بانان ستارگان سیار^۴ این آسمان چه هنری کرده است؟

۱- عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احد. س، ۷۲ (لجن) آ، ۲۶ ۲- ابوالقاسم الروحی. (ن. ل).
۳- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند او را بنام احمد بن عثمان میخواندند
و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر). ۴- اشاره
بآیه ۱۵ و ۱۶ س، ۸۱ (التکویر) فلا اقسام بالجنس الجوار الكنس.

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان می‌کنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه و ده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی‌بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است. ما بخدا پناه می‌بریم و میدانیم که هیچ چیز سر نوشت او را رد نمی‌کند. من بخدا خوشنودم، من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی‌نیاز می‌کند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (در بارگاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی‌بخشند خرده‌هایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌بینند آنچه را که حال آن خرابی^۱ و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث می‌کند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه می‌گویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و میدانم جوهر فرد کدام و خلا چیست. و نه هیولی را - (می‌شناسم) که فریاد می‌کند نیست مرا صورتی برهنه. و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را - میدانم. من درباره کسب^۲ چیزی نمیدانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی^۳ وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه‌ای بودند که آنها از بزرگان دین فرامی‌گرفتند و اینهمه هدایان گوئی^۴ در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تا بستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمثل

۱- ن. ل. جرم. حزم. ۲- کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمیتوان به کسب وصف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزله است. (تعریفات جرجانی). ۳- «پ» و «ینی» ارتقاء. بمعنی تأمل و تفکر. ۴- «پ» و «ینی» هراء، پرگو.

آن پادشاه دارد. و اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب می‌شوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی می‌دهد در نتیجه نوشته‌های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده‌است اگر با شعری درباره کسانی که خویش را به رأی او نسبت می‌دهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به آنها بگوئید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷

در انکار ثمره کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنانرا به ممارست در این صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت از این راه برای جوینده آن آسانتر است.

و از اینرو در این راه سختیها ورنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروت‌های هنگفتی ازدست می‌دهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند^۱ «ومی‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند» آگاه می‌باشند و آنچه آنانرا در این باره بطمع می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیله ماده مشترك آنها بیکدیگر تبدیل میشوند و از اینرو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از

۱- عبارت در اینجا مشوش است. ۲- از آیه ۱۰۴ سوره کهف (۱۸) وهم يحسبون انهم يحسنون صنماً (ترجمه از کشف الاسرار است).

ممکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است در اعمال و صورت آن وهم در ماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است. چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلایه میسایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن مطلوب مؤثر میباشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک میکنند یا بوسیله آتش میپزند یا برای استخراج آب یا خاک آن به تصعید یا تکلیس آن میپردازند و آنگاه که در چاره جوئی آن همه این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن بر حسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیه این تدابیر خاک یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند به زر تبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل میگردد. و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده‌ای مرکب از عناصر چهار گانه است که در نتیجه این چاره جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهر ماده دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می‌بخشد و آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل میسازد و کیفیات و قوایی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار میماند مانند خمیر - مایه برای نان که خمیر را بذات خود مبدل میسازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم آن در معده آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر

وسیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز من بور (زروسیم) تغییر میدهد و بصورت زروسیم مبدل میسازد. چنین است خلاصه پندار ایشان. و چنانکه می بینیم این گروه از اینرو در این کار بمارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صنعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه میپردازند و بکشف اسرار آنها همت میگذارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه اش و نوشته های مسلمة مجریطی در کتاب رتبة الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها - و پس از همه اینها هیچ سودی از صنعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلقیعی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوای قرارداد و سپس آنرا بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خواننده این کتاب» جز با نومییدی بخانه خود بازنگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زراندودی و حيله گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زراندود کردن فلزات میپردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می اندایند و یا سیم و زر را بنسبت يك يا دو یا سه قسمت با فلز دیگری درمی آمیزند و یا بنهان کاری میپردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر و سیم میسازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا بازشناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه هائی میسازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزنند این گروه از لحاظ پیشه فرومایه ترین مردم اند و بدفترجامترین کسان نیز بشمار میروند، زیرا آنها به نیرنگ بازی 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 دزد است. و بیشترین گروه در سرزمین مایعنی مغرب از طلاب بر براند که دور از سرزمین های پر جمعیت در مرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران^۱ آنانرا فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به صنعت کیمیاگری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دوفلز گران بها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند از اینرو کیمیاگران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می آورند. سپس در نزد ایشان باترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و کار به رسوائی می کشد آنوقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی انگیزند و آنانرا به نیرنگی که وسیله فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشه خود ساخته اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیا بند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه ایست که مورد نیاز عمومی است و در حقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانیکه مایه فساد آن می شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیشه میسازند و به نیرنگ سازی و حیله گری تن نمیدهند، بلکه از آن سر باز میزنند و خود را از تپاه کردن

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «ب» اغنیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنها تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و بر گزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بیاد می دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصد نائل آمده یا مطلوب را بدست آورده اند نقل میکنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می شوند و در باور کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلدادۀ اخبار و سوسه انگیز در آنچه بعهدہ دارند میباشند.

و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا بچشم خود دیده اید؟ پاسخ منقی میدهند و میگویند ما شنیده ایم ولی ندیده ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته اند. و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است.

پس می گوئیم که مینا و اساس سخن در این صنعت در نزد حکما در باره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»^۱ یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل^۲ با هم مختلف اند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی

۱ - در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به غیث اللغات شود. ۲ - مقصود، فصل در برابر جنس است که در ترمیمات منطقی متداول است.

از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهائی از يك نوع میباشند^۱ و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع و احداند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف اند و انواع متباینی میباشند و هر يك از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. و ابونصر فارابی بر حسب عقیده خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. و از اینرو صنعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن سینا بنا بر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میدانند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیله صنعت نمیتوان به فصل راه یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کننده اشیاء می آفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهول اند و بتصور در نمی آیند پس چگونه میتوان آنها را از راه صنعت دگر گونه ساخت، ولی طغرایی که از بزرگان این صنعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن و ابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرایی» گوید: و هر گاه ما بر آفریدن بعضی

۱- در اینجا در چاپهای مصرونسخه خطی «ینی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده اند.

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و کاه^۱ و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در باره تکوین زنبور انگبین یاد میکنند و میگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشه^۲ گوساله‌ای تکوین کرد. و ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم‌دار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی شکر بوسیله پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زرو سیم [در معادن]^۳ آگاه شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد و البته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره جوئی، آن را تنها به قبول این فصلها آماده می‌سازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنا بر این ماهم نظیر اینگونه عملیات را در]^۴ زرو سیم می‌جوئیم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زروسیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره جوئی آن می‌کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیاگری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همه ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصه چاره جوئی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می‌گیرند تا آنرا به زرو یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و متفعله را دوچندان می‌سازند تا در زمانی کوتا‌تر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوه فاعله از زمان فعل

۱ - در چاپهای بیروت، متن بجای «تین» است. ۲ - کلمه متن نوعی کشک یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی دسلان معنی نخست را آورده بخصوص که در چاپ «ك»، من عجاجیل البقر است. ۳ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

میکاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزار و هشتاد سال از سنین دوره بزرگ خورشید بکمال میرسد پس هر گاه قوا و کیفیات در چاره جوئی دو - چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه بر حسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئی‌شان در جستجوی حصول صورتی تر کبیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احاله جسمی که مورد چاره جوئی 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 باید در آن عناصر چهار گانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند تر کیب آنها انجام نمی‌پذیرد از اینرو ناچار باید یکی از اجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر تر کیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوه فاعله یا مؤثر و برای صورت آن نگهبان می‌باشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می‌آید و از اینرو ناگزیر باید در اطوار و حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچه خون بسته «علقه» و سپس بشکل پارچه گوشتی «مضعه» درمی‌آید و پس از آن صورت - پذیر میشود و آنگاه صورت جنین بخود می‌گیرد و سرانجام بصورت مولود درمی‌آید و سپس مرحله شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحله زندگی میرسد و نسبت‌های اجزا در هر شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است و گرنه حال و مرحله نخستین بعینه حال و مرحله دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی در هر مرحله‌ای مخالف مرحله دیگر است.

اکنون بمراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار و هشتاد سال در معدنش

روی می‌دهد و بکیفیتی که به آنها انتقال می‌یابد، مینگریم و چنین نتیجه‌میکیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تسدبیر و چاره‌جوئی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. و یکی از شرایط صناعت همواره 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^۱ 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 کلیه 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 این ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند.

و کلیه این عملیات را دانش محیط (علم‌الهی محیط) محصور می‌کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صناعت می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابه کسی است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را از منی بیافریند.

و ماهر گاه برای وی احاطه با جزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی» را مسلم بدانیم و معترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن در رحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان میداند که بهمه جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شاذی از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی

۱ - در متن چنین است، ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است، اول العمل آخر الفکر و اول الفکر آخر العمل .

دست می‌یابد؟

و هم اکنون این برهان را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گردد و میگوئیم خلاصهٔ صناعت کیمیا و آنچه ادعا میکنند بوسیلهٔ این صناعت انجام میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیلهٔ عملیات صناعی و مقابلهٔ آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده‌ای دارای قوا و افعال و صورتی تر کیمی بد انسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق بتصورات احوال طبیعی معدنی است که می‌خواهد بوسیلهٔ آن طبیعت را بجلوراند و آنرا با عمل صناعی مقابله کند یا ماده‌ای بسازد دارای قوائی که در آنها همهٔ جزئیات را یکایک 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 حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصهٔ برهانی که یاد کردیم و این برهان از جملهٔ اطمینان بخش‌ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموخته‌ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بلکه این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است و ردی که ابن‌سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن‌سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجهٔ آن آورده است بدینسان که حکمت خدا در وجود و کیمیایی دو سنگ (زر و سیم) این است که آنها ارزشهای داد و ستد و کسب مردم و ثروت‌های ایشان است و بنا بر این اگر آنها را بطریق صنعت بدست آورند حکمت خدا در این باره باطل خواهد شد و وجود آنها بحدی فزونی خواهد یافت که هیچکس از اندوختن آنها هیچ چیزی بدست نخواهد آورد.

و هم او را دلیل دیگری در بارهٔ عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتر و دورتر 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، برآستی 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 زنبور عسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این مورد نظری درست است که بر حسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقه آنرا میداند، بلکه آنانکه در آن ممارست می‌کنند همواره کور کورانۀ 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 باره وی بافسانه‌سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بیدک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرامی‌گرفتند و حفظ می‌کردند و به دوستداران آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما و جز ما نیز می‌رسید.

و اما در باره اینکه می‌گویند اکسیر بمثابه خمیر مایه است و آن جسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آنرا تغییر می‌دهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیر مایه 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 از فساد می‌باشد و بنابراین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این است که بر فرض

وجود کیمیا صحت داشته باشد بر حسب سخنان حکمائی که در این باره سخن گفته‌اند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد]^۱ مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ يك عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها 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 [ابن احمد] مجریطی در کتاب الغایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبة الحکیم از این مقله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجود و عیناً از مقلهٔ سخنان مسلمة است و همه به آنها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آنها پردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است^۲ که از حکم صنایع خارج می‌باشد، زیرا همچنان که بعمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان از غیر مجرای آفریدن آنها در يك روز یا یکماه میسر نیست بهمینسان هم 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 از اینرو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند، زیرا اگر رسیدن به آن درست هم باشد، حتماً از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام سبب 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 رخت من میساختی و انگاه در آن میدمیدی پس بفرمان من مرغی میشد^۳ و بنا بر این راه

۱- «پ». ۲- موالید «پ». ۳- و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی قننخ فیها فتکون طیراً باذنی - س: ۵ (المائدة) آ: ۱۱۰ و رجوع به س: ۳ (آل عمران) آ: ۴۴ شود.

بدست آوردن امکان اکسیر بر حسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطایمیشود و او آنرا بدیگری میبخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به شخص صالح اعطایمیشود و او نمی تواند آنرا بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی افتد. و از این نظر عمل او جنبه 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 بشیوه ساحری است و بهمین سبب سخنان کلیه حکما در این باره معماگونه و لغز مانند است. هیچ کس بحقیقت آن دست نمیابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نا محصور است و هیچکس 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. این است که مردم ناتوان، جستن روزی را از اینگونه طرق بر خود دشوار می شمارند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون 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 باره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است. و می دانیم که وی از وزیران عالی مقام بوده و بالنتیجه در زمره توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که به امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمندانند. و در باره نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می باشند و در آن ممارست می کنند این امر (فقر و بینوایی) تهمت آشکاری است و شکی

نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است^۱.

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزااست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت^۲

باید دانست که گنجینه دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدادار آن ادراک آفریده است و سود ادراک حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به اثبات 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 که بدین وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می یابد:

۱ - بشیوهٔ تعلیم دادن.

۲ - از راه گفتگوی بادیگران بمنظور تابناک کردن اندیشه و اثبات حقیقت. و البته بیان اندیشهها تنها از راه تعبیر انجام می یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می شود که در نطق بکار می روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته اند و حروف عبارت از کیفیات آوازه های مقطعی هستند که بوسیلهٔ کام «زبان کوچک» و زبان ادا می شوند و بدانها سخن گوینان، هنگام مکالمه اندیشه های خویش را بیکدیگر می رسانند و این نخستین پایهٔ بیان اندیشهها و تعبیر از اندوخته های درونی است و هر چند مهمترین و شریف ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است

۱ - ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۸ در جایهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است؛ پروردگاری جز او نیست. ۲ - این فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و جایهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

خواه خبر یا انشا شامل میشود.

پایه دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به آنان که از ما دور یا نهانند یا به آیندگان و کسانی که همزمان ما نیستند برسانیم و این منحصر بنوشتن است. و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی بادست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه برالفاظی دلالت میکنند که درنطق بکار می‌روند. و بنابراین بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این رو آنرا در پایه دوم قرار داده‌اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان- دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیله نوشتن دردل اوراق بیادگار گذارند تا سودآموختن آنها بهره‌آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتب‌اند. و در میان مجامع 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. لیکن در دانش‌های فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همه مطالب آنها بیک شیوه برحسب مقتضیات اندیشه آدمی در تصور موجودات گردآوری می‌شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این رو در این دانش‌ها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانش‌های شرعی پدید می‌آید چه ملتها از لحاظ مذاهب با یکدیگر متفاوت‌اند یا اینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می‌آید در علوم تاریخ نیز تفاوت و اختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف

که آنها را قلم و خط مینامند نوسشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» مینامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می نوشتند و با شیوه کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همه آنان بعبی سخن می گویند، ولی عادت و ملکه مضریان در زبان و طرز تعبیر، با حمیریان متفاوت است و هر يك 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.

دیگر خط سریانی است که نبطیان و کلدانیان بدان می نوشتند و گاهی برخی از نادانان می پندارند که خط سریانی بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ يك از کلیه افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجه قدمت و تمرین آنقدر دوام می یابند که ملکه ای راسخ می شوند و بیننده گمان می کند طبیعی می باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن درباره زبان عربی نیز به همین سان تصور می کنند و می گویند عربها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می گفته اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونه دیگر خط لاتینی است که از آن مردم روم است و ایشان دارای زبان خاصی نیز می باشند و هر يك از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به آنان منسوب است و ویژه آن قوم می باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان و جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی ترین خطوط بشمار می رود و همین قدمت آن سبب شده است که

بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته شده‌اند و چون 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 از آنها واجب بود از آن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را به آسان‌ترین روشها از آن 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 بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند. گذشته از این مؤلفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند و تنها آنها را شایستهٔ اعتماد میدانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته‌اند و آنها عبارتند از:

۱ - استنباط يك دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و در بارهٔ مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا عبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل و مباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنابراین نتیجهٔ تحقیقات و استنباطات خود را بوسیلهٔ نوشتن در کتاب بیادگار

می‌گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادله لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حقیقه با استنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می‌کنند.

۲ - شیوه دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان پردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا باب درک آنها را بروی بگشاید و آنوقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درک آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها پردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳ - هنگامیکه یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلند آوازه آگاه شود و آنرا با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آنوقت می‌کوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا بعلمت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورهای و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار می‌گردد از این رو دانشمندی که آن لغزشها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴ - وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هائی مشاهده کند و مثلاً بر حسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آنوقت بدین منظور همت می‌گمارد و بتألیف میپردازد.

۵ - دیگر از مواردی که سزااست در آن تألیف کرد این است که مسائل 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 فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونه» به روایت سخنون از ابن قاسم و «العتیبه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب «المدونه» همت گماشت، ولی «العتیبه» هم چنان نا مهنذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر میتوان یافت، ولی جویندگان دانش با بودن «المدونه» و تهذیب ابن ابوزید و هم تهذیبی که «بر ادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتیبه» بی نیاز شده‌اند.

۶ - هنگامیکه مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آنها را گردآوری کنند آنوقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد و بر شماره علمی که بشر اندیشه خود را در آنها بکار میبرد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده میشود 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 والتیین» بسیاری از مسائل آن دانش را گردآورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن آن از دیگر علوم برآمدند و در علم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که بمنزله اصول فن بیان شمرده میشد آنگاه آیندگان آنها را فرا گرفتند و چنان در تکمیل و توسعه آن دانش کوشیدند که بر همه متقدمان برتری یافتند.

۷ - تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان و آن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمره امهات فنون بشمار میرود و از مآخذ اساسی آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه دار است، آنوقت دانشمندی بر آن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بپندازد و در عین حال بر حذر

باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد. اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جزاین مقاصد تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزله انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه بخود نسبت دهد و مثلاً 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 نادرست تبدیل کند یا در مباحثی ناسودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانه 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 از کاری که انجام دادن آن شایسته خردمندان نیست. » و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری می‌فرماید^۱.

فصل ۲۸

در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی 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 و سپس خواستن از متعلم و شاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجه تحصیل بر او مسلم گردد و در این 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 یک صنعت نوشته شده است بتمنایی مورد بحث و تحقیق قرار دهد

۱ - اشاره به: ان‌هذالقرآن یهدی‌للتی هی‌اقوم. س، ۱۷ (النحل): آ، ۹

عمر اووفانمی کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر از درجهٔ تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آوریم و کتاب «مدونه» را در نظر میگیریم که چه شروحنی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند^۱ همچنین کتاب ابن حاجب و شروحنی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی 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 موضوع چیزی 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 نمی‌کند و پایان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فراگیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می‌کرد و روش کار جز این می‌بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان میشد و فراگرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر بمنزلهٔ درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچه‌ان 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 تفسیرهایی که بر آن نوشته شده و شیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که در این باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می‌گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همهٔ اینها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیک از دانشجویان جز عدهٔ قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی

۱ - و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ک».

میتوان صاحب تألیفاتی را نام برد که در این روزگار کتب او در مغرب بما رسیده و او مردی مصری از اهل صناعت زبان عربی است که به ابن هشام^۱ معروف است، و سخنان وی در باره این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکه آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیویه و ابن جنی و طبقه آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این فن کاملاً احاطه یافته و بهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده و ثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد، ولی این فضل خداست آنرا بهر که خواهد ارزانی میدارد.^۲ و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار میروند. و گر نه ظاهر امر چنین نشان میدهد که مثلاً اگر دانشجو عمرش را در همه این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نماند که بتحصیل علوم زبان عربی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند باصل مقصود که ثمره این ابزار و مقدمات است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند.^۳

فصل ۲۹

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن بر نامه مختصری تدوین میکنند که در هر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به بلاغت زیان میرساند و فهم آن بسر دانشجو دشوار

۱ - جمال‌الدین عبدالله بن هشام (۷۰۸ - ۷۶۱) از مردم مصر عالم فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللیبیب، رجوع به لغتنامه دهخدا شود. ۲ - ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء - س: ۵ (المائده) آ: ۵۹ ۳ - یهدی من یشاء س: ۷۴ (المدثر) آ: ۳۴

است. وجه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آنها بدین روش گرائیده اند، ولی این شیوه مایه فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا در این روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب بر مبتدی تحمیل می شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القامی کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته از این در این روش با همه اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، از اینرو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بفرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همه اینها ملکه ای که بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می آید بغرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می آید، ملکه ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجه تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطالۀ سخن برای حصول ملکه کامل سودمند میباشد.

و هر گاه به تکرار اندک اکتفا شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همه این موضوعات مختصر (تالیفهای مختصر در علوم) که منظور مؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده ای

نیست^۱ و آنرا که خدا گمراه کند راهنمایی نخواهد یافت.^۲

فصل ۳۰

در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه بدرجه و بخش و بخش و اندک اندک باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی، مسائلی که از اصول آن میباشند بر معلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و در این باره قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بروی فرو خوانده میشود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکه مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه این است که او را برای فهم فن و بدست آوردن مسائل آن آماده میسازد سپس باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را بمرتبّه بالاتری از مرحله نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوند و در این مرحله اختلافاتی را که در فن هست با ذکر دلیل آنها یاد میکنند تا بر همین شیوه پایان فن برسند. در این هنگام ملکه او نیکو میشود سپس با رسوم او را بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی در گذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته است.^۳ از اینرو در این بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همه درهای بسته آن دانش را به روی وی بگشایند تا از فرا گرفتن آن فن فارغ آید

۱ - و من یهدی الله فماله من مضل س: ۳۹ (الزمر) آ، ۳۷ ۲ - و من یضلل الله فماله من هاد همان سوره - آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است. ۳ - در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: الف - مبتدی. ب - شادی. ج - منتهی و مرحله شادی آن است که محصل قسمتی از اصول دانش را فرا گرفته لیکن بمرحله منتهی نرسیده است و منظور مؤلف دربار دوم رسیدن باین مرحله است. در چاپهای مصر و بیروت بجای: (شدا) که در «پ» و «ینی» آمده (شد) است.

در حالیکه کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوهٔ تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلم می‌آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد بر حسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است.^۱ و مشاهده کرده‌ایم که بسیاری از معلمان^۲ هم‌عصر ما 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 روشی درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنها مکلف میسازند و بسبب القای غایات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و ویرا با اشتباه دچار میسازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل میباشد مگر در موارد نادر و بر حسب تخمین و اجمال و بوسیلهٔ مثالهای حسی.^۳ آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندک اندک بسبب در آمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بروی رشد می‌کند و [از مرحلهٔ تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحلهٔ تخمین است انتقال مییابد تا ملکهٔ او]^۴ از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه می‌یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایات دانش القاشود در حالیکه وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور میباشد ذهن وی از این روش 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 خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید

۱ - اشاره به مائوره؛ کل میسر لما خلق . ۲ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است (؟). ۳ - این نظریه کاملاً مطابق شیوهٔ جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند. ۴ - از «پ» و «ینی».

و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که به وی می آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم و ادا 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 مقاصد آن را بدست آورد و بوسیله آن بر ملکه های تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکه اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیه آن دانش هم مستعد میشود و برای او نشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به برتر از آن مرحله علمی حاصل میگردد تا سرانجام بر غایات دانش دست می یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو میماند و خستگی و افسردگی بدو راه می یابد و اندیشه وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرا فرو میگذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می فرماید.^۱

همچنین سزااست که معلم در يك فن و يك كتاب متعلم را دیر زمانی نگاه ندارد بدینسان که جلسات درس را از هم گسیخته کند و میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیله فراموشی و ازهم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هر گاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشد آنوقت ملکه آسانتر حاصل خواهد شد و ارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین و رنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیرا ملکات در نتیجه پیایی بودن عمل و تکرار آن حاصل میشوند و هر گاه عمل از یاد برود ملکه ناشی از آنهم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی دانستید بشما آموخت^۲ و از شیوه های نیکو و روشهای

۱- والله یهدی من یشاء-س، ۷۴- آ، ۲۴- ۲- علمکم مالم تکنوا تعلمون. 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 هیچیک از آن دو پیروزی یابد، 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 نومییدی بهوی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی در صد آن است پردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی) توفیق دهنده آدمی براه راست است.

فصل^۲

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 اندوخته ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه ای یاد می کنم که در فهم آن بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همه آفریده های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس بسبب قوه ای در بطن اوسط دماغ روی می دهد که گاهی مبدأ افعال منظم و مرتب انسانی است و 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 یا اثبات آن می پردازد؛ آنگاه وسطی^۳ که میان آن دو جمع میکند بشتاب تر از چشم بر هم زدنی می درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و

۱ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده میشود و در چاپ دارالکتاب اللبانی عنوان مطلب چنین است: اندیشه انسانی. ۳ - وسط چیزی است که بکلمه «زیرا فلان...» مقترن شود مثلاً 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 صنعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان می‌دهد و آنرا وصف می‌کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن می‌باشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطاروی می‌دهد و این 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 برای رهائی از ورطه این فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده می‌شود، بنا بر این منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق می‌باشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی‌نیاز میشوند و بهمین سبب می‌بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب‌نظری آنکه به صنعت منطق آشنا باشند بر مقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا بر رحمت خدا بدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان می‌باشد.

این است که بر حسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرنند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط و آگاهی بر مطلوب منتهی می‌شود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، مقدمه دیگری نیز ضرورت دارد و آن 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 کلیه «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشه مطلوب خود برسی. بنا بر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله‌هاست

آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامپائی بیندوزی تا بوسیله آنها مطلوب بر حسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود^۱. و هر کسی نمیتواند از این مراتب سرعت بگذرد و این پردهها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پردههای الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شباهت در دامپای ادله فرو میافتد^۲ و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز میماند و تقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمائی میکند کمتر کسی از این گرداب رهایی می یابد.

پس هر گاه به چنین سر نوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش بتو راه یابد یا شبههها و شك و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کند آن وقت همه آنها را دور بینداز و پردههای الفاظ و عوائق شبههها را کنار بگذار و امر صناعی را بکلی ترك کن و آزادانه و بی هیچ شائبه ای بسوی میدان اندیشه طبیعی که بر آن آفریده شده ای توجه کن و نظر خود را در آن میدان جولان ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحب نظران بزرگ پیش از تو گام نهاده اند، گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان بر حمت خویش گشود و آنچه را نمی دانستند به آنان آموخت.^۳

بنابراین اگر این شیوه را برگزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی

۱ - در چاپهای مصر و بیروت، اشتراطاً یقتنص بها... در چاپ «پ» اشتراکاً و در نسخه خطی «ینی» جامع» اشراکاً و ظاهراً صحیح «اشراکاً» باشد که جمع «شرك» بمعنی دامشکار است بقرینه (یقتنص).
 ۲ در اینجا هم بجز نسخه خطی «ینی جامع» و نسخه های A و B متعلق به کانرمر «اشراک» در همه چاپها (اشترک) است.
 ۳ - اشاره بآیه ۲۴۰ سوره (۲) بقره. و علمکم مالهم تکنونوا تعلمون.

برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده است بر تو الهام خواهد شد. و در این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز 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 مناقشه در الفاظ و شبهه در ادله صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگر هستند اگر توقف کنی، آنوقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد^۱، زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته میشود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شک و تسردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بدست آوردن باز می‌نشانند. و این وضع شیوه بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که از پیش در زبان‌شان عجمه باشد^۲ آنوقت ذهنشان بدان بسته می‌شود یا اگر از کسانی باشند که شیفته قانون منطقی هستند، بدان تعصب می‌ورزند و معتقد می‌شوند که آن بطبع وسیله ادراک حق است^۳ و آنوقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان میمانند و تقریباً از آن رهائی نمی‌یابند در صورتیکه وسیله طبیعی ادراک حق چنانکه گفتیم همان اندیشه طبیعی است بشرط آنکه از همه اوهام مجرد شوند و بحث‌کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطوق وصف‌کننده عمل و خاصیت این اندیشه «طبیعی» است که اغلب او را می‌رانند (بسوی حق) بنا بر این متعلم باید از این نکات عبرت گیرد

۱ - در اینجا عبارت مؤلف بر حسب اسلوب وی قندی تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن چندین جمله فاصله است از این رو دسلان پنداشته است جمله شرطی جوابی ندارد و مطلب را بسبب این جمله خبری ترجمه کرده است. رجوع بحاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود. ۲ - فی‌لسانه عجمه (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی‌الاربع). ۳ - که آن وسیله رانندن به ادراک حق است. «آزینی».

و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده می‌شود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بروی بتابد و به حقیقت ملهم شود^۱. و دانش جزاز نزد خدا بدست نمی‌آید^۲.

فصل ۳۱

در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهائیکه ابزار^۳ و وسیله کسب دانش هستند^۴ 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 و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه . و دیگر دانشهائیکه ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه - و چه بسا که بر حسب شیوه متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمار میرود. مباحث دانشهائیکه هدف و مقصد هستند اگر توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود چه این امر سبب می‌شود که ملکه طالبان آنها جایگیر تر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهائیکه ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز بمنظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعه مباحث آنها پردازیم یا مسائل آنها را بشعب

۱ - و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ك» و نسخه خطی ینی جامع . ۲ - اشاره به: و انما العلم عند الله - س ، ۴۶ (محمد «س») آ ، ۲۲ و س ، ۶۵ (القلم) آ ، ۲۶ ۳ - در برخی از چاپهای مصر و بیروت علوم الآلیه بنظر علوم الالهیه چاپ شده است . ۴ - منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

تازه گونا گونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم اند، نه جز این. و بنا بر این هر چه آنها را از این روش خارج سازیم بهمان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آنوقت اشتغال به آنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فرا گرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکه آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار میروند در صورتیکه اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فرا گرفتن همه آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از اینرو اشتغال باین دانشهای ابزار مایه تضييع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضع کاملاً بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های نحو و منطق [و بلکه] در اصول فقه معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایره بحث در علوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه از نظر استدلال] توسعه داده و فروع [و مسائل] و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و بمنزله علمی تلقی کرده‌اند که [ذاتاً] مقصود و هدف میباشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسائلی] می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیان بخش میباشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از اینرو هر گاه عمر خود 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 قائل نشوند و متعلمان را بهدفع و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را در برابر غرض نگاه دارند و آنگاه که همت هر کس پس از آن تاحدی بتوغل در آن

را غب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزیند. و هر کس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و بفرآ 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 همه شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند؛ از اینرو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابراین قرآن بمنزله اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعداً باید محصل فرا گیرد همه مبتنی بر آن است. از اینرو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایه تحصیلات آینده می‌شود، زیرا هر آنچه نخست و در آغاز در دل نقش بندد همچون پایه و مبنای ملکات بشمار می‌آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، بر حسب اساس و اسلوبهای آن است.^۱

و بر حسب اختلاف نظر ایشان در باره 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 بفرآ گرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قراء در باره آن و امیدارند هیچ‌یک از جلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزند تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فرآ گرفتن آن دست باز دارند، چه معمولاً

۱ - از «پ» در چاپ «ك» حال کسی که ...

کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرومیمانند بکلی دست از کسب دانش می‌شویند. و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت می‌کنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندان نشان 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 فراگرفتن رسم الخط و املا قرآن و حفظ آن از دیگران تواناتراند.

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 از اینرو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمه دین و علوم می‌باشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و بهین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمی‌کنند، بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن درمی‌آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن ایشان بفراگرفتن و حفظ 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 همه مواد است. و باری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحله جوانی میگذارد در مرحله متوسط (شادی) مطالبی درباره قوانین زبان عربی و شعر فراگیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی 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 به دست 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 افریقيه: علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم بکودکان می آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان می پردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادارمی کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا به آنها می آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقه ایشان در تعلیم قرآن^۱ بیشتر به طریقه اندلسیان نزدیک است، زیرا در این باره سند طریقت آنان بمشایخ اندلس پیوسته است. آنان که هنگام غلبه مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور بنواحی افریقيه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته اند و کودکان افریقيه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته اند.

و اما مردم مشرق: برحسب اخباری که بما می رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را باهم در می آمیزند و نمیدانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است. و بنا بر 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 در نمی آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبه 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 آنها را از صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه ای که مردم افریقيه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده اند این است که بکلی از فرا گرفتن ملکه زبان عاجزاند، زیرا از قرآن اغلب ملکه ای حاصل نمیشود از اینرو که بشر از اتیان بمثل آن مصروف است و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه های

قرآن و پیروی از سبک آن روی برمی‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوهٔ قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از اینرو برای کسانی که باین سبک تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهرهٔ آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بامر مردم افریقه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبک‌تراست، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و از اینرو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سرمشقها و نمونه‌ها قادر اند منتها ملکهٔ ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است که در مرحلهٔ پست بلاغت قرار دارند)^۱ 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 آنان تدریس میکنند، این است که برای آنان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه‌تر^۲ میشوند و از دیگر علوم عاجز اند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار می‌روند دور میباشند و بهمین سبب بر حسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودکان (ابتدائی) درجهٔ دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصر اند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوهٔ شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می‌کند و باز از سر می‌گیرد. 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 مقدم داریم و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم ضرور است تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس باید محصل را به آموختن حساب و ادا کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن

۱- در چاپ بیروت نیست ۲- 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 کودک 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 بحديث و علوم آن پردازد. و باهمه این وی آموختن دو دانش را باهم منع می‌کند، مگر آنکه متعلم بعلمت 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 میدانند از نظر برگزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آن است که مبدا در نتیجه پیش آمدهائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش می‌آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترك تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدعند، زیرا فرزندان تاهنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی و تنبلی فرو افکند - از اینرو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم می‌شمرند که او را بخواندن قرآن وادارند تا مبدا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامه تحصیل کودک یقین حاصل کنیم و اطمینان بیابیم که تعلیم - پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می‌کند حکم او را

فصل ۲۲

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان‌آور است

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در مملکت «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هر یک از دانش‌آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوه ستم و زور پرورش یا بند 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، و این حال آنان را بتنبلی میخواند و وادار به دروغ و خباثت میکند. و دروغ و خباثت عبارت از تظاهر به چیزی است که در درون انسان میباشد از بیم اینکه مبادامورد دست درازی و ستمگری و زور گوئی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب باو می‌آموزد و این صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجه شهر نشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید و بردیگران تحمیل می‌شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست میشود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز میماند و محدود میشود و سرانجام در پرتگاه نگو نسا و در پست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین همین سر نوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زور گوئی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایه عبرت می‌باشد و میتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگرستن بقوم یهود این مدعا ثابت میشود که

۱ - والله یحکم لامعقب لحکمه. س: ۱۳ (الرعد) آ: ۴۱

چگونه در نتیجه این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمین به خرج^۱ وصف می‌شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کیداست و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از اینرو سزااست که معلم نسبت به دانش‌آموز و پدر نسبت به فرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمدبن ابوزید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب‌کننده کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکاربرد. و از سخنان عمر (رض) است که میگوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقه وی به سیانت نفوس از مذلت تأدیب است و هم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازه تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع به صلحت کسان آگاه‌تر است.

و از بهترین شیوه‌های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر^۲ گوید: رشید برای تأدیب پسرش محمد امین کسی نزد من فرستاد^۳] وی گفت. ای احمر! امیرالمؤمنین جگر گوشه و دلبنده خویش را بتومی- سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمؤمنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار^۴ را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن^۵ را باو بیاموز

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپ «ک» و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمه جرح را ترجیح داده است. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ». ۳ - دسلان مینویسد ممکن است در اینجا ابن خلدون دچار اشتباه شده باشد، زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی برمکی میگوید معلم امین، فضل ابن یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) درگذشته است. ۴ - مقصود تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است. ۵ - مقصود اخبار و آثار 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 به بزرگداشت مشایخ بنی‌هاشم هنگامیکه بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشانند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و بهوی سودی برسانی بی آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر رومدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هر چه میتوانی با او بشیوه دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن. و اگر از این شیوه سرپیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهى.

فصل ۴۴

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

و سبب آن این است که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضایی را که در آنها ممارست میکند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرامیگیرد و گاهی آنها را به شیوه تقلید و حضور در مجالس درس دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود و بنا بر این ملکه‌ها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایه اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می‌کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم برطرف نمی‌شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلم هر يك در اصطلاحات دانشا شیوه خاصی دارند این است که 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 طریقه‌هایی برای تعلیم و روش‌هایی جهت رسیدن بدان‌ها میباشند و قوایش برای رسوخ و استحکام درملکات بسرانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می‌گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر بازمی‌شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه 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 کسی است که خدا راههای دانش و راهنمایی 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 برخوردار با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید.^۱

فصل ۳۰

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاوای پردازند و در دریای معانی فرو روند و آنها 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 یا نسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشیاء و امثال آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحله منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه آنچه در خارج هست از این کلیات ذهنی منفرع می‌گردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی

۱ - 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 همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی‌شناسند. 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 خصوصیات یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافعی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک 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 زیر کسی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرورفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت میشوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط 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 می‌کند. و در هر دسته‌ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس یا تعمیم از حد آن در نمی‌گذرانند 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 دور مشو
زیرا سلامت در ساحل است.^۱

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون مییابد و در رفتار با ابناى جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبود مییابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند و بالای هر صاحب دانشی دانائی است^۲ و از اینجا آشکار میشود که صنعت منطق از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور مییابد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند و شاید در مواد آنها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت کند و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد، ولی بحث در معقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می‌شوند و صدق انطباق آنها را اعلام میدارند.^۳

فصل ۳۶

در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب‌اند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب‌اند از لحاظ زبان و مذهب تربیت و مشایخ و استادان عجمی^۴ هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

۱- سعدی فرماید: بدریا در منافع بیشمار است - اگر خواهی سلامت برکنار است. ۲ - و فوق کل ذی علم علیم . س: ۱۲ (یوسف) آ: ۷۶ ۳ - آخر فصل در چاپ «ك» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست. ۴ - هر چند کلمه (عجم) را بمعنی غیر عرب بکار میبرند، ولی معمولاً آنرا برای ایرانیان اطلاق میکنند در این فصل گاهی بر ترکهای اطلاق شده است که به ایران تاخته بودند. حاشیه دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی خوب بود بدان اشاره می‌شد و بفرض ایشان چنین استنباط کرده باشند آنها هم رنگ ایرانی بخود گرفتند.

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینه خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فرا گرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه نشین 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 قراء خوانده میشدند یعنی آنانکه کتاب را قرائت میکنند و آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره ای باین امیت بود چه ایشان قراء (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 بمنزله شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: «قرآن و سنت من» و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبدا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره های 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 کلیه علوم شرعی

بمنزله ملکاتی برای استنباط و استخراج و مشابَهت و قیاس گردید و بعلوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می‌رفتند از قبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی با ادله. زیرا بدعت‌های بسیار و عقاید الحاد پدید آمده بود. و همه این دانشها دارای ملکه‌هایی گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمره صنایع (فنون) بشمار می‌رفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می‌کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع می‌باشد، پس علوم هم از آئین‌های شهریان بشمار می‌رفت و عرب از آنها و بازار رائج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صنعت نحو سیوییه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانین و فنی در آوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند. همچنین بیشتر دانندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود]^۱ و همه عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگردانش بر گردن آسمان در آویزد قومی

۱ - در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی‌جامع» نیست. ۲ - در چاپ «ب» نسخه خطی «ینی‌جامع» اعناق و در چاپهای مصر و بیروت، اکتاف است.

از مردم فارس بدان نائل می آیند و آنرا بدست می آورند».

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 و قیام بامور کشورداری آنانرا از توجه بدان نشواندیشیدن در آن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که بمارست دردانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و بهیچرو بدان نمیگراییدند و این امور را بکسانی واگذار می کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان 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 می کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بژادهای 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، چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملك و سیاست سودی نمی بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصریکه دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانشها بمنزله صنعتی مستقر گردید و بالنتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی دان کسی آنها را نمی دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاریکه تمدن و عمران در ایران و بلاد

۱ - (بضم میم و فتح واو و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته باشد. غیث.

آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی درپدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم بکلی از کشور ایران رخت بر بست، زیرا زندگی بادیه نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش بمردمشهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهره‌ وافر داشتند و هم اکنون هیچ کشوری باندازه مصر از تمدن بهره‌مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمه دانشها و صنایع است.

و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و بهمین سبب سهمی از دانشها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته‌های یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جزوی آثاری مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شگفتیهائی در احوال مردم می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.^۱ خدایی جز او نیست.^۲

۱ - یخلق ما یشاء س، ۵ (مائده) آ، ۲۰ آخر فصل در چایهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: اورا شریکی نیست پادشاهی اوراست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست. س، ۳۰ (الروم) آ، ۴۹ - بس است مارا و خدا نیکو کار گزار است. س، ۳ (آل عمران) آ، ۱۶۷
 ۲ - این جمله فقط در نسخه خطی «پنی‌جامع» است.

فصل^۱

در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند
در فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد

و علت آن این است که کلیه مباحث دانش‌ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی برگزیده میشوند و بیشتر مباحث این علوم در باره الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیه این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی برگزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. و لغات در حقیقت بمنزله ترجمان معانی و مفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکز میشوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست آوردن ملکه آنها این معانی با تمرین مداوم، یکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هایی میان ضمیر اند و بمنزله پیوندهایی میان معانی و مهره‌هایی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالت‌های لغوی و نیک فراگرفتن ملکه آن سرعت از الفاظ استخراج کند و گر نه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی میدهد استخراج و بودن معانی بروی دشوار خواهد شد، ولی هنگامیکه ملکه 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 پرده مزبور 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 - این فصل در جاهای مصر و بیروت نیست، لذا آنرا از ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و بانسخه خطی «ینی جامع» برگ ۲۴۵-۲۴۶ مقابله کردم.

و ممارست کند.

و همه 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 پرده 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 ملکه ناقص آنها را فرا گیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده و متعلم پرده دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او و مطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پرده نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هر گاه ملکه او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آنوقت همه پرده‌هایی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود و تنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست. چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت به 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 را فرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از اینرو بعزت 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 در آوردند 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 بر حسب فهم و ادراک خویش علوم مزبور را ترقی دادند و آن دیوان‌هایی که بزبان بیگانه بود به کلی متروک شد و از یادها رفت و کلیه دانشها بزبان عربی رواج یافت 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 فروگذارند، چه بجز زبان عرب دیگر زبانها متروک شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه ای است که در زبان حاصل میشود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکه آن در دست میباشد. و بنابراین هر گاه نخست ملکه زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد، زیرا در گذشته یاد آور شدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکه صنعت دیگری در همان کس بکمال رسد و دلیل آن آشکار است.

و بنابراین هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیک فرا گیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بروی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب میپردازد ملکه زبان بیگانه‌ای را که قبلاً فرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خرد سال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکه زبان خودشان با عربی زبانان تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزله کسانی قرار میگیرند که از آغاز با زبان عرب 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 در ضمن تدریس و در محافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت میکنند

و با این شیوه خویش را ازشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می‌بخشد 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 ملکه زبانی کاملاً در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درک معانی گفتارها برای او به منزله سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجه ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکه آن برای آموزنده حاصل می‌شود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از نژاد غیر عرب 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 توانا تر اند و ملکه آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب بعلمت آنکه در آغاز بزبان عجمی آشنا می‌شوند دچار نوعی سستی می‌گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر می‌بخشد.

و نباید بسبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. براین گفتار خرده گیری شود چه منظور ما در آنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب‌اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده است که در صنایع و ملکه‌های گوناگون و از آن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن در زبان چیز دیگری است و مقصود ما در اینجا همین است. همچنین نباید براین گفتار خرده 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 می‌گرفتند 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 از زبان غیر مادری خود می‌آموزد و هم بخطی نمی‌نویسد که ملکه آن در وی قبلاً رسوخ

یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزله پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیه ملت‌هایی 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 نشانه‌هایی برای کسانی است که می‌اندیشند.^۱

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 کلیه احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنها نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آنها هم به لغت آن قوم است و بنا بر این کسیکه بخواهد علم شریعت را فرا گیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب را بیاموزد و آن علوم در استواری زبان بنسبت تفاوت آنها در ایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکا یک و فن به فن یاد کنیم و آنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم بر همه آنها علم نحو است، زیرا بدین دانش 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 افاده «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همه این دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی هستند و تغییری به آنها راه نمی‌یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت‌کننده بر اسناد و مسند و مسندالیه که بسبب

۱ - اشاره به: وفي ذلك لاية لقوم يتفكرون. س: ۱۶ (النحل) آ: ۷۱ و در نسخه خطی «ینی جامع» بجای يتفكرون (للمتوسمين) 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 در صورتیکه لغت چنین نیست. و خدا داناتر است.^۱

علم نحو

باید دانست که لغت بر حسب آنچه متعارف است عبارت از تغییر متکلم از مقصود خویش است و این 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 و آن عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هر ملتی بر حسب اصطلاحات «خاص» آنقوم است. و ملکه‌ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکهٔ هر زبان دیگری مقاصد را آشکار 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 بی آنکه به الفاظ 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 بر آن معانی و کیفیات دلالت میکنند و از این رو می‌بینیم سخنان مردم عجم «غیر عرب»

۱ - در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست. ۲ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳ - از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ». ۴ - در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود. ۵ - نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای الحركات) است ولی دسلان آنرا اول الحركات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجرد افزوده میشوند تا از آنها افعال مزید به معانی جدیدی پدید آید و در بعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و برعکس.

هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر (ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم^۱ بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر- مقصود اعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صنعتی 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 پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشور- هایی که ذر زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترك گفت و با دیگر اقوام در آمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت بسبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه‌ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب^۲ القا میشد در حالیکه گوش سرچشمه ملکه‌های زبانی است از این رو در نتیجه اینگونه القا آتی که مغایر آن ملکه بود فساد بدان راه یافت و بعلت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به آنها متمایل شد و دانشمندان^۳ آن قوم ترسیدند که ملکه زبان آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می‌سنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می‌ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که بسبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر می‌یابد از این رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام «اعراب» خواندند و موجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همه اینها اصطلاحات

۱ - جوامع کلم، سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند. و ابن‌انیرگوید: کلمه‌های جامع معانی. رجوع به المثل السائر تألیف ابن‌انیر شود. ۲ - مستعرب: عجم (غیر عرب) که بزبان عرب سخن گوید. ۳ - ن. ل. خردمندان.

خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند^۱ و آن را صنعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات این صنعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیله بنی-کنانه بود و گویند که او به اشاره علی (ع) بدین منظور همت گماشت چه علی (ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابوالاسود 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 این باره کتابهایی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود و مردم در آن روزگار بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکه زبان از میان عرب رخت بر بسته بود این است که خلیل-ابن احمد به تهذیب آن صنعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیویه 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 بمنزله راهنمایی برای کلیه کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابوعلی فارسی و ابوالقاسم زجاج^۲ کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی در باره این صنعت 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 شیوه تعلیم کوفی و بصری با هم مابینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور در باره 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 شیوه اختصار را

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «فقیدها بالکتاب» «فقیدها بالکلیات» است. ۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب» زحاحی است.

برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیه اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند. چنانکه ابن مالک این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرایشیدند و چه بسا که این قواعد را به اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن مالک در دو ارجوزه کبری و صغری و ابن معطی^۱ در ارجوزه الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی آید و ممکن نیست بر همه آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است و شیوه کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یک طریقه خاصی برگزیده‌اند. و بسبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صنعت منقرض شود و بسر نوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحله انحطاط هستند دچار گردد.

ولی در این دوران دیوانی «کتابی» از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیار جامع است این کتاب منسوب به جمال الدین بن هشام از علمای آن سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالا و تفصیلا در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و در باره حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صنعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده‌است. و هم مؤلف بیادآوری کلیه نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیه ابواب آن منظم شده است، و ما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف

۱ - یحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلی Kabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱ - ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیه او تا زمانیکه ابن مالک الفیه خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیه ابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

آن در این صنعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوه خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که از پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوه تعلیم او را فرا می‌گیرند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند. و خدا می‌فزاید در آفرینش آفریده خود آنچه خواهد^۱.

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از اینرو بتدوین آن همت گماشتند که بملکه 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 نتیجه آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و بعلافت انحراف از زبان اصلی، بسیاری از لغات عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای آن معانی آنها را وضع نکرده بودند گذشته از عیب و قبح سخن مستعربان در اصطلاحاتی که آنها را مخالف اصول صریح عربی بکار میبردند. همه اینها سبب شد که به حفظ موضوعات لغوی درنگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبدا لغات عرب دستخوش زوال گردد و در نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتند و فراهم آوردند، ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل ابن احمد فراهیدی بود که کتاب العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل کلیه الفاظ مرکب از حروف القبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی

۱ - یزید فی الخلق مایشاء. از آیه ۱ سوره فاطر (۳۵) ترجمه آیه از کشف الاسرار است.

است بر شمر دو او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد: کلیه کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می‌آیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸ حرف دیگر که يك حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند^۱ در نتیجه آن يك حرف مرتباً با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷ کلمه^۲ دو حرفی بدست می‌آید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که يك کلمه میشود و بنا بر این مجموعه آنها اعدادی متوالی از يك تا ۲۷ تشکیل میدهند و آنها را مطابق اعمالی که در نزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجموع را در نصف عده ضرب میکنند] سپس آنها را بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر با اول دو برابر می‌کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجه این محاسبه کلیه الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دو حرفی]^۳ در رقمی بدست می‌آید که در نتیجه ترکیب سه حرفی‌ها از يك تا ۲۶ [بر حسب توالی عدد]^۴ گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی يك حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنا بر این دو حرفی بمنزله يك حرف با هر يك از بقیه حروف است که ۲۶ حرف اند. از اینرو مرتباً از يك تا ۲۶ را جمع و کلیه دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس با ضرب رقم بدست آمده در شش جمله مقلوب کلمه سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می‌آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می‌برند. بدینسان خلیل کلیه ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی بر حسب روش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و از اینرو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنك) و

۱ - مثلاً الف باب ؛ اب و سپس بات ؛ ات و آنگاه بان ؛ ان و ... ۲ - مؤلف در اینجا مسامحه بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود. ۳ - از «پ». ۴ - از «پ».

آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف عله (ا - و - ی) یا حروف هوایی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و بهمین سبب تألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوه خاصی داشتند که عبارت از نامیدن کتاب بنحستین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر در چهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین اجتناب می‌ورزد و الفاظ دو حرفی را نیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول‌اند. خلیل کلیه این نکات را در کتاب العین گنجانید و آنرا بهترین شیوه جامع و کاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام المؤید در اندلس پدید آمد و کتاب العین را مختصر کرد، ولی کوشید که در عین حال جامع باشد و کلیه 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 ملاک قرارداد، زیرا غالباً مردم به آخر کلمه نیاز دارند [از اینرو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) و آنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغات و محدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی از اندلسیان مکنی به ابن سیده از مردم دانیه^۲ در فن لغت بتألیف

۱ - شاید منظور مؤلف شاعران است که بدنبال قافیه می‌روند . ۲ - Denia

پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را از لحاظ جامعیت بشیوه صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این بیحاشیه در اشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت و از اینرو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می آید این کتاب را محمد بن ابوالحسین حاجب^۱ مستنصر از ملوک دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبرش مردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح در آورده است. از اینرو این تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی دو فرزند توأمان از یک مادر و پدراند [و کسراعی یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و ابن درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است]^۲.

اینهاست اصول کتب لغت بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آورده ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یک بدسته معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیه آنها هستند، ولی تفاوت این کتب مختصر با تألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم پوشیده و در گونه نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که در باره لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [و آنرا به «اساس البلاغه» نامیده است]^۲. زمخشری در این کتاب کلیه الفاظ و مفاهیمی 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 - در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمه مزبور را تصحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمه دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳ - ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته است. ۲ - از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع».

پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلاً) ایضاً^۱ برای هر چه در آن سفیدی باشد وضع شد و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید پوست را «ازهر» و گوسفند سفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ایض (سپید) در کلیه اینها غلط و خارج از شیوه زبان عرب شمرده میشد. و ثعالبی بخصوص در این باره بتألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه»^۲ نامید و او در باره تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تأکید می‌کند،^۳ چه شناختن نخستین وضع لغت در ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبسوطاً در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش تر است.

همچنین برخی از متأخران در باره الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هر چند بنهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمده لغات مشترك میباشد نه تمام آنها بطور جامع. و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دو تا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و در این

۱ - در وضع عام. چاپهای مصر و بیروت. ۲ - در دائرة المعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است: دسته سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب «Synonymie arabe» است که ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس‌الادب فی استعمال العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسرار اللغة العربية و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام «Stylistique» بعنوان مجاری کلام بر سومها و مایتملق بالنحو و الاعراب منها والاستشهاد بالقرآن علی اکثرها - جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف از کتاب فقه اللغه احمد بن فارسی اخذ کرده سپس جزء اول را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی بعنوان سرالادب فی مجاری علوم العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم بالسامی فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (از لغت نامه دهخدا ص ۲۶ حرف: ث). ۳ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت منشوش و کلمه (من) بلفظ آمده است

باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب^۱ و جز اینها. و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری است و این بسبب اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است. و خدا آفریدگار داناست^۲.

فصل^۳

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده اند، نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کرده اند، زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقه لغوی است و هیچ کس این وضع را نمیشناسد.]

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلاً باعتبار اینکه متفقاً بر مسکر بودن کلمه «خمر» که آب انگور است حکم کرده اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیرا معتبر شمردن مشابَهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت میکند و ما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی است و جمهورائمه بر این نظر اند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن سربج و دیگران بقیاس گرائیده اند لیکن نظر آنانکه آنرا نفی کرده اند ارجح است. و نباید توهم

۱ - در چاپ پاریس تألیف ثعلبی و در چاپهای مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیرا در تألیفات ثعلبی نام چنین کتابی نیست، بلکه ابن الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است و گویند: الفصیح تصنیف ابن داود الرقی است و ثعلب آنرا بخود نسبت داده است. در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعلبی نسبت نداده است. ۲ - هو الخلاق العظیم. ص ۳۶ (یس) آ. ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست

۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد، در نسخه های خطی C و D نیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست است.

کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و 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^۱

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی و لغت متداول شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به الفاظ و هر مفهومی است که الفاظ آن را برساند و بدانها دلالت معانی بر آن مفهوم قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصداً فاده به شنونده از سخن خود می‌کند یا تصور مفرداتی است که مسند و مسندالیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت‌کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا بازشناختن مسندها از مسندالیهها و از منه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و ابنیه کلمات نشان داده می‌شوند. و همه اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعه‌هایی که محتاج به دلالت‌اند، احوال سخن‌گویندگان 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 هر گاه بر هیچ قسمتی از آن شامل نشود البته از نوع سخن عرب

۱ - مطالبی را که ابن‌خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست، بلکه درباره علم معانی نیز بحث کرده است، ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان‌زمان او دودانش معانی و بیان را یکی می‌شمرده‌اند و گرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسندالیه و حذف و قصر و غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم‌بیان است و مجموعه این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhétorique» مینامند هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از «بلاغت» و بدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

شمرده نمی‌شود، زیرا دایرهٔ سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است^۱ که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جمله: زید جاعنی، (زید نزد من آمد) با جمله: جاعنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؛ از این نظر که در نزد متکلم هر يك از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می‌گوید: (جاعنی زید، نزد من آمد زید). سخن او می‌رساند که اهتمام وی در درجهٔ اول به آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه». و (آنکه می‌گوید: (زید جاعنی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده می‌کند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»^۲) همچنین تعبیر از اجزای جمله به آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد بر جمله مانند اینکه سه جمله: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بیشک زید هر آینه ایستاده است)^۳ بکلی از لحاظ دلالت باهم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر می‌باشند، زیرا جمله نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده‌ای مفید واقع می‌شود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هر گونه تردیدی تهی باشد. و جمله دوم که به «البته»^۴ مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع می‌شود و جمله سوم برای منکر افاده می‌بخشد. و بنا بر این جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده می‌گوید: آن مرد نزد من آمد.^۵ سپس بجای همان جمله بعینه می‌گوید: مردی^۶ نزد من آمد، هنگامیکه مقصود وی از نکره آوردن «فاعل» تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او

۱ - هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد. ۲ - قسمت داخل پرانتز. در چاپ «ب» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ - جمله‌های مزبور در عربی چنین است، زید قائم. ان زیداقائم. ان زیداقائم. که در فارسی بجای علام (ان) و (ل) قیود تأکیدی آورند. ۴ - ان ۵ - جائنی الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیلهٔ این و آن کلمه را معرفی می‌کنند. ۶ - در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند: فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

مردی است که هیچ يك از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی^۱ باشد خواه که آن خارج مطابقت کند و خواه نکند 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 جمله دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزله تابع مفرد جمله دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل. و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می آید و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب نداشته باشد^۲ 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.^۳ سپس گاهی لفظ را بکار می بریم 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 نمی باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می رود قصد می کنیم و آنرا به زید نسبت می دهیم. و این شیوه سخن را «استعاره» می نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است^۴ که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می شود 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^۵ و بنابراین همه مواردی را که یاد کردیم دلالتی زاید

۱ - هرگاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف در خارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت با این خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است. (ازمطول).
 ۲ - این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود.
 ۳ - تا اینجا مؤلف در باره عناوین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.
 ۴ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: خاکستر دیگرهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیر الرماد. زید کثیر رماد القدور، است.
 ۵ - 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 يك بر حسب آنچه مقام آنها مقتضی است می‌باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص به هیئت‌ها و احوال در مقام‌های مختلف می‌باشد و بر سه گونه است:
 ۱ - نوعی که در آن از این هیئت‌ها و احوالی بحث می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق می‌کند و آنرا علم بلاغت مینامند.

۲ - گونه‌ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می‌نامند.

۳ - و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که درباره‌آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن یکی از انواع آراستن سخن صورت می‌پذیرد یا به سجعی که کلمه را متمایز میکند، یا تجنیسی که الفاظ را مشابه یکدیگر می‌سازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به ابهام معنایی پوشیده‌تر از آن بعلت آنکه لفظ آنها مشترك است [یا طباق بوسیله تقابل میان اضداد].^۱

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را بر سه نوع «علم» اطلاق کرده‌اند در صورتیکه بیان نام گونه دوم است، زیرا متقدمان نخستین بار از آن 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 بمقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل میشد تا اینکه سکاکی زبده این فن را گرد آورد و مسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا بر حسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم

۱ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این روزگار هم متداول است چنانکه سماکی^۱ در کتاب «بیان» و ابن مالک در کتاب «مصباح» و جلال‌الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)^۲ بدین امر اهتمام 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 و سبب آن (خدا داناتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تقنی دارد و صنایع کمالی و تقنی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعه عمران در مشرق بیش از مغرب است. یا بهتر بگوئیم علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمده مردم مشرق را تشکیل می‌دهند به تفسیر ز میخسری است و کلیه مباحث آن مبتنی بر این فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود و نوعی که بمردم مغرب اختصاص یافته به ویژه علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری^۳ قرار داده و آنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی از آن پدید آورده‌اند و گمان میکنند ایشان آنرا از زبان عرب استنباط کرده‌اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فرا گرفتن علم بدیع آسان است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا در فنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار می‌باشد و از اینرو از فرا گرفتن آن دوری جسته‌اند. و از کسانی

۱ - سماکی در کتاب تبیان. نسخه «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها. و دسلان صورت متن را از نسخه خطی B نقل کرده است و در حاشیه مینویسد، سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده‌اند. ۲ - جمله داخل پرانتز از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد. ۳ - شرعی. «پ».

که در علم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده‌اند و باید دانست که ثمره این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می‌کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می‌باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال^۱ در چیزهایی است که با انتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درک آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی می‌فهمند که در نتیجه انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هر یک از آنان به اندازه ذوق خود اعجاز آنرا درک می‌کند و به همین سبب مشاعر و مدارک تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصه سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح‌ترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش از هر کس باین فن نیازمندان مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بروفق احکام این فن موردتبع قرار داد بداند انسان که برخی از قسمتهای اعجاز آن آشکار شد و از اینرو اگر وی عقاید بدعت‌گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود بلاغت تأیید نمی‌کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافر می‌باشند که صاحب این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می‌ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و در این فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و

۱ - و این بالاترین مراتب کمال «ب».

از بدعتهاى آن دورى جوید و زیانى به عقایدوى نرساند بروى لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخى 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 رهبرى می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نقی آن نگرسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجه آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند بامید اینکه ملکه آن برای آنان حاصل شود از قبیل شعرهایی که در طبقه عالی شعر است و سجعهایی که در زیبایی و استحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه جوینده و مطالعه کننده اینگونه برگزیده‌های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرا میکند و در عین حال برخى از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که در باره 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 فرا گرفتن همه اینها این است که بر خواننده و جوینده ادب هیچیک از سخنان ادبی و شیوه‌ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسي و پیجویی آنها پوشیده نماند، زیرا ملکه بوسیله حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابراین جوینده این ملکه ناگزیر است به‌مقدم داشتن همه چیزهایی که فهم او متوقف بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» این فن را یاد کنند میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبار عرب و فرا گرفتن از خرم‌نهر دانش خوشه‌ای است. و منظور از این دانشها علوم مربوط

بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر 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 در اشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق می‌دهند. از اینرو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بدانند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان و التبین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهارگانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور می‌باشد. و کتب ادب‌های جدید در این باره بسیار است. و در 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 و فضلائى که از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند از لحاظ دلبستگی که بفرا گرفتن شیوه‌های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت به آموختن 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 باره آغانی (سرودها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا در باره صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع بخوبی از عهده بر آمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و سوگند یاد می‌کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعه بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان در هر يك از فنون 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 بمنزله غایت بلندی است که هر ادیبی برای نیل بدان همت می‌گمارد

و در برابر کمال آن متوقف می‌شود. و چگونه می‌تواند بدان غایت نائل آید؟ و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان می‌پردازیم که در باره آنها گفتگو کردیم؛ و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

فصل ۲۸

در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

باید دانست که کلیه لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت، زیرا آنها استعداد هائی در زبان برای تعبیر از معانی می‌باشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی‌آید؛ بلکه باید ترکیبات را آموخت و از اینرو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر از معنی‌هایی که اراده می‌کند ملکه کامل حاصل آید و هم در تعبیر از معانی ترکیباتی در نظر آورد که سخن با مقتضای حال مطابقت کند، آنوقت به غایت افاده مقصود خود بشنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه‌ها و استعدادها جز بتکرار افعال بدست نمی‌آیند، زیرا هر فعلی نخست که روی می‌دهد از آن صفتی بذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به حالی تبدیل می‌شود 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. بنا بر این متکلم عرب هنگامی که ملکه لغت عربی در وی موجود بود سخنان و شیوه‌های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می‌کردند می‌شنود

۱ - در اینجا دکتر طه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که بنام ضمیمه مؤنث «بها» را در جمله «وانی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتیکه ضمیمه مزبور به «غایه» بر میگردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است او بی آنکه اغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است. رجوع به (دراسات عن مقدمه ابن خلدون ص ۵۸۸) شود.

و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرامی‌داد همچنانکه كودك استعمال مفردات را می‌شنود و آنها را فرا می‌گیرد و سپس تر کبیات را می‌شنود و آنها را هم می‌آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دم‌بدم از هر متکلمی تجدید می‌شود و استعمال آنها را بتکرار می‌شنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزلهٔ ملکه و صفت راسخی می‌گردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر می‌کند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می‌یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را می‌آموزند. و از اینجا معنی گفتار عامه 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 ملکهٔ قبیله مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات دیگری را بجز کیفیاتی که مخصوص عرب بود می‌شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر میکرد و درعین 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 و صریح‌ترین لغات عرب بشمار میرفت، زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همهٔ جهات و جوانب 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 و بنی‌اسد و بنی‌تمیم، ولی قبایلی که از ایشان دور بودند مانند ربیع و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار می‌رفتند، ملکهٔ زبان‌شان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش می‌کردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دوری قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال

میکنند. و خدا داناتر است.^۱

فصل ۳۹

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از اینرو که می‌بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بروفق سنت‌های زبان مضر است و هیچیک از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده‌است. و بدین سبب بجای آن تقدیم و تأخیر و قرائنی متداول کرده‌اند که بر خصوصیات مقاصد دلالت می‌کنند، ولی با این تفاوت که بیان و بلاغت در زبان مضر^۲ بیشتر وریشه دارتر است، زیرا الفاظ به‌ایمان نشان بر معانی به‌ایمان نشان دلالت می‌کنند و آن وقت مقتضای حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامند همچنان بچیزی نیازمند می‌باشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر باید احوالی فرا گیرد که بدان اختصاص دارد، از اینرو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن می‌باشند. و احوال مزبور در همهٔ زبانها غالباً بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع می‌گردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیات که در ترکیبات الفاظ روی میدهند نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیلهٔ حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی بر حسب 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. و این معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در

۱ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است، و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به‌اوست.
۲ - در متن همهٔ چاپها «مضری» ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» «عربی» است و پیداست که صورت متن صحیح است.

سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز - است. و در این خصوص باید موضوعی را که در باره عیسی بن عمر حکایت شده است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به وی گفت: من نوعی تکرار در گفتار عرب می بینم که میگویند: زید ایستاده است «زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زید قائم». بیشک زید هر آینه ایستاده است «ان زید القائم» در صورتیکه معنی هر سه جمله یکی است، ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیرا جمله نخستین برای افاده کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی است که از ایستادن زید آگاه شده، ولی آنرا انکار کرده است، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت بر حسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوه عرب بوده است و نباید در این باره به اشتباه کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعراب اند 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 به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخوانند و مطالعه آن سر گرمند، 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. و گر نه ما هم اکنون می بینیم 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 سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوهها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

است. و عرب امروز هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمهها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضرروشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش با ملت‌های غیر عرب فاسد شد و ملکه 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 بود و قرآن و حدیث دو رکن و اساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول و استنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس از این اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و هتدمات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدونی فراهم آمد و بمنزله نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویند و شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه میکردیم و درصدد استقرار احکام آن برمی آمدیم بجای نشان دادن حرکات اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود] در دلالتشان امور دیگری را بر میگزیدیم که در آن موجود است و بمنزله قوانینی میباشد که به آن زبان اختصاص یافته اند و شاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی درمی آمد که باشیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا میکرد، زیرا زبان و ملکات آن بهرایگان و تصادفی بدست نمی آید. و در گذشته زبان مضر با زبان حمیری نیز به همین مثابه بود لیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضر تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود

۱ - از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع».

در نزد ماست . و این برخلاف نظر کسانی است که بعلت کوتاه فکری می پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را برطبق قواعد و قوانین زبان مضر بکار برند.

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل^۱ را از (قول) پنداشته. و در باره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گرائیده اند در صورتیکه نظرایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گردیده بخاطر شریعت است و انگیزه آنان باینهمه استقرا و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه‌ای وجود ندارد که ما را به آن شیوه تحقیق و پیجویی برانگیزد. و از خصوصیات آنست که در لغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سر زمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکنند که در میان مردم شهر نشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست^۲، بلکه آنها آن حرف را به لهجه‌ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیه افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجه مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود و تنها به آنان اختصاص دارد و هیچ

۱ - «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر و برخی گویند. بمعنی رئیس است کسه از پادشاه فروتر است (واصل آن قیل «مانند میت» است) و بدان از اینرو نامیده شده که هر چه می خواهد می گوید ج، اقوال و اقیال. (از اقرب الموارد). ۲ - همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکنند با آنکه مخرج آن پائین تر از جایگاه قاف و قسمت‌های پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست، ولی در چاپهای مصر و بیروت وجود دارد.

قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمیجوید. بعدیکه هر گاه 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 می کنند. و بعقیدهٔ مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است و همین لهجه نشان می دهد که زبان ایشان عیناً لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمه بن حفصه بن قیس بن غیلان میباشند چه از شاخهٔ سلیم بن منصور و چه از شاخهٔ بنی عامر بن صعصعه بن معاویه بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همه ملتها در سر زمینهای آباد بیشتر اند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان] در تلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را نسل حاضر اختراع نکرده، بلکه در طی قرون متوالی بارث به آنان رسیده است و از آن پیدا است که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده اند هر که در ام القرآن (سورهٔ فاتحه) «الصراط المستقیم» را بجز قاف لهجهٔ این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانم این گمان از کجا پدید آمده است. چه لغت شهر نشینان را ایجاد نکرده اند، بلکه شهر نشینان لهجهٔ مزبور را از روزگار پیشینان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده اند بخصوص که ایشان از آمیزش باشهر نشینان غیر عرب دورتر بوده اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه لهجهٔ مزبور در نزد آنان یافت میشود بگوئیم از یاد گارهای پیشینان آنان است گذشته از اینکه کلیهٔ این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسان اند

۱- از نسخهٔ خطی «بنی جامع» و چاپ «پ».

ولهجه مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجه زشت و شهری نیز شناخته میشود^۱.

[و ظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه نشین بدان تکلم میکند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکردند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حک) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنا بر این کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می کنند نسل بادیه نشین میباشند و بسدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترك مخرج قاف در ام القرآن (سوره فاتحه)^۲ نماز را باطل میکند، زیرا کلیه فقیهان شهر نشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می گوئیم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین «معاصر» بدان نطق می کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنا بر این زبان پیامبر (ص) میباشد. و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. و اگر بدانسان می بود که شهر- نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن بکاف نزدیک است ذکر کرده اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف و کاف تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین بنظر میرسد که

۱ - در چاهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان مییابد: پس این نکته را نیک دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» مطالب داخل گروه نیز دیده میشود. ۲ - یعنی صراط المستقیم.

لهجه مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می آید.

وهم آن گروه به زشتی و قبح آن را تصریح می کنند و گویا در نزد ایشان بصحت پیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه ما یاد آور شدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از پیشینیان خود پشت در پشت بارث برده اند و لهجه مزبور از شعارهای خاص ایشان می باشد و اینها همه دلیل بر این است که از یاد گارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همه اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجه قاف متداول در میان شهر نشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست، بلکه لهجه مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم بشیوه عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنا بر این حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجه مزبور يك حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک در یافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

فصل ۴۰

در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ

لغت مستقلى مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولاً مکالمه شهر نشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلى که هم از لغت مضر وهم

۱ - در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمه استقباح بنلفظ «استقباح» ۱ چاپ شده ولی در نسخه 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 در نزد نحویان غلط بشمار می‌آید. و اصطلاحات این زبان با همه اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مابین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد. و هر یک از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار می‌برند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت بزبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضر دور تر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنا بر این هر قومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه‌اش از زبان اصلی دورتر خواهد شد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می‌آید، ولی ملکه اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکه نخستین که از آن عرب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان می‌باشد. از اینرو بهمان میزانی که از بیگانگان میشوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکه نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقه 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 لهجه عجمی (خارجی) بزبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزله لغت آمیخته دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنا بر 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 بوسیله کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان را بصورت خدمتکاران در آورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکه آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیه مردم 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 ملکه آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است. و خدا آنچه بخواهد می آفریند.^۱

فصل ۴۱

در آموختن زبان مضر

باید دانست که ملکه زبان مضر در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضر که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همه ملکات امکان پذیر 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 - والله یخلق ما یشاء . س : ۵ (مائده) آ : ۲۰ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است : و تقدیر میکند .

نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان^۱ در همه فنون زبان عرب تابعیت 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 عملاً بتعبیر از منویات خود بر حسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله - های 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 ملکه آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه را سختر و نیرومندتر میشود و با همه اینها آموزنده آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه و طبع سلیم در ملکه بوجود می‌آید، چنانکه در آینده درباره آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد .

و نیکوئی و زیبایی 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 بدین سان سزا است که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۲.

۱ - شاعران عرب را سه دسته تقسیم میکردند : الف - شاعران جاهلیت (پیش از اسلام) .
 ب- شاعران مختصرم (آنانکه هم عصر جاهلیت وهم عصر اسلام را درک کرده‌اند) . ج- شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب‌الموارد آرد؛ کلمه مولد «بضم م» و فتح (و) (ل) مشدد» بمعانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابوالبقا در کلیات گوید: هر لفظ اصیل عربی را که به افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند ، و نیز آرد : مولد کسی است که در میان عرب متولد شود و با فرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد . و صاحب اساس گفته است : مولد سخنی است که 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 : ۱۳۶ و اشاره به آیه ۹۵ سوره ۱۶ (النحل) . در چاپهای مصر و بیروت چنین است . و خدا هر که را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید .

فصل ۴۲

در اینکه ملکه این زبان بجز صنعت عربی (نحو) است
و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست

و سبب آن این است که صنعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابراین صنعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از اینرو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزنده این صنعت بمثابة کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری میداند، 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 در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دلبه جامه که آنها را بهم تا کرده اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دو باره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده اند باز گردانند و 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 و کارهای خیاطی را بیان کنند، ولی هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ يك از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خود را در نجاری عالم میداند اگر از او طرز بریدن تخته‌ای را پرسند، میگوید: باید اژه را بالای چوب گذاشت و کناره آنرا گرفت و دیگری رو بروی شخص باید کناره دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانهای تیز اژه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام میدهند و در نتیجه رفت و آمد اژه روی چوب اندك اندك بریده میشود تا سرا انجام پایان می‌یابد؛ ولی اگر از همین شخص عملا این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر با انجام 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 و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی 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 کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می یابیم که در دوفن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور بازنمی شناسند و به هیچیک از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهائی هستند که الکتاب سیویه را فرا میگیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز میباشد. و از اینرو در آن، قسمت شایسته ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می بینیم آنانکه این کتاب را می آموزند و وقت خود را صرف فراگرفتن آن میکنند بهره وافر از سخنان عرب بدست می آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهای که دارند بکار میرود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می رسانند. و برخی از کسانی که الکتاب سیویه را میخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و از اینرو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می آموزند و ملکه آنرا بدست نمی آورند اما کسانی که کتب متأخران را

که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکه زبان توجه کنند و آنرا دریابند و از اینرو چنین کسانی را چنان می یابیم که گمان میکنند به پایه ای از زبان عرب نائل آمده اند در حالیکه دورترین مردم از آن میباشند. و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران میباشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم بحث میپردازند از اینرو مبتدی در ضمن آموختن قواعد بسیاری از مسائل که برای فرا گرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا میکند و خود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقه و مغرب و جز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزله علوم تلقی می کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانی و تراکیب آن بحث میکنند از اینرو صناعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [و فایده ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی از ملکه آن دور شده اند و گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند] و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز- شناختن شیوه های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکه زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند، ولی

آنها قوانین مزبور را بر خلاف منظوری که برای آن وضع شده اند اجرا میکنند و آنها را بمنزله علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجه آن دور شده اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکه زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تا در خیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخنوری پردازد و بمنزله 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 ملکه پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. و خدا تقدیر کننده امور است^۱.

فصل ۴۳

**در تفسیر کلمه «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است
و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی
زبانانی که عربی می آموزند حاصل نمیشود**

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکه بلاغت در زبان است. و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن با معنی از کلیه وجوه آن است بسبب خواصی که برای ترکیبات در افاده و رساندن معنی پدید می آید. بنا بر این سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که بر حسب شیوه های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را بر این شیوه ها مراعات میکند^۲.

۱ - آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کننده کلیه امور است و او به غیب دانایتر است ۲ - منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله بر حسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن بنقل از صناعة الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

پس هر گاه ممارست وی از طریق فرا گرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد. ملکه سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل می‌گردد و کار ترکیبات سخن بر 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 این مقصد و روش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می‌آید و آنرا رد می‌کند مگر بدانچه از حصول این ملکه استفاده کرده است چه هر گاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یا بند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود بمنزله طبیعت و سرشتی می‌باشند.

و بهمین سبب بسیاری از بیخبران که به چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می‌کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری طبیعی است و می‌گویند عرب طبیعتاً بدین شیوه سخن می‌گفته است در صورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از اینرو در نخستین نظر چنان نمودار می‌شود که گوئی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گذشته یاد کردیم تنها از راه ممارست در سخنان عرب و بتکرار شنیدن آنها و دریافتن خواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بوسیله شناختن قوانین علمی که صاحبان صنعت بیان^۱ آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمی‌شود^۲ چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند این است که انسانرا به دانش نظری آن زبان آگاه می‌کنند، لیکن بوسیله آنها ملکه (زبان) بفعل (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکه بلاغت در زبان، مردمان

۱ - زبان (ن. ل).
۲ - نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می کند که با ترکیب های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه ای بخواهد از این راه معین و ترکیب های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکه راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی کند. و هر گاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوه بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض 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 نمی تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبه استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می شوند که در نتیجه استقرا بدست می آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجه ممارست سخنان عرب حاصل می گردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند يك فرد عرب می شود. برای مثال فرض می کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشان را می آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آن قوم را به استواری فرا می گیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول و قواعد نیست، بلکه سخن گفتن وی بزبان فصیح عرب در نتیجه حصول این ملکه در زبان و بیان است و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد نیز حاصل می گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آن قوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه ای ادامه دهد تا ملکه آن زبان برای او حاصل شود و در

۱ - دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذلك الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلك 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 دورانند.

و کلمه ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است، بمجاز بر ملکه مزبور اطلاق می‌کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملاً 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 ادراک مزه‌ها نیز میباشد ازاینرو این نام را، بمجاز بر ملکه مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکه مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق ناهیده‌اند 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 در مغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و بعلت آمیزش با تازیان از روی ناچاری بتازی سخن می‌گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که درباره آن گفتگو کردیم بهره‌ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکه زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به‌زبان نشان این است که از روی ناچاری در صدد فرا گرفتن مفردات و مرکباتی بر آیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر^۱ متداول است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهر نشین رخت بر بسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکه دیگری دارند که موافق ملکه مطلوب زبان نیست.

۱- خلاصه نظر مؤلف از لحاظ شیوه تعلیم زبان این است که زبان را نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی و بیان فراگرفت، بلکه وی دوشیوه عملی را یادآور میشود، الف - زندگی و آمیزش بایکقوم. ب- فراگرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره یک ملت. وبعقیده او قواعد خشک صرف و نحو و بلاغت هرگز ممکن نیست وسیله فراگرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مربیان جدید نیز موافق است.

و هر آنکس احکام ملکه مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را بهیچ‌رو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکه مزبور از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که در باره ایشان فضایی در سخن عرب می‌شنویم تنها از نژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکه زبان عرب و کسانی بوده است که ملکه مزبور را از عرب آموخته‌اند و بهمین سبب آنچنان بر این ملکه احاطه یافته‌اند که به آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزله خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که در میان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هر چند در نسب غیر عرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنها را غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب راهنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهر نشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه بممارست در زبان عرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هر گاه یکی از مردم غیر عرب در شهرها با عربی زبانان در آمیزد، نخستین چیزی که درمی‌یابد این است که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده میکند و ملکه دیگری رامی‌بیند که ویژه این مردم شهر نشین است و مخالف ملکه زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب 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 گاه ملکه دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکه تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی‌گردد و هر گاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش با عجمی زبانان مصون بماند و بخواهد ملکه 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 بر خواننده آشکار است^۱. و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعد دانش بیان مشغولند مدعی می‌شوند که این ذوق (ملکه زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است، ولی چنین ادعایی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکه همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکه تعبیر و سخن-گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید^۲.

فصل ۴۴

در اینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی
(زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب میشود عاجز اند
و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول
ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب

۱ - ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان يك قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت. یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نشر آن را آموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فراگرفتن اصول علم معانی و بیان انسان را به آموختن زبان نایل نمی‌سازد. و رجوع به حاشیه ص ۱۱۹۴ شود.

۲ - والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم. س ۲ (بقره) آ: ۱۳۶

ملکهٔ لسانی دیگری که منافى با ملکهٔ مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می‌گیرد و این زبان چنان بالغات بیگانه و غیر فصیح درآمیخته است که از ملکهٔ نخستین به ملکهٔ دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهرنشینان این روزگار است و بهمین سبب مى‌بینیم که معلمان مقدم بر هر چیز نخست زبان را بکودکان می‌آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به آنان آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکهٔ مزبور را از راه درآمیختن با اهل زبان و سخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از درآمیختن با اهل زبان میسرتر است و هرچه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضرى فرو مانند و ملکهٔ آنرا بدست نیاورند، چه در چنین شرایطی میان زبان مضرى و زبان جدید اختلاف فاحشى پدید مى‌آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقیه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه‌دارتر و از زبان نخستین (مضرى) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکهٔ آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه‌ای بدوست خود نوشته است: «ای برادر من! و ای که غیاب او را از دست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یاد آورده‌ای که تو می‌باشی با کسانی^۱ می‌آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آمادهٔ خروج نشده‌ایم! و اما اهل منزل سگها بسبب امر زشت^۲ بیگمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این يك حرف یکی نیست. و نامهٔ من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم^۳».

۱ - ن. ل؛ بازیت می‌آیی ۲ - ن. ل؛ امرکاه روی زراعت و در نسخه‌ای امر انجیر یعنی صورتهای؛ شین و تین و تین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس (الفتن الس) آمده است. ۳ - صرفه نظر از سستی 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 حرفاً واحداً نوشته است؛ و در چاپهای مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جملهٔ ان شاء الله نیز اضافه شده است.

ملکه ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکه مزبور بوده و از لحاظ طبقه بندی در طبقه پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی آورده اند و تا این روزگار نیز طبقه شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقه بدست می آورند چه آنان در آن بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (بلاغت زبان) را در آن کشور برافراشت. و ابن عبد ربّه (صاحب عقدالقرید). و قسطلی^۱. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوک 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 غلبه مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم از آموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می پذیرد و به همین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکه زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می یابد که به مرحله ابتدال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آنروزگار شهرت داشته اند میتوان

۱ - قسطلی (بفتح ق و ط) ابوعمراحمدبن محمدبن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی یرتقال که امروز آنرا Castro Marin مینامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار میرود. قسطلی در سال ۵۳۴۷ (۹۵۸ م) متولد شده و در ۴۲۱ هـ (۱۰۳۰ م) در گذشته است. (ازحاشیه دسلان).

صالح ابن شریف^۱ و مالک ابن مرحل^۲ را نام برد و آنان از شاگردان طبقه شاعران اشبیلیه^۳ بودند که سبک ایشان در سبته^۴ بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنی احمر به شمار میرفتند که در آغاز تأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند. و اندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را بسبب مهاجرت آنان به افریقه از دست داد. آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقه پناهنده شدند و دیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکه مزبور برای مردم افریقه دشوار بود و از این رو که بدلهجه بودند و ناشیوایی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم با فرا گرفتن ملکه زبان عربی فصیح منافات داشت. اما پس از چندی باریگر ملکه زبان عربی در اندلس بر همان شیوه دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین^۵ و ابن جابر^۶ و ابن الجیاب^۷ و طبقه‌ای که از سبک آنان پیروی میکردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن^۸ و طبقه او ظهور کرد و پس از آن طبقه ابن خطیب در

- ۱ - ابوالبقا صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفع الطیب شود).
- ۲ - مالک بن عبدالرحمن ابن مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالمقه «مالکا» بسال ۶۰۴هـ (۱۲۰۸ - ۱۲۰۷م) متولد شده و در غرناطه بسال ۶۹۹هـ (۱۳۰۰ - ۱۲۹۹م) درگذشته است. ویرا بدان سبب که خانواده وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبته نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶هـ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷).
- ۳ - منسوب به Seville - ۴ - Ceuta - ۵ - این کلمه در چاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است. و چنانکه دسلان مینویسد، ابوبکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزی» فراهم آورنده سفرنامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است - حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفع الطیب ج ۱ ص ۱۰۴ - ۶ - چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.
- ۷ - ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳هـ (۱۲۶۵ - ۱۲۶۴م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹هـ (۱۴۴۹ - ۱۳۴۸م) درگذشت.
- ۸ - ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابواسحق منتسب یکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenades» بود وی بعلت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بیایه بلندی ناگل آمد در سال ۷۲۴ هجرت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرائی سلطان ←

روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی میکرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و اودر ملکه زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوه وی را پیروی کردند .

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است از اینرو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنها می کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکه زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می آیند و عدم فصاحت آنان ریشه‌ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحل اهل آنجا هستند و زبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که این قوم بزبان محلی بربری تکلم می کنند و از اینرو برخلاف مردم اندلس که بسهولت ملکه زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق^۲ در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکه زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرا می گرفتند چه آنان در آن روزگار جز در موارد قلیلی از آمیزش با عجمی زبانان دور بودند و بدین سبب ملکه زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از

→ آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین اقامت گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. در چاپهای مصر و بیروت طویجن بغلط طریخی است. (از دسلان).
 -در عصر ابن‌خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای آفریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت «oran» و در کلیه ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای آفریقا متداول است که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می کنند از قبیل دو قسمت «Kalylie» سلسله جبال اطلس «Atlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا. (از حاشیه دسلان ص ۳۵۸).
 ۲- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است و بیشک غلط 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 نثر ایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزلهٔ مجموعهٔ آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر پیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.^۱

و از اینرو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکهٔ زبان عربی در مشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می‌یافت و چه بسا که از روزگار جاهلیت بلیغ تر 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 [و بر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت و عدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچک و بزرگ مستولی شد]^۱ چنان که از زبان عربی و ملکهٔ آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فرا گرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتدال می‌یابیم هر چند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود و خدا آنچه میخواهد می‌آفریند و اختیار می‌کند.^۲

۱ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - اشاره به: ربك يخلق ما يشاء و يختار، س: ۲۸ (قصص) - آ: ۶۶ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانای است و توفیق به اوست پروردگاری جزا نیست.

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 دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان يك شعر دارای يك روی باشند که آنرا قافیه می نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر يك از دو فن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو^۱ و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره های مختلف در می آورند و ملتزم می شوند در هر دو کلمه آن يك قافیه باشد که آنرا سجع^۲ مینامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و به اجزائی تقسیم نمیشود، بلکه بی مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رهامی کنند. و این گونه نثر در خطبه ها 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 دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جدا شده ای است که به مقطعهائی منتهی می شوند و ذوق پایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز میگردد و بی التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده میشود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاد بهترین سخن را کتابی متشابه

۱ - شجاعت نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ». حرف در آخر جمله است. (از تعریفات جرجانی).
۲ - سجع عبارت از توافق دو فاصله نثر بر يك

مثنائی^۱ که پوست‌های آن‌ها از پروردگارشان می‌ترسند از آن می‌لرزند^۲ و فرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم^۳.

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملترزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیه آیات قرآن عموماً مثنائی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام‌القرآن^۴ اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و بهمین سبب آنرا سبع‌المثنائی^۵ نامیده‌اند. و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثنائی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر يك از این 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 مقدم-داشتن غزل «نسیب» در آغاز مقاصد. و بنا بر این چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) بکار می‌برند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا

۱ - مثنائی: آیات قرآن (اقرب‌الموارد). ترانه و دو بیت مثنائی قرآن است لاقتران آیه‌الرحمه بآیه‌العذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا براءة یا هر سوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین و زاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی‌الارب شود).
 ۲ - الله نزل احسن‌الحديث کتاباً متشابهاً مثنائی تقشع منه جلود الذین یخشون ربهم. س ۳۹ (الزمر).
 آ ۲۳. ۳ - قد فصلنا الايات . س ۶۰ (الانعام) آ ۹۷ و ۹۸ ۴ - ام‌القرآن، سوره فاتحه. یا آیات محکمات از آیات احکام. (منتهی‌الارب). ۵ - سبع‌المثنائی: سوره فاتحه. بدان-جهت که هفت آیه است یا هفت سوره طوال از «بقره» تا «توبه». (انتهی‌الارب).

پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترك کرده و از یاد برده‌اند و این شیوه بویژه در میان مردم مشرق متداول است و مخاطبه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) را در این روزگار کاتبان غافل بر این 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 این فن منشور با قافیه را متأخران با شیوه‌های شعری در آمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) از آن فن منزه شود، زیرا در شیوه‌های شعری 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 شیوه‌ها را 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 در نامه‌های سلطانی (رسمی - دولتی) 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 سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گوناگون است^۱ و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب^۲ و ایجاز^۳ یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه^۴ و استعاره^۵، ولی تنظیم نامه‌های سلطانی «رسمی - دولتی» بسبکی

۱ - هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. ۲ - ادای مقصود بعبارتی بیش از متعارف. (تعریفات جرجانی).
 ۳ - ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات). ۴ - تعبیر کردن از چیزی است لفظاً یا معنابلفظی غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی مانند ابهام بر شنونده مانند جاء فلان. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت. و در از دست‌ی که کنایه از تسلط و مانند اینهاست. (ترجمه با تصرف از تعریفات). ۵ - ادعای معنی حقیقت در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم و از 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 میباشند و باین سخن مسجع دل بسته 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 دیگر امور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران‌اند. حتی ایشان با اعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر بینند با لطمه رسیدن به اعراب کلمه‌ها 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 در این موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهنده آدمی است.^۱

فصل ۴۶

در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هر گاه نخست ملکه دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه‌ای که

۱ - در چهارپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است، و خدا توفیق دهنده آدمی‌براه راست بفضل و کرم خود میباشد و خدای دانا تمالی‌تر است.

بعداً بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هر گاه ملکه دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت ماده 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 کار تکمیل ملکه دوم دشوار خواهد شد و این وضع در همه ملکه‌های صناعی (آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما در جای خود بهمین گونه برهان درباره آن استدلال کردیم و باید آنرا در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزله صنعت مییابد و باید کسانی را که از نخست دارای کمابیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرومی گذارند. و از اینرو ایرانی نژادی که قبلاً زبان فارسی را آموخته باشد بر ملکه زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره آن را با عجز فرومی گذارد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بر برها و رومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی از آنان ملکه زبان عربی را به استواری فرا گیرد. و تنها علت آن این است که ملکه زبان دیگری در آنان بر ملکه عربی سبقت بسته 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 به هدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان مییابد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع اند و باز در فصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیند و اگر کسی نخست در ملکه یک صنعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صنعت دیگری هم ماهر شود یا تا سرحد نهائی آن برسد. و خدا شما و آنچه را میسازید بیافرید.

۱ - والله خلقکم وما تعملون. س: ۳۷ «الصافات» آ: ۹۴ - دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ماتعملون» را «ماتعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفرید و شما آنرا نمیدانسته‌اید.

فصل ۴۷

در صناعت شعر و شیوه آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعراست. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون درباره شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هرچند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیله تغییر مقاصد خویش بیاوند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هرزبانی را در شیوه بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب و مقصدی عزیز است چه عبارت از سخنی است که به قطعه‌های هم-وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر يك از آنها را بیت مینامند و حرف آخر را که در همه بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند. و مجموعه بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی از يك قصیده بتنهائی افاده معنی میکند چنانکه گوئی سخن مستقلى است و بهایات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هر گاه بتنهائی آنها بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل^۱ یا ثناء کامل خواهد بود از اینرو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افاده معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطراد^۲ میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر 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 - در چاپ پاریس، نسیب و در چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمه مترادف تغزل میباشد. بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده بوصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیباییهای معشوق بپردازد. ۲ - استطراد. راندن سخن بر شیوه‌ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه بمرض. (از اقرب الموارد).

استطرداد میکند و یا از وصف ممدوح بوصف طایفه و لشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به شمردن محاسن مرده و گریستن بروی و مانند اینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیه ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبدا طبع وی سهل انگاری کند و از وزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیک است بگراید چه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود. و این موازین دارای شرایط و احکامی هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر بر گزیده است و آنها را صاحبان این صنعت بحور مینامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته اند خارج از بحر ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته اند.

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و بهمین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده اند و آنرا بمنزله مأخذ و اصلی میدانند که در بسیاری از علوم و حکمت های خود بدان رجوع میکنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است.

و کلیه ملکات لسانی بطریق صنعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان هست می آید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکه شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتر است، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جدا گانه و بتنهایی آنرا یاد کرد و از اینرو در این ملکه باید نوعی باریک بینی و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهایی که در هر شیوه

شعر عرب معروف است فروریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون وافی بمقصودش را تمام می کند. و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوه‌هایی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنال هم بیاورد که تناسب آنها کاملاً محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصد و غرابت فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالب‌ریزی سخن، بمنزلۀ محك قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکه 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 برده است، و ما در اینجا مدلول لفظ اسلوب (سبك) را در نزد صاحبان این صنعت و آنچه را در اطلاقشان بدان اراده می کنند یاد می کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیبها را بر آن میافند یا مانند قالبی است که سخن را در آن قالب‌ریزی میکنند. و نباید تصور کرد که در اسلوب دلالت سخن را بر اصل معنی که مربوط با عراب (نحو) است در نظر میگیرند. یا به دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط بعلم بلاغت و بیان است توجه میکنند، یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار میدهند که مربوط به علم عروض است و بنا بر این سه دانش یاد کرده بهیچرو مربوط باین فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیبهای منظوم و کلی 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 عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است بر میگزیند و آنها را بهترین ترتیبی قالب‌ریزی میکند همچنانکه بتا به قالب گیری میپردازد یا

۱ - در چاپ «پ» مدلول لفظه الاسلوب و در نسخه خطی «ینی جامع» مدلول الاسلوب و در چاپهای مصر و بیروت سلوك الاسلوب است.

بافنده پارچه را بر نورد می‌پیچد تا رفته رفته در نتیجه حصول ترکیب‌های وافی بمقصود قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکه زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق می‌گردد. چنانکه هر يك از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب در شعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «میه» که در بالای کوه و سپس در تکیه گاه آن واقع شده‌ای؟^۱
و گاهی بشیوه این است که شاعر از همراهان خود در خواست میکند بایستند و از خانه ویرانه پرسند چون:

بایستید از خانه‌ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده‌اند پرسیم.^۲
یا اینکه شاعر از همراهان خود می‌طلبد که بسر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانه» وی، گریستن آغاز کنیم.^۳
یا مخاطب نامعلومی را به پرستش و امیدارد تا پاسخ بشنود مانند:
آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟^۴
و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هایی که در سوی عزل^۵ «واقع است» درود بفرست.^۶
یا نشانه‌های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:
ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در-

۱ - یادار میته بالعلیاء فالسند. ۲ - قفانسئل الدارالتی خفاهلها. ۳ - قفانبک من ذکری حبیب و منزل. ۴ - الم تسأل فتخبرک الرسوم؟ ۵ - عزل : چشمه‌ای میان بصره و یمن است. ۶ - حی الدیار بجانب العزل.

آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.^۱
یا بارندگی را برای نشانه‌های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:
ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق^۲ است پدید آی. و ابر را بر آن
خانه آنچه‌ان بران که شتر بان شتران را با سرود میراند.^۳
و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست
گریستن میکند چون:
چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد 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 عزیز می‌وجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت
می‌دهد مانند:
سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده‌ای نیست، زیرا چنگال
مرگ آن مرد جنگی و دلاور را در ربود.^۶ یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر
مصیبت زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و بانکار عمل آنها آغاز می‌کند، چنانکه
خارجیه گوید:
ای درخت خابور چگونه ترا پر برگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو بر مرگ

۱ - اسقی طولهم اجش هزیم - وغدت علیهم نضرة ونمیم ۲ - ابرق (بفتح همزه وراء) منزلی ازینی -
عمر و بن ربیعہ (لفت نامہ دهنخدا). ۳ - یا برق طالع منزلا بالابرق - واحد السحاب لها حذاء -
الابنق. در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ک» اینق و در چاپ «پ» و نسخه دیگر اینق است.
۴ - کذا فلیجل الخطب و لیفدح الامر - و لیس لعین لم یفرض ماؤها عند ۵ - از نسخه خطی
«ینی جامع» و چاپ «پ» و اصل بیت این است، ارأیت من حملوا علی الاعواد - [ارأیت کیف خبا
ضیاء النادی]. ۶ - منابت العشب لاحام ولاراع - مضي الردي بطویل الرمح والباع.

ابن طریف زاری نکرده‌ای.^۱

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 ربیعه بن نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید، زیرا [چنگال] مرگ، دشمن پیکار جوی شما را در ربود.^۲

و بسیاری از اینگونه شیوه‌ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت میشود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل میابند ممکن است بوسیله جمله یا غیر جمله باشند و جمله‌ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند^۳ در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارند و در 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 نتیجه استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پی میبریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین در ذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همه آنها منطبق میشود چه فراهم آورنده سخن مانند بئتا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بئتا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میافد و از اینرو اگر بئتا 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 کافی است، زیرا ما می‌گوییم که قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایده آنها این است که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص

۱ - ایا شجر الخابور مالک مورقا - کانک لم تجزع علی ابن طریف ۲ - الق الرماح ربیعه بن نزار - اودی الردی بقریمک المنوار. ۳ - در مواردی جمله‌ها متفق‌اند و در موارد دیگر غیر متفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب» آمده است، در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

بقیاس جایز می‌شمرند، قیاس علمی صحیح مطردی^۱ مانند قیاس قوانین اعراب (نحو). لیکن این اسلوبهائی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو و در شمار قیاس نیستند، بلکه آنها از صورت یاهیئتی هستند که بسبب تتبع و پیجوئی 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 را سرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید و پیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) و بیان، این اسلوبها را بهیچرو تعلیم نمیدهند و گذشته از این همه چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد عرب مستعمل هستند و آنانکه سخنان و قواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند و صورت آنها در تحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هر گاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزله قالبهای 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 همچنانکه در نظم هست در نثر هم یافت میشود، چه سخنان عرب در هر دو فن استعمال شده و آنها را چه در نظم و چه در نثر بتفصیل آورده اند چنانکه در شعر اینگونه سخنان را در بیتهای موزون و قوافی مقید پدید می آورند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جملهها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و [قالبهای]^۲ هر يك از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهای مستعمل است که

۱ - قیاس مطرد؛ یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب».

فراهم آورنده سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن‌سرایان را باین قالبها رهبری میکند این است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزله نمونه‌ای قسار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بتا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد.

و از اینروست که فن سخن‌پردازی از اندیشه و نظر 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. و هرگاه در سخن همه این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشه لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهایی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن‌مینامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزااست که برای شعر به حدیاریسمی^۱ پردازیم تا باهمه صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی ببریم و هم یاد آور میشویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده اند چنانکه حد

۱ - تعریف شیئی بذاتیات را حدگویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحك تعریف کنند و هر يك بر دو گونه است: تام و ناقص حد تام آن است که از جنس و فصل قریب تشکیل یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق و حد ناقص آن است که تنها از فصل قریب و جنس بعید ترکیب شود چون تعریف انسان به ناطق یا به جسم ناطق، و رسم تام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحك تعریف کنند و رسم ناقص آن است که تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحك یا به جسم ضاحك و بعرضیاتی که کلیه آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دویا راه میرود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند اینها. (ازغیث و تعریفات جرجانی).

عروضیان که میگویند: « شعر عبارت از سخنی موزون و مقفی است » برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار می‌رود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشعر مینگرند [که شماره حرف متحرك و ساکن ابیات آن پیاپی با هم موافق باشند و عروض^۱ ابیات شعر با ضرب^۲ آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به الفاظ و چگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد پس مناسب آن می‌شود که در نزد آنان حدی باشد؛ ولی ما در اینجا از این لحاظ به شعر مینگریم]^۳ 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 پردازیم که حقیقت آنرا از این لحاظ روشن کند و بنا بر این 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 لحاظ غرض 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 و جمله : « به اجزا یا ابیاتی هموزن و همروی تجزیه گردد » فصل دیگری است تا نثر را که همه ادیبان آنرا شعر میدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن « هر جزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به بیت ما بعد مستقل باشد » برای بیان حقیقت مفهوم شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را از هم جدا نمی‌کند. و اینکه گفتیم: « بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود » فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه

۱ - جزء آخر مصراع اول بیت. (تعریفات).
 ۲ - آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).
 ۳ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

اینگونه سخنان را با چنین خصوصیتی 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 بر این هر سخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمیتوان شعر نامید. و به همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقداند که نظم مثنوی و معرّی بهیچ‌رو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم «بر اسلوبهای زبان عرب جاری باشد» فصل دیگری است که شعر غیرعرب]، از ملت‌های دیگر را از تعریف خارج میکند بر حسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب و هم در میان دیگر ملت‌ها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شعر جز در میان عرب در قوم دیگری یافت نمیشود نیازی باین فصل ندارند و بجای آن میگویند:

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری باشد» و هم اکنون که از گفتگو درباره حقیقت شعر فارغ شدیم بی‌حسب در کیفیت سرودن آن میپردازیم: باید دانست که سرودن شعر و مهارت یافتن در این فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ کردن جنس آن یعنی جنس شعر عرب است تا در نفس ملکه‌ای پرورش یابد و همچون نورد بافنده نمونه و سرمشق باشد و از آن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب میکنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابوریعه و کثیر و ذوالرمة و جریر و ابونواس و حبیب «ابوتمام» و بحتری و رضی و ابوفراس. و اکثر اشعار برگزیده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همه آثار شاعران طبقه اسلامی و اشعار برگزیده دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات

۱ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر از محفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از اینرو کسی که محفوظاتش اندک و ناچیز باشد یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمیتوان شعر نامید، بلکه باید سروده‌های ویرانظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته‌تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحید قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکه آن استوارتر و راسخ‌تر میشود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است 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 الفاظ را بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند و نشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کند در حالیکه نفس بدانها سازش پذیر شده باشد، اسلوب محفوظات قبلی در ذهن وی نقش می‌بندد و بمنزله نورد بافنده برای او نمونه و سرمشقی میشود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبک شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهائی و زیبائی منظره جایگاهی است که در آن شعر میسرایند از قبیل اینکه برای لذت چشم کنار جویبارها و بوستانهای پر گل و ریحان را برگزینند و همچنین برای تابناک شدن قریحه باید گوش را به شنیدنیهای شادی بخش و لذت‌افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط در آید.

گذشته از همه اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط و آرامش خاطر باشد و در موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت

قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی که در حافظه‌وی گرد آمده مناسب تر است و اندیشه‌وی برای این منظور آماده تر میشود. و گفته‌اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحر گاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و در هوای حمام است.

و چه بسا که عشق و سرمستی رانیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بی‌همتاست و مؤلف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادیبانی که پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوخته‌اند. و برخی گفته‌اند اگر پس از همه شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذارد و نفس را به‌کراه بر آن وانداورد.

و باید از آغاز قالب‌ریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه بگذارد و سخن را تا پایان بر آن پی‌ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند نشانندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که گریزان و پریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا مابعد آن مناسب نیابد، باید آنرا فرو گذارد تا جای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل میباشد. و آنچه باقی میماند این است که ابیات قصیده یا غزلی باهم متناسب باشند و از اینرو شاعر میتواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب بیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را پایان میرساند باید بار دیگر با نظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از اینرو که شعر خویش را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود میدانند بدان شیفته میباشند.

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و «فی هواء الحمام» و در چاپهای مصر و بیروت و «فی - هؤلاء الجمام» 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 که از جمله ضرورت‌های گفتار است شاعر باید فرو گذارد، چه اینگونه کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقه^۱ بلاغت تنزل میدهد. و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که میتوانند بیاری ملکه^۲ خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقه^۳ اشبه به حق^۴ بگرایند. و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیب‌های پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیب‌هایی بکار برد که معانی آنها بر الفاظ در فهم سبقت جوید؛ همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار میرود و به آسانی درک نمیشود، بلکه شیوه^۵ برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو^۶ بشمار خواهد رفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل نامید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و بهمین سبب بزرگان ما (رح) بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس^۷ خرده میگرفتند.

زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر

۱ - الطريقة المثلی، الشبھی بالحق (المنجد). ۲ - حشودر اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تمریفات جر جانی). ۳ - در نسخه^۸ خطی «ینی جامع» و چاپ دارالکتاب اللبانی، «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخه^۹ مزبور و چاپ‌های مصر و بیروت کنیه^{۱۰} ویرا ابوبکر آورده‌اند و در حاشیه^{۱۱} همان چاپها نوشته شده است، و در نسخه^{۱۲}های ابواسحاق. و در لغت دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰ - ۵۳۳) ولادتش در جزیره^{۱۳} شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا درگذشته است. و دسلان مینویسد: ابن خلکان و مقرئ کنیه^{۱۴} ویرا ابواسحاق و نام او را احمد آورده‌اند.

متن‌پی و معری نیز عیبجوئی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی می‌شمرند که از طبقه شعر عرب فروتر است و قضاوت آن باذوق است. همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی^۱ و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقه سخن بلیغ تنزل می‌دهد [همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل]^۲ نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیک بسخن بیفایده می‌گردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سرم است. و میزان نزدیک شدن اینگونه سخنان بطبقه سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه هم از پایه بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونه مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند و بهمین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسر آیند اغلب آنها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو 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 عامه مردم متداول است و از اینرو جنبه ابتذال بخود میگیرند. و هرگاه با همه شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند و بتکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود و اگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشک میگردد.

و باری صناعت شعر و چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمده ابن - رشیق یاد شده است و ما بر حسب 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 مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

۱ - ترجمه کلمه «حوشی» است که بگفته دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳» از لغات افریقیه و مشتق از حوش بمعنی مزرعه کوچک است. ۲ - از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ «پ».

و این مقدار که ما آوردیم پاره‌ای بسنده می‌باشد. و خدایاری دهنده است. و برخی از شاعران درباره مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان در این موضوع، شعرذیل است و گمان می‌کنم از آثار «ابن رشیق» باشد :

نفرین خدای برهنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون را در آن می‌یابیم.
این نادانان سخنان دور از ذهن و دشوار را بر گفتارهای آسان که برای شنوندگان آشکار باشد ترجیح می‌دهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند و سخن پست را چیزی گرانها می‌شمرند.
از شیوه درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خود پی نمی‌برند.
آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی بر راستی در نزد ما معذورانند.
شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هر چند از لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از اینرو بیتها باید بایکدیگر شباهت داشته باشد و صدرهای آنها متون^۱ بیت را آشکار سازد.

همه معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه گر شود که شنونده آنها را بر آنچه آرزو می‌کند بیابد، خواه آن آرزو نباشد یا باشد.
و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به آنچنان پایه بلندی برساند که شعر او از لحاظ زیبایی و حسن بتقریب برای شنوندگان آشکار باشد.
بدانسان که گوئی الفاظ اشعار او چهره‌هایی هستند و معانی بمنزله چشمهای آنها می‌باشند.

«شعر شاعر» از نظر مضمون باید بروفق آرزوها باشد و انشاد کنندگان زیبایی آنها آرایش یابند.

۱- نخستین بخش مصراع اول بیت. ۲- متن در اینجا بجای عجز و قافیة بیت بکار رفته است

هر گاه آزاده ایرا مدح می کنی باید شیوه اطناب بر گزینی.
در تغزل باید روش سهل و نزدیک بفهم پیش گیری و در مدیح سخنت راست
و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش خراش پرهیز هر چند موزون باشند.
هر گاه به هجو کسان پردازی، باید شیوه ناسزا گویان را رها کنی و بدان
نگرایی.

سخن صریح در شعر بمنزله داروئی است و تعریض و کنایه همچون دردی نهفته
میباشد.

و هر گاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحر گاهان سفر
می کنند بگریی، باید بی غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری
که اشکها از دیدگان جاری شود.

و اگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده را با وعید و درشتی را با نرمی
در آمیزی.

چنانکه کسی را که مورد نکوهش و عتاب قرار میدهی باید ویرا میان بیم و
اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری.

و صحیح ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم بهم نزدیک باشند و معنی
آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هر گاه انشاد شود همه مردم بدان طمع بندند و هر گاه قصداً تیان بمثل
آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنام ناشی] گوید:

۱ - از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع». در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است.
ابوالعباس ناشی شاعر و از رؤسای متکلمین زناده (مانویه) بود که به اسلام تظاهر میکرد او راست دیوان
شعر و کتاب فضیله السودان علی البیضان (از ابن الندیم) و رجوع به لغت نلسه ده خدا شود. و دسلان
مینویسد، دو شاعر ملقب به ناشی بوده اند یکی عبدالله که در قاهره سال ۲۹۳ هـ (۹۰۶ - ۹۰۵)
درگذشته است و دیگری علی که در بغداد سال ۳۶۵ هـ (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 پراکنده آنرا ببیند و
بوسیله اطناب آنها را فراهم آورد و بیاری ایجادیدگان بی نوره قسمتهای مبهم، آنرا
باز کند .

و معانی نزدیک بفهم و دور از ذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای پیچیده و
روان آن پیوند ایجاد کند.

و هر گاه بمدح بخشنده بزرگواری پردازد و بخواهد حق دین او را باسپاس-
گزاری ادا کند باید او را بسنخان گرانها و استوار بستاید.

آنوقت شعری در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه ها و فنون
آن سهل خواهد بود.

و هر گاه شاعر بخواهد بردیارواهل آن گریه وزاری کند باید چنان غمگینان
را متأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان
آنرا پدید آورد . چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با
یقین درآمیزد^۱ .

و هر گاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزنش
کند باید در عتاب خود خشونت را با نرمی درآمیزد .

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مانوس 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 بعلمت اشعار زنده و
فته انگیر او را ترك گوید باید او را بسنخان نرم و مهر آمیز تسخیر کند و ویرا

۱ - در چاپهای مصروبیروت و نسخه خطی «ینی جامع» قطعه ناشی در اینجا پایان می یابد. و بقیه اشعار
از چاپ پاریس ترجمه شد .

به‌رموز و اسرار سخن شیفته خود سازد.

و هر گاه در نتیجه لغزشی ب‌معذرت پردازد در ضمن 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 بمنزله سرزندی نسبت باو خواهد بود و در عین حال خیر و احسان او را 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 بوسیله الفاظ انجام می-یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ می‌باشد. بنا بر این آموزنده سخن که می‌کوشد ملکه سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می‌کند و بحفظ کردن نمونه‌های آنها از سخنان «قدیم» عرب می‌پردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری می‌سازد تا ملکه زبان مضر در وی رسوخ یابد و لهجه غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت شده است ترك گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می‌یابد فرض میکند و مانند يك كودك زبان آن قوم را فرا می‌گیرد تا به مرحله‌ای میرسد که گوئی از لحاظ زبان یکی از افراد آن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می‌کوشند 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 ضمیر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشه هر کسی قادر است آنچه بخواهد بسهولت معانی را دریابد و در ترکیب و تألیف آنها نیازی به صنعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر

از معانی است و به‌صناعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و بمنزلهٔ قالب‌هایی 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 بکار بردن بلاغت در آن نیز برحسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت معانی یکی است از اینرو 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 بر نیاید، همچون شخص زمین‌گیری 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^۱.

فصل ۴۹

در اینکه این ملکهٔ «سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن 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 بهر اندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ‌کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی^۲] حبیب^۳ یا هتایی^۴ یا ابن معتر یا ابن هانی یا شریف

۱- والله علمکم مالکم تکونوا تعلمون. س، بقره، ۲۳۰، ۲- در نسخهٔ خطی ینی‌جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳- حبیب بن اوس، ابوتمام. ۴- کلثوم بن عمر ملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت برمکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۳-۸۲۴) در گذشته است.

رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع^۱ یا صابی باشد ملکه او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن سهل یا ابن النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد بود و در پایه بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دسته اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائین تری قرار دارند. و این امر بر شخص بصیر و منتقد با ذوق آشکار است و نسبت نیکوئی محفوظات یا مسموعات شخص میتواند آنها را بروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکه نیکو و استادانه‌ای بدست آورد. از اینرو هر چه محفوظات در طبقه بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه‌ای که از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر منوال آن می‌بافد و قوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشد و کمال می‌پذیرد.

و بیان این مطالب چنان است که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست ولی در بشر بنسبت قوت و ضعف وی در ادراکات مختلف است و اختلاف آن به سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است که از خارج بدان وارد میگردد و کیفیت خاصی بدان می‌بخشد چنانکه در نتیجه این واردات و خصوصیات وجود آن تکمیل میشود و صورت آن از مرحله قوه به فعل می‌رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می‌شود بتدریج و اندک اندک است، چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم. و بنا بر این ملکه شاعری در نتیجه حفظ کردن اشعار و ملکه نویسندگی بسبب بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیر مسجع) حاصل میشود و ملکه علمی در پر تو ممارست در علوم و فهم مطالب و تحقیق و تفحص در مسائل و نظریات علمی بدست می‌آید. و ملکه فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه و تنظیم مسائل با یکدیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریج فروع بر اصول میتوان کسب کرد.

۱ - منظور بدیع الزمان همدانی است.

و ملکه تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکه رجوع به حس باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی^۱ نائل شود. و سایر ملکات را نیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد.

و نفس در هر يك از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس بر حسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل میشود و از اینرو ملکه بلاغتی که از نوع طبقه عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیه فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظه 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 از اینرو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و رو بفرزونی رود و نفس به آنها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید در نهایت 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 و متکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت می‌گمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت

مرینی برای من حکایت کرد که :

۱ - حکیم‌الهی عارف به خدا. (از اقرب‌الموارد).

روزی با دوست خود ابوالعباس^۱ ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سرآمد ادیبان بود.

و این مطلع قصیده ابن النحوی را^۲ برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم: هنگامیکه بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه‌های تازه و کهنه آن چه تفاوتی است^۳؛ وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر از فقیه‌ی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ما الفرق؟» چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبيرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. اما نویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوب‌های نگارش عربی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابو عبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر)^۴ از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه در شعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هر چند محفوظات من اندک است، ولی من (و خدا) ناآتر

۱ - ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابو سعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹ - ۱۳۴۸) بمرض طاعون درگذشت. ۲ - ابوالفضل یوسف مکنی بابن النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است. ۳ - لم ادر حین وقتت بالاطلال - ما الفرق بین جدیدها و البالی. ۴ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

است) پیش از آنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیده بزرگ و کوچک شاطبی^۱ را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل^۲) 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 نیکوماوند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟
و از آنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می‌گردد و آن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دوره اسلام و ذوق‌های (سخندانان این عصر) نسبت بسخن «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیعه و حطیئة و جریر و فرزدق و نصیب و غیلان ذی الرمة و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان و صدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه در خطبه‌ها و خواه در نگارش و محاورات باملوک، از لحاظ بلاغت در طبقه بالاتری نسبت باشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنتره و ابن کثوم و زهیر و علقمة بن عبدة و طرفه بن عبداست 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 گواه است و سبب این آن است که

۱ - شاطبی، قاسم بن فیره بن ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ابو محمد رعینی اندلسی معروف به شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ در مصر درگذشت. او راست، تنمة الحرز من قراء الائمة الکتنز. حرز الامانی و وجه التهانئ قصیده مشهور به شاطبیه در قراآت عقيلة. وغيره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).
۲ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

آنانکه عصر اسلام را درك کرده اند طبقه عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده اند، 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 بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقه سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته اند، برتری یافته است از اینرو سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباجه^۱ نیکوتر و از نظر رونق صافی تر است و مبنا و اسلوب آن منظم تر و مهارت و استادی سخن‌دانان عصر مزبور مسلم تر است، زیرا آنها از آثاری که در طبقه عالی سخن قرار دارد استفاده کرده اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صنعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود و معلومات خود را در سبته^۲ از گروهی استادان که از شاگردان شلوپین^۳ بوده اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحله آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دوره اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقه عالی تری از زبان عرب جاهلیت می باشد وی با این که بدآوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام بر تو عرضه می کنم، شاید سبب آن در این

۱ - دیباجه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمه (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است. ۲ - Ceuta. ۳ - منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوپین یا شلوپینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷ - ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوپین از ریشه سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتیم^۱ برای او بیان کردم وی با حالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.

و از آن پس مرا در پایه بالاتری می‌نشانید و در مجالس 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^۲.

فصل^۳

در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر
و برتر از سخن مصنوع است^۴

باید دانست که راز و حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت^۵ و خطاب می‌گویند این است که افاده معنی می‌کند، ولی اگر سخنی بی‌معنی و مهمل باشد آنوقت مانند مرده‌ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و بر حسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان می‌گویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها تر کبیهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می‌کنند و این شرایط و احکامی که در تر کبیهای

۱ - در ضمن مذاکره مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع به صفحه ۱۲۲۹ شود).
۲ - خلق الانسان علمه البیان. س، الرحمن - آ، ۲ و ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از اینرو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «پ» ترجمه و با نسخه خطی «ینی-جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.
۳ - عنوان فصل در چاپ «پ» با نسخه خطی «ینی-جامع» متفاوت است در چاپ «پ» چنین است:

«در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع» ولی در نسخه خطی «ینی-جامع» بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مؤلف است پیدا است که در انتخاب آن تردیدی نکردم. ۵ - عبارت بر الفاظی اطلاق میشود که بر معنی دلالت میکنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب الموارد).

لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزله قوانینی بشمار می آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعاً بر اسناد میان مسند و مسندالیه دلالت می کنند و این دلالت یا افاده بوسیله شرایط و احکامی است که قسمت عمده قوانین زبان عربی را تشکیل می دهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقييد و اطلاق و جز اینها بر احکامی دلالت می کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فرا گرفته اند و هر يك دارای شرایط و احکامی هستند که مجموعه آنها قوانین فن خاصی را تشکیل می دهد و آن فن را علم «معانی»^۱ می نامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج می باشد، زیرا افاده قوانین صرف و نحو بر اسناد جزئی از افاده آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده اند و آنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین معانی راه مییابد از افاده بر مقتضای حال نارسا باشد آنوقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا خواهد بود و بالفاظ مهمل که در شمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افاده مقتضای حال تبعیت میکند، زیرا ترکیب وضعاً بر معنی خاصی دلالت می کند، ولی بعد از ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل میشود و آنوقت این انتقال معنی خواه بشیوه استعاره و خواه بشیوه کنایه باشد مجاز شمرده میشود.

۱ - مؤلف در فصل علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی را بی آنکه یاد آور شود، علم معانی دانش مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یاد آور شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهراً وی خود در این فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» بر آمده است.

چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود در اینجا هم لذتی دست میدهد که می توان گفت از لذت نخستین شدیدتر است زیرا در همه این افاده ها و دلالت ها از راه دلیل بمدلول ظفر می یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزله قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده اند و مجموعه آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت میکند، زیرا علم بیان در باره معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می کند و قوانین 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^۱ 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 بیشک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و در نزد عالمان علم بلاغت باید آنرا به آوازه های حیوانات بیزبان ملحق کرد و شایسته تر آن است که چنین ترکیبی را عربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنا بر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افاده معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته باشد، زیرا چنین کلامی تعبیر و خطابی است که مقصود از آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده میکند که بدان آنچه را در دل دارد با افاده تامی بشنونده خود برساند و دلالت استواری از آن مفهوم

۱ - و باهم تطابق دارند. «ینی».

شود سپس در دنباله این سرشتی که در اصل ترا کیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می آید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنه میان فصول کلام. و توریه بلفظ مشترك از معانی پوشیده آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان الفاظ و معانی. و در نتیجه این محسنات کلام رونق و جلوه خاصی پیدا میکند و بگوشها لذت می بخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع بشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: شب که در سرجهانیان در آید، و بروز که روشن گردد و پیدا. ^۱ و چون: پس اما آنکس که از تن و مال خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] پرهیزد. ^۲ تا آخر تقسیم در آیه سوره ...

و همچنین مانند: اما آنکس که سر کشید و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر پسندید ^۳ تا آخر آیه سوره ...
و همچون: و می پندارند که بس نیکوکاری می کنند. ^۴ و امثال اینها بسیار است. و این محسنات «در قرآن» پس از کمال افاده در اصل تر کیبات مذکور است و پیش از پدید آمدن این فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیباییهای کلام در سخنان روزگار جاهلیت نیز دیده میشود، ولی بی آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آن است. ^۵

۱ - واللّیل اذا یغشی . والنهار اذا تجلی . س ۹۲ (واللیل) آ ۱، ۲ و ۳ - فاما من اعطواتقی وصدق بالحسنی همان سوره آ: ۶۵ و ۳ - فاما من طفی و آثر الحیاة الدنیا . س ۷۹ (النازعات) آ: ۳۷ و ۳۸ - وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا . س ۱۸ (الکھف) آ: ۱۰۴ ترجمه های آیات از کشف الاسرار است. ۴ - از اینجا چاپ پاریس با نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات اساسی دارد و گذشته از اینکه در هر يك مطالب اضافی نسبت به نسخه دیگر مشاهده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از اینرو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه «ینی جامع» را جداگانه ترجمه کنم و زیر عنوان مطالب الحاقی نسخه خطی «ینی جامع» بیاورم .

مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع

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 و مغرب در شماره انواع و اقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان و مشرقیان را اختلاف است. مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش موافق‌اند. و مشرقیان هر چند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر میگیرند که بسخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبایی ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آنوقت محسنات و آرایش در چنین سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات را در عین حال از راه تتبع و استقرا، در زبان عرب میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنا بر این هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این تر کیباتی است که در آنها فنون بدیع و عناوین و اقسام آن بکار رفته است و همچنین هر گاه بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که بکمال افاده متصف باشد و این دو گونه سخن نسبت بیکدیگر متقابل اند و صنعت «بدیع» در مقابل بلاغت است: و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می‌آوردند و آنرا در اینگونه کتب نقل می‌کردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از اینرو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبک بیسابقه‌ای در آن درباره صنعت 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 درباره عناوین این فن گفتگو

کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس طائی است که شعرا و مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوه 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 فنون را در شعر بکار نمبردند و یا بمیزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیعی و از پیش خود بود که قریحه آنرا بایشان می‌بخشید و بهمین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گرمی‌شد، بلکه اینگونه فنون در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری از عیب تکلف و زحمت اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت میکرد و بالنتیجه زیبایی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست.

در باره سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوه مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه بانوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه را لازم می‌شمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوک عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند. وی بصولت خلافت که منتهی بصولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از اینرو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود^۱.

۱. در اینجا چند جمله لایق‌رأ هست که از ترجمه آنها صرف‌نظر شد.

پس از وی (صابی) این صنعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست^۱ همانند گردید و نیک و بد^۲ باهم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند و تنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صنعت در نظم و نثر و بکار بردن آنها در همه انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرورفتن در آنها را با کم مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکار میکردند و استادان و شیوخ ما (رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایه آنها می‌کاستند. از شیخمان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی بینم یکی از کسانی که برخی از انواع این صنعت را در نظم یا نثر خود بکار میبرد بسخت‌ترین عقوبت گرفتار گشته است و مردم با فریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صنعت منع میکند، از بیم اینکه جامه نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبّتی که مروج بازار زبان عربی و برافرازنده رایت آن بود میگفت:

این فنون بدیعی هر چند بی قصد و اراده هم برای شاعر یا نویسنده روی دهد، در صورتیکه برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیباییهای سخن بشمار میروند و از اینرو بمنزله خالها بر چهره هستند که یکی دو تایی آن زیبا است، ولی اگر از این حد در گذرد، زشت خواهد بود. و فضیلتی

۱ - در چاپ «پ» «عربیات» و در نسخه خطی «ینی جامع» کلمه لایقراء و نا تمام است و ممکن است آنرا بحدس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند. ۲ - و شترچوپان دار با شتر لگام گسیخته (در چراگاه) در آمیخت مثل معروف، اختلط المرعی بالهمل

مزبور (بکار بردن) فنون یاد کرده را زشت می‌شمرند چنانکه کسی این صنعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد. و این سخنان استادان ادب نشان می‌دهد که سخن مصنوع فروتر از سخن مطبوع است چنانکه راز و حقیقت آنرا نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت.^۱

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی آنکه خود توجه و قصد کنند وهم از روی اراده و قصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیادگار گذاشته‌اند، و نخستین کسانی که شیوه آنان در این فن استوار می‌باشد عبارتند از:

حبیب بن اوس، و بحتری، و مسلم بن ولید، که بسیار به‌نسر شیفتگی داشتند و شگفتی‌ها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشار بن برد و ابن هرمة بوده‌اند و این دو تن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده‌اند و آنگاه کلثوم بن عمر و عتابی و منصور نمیری و مسلم بن ولید و ابونواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بحتری از آن گروه پیروی کرده‌اند. آنگاه ابن معتمر. پدید آمده و علم بدیع و کلیه این صنایع را بمرحله کمال رسانیده است.

و اینك برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوردیم، و آن مانند گفتار قیس بن دریج است^۲؛ و از میان خانه‌ها بیرون می‌روم تا شاید در شب تنها با خود در باره تو سخن گویم.^۳

و گفتار کثیر که می‌گوید:

۱ - این فصل در اینجا در نسخه «ینی» پایان می‌یابد. ۲ - ابوزید قیس بن دریج لیبی متوفی بسال ۶۵ هـ (۶۸۵ - ۶۸۴ م) ۳ - و اخرج من بین البیوت لعلنی - احدث عنك النفس باللیل خالیا.

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من، عشق و سرگردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایه ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می بندد آن ابر پراکنده و ناپدید می گردد. اکنون در استواری تألیف و مهارت تر کیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبایی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار ببعده بسیار است و پس از وی حبیب و طبقة او بدان توجه کرده اند و آنگاه ابن معتر که خاتم این هنرمندان بشمار می رود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنا بر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افاده سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت می شمردند و بهمین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیده ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی هم رأی میباشند. درباره بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده اند از آن جمله باید بی تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمیشود. اما صناعی که بخودی خود و بی قصد ایجاد می گردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر می گردد و به اساس افاده سخن خلل میرساند و بویژه بلاغت را از میان میبرد و آنوقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها 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 شیفته این فنون اند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت می‌شمرند.

و شنیدم شیخ ما ابوالبرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت:

«ولنت بخش‌ترین اندیشه‌هایی را که با خودمی‌اندیشم این است که روزی ببینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکار میبرد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر بمنزله 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 قصیده، ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش يك قصیده بهمین اندازه کتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می‌رود. و شیخ ابوالقاسم شریف سبئی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه شاعری نویسنده فنون بدیع بکار میبرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع همچون خال بر چهره زیبا- رویان است که يك یا دو خال مایه زیبایی و افزون بر آن سبب زشتی است. و نسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود و میان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر می‌شمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم بن 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 خود نشان داد و مردم شیفتگی

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 غیر عرب 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 نیک و بد در هم آمیخت.

و همه 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 و ذوق بهترین داور در این موضوع مییابد. و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت!

فصل ۵۰

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری میجویند

باید دانست که شعر دیوان^۲ عرب بوده که همه 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»^۳ برای سرودن (انشاد)^۴ شعر حاضر میشده و هر يك از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان^۵ و صاحبان بصیرت عرضه

۱ - اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره). ۲ - منظور دفتر عمومی ثبت مقالات و معاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایرةالمعارف است. و بقول صاحب نفایس الفنون، و علم دوا این 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 و مناسبات. (نفایس الفنون ص ۶۸). ۳ - سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذی‌قعدة تا بیست روز یا یکماه تشکیل میشده است و در آن کلیه قبایل عرب گرد می‌آمده و بانشاد اشعار و مفاخره بر یکدیگر و خرید و فروش میبردخته‌اند. (از اقرب الموارد). ۴ - منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن به آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است. ۵ - ن.ل، الشان.

میکرده‌اند تا بافت یا سبک شعر آنان باز شناخته شود^۱ و سر انجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانه [پدرشان]^۲ ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغه ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی، عنتره بن شداد، طرفه بن عبد، علقمه بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه^۳ بشمار میرفتند.

و بر حسب آنچه در باره وجه تسمیه معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانه کعبه نائل میشدند که به نیروی خویشاوندان و عصبیب و مکانت خود در قبیله مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب از این شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم^۴ قرآن سخت حیرت زده شدند از اینرو از سرودن شعر، زبان در بستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدند و 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^۵ گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

۱ - ن، ل، حول بجای حوك در «ب» و «ینی». ۲ - از «ینی». ۳ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» معلقات التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات السبع است و چون عدّه اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند، امرؤ القیس، طرفه، زهیر، لبید بن ربیع، عمرو بن کلثوم، عنتره و حارت ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور، نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می‌افزایند، مؤلف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی که از... و بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۴ - نظم آن است که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو و معانی و بیان بکار برد و تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشانند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بدانند و آنها را بر حسب معانی مختلف نیک مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جز اینها. (از مقالات علم‌الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعة الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی باختصار).

۵ - منظور کمب بن زهیر صاحب قصیده معروف، بانث سعاد قلبی الیوم متبول است که آن را در عنذ خواهی ومدح پیامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کمب) و (بانث سعاد) شود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی بسرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعہ یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه و طبقه بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن عباس 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 زیبایی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلوات بزرگی به آنان می بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبایی و شرف زبان آگاه شوند و قوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادار میگرد. و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به آنچه صاحب «عقدالفرید» درباره شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در بازشناختن سخن زیبا از پست بسی اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از اینرو که عجمه «غیر عرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را از راه تعلیم فرا گرفته بودند و سپس اشعاری در مدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صلح بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابو تمام»^۱ و بحرتری و متنبی و ابن هانسی و

۱ - ابو تمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخنسرایان بشمار میرود و کتاب معروف حماسه 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 معمولاً جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه در همین 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 و ممارست در آن دوری میجستند و اوضاع دیگر گونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند.^۱ و خداگرداننده شب و روز است.

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 در همه زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام» و همچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق^۲ از شاعران یونان هم «اومپروس» 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 اختلاف و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه نشین» مستقلاً 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 یا ۱۸۸ یا ۱۸۲ و یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر والشعراء الفحول و غیره (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

۱- اشاره به آیه ۴۴ - س: (نور). ۲- دسلان مینویسد: ارسطو در رساله رتوریک «Rhetorique» همرا میستاید ولی، مؤلفان عرب رساله مزبور را جزو رساله 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 بر حسب 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 طبیعه^۱ در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرك و ساکن در همه زبانها بر حسب نسبت یکسانی است.^۱ و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از اینرو بسبب فقدان یک زبان که عبارت از لغت مضر است و بر حسب شهرتی که در میان مردم هست و میگویند بزرگان و یکه تازان شعر از اهل آن زبان برخاسته اند، ممکن نیست شعر، متروک شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه های زبان عرب غیر فصیح و مردم شیر نشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقه وسیع زبان خودشان سازوار^۲ باشد برمی گیرند.

اما تازیان این نسل که نسبت بزبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیح اند، در این روزگار در همه بحورو اوزان بر همان شیوه گذشتگان^۳ مستعربشان شعر می سرایند و اشعار بسیار مطولی می گویند که بر شیوه ها و مقاصد شعر مشتمل میباشد از قبیل: «غزل» و مدح و هجا، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطراد میکنند و چه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالباً قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه به غزل میپردازند. و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به اصمعی راوی اشعار عرب است.

۱- یمنی سیلابهای کوتاه و دراز.

۲- بطالوعهم در «ك» بجای: بطاوعهم، غلط است.

۳- سلعمهم در «ك» بجای: سلعمهم، غلط است.

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بدای^۱ [و حورانی و قیسی^۲] مینامند. و چه بسا که در این اشعار آهنگ‌های ساده‌ای نیز در نظر میگیرند، ولی نه بر روش صنعت موسیقی^۳ 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. و ناحیه مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه نشین است. و ایشان رافن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه^۴ می-سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیه مصراع چهارم را در همه مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیده «شعر» مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که اخیراً شاعران مولد آنها را ایجاد کرده‌اند. این تازیان در اینگونه شعر بلاغت کامل دارند و فحولی از میان آنان برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها در این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت می‌شمرند و اگر نظم آنها را بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندد.

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکه زبان آن گروه می-باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آنوقت ذوق و طبع بلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون باشد. و گرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع

۱ - بدوی، چاپهای مصر و بیروت. ۲ - قلیسی - قللی (ن.ل) مقصود از بدای یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی منسوب به تازیانی است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر میبرند و قیسی منسوب به قبیله قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار رانخت قبایل مزبور سروده‌اند. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل کرده در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۳ - موسیقاری «پ» و نسخه خطی «ینی جامع». ۴ - معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای، متننا در چاپ پاریس و نسخه 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. بنا بر این دلالت بر حسب آن چیزی است که صاحبان ملکه زبان آنرا مصطلح میکنند و از اینرو هر گاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آنوقت دلالت صحیح خواهد بود و هر گاه 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 از مفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز- شناخته میشود نه بحر کات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گزیده و زاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید:^۱

شریف ابوالهیجا بن هاشم، در باره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین

۱ - ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود به حدیکه معانی ابیات در بسیاری از موارد با هم تفاوت فاحش پیدا میکنند و گذشته از این اشعار مزبور بزبان عربی مغرب است که بگفته خود ابن خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف و نحوی و خواه از نظر لحنی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلند کمتر یافت میشود و از مقایسه آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایه پست‌ترین طبقه شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون بر خلاف نظریه دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمه آن بلاغت از میان میرود. بنا بر این برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیده آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصاً بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمه دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمه بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالی‌مقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده‌اند. عناوین و مطلع بقیه ابیات نیز پس از مقابله با نسخه خطی «ینی جامع» از ترجمه دسلان بفارسی بر گردانده شده است و در این قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جعفر محبوب از بنذل یاری دریغ نفرموده‌اند.

میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشه او برای آگاه شدن از اینکه (یار) از کجا گذشته است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه- نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است. (او خبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزرده گی بامداد روز وداع شکوه میکند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاک 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 او میشود، دردهائی که شبیه بدرده های تیغهای اقا قیا (طلح) است.

موانع دو گانه پایهای 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 با گردش چرخ چاه بالا می آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنها جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده است ابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنه (صفا) است سرازیر میگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم - بغداد. حتی فقیران آن هم بر سر نوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همه (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنها عاریه کرده ایستاده بود.

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سر پرستی مسافران بدستهای
(ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرحان به آنها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گلهدرا درپیش برانید
که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش رانند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد
زد بی آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز برانند.

(زیان) بخشنده پسر عابس^۱ مرا وا گذاشت جلوه‌هایی که در حمیر بود او را
کفاف نمیداد.

آنکه خود را دوست و همقدم من می‌نامید مرا وا گذاشت و اکنون من سپری
ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن هاشم بر گشت و به آنان گفت: ما میتوانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم
ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازه بغداد و سرزمین آن
بر ما حرام است ما نمیتوانیم به آنجا داخل شویم و من به آنجا بر نخواهم گشت و
مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من از بلاد ابن هاشم روی بر میگرداند بعلت گرمی شدید آفتاب. و اگر
در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشهایی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود
جرقه پرتاب میکرد. آنکه اسیر (آن‌حسنا) بود شتر خود را بر راه (لود) خر جان^۲
تر غیب میکرد.

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیه امیرزنا ته ابوسعدی بقری
هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه و زاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده

۱ - او را طلیجن هم می‌گفته‌اند و از قبیله حمیر بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰).

۲ - خر جان نام تنگه‌ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمه (لود) نام چه محلی است. (از حاشیه دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

شده است :

سعادی زیباروی بامدادان با کاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد و گفت: ای کسی که از من می‌رسی گور خلیفه زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و در گرفتن آن سست مباش .

و این ابیات نیز از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو میکند^۱:

(ماضی) خود سر آغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از تو راضی نیستیم! و این اشعار مسافرت آنان را بمغرب و غلبه زناته را بر آن قوم نشان میدهد: ابن هاشم چه دوست زیبایی بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که پیش از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند!

قصیده ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های «بطون» قبیله ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیر ابوزکریا بن ابی حفص از نخستین سلسله موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندک اندک تاریکی سپری می‌گردد و خواب بر پلک چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی بیاری دلی می‌آید که دوست و همدم جدائی ناپذیر درد و غم شده است .

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالد بن حمزه بن عمر شیخ کعب^۲ از اولاد ابواللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و بشاعر ایشان شبلیه ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم و تبار خود افتخار کرده و

۱ - در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخه خطی «ینی جامع» ترتیب قرارگرفتن شعرها بهمین صورت است، ولی در متن چاپ پاریس جای این شعر با شعریس از آن عوض شده است. ۲ - کعب 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 نخواستی آوردکاری ابلهانه و اعراض از کسی
که روی از تو بر تافته است کاری 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 شبلی (بن‌مسکینانه) انتساب کعب را به ترجم^۲ یاد میکند:
پیران و جوانان خانواده ترجم، بواسطه شدت وحدت خویش از شکایت عموم
مردم بهیجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزه)^۳ برادران خویش را سرزنش میکند که چرا
به رعایت جانب ابومحمد بن تافرا کین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابومحمد
کسی بود که از وظیفه حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت
ابواسحق بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از
وقایع نزدیک بعصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن می‌گوید و خطابه‌ای که لایق مردی

۱ - دسلان از ترجمه این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در عتاب و وصف کاروانها بعلت اختلاف نسخ
بیش از حد صرف نظر کرده و یاد آور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بیخبری اشعار را
نوشته‌اند چنانکه تمام کلمات هر بیت بادیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست
آورد و بهمین دلیل نگارنده هم از ترجمه آنها صرف نظر کردم. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت
برجم است و در نسخه خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اعراب
کعب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است. ۳ - پیش از این قطعه در تمام
نسخ شعر (شبلی) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر «شبلی» قطعه‌ای است که
مؤلف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوه شاعران
منرب دیده میشود و از اینرو در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخه خطی «ینی-
جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعه مزبور به «شبلی» نسبت داده شده است، چه پس از شعر وی عنوان
قطعه بعد چنین است: «و من قوله...» در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام خالد در همه نسخ
وجود دارد.

خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری
میردازد...

و این اشعار اثر طبع علی بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای
عامر، یکی از تیره‌های «بطون» قبیله زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر
عمان خود را سرزنش میکند که در صدد سروری دیگر افراد قبیله برآمده‌اند.
(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده
است.

«این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشته
ابریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.^۱
و اشعار ذیل از اعراب صحرائشین^۲ نواحی حوران و زاده طبع زنی است
که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیله» قیس همسوگندان
قبیله خویش فرستاده و بدین وسیله آنانرا بخونخواهی شوهرش برانگیخته
است:

ام‌سلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد
دچار وحشت سازد.^۳

[و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم
متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم بسرودن شعر میردازند و گروهی
هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از

۱ - در نسخه خطی «ینی‌جامع» مصراع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور
وجود ندارد. دسلان می‌گوید: این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه
نشده. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است. ۳ - شعر اینست:
تقول فتاة الحی ام‌سلامه
بعین اراع‌الله من لارئی 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 بر از ترس و وحشت سازد.

رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان^۱.

موشحات^۲ و ازجال^۳ اندلس

اما متأخران^۴ اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و

۱ - این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن این قطعه چنان منشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمه ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است: قطعه ذیل را یکی از اعراب بادیه نشین قبیله حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیله جنامی میباشد سروده است و قبیله مزبور اکنون در مصر سکونت دارد ۲ - 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 شاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته‌اند و اینگونه شعر را از نظر رشته‌ها و ابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناء الملك در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدوگونه تقسیم شوند. الف - موشحاتی که آنها را براوزان اشعار عرب میسرایند. ب - 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 افعال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که بسبب کلمه مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که بر این شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند ... و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها بهیچ گونه‌ای از اوزان عرب بستگی ندارد و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از افعالی تشکیل میشود که آنها را اسماط «رشته‌ها» نیز میخوانند و دارای ابیاتی است که بشاخه‌ها «غصنها» منسحب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشد.

و افعال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگرددند و بیش از هر بیت تکرار میشوند و بهمین سبب آنها را «لازمه» میخوانند. افعال مزبور دریک موشح دارای یکوزن و یک قافیه هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوه 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 بمنزله ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

و هنگامی موشح را نام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان یابد و این قفل شش بار در آن بیاید.

و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونه نخستین آن بر این شیوه است: ←

مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته‌رشته و شاخه‌شاخه سخن را نظم میکنند و بر آنها و عروضهای آنها می‌افزایند و همه آنها را يك بیت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پایپی و یکی پس از دیگری می‌آورند. و حداکثر ابیاتی که در این شیوه میسر آیند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه‌هاییست که عدد آنها بنسبت مقاصد و شیوه‌های گوناگون متفاوت است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه در قصاید متداول است و این فن را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف می‌شمرند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فرا گرفتن و نزدیکی شیوه آن بذهن از بر میکنند. و مخترع آن در جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی^۱ از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی^۲ بوده است و این شیوه را ابو عبدالله احمد بن عبدربه صاحب کتاب

→ قفل، ایها الساقی الیک المشتکی
 بیت، و ندیم همت فی عزته
 قد دعوناك وان لم تسمع
 و بشراب الراح من راحته
 کلما استیقف من سکرته
 قفل، جذب الزق الیه و اتکا
 و سقانی اربمانی 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
 لا تلخل فی الحب انی مدع
 رجوع به «ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.
 ۳ - 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، Seguedilla یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.
 ۴ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.
 ۱ - در چاپها و نسخ مختلف، معافرو معانی. و بمقیده دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است. و در هر حال شاعر در نیمه دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است. در نسخه خطی «ینی جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند. ۲ - عبدالله مروانی هفتمین خلیفه بنی‌امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید.

«عقدالفرید» از وی تقلید کرده است، 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 عباده 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: همه شاعرانی که بشیوه موشح شعر میگویند ریزه خوار و طفیلی عباده قزازند و از این گفتار وی تقلید می کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است - خورشید بامدادان است - شاخه نورسته‌ای در میان شن زار است -^۴ بوی مشک میدهد - چه کامل اندام است! چه روشن و تابناک است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می افشاند.

ناگزیر - هر که بروی دیده افکند - دل داده شد - و او را بدست نیاورد. و گفته اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر میبرده اند هیچ - کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه^۵ شاعر مأمون بن ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله^۶ است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه زارهای بوستانها را

۱ - متوفی بسال ۴۲۲ هـ - (۱۰۳۰ م). ۲ - محمد بن معن بن محمد بن احمد صمادح مکنی به ابویحیی و ملقب به معتصم تجیبی صاحب المریه (Almeria) و بجایه (Bougie). و صمادحیه از بلاد اندلس است وی بسال ۴۴۴ هجری سلطنت رسید و در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت نامه دهخدا شود). ۳ - عبدالله بن السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت. ۴ - برای آشنائی خوانندگان با اسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم . شمس ضحی . غصن نقا . مسک شم

مااتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم

لاجرم . من لمحا . قد عشقا . قد حرم

۵ - در ترجمه دسلان راسو و در نسخه خطی «ینی جامع» راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است. ۶ - Toléde.

سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیک سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون
 نیستی، سپاهیان که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند.^۱

سپس در این فن میدان مسابقه دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار
 فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بود و 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 - و حال آنکه نشانه‌های راه غم انگیز است.
 کاروان (هم اکنون) در میان نهر صحرای - بانرم تنان شرمگین رهسپار است و دور میشود.^۴
 و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند
 که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه^۵ انجمن کرده و هر یک موشحی در منتهای
 استواری و زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که بهانشاد موشح آغاز کرد اعمی
 تطیلی بود و او همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.
 هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد - روزگار (جهان) برای
 دربر گرفتن او تنگ بود - دل من او را در بر گرفت.^۶

۱ - العود قد ترنم با بدع تلحین
 و سقت المذانب ریاض البساتین
 تخطرولش مسلم عساكر المأمون

مروع الکتائب یحیی بن ذوالنون ن. ل، شقت المذانب.

۲ - یحیی بن عبدالله بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (Cordou) اندلس که
 دارای موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ هـ (۱۱۴۵ م) درگذشت. ۳ - ابو جعفر بن عبدالله
 تطیلی منسوب به تطیله شهری به اندلس که صاحب نفع الطیب ویرا بدان شهر نسبت داده، ولی صاحب
 (قلائد العقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری (قرن دهم و
 یازدهم میلادی) میزیسته و بشعر ونثر و توشیح شهرت یافته است. (از ادباء العرب فی الاندلس ص ۸۷).
 ۴ - کیف السبیل الی صیری - و فی المعالم - اشجان - والربک و وسط الفلا - بالخرد النواعم - قد بانوا.
 (بان - ن. ل). ۵ - Seville - ۶ - ضاحک عن جمان - سافر عن بدر - ضاق عنه الزمان -
 و حواء صدری.

ابن بقی بیدرنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند.
و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر میگفت: هرگز برسخن موشح-
سرائی حسد نبردم مگر بر این گفتار ابن بقی که گفته است:
مگر احمد را در آن پایگاه بلند بزرگواری - نمی بینی که هیچکس بدان
نمیرسد؟

او (بمنزله خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند
او را بما نشان ده؟^۱

و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که موشح-
های دلپسند و مطبوع میسرود ابوبکر ابیض^۲ بود و حکیم ابوبکر بن باجه^۳ سراینده
آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است
که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت^۴ خدایگان سرقسطه^۵ حاضر
شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که
آنها بخواند و آغاز آن چنین است:

هر چه میخواهی دامن کشان بخرام - و مستی^۶ 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 ابن تیفلویت رسید بانگ بر آورد: چه شادی بزرگی!

۱ - اما تری احمد - فی مجده العالی - لایلق - اطلمه الغرب - فارنامله - یا مشرق. ۲ - ابوبکر
ابیض متوفی بسال ۵۴۴ (۱۱۴۹ م) (از ادباء العرب ص ۸۷). ۳ - ابوبکر محمد بن باجه تجیبی
سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشح سرا بود وزارت امیر ابوبکر
صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت میکرد بر عهده داشت. وی در شهر
فاس بسال ۴۳۳ (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباء العرب ص ۷۸ و رجوع
به لغت نامه دهخدا ذیل ابن الصائغ و ابن ماجه شود) . ۴ - این لقب استهزا آمیز - بمعنی
«پسر کره مادپان سه ساله» است و کلمه تیفلویت از لغات عربیهای پربهر است و او برادر زن پادشاه
مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود. (از حاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳).
۵ - Saragosse - ۶ - ن. ل. نیاس.

و جامه خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو پایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانه خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناک شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابوالخطاب ابن زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن زهر 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 میشمی کسی را که میگوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گل‌های گاو چشم بمن لذت نمی -
بخشید، 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
شاخه نوس کج شد و من او را در زیر روپوش خود جای دادم.

او از موجوداتی است که دل‌ها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را بشک و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاه‌های پرنواز و
کرشمه‌ای که ما را بگناه میراند.

و فغان از آن لبان گندم‌گونی که در زیر آنها دندان‌های ظریف و تابانی

نهان است،

دندان‌های تگرگ‌مانندی که تشنگان را سیراب میکند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت ابوبکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی‌جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد؛ ابوبکر محمد ابن زهر اشبیلی از بهترین نوایغ خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربار مرابطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ (۱۱۱۳ م) متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) مسموم گردیده و درگذشته است. (از ادباء العرب فی الاندلس وعصر الانبعاث ص ۷۷).

عاشقی که پیمان عشق را هر گز نمیشکنند.
 و در هر حال بر عشق پایدار است.
 آرزومند وصال است - 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:
 محمد بن ابوالفضل بن شرف^۲ و دیگران. حسن بن دویریده گوید: حاتم بن 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 هر دوس که گوید:
 ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی
 و ابن موهل که گوید:
 عید هنگامی نیست که جامه ابریشمین و زیبا بپوشند و عطریات ببویند، بلکه
 عید هنگام دیداد یار است.

دیگر ابو اسحق دوینی^۳. ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم
 که میگفت: روزی بر ابن زهر^۴ داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامه
 بادیه‌نشینان بر تن داشت، زیرا در حصن استپه^۵ بسر میبرد، ابن زهر مرا شناخت، و
 من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از موشحه‌ای که

۱ - متن شعر چنین است: مالذلی شرب راح - علی ریاض الاقاح - لولا هضیم السواح - اذا اسأ
 (ن. ل. اتی . انثنی) فی الصباح - اوفی الاصل - اضحی یقول - ماللشمول لطمت خدی - وللشمال -
 هبت فمال - غصن اعتدال ضمه بردی - مما ابادالقلوبا - یمشی لنا مستریبا - یا لحظه ردنوبا (ن - ل،
 زدذنوبا) - ویا لمام الشنیبا - بردغلیل - صب علیل - لایستحیل - فیه عن عهد - ولایزال - فی کل
 حال - یرجو الوصال - وهو فی الصد. ۲ - ظاهراً منظوم مؤلف از محمد بن ابوالفضل بن شرف
 ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و اورا با ابن -
 رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است - از او است: کتاب ابکار الافکار در ادب، منظوم منظوم.
 (رجوع به لغت نامه دهخدا شود). ۳ - دسلان مینویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی
 و ابن سعید». ۴ - در چاپهای مصر ابن زهریر . ۵ - حصن Estepa در ناحیه 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 مالک شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو-
 پرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده‌ای کدام است چه پاسخ
 میدهی؟ گفت این ابیات را میخوانم:
 چرا این شیدای عشق، از سر مستی بهوش نمی‌آید؟ او! چه اندازه او مست
 است!

(بی‌آنکه باده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفتهٔ دیار خویش است اینهمه برای
 وطن بانگ‌واری میکند؟)^۱
 آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم بما باز می‌گردد؟
 و آیا از نسیم خوشبوی، مشک‌دارین^۲ بر خوردار میشویم؟ و آنگاه که^۳ جایگاه
 زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ
 و برگ بر آن سایه افکن^۴ باشد و آب در حالی که روان است بر روی آن سبزه‌ها
 و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

۱ - این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» جای آن سفید است.
 ۲ - در چاپ پاریس بجای «اونستفاد» «اذیستفاد» است. ۳ - دارین بندری است در بحرین که
 بدان مشک از هند وارد میکنند (از اقرب‌الموارد). ۴ - در چاپ پاریس بجای: واد، واذ.
 آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد. ۵ - «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپ‌های مصر
 و بیروت ترجیح دادم.

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازنده تصنیف (زجل) معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری^۱ درزه می نهد.

بهر گونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم در باره دو چشم^۲ «تیر انداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیر انداز ماهری آموخته گشتم.

و لحظه پیکار را فرو نمی گذارم.

با دو دیده ام همان وظیفه ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیر اندازی 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 خوش است روز شادی بخشی که بر روی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذرانندیم.

آنگاه بسوی دهانه خلیج متوجه شدیم، از باده زرین رنگی که به مشک مهر شده بود، بوی خوش در فضا میپراکنندیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف^۳ بود ابن سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بشین و مرا اینهمه

۱ - «سهمه» «پ» بینهم. (ب - د) و من صورت نخست را برگزیدم. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» «فی القضیتین» است و صحیح فی العینین است که در «ینی» آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علت بجای «خلقت» غلط است و چنانکه دسلان مینویسد، (ص ۴۳۰ ج ۳) تذل و تعمل را باید نخلو و تعمل بصورت متکلم مع الفیر بخوانیم که در لهجه عامه مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجه عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای: فلیس استعمال میشده است. ۳ - «بضم م - فتح ط - کسر - ر مشدد» «پ» «بفتح م - ر» «د».

شرمسار مکن!

ابن‌فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است پبای نخیزم: بگو ببینم! آیا دل‌های شیفتگانی که به تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن‌خرمون^۱ را نام برد که در مرسیه^۲ آمیزسته است. ابن‌رائس^۳ گفته است که یحیی خزرچی در مجلسی نزد ابن‌خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن‌خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟ گفت: چون این موشحه 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 از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که درغرناطه بسر میبرد

ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد:

سیل بامداد، درسوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت.

زارپها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.

و از اینرو سحر گاهان بر برگهای درختان اشک میریزند.

و در همان روز گار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافته است. ابن سعید

گوید: پدرم میگفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابوالحسن گفت: ای ابن فضل! تو

با این سخنان خود بر موشح سرایان بر تری جسته‌ای: دریغا! بر روز گاری که

گذشته و از دست رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا بفراق وجدائی گرفتار ساخت.

و بر خلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

۱ - ابن‌خرمون «د». ۲ - Murcia. ۳ - ابن‌رائس «د».

و بر فراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابه
منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانه آن بوسه میزد.
و هم ابن سعید گوید: شنیدم ابو بکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد
ابوالحسن دباح^۱ انشاد می کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سو گند بعشق صاحب خردی^۲ یاد میکنم.
که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی یابد .

و بدینسان گمان می کنم این شب دراز مرا فرادائی نیست. فریاد زدم که مگر
تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستاره» 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 و غم زده ای در نگرید

که پزشک او را رنجور ساخته است وای بر او !

محبوبش از وی دوری میجوید .

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می کند.

آری خواب از ذید گانم پریده است، ولی من جز برای ازدست دادن خواب
و خیال «معشوق» گریه نمیکنم.^۳

[در آن روز وصال او چنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی!
از اینرو نمی توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در
عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی)^۴ ابن خلف جزایری^۵ در فن موشح سرائی

۱ - زجاج در چاپ «د» غلط است. ۲ - اشاره به آیه ۴ سورة الفجر. ۳ - از اینجا
تا آغاز ؛ و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت... که يك برگه می باشد در
نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۴ - Mauritanie ۵ - منسوب به الجزیره.

نامور میباشد و او سراینده موشحه مشهور است :
 دست بامداد آتشنه روشنائی را در مجمر گل بر افروخت.
 دیگر از شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن خزر^۱ بجائی^۲ است که در موشحه‌ای
 گوید :

روز گاردندان موافق نشان میدهد .
 درود بر تو باد به لبخند آن .
 و از آثار دلپذیر متأخران موشحه ابن سهل^۳ است و او شاعری است که نخست
 در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحه وی بدینسان آغاز میشود:
 آیا آهوئی که در مامن بی گزند بسر میبرد کمین کرده است تادل عاشق
 شیدا را که بدو پناه آورده از سایه بان^۴ منع کند؟
 از اینرو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است.
 و دوست ما وزیر ابو عبدالله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت
 موشحه‌ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران،
 هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل در اندلس!
 وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زود گذری بیش نبود.
 آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکنده ما را بر حسب دلخواه
 و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می شد حرکت
 میکرد .

در حالی که گروهائی «از آرزوها» را چه يك يك و چه دو بدو و مانند

۱- هزر (ن. ل) . ۲- منسوب به بجایه «Bougie» . ۳- ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی
 شاعر نامدار از اسپانیولیهای بود که ادبیات عرب را فراگرفت و آنانرا «مستعرب» میخواندند وی در
 غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود . ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹ هـ (۱۲۵۱ م)
 درگذشت و گویند غرق شد. (از ادباء العرب ص ۹۰) . ۴- ترجمه مکنس است که بمعنی: جای-
 باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای میگیرند. از (اقرب الموارد).

جماعتی که در موسم «حج» به مکه سفر می کنند حرکت میداد. باران سرتاسر سبزه زارها را تا بناك ساخته است و از اینرو گلها در آن جامه در خشان لبخند میزنند.

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماء السماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالك از انس (پدر خویش) روایت میکند^۱. حسن و زیبایی بدان جامه راه راه و مطرزی در پوشید که از آن برظریقتترین جامه ها مفاخره میکند.

در شبهایی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای تابنده مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند.

جام که همچون ستاره ای در آن شب تیره میدرخشید در يك حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زود گذر بود و مانند يك چشم بر هم زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود^۲، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می نگرستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد؟

۱ - شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد؛ زیرا «روی» (بفتح رو) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا «روی» (بکسر ر- فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده است میباید در صورت نخست با «یروی مالك عن انس» در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماء السماء» در همان مصراع. و نعمان هم بمعنی شقایق وهم نام پسر «ماء السماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالك» در مصراع دوم مناسب پیدا میکند. و راستی روایت شقایق از باران، در گلها و حسن منظر آن پدیدار است. ۲ - هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت میداد (ن.ل).

برای کسی که «از قیود» رهایی یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر از این ممکن است او را دلخوش کند»؟
 گلها فرصتها را از او می ربایند و از شری که در امان نبود هم اکنون آسوده است.
 در این هنگام آب جویبار با سنگریزه ها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هر يك بادل داده خود گوشه تنهائی را بر گزیده اند.
 آنها گلها را با دیده غیرت و رشک مینگریستند.
 «چون گلها را از دلارام خود زیبا تر می یافتند» و از خشم جامه ای (سرخ- رنگ) بر تن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.
 مورد را می بینی که همچون خرمنند و دور اندیشی بادو گوش اسب استراق- سمع می کند^۲.

ای مردم محبوب قبیله ای که بر ساحل وادی غضا^۳ اقامت دارید و جایگاه شما در دل من است!

عشق من این فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.
 من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.
 پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دل داده ای را که بشما پناه آورده است از رنج و غم برهانید.
 از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را از هم می گسلد، بار دیگر زنده کنید.
 عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شما وقف کرده است. آیا شما به ویرانی وقف راضی میشوید.

دلبری از قبیله شما بسبب تلقینات آرزوها بدل من نزدیک است. هر چند «بظاهر»

۱ - شجرالآس. ۲ - شاعر برگهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است. ۳ - غضا، وادی است به نجد. (منتهی الارب) و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آنتی 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 تیره بختی شیفتگانش پدید آمده است
در حالیکه آن ماه خود نیک بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.

با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای میگیرد
و آنرا جولانگاه خود میسازد .

تیر «نگاه» را راست و نامگذاری کرد^۱ «بنام هر که بخواهد او را شکار کند»
و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد.

اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت و دل دلداده اش از شوق میگذارد با
اینهمه او نخستین محبوب جیان است. و در عشق نمیتوان برای دلآرام گناهی
قائل شد.

فرمان او در همه سینهها و دلهایی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است
کارگر و نافذ است و آنرا بجان می پذیرند .

نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت، ولی از روی هوی و هوس
داوری کرد و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت .

در دادخواهی ستمدیده را بجای ستمگرمی گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان
کیفر می دهد.

دریغابر دل من! که هر گاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده بدان
باز می آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است : «عذاب من هر آینه سخت
است»^۲.

۱ - ن . ل : تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود .. ۲ - ان عذاب
لشدینس : ابراهیم . آ. ۷

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی پایانی است. و آنچنان درد درونم در سوز و گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشک افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیماندهٔ روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو!

و وقت را بیازگشت و توبه بگذران.

یاد آوری روزگار گذشته را فروگذار، روزگاری که در آمیخته باخشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزاده» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شدهٔ توفیق

در قرآن است.

بخشندهٔ کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبردهمچون شیر برزین است و

گاه بزم مانده ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی بروح القدس نازل میشود.



اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از

بهترین نمونه‌های آنها موشحهٔ ابن‌سناء الملك مصری است که در شرق و غرب شهرت

یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پردهٔ نور را از چهره برافکنده است مشک «زلف» بر کافور در روی

گلنار دیده میشود.

ای ابرها! تپه‌ها و پشته‌ها را تا جدار کنید و آنها را بزبورها «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 زیبایی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبک شعرها سرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی آنکه به اعراب (حرکات آخر کلمه) مقید باشند و فن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل» (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را همچنان حفظ کرده اند و بر حسب مقاصد و مضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و از اینرو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و بر حسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت در این اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر- ابن قزمان^۱ است. و هر چند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب و قالب‌ریزی متناسب معانی در الفاظ دلپسند، و زیبایی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن قزمان^۱ پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سر آمد و پیشوای کلیه زجل سازان بشمار میرفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجل‌های ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

و هم گوید: و از «ابوالحسن بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل سازان این عصر شنیدم که میگفت:

۱- ابن قزمان: ابوبکر محمد وزیر عبدالملک بن قزمان یا ابوبکر عیسی بن عبدالملک بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروانرا از بنی افسس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند در اندلس کرد و شهر اشبیله و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراک کرد. موشحات بسیاری بزبان عامه داشته و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پتروگراد طبع و منتشر شده در قلائد العقیان فتح بن خاقان و تحفة القادیم ابن ابار و کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (از لغت نامه دهخدا).

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به‌چنین بدیهه‌گوئی حیرت‌آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده‌اند: وی روزی با برخی از یاران خود بگردش میرود و با آنان در زیر سایه‌بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمه‌شیری 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 روی تختی (صفحه‌ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است.

و شیری که ماری را بدرشتی ساق بلعیده است و دهان خود را همچون انسانی 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 معمولاً در قرطبه^۱ سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانه آن شهر میرفت. روزی گروهی از زجل‌سازان نامور برای تفریح و تفریح در آنجا گردآمده و بر فراز رودخانه بگردش پرداخته بودند، پسر بچه زیبارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همه ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت: دل من میخواهد خود را «از جور معشوق» برهاند، در حالیکه از دست رفته است و عشق هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیک میکند. این بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

بیشک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده
میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابوعمرو زاهد اشبیلی^۱ گفت:

دلربایی آغاز کرد، و این عشق است که او را به‌ر بودن دلها و امیدارد و اصرار
دارد دلها را شکار کند.

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار برمی‌انگیزد؟
هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از
مردم هلاک شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روزخوشی است؛ همه بینندگان از زیباییهای آن درشگفتند و آنرا میستایند
می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.
هنگامیکه دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تر
برای من این است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم.
آنگاه ابو بکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانه دل‌انگیزی که در
آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده‌است، بلکه دام
او پر از دل‌های مردم است.

سپس ابو بکر بن قرمان 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 کوچک

۱ - ابوعمربن زاهد اشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابوعمر زاهد اشبیلی (نسخه خطی «ینی-جامع»).

دلایز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف^۱ 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 بسر-
نوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامیکه به آن گونه‌های نجیب زیامینگری، سرخی سراسر آن را فرامیگیرد.
ای جوینده کیمیا! افسوس که در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به‌زیر
تبدیل میکند.

و پس از ایشان گروهی از زجل‌سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان
مدغلیس^۲ بود و او را در این شیوه شعر آثارشگفتی است. چنانکه در زجل مشهور
خود گوید:

باران نرمی می‌بارد	و شعاع آفتاب میدرخشد
آن يك سیمین و این یکی	زرین جلوه گر شده‌است.
گیاه‌ها سیراب و سرمست میشوند	و شاخه‌های درختان دررقص و طربند
«آنها میخواهند بسوی ما بیایند»	اما شرمگین میشوند و میگریزند» ^۳

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند،

برخیز که باهم خستگی و افسردگی را از خود برانیم.

مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین‌تر است.

ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خدا ترا

۱ - ن. ل. محلف. ۲ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغلیس است. ۳ - 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 و استطاعت ندارد،

نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی

است که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه^۱ برتری یافت و علت آن زجلی

بود که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند بشمیر نابود میشود من از کسانی که با حق

خصومت میورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعنی^۲ را دیدم و یعنی گوینده

زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می آمدم تا گوش او را میبوسیدم و آهسته این پیام

کوچک را بهوی میرساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجه کبک را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مزبور ابوالحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصه زجل-

سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب

۱ - Majorque - ۲ - این نام شناخته نشد و در جایها و نسخه‌های مختلف صورتهای زیر

آمده است: یعبع. ممعع. بعتع. 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 سبک زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها در آمیز و آنرا برای من پر کن و پیایی در ده.
ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.
واز سخنان وی بر طریقهٔ صوفیان که بسبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری^۱ سروده است این زجل است:

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن بیک غزل در آمیخته است: هر آنکه نباید در عالم وجود باشد در گذشت و آنکه باید بماند باقی ماند.
و نیز از بهترین آثار او در همین اسلوب زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

ای پسرک من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.
و هنگامیکه بتو نزدیک شوم؛ کشتی امیدم بساحل میرسد^۲ - و در عصر وزیر ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم وادی آش^۳ می زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی است که آنرا باقتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تایید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدائی فرارسید، زیرا خورشید بپرج حمل فرود آمده است «فروردین ماه آمده است» هر روز مستی و جنون را از سر - گیرید و مبادا خرد و دور اندیشی را میان آن فاصله سازید.
بسوی «شنیل»^۴ بشتابیم، و در آنجا بر زوی چمن زارهای خرم و سر سبز بیاده گساری و مستی دست یازیم.

۱ - شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت در آمده است. ۲ - خویشاوندانم را فراموش میکنم. (نل). ۳ - Guadix - ۴ - Xenil نام رودخانه ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارالکتاب اللبنانی غلط است.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

در اینجا سرزمین پهناور هموار است 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 سر مه میکنند گرد و خاک در آن یافت نمیشود. و چگونه بدینسان نباشد در صورتیکه هیچ جایگاه آبادی (باندازهٔ يك برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی 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 نیز همین 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:

روز گارها و سالهاست که بچشمان سیاه تو عشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به چه سر نوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کورهٔ آهنگران است، که اشکهای آن جاریست و در 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 ابو عبیدالله لوشی^۱ بوده است و او راست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

۱ - الالوسی (ن.ل) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد: ابو عبیدالله محمدلوشی یز شک معتبری بشمار میرفته و در مصر بسال ۵۶۶۰ (۱۲۶۲م) و بقولی در سال ۶۷۰ درگذشته است.

بامداد بر آمد، ای همدم من برخیز صبحی 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 پاکیزه «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم‌سکه ایست 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 بسی قرین خوشی و کامرانیت و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یکدیگر را در آغوش گیرند. روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده است.^۱

و آن چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چسبیدند هم اکنون «بنینوا»^۲ مینوشند و غذای 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. گفتیم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

من جز بادلبرزیا روی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بکفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جز شاعر ادیب دیگری از حسن و زیبایی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را بر میگزیند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» الننی و در چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.
 ۲ - مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورت‌های زیر آمده است:
 والی کتفتو من یدیه عرقموا؛ دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی).
 و لیش لیفلت «کیفلت - کسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) و از دو دست او عقرب رها نمیشود.
 و لشل لیفلت من یدیه عقربو نسخه خطی «ینی جامع». و اش کملته من یریه عقربو. که معنی هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمه آن در متن صرف نظر کرده است. ۳ - یابنین یابن نوعی قهوه است. (رجوع به «أقرب الموارد» 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 زیبایی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی توانم 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^۱ «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بیدرنگ میر باید.

آنگاه هر گاه لبخندی بزندانها را زنده میکند و پس از آه و زاری می - خندند و شادی میکنند.

دهان کوچک^۲ چون حلقه انگشتری و دندان درخشان او بمنزله خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهرسازی آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟
و ابروئی^۳ که هر چه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشک تشبیه کرده اند راه خطا پیموده اند. ناز و کرشمه ای - 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 و دوپستان^۴ کوچک «دارد» که پیش

۱ - ترجمه غضا است که چوبی است بسیار سخت و آتش بادوامی دارد. ۲ - فمیم و فویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر). ۳ - در متن، وشاربن (شارب) اخضر است بمعنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه کرده است و چون با چند شعر بعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمه ویرا برگزیدم. ۴ - دسلان (نهد) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهد است در صورتیکه نهد بمعنی پستان هم آمده است.

از آن بچنین پستانهائی فشرده و سخت پی نبرده بودم، و دیدم چقدر فشرده و سخت اند.^۱ در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی‌یابد. در باریکی از دین من دقیق‌تر است و آنچه ملامتگر من در این باره میگوید راست است و من او را تکذیب نمی‌کنم.

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^۲ هنگامیکه عاشق بدلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از معشوق مراقبت میکند^۳ زیبایی‌های تو مانند خصال امیر «شاهزاده» یا همچون ریگهای بیابان است و کیست که بتواند آنها را بشمرد؟ «آن شاهزاده» ستون شهرها و فصیح عرب است و از فصاحت گفتار وی، ما بشیوه زبان و خوی عرب متخلق میشویم. در علم و عمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! و چه گردن‌ها را با شمشیر

زده است!

آسمان در چهار صفت بروی حسد میبرد بمن بگو که میتواند نیکوی را بشمار آورد؟ خورشید بتابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به پایگاه بلند وی «رشک میبرد». هنگامیکه سوار میشود بر مرکب 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 و آهنگ عنایت وی کند از بارگاه او هرگز نومید نمی‌گردد.

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را پوشاند. در

۱ - صلابه - صلابه بقرینه؛ ما اصلبو محرف صلابه است نه صلابه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است. ۲ - پیداست که رقیب در اینجا بمعنی متداول امروز نیست. ۳ - در چاپ - های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که بعلمت نسخه بدل‌های بسیار و داشتن لغات محلی از ترجمه آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده است.

دل من پایهٔ پرهیزگاری بنیان نهاد از 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» شمیر میکشد.
 بر کسی که ضربت میزند نیازی بتکرار زدن ندارد «با یک ضربت او را
 هلاک میکند».

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را بسلطنت برگزیده است.
 او خلیفهٔ مسلمانان و فرمانروای آنان است. سردار سپاهیان و آرایش موکب
 است. در برابر امارت وی همهٔ مردم سر تعظیم فرو می آورند. آری! همه شیفته
 بوسیدن دست او هستند. بنی نصر^۲ از خاندان او می باشند که روزگار را همچون
 ماه تمام اند. در آسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند و آنرا غروبی نیست.
 و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی در تواضع و حیا بمردم نزدیک اند.
 تا هنگامیکه فلک گردش میکند خدا آنرا پایدار بدارد و آفتاب عظمت
 آنان بدرخشد و ستارهٔ اقبال آنان بتابد و خدا آنان را پایدار بدارد، مادام که این
 قصیده در عروض: «یا شمس خدر ماله مغربو (مغرب) تغنی می شود^۳ تا هنگامیکه
 این قصیده را در انجمنها با آهنگک بسرایند فحوای آن چنین خواهد بود: ای خورشید
 پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند

۱ - در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «بنی جامع» یثی، یثنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط
 است. ۲ - خانوادهٔ بنی الأحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز
 مینامیدند. ۳ - ترجمهٔ دسلان چنین است، تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگک
 بسرایند، فحوای مطلب چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست، ولی
 سیاق بوضوح نشان می دهد که در آن عصر قصیدهٔ معروفی بمطلع «یا شمس خدر ماله مغرب» ورد
 زبانها و غنای مثنویان بوده که شاید این قصیده بر آن عروض بوده است.

موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود.^۱ و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوه نوین را ابتکار کرد مردی اندلسی معروف به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و در آن شهر اقامت گزید و آنگاه قطعه‌ای به شیوه موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است^۲ و قطعه مزبور چنین است:

سحر گاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگریه و زاری
برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مر کب را می‌زداید و بر دندانه‌های گل
گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحر گاه بسوی بوستان شتافتم و
دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را بگردن بندهای جواهر آسائی آراسته
است جویبارهایی که بوسیله دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در
گرداگرد درختان میوه مارهایی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهایی آراسته
شده بود و همه این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست
باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها را دریده بود و باد بوی خوش مشک از شکوفه‌ها
بهر سوی میپرا کند. عاج «سپیدی» روز بر ننگ مشکین ابر در آمیخته شده بود و
نسیم دامکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشک را در فضا میپرا کند.
دیدم بال و پر کبوتر در میان بر گهای شاخه درخت از قطرات شبنم تر شده
است و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

۱ - یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد از آن و مصراع دوم بیت اول با مصراع دوم پس از آن دارای يك قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان، اول اردیبهشت ماه جلالی ... و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملك الشعرای بهار که برای نمونه يك بند آن نقل میشود،
از بر این کره پست و حقیر زیر این قبه‌مینای بلند
نیست خرسند کس از خرد و کبیر من چرا بیهده باشم خرسند

۲ - دسلان مینویسد: در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیر عرب گرفته است.

و بسبب این جامه نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولسی او دارای نوك قرمز و پنجه حنائی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. در میان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر يك بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته‌است. او از عشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از اینرو متقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد بر آورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب زفته‌است، ولی می‌بینم که تو پیوسته اشک از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریه من برای ازدست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده‌ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ بدیدگانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یکسال گریه و زاری کند میگوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در این دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک میشدی و سیل اشک از دیدگانم جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل تو جای میداشت، شاخه‌هایی که بر روی آنها نشسته‌ای بنجا کستر^۱ 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 مثنی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم

۱ - چاپ پاریس؛ دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکن. ودسلان. رمادکان، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخه خطی «ینی جامع» که بعداً در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملاً صحیح است.

بینندگان نهان ساخته است.^۱

اگر مرگ نزد من بیاید «آزومندان» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت^۲ این بالهای سفید من از اشکهای خونین‌رنگین شده است. و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامیکه بدن من بجا کستر مبدل شود سرمقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم‌انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می‌کنند و می‌گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده‌اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تواز آسایش و خوشی بهره‌مند نشدم، خدا حافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و بر اسلوب آن بنظم از جال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی‌آمد فرو گذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل‌سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی^۳ و ملعبه و غزل.

و بر حسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از

۱ - باد اگر درمن اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)
 ۲ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد و دو شعر بعد در آنها دیده نمیشود. و دسلان می‌گوید که در ترجمهٔ ترکی مقدمه نیز نیست. ۳ - این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورت‌های، کاری، کازی، کازی، کازی و مکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

جمله انواع مزدوج اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «ازاهالی تازا» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایه آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است - بچهره‌های نازیبا
حسن و زیبایی می‌بخشد. از اینرو هر کس پول فراوان دارد سخن او «در همه جا»
کار میکند و پیاپیگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ میشود و
هنگامی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچک میشود. کیست آنکه دل
مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد،
اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمی‌کردم - هنگامی که بزرگ یک قوم، به شخص
بی‌اصل و نسب و حقیری پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین
شویم و نومیدانه (و بر خلاف عادت) جامه تن را بر سر بپوشیم - هنگامیکه
فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانه بزرگ از جوی 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 و کاش بینی چگونه
بمردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تا بچشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ‌ها هستند.
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

۱ - Taza که اروپائیان آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس رانیز Fez تلفظ میکنند این شهر
دروسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.
از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر
و بیروت (تازا) است.

مردم آنرا بزهایی بیش نمیدانند.

دیگراز شیوه‌های شعری آنان «مردم فاس» گفتار ابن شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود میگوید:

هر که بدلبران این عصر دل بندد، رنج‌مبیرد - دوست‌من! «عشق‌را» فرو گذار!
مبادا زیبایی «مهرویان» ترا بازیچه خود سازد. هیچ مهر وئی نیست که بعهد
خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دل‌داده
تو شوند.

آنها (مهرویان) به دلدادگان ناز و تکبر میکنند و از آنان دوری میجویند و
قصداً شکستن دل‌های مردمان میکنند.

وا کر «بادوستان» پیوند کنند بیدرننگ «آنان را» بفراق مبتلا میسازند.
وا گر پیمان ببندند، بهر صورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.
ماهرخی را دوست میداشتم و آنچه‌ان بدو دل‌باختم، که حاضر بودم بر گونه‌های
من گام نهد.

و بدل گفتم: ایدل! میهمانی را که بر تو فرود می‌آید گرامی وارجمند بدار
و خواری و مذلتی را که از این راه بتو میرسد آسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب
هولناک عشق دچار خواهی شد - او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت
او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به‌وی دیده افکندم و «دل‌باخته‌اوشدم» حال مرا میدید و در
می‌یافت.^۲

۱ - يستعمدوا ظاهرًا محرف يتعمدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است. ۲ - این شعر را که دسلان هم بعلمت اختلاف تسخ و عدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده عیناً با اختلافات نقل و از ترجمه آن صرف نظر میکنم؛ نرجع مثل در حولی فوجه الفدیر - ندربه و ینطس حال - الجرد (چاپ پاریس) یرجع مثل در حولی بوجه الفدیر - مردیه و یتعطس بحال انحروا - (چاپهای مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی فوجه الفدیر - فلوکان تری حالی اذا ینصرو - نسخه خطی «ینی جامع».

هر اندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و دردم آنرا فرامیگیرم و مراد او را پیش از بازگفتن در می‌یابم .
و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هر چند عصر بهار یا شبهای تار باشد .
و بمنظور فراهم آوردن آمال او در صدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهرجا لازم باشد می‌شتابم هر چند اصفهان^۱ 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 «علی بن موذن» بود .
و در قرون اخیر نیز یکی از شاعران بزرگ ایشان در زرهون^۲ از نواحی مکناسه^۳ میزیست و موسوم به کفیف بود . وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و از جمله اشعار وی که بیاد دارم ملعبه‌ای است که در باره سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی به افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس از آنکه شیوه جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به دلداری و تسلی دادن آنها میپردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند .
مطلع ملعبه‌ی وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال^۴ مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان

۱ - گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است . ۲ - Zerhoun
۳ - (بکسر م و فتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez میخوانند . ۴ - براعت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجانند . رجوع به (تعریفات جرجانی) شود .

قوم بدست اوست .

اگر ویرا فرمانبری کنیم ما را پیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام باز خواست میکند. و بهمین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص سخن را به موضوع سپاهیان مغرب میکشاند: در شمار دسته قلیلی از رعیت (گله) باشی بهتر است، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول میباشد.^۱

و سخن را به درود بر دعوت کننده اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی و بلند مرتبه کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیان! که صحرا را طی کرده‌اید!

و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید.

اراده سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را بکجا حرکت داده است؟ ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و درازی را پیموده‌اید از شما در باره سپاهیان مغرب که در افریقیه سیاه نابود شده‌اند سؤال میکنیم؟^۲

سپس شاعر در باره سفر سلطان و لشکر کشی او بسوی اعراب (بادیه نشین) افریقیه و سرانجام کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت آوری داد سخن میدهد. مردم تونس نیز بزبان محلی خویش در شیوه ملعبه آثاری بوجود آورده‌اند ولی بیشتر آنها نیکو نیست و بهمین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

۱ - منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یاغزل و تغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری بپردازد و اگر بخوبی از عهد بر آید آن را حسن التخلص مینامند که یکی از صنایع شعری است. ۲ - اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة. ۳ - بقیه این قطعه را بعلت اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات دسلان ترجمه نکرده و من نیز به همین سبب از ترجمه آنها صرف نظر کردم.

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا نامیده‌اند و زیر عنوان موالیا انواع دیگری است و بر حسب اختلاف موازینی که در باره هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را باسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما^۱ و کان و کان^۲ و دوبیتی^۳.

۱- (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دوبیت میسر آیند و شطربیت باید قافیه داشته باشد این اشعار را بندگان و کودکان می‌آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری میخواندند و در آخر هر صوتی میگفتند: یا موالیا. که اشاره به خداوندانشان بوده است و از اینرو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیا را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد). و ابن بطوطه در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان مینویسد: در اثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) میخوانند. ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله. و آقای مدرس رضوی مینویسد: اجزای موالیا در هر مصرعی، مستفعلن فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل واحد عشره السفلی - وعن عیوب صدیق کف و تنفل - و صن لسانک اذا ما کننت فی محفل - ولاتشارك و لاتضمن ولاتکفل. (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۲- حوفی در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی-جامع» و ترجمه دسلان غلط است. اجزای قوما، مستفعلن فعلان- (بسکون حرف ثانی و حرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ماقام غصن البان - الاوسقی بان مستفعلن فعلان - من لحظک الفتان (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۳- اجزای بحر کان و کان در شطراول ازهر بیت آن، مستفعلن فعلا تین است (بتحریر ک حرف دوم رکن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعلن مستفعلن است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم مستفعلن فعلان است (بسکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند بیت دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیمًا - ثلاث میزبان الصدور مستفعلن فعلان - یا بدر یافتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۴- اجزای آن چنان است که ابن غازی گفته است، دو بیتهم عروضه ترتجل - فعلا تین متفاعلا تین فعولن فعل. و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست،

یا من بلقاء کل یوم لی عید یا من بمحیاه لی العید سعید
لوجدت بقبله علی عبدک ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لاحول و لا قوة الا بالله) است و در فارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتی رانحت موالیا آورده است در صورتیکه عروضیان فن، سلسله و دوبیتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از فنون سیمه می‌شمرده و آنها را اختراعات مولدان میدانسته‌اند - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» بجای، دوبیتی دو بیتین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت «دوبیت» آمده است پیدا است که صورت نخستین درست نیست، زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تشبیه رامیرساند و الحاق علامت تشبیه عربی زاید است مگر اینکه بگوئیم نسخا کلمه را «دوبیتین» خوانده‌اند که مرکب از «دو» عربی و تشبیه بیت است.

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصر و قاهره این شیوه را از بغدادیان 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 آوری سرودند [و در دیوان صفی حلی گفتاری از وی دیدم که نوشته بود مواليا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آنرا صوت و دو بیت نیز می‌نامند و آن از اختراعات مردم و واسطاست. و کان و کان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همه آنها دارای يك قافیه هستند، ولی وزن شطرهای آنها باهم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیه آن همیشه مرتف بحرف عله است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

و در این نوع این شعر را روایت کرده‌اند: ما را بغمزه ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را میداند^۱ - پایان گفتار صفی^۲.

۱ - در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بغمز الحواجب حدیث تفسیر
و منو و بو وام الاخرس
تعرّف بلغة الخراسان
انتهی کلام الصفی

و در حاشیه کاترمراز نسخ C و D نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است: بغمز «بغمز D» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» الاخرس «الاحدب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیله ابروان رد و بدل میشود خطابهای مندرج است که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا بهام الاخرس میفهماند؛ این قطعه در لهجه خراسان است. البته قسمت بعد از شعری معنی «این قطعه در لهجه...» با حروف متن است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعر را چنین میخوانم؛ منوام الاخرص تعرف... و هم مینویسد کلمه: «و بو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمه: «بو» در نسخه «ینی-جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخه خطی «ینی جامع» حل کرده، زیرا در نسخه مزبور شعر چنین است:

لنا بغمز الحواجب . حدیث تفسیر و منو وام الاخرس تعرف . بلغة الخراسان

چنانکه معلوم گردید، نسخ ماخذ چاپ پاریس «خرسان» جمع اخرس را خراسان خوانده و از «تعرف...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمز در مرحله نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمه دسلان پیروی کرده بودم. ۲ - قسمت داخل گروه فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است.

و بهترین نمونه‌هایی 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^۱. و دیگری
گوید:

درِ خر گاهی را کویدم «مهر وئی» گفت: کیست که در رامیکو بد؟ گفتم:
دل‌داده‌ای است، گمان مبر غارتگر یادزدی است۔ لبخندی بر لب آورد که از دندان
او برقی بسوی من تابید - حیران و غریق در دریای اشک‌های خودم باز گشتم. و
شاعر دیگری گوید:

با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم و هر گاه از سوزش عشق
بهوی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.
در باره جوان زیبایی 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 باده خالصی است که بر پیمان خود
نسبت به آن پایدارم انسان را از باده و باده‌فروش و ساقی بی‌نیاز میکند تند است و از
تندی آن میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش از حدقه چشمم نمودار شد^۲.
و دیگری راست:

در حالیکه موی سپید بکلی سرم را فرا گرفته بود او «یار» را ندا در دادم و
گفتم ای «می»^۳ بوسه عاشقانه‌ای بمن ببخش .

۱ - بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - بعلمت اختلاف نسخ دو شعر؛ یا من
وصالو لطفالبح «نج - بیخ» ... ترجمه نشد. ۳ - می‌ومیه از نامهای زنان عرب است، ولی دسلان
آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را تصفیر و محرف امی دانسته است.

و او بابر افروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده است چگونه دهان خود را با پنبه فرو پوشیده است.^۱ و شاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن نگر است اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان» او جاری شد.

روپوش را بر گرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو- آویخت «روی شانه» و دل من در پیچ و خم آن سرگردان شد.

آنگاه سفیدی «رخسارش» ما را از گمراهی در پیچ و خم زلف او رهائی بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب در آستانه یار توقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا درده: ای کسانی که جویای اجر و ثواب هستید، برخیزید و بر مرده ای که کشته هجران «یار» است نماز بخوانید. و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیله آنها بشما مینگریستم در سراسر شب اختر شماری میکند^۲ و به بیدار خوابی پرورش یافته است، تیرهای فراق دمبدم و پیایی 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 آهوئی شده ام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخه نورسته ایست که هر گاه خم و راست شود «در تناسب اندام» دوشیزگان را اسیر میکند و اگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است.^۳

۱ چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه میگذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳

۲ - مضمون این شعر حافظ است،

درازی شب از چشمان من پرس که شب تا روز اختر می شمارد.

۳ - با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجا علامت تشبیه عربی «بن» هم به آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخه خطی «ینی جامع» پیش از ابیات «چشمانی که بوسیله آنها... آمده است.

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می‌خورم که هر شب تصویر «خیال‌شب» خود را تا سحر گاهان بسوی من می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله‌ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ها 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 باره لغت عرب یاد کردیم ملکه آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلاً» نه اندلسی می‌تواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب است درک کند و نه مغربی ممکن است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی و غربی را بفهمد، زیرا زبان محلی در هر ناحیه‌ای با ناحیه دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف می‌باشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در مییابند و ذوق زیباییهای شعر نژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل می‌شود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است و رنگهای شما البته آیت‌هایی برای جهانیان است^۱.

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از اینرو بر آن شدید عنان سخن را که ازدست رها شده بود و کمیت سخن را که عنان گسیخته می‌رفت بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی میدهند و ما در باره مسائل آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشه درست و دانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاو و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده يك فن ملزم نیست در مسائل آن پیجوئی کند و بنهایت برسد، بلکه او باید موضوع

۱- اشاره به، و من آیاتہ خلق السموات والارض و اختلاف السنتم و الوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین س ۳۰، (روم) - آ، ۲۱

آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه را که درباره آن سخن میرود نشان دهد. و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می افزایند تا رفته - رفته تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمی دانید.^۱

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است]^۲ مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بپامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمه سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)^۳ مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمه کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

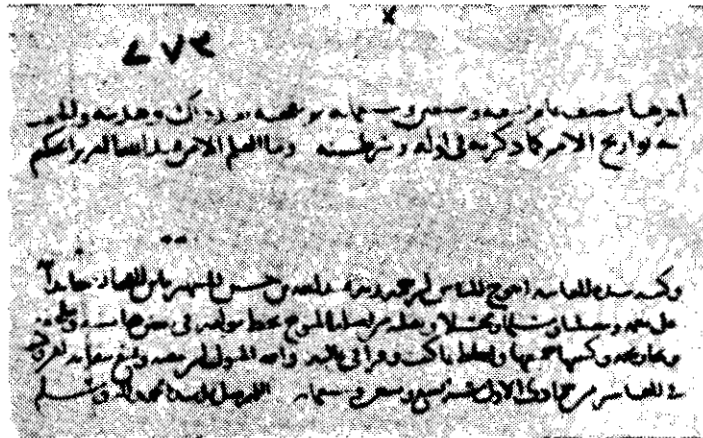
۱ - والله يعلم و انتم لاتعلمون. س ۲، (بقره) آ: ۲۱۳
 ۲ - این جمله فقط در چاپ پاریس
 ۳ - موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

نمونه خط مؤلف در بیست سالگی که از چاپ جدید کتاب: ابن خلدون و
تراثه الفکری، نقل شده است:

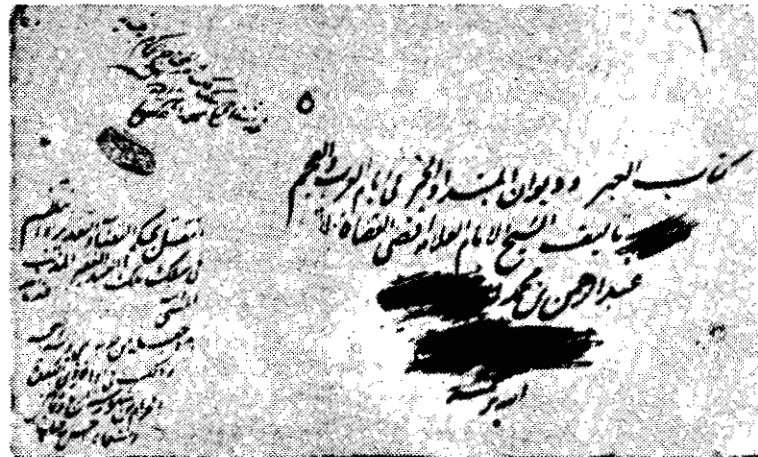
بَابُ الْمُحَصِّلِ فِي أُصُولِ الْبَيْرِ تَصْنِيفِ الرَّعْبِ الرَّاجِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْفَنَى بِهِ عَمَّنْ سِوَاهُ الرَّاجِي عَمَّنْ بِهِ عَمَّنْ الرَّحْمَنُ بِمَنْزِلِ خَلْدُونَ الْخَضْرَى مُغْبِرٌ لَهُ زُلُومُ الرِّبِّهِ وَالْجَمِيعِ الْمُطْلَبِ

لباب المحصل في اصول الدين
تصنيف العبد الفقير الى الله
تعالى الفنى به عن سواه،
الراجى عفوه، عبدالرحمن
ابن محمد بن خلدون
الحضرمى. غفر الله له ولوالديه،
ولجميع المسلمين.

نسخه خطی این کتاب بخط ابن خلدون هم اکنون در کتابخانه اسکوریال
(در اسپانیا) بشماره ۱۶۱۴ موجود و از جمله کتبی است که ابن الخطیب اندلسی
در کتاب «الاحاطة فی اخبار غرناطة» آنرا به ابن خلدون نسبت داده و در ص ۲۷
مقدمه جلد نخست همین ترجمه بنام: «تلخیص کتاب فخر رازی» بدان
اشاره شده است. ابن خلدون در مقدمه این کتاب مینویسد: کتاب المحصل
تصنیف امام کبیر فخرالدین بن خطیب (فخر رازی) را نزد استاد خویش ابو-
عبدالله محمد بن ابراهیم آملی خوانده و آنگاه بملت تفصیل کتاب به تهنیپ و
تلخیص آن پرداخته و تا حد امکان برخی از آرای خواجه نصیرطوسی را بر آن
افزوده و آنرا بنام «لباب المحصل» موسوم کرده است. وی در روز چهارشنبه ۲۹
صفر سال ۷۵۲ هـ کتابت آنرا پایان رسانیده است. مترجم



صفحة آخر نسخة خطى ينى جامع



پشت جلد نسخه خطى ينى جامع

عین اجازہ نامہ بہ خط ابن خلدون
در ۶۵ سالکی

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة اهل -
التحصيل والافادة، والفضل والاجادة و
الابداء في الكمال والاعادة، جميع مسائلوه
ورجوه من الاجازة واملوه، على شروطه-
المعتبرة عند العلماء البررة. واخبرهم ان
مولدى في غرة رمضان عام اثنين و ثلاثين
وسبع مائة والله تعالى ينفعنا و اياهم بالعلم
واهله . ويجعلنا من سالكي سبله.
وكتب بذلك عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام
سبعة وتسعين وسبع مائة.

این اجازہ نامہ در پاسخ تقاضا نامہ ابن
حجر عسقلانی برای خودش و گروهی از
فقیهان ومحدثان و مورخان و شاعران از
ابن خلدون است و تقاضا نامہ مزبور بتاریخ
دهہ دوم رجب سال ۷۹۷ بخط ابن حجر
نوشته شده است.

فهرست نامهای اشخاص

ابراهیم بن سهل = ابن سهل
 ابراهیم بن سیار نظام بصری = ابراهیم نظام
 ابراهیم بن عبدالله (ابوالفتح) = ابن خفاجه
 ابراهیم بن عبدالله ۳۸۳، ۳۸۴، ۶۱۵
 ابراهیم بن محمد بن علی (امام) ۳۸۳، ۴۴۰، ۶۲۱
 ابراهیم بن محمد ساحلی = ابراهیم ساحلی
 ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵
 ابراهیم بن مهدی ۳۶، ۳۰۷، ۳۰۶، ۴۰۵، ۸۶۴، ۸۵۴
 ابراهیم بن هلال = سابی
 ابراهیم ساحلی = طویجن (ابواسحاق)
 ابراهیم موصلی ۸۵۴، ۸۵۵
 ابراهیم نخعی = ابو عمران ۷۱۴
 ابراهیم نظام ۹۶۵
 ابر کسب ۴۴۶
 ابنا = احمد ابنا
 ابلق اسدی ۱۹۹
 ابلونیوس ۸۱۵
 ابلولیس شیخو ۲۵۴
 ابن ابار یا ابن الابرار ۶۶۳، ۸۳۱، ۸۳۲، ۱۲۸۴
 ابن ابوریعه ۹۱۶

آ

آبلی = محمد بن ابراهیم ۵۴
 آجری = ابو عبید آجری
 آدم (ع) داوالبشر، ۲، ۲۶۰، ۶۹۰، ۷۵۹
 آربوس ۴۴۷
 آمدی (سیف الدین) ۹۲۸، ۹۲۹، ۱۰۳۲
 آنیبال قدیس اوگستین * ۳۶

الف

اباقا = ابنا
 ابان بن صالح ۶۳۰
 ابراهیم (پیشوای خاندان حجاج) ۳۹
 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
 ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی ۱۲۱۹
 ابراهیم بن ادهم ۳۹۹
 ابراهیم بن اغلب = ابن اغلب

* اعداد سیاه مربوط به اعلام مقدمه مترجم است.

ابن اکفانی ۴۱	ابن ابوزید ۲۳۹، ۲۸۶، ۳۱۴، ۹۱۶، ۹۴۵
ابن باجه ۱۲۵۷، ۱۲۵۸	۱۱۲۴
ابن بادیس = ابوعلی بن بادیس	ابن ابوطالب قیروانی ۹۹۹
ابن بختیشوع = جبریل بن بختشوع	ابن ابوالقاسم ۹۱۳
ابن بسام شتمری ۳۳۰	ابن ابی اصیبه ۳۱
ابن بشرون ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۸۰، ۱۰۸۶	ابن ابی حاتم ۶۱۹، ۶۵۸
ابن بشیر ۹۱۶، ۱۱۲۶	ابن ابی حفص ۳۱۶
ابن بطال ۹۰۲	ابن ابی حمیره = ابوبکر بن ابی ...
ابن البطحای ۴۰	ابن ابی حیان = ابن حیان (۴)
ابن بطوطه ۳۴۸	ابن ابی دواد = احمد بن ابی دواد
ابن بقی ۱۲۵۷	ابن ابی زید = ابن ابوزید
ابن بکار ۹۰۲	ابن ابی سرح ۳۱۴
ابن بکیر ۸۹۸	ابن ابی الصیف ۱۸۳
ابن البناء مراکشی ۲۱۶، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰	ابن ابی عامر ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۲۹۷، ۲۹۸
۱۰۲۲	ابن ابی العقب ۶۶۶
ابن البواب ۸۳۴، ۸۳۷	ابن ابی عماره ۴۴
ابن تاشقین ۵۷	ابن ابی مریم ۳۰، ۶۵۲
ابن تافراکین ۴۶، ۵۴، ۵۵، ۱۲۵۱	ابن ابی النجود ۶۳۸
ابن تلمسانی ۹۷۶	ابن ابی واطیل ۶۳۲، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶
ابن تومرت ۵۰	۶۳۷، ۶۳۸
ابن تیفلویت ۱۲۵۷	ابن اثیر ۲۸۷، ۲۳۷، ۱۱۵۹
ابن تین ۹۰۲	ابن احمر ۵۰، ۶۲۰، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۵۱۱
ابن ثابت = ابوحنیفه (امام)	۱۲۷۵
ابن جابر ۱۱۹۹	ابن ارفع راسه ۱۲۵۵
ابن جامع ۶۶۱	ابن ارقم = زید بن ارقم
ابن جیر ۲۱۸	ابن الامام ۸۷۶، ۸۷۷
ابن جحدر اشبیلی ۱۲۶۹، ۱۲۷۳، ۱۲۷۶	ابن الانباری ۱۱۶۵
ابن جدیر ۴۶۰	ابن اسحاق ۴۴، ۱۰۲۲
ابن جرمون ۱۲۶۰، ۱۲۶۲	ابن اسحاق (منجم) ۳، ۲۱۰، ۵۱، ۵۴، ۹۸، ۳۷۵
ابن جزى ۱۱۹۹	ابن الاغلب یا ابن اغلب (ابراهيم بن اغلب) ۴۰،
ابن جعفر ۳۹۸	۴۸۴
ابن جنی ۱۱۲۷، ۱۱۶۲	ابن اکثم ۳۳، ۳۴

۱۲۹۳، ۱۱۵۲، ۱۰۴۷	ابن جوزی ۹۰۰
ابن خفاجه ۱۲۱۹	ابن الجباب ۱۱۹۹
ابن خلدون در بیشتر صفحات مقدمه مترجم و حواشی متن)	ابن حاجب ۸۷۷، ۹۱۶، ۹۱۸، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۸، ۹۳۱، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۳۰، ۱۱۶۱
ابن خلف جزایری ۱۲۶۳	ابن حارث بن جزء ۶۰۸
ابن خلکان ۳۰، ۳۳۰، ۴۳۰، ۶۰۹، ۶۶۶، ۱۲۴۴، ۱۲۱۹	ابن حبان ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۴، ۶۲۷
ابن خوارمنداد ۹۱۵	ابن حبیب ۹۱۷، ۹۱۹
ابن داود رقی ۱۱۶۷	ابن حجاج = مسلم بن حجاج قشیری
ابن درید ۱۱۶۵	ابن حجاج = عبدالله بن حجاج
ابن دقیق العبد = تقی الدین العبد	ابن حجاج ۳۸
ابن دویریده ۱۲۵۸	ابن حدید = ابن حدیر
ابن دهاق ۹۸۰، ۹۸۱، ۱۲۵۸	ابن حراش ۶۲۵
ابن دهقان = ابن دهاق	ابن حزم ۳۹، ۳۸۶، ۵۰۴، ۶۱۸، ۹۰۶
ابن ذوالنون = مأمون بن ذوالنون	۹۰۹
ابن ذی یزن ۳۴۰	ابن حفصوی ۴۱
ابن رائس ۱۲۶۲	ابن حماد ۵۰۱
ابن راسین = ابن رائس	ابن حنبل = احمد بن حنبل
ابن راشد ۹۱۹، ۹۹۹	ابن الحنفیه = محمد بن حنفیه
ابن رافع ۱۷۰	ابن حوشب ۶۵۴
ابن رشد ۲۹، ۹۴، ۱۵۰، ۲۵۶، ۹۱۶، ۱۰۰۴	ابن حوقل ۳۴۷
۱۰۳۱، ۱۰۲۱، ۱۰۰۹	ابن حیان ۳۴۰، ۳۴۰، ۱۱۹۸
ابن رشیق ۶، ۲۹۸، ۸۵۳، ۹۱۶، ۹۱۷	ابن حیون ۱۲۶۱
۱۱۷۳، ۱۱۹۸، ۱۲۱۸، ۱۲۲۱	ابن خردادبه ۹۸، ۱۴۶
۱۲۳۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۵۹	ابن خرمون ۱۲۶۲
ابن الرفعة ۹۱۳	ابن خزر ۱۲۶۴
ابن الرقیق ۴، ۹۸، ۳۴۱، ۳۴۱، ۶۵۴، ۱۱۹۷	ابن خطیب یا ابن الخطیب (وزیر اندلسی) ۲۹
ابن رضوان ۱۲۲۷	۴۷، ۵۵، ۵۹، ۹۲۷، ۹۲۸، ۱۰۲۸
ابن رماحس ۴۸۴	۱۱۹۹، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۶۴
ابن الزبیر ۲۴، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۶	۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳
۴۱۸، ۴۱۹، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵	ابن خطیب (فخر رازی) ۲۸، ۳۷۶، ۸۷۶
ابن زمرک ۵۰	۹۲۷، ۹۴۸، ۹۵۰، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱

ابن صائد = ابن صياد	١٢٥٨، ١٢٥٧، ١٢٥٥، ١٠٣٣
ابن الصائغ = ابوبكر بن الصائغ و ابن ماجه	١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١
ابن صابوني ١٢٦٣	١٢٥٤، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠
ابن الصلاح ٥٤	١٢٦١
ابن صلاح ٨٩٧، ٩٠٠، ٩٠٣، ٩٠٨	٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٨، ١٢٢٦
ابن الصلت ١٠٢١، ١٠١٦	٥٩١
ابن صياد ١٨٧، ١٨٥	٩٢٨، ٩٣١
ابن طاوس = عبدالوهاب بن علي	ابن سبا = عبدالله بن سبا
ابن طريف ١٢١٣	٩٨٣، ٦٣٢
ابن طولون ٣٥٢	ابن سريج (مغنى) ٨٥٤، ١١٦٧
ابن طيفور ٦٠٠	ابن سعيد ١٠١
ابن عباد ٤١، ٥٦	١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢
ابن عباس ٣١، ٤١٦، ٤١٨، ٥١٦، ٦٠٨	١٢٦٣، ١٢٦٩، ١٢٧٣
٦٢٥، ٦٤٩، ٦٩٣، ٩٥٢، ١٢٤٣	ابن سكيت ١١٦٧
ابن عبد الحكيم ٩٢٣	ابن سلام = عبدالله بن سلام
ابن عبد الحميد ٣٤٠	ابن السماك ٣٠
ابن عبدربه ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٨٠، ٣٨١	ابن السمع ١٠١٣، ١٠٢١، ١٠٧٠
١٢٥٤، ١١٩٨	ابن سناء الملك مصرى ١٢٥٣، ١٢٦٨
ابن عبد السلام ٨٧٧، ٩١٩	ابن سهل ١٢٢٦، ١٢٦٤
ابن العبري ٣٠	ابن سيدة ١٢٦٤
ابن عثمان ١٢٦، ١٣٧	ابن سيرين ٩٩٨
ابن عدى ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٦، ٦٥٢	ابن سينا ٦١، ١٥٤، ٣٤٢، ٦٦٦، ٨٢٢
ابن عريشاه ٣٠	٩٦٦، ٩٨٣، ١٠٠٤، ١٠٠٩، ١٠١٦
ابن العربي (قاضى) ٩١٢، ١١٤١، ١١٤٢	١٠٢١، ١٠٢٦، ١٠٣١، ١٠٣٣
ابن العربي (حاتمى) ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤	١٠٣٦، ١٠٩١، ١٠٩٥، ١٠٩٧
٦٦٥، ٦٦٦، ٩٨٣، ١٠٥٣	١١١١، ١١١٢، ١١١٥
ابن عطاء الله ٩١٦	ابن شاش ٩١٦
ابن العطار ٩٠٦	ابن شيرين ١١٩٩
ابن عطيه ٤٦١، ٥٠٤، ٨٩٢	ابن شجاع ١٢٨٣، ١٢٨٤
ابن العفيف ٩٨٣	ابن شرف ٢٩٨، ٤٣٩، ١١٩٨، ١٢٥٨
ابن عقاب = ابن ابى العقب	ابن شعيب = ابو العباس احمد بن شعيب
ابن عقب = ابن ابى العقب	ابن شهاب = زهرى

ابن علیة ۶۱۰	ابن اللبان = ابن منتاب
ابن عمار ۵۵۴	ابن لیب = ابن لهیب
ابن عمر ۴۲، ۳۱، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۶	ابن لحيانی = ابویحیی زکریا بن احمد
۶۲۹، ۶۰۸، ۴۱۸	ابن لقیطه ۶۵۱
ابن عمید ۹۷	ابن لهیب ۹۱۶، ۹۱۷
ابن عمیر ۱۲۸۰	ابن لهیمه = عبدالله بن لهیمه
ابن العوام ۱۰۳۹	ابن ماجشون ۹۱۷
ابن غازی (وزیر) ۶۴، ۶۹	ابن ماجه (قزوینی) ۶۰۸، ۶۱۳، ۶۱۵
ابن غازی ۱۲۸۷	۶۱۶، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۹۷
ابن فارض معری ۹۷۸، ۹۸۳	۱۲۵۷
ابن فراش ۶۱۱	ابن مالک ۵۴، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۶۱، ۱۱۷۲
ابن فرس ۱۲۶۱، ۱۲۶۲	ابن میسر = ابن میسر
ابن فرغانی ۱۰۲۱	ابن مجاهد ۹۴۵
ابن فروخ قیروانی = عبدالله بن فروخ	ابن محرز ۹۱۶
ابن فضل ۱۲۶۲	ابن مدرار ۴۰
ابن الفقیه ۲۵۹	ابن مرانه ۶۶۲
ابن فیره ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹	ابن مرتین = ابوبکر بن مرتین
۱۲۲۸	ابن مردنیش ۳۱۶
ابن القاسم بن وهب ۹۱۵، ۹۱۷	ابن مزنی ۶۰
ابن قاسم ۱۱۲۴	ابن مسعود ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۹، ۶۳۰
ابن قبیصه ۶۵۲	۶۹۷
ابن قتیبه ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۸۱، ۱۱۷۵	ابن ممتز ۱۲۲۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰
ابن قریه ۶۶۶	ابن معطی ۱۱۶۱
ابن قزمان ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱	ابن معین ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۲۹
ابن قسی ۳۰۴، ۶۳۲	۶۳۲، ۶۳۵، ۶۳۹، ۶۵۲
ابن القصار (قاضی) ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۲۹	ابن مغیربی ۱۰۶۹
ابن قلابه ۲۴	ابن مقفع ۷۳، ۱۲۲۶
ابن کثیر ۶۷۱	ابن مقله = علی بن مقله
ابن کریون ۴۴۸	ابن مکحول = رباح بن عجله
ابن الکلبی ۳، ۱۸	ابن منتاب ۹۱۵
ابن کلثوم ۱۲۲۹	ابن منتصر = ابویعقوب یوسف ثانی
ابن الکماد ۱۰۲۲	ابن منعم ۱۰۱۱

ابو اسحاق بن شعبان (قاضي) ٩١٠	ابن المنمر طرابلسي ٨٦٢
ابو اسحاق (حفي) ٤٩، ٤٩	ابن المواز ٩١٣
ابو اسحاق اسفرايني ١٧٣، ٢٠٢، ٣٦٩	ابن مؤهل ١٢٥٩
١٠٢٩، ٩٨٩	ابن مهلب ٩٠٢
ابو اسحاق دويني ١٢٥٩	ابن ميسر ٩١٦، ٩١٧
ابو اسحاق سبيعي ٦١٢، ٦١٣	ابن النبيه ١٢٢٦
ابو اسحاق (موحدي) ٤٢	ابن نجاح ٦٠٨، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٩٠
ابو اسماعيل اصفهاني = حسين بن علي مؤيد الدين	ابن النحوي ١٢٢٨
ابو الاسود دؤلي ١١٦٠	ابن النديم ١١٦٧، ١٢٢٢
ابو بجرين عاصي ٨٣١	ابن نعمان ٣٦، ٤٠
ابو بديل ٦٦١، ٦٦٩	ابن وحشيه ١٠٤٣
ابو برده ٢١، ٢٣٤	ابن وهب ٨٩٨
ابو بزة ٦١٩	ابن وهب (حسن بن قاسم) ٦٦٩
ابو البشر = آدم	ابن عارون ٩١٩
ابو البشر سيف الاسلام = پزدوي	ابن هاشم ١٢٤٩، ١٢٥٠
ابو البركات بلفيقي ٩٠٢، ١١٠٨، ١٢٣٧	ابن هاني ١٢٢٥، ١٢٤٣
١٢٤٠	ابن هبيرة ٣٥١، ٥٠٠
ابو البركات عبدالله بن احمد = نسفي	ابن هردوس ١٢٦٠
ابو البقا ٧، ٢٤٣، ٩١٠، ١١٨٧	ابن هرمه ١٢٣٨
ابو البقا صالح بن شريف ١١٩٩	ابن هشام ١١٣٧، ١١٦١، ١١٦٢
ابو بكر (صديق) ٢، ١٧١، ٢٠٣، ٢٥٢	ابن هود ٢٩٩، ٣١٦
٣٦٦، ٣٧٨، ٣٩٠، ٤٠٢، ٤٠٥	ابن الهيثم ١٠١٩
٤٠٨، ٤٢١، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٥٤، ٦٣٨	ابن يونس ٦١٢، ٦١٨، ٨٣٠، ٨٣١، ٩١٦
ابو بكر (ابراهيم بن = خفاجه)	١١٢٦
ابو بكر (سلطان حفصيه) ٣٤٥، ٣٤٦	ابو ادريس خولاني ٤٢٦
ابو بكر اهوري (قاضي) ٩١٥	ابو اسامه ٦٢٠
ابو بكر ابيض ١٢٥٧، ١٢٥٨	ابو اسحاق = طويجن
ابو بكر اسكاف ٦٠٩	ابو اسحاق = ابن خفاجه
ابو بكر باقلاني ٣٩، ٣٧٣، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٥٢	ابو اسحاق ابراهيم = زجاج
١١٦٧، ١٠٢٩	ابو اسحاق ابراهيم بن عبدالله = ابراهيم
ابو بكر بزاز = بزاز	ابو اسحاق بن سلطان ابو يحيى ١٢٥١
ابو بكر بن ابراهيم = ابن تيفلويت	ابو اسحاق ابراهيم (سلطان) ٥٤، ٥٦٦

- ابوبکر محمد بن سیرین = ابن سیرین
 ابوبکر محمد بن شبرین = ابن شبرین
 ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب = زهری
 ابوبکر محمد بن منکدر = محمد بن 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، ۱۰۱۶، ۱۰۰۴
 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 محمد بن محمد = رکن الدین عمیدی
 ابو حبیب = (ابو حبیب)
 ابو حذیفه = واصل بن عطاء غزال
 ابو الحسن (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳
 ابو الحسن بن جحدر = ابن جحدر اشبیلی
 ابو الحسن بن فضل = ابن فضل
 ابو الحسن اشعری (شیخ) ۹۴۶، ۹۵۷، ۹۵۸
 ۹۶۱، ۱۰۳۳، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶
 ابو الحسن دجاج ۱۲۶۳
- ابوبکر بن ابی حمیره ۸۳۱، ۸۶۲
 ابوبکر بن احمد بن ابو خثیمه ۶۰۹
 ابوبکر بن احمد بن 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 هداية الله الحسينی 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 ۴۴
 ابوبکر محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه
 ابوبکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی = ابن باجه
 ابوبکر محمد بن زهر اشبیلی = ابن زهر

ابوریده = محمد عبدالهادی	ابوالحسن سهل بن مالك = سهل بن مالك
ابوزرعہ ۶۱۰ ، ۶۱۶ ، ۶۲۰ ، ۶۲۶ ، ۶۲۷	ابوالحسن علی = ابن الجیاب
۶۲۸	ابوالحسن علی بن ہلال = علی بن ہلال
ابوزکریا بن ابی حفص = ابوزکریا یحیی بن	ابوالحسن ماوردی = ماوردی
ابی حفص	ابوالحسن (سلطان مرینی) ۱۰ ، ۳۵ ، ۳۶ ، ۳۷ ،
ابوزکریا حفصی = ابوزکریا یحیی بن ابی	۴۹۶ ، ۴۸۹ ، ۳۴۶ ، ۱۶۵ ، ۵۳ ، ۴۹
حفص	۱۲۲۸
ابوزکریا یحیی بن ابی حفص ۴۳ ، ۵۱۷ ، ۶۳۹	ابوالحسن ملیلی (قاضی) ۷۸۴
۱۲۵۰	ابوالحسن مقری دانی ۱۲۷۱
ابوزکریا یحیی بن سلطان ابواسحاق ۵۶۶	ابوالحسین (سلطان) ۴۹۶
ابوزکریا یحیی بن ابو محمد عبدالله ۵۱۶ ،	ابوالحسین محمد بن علی بصری ۹۲۷
۶۴۳	ابوحسین بن قصار = ابن القصار
ابوزکریا یحیی بن معین انباری = ابن معین	ابوحفص ۱۱ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۴۵
ابوالزناد ۵۰۰	ابوحمو ۵۷ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳
ابوزید دبوسی ۹۲۷ ، ۹۲۸	ابوحمیرة ۸۳۱
ابوزید عبدالرحمان قیروانی = ابن ابوزید	ابوحنیفہ (امام) ۷۰۵ ، ۹۰۴ ، ۹۰۵ ، ۹۰۸ ،
ابوزید عبدالله عمرو ۹۲۷	۹۰۹ ، ۹۱۰ ، ۹۱۱ ، ۹۱۲ ، ۹۱۵ ، ۹۲۹ ،
ابوزید قیس بن دریح ۱۲۳۸	۱۲۶۵ ، ۹۳۰
ابوزید ولی الدین = ابن خلدون ۴۲	ابوحیان = ابن حیان ۴
ابوسالم ابراہیم ۱۰ ، ۴۸ ، ۵۷	ابوخیب (عبدالله بن زبیر) = ابن الزبیر
ابوسعدی بقری (امیرزنا تہ) ۱۲۴۹	ابوالخطاب بن زہر = ابن زہر
ابوسعید (سلطان) ۳۴۶ ، ۶۷۹ ، ۷۸۴ ، ۱۲۲۸	ابوالخلیل ۶۱۴
ابوسعید بن یونس = ابن یونس	ابوخلدون = ساطع الحصری
ابوسعید برادعی ۹۱۶ ، ۱۱۲۱ ، ۱۱۲۴	ابوخیمہ ۶۵۲
ابوسعید برقوق ۳۴۵	ابوداؤد سلیمان بن نجاح = ابن نجاح
ابوسعید جزار ۹۸۵	ابوداؤد (سجستانی) ۶۹ ، ۶۱۰ ، ۶۱۱ ، ۶۱۲ ،
ابوسعید خدری ۱۷۵ ، ۴۱۰ ، ۴۱۷ ، ۶۱۴ ،	۶۱۳ ، ۶۱۴ ، ۶۱۵ ، ۶۱۷ ، ۶۱۸ ، ۶۲۰ ،
۶۱۵ ، ۶۱۶ ، ۶۱۷ ، ۶۱۸ ، ۶۱۹ ، ۶۵۱	۶۲۲ ، ۶۵۱ ، ۶۵۲ ، ۸۹۹
ابوسفیان ۱۷۱ ، ۱۷۲	ابوداؤد طیالسی ۸۹۴
ابوسفیان بن حرب ۹۴۰	ابوالدرداء ۴۲۳
ابوسلمہ خلال ۳۸۹	ابوالدفاء = شیبان بن عبدالعزیز
ابوسلیمان ایوب بن زید بن قیس ہلالی = ابن قریہ	ابوریحان (بیرونی) ۳۰ ، ۷۰ ، ۸۱ ، ۱۲۹

- ابوسلیمان حمد یا احمد بستى خطایى ۱۸۰،
 ۵۰۳، ۱۸۳
 ابوصدیق ناجى ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹
 ابوطالب ۸۵۴
 ابوظیفیل عامر بن وائله کنانى مکی ۶۱۱، ۶۲۲
 ۶۲۳
 ابوالطیب = طاهر بن حسین
 ابوعباد معبد بن وهب = معبد بن وهب
 ابوالعباس (سلطان مرینی) ۵۹، ۶۲، ۶۴
 ۱۲۲۸
 ابوالعباس = ابن البناء
 ابوالعباس (احمد بن ادریس) شهاب الدین -
 قرافی
 ابوالعباس احمد بن شعیب ۱۲۲۷، ۱۲۲۸
 ابوالعباس بن شعیب = ابوالعباس احمد بن
 شعیب
 ابوالعباس احمد بن طیب سرخی = احمد بن
 طیب سرخی
 ابوالعباس احمد بن محمد علوجه = احمد بن
 محمد ...
 ابوالعباس احمد بن الرقعه = ابن الرقعه
 ابوالعباس احمد (موحدی) ۱۰، ۴۶۲
 ابوالعباس احمد سبتی = احمد سبتی
 ابوالعباس صنهاجی ۷۴۹
 ابوالعباس سرخسی = احمد بن طیب
 ابوالعباس قلانسی ۹۵۷
 ابوالعباس المتوکل علی الله ۱۱
 ابوالعباس ناشی = ناشی
 ابو عبدالاله (یحیی ابوزکریا) ۶۶۴
 ابو عبدالرحمان نسایی ۸۹۹
 ابو عبدالله (موحدی) ۱۱
 ابو عبدالله الابلی ۷۸۴
- ابو عبدالله بن خطیب = ابن خطیب اندلسی
 ابو عبدالله = ابن نعمان
 ابو عبدالله (سلطان اندلس) ۵۸، ۵۹، ۶۰
 ابو عبدالله احمد = ابن عبدربه
 ابو عبدالله اصیغ بن الفرج = اصیغ
 ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی = حارث بن
 اسد محاسبی
 ابو عبدالله حاکم = حاکم (نیشابوری)
 ابو عبدالله حذیفه بن یمان = حذیفه
 ابو عبدالله خوارزمی = خوارزمی
 ابو عبدالله بن شعیب دکالی ۸۷۶
 ابو عبدالله شیعی ۳۸۳، ۵۸۵، ۵۸۴
 ابو عبدالله لوشی ۱۲۷۵
 ابو عبدالله مالک = مالک ابن انس
 ابو عبدالله محتسب ۳۷
 ابو عبدالله محمد (امیر بجایه) ۵۸، ۶۰
 ابو عبدالله محمد بن علی = ابن حماد
 ابو عبدالله محمد بن ابراهیم آملی ۱۲۹۳
 ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطی ۱۰۱۵
 ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی = شافعی
 ابو عبدالله محمد بن یزید = ابن ماجه
 ابو عبدالله مهدی = مهدی خلیفه
 ابو عبید آجری ۶۱۵
 ابو عبید بن مسعود ثقفی ۵۳۱
 ابو عبید بکری = بکری
 ابو عبیده بن جراح ۴۰۲
 ابو علی بن بادیس ۶۶۳، ۶۷۸
 ابو علی بن سینا = ابن سینا
 ابو علی قالی بغدادی ۱۱۷۵، ۱۱۹۹
 ابو علی بادیس = ابو علی بن بادیس
 ابو علی عمر بن محمد = شلوبین
 ابو علی فارسی ۱۱۶۰

ابو القاسم بن رضوان = ابن رضوان	ابو علي ناصر الدين زاوي ٩١٨-٩١٩
ابو القاسم بن عبيد الله ٣٧، ٣٧٤	ابو علي ناصر الدين مشدالي ٨٧٧
ابو القاسم بن فيره = ابن فيره	ابو عمران بن يزيد بن اسود تابعي = ابراهيم نخعي
ابو القاسم احمد بن محمد حوفي ١٠١٥، ٩٢٠	ابو عمرو بن حاجب = ابن حاجب
١٠٢٠	ابو عمر احمد بن محمد بن دراج قسطلي ١١٩٨
ابو القاسم خلف بن احمد حافظ ١٢٢٩	ابو عمرو بن عبد البر (حافظ) ٩٤٥، ٩٠٦
ابو القاسم رحوي ١١٠٤	ابو عمرو بن صلاح = ابن صلاح
ابو القاسم الروحي = ابو القاسم رحوي	ابو عمرو داني ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠
ابو القاسم = زجاج	ابو عمرو بن زاهر اشبيلي ١٢٧١
ابو القاسم سليمان طبراني = طبراني	ابو عمرو شاطبي ٨٩٠
ابو القاسم شاطبي = ابن فيره	ابو عمرو طلحنكي بن ابي عبدالله بن مفرح
ابو القاسم شريف (قاضي غرناطة) ١٢٣٠	٨٣١
ابو القاسم شريف سبتي ١٢٣٧، ١٢٤٠	ابو عنان (سلطان مريني) ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩
ابو القاسم شيعي ٤٨٥	٣٤٨، ٥٦٤، ٥٥٥
ابو القاسم (ص) = پیامبر	ابو عياش ٦٣٠
ابو القاسم عبدالرحمان بن خنمي = سهيلي	ابو عيسى محمد ترمذي = ترمذي
ابو قبيس ٦٩٢	ابو غالبيس ٤٤٢
ابو قبيصة بن ذؤيب ٦٥٨، ٦٦٥	ابو فارس عبدالعزیز (امير المؤمنین) ٩، ١٠، ١١
ابو قحافة ٢٠٣	٦٨٠، ٦٥٥، ٦٤٣، ١١
ابو قدامه ٦٢٠	ابو الفتح ابراهيم = ابن خفاجه
ابو قلابه جرمي ٦٢٦	ابو الفتح خازني ٩٦
ابو كامل شجاع بن اسلم ١٠١٣	ابو الفتوح رازي ٨٩٠
ابو كرب تبع اصفر ١٨-٢٠-٢٩٧	ابو الفداء ٣٠
ابو كلحبه = رياح	ابو الفداء اسماعيل = ابن كثير
ابو الليل ١٢٥٠	ابو فراس ١٢١٦
ابو محمد بن ابوزيد مالكي ٢٠٢	ابو الفرج اصفهاني ١١٧٥، ٦٦٦، ٦٦٢، ٦٦٣
ابو محمد بن تافراكين = ابن تافراكين	ابو الفضل بيهقي ٤٩٢
ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم اموي	ابو الفضل مريني ٤٦٦
اندلسي = ابن حزم	ابو الفضل يوسف = ابن النحوي
ابو محمد بن حزم = ابن حزم	ابو القاسم بن خرشيد (فقيه نيشابور) ٤٣٠
ابو محمد بن عطيه = ابن عطيه	ابو القاسم بن زيتون ٨٧٦
ابو محمد رعييني اندلسي ١٢٢٩	

- ابومحمد ایوب بن ابی زید ۳۱۴
 ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن
 سبعین
 ابومحمد عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) ۵۰۴
 ابومحمد عبدالله بن ابی زید = ابن ابی زید
 ابومحمد عبدالله ولی ۶۳۹
 ابومدین شعیب بن حسین اندلسی ۶۴۲
 ابومروان بن خلف قرطبی = ابن حیان
 ابومروان عبدالمملک بن عبدالعزیز = ابن
 ماجشون
 ابومرّة = ابوبزّة
 ابومسلم خراسانی ۳۸۳، ۴۹۱، ۶۶۸
 ابومسلم بن خلدون ۱۰۱۳
 ابوالمعالی (= امام الحرمین) ۳۶۹، ۹۲۰،
 ۹۴۷، ۹۵۲، ۱۰۱۵
 ابومعشر بلخی ۶۵۷، ۶۶۰
 ابوموسی اشعری ۳۹۱، ۴۲۳، ۸۵۱
 ابومهدی عیسی بن الزیات = ابن الزیات
 ابونصر فارابی = فارابی
 ابونضرة ۶۱۴
 ابونعیم حافظ احمد اصفهانی ۹۲۱
 ابونواس ۳۲، ۳۲۹، ۱۲۱۶، ۱۲۳۸
 ابووائل ۶۱۰، ۶۹۷
 ابوالواصل ۶۱۸، ۶۱۹
 ابوالوفا ۵۷
 ابوالولید بن رشد = ابن رشد
 ابوالولید = هشام بن حکم
 ابوالولید باجی ۹۱۲
 ابوالولید وقشی ۸۳۱
 ابوهارون عبدی ۶۱۸
 ابوهاشم (محمد بن حنفیه) ۳۸۲
 ابوالهذیل علاف ۹۵۶
- ابوهریرة ۱۷۵، ۴۶۶، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۲۷،
 ۶۲۸، ۶۹۷، ۹۲۱
 ابویاسر بن اخطب ۶۴۹، ۶۵۰
 ابویحیی (موحدی) ۱۱
 ابویحیی (سلطان حفصی) ۶۶۴
 ابویحیی زکریا بن احمد لحيانی = ابویحیی
 لحيانی ۴۴، ۵۴۹، ۶۷۰
 ابویحیی عبید = ابن سرج
 ابویحیی ابوبکر ثانی ۵۵۰
 ابویحیی محمد بن معن = معتم بن صمادح
 ابویزید ۳۱۴
 ابویزید (صاحب الحمار) ۶۵۴
 ابویعقوب بادسی ۶۳۹
 ابویعقوب یوسف = سکاکی
 ابویعقوب یوسف اول ۲۱۷
 ابویعقوب یوسف ثانی ۲۱۷
 ابویعلی موصلی ۶۰۸، ۶۲۷، ۹۰۰
 ابویوسف = یعقوب بن المنصور
 ابویوسف بن عبدالحق (سلطان مرینی) ۱۱۹۹
 ابی برده = ابو برده
 ابیض = ابوبکر ابیض
 ابی وائل - ابو وائل
 ابیوردی ۴۰
 اتامش ۳۵۲
 احدب ۱۰۱۱
 احمد ۶۶۸، ۱۲۱۹
 احمد ابنا (ابا قا) ۹۱۸
 احمد = ابن قسی
 احمد (موحدی) = ابوالعباس احمد (موحدی)
 احمد سبتی (ابوالعباس) ۲۱۷
 احمد = قسطلی
 احمد (شاهزاده مرینی) ۶۴

۱۰۷۳، ۱۰۷۱، ۱۰۶۸	احمد بن ابو خيثمه = ابو بكر بن ابو خيثمه
احمد زكى صفوت ۴۲۶	احمد بن ابو الفتح - ابن خفاجه
احمد صقلی ۴۸۷	احمد بن ابی دواد ۴۲۶، ۴۰۱
احمد فرید رفاعی (دکتر) ۵۷، ۵۶	احمد بن ادریس = شهاب الدین قرافی
احمد لحيانی ۱۰	احمد بن حنبل (مروزی) ۶۱۰، ۴۰۱، ۲۲۹، ۳۴
احمدی = احمد بن عثمان	۶۲۳، ۶۲۱، ۶۲۰، ۶۱۶، ۶۱۵، ۶۱۱
احمر = خلف احمر	۹۰۴، ۹۰۰، ۸۹۸، ۶۵۲، ۶۲۷، ۶۲۴
احوص ۱۲۲۹	۹۵۸، ۹۵۷، ۹۱۱
اخشید = محمد اخشید	احمد بن شعیب = ابو العباس احمد
اخطب ۶۴۹	احمد بن طیب سرخسی ۸۵۲
اخنوخ ۱۰۶۵	احمد بن عیدر به = ابن عیدر به
ادریس (ع) ۴۴، ۴۲، ۴۵، ۴۷، ۷۳۲، ۸۱۸	احمد بن عبدالله بن یونس = ابن یونس
۱۰۶۵	احمد بن عثمان (شاهزاده حفصی) ۱۰۴
ادریس بن ادریس ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۳۸۴، ۴۲۷	احمد بن علی بن ثابت = خطیب
۴۴۰	احمد بن علی بن مثنی تعمی = ابو یعلی
ادریس بن عبدالله بن حسن ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۳۸۴	موصلی
۵۶۴، ۴۳۷	احمد بن فارسی ۱۱۸۷
ادریس اصغر = ادریس بن ادریس	احمد بن محمد بن خلف حوفی = ابو القاسم
ادریس اول = ادریس بن عبدالله بن حسن	حوفی
ادریس اکبر = ادریس بن عبدالله بن حسن	احمد بن محمد بن دراج قسطلی = ابو عمر
ادریس دوم = ادریس بن ادریس	احمد بن محمد بن الرفعة = ابن الرفعة
ادریس (نبی) ۲۰۸	احمد بن محمد بن عبدالحمید = ابن
ادریسی ۸۳، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۶	عبدالحمید
۱۴۸، ۱۴۷، ۱۳۷	احمد بن محمد علوجه (ابو العباس) ۳۴۱
ادوارد براون ۴۹۵	احمد بن محمد بن طاهر حسینی علوی (سبتی)
ادیب نیشابوری ۱۲۸۷	۲۱۷
اردشیر ۶۵۸، ۷۰۰	احمد بن هارون = بزار
ارسطو ۳۸، ۷۲، ۷۳، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۵۶، ۴۹۲	احمد بن یحیی ثعلب = ثعلب
۴۹۳، ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۲۴	احمد اصفهانی حافظ = ابو نعیم
۱۰۳۱، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۵	احمد بستی = ابو سلیمان حمد یا احمد
۱۲۴۴	احمد دیلمی (معز الدوله) ۲۹۶
۲۳ ارم	احمد سبتی (ابو العباس) ۲۱۴، ۲۲۱، ۱۰۶۷

- اسماعیل (قاضی... ۹۱۵، ۹۱۷
 اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵
 اسماعیل بن القاسم القالی بدادی = ابوعلی قالی
 اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر
 اسماعیل بن (امام جعفر صادق ع) ۳۶، ۳۸، ۳۸۵،
 ۳۸۶، ۴۳۷
 اسماعیل قاضی ۳۴
 اسماعیل منصور ۶۵۴
 اشبیلی = ابن جحدر
 اشبیلی = ابو عمرو زاهد
 اشتر ۵۲۸
 اشعری = ابو الحسن اشعری
 اشعری = ابو موسی اشعری
 اشعیت (شمیت) ۳۰، ۳۲
 اشعث بن قیس ۲۶۲
 اشهب ۹۱۳، ۹۱۵
 اصبحی = مالک بن انس
 اصبح (بن فرج) ۹۱۷
 اصطخری ۸۵، ۱۱۸، ۳۴۴
 اصفهانی = ابو الفرج (صاحب آغانی)
 اصفهانی = ابو نعیم حافظ
 اصغر بن علی سجادین حسین بن علی بن ابیطالب
 ۶۹۷
 اصم ۳۶۷
 اصمعی ۲۹، ۱۹۹، ۶۹۶، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵
 اعشی ۶۹۲، ۱۲۴۲
 اعلم بطلیوسی ۱۲۵۵، ۱۲۵۷
 اعمش ۶۱۰
 اعمی تطیلی ۱۲۵۶، ۱۲۵۷
 افریقش ۱۸، ۱۹۰
 افضل بن امیر الجیوس بدر جمالی ۳۴۵
 افضل الدین خونجی ۲۷، ۱۰۲۸، ۱۱۲۸
- ارموی = سراج الدین ارموی
 ارموی = تاج الدین محمد بن حسین
 ازد بن زید ۲۴۴
 ازرقی ۶۹۷
 ازهری ۴۹۲
 اسامه بن زید (لیثی ۳۷۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۵۱،
 ۶۵۲
 استفانو کولوزیو ۳۴
 اسحاق (بن ابراهیم ع) ۱۳۴، ۶۲۴، ۶۸۹،
 ۶۹۸
 اسحاق (محدث) ۶۳۰
 اسحاق بن حسن خازنی، ۹۴، ۹۵، ۹۶
 اسحاق بن عبدالله = طویس
 اسحاق خازنی = اسحاق بن حسن خازنی
 اسحاق موصلی ۸۵۴
 اسد بن ربیع بن نزار (پدر قبیله) ۲۴۰
 اسد بن فرات ۴۸۴، ۹۱۵
 اسد بن موسی ۶۱۸
 اسد السنة = اسد بن موسی
 اسد الدین ۴۳۹
 اسدی = ابووائل
 اسدی = سیف بن عمر
 اسرائیل ۱۵، ۱۶، ۶۹۸
 اسعد ابو کرب ۱۸
 اسفرائینی = ابواسحاق
 اسفرائینی = ابو حامد
 اسکندر افروسی ۱۰۰۳
 اسکندر مقدونی ۶۶، ۱۴۶، ۴۴۴، ۱۰۰۲،
 ۱۰۹۰
 اسلم بن سدره ۸۲۹
 اسماء (دختر ابو بکر) ۲۰۳، ۶۹۲
 اسماعیل (پسر ابراهیم ع) ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱

امير المؤمنين = المتوكل على الله (ابو العباس)	افطس (حسن بن حسين) ٦٩٧
امير المؤمنين = ابو فارس (خليفة بنى مرين)	افلاطون ٣٨، ٩٧٧، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠١٦، ١٠٩٠
امير المؤمنين = ابو الحسن مريني (سلطان)	١٠٩٣، ١٠٩٠
امير المؤمنين = على (ع)	اقليدس ١٥، ١٠١٥، ١٠١٨
امير المؤمنين = عمر (رض)	اقلينطس (كلمنت) ٤٤٦
امير المؤمنين = هارون خليفه	اگوست كنت ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٧٧
امير حجاز = (محمد ص)	اگوستين = آنيال قديس
امير محمد (امير اندلس) ١٢٨٣	الن نيكلسون ٩٨٩
امير المسلمين = سعد بن ابي وقاص	الوسى ١٢٧٥
امير المسلمين = يوسف بن تاشفين	اليوس حكيم ٦٥٨
امير مکه = (محمد ص)	امارى ٣٥
امير عبدالرحمان مريني = عبدالرحمن مريني	ام المؤمنين = عايشه
امير محمود (خوانسالار) ٣٤٧	امام = مهدي موحدى
امين (برادر مأمون) ٦٠٦، ٣٠٦، ٥٩٠، ٦٤٤، ١١٤٤	امام = على (ع)
امية ٤١٦	امام ابو حنيفه = ابو حنيفه
امية بن ابي الصلت ١٨٧	امام احمد بن حنبل = احمد بن حنبل
امية بن عبدالغافر ٤١	امام الحرمين = ابو المعالى
انباذ قلس ١٠٠٢	امام المحدثين = ابن حنبل = احمد بن حنبل
انبارى = ابن معين	امام شافعى = شافعى
اندلسى = ابو مدين	امام فخر = ابن خطيب (فخر رازى)
انزور ٤٥٢	امام فخر بن خطيب = ابن خطيب (فخر رازى)
انس بن مالك ١٧، ٤٠٨، ٦٠٤، ٦٢٤، ٦٣٠، ٦٦٥، ١٢٦٥	امام مالك = مالك بن انس
انصارى (خواجه) = هروى	امام مسلم = مسلم بن حجاج قشبرى
انوشروان ٣٩، ٧١، ٧٢، ١٩٨، ٢٤٧، ٢٦٢، ٢٦٣	امام معصوم = ٤٤٥
٢٦٣، ٥٥٣، ٦٤٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٧٤٤	امام منتظر (مهدي) ٦٣٤
٨٥٧	ام حبيبه ٦٢٨، ٦٢٩
اوبهى ٤٧٠	امرؤ القيس بن حجر ٨٥، ٥٧٨، ١٢٤٢
اوشير ٤٤٩	ام سلامة ١٢٥٢
اوغسطس = اوگوستس	ام سلمة ٦١٣، ٦١٤
اوگستس ٤٤٥	امير المؤمنين = عبدالؤمن موحدى
اوميروس (عمر) ١٢٤٣	امير المؤمنين = عبدالرحمان داخل الناصر -
ايشا (نياى سليمان) ١٦	لدين الله

براق ۹۶۵	ایوب بن ابی زید = ابومحمدا یوب
برقوق = ابوسمید برقوق (الظاهر)	ایوب بن زید بن قیس هلالی (ابوسلیمان) =
برکیاروق بن ملکشاہ ۵۴۹	این قریه
بزاد ۹۰۰، ۶۲۸، ۶۲۷، ۶۰۸	ایوب صدیق (ع) ۴۴۸
بزرگمهر ۶۵۸، ۷۳	
بساسیری ۳۷	ب
بسامی = ابن بسام	با با = پاپ
بسطام بن قیس بن شیبان ۲۶۲	باجریقی ۶۷۶، ۶۷۰، ۶۶۷
بشار بن برد ۱۲۳۸، ۱۲۲۹	باجی = ابوالولید
بشیر بن مروان ۶۲۳	بادسی = ابویعقوب
بشیر بن نھیک ۶۲۸	بادیس ۳۰۸
بصری = ابوالحسین محمد بن علی	بادیس بن منصور ۵۶۵
بطرس بستانی ۱۲۵۸، ۱۲۵۴	بارتولد ۱۱۷
بطرك اعظم ۱۳۴	بارس بن یهودا ۱۶
بطلموس ۲۰۶، ۱۰۳، ۹۸، ۹۵، ۹۴، ۸۸، ۸۳	باعز ۱۶
۱۱۰۰، ۱۰۹۹، ۱۰۲۱، ۲۱۳، ۲۰۷	باقلانی = ابوبکر باقلانی
بطلیوسی = اعلم بطلیوسی	باکونین ۳۵، ۳۳
بغا ۳۵۲، ۴۳	باکیاک ۳۵۲
بقراط ۱۰۰۳	بایزید اول ۵۹
بقری = ابوسمید	بایزید بسطامی ۱۰۶۰، ۹۹۱، ۹۸۹
بکر بن وائل ۴۱۰	البتانی ۱۰۲۲
بکر بن هوازن ۱۱۸۲	بجیلہ ۴۸۹، ۲۴۰
بکری (ابوعبید) ۶۸۵، ۶۸۴، ۶۷۹، ۸۱، ۵۹	بجتری ۱۲۴۳، ۱۲۳۸، ۱۲۱۶
بلال بن ابی بردہ بن ابی موسی اشعری ۳۵۱	بخاری (محمد بن اسماعیل) ۵۱، ۳۴، ۲۳۲،
بلال بن ہاشم ۱۲۴۹	۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۵، ۶۱۱، ۶۰۹، ۵۰۵
بلخی = ابومعشر	۶۵۱، ۶۳۳، ۶۲۸، ۶۲۵، ۶۲۳، ۶۲۲
بلخی = شاذان بلخی	۹۴۰، ۹۰۵، ۹۰۲، ۹۰۱، ۶۹۷، ۶۵۲
بلقیقی = ابوالبرکات	بختنصر ۷۰۰، ۴۴۴، ۱۴
بلکین بن زبیری - ۶۴۴، ۳۱۳، ۴۸۶	بختیشوع = جبریل بن بختیشوع
بو بطی ۹۱۲	بدر جمالی ۳۳۰
بوزرجمهر حکیم = بزرگمهر	بدیع الزمان همدانی ۱۲۲۶
	برادعی = ابوسمید برادعی

پیر = پطرس
 پیامبر (محمّدص) 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، ۲۷۴، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۲۹، 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، ۴۳۳، 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، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵،
 ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹،
 ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷، ۶۹۹، 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، ۹۴۴، 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 (محمّدص)
 پیری زاده ۳۹

بوعز = باعز
 بول ۳۳
 بونی ۵۳، ۵۸، ۱۰۵۸، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵،
 ۱۰۶۶
 بهاء الدوله ۴۳۸
 بهاء الملك ۴۳۸
 بهار ملك الشعراء ۱۲۴۵
 بهرام بن بهرام ۵۵۳، ۷۱
 بهلول بن عبيدة الحمی 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
 پتراك ۵۴
 پزدوی (ابوالبشر علی) ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۰
 پطرس (حواری) ۱۳۴، ۴۴۵، ۴۴۶،
 ۴۴۷، ۴۴۸
 پترك (پاتریش) ۱۳۴، ۴۴۱، ۴۴۶
 پوران (دختر حسن بن سهل) ۳۵، ۳۲۹، ۳۳۰،
 ۳۴۰
 پورداود (استاد سابق دانشگاه تهران) ۲۲۲،
 ۳۳۷
 پوگاچو ۵۴
 پولس (حواری) ۱۳۴، ۴۵۰

تاوذوسیوس ۱۰۱۷
 ثعالبی (نیشابوری) ۲۳، ۱۹۹، ۸۹۱، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷
 ثعلب ۱۱۶۷، ۱۹۹
 ثقفی = ابو عبید بن مسعود
 ثوبان ۶۲۶، ۶۳۴
 ثوری (سفیان) ۲۷، ۶۲۴، ۶۲۶، ۹۵۲

ج

جابر (محدث) ۶۰۹، ۶۱۷
 جابر بن حیان ۵، ۱۰۰، ۱۰۴۰، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹
 ۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۸۷
 جابر بن عبدالله ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۱۷، ۶۱۷، ۶۲۴
 جاحظ ۳۹۹، ۹۵۶، ۱۱۷۱، ۱۱۲۴، ۱۱۷۵
 جاراالله = زمخشری
 جازیه (دختر سرخان) ۱۲۴۷
 جالوت ۴۴۳
 جالینوس ۷۸، ۱۵۹، ۱۹۰، ۱۰۳۳
 جالینوس (سردار ایرانی) ۲۳۷
 جامی ۸۵۳
 جبائی ۹۵۶، ۱۰۸۷
 جبرئیل ۲۳۹
 جبریل ۱۰۸
 جبریل بن بختیشوع ۳۱، ۳۲
 جبیر بن مطعم ۴۶۶
 جراب الدوله = احمد بن محمد علوجه
 جراش بن احمد حاسب ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹
 جرجانی (صاحب تعریفات) ۱۸، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۲ (و بیشتر حواشی دیگر)

ت

تاج الدین محمد بن حسن ارهوی ۹۲۸
 تاشفین بن علی بن یوسف ۵۲۹
 تئودر روزولت ۵۳
 تبع ۱۷، ۱۸، ۵۳۰
 تبع اصغر = ابو کرب
 ترجم ۱۲۵۱
 ترمذی ۳۴، ۳۸۱، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۵، ۸۹۹، ۶۵۱، ۶۱۷، ۶۱۶
 تطیلی = اعمی تطیلی
 تفتازانی = سعد الدین
 تقی الدین (بن) دقیق العبد ۹۱۳، ۹۱۸
 تقی الدین سبکی ۹۱۳
 تقی زاده (سید حسن) ۷
 تکریت (دختر وائل) ۱۲۸
 تمیمی ۶۲۹
 توجین ۲۵۲
 توذری = تویدری
 توفیل رومی ۶۵۸
 تولی بن توشی خان ۵۷۹
 توماس بکل ۳۵
 تونسسی ۹۱۶
 تویدری ۳۰۸
 تویزری ۶۴۱
 توینبی ۳۳، ۳۷، ۴۴
 تیمور (لنگ) ۴۹، ۵۱، ۶۹

ث

ثابت بن قره حرانی ۸۵۲، ۱۰۱۶، ۱۰۴۷
 ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲
 تامسطیوس ۱۰۰۳

حاجی خلیفه (۳۱، ۲۱۸، ۶۰۹، ۶۵۲، ۹۲۷، ۹۲۸، ۱۰۶۳، ۱۰۷۰، ۱۱۷۲)	جر جی زیدان (۵۷، ۷۰، و حواشی دیگر)
حارث ۶۳۰	جر جیس بن عمید ۴۴۸
حارث بن اسد محاسبی ۹۷۲	جر ریج ۶۳۶، ۶۳۱
حارث بن حلزہ ۱۲۴۲	جریر ۵۰، ۲۴۷، ۱۲۱۶، ۱۲۲۹
حارث بن کلدہ ۱۰۳۴	جزار = ابوسعید
حارث بن مسکین ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷	جددی ۱۰۱۴، ۹۱۰
حارث بن هشام ۱۸۱	جعفر (محدث) ۶۴۲
حاسب = جراش بن احمد	جعفر بن یحیی ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۲۵۸، ۲۵۱
حافظ = ابو عمرو بن عبدالبر	۱۱۷۱، ۵۰۷، ۴۷۱، ۴۵۶
حافظ = ابوالقاسم خلف بن احمد	جعفر بر مکی = جعفر بن یحیی
حافظ بن عبدالبر = ابو عمرو بن عبدالبر	جعفر (دکتر جعفر شہیدی)
حافظ اندلسی ۶۶۳	جعفر صادق (امام ...) ۳۶، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۵، ۶۶۰، ۶۵۳، ۶۵۲، ۶۴۷، ۳۸۶، ۳۸۵
حافظ ابو نعیم = ابو نعیم احمد	جعفر مصدق (ابن مکتوم) ۳۸۵
حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی = نسفی	جلال الدین قزوینی ۱۱۷۲
حافظ شیرازی ۱۲۹۰، ۱۰۰۳، ۱۸۵۳	جمال الدین بن هشام = ابن هشام
حافظ مزنی ۹۰۵	جمال الدین عبدالرحیم بن عمر موصلی ۶۷۱
حاکم (نیشابوری) ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴	جنید ۹۸۹، ۹۵۰، ۶۳۲
۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲، ۶۲۳	جنید بن عبدالرحمان غطفانی ۶۱۱
۶۲۵، ۶۳۰، ۸۹۷، ۹۰۰	جودت افندی ۱۰۶۶
حام (بن نوح) ۱۰۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴	جوزجانی (گوزکانی) ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۱۸
۱۵۵	جوٹی بن محمد ۴۵۰
حبيب = ابو تمام	جوهر صقلی ۷۳۵، ۵۸۵، ۳۴۱
حبيب بن اوس بن حارث آمدی = ابو تمام	جوهر کاتب = جوهر صقلی
حبيب بن اوس طائی = ابو تمام	جوهری ۱۱۶۴
حبيبہ (دختر ابو بکر) ۲۰۳	ج
حجاج بن یوسف ثقفی ۵۳، ۵۹، ۲۳۲، ۲۳۳	چوسر ۵۴
۲۳۴، ۲۸۸، ۳۳۰، ۳۴۰، ۴۶۷، ۵۰۰	ح
۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۳۸، ۶۶۶، ۶۹۳	حاتم بن سعید ۱۲۵۹
۶۹۴	حاجب بن زرارہ ۲۶۲
حجازی ۸۹۸	

حسن دیلمی (رکن الدوله) ۳۸۲، ۲۹۶	حجر ۱۹۹
حسن عسکری (امام ع) ۳۸۶	حذیفه بن بدر فرازی ۳۷۲، ۲۶۲
حسون بن بواق ۳۴۶	حذیفه بن یمان (ابوعبدالله) ۶۵۱
حسین (امام ع) ۳۰۶، ۴۵، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۷۹، ۳۰۶، ۴۵	حرانی = ثابت بن قره
۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۰، ۴۰۶، ۴۰۴، ۳۹۸	حرب بن امیه ۸۳۰، ۸۲۹
۶۲۴، ۴۱۸	حرث = حارث
حسین بن حسن ۶۹۷	حرث بن اسد محاسبی ۹۵۷
حسین بن حسین ۶۹۷	حرث بن هشام ۱۸۱
حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل ۱۰۶۹	حریری ۷۵۸
حشمنای ۴۵۹	حسان بن ثابت ۱۲۲۹، ۴۱۰
حصین بن نمیر سکونی ۶۹۳	حسان بن نعمان ۴۸۴
حضرون = حضرون	حسرون = حضرون (۱۶)
حطیئة ۱۲۲۹	حسن بن حسن بن علی (ع) ۴۲۰، ۲۸
حفصة بن قیس ۱۱۷۷	حسن بن حسین بن علی بن علی بن زید الما بدین =
حفصی = ابواسحاق	افطس
حکم بن الناصر ۲۹۷، ۵۵	حسن بن دویریده ۱۲۵۹
حکم بن هشام بن عبدالرحمان داخل ۸۵۵	حسن بن زید = داعی طبرستان
حلاج = منصور حلاج (۹۹۱)	حسن بن سبط ۵۰
حماد ۸۵۶، ۵۶۵	حسن بن سرحان ۱۲۴۹
حماد بن سلمة ۶۱۸	حسن بن سهل ۳۵، ۳۲۹، ۶۶۱
حماد موصلی ۸۵۳	حسن بن علی (بن محمد حنفیه) ۳۸۲
حمد بستی = ابوسلیمان	حسن بن علی (امام ع) ۳۸۳، ۳۷۹، ۲۸، ۴۱
حمزة ۶۲۴	۳۸۵، ۳۹۸، ۵۰۷، ۶۱۲، ۵۰۷، ۶۱۵، ۶۲۴
حمودی = ادریسی	۶۹۷، ۶۶۷، ۶۳۶
حمیر بن سبا ۱۷	حسن بن علی بن حسن = ناصر اطروش
حمیری (سید) ۳۸۲، ۳۸۰	حسن بن عمر (وزیر) ۵۶، ۴۷
حمینا ذاب ۱۶	حسن بن قاسم بن وهب = ابن وهب
حنانیا ۴۴۷	حسن بن محمد خلدون ۴۴
حنیفه ۱۱۲۳	حسن بن محمد صباح ۳۸۶
حسین بن اسحاق ۱۰۱۶	حسن بن یزید سعدی ۶۱۹، ۶۱۸
حوفی = ابوالقاسم احمد	حسن افطس ۶۹۷
حوقلی ۹۸	حسن بصری ۶۳۰، ۶۳۲، ۹۵۶، ۹۹۸

ذرماری ۱۸۳	۶۹۹، ۶۸۹
ذوالاذعار ۱۸، ۲۰، ۲۸، ۸۰، ۱۰۱	داود بن علی ۹۰۹، ۹۰۸، ۲۹
ذوالرمة ۱۲۹، ۱۲۹، ۱۲۲۹	داود بن معمر بن قحزم ۶۲۸
ذوالسویقتین ۹۰۲، ۹۰۱	دباج = ابوالحسن دباج
ذوالشهادتین (خزیمه بن ثابت) ۲۳۴	دبوسی = ابوزید
ذوالقرنین ۸۰، ۱۰۲، ۸۰	دجال ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۳۳، ۶۳۴
ذوالیمینین = طاهر بن حسین	در بلو ۳۰
ذویب ۶۵۸	دزی ۴۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۲، ۱۰۴، ۵۴۱، ۶۷۹
ذهبی ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۲۶	دسائی (سیلواستر) ۱۲۹، ۲۸
ذیاب بن غانم ۱۲۴۹	دسلان (بارون) ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۰، ۶۳ (ودر بیشتر حواشی متن)
ر	دکارت ۱۰۵۱
راپاپور ۳۴	دکتر خانلری (استاد دانشگاه تهران) ۶۷۸، ۶۱
رازی ۱۰۳۳	دکتر صفی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۰۳
رازی = محمد بن زکریا	دکتر طه حسین ۳۶، ۳۷
رازی = ابن خطیب (فخر رازی)	دکتر معین (استاد دانشگاه تهران) ۷۰
راس = ابن ارفع	دکتر نوایی ۳۷
راسو = ابن ارفع	دکتر هشترودی (رئیس دانشکده علوم تهران)
راسه = ابن ارفع	۲۵، ۱۰۰۷، ۱۲۴۷
راشد ۴۱، ۴۲	دکتر یارشاطر (استاد دانشگاه تهران) ۲۵
راعوث ۴۴۹	دمشقی ۱۹۸، ۸۴
رافع بن خدیج ۷۰، ۵	دوبان ۶۵۹
رافعی (فقیه حراسان) ۹۱۸	دوبویر ۳۶، ۳۴
رام ۱۶	دوینی = ابواسحاق دوینی
رباب ۲۵۰	دهخدا ۱۲۸ و دیگر حواشی
رباح بن عجله ۱۹۹	دیلمی = احمد دیلمی
رباح بن کجله = رباح بن عجله	دیوجانس کلبی ۱۰۰۳
رباح بن کهیله = رباح بن عجله	دیوژن = دیوجانس
ربیع ۶۶۱	ذ
ربیعة بن مضر ۱۹۸	ذبیح الله بهروز ۸۶۶
ربیعة بن نزار ۲۴۵، ۲۴۶، ۶۴۶، ۱۲۱۲	ذخیرة الملك ۴۳۸
ربیعة بن نصر = ربیعة بن نزار	

زجاج (ابو اسحاق) ۸۵۲، ۱۱۵۰، ۱۱۶۰	رحوی = ابوالقاسم
زجاج = ابوالقاسم	رستم (فرخزاد) ۱۵، ۲۹۱، ۲۹۹، ۵۰۵
زربن حبیش ۶۱۰	رسول خدا = پیامبر (محمد ص)
زرقانی ۲۰۳، ۹۰۰	رشید (هارون) ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰
زرکلی ۵۰ (وحواشی دیگر)	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۲۵۸، ۳۳۷
زرهون ۱۲۸۵	۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۳۷، ۴۷۱، ۵۰۷
زریاب (موسیقی دان ایرانی) ۸۵۵، ۸۵۶	۶۶۰، ۶۶۱، ۷۴۵، ۱۱۶۰، ۱۲۴۳
زکریا بن اسحاق ۱۷۰	رضا (ع) = علی بن موسی الرضا (ع)
زکریا بن احمد لحيانی = ابویحیی (۵۴۹)	رضی (سید) = شریف رضی
زمخشری ۲۳، ۴۹۲، ۸۹۳، ۱۱۶۱، ۱۱۶۵	رعینی اندلسی = ابو محمد رعینی
۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۹۵	رقاشی = یزید رقاشی
زناتی ۲۰۸	رکن الدوله دیلمی (حن دیلمی) ۹۷، ۲۹۶، ۳۳۸
زنیم ۲۰۳	رکن الدین عمیدی ۹۳۲
زواوی = ابوعلی ناصرالدین	رم بن حضرون ۱۶
زهرای ۱۰۱۹	رنه مونی ۳۳، ۳۴
زهرة بن حویه ۲۳۷	روجر بن روجر ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۹۸
زهري ۱۵، ۱۰، ۴۶۶، ۴۷۳، ۶۹۷، ۷۰۴	روح القدس ۱۲۶۸
زهیر بن ابی سلمی ۳۸، ۱۲۲۹، ۱۲۴۲	روح بن زباغ ۵۱۲، ۵۱۳
زیاد بن ابی سفیان ۳۶۲، ۳۶۳، ۵۰۸	روحي = ابوالقاسم
زیادة الله اول (ابن الاغلب ۴۸۴) = ابراهیم بن اغلب	روزنتال ۳۳
زیان ۲۵۰، ۱۲۴۹	رومی ۸۵۴
زید ۶۵۳	ریاح بن کحیله = ریاح ابو کلجه
زید بن ارقم ۴۱۷، ۴۴۰	ریاح ابو کلجه ۱۹۶-۱۹۹
زید بن ثابت ۳۹۲	ریختر ۳۴
زید بن علی بن حسین سبط ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴	رینود ۱۰۵
زید بن علی بن زین العابدین ۱۰۵	رینود ۱۲۹
زید بن محمد بن اسماعیل ۳۸۸	
زید بن کهلان ۲۴۵	ز
زید بن یشجب ۲۴۵	زادان فرخ ۴۶۷
زید شاک ۱۶۶	زایده ۶۱۰، ۶۱۱
زید عمی ۶۱۵، ۶۱۶	زبیدی = ابوبکر ۱۱۶۴
	زبیر ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴

سرخی = احمد بن طیب	زین العابدین (امام ع) ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵
سطی = ابو عبدالله محمد بن سلیمان	
سطیح بن مازن بن غسان ۱۹۸، ۶۴۶	ژ
ساده ۶۴۴	ژان پاتیسست سای ۳۲
سعد (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱	
سعدا ۱۲۵۰	س
سعد بن ابی وقاص ۱۵، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۸۴	سائب خاسر (یا خاثر) (مغنی) ۸۵۴
۳۹۲، ۴۰۲، ۴۳۶، ۱۰۰۲	ساره ۶۹۸
سعدالدین تفتازانی ۱۰۰۵، ۱۱۵۲	ساریه بن زنیم ۴۰، ۲۰۳
سعد بن عبدالحمید ۶۲۴، ۶۲۵	ساطع الحصری (ابوخلدون) ۴، ۴۴، ۴۰
سعد بن عباده ۳۷۱، ۳۷۲	۳۵، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۱۱۷۶
سعد وقاص = سعد بن ابی وقاص	سالم (مولى حذیفه) ۳۷۲
سعدی ۱۲۴۸	سالمی ۹۹۹
سعدی (شیرازی) ۷۱۷، ۷۱۷، ۸۶۲، ۱۲۸۰، ۱۲۸۲	سام ۱۵۵
سعید ۶۶۷	سانت ژولیک ۲۵۹
سعید (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱	سباین یشجب ۱۷، ۲۴۵
سعید بن عبدالعزیز (سلطان مغرب) ۴۷، ۵۵	سبتی = ابوالقاسم شریف
۶۱	سبتی (ابوالعباس احمد) ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۳، ۱۰۶۲
سعید بن ابی سعید ۱۷۵	۱۰۶۳، ۱۰۶۷
سعید بن ابی مریم (۶۵۱، ۶۵۲) = ابن ابی مریم	سبتی = مالک بن مرهل
سعید بن زید ۴۰۲	سبطین (حسن وحسین ع) ۳۷۹
سعید بن عاصی ۴۱۴	سبکی = تقی الدین
سعید بن مسیب ۴۶۶، ۵۰۰، ۶۱۳	سبکتکین ۵۸۱
سعید نفیسی (استاد دانشگاه تهران) ۷۰	سبعی = ابواسحاق سبعی
سفاح (خلیفه) ۲۹۷، ۳۸۳، ۴۰۴، ۴۳۷	سجاد بن علی ۲۵
۶۲۵	سجستانی = ابوداود
سفیان ۶۲۳	سحنون ۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴
سفیان بن امیه ۸۲۹	سراج الدین ارموی (ابوالثنا) ۹۲۶، ۹۲۸
سفیان ثوری (۳۰) = ثوری	سراج الدین بلقینی ۹۱۳
سقراط ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳	سراقه بن عمر ۲۷۱
سقراط خم نشین = سقراط	سرحان ۱۲۴۷
سکاکی ۱۱۲۴، ۱۱۷۱	سرحون ۴۶۷

سهل بن مالك ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦٢، ١٢٧٣	سكسيوى = عمر سكسيوى
سهل بن نوبخت ٣٥٢	سكونى = حصين بن نمير
سهل بن هارون ١٢٢٦	سلار ٣٤٥
سهيلي ٦٠٩، ٦٤٨، ٦٥٠، ٦٩٩	سلام ترجمان ١٤٦
سيويه ١١٢٧، ١١٥٠، ١١٦٠، ١١٩٧	سلطان ابوالحسن (ابوالحسن حفصى) ١١٠٤، ١٢٨٥
سيد احمد خراسانى ٢٤	سلطان بن مظفر بن يحيى ١٢٥٠
سيد بن طاوس ٧٠٥	سلطان سعيد (حفصى) ٥٦، ٤٨، ٤٧
سيرين ٩٩٨	سلمون بن نحشون ١٦
سيف الاسلام يزدي ٩٢٨	سلمة بن ابرش ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٢٩
سيف الدوله ١٠٩١، ٤٣٩	سلمة بن اكوع ٢٣٢، ٢٣٣
سيف الدوله (امير صنهاجه) ٤٤٥	سليط بن قيس ٥٣١
سيف الدين آمدى = آمدى (٩٢٧)	سليم بن منصور ١١٨٢، ٢٥٠
سيف بن عمر اسدى ١٤٠٣	سليمان بن داود (ع) ١٦، ١٨٠، ٣٦٨، ٣٨٩
سيلوستر دساسى = دساسى ٣٠	٣٩٤، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٩٧، ٦٨٩، ٦٩٩
سيوطى ١١٧٢	٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٣، ٧٠٤
	سليمان = ابوداود (٦٠٨)
ش	سليمان بن سعد ٤٦٦
شاذان بلخى ٦٥٦	سليمان بن عبدالملك ٣٩٦، ٤٠٤، ٥٧١
شاطبى = ابن فيره	سليمان بن عبيد ٦١٧، ٦١٨
شاطبى ١٢٢٩	سليمان بن نجاح = ابن نجاح
شاطبى = ابو عمر	سليمان طبرانى = طبرانى
شافعى (امام) ٦٧١، ٧٠٥، ٨٥٠، ٨٩٤	سليمانى ٦١٣
٨٩٨، ٩٠٨، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٨	سماكى ١١٧٢
٩٢٩، ٩٣٠، ١١٢٣	سنايى ١٠٠١، ١٨٥٢
شبل بن مسكينانه ١٢٥٠، ١٢٥١	سواد بن قارب ١٨٩
شبتري ١٢٧٤	سوداء (كنيز معاوية بن حاكم) ٩٦٠
شجاع بن اسلم = ابو كامل	سهروردي ٩٧٠، ٩٧٢
شداد بن عاد ٢٠	سهل بن سعد ٤١٧
شديد بن عاد ٢٠	سهل بن سلامه انصارى (ابوحاتم) ٣٠٦، ٣٠٧
شرف الدوله (القاب) ٤٣٨	سهل بن عبدالله ٢٢١
شرف الدين طيبى ٨٩٣	
شرمساحى ٩١٨	

- شريد ۶۵۰
 شريح (قاضي) ۴۲۳، ۲۳۹
 شريف = ادريسي (۸۸)
 شريف ابوالهيجان بن هاشم ۱۲۴۷، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
 شريف بن هاشم = شريف ابوالهيجان بن هاشم
 شريف رضى ۴۰، ۱۲۱۶، ۱۲۲۵
 شريف سبتى = ابوالقاسم
 شريف (قاضي غرناطه) = ابوالقاسم شريف
 شستري = شيستري
 شعبه ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۱۹
 شعبى ۹۵۲
 شعيب بن ابي خالد = شعيب بن خالد
 شعيب بن حسين اندلسى = ابومدين (۶۴۲)
 شعيب بن خالد ۶۱۲
 شق بن انمار بن نزار ۱۹۸، ۶۴۶
 شقيق بن سلمه اسدى خزيمى = ابووائل (۶۹۷)
 شلوبين ۱۲۳۰
 شماخ ۴۲
 شمس الدين محمد باجرىقى = باجرىقى
 شموئيل ۴۴۳
 شميت = (اشميت ۳۳)
 شولتر ۳۰، ۳۱، ۳۳
 شهاب الدين قرافى ۸۷۷، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۲۴
 ۹۲۸، ۹۲۷
 شهاب الدين حلبى ۱۱۹۱
 شهر بار (يا شهر يار) (حاكم دربند) ۲۷۱
 شهر شتاني ۴۸۶
 شيبان بن عبدالعزيز يشكرى ۵۲۴
 شيبه بن عثمان ۶۹۷
 شيث ۲۴۵
- شيخ الاسلام مصر = سراج الدين بلقيني
 شيخ ابوالحسن اشعري = اشعري ۹۴۷، ۱۰۲۹
 شيخ ابو مهدي بن زيات (ابن الزيات ۹۸۸)
 شيخين (بخارى ومسلم) ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۲
 شيخين (ابو بكر وعمر) ۳۷۹، ۴۰۱، ۶۱۷
 ۶۲۳، ۶۱۸
 شيطان ۳۶۳، ۳۸۸، ۹۹۷
 شيعى = ابو عبدالله شيعى
 شيعى = ابوالقاسم شيعى
- ص
 صابى (ابراهيم بن هلال) ۱۲۲۶، ۱۲۳۶
 ۱۲۳۷، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱
 صابونى (ابو بكر بن صابونى) ۱۲۶۳
 صاحب الامر = مهدي موحدى (۴۴۱)
 صاحب اغانى = ابوالفرج اصفهاني
 صاحب الحمار = ابويزيد (۶۵۴)
 صاحب درهم مربع (لقب مهدي) = مهدي
 منتظر
 صاحب دراسات = ساطع الحصرى
 صاحب الطراز ۹۱۷
 صاحب قاموس = فيروز آبادى (۳۳۸)
 صباح = حسن بن محمد (۳۸۶)
 صالح بن شريف (ابوالبقا) ۱۱۹۹
 صالح بن عبدالرحمان ۴۶۷
 صالح بن عبدالله بن حسن ۱۰۱
 صالح ابوالخليل ۶۱۳
 صحراوى = ابو بكر صحراوى
 صدقه بن منصور ۱۲۷
 صديق ناجى (يا ابوالصديق ناجى) ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹

٥٠٨، ٥٠٧، ٥٢٤، ٥٩١، ٥٤٨، ٥٤٩	صصة بن داهر هندی ٦٥٩
٨٩١	صمصمة بن معاوية ١١٨١
٩٠٧، ٩٠٦، ٩٠٥، ٤٠	صفا (دکتر) ١٠٠٢، ٦٧
٥٣٣، ٢٩٩، ٢٩٨ (ابوبکر)	صفي حلی ١٢٩٢
٥٣٤	صفیه (کنیز ابوبکر) ٩٩٨
١٢٤٢، ١٢٢٩	صفیه (مادر سیرین) ١٠٠١
٣٣٠ (خاندان)	صقلی = احمد صقلی
١١١٢، ١١١١، ١١٠٨، ١٠٦٩	صقلی = جوهر صقلی
٤١٠، ٤٠٢، ٣٩٨، ٣٩٢	صلاح الدين (القاب) ٤٣٩
٦٢٩، ٦٠٨، ٤١٤، ٤١١	صلاح الدين عبدالکریم بن منقذ ٤٨٩، ٤٨٨
طلمنکی = ابو عمر	صلاح الدين بن ايوب کردی ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٤٠
طلیجن = عابس	٧٠٣، ٨٨٣، ٩١٣
طايحة اسدی ١٨٧	صلاح الدين يوسف بن ايوب = صلاح الدين بن ايوب
طمطم هندی ١٠٣٩	ايوب
طوسی = نصير الدين خواجه	صلاح الدين ايوبی = صلاح الدين بن ايوب
طويجن (ابراهيم بن محمد ساحلی) ١١٩٩، ١٢٠٠	صودی ١٠١٤
طويس (مغنی) ٨٥٤	صيرفي = ابوبکر صيرفي (٥٣١)
طه حسين (دکتر طه حسين) ٤، ٣٨، ٣٩	صيفی ١٦
١١٧٦	صيمری ٤٠
طیالسی = ابوداود طیالسی	ض
طیبی = شرف الدين	ضحاک خازجی ٥٢٤
طیطش ٧٠١	ط
ظ	طارق بن زياد ٣٩
ظاهر (ملك) ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠	طالوت ٤٤٣، ٦٢٣، ٦٩٩
الظاهر ٩١٨	طاهر (نوارى) ٦٦٧
الظاهر = بيبرس	طاهر بن حسين (ذواليمينين) ٣٠٦، ٣٠٧
الظاهر ابوسعيد = ابوسعيد برقوق ٣٤٧	٥٩١، ٦٠٧
ع	طبرانی ٦٠٨، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٢، ٦٢٦
عابرين شالخ ١١٢١	٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩
	طبری ٣، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٥١

۴۲۰،۳۵۸	عابسه ۱۲۴۹
عبدالرحمان داخل سوم (اوسط) ۴۳۸	عاد بن عوس ۲۳
عبدالرحمان بدوی ۹۸۹	عاصم بن ابی النجود ۶۱۱،۶۱۰،۶۰۹
عبدالرحمان الداخل ۴۴۴،۳۴۴،۳۶۹،۴۲۷	عامر بن وائله کنانه مکی = ابوظفیل
۴۸۴،۴۶۰،۴۳۸	عایشه ۱۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۴۱۰، ۴۱۴
عبدالرحمان قیروانی = ابن ابی زید (مالک اصغر)	۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۶، ۶۹۷، ۹۵۳، ۱۰۴۳
عبدالرحمان بن قطان ۸۵۴	عباده قزاز ۱۲۵۵
عبدالرحمان مرینی ۶۲	عباس (غماری) ۶۴۱
عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (ابن خلدون) ۳۹، ۴۱	عباس (مدعی مهدویت) ۳۰۸
عبدالرحیم بن عمر موصلی = جمال الدین	عباس بن عبدالملک (رض) ۲۵، ۱۷۰، ۲۵۱
عبدالرزاق بن همام ۶۲۶	۳۳۳، ۳۸۳، ۴۰۷، ۶۲۹
عبدالرزاق کاشانی (ملا) ۹۶۳	عباس بن عطیه ۲۵۱
عبدالسلام کومی ۴۶۱	عباس اقبال آشتیانی ۴۰۱، ۲۵۱
عبدالغزیز = ابو فارس (۶۰، ۶۱، ۶۲)	عباس زریاب خوبی (دکتر) ۲۵، ۷۶
عبدالغزیز بن موسی بن نصیر ۵۷۱	عباسه ۲۵، ۲۶
عبدالقاهر جرجانی ۱۱۲۴	عبد بن حمید ۹۰۰
عبدالقوی ۲۵۱	عبدالجبار بن احمد همدانی ۹۲۷
عبدالقیس ۴۱۳	عبدالحق بن ابسی بکر (قاضی) = ابو محمد
عبدالکریم بن منقذ = صلاح الدین	عبدالحق (۵۰۴)
عبدالله (محدث) ۶۹۳	عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن سبعین (۶۳۲)
عبدالله بن احمد بن حنبل ۶۲۷، ۹۰۰	عبدالحمید بن واصل ۶۱۸
عبدالله بن ابی زید = ابن ابوزید	عبدالحمید بن یحیی ۴۶۷
عبدالله بن احمد نسفی = نسفی (ابوالبرکات)	عبدالحمید کاتب ۴۷۳
عبدالله بن جحش ۴۳۶	عبدالرحمان (بن ابی بکر) ۲۰۳، ۴۰۴
عبدالله بن جدعان ۸۳۰	عبدالرحمان بن ابی حاتم = ابن ابی حاتم ۶۱۰
عبدالله بن جعفر ۸۵۴	عبدالرحمان بن اشعث ۴۶۷
عبدالله بن حارت بن جزء ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۳۶	عبدالرحمان بن خثعمی = سهیلی
عبدالله بن حارثیه = سفاح	عبدالرحمان بن ربیعہ ۲۷۱، ۲۷۲
عبدالله بن حجاج = ابن حجاج (۴۱)	عبدالرحمان بن عوف ۲، ۳۹۲، ۴۰۳
عبدالله بن حسن ۲۸، ۴۱، ۱۰۱، ۶۲۶	عبدالرحمان بن ناصر بن منصور بن ابی عامر

عبدالله ناشى = ناشى	عبدالله بن خردادبه (ابن خردادبه) ١٤٦
عبدالله ولي = ابومحمد عبدالله ٦٣٩	عبدالله بن زبير (ابن الزبير) ٤١١، ٤٠٦
عبدالمؤمن ٤١	٦٩٢، ٥٠٨، ٥٠٠
عبدالمؤمن بن علي (موحدى - امير المؤمنين)	عبدالله بن زياد = علي بن زياد
٧٤٩، ٤٨٧، ٤٤١، ٤٤٠، ٣٠٤	عبدالله بن زياد بن ابي سفيان ٣٥١
عبدالمسيح ٤٤٦، ١٩٨، ٤١	عبدالله بن سبا ٣٨٠، ٣٨ (ابن سبا)
عبدالمطلب ٧٠٠، ٦٩١، ٦٢٤، ٣٤٠	عبدالله بن سعيد (اعلم بطليوسي) ١٢٥٥
عبدالمملك بن حبيب = ابن حبيب ٩١٥	عبدالله بن سعيد بن كلاب ٩٦٥
عبدالمملك بن عبدالعزيز = ابن ماجشون	عبدالله بن سلام ٨٩٢، ٨٨٩، ٤١٢، ٤١٠
٩١٧	عبدالله بن طاهر ٥٩١
عبدالمملك بن قرمان = ابن قرمان ١٢٦٩	عبدالله بن عباس ٨٣٠، ٢٥
عبدالمملك بن مروان (خليفة) ٣٩٥، ٢٨٨	عبدالله بن عربي (ابن عربي) ٤٤٤، ٤٤٠
٤٦٦، ٣٩٩، ٣٩٦	عبدالله بن عمر ٩٥٦، ٤٠٤، ٣٩٨
٤٦٧، ٤٨٤، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٤، ٥١٢	عبدالله بن فروخ ٨٣١، ٨٣٠، ٦٥٢، ٦٥١
٥١٣، ٥٢٢، ٥٥١، ٥٩٣، ٦٩٤، ٧٤٤	عبدالله بن قلابه (ابن قلابه) ٢٣
٩٥٦	عبدالله بن قيس = ابوموسى اشعري
عبدالمهيمن ٥٤	عبدالله بن لهيعة ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٦، ٦٢٧
عبدالواد ٢٨٠	٦٢٩
عبدالوهاب (قاضي) ٩١٧، ٩١٥، ٩١٣، ٧٠٥	عبدالله بن محمد بن اسماعيل انصاري =
عبدالوهاب بن علي (= ابن طاوس) ٧٠٥	(خواجه) هروي
٧١٢	عبدالله بن محمد بن مروان بن مروان (امير) ١٢٥٤
عبد منأف ٥٨٠، ٥٧١، ٤١٤، ٣٠١	عبدالله بن محمد اموي (امير) ٤٩
عبدى = ابوهارون	عبدالله بن مروان = ابوجعفر عبدالله (٣٩٣)
عبدقري = عمرو بن محمد	عبدالله بن مسعود (ابن مسعود) ٦٠٩، ٦١٠
عبيدالله مهدي ٣٩، ٣٧، ٤٠، ٣٨٥، ٤٣٧	٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٤
٦٥٤	عبدالله انصاري (خواجه) = هروي
عتاب بن بشر ٦١٩	عبدالله عمرو = ابوزيد دبوسى
عتابي ١٢٥٠، ١٢٣٨، ١٢٢٥	عبدالله عمري ٦٢٩
عتبي (ازاصحاب مالك) ١١٢٤، ٩١٥	عبدالله عنان ٣٨
عثمان بن عفان (خليفة) ٣٩٨، ٣٩٠، ٣١٩	عبدالله مرواني = عبدالله بن محمد بن مرواني
٤٠٢، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣	(امير)
٤١٤، ٤١٥، ٤٥٤، ٥٠٥، ٦٩٧	عبدالله منصور = ابوجعفر منصور (خليفة) ٣٨٣

۴۳۶، ۴۲۶، ۴۲۲، ۴۱۸، ۴۱۵، ۴۱۴	عثمان بن خالد طویل ۹۵۶
۶۱۱، ۶۰۸، ۵۲۸، ۵۱۶، ۴۵۵، ۴۵۴	عجلی (یاسین) ۶۲۰، ۶۱۱، ۶۱۰
۶۲۴، ۶۲۳، ۶۲۲، ۶۲۱، ۶۱۳، ۶۱۲	عجلی = محمد بن مروان
۶۶۷، ۶۵۶، ۶۳۶، ۶۳۲، ۶۳۱، ۶۲۹	عجمی (خطاط) علی عجمی
۱۱۶۰، ۱۱۰۴، ۹۸۴، ۹۸۳، ۷۹۸، ۶۹۷	عدام (عوام) ۴۷
علی (آل بویه) = عمادالدوله	عدی بن حارث ۲۴۶
علی = ابوالحسن (مرینی)	عراقی ۸۹۸
علی بن ابراهیم ۱۲۵۲	عرفجة بن هرثمة ازدی ۴۹، ۲۴۷، ۴۸۳
علی بن احمد بن سعید بن حزم = ابن حزم	عروة بن حزام عذری ۱۹۸، ۱۹۹
۵۰۴	عزالدين بن عبدالسلام (ابن عبدالسلام) ۹۱۳
علی بن جیاب ادیب = ابن الجیاب	عزرا ۴۴۵
علی بن حسن النبی (قاضی غرناطه) ۵۱	عزه ۱۲۳۹
علی بن حسین (ع) = زین العابدین (امام ع)	عزیر (نبی) ۷۰۰
علی بن زیاد یمامی ۶۲۴	عزیز نزار (فاطمی) ۴۹۶
علی بن عبدالله ۲۵	عضدالدوله (لقاب) ۴۳۸
علی بن عبدالله بن عباس ۳۸۲	عطار (عارف ایرانی) ۱۵
علی بن عمر بن ابراهیم ۱۲۵۲	عفراء ۱۹۹
علی بن عمر = دارقطنی ۶۱۱	عتیل بن ایطال ۴۶۶
علی بن مؤذن ۱۲۸۵	عتیلی (= ابو جعفر) ۶۲۱
علی بن مجاهد ۱۱۶۵	عکرمه ۹۴۸
عنی بن محمد مزدوی = مزدوی	عکرمه بن حفصه ۱۱۸۱
علی بن محمد حنفیه ۳۸۲	عکرمه بن عمار ۶۲۴
علی بن محمد سیف الاسلام = مزدوی	علاف = ابوالهدیل
علی بن مدینی ۶۲۳	علقمة ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
علی بن مقله (ابن مقله) ۸۳۴	علقمة بن عبده ۱۲۲۹، ۱۲۴۲
علی بن موسی بن جعفر صادق = علی بن موسی-الرضا	علوجه = احمد بن محمد
علی بن موسی الرضا (امام ع) ۳۰۶، ۳۸۶، ۴۰۵	علوی حمودی = ادیسی ۹۸
علی بن نافع زریاب = زریاب	علویة = احمد بن محمد
علی بن نفیل ۶۱۳	علی بن ایطال (امام ع) ۲۸، ۴۱، ۲۸۷، ۳۰۰،
علی بن هلال کاتب = ابن البواب	۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳،
علی بن یحیی منجم ۸۵۲	۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۸، ۳۹۹،
	۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،

عمر بن عبد الله ٥٧	على بن يوسف (سلطان مرابطان) = ابو بكر بن
عمر بن علي ٣٨٤	ابراهيم ١٢٥٧
عمر بن محمد شلوبين = شلوبين	على ديلمى = عماد الدوله
عمران (بدر موسى ع) ٥	على الرضا = على بن موسى الرضا (ع)
عمران قطان ٦١٤، ٦١٥	على زين العابدين = زين العابدين (امام ع)
عمران المشدالي ٨٧٧	على عجمى (خطاط) ٨٣٠
عمر خيام (= خيام) ١٠١٣	على ماوردى = ماوردى
عمر سكيوى ٣٠٨، ٦٤١	على ناشى ١٢٢٢
عمر فاخورى ٣٢	على الهادى (امام ع) ٣٨٦
عمر بن ابي قيس ٦١٢، ٦١٣	على وصى = على بن ابي طالب (ع)
عمر بن جابر حرمى (= جابر) ٦٢١، ٦٢٦	على الهلالى ٦١١
٦٢٧	عليقنى منزوى ٢٥
عمر بن دينار ١٧٠	عماد الدوله ٢٩٦
عمر بن ربيع ٨٥٤	عماد اصفهانى ١٢٢٦، ٤٨٨
عمر بن زبير ٥٠٨	عماد الدين ابوالفداء = ابن كثير ٦٧١
عمر بن عاص ٣٦٣، ٣٧٨، ٤١١، ٤٣٦، ٤٥٥	عماد الدين اسماعيل بن كثير = ابن كثير
٥١٥، ٤٩٨، ٤٨٢	عمار بن ياسر ٢٣٥
عمر بن كلثوم ١٢٤٢	عمار ذهبي ٦٢٣
عمر بن مالك بن حمير ٢٤٥	عمر بن خطاب (خليفة رض) ٥٠، ٧٠، ٢٠٢
عمر بن محمد عبقرى ٦٢٣	٢٠٣، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٧١
عمرى ٣٠	٢٧٧، ٣١٤، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٧٢
عميدى = ركن الدين	٣٧٣، ٣٧٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٤
عميس ٢٠٣	٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤٢٣
عميناذاب ١٦	٤٢٤، ٤٢٥، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٥٤، ٤٥٥
عمينوذب = عميناذاب	٤٦٦، ٤٨٣، ٥٠٠، ٥٠١، ٥١٥، ٥٣١
عنيسه وراق ٦٦١	٥٣٦، ٦٣٨، ٦٩٥، ٦٩٧، ٧٠٢، ٧٠٨
عنتر بن شداد ٥٣٢، ١٢٢٩، ١٢٤٢	٧٥٠، ٨٥٤، ٨٨٦، ٩٦٧، ٩٧٣، ٩٨٤
عوام بن قاسم = عدام	١٠٠٢، ١١٤٤
عوبذ ١٦	عمر (برادر ابن خلدون) ٤٣
عوبيد = عوبذ	عمر بن ابي ربيع ١٢٢٩، ١٢٤٣
عوج بن عناق ٣٣٨، ٣٣٩، ٦٨٠	عمر بن سعد بن ابي وقاص ٣٥١
عوج بن عنق = عوج بن عناق	عمر بن عبدالعزيز ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٦٣٦

- عوج بن عوق = عوج بن عناق
 عوس بن ارم ۲۳
 عوف اعرابی ۶۱۷
 عوفد = عوبذ
 عوفید = عوبذ
 عویف القوافی ۲۶۲
 عیاض ۲۸
 عیاض (قاضی) ۹۰۶، ۹۰۳
 عیسی (بن مریم ع) ۴۴۶، ۳۸۰، ۶۰۷، ۶۳۰،
 ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۷۰۲، ۸۲۱،
 ۱۰۳۳
 عیسی بن زیات = ابومهدی عیسی = ابن الزیات
 عیسی بن زید بن علی ۳۸۴، ۳۸۳
 عیسی بن عبدالملک = ابن قزمان
 عسی بن عمر ۱۱۷۹
 عیسی بلیدی ۱۲۷۰
 عیسی نوشری ۳۷
- غ
- غزالی ۹۶۷، ۹۴۸، ۹۷۲، ۹۷۴، ۱۰۲۸،
 ۱۰۳۰، ۱۰۳۶، ۱۰۵۴، ۱۰۷۰، ۱۲۲۸
 غطفانی = جنید بن عبدالرحمان
 غلامرضا تهامی ۴۵
 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، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۲۲،
 ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۴۱، ۶۴۰، ۶۶۲، ۶۶۳،
 ۹۸۴ (ورجوع به مهدی منتظر و محمد بن حسن -
 عسگری (ع) شود)
 فاهت ۱۵
 فتح بن خاقان ۱۲۷۰
 فخر الاسلام (= پزودی) ۹۲۸
 فخرالدین بن الخطیب = ابن خطیب اندلسی
 فخر رازی (= ابن خطیب) ۳۷۶، ۳۷۹، ۸۷۶،
 ۹۲۷، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۴۷
 فخرالدین رازی = فخر رازی
 فراهمی = خلیل بن احمد
 فرخزاد = رستم
 فردریک دوم ۶۳۲
 فرزدق ۱۲۲۹
 فرشته ماروت ۱۰۴۲
 فرشته هاروت ۱۰۴۲
 فرعون ۷۶۵، ۱۰۵۰، ۱۰۸۸
 فرغانی ۹۷۸
 فرکاح ۱۸۳
 فرواسار ۵۴
 فریدو جدی ۸۹
 فریر 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

فوز بیکه ۴۴

فیثاغورث ۱۰۰۲

فیروز آبادی (صاحب قاموس) ۱۶۴

فیروز جوہ ۳۴۸

ق

القائم بامر الله عباسی (مهدی) ۶۳۴

القادر ۴۵

قارب الاسود ۱۸۷

قاسم ۲۵۰

قاسم بن ابویزہ ۶۱۱

قاسم بن ادريس ۲۵۱، ۴۷

قاسم بن فیره = ابن فیره (۱۲۲۹)

قاسم بن محمد بن ابی بکر ۴۳۹

قاسم بن محمد بن ادريس ۲۵۰

قاسم بن مرة بن احمد ۶۴۴

قاهت = فاهت

قتاده ۶۱۴

قتيبة بن سعيد ۱۷۵

قتيبة بن مسلم ۷۰

قحطان ۲۴۵

قحطبه ۲۸

قدامہ ۱۱۷۱

قدامة بن مظعون ۴۱۰

قدوری ۹۸، ۴۰

قدیس اگوستین ۳۶

قرافی = شهاب الدین

قرشی ۳۷۵

قرطبی = ابن حیان (۳۸)

قرطبی ۸۸۸

قرمطی ۳۸

قره بن ایاس ۶۴۰، ۶۲۸

قزاز = عباده

قزوینی = جلال الدین

قسری = خالد بن عبداله

قسطلی ۱۲۵۷، ۱۱۹۸

قسطلی = ابو عمر احمد

قشیری = مسلم بن حجاج

قصی بن کلاب ۷۰، ۷۰

قضاة = عمرو بن مالک حمیر

قطان = عمران

قطنی ۸۹۸

قنطی ۱۰۱۱

قلانسی = ابو العباس

قلاوون = الناصر بن محمد

قیار اسعد ابو کرب ۶۹۱

قیروانی = ابن ابی زید

قیروانی = ابن فروخ

قیس بن دریج = ابو زید قیس

قیس بن عاصم منقری ۲۶۲

قیس غیلان ۱۱۷۸، ۲۵

قیصر ۶۳۷، ۶۳۶، ۵۰

ک

کاترمر ۱۷، ۱۹، ۴۰، ۸۳، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۳۴۴

کارادوو ۳۴، ۳۵

کارل مارکس ۳۳

کافورا خشیدی ۳۵۶، ۵۹

کالب ۲۵۵

کبعون ۶۹۹

کثیر (شاعر) ۱۲۳۸، ۱۲۱۶، ۳۸۱

کثیر عزه = کثیر (شاعر)

کراخ (لغوی) ۱۱۶۵

کوتیه ۳۴، ۳۵	کرمانی ۹۹۸
گوزگانی = جوزجانی (۶۲۰)	کریب بن خلدون ۴۱
گومپلیج ۳۳	کسری = (خسروانوشروان) ۳۱، ۳۲۸، ۳۴۶، ۶۴۶
ل	۶۹۷
لاوی ۱۵	کعب الاحبار ۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۸۹۰
لئون ۲۸۲	کعب بن زهیر ۱۲۴۲، ۵۰۹
لبید بن ربیعہ (شاعر) ۹۸۶، ۱۲۴۲	کعب بن عجره ۴۱۰
لحیانی = ابویحیی زکریا بن احمد ۵۴۹، ۶۶۴	کعب بن مالک ۴۱۰
لخمی ۹۱۶، ۱۱۲۶	کعبی ۹۵۶
لسان الدین خطیب = (ابن خطیب اندلسی) ۲۹، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۲۱۷	کعب ۱۲۵۱، ۱۲۵۰
لقمان حکیم ۱۰۰۳	کفیف (شاعر) ۱۲۸۵
لودویک گومبلروینج ۳۴	کلبی ۶۶۸
لوشی = ابو عبدالله	کلثوم بن عمرو = عتابی
لوقا (لوق) ۴۴۵	کلیمان اوار ۳۱
لويس شیخو ۲۵۴، ۱۱۹۱	کلمنت (اقلیمنطس) ۴۴۶
لوین ۳۲	کمال الدین (شیخ...) ۶۷۰
لیث ۱۷۵	کولوزیو (استفانو کولوزیو) ۳۳، ۳۵
لیثی = اسامه بن زید	کندی = یعقوب بن اسحاق
لیلی ۶۶۶	کنستنتین ۴۴۶، ۴۴۷
لین پول ۴۷، ۲۵۱	کونسیدران ۳۵
م	کنمون ۶۹۹
ماء السماء ۱۲۶۵	کوروش کبیر ۴۴۴
مارکس = کارل مارکس ۳۵	کومی = عبدالسلام
ماروت ۱۰۰۱	کهلان بن سبا ۲۵۰
مازری (امام) ۳۶۹، ۹۰۳	کهیله ۱۹۹
ماضی بن مقرب ۱۲۴۹، ۱۲۵۰	کیسان = مختار بن ابو عبید (۳۷۹)
ماکیاولی ۳۴	کیکاس ۲۰
مالک بن انس اصبحی (امام) ۳۰، ۳۱، ۲۰۳، ۲۰۴	ک
	کابریلی ۳۳
	کارسن دوتاسی ۳۱
	کشتاسب ۲۰، ۱۸

مجريطی (مادریدی) = مسلمة بن احمد	۷۳۹، ۶۲۴، ۶۰۹، ۴۱۸، ۴۰۱، ۳۹۵
مجنون قیس عامری ۶۶۶	۹۱۰، ۹۰۸، ۹۰۴، ۸۹۸، ۸۵۰، ۸۳۰
مجوسی ۱۰۳۳	۹۳۰، ۹۲۹، ۹۱۷، ۹۱۵، ۹۱۴، ۹۱۱
محاسبی = حارث بن اسد (۹۷۲)	۱۲۶۵، ۹۶۰
محتسب = ابو عبدالله (۳۷)	مالک بن حمیر ۲۴۶
محرمة بن نوفل ۴۶۶	مالک بن عدی بن حارث ۲۴۵
مخلف اسود ۱۲۷۲	مالک بن مرهل ۱۱۹۹
محمد (ص پیامبر) = پیامبر اسلام	مالک بن وهیب ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۱۰۶۳
محمد (بن ابوبکر نیای ابن خلدون) ۴۳	مالک اصغر = ابن ابی زید ۲۳۹
محمد بن محمد (برادر ابن خلدون) ۴۱، ۴۲، ۵۴	مالک انس = مالک بن انس
محمد (ابن خلدون) ۴۱	مالکی = ابو محمد بن ابوزید
محمد (امیر حاکم بجایه) ۴۱، ۵۷، ۵۸	ماوردی ۵۰۳، ۴۵۲، ۴۲۵
محمد (سلطان حفصی) ۶۶۴	مأمون (خلیفه) ۳۳، ۳۵، ۴۳، ۷۰، ۳۰۶
محمد (سلطان محمد اول) ۴۹	۳۲۳، ۳۳۳، ۳۴۱، ۳۸۶، ۴۰۵، ۴۲۶
محمد (امیر حاکم اشبیلیه) ۴۰	۴۹۵، ۵۹۱، ۶۰۷، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۷۴
محمد بن ابراهیم (= آبی - ابو عبدالله ۵۴)	۶۸۲، ۷۷۹، ۹۴۶، ۱۰۰۴، ۱۰۳۱
۶۴۲، ۶۴۱	مأمون بن ذوالنون ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۴۰، ۳۴۴
محمد بن ابوبکر (خلیفه) ۲۰۳	۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶
محمد بن ابوالحسن (حاجب مستنصر) ۱۱۶۵	المؤید ۵۵
محمد بن ابوزید (یا ابی زید) ۱۱۴۴، ۲۳۹	مؤیدالدین اصفهانی = (حسین بن علی) ۱۰۶۹
محمد بن ابوالفضل = ابن شرف ۱۲۵۹	میرد (نحوی) ۱۱۷۵
محمد بن ادريس = شافعی ابو عبدالله ۶۳۰، ۹۱۲، ۹۱۰	متنبی ۳۳، ۱۲۱۶، ۱۲۲۰، ۱۲۴۳
محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه	متوکل (عباس) ۳۹۹، ۵۷۸، ۶۵۶
محمد بن اسحاق ۶۲۹	المتوکل علی الله (= ابوالعباس) اندلسی ۱۱، ۱۲۶۹
محمد بن اسماعیل مکتوم (امام عبیدیان) ۳۹	متی (نبی ص) ۴۴۵
محمد بن اسماعیل = بخاری ۸۹۸، ۹۰۳، ۹۵۸	مثنی بن صباح ۶۳۰
۹۶۱	مجاهد (محدث) ۶۲۵، ۶۹۶، ۸۸۸
محمد بن امیر عبدالله = عبدالرحمان الناصر	۸۹۰
محمد بن باجه = ابن باجه	مجاهد (عامری) ۴۸۵
محمد بن تاویت الطنجی ۵۱	مجتبی مینوی ۷۱
	مجبر بن قحزم ۶۲۸

- محمد بن تومرت = ابن تومرت ۵۱۱، ۴۹
 محمد بن الحسن ۸۹۸
 محمد بن حسن عسکری (ع) ۳۸۱، ۳۸۶
 ۶۳۵، ۶۳۶ (و رجوع به مهدی و فاطمی
 منتظر شود)
 محمد بن حسین (تاج الدین) = ارموی
 محمد بن حکیم ۵۷، ۳۴۶
 محمد بن حنفيه ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲
 ۶۲۳، ۶۲۲، ۴۱۶
 محمد بن خالد جندی ۶۳۰
 محمد بن زکریای رازی ۱۰۳۰
 محمد بن زهر = ابن زهر ۱۲۸۵
 محمد بن زید ۳۸۵
 محمد بن سجاد ۲۵
 محمد بن سعد ۶۱۰
 محمد بن سعید قیروانی = ابن شرف
 محمد بن سلیمان سطلی = ابو عبدالله
 محمد بن سیرین = ابن سیرین ۹۹۸
 محمد بن شبرین = ابن شبرین (ابوبکر)
 محمد بن طلحه ۴۱۱
 محمد بن عبدالجبار بن ناصر (هشام) ۳۵۸
 محمد بن عبدالحمید ۳۴۱
 محمد بن السلام (شارح ابن الحاجب) ۸۱۶
 محمد بن عبدالعظیم ۱۲۷۴
 محمد بن عبدالله (شاهزاده حفصی) ۴۹، ۵۶
 محمد بن عبدالله بن حسن سبط (= نفس زکیه)
 ۳۸۳
 محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه = حاکم
 نیشابوری ۶۰۸
 محمد بن علی = ابن حماد
 محمد بن علی بن عبدالله بن عباس ۳۸۲، ۳۸۳
 محمد بن علی بصری = ابو الحسن محمد
- محمد بن عمر واقدی = واقدی
 محمد بن عیسی المنعم = ابن منعم ۱۰۱۱
 محمد بن فضل ۶۲۰
 محمد بن قاسم بن علی ۳۸۴
 محمد بن قلاوون (ملک ناصر) ۳۵۰، ۵۵۰
 محمد بن محمد خلدون ۴۴
 محمد بن محمد عمیدی = رکن الدین عمیدی
 محمد بن مروان عجلی (= عجلی) ۶۲۷
 محمد بن مسلمه ۴۱۳
 محمد بن مسلم زهری (ابن شهاب) = زهری ۶۹۷
 محمد بن معن بن احمد صمدح (ابویحیی) =
 معتصم بن صمدح
 محمد بن منکدر ۶۰۹
 محمد بن موسی = خوارزمی ۱۰۱۳
 محمد بن موسی بن نعمان ۸۳۱
 محمد بن یحیی العوام (یا عدم) ۴۷
 محمد بن یحیی = ذهبی ۶۵۱
 محمد بن یزید = ابن ماجه
 محمد اخشید ۳۳۰، ۳۳۱
 محمد باجریقی = باجریقی
 محمد باقر (امام ع) ۳۷۹، ۳۸۵
 محمد باقر شریف (مؤلف جامع الشواهد)
 ۳۳۰
 محمد ترمذی = ترمذی
 محمد تقی (امام ع) ۳۸۶
 محمد تقی دانش پژوه ۳۴، ۷۶
 محمد جعفر محجوب (دکتر) ۱۲۴۷
 محمد حبیب ۲۸۵، ۶۵۴
 محمد رضا شاه پهلوی ۹۷
 محمد سجاد ۲۳
 محمد سعید عریان ۹۷
 محمد شاه (سلطان هند) ۳۴۷

مزنی (حافظ مزنی) ۹۱۲، ۸۹۸، ۳۴	محمد شهاب (شیخ) ۵۰۰
المستظهر (عباس) ۴۴۰	محمد عبدالهادی (ابوریده) ۳۶
مستعصم ۹۱۸، ۶۶۰	محمد فرزانه ۷۶
مستعین بن هود (= ابن هود) ۲۹۹	محمد لوشی = ابو عبدالله لوشی
مستنصر (سلطان حفصی) ۴۴، ۵۱۷، ۶۶۳، ۱۱۶۵	محمد مکتوم (ابن اسماعیل) ۳۸۵
مستنصر عباسی ۹۱۸	محمد المهدی بن عبدالله ۲۸، ۲۵
مسعودی (مورخ) ۳۰، ۴۰، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۵، ۷۱، ۶۷، ۶۶، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۳۲، ۲۱	محمد مهدی (امام ۱۲ شیعیان) + محمد بن حسن عسکری
۳۳۳، ۳۲۹، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۵۸، ۹۸	محمد مهدی = محمد بن عبدالله نفس زکیه
۷۰۵، ۵۵۳، ۳۹۶، ۳۹۲، ۳۹۱، ۳۳۹	محمد وزیر عبدالملک = ابن قزمان
(= مسلم بن حجاج قشیری (صاحب صحیح) = ابن حجاج) ۱۷۱، ۱۷۰، ۳۶۹، ۶۰۹، ۶۲۲، ۶۲۰، ۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۵، ۶۱۱	محمدی (دکتر) استاد دانشگاه تهران ۷۳
۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۸، ۱۸۹۹، ۹۰۵	محمود (امیر محمود خوانسار) = امیر محمود ۳۴۷
۹۷۹، ۹۶۸، ۹۵۸	محمود بن ابوبکر = سراج لدین ارموی
مسلم بن حجاج نیشابوری (= امام مسلم - قشیری) = مسلم بن حجاج قشیری	محمود جمال الدین سرور ۴۰۰
مسلم بن عقبه مری ۶۹۲	محمی الدین عربی (شیخ) ۹۸۶، ۳۰۴
مسلم بن ولید ۱۲۳۸	محمی الدین نووی ۸۹۷، ۹۰۰، ۹۰۳، ۹۰۶، ۹۱۸، ۹۱۳
مسلمة بن احمد مجریطی ۱۹۲، ۱۰۰۵، ۲۰۰	مختار بن ابوعبید ۳۸۰، ۳۷۹
۱۰۱۳، ۱۰۳۵، ۱۰۴۰، ۱۰۵۹	مدرس رضوی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۰۳، ۱۲۷۸
۱۰۶۰، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۸۳	مدغلیس ۱۲۷۴، ۱۲۷۲
۱۰۸۴، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۱۰۸	مدغلیس = مدغلیس
۱۱۱۷	مرتضی (علم الهدی) ۴۰
مسلمة بن مخلد ۴۱۰	مرجانب رجاء یشکری ۶۲۸
مسیح (= عیسی ع) ۳۸۰، ۴۴۵، ۴۴۸، ۷۰۱	مرقاص (یا مرقاس) ۴۴۵، ۴۴۷
۹۷۷	مروان (بن حکم) ۱۲۷، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۱۴، ۱۰۷۰، ۶۵۶، ۵۲۴، ۵۱۴
مسیلمة کذاب ۱۸۷	مروان بن مغیره = هارون بن مغیره
مشدالی (ابوعلی ناصر الدین) ۸۷۶	مره بن ازد ۲۴۵
مصری = ابن سناء الملك	مریم ۷۲۶
مصری = ابن قارض	مرینی ۱۱۹۹، ۱۶۵

معز الدوله = احمد دیلمی	مصطفی بن محمد ۱۲۷۹
معز الدوله (صنهاجی) ۴۳۸، ۴۳۹	مصعب بن زبیر ۵۰۰
معلم اول (ارسطو) ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۳۶	مضاض بن جرهم ۶۹۲
۱۰۹۰	مضاض بن عمرو ۶۹۲
معر سلمی ۹۵۶	مضربن نزار ۲۴۵
معمری ۱۲۲۰	مطرف (شاعر) ۱۲۶۱، ۹۱۷
معین (دکتر محمد معین) ۲۲۴، ۳۳۷، ۴۵	مطرف بن طریف (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳، ۹۰۶
مغیربی ۱۱۰۲	مطروراق ۶۱۸
مغیره (بن شعیبه) ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۳۶	المظفر (القاب) ۴۳۹
مقلح ۶۶۹	مظفر بن مستعین ۲۹۹
مقتدر بالله (عباسی) ۳۴۱، ۶۶۸، ۶۶۹	معاذ بن عباس ۶۹۷
مقداد ۳۹۲	معاویه بن ابی سفیان ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴
مقدم بن معافر نیریزی ۱۲۵۴	۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۸، ۴۵۵
مقدونی = ارسطو	۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۴
مقدونی = اسکندر	۶۲۶، ۶۲۶، ۶۹۲، ۵۶۱
مقری ۱۲۱۹	معاویه بن بکر ۱۱۸۰
مقری دانی = ابوالحسن ۱۲۷۱	معاویه بن حدیج ۴۱۱، ۴۸۴
مقنع ۴۹۵	معبد بن وهب (مغنی) ۸۵۴
مقوقس ۴۹۸	معبد جهنی ۹۵۶
مکتوم = (امام) = محمد بن اسماعیل	معتز بن متوکل ۳۳
ملك ظاهر = ظاهر (ملك)	معتصم بن صامح ۱۲۵۵
ملك ناصر = محمد بن قلاوون	معتصم تجیبی = معتصم بن صامح
ملیلی = ابوالحسن ملیلی ۷۸۴	معتصم بالله ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۲۶، ۶۶۰
منتسکیو ۳۲، ۳۳	معتضد (القاب) ۴۳۶
منتسکیوی عرب (ابن خلدون) ۲۸	معتضد (خلیفه) ۳۷، ۴۰، ۲۹۸، ۴۳۹، ۵۷۸
منتظر (م - ت - ظ) = مهدی	معتمد (القاب) ۴۳۹
منتصر (ارموجدان) ۲۱۷	معدالمعز لدین الله ۳۱۳، ۵۸۵
منذر ۲۴۷	معدبن عدنان ۲۴۷
منذر (اولاد عباس) ۶۲۵	معری (ابوالعلاء) ۱۲۱۶، ۱۲۲۰
منذربن سعید ۴۲۷	
منذربن ماء السماء ۸۲۲	
منصور (القاب) ۴۳۴	

مهدی = محمد مهدی یا محمد بن عبدالله نفس
زکیه

مهدی منتظر (محمد بن 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 و محمد بن حسن
عسکری شود)

مهدی آخر الزمان = مهدی منتظر

مهدی فاطمی = مهدی منتظر

مهدی موحدی (امام موحدان مغرب) ۴۶،
۴۷، ۴۸، ۵۰، ۲۵۳، ۳۰۳، ۳۰۴،
۴۴۰، ۵۰۱، ۵۰۲

مهدی = نفس زکیه

مهر بن فرس ۱۲۶۱

مهل بن ابی صفره ۳۵۱

مهلهل ۱۲۵۰

می ۱۲۸۹

میسره مظفری ۷۳۲

میلاوش = منلاوش

میہ ۱۲۸۹

ن

نابغه ذبیانی ۱۲۲۹، ۱۲۴۲

نابوکد نزر (یانسر) = بختنصر ۴۴۴

ناتاتیل اشمیت ۳۵

ناجی = ابوالصدیق

ناشی (علی) ۱۲۲۲، ۱۲۲۳

ناشی = عبدالله ناشی

ناصر اطروش = حسن بن علی بن حسن

ناصرالدین زاوی = ابوعلی

منصور (حاکم بجایه) ۵۰۰

منصور بن سلیمان ۴۸، ۴۷

منصور بن ابی عامر = (ابن ابی عامر) ۳۵۶،
۸۸۱، ۴۶۰

منصور بن محمد سجاد ۲۵

منصور حلاج = حلاج ۹۹۱

منصور بن عکرمة ۱۱۸۲

منصور نمیری ۱۲۳۸

منصور خلیفه (= ابوجعفر) ۳۸۳، ۳۸۴،
۳۹۸، ۴۰۴، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۹۱

۶۱۲، ۷۰۳، ۹۸۹

منلاوش منلاوش

منلاوش = ۱۰۱۷، ۸۰۸

موبدان ۷۲، ۷۳، ۱۹۸، ۵۵۳، ۶۴۶

موسی بن عمران (ع) ۱۴، ۱۵، ۲۵۵، ۲۶۸،
۲۶۹، ۳۸۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۶۹۸، ۶۹۹

۷۰۰، ۸۸۶، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳، ۱۰۵۰

موسی (برادر ابن خلدون) ۴۰

موسی بن صالح ۶۴۶

موسی کاظم بن جعفر (امام ع) ۳۸۵، ۳۸۶

موسی بن نصیر ۶۸، ۳۱۴، ۳۵۱

موسولینی ۵۳

موصلی = جمال الدین عبدالرحیم

موصلی = اسحاق موصلی (مغنی)

موصلی = ابراهیم موصلی (مغنی)

موصلی = ابوعلی

المؤید (هشام بن حکم) ۵۵، ۳۶۸

مهتدی (خلیفه) ۴۲۶

مهدی ۳۱، ۶۲۳، ۶۹۶

مهدی (خلیفه ابو عبدالله مهدی) ۳۸۵، ۴۰۴

۶۶۱، ۴۳۷

مهدی برکشلی ۸۵۴

- ناصرالدین المشدالی = ابوعلی ۸۷۷
 الناصر لدين الله = عبدالرحمان الداخل
 الناصر محمد بن قلاوون ۳۴۵
 ناصر الدين (شيخ) ۹۱۹
 ناصر خسرو ۶۷۸
 نبی الملحمة = لقب پیامبر اسلام (محمد ص) ۵۰۱
 نجاشی ۴۵۴
 نجدة بن عامر حنفي ۶۱۵
 نجم الدين ابوالباس = احمد بن محمد بن -
 الرفعة (ابن الرفعة).
 نجم اسرائيلي ۹۸۳
 نجم اسماعيلي = نجم اسرائيلي
 نجشون بن عمينوذب ۱۶
 نخعی = ابراهيم ۶۹۶
 نرون ۴۴۷
 نزار ۲۴۵
 نزهون (شاعر) ۱۲۶۹
 نسایی = ابو عبدالرحمان
 نسایی (ابوحاتم) ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸
 ۶۲۳، ۶۲۲
 نسطور ۴۴۸
 نسفی = ابواسحاق
 نسفی = ابوالبركات ۹۳۲
 نشیط ایرانی (مغنی) ۸۵۴
 نصر بن سيار ۳۵۱
 نصر هورینی ۹۷، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۱۴، ۲۳۸
 ۲۴۸، ۲۵۱، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۴، ۹۰۴
 ۱۰۵۴ و حواشی دیگر.
 نصیب (شاعر) ۱۲۲۹
 نصیرالدوله (القاب) ۴۳۸، ۴۳۹
 نصیرالدین طوسی ۸۴۴، ۱۰۳۲، ۱۱۵۲
 ۱۲۹۳
- نضر بن کنانه ۲۵
 نظام الملك ۴۳۸، ۴۵۶
 نظامی (شاعر) ۵۵۳، ۷۱
 نعمان بن بشیر ۴۱۰، ۴۱۱
 نعمان بن ثابت = ابوحنيفة
 نعمان بن ماء السماء = نعمان بن منذر
 نعمان بن منذر ۲۴۷، ۲۶۲، ۱۲۶۵
 نفس زکيه = محمد بن عیدالله (مهدي) ۲۸،
 ۳۸۴، ۳۸۳
 نکیر و منکر ۹۶۶
 نوایی (دکتر عبدالحسين) ۵۳۱
 نوح (ع) ۳۹، ۱۵۲، ۳۲۴، ۸۱۵، ۱۲۸۱
 نورالدین (القاب) ۴۳۹
 نوشری = عيسى نوشری ۳۷
 نوشروان = انوشروان
 نووی (= محی الدین) ۱۷۵، ۳۶۹، ۸۹۸،
 ۸۹۹
 نویری ۱۸۳
 نیریزی = مقدم بن معافر
 نیکلسون (الن) ۴۴
- و
- وائل ۱۲۸
 وائل بن حجر ۳۹
 وآرد ۳۴، ۳۶
 الواثق ۱۴۶، ۲۹۶
 واصل بن عطاء غزال، ۱۷۳، ۳۷۹، ۹۵۶
 واضح ۴۲
 واقدي (محمد بن عمر) ۴، ۳، ۴۳، ۳، ۳، ۳۵۲
 ۱۸۹۱
 وصيف ۳۵۲، ۴۳
 وکیع بن جراح ۶۲۰

هشام بن حكم (= ابو الوليد) ٣٩٦، ٣٥٨، ٥٥٥، ٨٥٤	وليد بن عبد الملك ٦٩٥، ٦٩٦، ٧٠٢، ٧١١ وليد بن عقبه ٤١٣
هشام بن عبد الملك ٧٣٢، ٨٤٥	ولي منتظر (مهدى) ٦٣٥
هشام (محدث) ٦١٤	ولي الدين (= ابن خلدون) ٣٩، ٤٢، ٤٣
هشام = محمد بن عبد الجبار بن ناصر	ون كرم ٣٣
هشترودي (دكتور...) ٣٥، ٧٦، ١٠٠٦، ١٢٤٧	وهب بن منبه ١٦، ٦٤٧، ٦٤٩، ٨٩٢
هكل ٣٥	ويكو ٣٣، ٣٣، ٣٤
هلاكو (هولاكو) ٥٧٩، ٦٦٠، ٩١٨، ٩١٧	ه
هلال بن عمرو ٦١٢، ٦١٣	هاجر ٦٩٠، ٦٩١
هلمن = هيلانه	الهادي (خليفه) ٤٢، ٤٣٧
همايي ٦٥٥	هاروت ١٠٠١، ١٠٣٩
همداني = بديع الزمان	هارون الرشيد = رشيد
همر (اوميروس) ١٢٤٤	هارون (ع) ٢٥، ٢٥٥، ٣٤٥، ٣٨٥، ٤٤٣
هند (نام زن) ٢٩، ٣٩٢	٦٩٨، ٤٥٠
هوازن بن منصور ١١٧٩	هارون بن سعيد عجلي ٦٥٢، ٦٥٣
هوانك چانك ٢٥٩	هارون بن مغيرة ٦١١، ٦١٢، ٦١٣
هود ٨٣٠	هارون عجلي = هارون بن سعيد عجلي
هوشني ٦٧٥	هاشمي ٦٢٢
هيرووس ٤٤٩، ٧٠٨	هامان ٤٤٦
هيلانه ٧٠١	هامر ٣٠، ٣٩
ي	هانى بن نيار = ابو برده ٢٣٤
يارشاطر (دكتور) ٧١	هديل بن مدركه ٢٤٥
ياسر ١٨	هربرت سپنسر ٣٥
ياسين عجلي ٦٢١	هرثمة ١٥٠
ياقت ٨٢، ١٥٥	هرقل ١٧١، ١٧٢، ٣٠٣، ٤٤٨، ٧٤٤
ياقوت حموي ٤٩، ٨٢، ٨٤، ١٠١، ١٠٩	٩٤٠
٢٩٨، ٢٧١، ٢٥٩، ١٢٩	هرمزان ٤٦٦
ياقوت (خطاط) ٨٢٥	هرمزد آفريد (حكيم) ٦٥٨
يثرب بن مهلائيل ٧٠٤	هرمس ٧٣، ٨١٨
يحيى بن محمد (برادر ابن خلدون) ٤٢	هروي (خواجه عبدالله انصاري) ٩٨٢، ٩٨٣
	٩٨٧
	هشام المؤيد ١١٦٤

۶۹۳	یحیی بن ابوحفص = ابوزکریا ۶۳۹، ۵۱۷
یزید رقاشی ۶۱۶	یحیی بن اکثم (= ابن اکثم) ۴۲۶، ۳۴، ۳۳
یسع ۴۷	۴۲۷
یشا = ایشا	یحیی بن بقی = ابن بقی ۱۲۵۶
یشجب ۶۸۱، ۱۷	یحیی بن خالد برمکی ۲۵، ۲۳، ۲۵، ۲۲، ۲۸، ۲۵۹، ۲۵
یشجب بن یمرب ۲۴۵	۱۱۴۴، ۶۸۲، ۵۰۷، ۳۳۷
یشکری = شبیان بن عبدالعزیز	یحیی بن ذوالنون = مامون بن ذوالنون
یشکری = مرجان بن رجا	یحیی بن زید بن بن علی ۳۸۴، ۳۸۳
یشوع بن شارخ ۴۴۱	یحیی بن سعید ۶۵۲
یصهر ۱۵	یحیی بن سلطان ابواسحاق = ابوزکریا
یمتع ۱۲۷۳	یحیی بن عبدالله ۶۶۵، ۲۸
یمرب بن قحطان ۲۴۵	یحیی بن عبدالله بن حسن ۲۵
یعقوب (یا کوب) ۱۳۲	یحیی بن قطان ۶۱۵، ۶۱۱
یعقوب (نبی ع) ۱۴، ۱۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۴، ۲۶۰	یحیی بن محمد بن حشیش تونسلی ۸۳۱
یعقوب بن اسحاق کندی ۱۵۹، ۶۳۷، ۶۵۷	یحیی بن مستنصر ۴۴
۶۶۰، ۶۶۱	یحیی بن معطی = ابن معطی ۱۱۶۱
یعقوب بن سفیان ۶۱۰	یحیی بن معین = ابن معین ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۶
یعقوب بن شیبۃ ۶۲۴	۶۲۴، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰
یعقوب بن عبدالحق ۵۱۷	یحیی بن یحیی اللیثی ۹۱۵
یعقوب بن منصور ابویوسف ۲۲۰، ۴۹۵، ۵۲۵	یحیی الجوطی بن محمد ۴۷
۵۸۵	یحیی العوام (یا عدام) ۴۷
یعقوب منصور ۲۱۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۵۱۵	یحیی المأمون = مأمون بن ذوالنون (۳۳۰)
یعقوب المنصور = یعقوب منصور	یحیی خزر جسی ۱۲۶۲
یعقوب بر ادعی ۴۴۸	یحیی بن ابومحمد عبدالله = ابوزکریا
یعلی بن منبه ۳۹۲	یحیی برمکی = یحیی بن خالد
یفمراس بن زیان ۵۱۷، ۲۵۲	یزدگرد ۳۱۰
یمانی ۵۱۴	یزید بن ابن زیاد ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
یوحنا بن زبیدی ۴۴۵، ۴۴۶	یزید بن زریع ۶۱۵
یوسف بن یعقوب (ع) ۱۵، ۲۴۱، ۲۶۲	یزید بن عبدالملک ۵۰۰
یوسف (ابوالفضل) = ابن النحوی	یزید بن عمر بن هبیره ۱۲۷
یوسف (پدر حجاج) ۵۵	یزید بن معاویه ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶
یوسف بن ایوب = صلاح الدین	۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۶۹۲

یوسف اول = ابویعقوب	یوسف بن تاشفین ۶۴۲، ۵۴۰، ۴۴۰
یوسف ثانی = ابویعقوب	یوسف بن حجاج ۱۰۱۶
یوسف سکاکی = سکاکی	یوسف بن عبدالؤمن ۴۸۷
یوشع ۶۹۹، ۴۴۲، ۲۵۵	یوسف بن عمر ۵۰۰
یونس بن ابی اسحاق ۶۲۳	یوسف بن کریون (ابن کریون)
یهودا ۴۴۱، ۲۵۵، ۱۶	یوسف بن یعقوب (سلطان) ۶۴۲، ۶۴۱

فهرست اسامی اماکن

ابن سلامه (قلمه... ۴۷)	آ
ابرق ۱۲۰۸	آبشار نیل = کوه جنادل ۱۰۲
ابکیرده = انکیردیه	آبشار جنادل = کوه جنادل
ابله ۷۰۰، ۱۳۲، ۱۱۵، ۸۶	آتشکده‌های ایرانیان ۷۰۵، ۲۵۸
ابواب (در بند) ۲۷۱، ۲۷۰، ۱۳۸، ۱۴	آذربایجان ۰، ۱۳۸، ۱۲۹، ۸۷، ۸۶، ۴۹، ۱۸
ابه ۵۴	۶۶۷، ۳۴۳، ۱۳۹
اترانت ۱۳۵، ۱۲۴	آرامگاه ابراهیم ۱۱۴
آجداییه ۱۱۲	آرال = دریاچه آرال
احساء ۱۱۵	آزگار ۱۰۶
احقاف ۱۵۲، ۱۰۵، ۸۶، ۸۵	آسیا ۵۱
احقاف یمن ۸۶	آسیای صغیر (= بلاد روم) ۱۰۰۴، ۱۲۵، ۵۰
آخشیان (کوه ابوقبیس و کوه احمر) ۶۳۳	آکیله = انکلایه
آخطب = خط	آلبانی ۱۲۴
آذرعات ۱۱۴	آلمان (لمانیه) ۱۴۲، ۱۳۶، ۳۸
آذلت = اطلس ۸۱	آمد ۱۲۷، ۱۱۸
آذنه ۷۰۳، ۱۲۷	آمستردام ۱۷۰، ۴۶
آران ۱۲۰۰، ۱۳۹	آمل ۱۳۰، ۱۱۸
آربونه ۱۳۳، ۱۲۳	آمو (آمل) ۱۲۱
آرجان ۱۱۵	آناتولی (= ناطوس) ۱۳۷، ۱۲۵، ۵۱
آردبیل ۱۳۸	آنقره ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۵۱
آردن ۴۶۶، ۳۴۴، ۱۱۴، ۱۵	آنکارا = آنقره
آرزن ۱۴۲	
ارضیلا = اصیلة ۱۱۰	الف
	ابده ۱۲۳، ۱۲۱

۵۸۵، ۵۵۰، ۴۹۸، ۴۸۲، ۴۴۸، ۴۴۷	ازکس = ازکش
۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۶، ۶۸۸	ازکش = قلعه...
اسکوسیه = اکس	ازم ۲۳
اسنا = اسنه	ازم ذات العباد ۲۳، ۲۳
اسنه (شهر) ۱۰۶	ازمنت ۱۰۶
اسوان ۱۰۲	ازمنديه = نرمندی
اسیجه ۱۲۱	ازمنستان ۸۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۸، ۳۴۳
اسیوط ۱۰۶	۳۴۴
اشیونه (لسین) ۱۲۳، ۱۲۲	ازمنیه ۱۳۸
اشیلیه ۶۵، ۵۸، ۴۴، ۴۲، ۴۱، ۲۹۷، ۱۲۱	ازوپا ۳۳، ۳۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۲۷
۱۲۵۶، ۱۱۹۹، ۸۵۶، ۶۴۲، ۴۴۰	ازوپا (بر بزرگ) ۴۸۵
۱۲۷۰، ۱۲۶۹، ۱۲۶۴، ۱۲۶۲، ۱۲۵۹	ازومیه (= رضائیه) ۹۲۸
۱۲۷۳	ازیحا ۲۶۹، ۳۴۴
اشیر ۵۶۵، ۱۱۰	ازیس (جاه) ۵۱۰
اصطخر ۱۱۵	ازکش ۱۴۰
اصفهان ۱۱۶، ۱۲۹، ۴۴۴، ۵۷۹، ۵۸۵، ۷۴۳	اسپانیا ۷، ۴۷، ۴۹، ۱۲۹۳ (رجوع به اندلس شود)
۱۲۸۵، ۱۰۶۱، ۹۲۱	استان دجله ۳۴۰
اصیئه = اصیله	استیه (حصن...) ۱۲۶۰
اصیلا = اصیله	استیجه = اسیجه
اصیلة ۱۱۰	استانبول ۳۳۰
اطلس ۸۱، ۱۰۷	استراباد ۱۱۶، ۱۳۰
انمات ۱۰۹	استونی = رسلانده
افراغه ۱۲۳	اسدآباد همدان ۹۲۷
افرنسیه (فرانسه) ۱۴۲	اسر (رود) ۶۴۲
افریزه ۱۴۳	اسرائیل (صحرای...) ۱۱۰
افریقا ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۰۰	اسروشنه ۱۱۸، ۱۳۱
افریقای جنوبی ۱۰۸	اسفر این ۱۱۶
افریقای شمالی ۸۱، ۴۵	اسفی = رباط اسفی
افریقیه ۷، ۱۶، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۲۲، ۴۳، ۴۳، ۴۶	اسفیجاب ۱۳۱
۱۲۴، ۱۱۱، ۸۳، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۴۹، ۴۷	اسکندرونه ۱۲۵
۳۰۰، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۸۸، ۲۱۴، ۱۶۳	اسکندریه ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۶۵، ۶۶، ۸۳
۳۱۶، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰، ۳۰۱	۳۹۲، ۳۴۴، ۲۶۲، ۱۱۳، ۱۰۳، ۸۷

۱۴۰ ، ۱۳۲ ، ۱۳۱ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۶	۴۳۷ ، ۳۴۶ ، ۳۴۴ ، ۳۴۰ ، ۳۳۱ ، ۳۲۴
۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۵ ، ۱۴۴ ، ۱۴۲ ، ۱۴۱	۴۷۹ ، ۴۶۸ ، ۴۶۱ ، ۴۵۸ ، ۴۴۱ ، ۴۳۸
۲۷۸ ، ۱۵۳	۵۴۹ ، ۵۴۰ ، ۴۸۷ ، ۴۸۴ ، ۴۸۲ ، ۴۸۱
اقلیم ششم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷	۶۴۰ ، ۵۸۵ ، ۵۷۹ ، ۵۶۶ ، ۵۶۵ ، ۵۶۴
۱۴۱ ، ۱۴۰ ، ۱۳۶ ، ۱۳۵ ، ۱۳۲ ، ۱۲۰	۶۸۸ ، ۶۸۷ ، ۶۸۵ ، ۶۷۹ ، ۶۵۴ ، ۶۴۴
۱۵۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۷ ، ۱۴۵ ، ۱۴۳	۷۳۳ ، ۷۳۲ ، ۷۲۶ ، ۷۲۵ ، ۷۰۷ ، ۷۰۶
۸-۸۰ ، ۱۵۳	۸۵۶ ، ۸۳۶ ، ۸۳۵ ، ۷۶۲ ، ۷۴۸ ، ۷۳۴
اقلیم هفتم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶	۱۱۴۱ ، ۱۱۴۰ ، ۹۲۰ ، ۹۱۵ ، ۸۷۶
۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۵ ، ۱۴۲ ، ۱۳۲ ، ۹۷	۱۱۹۸ ، ۱۱۹۷ ، ۱۱۹۰ ، ۱۱۸۵ ، ۱۱۷۳
۸۷۹ ، ۵۰۵ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱	۱۲۵۹ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۴۹ ، ۱۲۲۰ ، ۱۱۹۹
اقیانوس اطلس (دریای محیط) ۳۶ ، ۳۳	۱۲۸۶ ، ۱۲۸۵
(و رجوع به دریای محیط شود)	افلانندس (فلاند) ۱۴۲
اکس ۱۴۷	اقریطش (= کرت) ۸۳ ، ۱۲۰ ، ۱۲۴ ، ۴۸۴
البانی = آلبانی ۱۳۶	۴۸۵
المانیان (= آلمان ۱۴۲)	اقلیم نخست ۸۳ ، ۸۵ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۴
المریه ۳۳ ، ۳۴ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۴۸۴ ، ۵۰۴	۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۱۰۲ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۹۶ ، ۹۵
۱۲۵۵	۸۰۵ ، ۲۷۸ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۱۰۶
امریکا ۳۵	۸۷۹
المزمه ۶۴	اقلیم دوم ۸۳ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۸ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶
ام القری = مکه (۶۹۶)	۱۱۱ ، ۱۰۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۶ ، ۱۰۳ ، ۹۷
اناطولی ۱۲۵	۸۰۵ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۲
انبار ۱۲۷ ، ۸۳	اقلیم سوم ۸۳ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵
انبرضیه (لمباردی) ۱۳۵	۱۲۱ ، ۱۲۰ ، ۱۱۰ ، ۱۰۷ ، ۹۷ ، ۹۶
اندلس (اسپانیا) ۳۶ ، ۳۳ ، ۳۲ ، ۳۱ ، ۲۹ ، ۲۸ ، ۳۹ ، ۴۱	۱۵۰ ، ۱۳۱ ، ۱۲۹ ، ۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۵
۵۵ ، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۴۶ ، ۴۴ ، ۴۳	۱۵۸ ، ۱۵۳
۱۲۱ ، ۱۰۹ ، ۸۳ ، ۶۳ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۷ ، ۵۶	اقلیم چهارم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷
۱۵۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۲ ، ۱۲۷ ، ۱۲۴ ، ۱۲۲	۱۲۹ ، ۱۲۳ ، ۱۲۰ ، ۱۱۴ ، ۱۱۳ ، ۱۱۰
۲۹۵ ، ۲۸۴ ، ۲۸۲ ، ۲۷۸ ، ۲۴۶ ، ۲۱۴	۱۳۹ ، ۱۳۸ ، ۱۳۷ ، ۱۳۶ ، ۱۳۵ ، ۱۳۳
۳۱۲ ، ۳۱۰ ، ۳۰۵ ، ۳۰۴ ، ۲۹۸ ، ۲۹۷	۱۵۸ ، ۱۵۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۱
۳۶۹ ، ۳۵۶ ، ۳۴۴ ، ۳۱۷ ، ۳۱۶ ، ۳۱۵	۸۰۷ ، ۲۷۸
۴۶۳ ، ۴۵۸ ، ۴۳۸ ، ۴۳۷ ، ۴۳۳ ، ۴۲۷	اقلیم پنجم ۸۳ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۴ ، ۹۵
۵۱۰ ، ۴۹۷ ، ۴۸۹ ، ۴۸۴ ، ۴۸۲ ، ۴۶۸	۱۲۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۰ ، ۱۱۷ ، ۱۱۰ ، ۹۷ ، ۹۶

،۱۹۸ ، ۱۵۵ ، ۱۲۸ ، ۷۳ ، ۷۰ ، ۵۱ ، ۵۰	،۵۴۸ ، ۵۴۰ ، ۵۲۹ ، ۵۲۳ ، ۵۱۵ ، ۵۱۱
،۳۱۴ ، ۳۱۰ ، ۳۰۳ ، ۲۸۳ ، ۲۵۸ ، ۲۱۴	،۶۰۹ ، ۵۸۰ ، ۵۷۸ ، ۵۷۱ ، ۵۶۶ ، ۵۶۴
،۳۶۰ ، ۳۴۰ ، ۳۳۱ ، ۳۳۰ ، ۳۲۸ ، ۳۱۵	،۷۳۳ ، ۷۳۱ ، ۷۲۱ ، ۷۲۰ ، ۷۰۷ ، ۶۳۵
،۴۴۴ ، ۴۳۸ ، ۴۰۰ ، ۳۹۱ ، ۳۸۹ ، ۳۶۴	،۸۳۳ ، ۸۲۹ ، ۸۲۱ ، ۷۹۷ ، ۷۹۶ ، ۷۵۱
،۷۰۰ ، ۵۸۶ ، ۵۳۱ ، ۵۲۱ ، ۴۹۴ ، ۴۶۶	،۸۴۳ ، ۸۴۲ ، ۸۴۱ ، ۸۳۶ ، ۸۳۵ ، ۸۳۴
،۸۵۱ ، ۷۶۲ ، ۷۴۴ ، ۷۲۴ ، ۷۲۳ ، ۷۰۱	،۹۱۴ ، ۹۰۹ ، ۸۸۹ ، ۸۸۸ ، ۸۷۶ ، ۸۵۵
،۱۱۷۷ ، ۱۱۴۸ ، ۱۰۰۰ ، ۱۰۰۲ ، ۸۵۳	،۱۰۲۱ ، ۹۸۵ ، ۹۲۰ ، ۹۱۷ ، ۹۱۶ ، ۹۱۵
۱۲۴۴	،۱۰۶۹ ، ۱۰۴۰ ، ۱۰۳۶ ، ۱۰۳۳ ، ۱۰۲۶
ایرلند ۱۴۷	،۱۱۴۰ ، ۱۱۳۹ ، ۱۱۱۱ ، ۱۱۰۸ ، ۱۰۷۰
ایسلاند (= رسلانده) ۱۴۷	،۱۱۹۰ ، ۱۱۸۵ ، ۱۱۷۳ ، ۱۱۶۴ ، ۱۱۴۱
ایلاق ۱۳۱	،۱۲۲۸ ، ۱۲۱۹ ، ۱۲۰۰ ، ۱۱۹۹ ، ۱۱۹۸
ایله ۱۱۴ ، ۸۵	،۱۲۵۴ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۴۵ ، ۱۲۴۰ ، ۱۲۳۶
ایله مدین ۱۱۳	،۱۲۶۹ ، ۱۲۶۴ ، ۱۲۶۳ ، ۱۲۵۸ ، ۱۲۵۶
ایوان کسری ۶۸۲ ، ۶۷۹ ، ۶۷۸ ، ۳۳۷ ، ۸۶	۱۲۸۵ ، ۱۲۸۰ ، ۱۲۷۴ ، ۱۲۷۲
ایوان مداین = ایوان کسری	انطاکیه ۱۲۵ ، ۲۴۶
ایویسا = یابسه (۴۸۵)	انطالیه ۱۲۶
ب	انطرسوس ۱۲۵
باب (در بند) = ابواب	انقره = آنقره
باب الابواب (= در بند) = ابواب	انکبرده = انکبردی (لمباردی)
باب المندب (تنگه) ۱۰۴ ، ۱۰۳ ، ۸۵ ، ۸۴	انکبردی ۱۲۴ ، ۱۳۵
باب المندب (بلاد...) ۸۴	انکریه (هنگری) ۱۴۳
باب فضل بن یحیی ۱۱۸	انکلایه (آکیله) ۱۴۲ ، ۱۳۵ ، ۸۶
بابل ۱۰۴۳ ، ۱۰۴۲ ، ۱۰۴۰ ، ۴۴۴ ، ۷۰	انگلستان ۱۴۷ ، ۱۴۶ ، ۱۴۲ ، ۳۰
باجویین = تاجوه	انکلترا والکلطرا = انگلستان
بادیس ۶۴۱ ، ۳۰۵ ، ۱۲۱ ، ۱۱۰	اوراس (جبال) ۱۲۰۰
بارسلن = برشلونه	اورشلیم ۱۱۴
باری (سرزمین) ۱۳۵	اورمیة = ارومیة
بازار عکاظ ۱۲۴۱	اولیل (= جزیره اولیل)
بازیلیکات ۱۳۵	اهرام مصر ۷۶۹ ، ۶۸۲ ، ۶۷۸ ، ۳۳۷
باشکیره = بسجرت	اهواز ۳۴۲ ، ۱۱۵
باطوس = ناطوس	ایتالیسا ۱۳۴ ، ۴۸
	ایران ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۸ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۳۸ ، ۴۸ ، ۴۹

برشلونه (بارسلن) ۱۳۳، ۱۲۳	بامیان (بلاد...) ۱۱۸
برصا = برصه	بجانه ۴۸۴
برصه = بروسه	بجاة = بجه
برطاس ۱۴۴	بجایه (بوژی) ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۰
برغشت (برگو) ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲	۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸
برغونه ۱۳۴	۵۹، ۶۰، ۶۳، ۱۱۰، ۲۹۷، ۳۱۳
برغونیه (برگون) ۱۴۲	۵۰۱، ۵۶۶، ۶۴۲، ۶۷۵، ۶۸۸، ۷۱۴
برقاغة = نرباغة	۸۷۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۴
برقه ۷۲۶، ۷۲۵، ۶۸۸، ۳۴۴، ۱۱۲، ۸۳	بجناك (وبجناكیة) ۱۴۵، ۱۴۸
برگون = برغونیه	بجه ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۴
برنیسس (صحاری) ۱۱۲	بحر اسود = بحر بنطس
بروسه ۱۳۷	بحر بنطس (= بحر نیطش) ۱۲۰، ۱۲۹
بریطانیا = برتانی	بحر خوارزم = دریاچه آرال
بزجاله = ترجاله	بحر خزر = دریای خزر
بسا (فسا) ۳۷	بحرالروس = بحراسود = بحر طرابزنده
بست ۱۱۶	بحر روم و بحر رومی = دریای روم
بسجرت (باشگیره) ۱۴۹، ۱۴۵	بحر شامی = بحر روم
بسطام ۱۳۰	بحر طرابزنده (بحراسود) ۱۲۰
بسطه ۱۲۲، ۱۲۱	بحر فارس = (دریای فارس) ۱۲۸
بسکره ۱۱۰	بحر قلزم = دریای قلزم ۱۰۵
بصره ۳۹۲، ۴۸۳، ۳۴۳، ۱۱۵، ۸۷، ۸۶	بحر محیط = دریای محیط ۱۱۰
۴۹۲، ۴۲۳، ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۰	بحرین ۲۰، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۴۶۶، ۵۷۹
۸۳۳، ۷۴۳، ۷۱۰، ۶۸۷، ۶۰۸، ۵۱۶	۸۰۱، ۱۲۶
۹۹۸، ۹۵۶، ۸۹۸، ۸۹۶، ۸۸۲، ۸۷۸	بخارا ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۹۲۷، ۹۳۴
۱۲۶۰، ۱۲۱۰، ۱۱۶۰	بدخشان ۱۱۷
بطایح عراقین ۲۴۵	بدر (غزوه) ۲۴۰
بطلیوس ۱۲۶۹، ۱۲۱	برابی ۱۰۴۳، ۱۰۰۲، ۷۶۴
بمبلك ۱۱۴، ۶۹، ۱۲	بربر (بلاد...) ۸۶
بنداد ۸۷، ۸۶، ۶۶، ۴۹، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۲۸	برتانی ۱۴۲
۳۳۰، ۳۱۵، ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۹۶، ۱۲۸	برجان ۸۴، ۱۴۴
۵۶۵، ۵۴۹، ۴۰۵، ۳۸۴، ۳۴۱، ۳۳۱	بردسیر ۱۱۶
۶۷۴، ۶۶۸، ۶۶۰، ۶۲۴، ۶۱۱، ۵۸۵	برده ۳۴۴، ۱۳۸

بلجر ۱۴۴	۸۵۴، ۸۵۲، ۸۳۵، ۸۳۴، ۷۴۳، ۶۷۵
بلخ ۵۰۳، ۲۵۹، ۱۱۱، ۱۱۷، ۸۸، ۴۲	۹۱۲، ۹۱۱، ۹۰۴، ۹۰۳، ۸۸۲، ۸۷۸
البلد الجدید = فاس ۶۸۶	۱۲۶۹، ۱۲۴۹، ۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۳
بلمر ۱۲۴	۱۲۸۷، ۱۲۷۵
بلغار (= برجان) ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۴، ۸۴	بکه = مکه ۶۹۷، ۶۹۶
بلقاء ۱۹۹	بلادارمن = ارمنستان = ارمنیه ۱۲۶
بنسیه ۱۲۱۹، ۱۲۲	بلاد اسلامی (ممالک اسلامی) ۷۵۰
بلونیه (بلونی) ۱۴۷، ۱۴۳	بلاداسلاوها ۷۷۰، ۴۹۰، ۴۸۱
بلهرا (بلاد...) ۱۰۸	بلادبربر ۸۵
بلهوس = بهلوس	بلادبنادقه (ونیز) ۱۳۵
بنادقه (ونیز) ۱۴۸، ۱۲۴، ۱۲۰، ۸۳	بلادترك وترکان (ترکستان) ۱۴۵، ۱۱۸
بناریه ۱۴۸	بلادجبل ۳۴۰
بنیلونه ۱۳۳	بلادجرید ۸۳۶
بندقیه = بنادقه (ونیز)	بلادجزیره (عربستان) ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۴
بنطو = بیطو	بلادخزر ۱۴۵
بنغازی ۱۰۹	بلادخفشاخ (قبچاق) ۱۴۵
بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۸۲۲	بلاددیلم ۲۸
بوامیه (بوهم) ۱۴۳	بلادروم (= آسیای صغیر) ۱۲۵
بورژ ۱۳۳	بلادزنگبار ۸۵
بورگرب (رود) ۶۷۹	بلادسودان ۷۲۶
بورگو = برغشت	بلادسیاهان ۱۰۰
بوژی = بجایه ۲۹۷	بلادشام ۱۲۵
بوشنگ ۱۱۶	بلادشمال ۶۵۹
بولاق ۱۰۶۶، ۶۸، ۹۷	بلادفرنگیان ۷۵۸
بونه ۶۸۸، ۱۱۱، ۴۴	بلادمجاهدبنعبدالله ۱۲۴
بوهم = بوامیه	بلادمسیحیان = بلادفرنگیان
بهلوس (ایالت) ۱۲۹	بلادمغرب = مغرب ۱۸
بیت ابراهیم (= مکه) ۶۸۹	بلادونیز = بلادبنادقه ۸۴
بیت الحرام (کعبه - مکه) ۱۲۴۲، ۶۸۹	بلادپاجوج ۱۴۶
بیت العتیق ۶۸۹	بلادالولید (مسجدی در دمشق) ۷۰۲
بیت لحم ۷۰۲، ۶۹	بلادق ۱۰۲
بیت المعمور ۶۹۰	بلادونس = جزیره بلبونس

تادله (شهر) ۱۰۹	بیت المقدس (اورشلیم) ۱۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۴۴۴
تاز ۱۲۸۳	۴۴۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۶۱۹، ۶۸۹، ۶۹۸
تازا ۱۰۹	۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴
تازه = تاز	۹۱۷
تازی = تاز	بیروت ۵۵، ۷۴، ۸۳، ۱۰۵، ۱۱۴، ۷۱۵
تاستوس = طیبست	۱۲۰۰، ۹۱۶
تباله ۱۰۷	بیره ۷۰۳
تبت ۲۰، ۲۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱	بیزانس (رم السفلی) ۲۲۲
تبریز ۴۹، ۱۲۹	بیسکره ۵۰، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۷۱۴، ۷۴۸
تبسه ۵۵، ۱۱۱	بیش (نهر) ۱۴۳
تبوك (صحرا - غزوه) ۱۱۴، ۱۸۰، ۳۱۱	بیطو (پواتو) ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۴۲
۹۶۸، ۹۶۶	بیلقان ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۳
تدلا = تطیله	بین النهرین ۱۱۸
تدمر ۱۱۴	بیونه ۱۳۳
ترتس = طرطوشه	
ترجاله ۱۲۱	پ
ترکس = ترکش	پارتی ۱۳۰
ترکستان = بلاد ترک یساترکان (۸۸، ۸۹)	پاریس ۹، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۳۸، ۴۵، ۵۴
۸۱۰، (۳۰۹)	۳۳۰، ۱۰۲، ۹۳
ترکش ۱۴۵	پتروگراد ۱۲۶۹
ترکمان (کشور) ۱۵۰	پرتقال ۱۱۹۸
ترکیه ۷۱، ۷۲، ۷۴	پشینه = بجانہ
ترمذ ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸	پواتو = بیطو
تستر = شوشتر	پلونئی = بلونیه
تطیله ۱۳۳	پیرنه = کوه برنات ۱۳۳
تفزغز ۱۱۸	پهلو (پهلوس) ۱۲۹
تفلیس ۱۳۸	
تکرور (بلاد) ۱۰۰، ۱۵۴	ت
تکریت ۱۲۸	تاجره = ناچر
تلدو = تلیطله	تاجوه (اراضی) ۱۰۶
تلمسان ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۳	تاجوه (شهر) ۱۰۱
۱۰۹، ۱۱۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۸۰، ۳۱۲	تادلا = تادله

ثغور غربی ۵۴۹	،۷۱۴،۶۸۰،۶۴۲،۵۶۵،۵۱۷،۳۴۶
ثغورهارونی ۷۰۳	۱۲۸۵،۸۷۷،۸۷۶،۷۱۵
ثمود (دیار... ۱۱۴	تلول ۱۶۱،۱۶۰
ثور (غار... ۲	تنیکتو ۱۲۰۰
	تنعیم ۶۹۶
ج	تنگه جیل الطارق = (دریای زقاق) ۸۳
جاسم (قریه) ۱۲۴۴	توات ۱۰۰
جامعان ۱۲۷	توزر ۳۰۸
جامع الازهر ۵۰، ۶۶	توریز ۸۹۳
جامع امویان (مسجد) ۳۴۰	توزر ۷۴۸،۴۴۱،۱۱۱
جامع بجایه ۵۹	تولدو = طلیطله
جامع زیتونه (تونس) ۵۰	تولوز = طلوشه
جامع قرویین (فاس) ۵۰، ۶۸، ۱۱۰، ۱۰	تونس ۳۸ تا ۴۰، ۷۰، ۴، ۱۱۱، ۳۰۸، ۴۸۴، ۴۸۲
جامع کبیرغرناطه ۵۰	،۶۶۴، ۶۶۳، ۵۶۶، ۵۴۹، ۵۱۷، ۴۸۷
جبال اطلس (سلسله...) ۱۲۰۰	،۸۷۶، ۸۳۶، ۷۹۶، ۷۳۳، ۶۸۶، ۶۸۳
جبال بتم = کوههای بتم	،۱۱۶۵، ۱۱۰۴، ۱۰۲۲، ۹۱۹، ۸۷۸
جبال بربرها ۱۱۰	۱۲۸۶، ۱۲۵۱، ۱۲۲۸، ۱۲۰۰
جبال دروب = کوههای دروب	تهائم (یعن) ۱۰۴
جبال قفص (کوچ) ۱۱۶، ۱۱۵	تهامه ۳۹۲، ۱۰۶، ۱۰۵
جبال مکه = فاران	تهامه (مکه) ۱۰۴
جبل (کوهستان) ۱۱۱	تهران ۴۰
جبل طارق ۴۴، ۵۷	تیتری = کوهستان تیتری
جبل فتح = جبل طارق	تیگودارین ۱۰۰
جبله ۵۴۹، ۱۲۵	تیطاوین ۱۲۱
جنولیه (سرب) ۱۴۳	تیماء (دیار) ۱۱۴
جده ۶۹۶، ۶۹۲، ۱۰۷، ۸۵	تیه (صحرای ...) ۲۷۰، ۲۶۹، ۱۵، ۱۴
جرجانیه ۱۳۰	۶۹۸
جرجرایا ۹۹۸، ۱۲۸	
جرش ۱۰۷	ث
جرمانیه (ژرمن) ۱۴۳	ثغور جرزی ۷۰۳
جرنده (ژیرن) ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲۳	ثغور شام ۷۰۳
جرواسیا و کرواسی) ۱۳۶	ثغور شامی = ثغور شام

جزیره سرندیب (سیلان) ۷۰۵، ۱۰۴	جزایر بالئار ۸۸۸
جزیره سیلان = جزیره سرندیب	جزایر خالدات ۱۰۶، ۹۸
جزیره سیسیل = جزیره صقلیه	جزایر رومانی ۴۸۶
جزیره شقر = شقر ۱۲۱۹	جزایر سیلا (ژاپون) ۱۰۵
جزیره صقلیه = صقلیه (۸۳، ۱۲۳، ۲۹۸)	جزایر شرقی = جزایر بالئار
۴۸۷، ۴۸۶، ۴۸۴	جزایر واق واق ۱۰۵
جزیره عدن ۱۰۵	الجزیره یاجزیره ۳۱۵، ۳۰، ۳۴۳، ۵۶۵
جزیره غدش ۱۲۴	۸۰۱
جزیره قادس ۴۸۷، ۱۲۱	الجزیره غربی ۷۳۵، ۵۷۰
جزیره قبرس ۱۲۰، ۱۱۳	جزیره ابن عمر ۱۲۸، ۱۲۶
جزیره قمر ۱۰۴	جزیره اعدوش = جزیره غدوش
جزیره قوصره (کسره) ۴۸۵	جزیره اقریطش (کرت) = اقریطش
جزیره کرت = جزیره اقریطش	جزیره الخضراء (الجزیره) ۱۲۱، ۱۲۰، ۸۳
جزیره مالطه (مالت) ۴۸۵، ۱۲۴	۱۶۵
جزیره مالت = جزیره مالطه	جزیره العرب ۱۸، ۱۹، ۸۶، ۱۰۳، ۱۵۲
جزیره موصل = موصل	۸۰۱
جزیره مایرقه = مایرقه	جزیره اندلس = اندلس
جزیره منورقه (مینورک) = منورقه	جزیره انکلترا = انگلستان
جزیره میورقه (میورقه) = میورقه	جزیره اولیل ۱۰۰
جزیره یابسه ۴۸۵، ۱۲۰	جزیره برقاعه - (نروژ) ۱۴۷
جزیره یاقوت ۱۱۹	جزیره بلیونس (پلوپونز) ۱۲۴، ۱۲۰
جزیره = جرید	جزیره پلوپونز = جزیره بلیونس
جمرانه ۷۱۴	جزیره جربه ۳۸۷
جلق (دمشق) ۶۷۱	جزیره جنوه (ژن) ۴۸۵
جلولاه ۴۸۲، ۱۲۸	جزیره رسلانده (ایسلاند) ۱۴۷
جلیقیه (گالیس) ۱۳۲	جزیره سردانیه ۴۸۵، ۱۲۳، ۱۲۰
جمل (غزوه) ۴۱۱	جزیره ساردینی = جزیره سردانیه
جنجاله ۱۲۳	
جنديشاپور ۱۱۵	
جنوه (= جزیره جنوه) ۱۳۴	
جیان ۱۲۱	
جیحون = رود جیحون	

جران ۱۲۶	جیرفت ۱۱۶
حرم (کعبه) ۶۹۷، ۶۹۶	چاج ۱۳۲، ۱۳۱، ۸۹
حرمین (مکه ومدینه) ۵۸۵	چادر گاههای آزرگار ۱۰۶
حرواسیا = جرواسیا	چادر گاههای بجه ۱۰۳
الحره (وقعه) ۸۵۰، ۷۰۲	چادر گاههای زغاوه ۱۰۶
حصن استپه ۱۲۵۹	چادر گاههای نقاب پوشان ۱۰۶
حصن خوابی ۱۲۵	چاه ذروان ۱۰۴۳
حصن مصبات ۱۲۵	چاه زمزم ۶۹۷، ۶۹۲، ۶۹۱، ۶۹۰
حضر موت ۱۷، ۳۹، ۵۴، ۱۰۵، ۱۵۲	چشمه آب زمزم = چاه زمزم
حطیم ۶۹۲، ۶۹۵	چین ۱۸، ۲۰، ۵۱، ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸
حلب ۶۹، ۱۲۵	۵۷۱، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۱۹، ۱۱۸
حلوان ۱۲۸، ۳۴۲	۹۱۲، ۸۰۰، ۷۶۸، ۷۲۴، ۷۲۳
حله مزیدیه ۱۲۷	ح
حمص ۱۱۴، ۱۲۵	حبشه ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۹۸، ۳۱۰
حمص (اشبیلیه) ۱۲۶۱	۱۱۷۷، ۹۰۱، ۴۴۹
حنین ۳۹۲	حج (= مکه) ۶۸، ۴۹، ۲۸، ۶۵، ۶۲۴
حوراء ۱۱۳	۱۲۷۳، ۱۱۹۹
حوران ۱۱۴، ۱۲۴۶، ۱۲۵۲	حجاز ۱۵، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۸۵، ۸۶
حیره ۲۰، ۸۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۶۵	۱۵۱، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۷، ۱۰۴، ۱۰۳
خ	۳۰۱، ۲۷۷، ۲۵۱، ۲۰۳، ۱۶۰، ۱۵۲
خابور ۱۲۷	۴۱۶، ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۴۴، ۳۱۲
خازرون ۱۳۰	۵۶۴، ۵۰۰، ۴۴۳، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۱۸
خانفو = خانکو	۶۹۳، ۶۹۲، ۶۸۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۵۸۵
خانقو = خانکو	۸۹۸، ۸۹۶، ۸۵۴، ۸۳۰، ۷۰۵، ۷۰۴
خانقین ۱۲۸	۱۱۵۹، ۹۱۴، ۹۰۱
خانکو ۱۰۵، ۱۰۸	حجر ۱۱۴، ۲۰۲
خانقاه بیبرس ۶۶	حجر الاسود ۶۹۵، ۷۰۰، ۷۰۲، ۷۰۳
خانه خدای = خانه کعبه	حدث حمراء ۷۰۳
خانه کعبه ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷	حدیثه ۱۲۸
۹۰۲، ۷۰۴	

خلیج قسطنطنیه ۸۴، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳	خانه‌های مقدس تازیان ۷۰۵
خلیج لیون ۱۳۴	خاوردور ۷۱۰
خلیج ونیز = خلیج بنادقه	ختل (بلاد) ۱۱۷، ۱۱۸
خنفو = خانکو	خجند ۱۳۱، ۱۳۲
خنفون = خانفو = خانکو	خراسان ۱۴، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹
خوابی = حصن خوابی	۳۰۶، ۲۲۸، ۱۵۴، ۱۳۸، ۱۳۰، ۱۲۰
خوارزم ۷۰، ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۸۹۳	۵۸۵، ۵۷۸، ۵۶۵، ۴۰۵، ۳۸۳، ۳۴۲
خوزستان ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۶	۱۰۰۵، ۹۱۸، ۹۱۲، ۸۷۸، ۷۵۱
خونجان ۱۲۸	۱۲۹۰، ۱۱۵۲
خیابان تربۀ بای (در تونس) ۷۰	خرجان ۱۲۴۹
خیبر (بلاد) ۱۰۷	خرخیز ۱۱۹
خیبر (قلاع) ۱۱۴، ۱۱۵	خرشنه ۱۳۸
خیفون ۱۰۸	خرلخ (خرلخیه) ۱۳۱
د	خرلخیه ۱۱۹، ۸۸
دارا بگرد ۱۱۵	خریده = جرنده
دارالخلافة = بغداد ۴۳۸	خزرد (سرزمین) ۸۴، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴
دارالسلام = بغداد	۱۴۶، ۱۴۵
دارالکتاب اللبنائی ۷۲، ۱۰۱۸، ۱۰۶۷	خزران ۱۴۰
۱۱۳۲، ۱۲۷۱، ۱۲۷۴	خزلجی = خزلخیه
دارالهجرة = مدینه	خزلجیه = خزلخیه
دارین (بندر) ۱۲۶۰	خط (سرزمین) ۱۱۵
دالماسی ۱۳۶	خفشاخ (باقفحق یا قبجاق) ۱۴۹
دانشکده حقوق تهران ۱۷، ۳۴، ۳۵	خلاط ۸۷، ۱۳۸
دانشکده علوم تهران ۱۰۰۶	خلخ ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۵
دانشکده معقول و منقول تهران ۷	خلیج بنادقه (ونیز) ۸۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۵
دانشگاه آمستردام ۴۶	۱۳۶
دانشگاه اکسفورد ۴۷	خلیج تاران ۱۳۵
دانشگاه تهران ۷۲، ۱۰۰۵	خلیج جنوه (ژنه) ۱۳۴
دانشگاه الجزایر ۴۵	خلیج سبز = خلیج فارس
دانشگاه سربین ۳۸	خلیج طنجه ۱۱۰، ۱۲۱
	خلیج فارس ۸۶
	خلیج قابس ۴۳

دریای جرجان = دریای خزر	دانشگاه کورنیل (امریکا) ۳۵
دریای چین = دریای هند	دانشگاه لبنان ۷۲
دریای حبشه = دریای هند	دانمارك ۱۴۷
دریای خزر یا بحر خزر = (دریای جرجان یا جرجانیه یا دریای جرجان و جرجانیه)	دانیه ۱۱۶۴، ۸۸۸، ۴۸۵، ۱۲۲، ۸۴
۱۴، ۸۶، ۸۸، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۵	دبدو (کوه) ۶۴
۱۵۴، ۱۵۳	دبوسیه ۹۲۷
دریای روم (مدیترانه) ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶	دبیل ۱۳۸
۸۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱	دجله = رود دجله
۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲	دجله بغداد ۳۳۰
۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۳۴	در بند (= ابواب - باب) ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۴
۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۸۸، ۳۴۳، ۴۸۲	درعه (بلاد) ۱۰۹
۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۰، ۷۲۳، ۷۲۶	درن (ناحیه اطلس) ۱۱۰
۸۰۰	دروب (کوههای...) ۱۲۵
دریای رومی = دریای روم	دریاچه آرال (= دریای خوارزم) ۱۱۷، ۸۸
دریای زقاق = تنگه جبل الطارق ۸۳	۱۴۰
دریای سوئز (یاسوس) ۱۳، ۱۹، ۸۵، ۸۶	دریاچه ارجیش ۳۴۴
۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۴	دریاچه بصره ۸۷
دریای سبز = (دریای محیط) ۸۱	دریاچه جرجانیه (دریای خزر) ۸۸
دریای سویس = دریای سوئز	دریاچه جرجان = دریای خزر ۸۸
دریای سیاه = (دریای نیطش) ۸۱، ۸۴	دریاچه جیحون = دریای آرال
۱۲۹	دریاچه خوارزم ۱۱۷، ۱۴۰
دریای = شام (دریای روم) ۱۹، ۱۲۰	دریاچه سودان ۱۰۰
دریای شامی = دریای شام ۴۸۲	دریاچه طرمی ۱۴۸
دریای طبرستان (= دریای خزر) ۱۳۰	دریاچه غرکول ۱۴۰
۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵	دریاچه غنون ۱۴۸
دریای طرابزنده = دریای اسود = دریای نیطش	دریاچه فیوم ۱۱۲
۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۳، ۸۷، ۸۶، ۱۹	دریای آتلانتیک ۳۰۸
۱۱۵، ۱۲۸	دریای آدریاتیک ۱۳۴
دریای قلم = دریای سوئز	دریای اسود یا بحر الروس = دریای سیاه = دریای نیطش
دریای کاسپین = دریای خزر	دریای نیطش و نبطس = دریای نیطش
	دریای تیرین ۱۳۵

دیلم (بلاد) ۵۶۵، ۳۸۵، ۸۷، ۸۶، ۳۷، ۲۵	دریای گرگان = دریای خزر
دیلمان = دیلم	دریای متوسط ۱۲۰
دینار = دینور	دریای محیط (یا بحر محیط) ۸۵، ۸۳، ۸۱
دینور ۳۴۳، ۱۲۹، ۱۲۸	۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۸۷
ذ	۱۳۲، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۰
ذات‌الابواب ۶۷	۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۵
ذروان = چاه ذروان	۱۴۹
ر	دریای مدیترانه = دریای روم
راقه ۱۲۶	دریای مرمره ۸۴
رامهرمز ۱۱۵	دریای نیطس = دریای نیطس
راس عین ۱۲۷	دریای نیطس (پنتوس) ۱۳۶، ۱۲۹، ۱۲۰، ۸۴
رباح (قلعه... ۱۲۱-۱۲۲)	۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۳۸
رباط اسفی ۱۰۹	دریای ونیز = دریای بنادقه
رباط عباد ۶۴۲	دریای هند ۱۰۴، ۱۰۳، ۸۶، ۸۷، ۸۵، ۱۹
رباط الفتح ۶۷۹	۱۵۴، ۱۱۳، ۱۰۸، ۱۰۷
رباط ماسه ۶۴۱، ۶۴۰، ۱۰۹، ۱۰۸	دلاس ۱۱۲، ۱۰۷
رحبه ۱۲۷	دماغه اوئان ۱۱۱
رسالنده (استونی) ۱۴۷	دماغه رازا ۱۱۱
رشید (شهر) ۱۱۳، ۱۰۲	دمشق ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۱۱۴
رضائیه (ارومیه) ۹۲۸	۵۷۱، ۵۴۱، ۳۸۲، ۳۴۴، ۳۳۷، ۲۴۶
رقه ۵۹۱، ۱۲۶، ۸۷	۱۲۴۴، ۷۴۳، ۶۷۱، ۶۷۰، ۶۳۷
رکن (مکه) ۶۹۸، ۶۱۴	دمیاط ۱۱۳، ۱۰۲
رم = رومه	دنقله ۱۰۲
رم السفلی = بیزانس	دنیه = دانیه
رمله، ۶۰۸	دوقطب ۸۲
رنده ۱۱۹۹، ۱۶۵، ۳۹	دوعده (عدوتین) ۴۴۰
رواحه (بلاد) ۱۱۲	دومه الجندل (دیار... ۱۱۴)
روان ۲۵۹	دهلك ۱۰۴
رودان ۱۱۶	دهلی ۳۴۸
روداتل (ولگا) ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۳۹	دیارتمود ۳۴۰، ۱۱۴
	دیار ربیعہ ۱۲۶
	دیرنویں = (معبد نوبهار) ۲۵۹

روسیه ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸	رود اسر ۶۴۲
روم ۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵	رود باجه = رود تاجه
۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۱، ۱۵۵، ۱۳۸، ۱۳۷	رود بلخ (= رود جیحون) ۸۶، ۱۱۸
۴۴۶، ۴۴۵، ۴۴۳، ۳۲۷، ۳۹۱، ۳۲۸	رود تاجه ۱۲۲
۴۸۲، ۴۶۷، ۴۶۶، ۴۵۴، ۴۴۹، ۴۴۷	رود جریاب ۱۱۷
۷۰۱، ۶۵۹، ۵۸۶، ۵۲۱، ۴۹۴، ۴۸۵	رود جیحان ۱۲۶، ۱۴۷
۱۰۰۳، ۸۱۱، ۷۵۱، ۷۴۴، ۷۳۱، ۷۰۲	رود جیحون ۸۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹
۱۱۷۷، ۱۰۹۰، ۱۰۰۴	۱۳، ۱۳۱، ۱۴۰، ۵۸۵، ۶۱۲
روم بزرگ ۱۳۴	رود چاچ ۱۳۱، ۱۳۲
رومه ۶۳۵، ۴۴۶، ۴۴۵، ۶۷، ۴۴	رود بارحمص (اشبیله) = حمص (اشبیله)
رومة المکرمة = رومه (۶۷)	رود دجله ۲۰، ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷
رویان ۳۴۳	۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۶۶۰، ۷۲۴
رها ۱۲۶	۱۰۶۱
ری ۳۴۳، ۱۳۰	رود سجلماسه ۱۰۹
ریف (مراکش) ۳۰۸	رود سند ۱۰۸
زاب ۵۵، ۶۹، ۱۱۰، ۱۲۷، ۵۶۶، ۶۴۰، ۶۵۴	رود سیحان ۱۲۶، ۱۳۷
۷۴۸	رود سیحون = رود چاچ ۱۱۸
زاب (رود) ۱۲۴۹	رود شنیل ۱۲۷۴
زاب صغیر (رود) ۱۲۸، ۱۲۹	رود غضا ۱۲۶
زاب کبیر (رود) ۱۲۸، ۱۲۹	رود فاس ۶۶۳
زابلستان ۶۵۹	رود فرات (= فرات) ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶
زالع ۱۰۳، ۱۰۴	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۴۳، ۵۲۳
زیبید ۱۰۵، ۸۵	۶۵۹، ۷۲۴
زغاوه ۱۰۱	رود فرغانه ۸۹، ۱۳۱
زفتی ۱۱۲	رود قباقب (= قره سو) ۱۳۷
زقاق = دریای زقاق	رود قره سو = رود قباقب
زم (شهر) ۱۳۰	رود ملویه ۱۰۹
زم (دهکده) ۱۱۶	رود نیل ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۷۶۴
زمزم = چاه - چشمه زمزم	۱۲۷۴
زموم ۱۱۶	رود وخن ۱۱۸
زناته (بلاد...) ۷	رود وخناب ۱۱۷، ۱۱۸
زنگبار ۸۵، ۱۰۴، ۱۵۴	رود ولگا = رود اتل

سرت ۱۱۲	زویله بن خطاب (ناحیه) ۱۱۲
سردانیه = (سارینی) جزیره سردانیه (۸۴)	زیچ ابن اسحاق ۱۰۲۲
سرخس ۱۱۶	زیلع = زالع
سرزمین تیه = تیه	
سرقسطه ۱۲۳، ۲۹۹، ۱۲۵۷	ژ
سرقوسه (سیراکوز) ۱۲۳	ژاپون = جزایر سیلا
سرندیب = جزیره سرندیب (سیلان)	ژرمن = جرمانیه
سروج ۱۲۶	ژن = جنوه (خلیج جنوه) ۱۳۴، ۴۸۵
سروی = جتولیه (۱۴۳)	ژیرن = جرنده
سریر ۱۳۹، ۱۴۰	
سعیور = منت میور	س
سغد ۱۱۸، ۱۱۸، ۱۳۱	ساباط مداین ۳۸۰
سفاله ۱۰۴، ۱۰۵	ساحل شمالی = مدیترانه ۱۰۰۶
سقلاب ۱۲۹	ساراگس و ساراگوس = سرقسطه
سقیفه بنی ساعده ۳۷۱، ۳۷۷	ساکس = شظونیه (۱۴۲)
سلا ۱۰۹، ۱۰۹، ۶۸۸	ساردین = سردانیه
سلامیه ۱۲۵	سالبرنا (بندر) ۱۲۳۰
سلمنکه = سلمنکه	سالم (مدینه) ۱۲۲، ۱۲۳
سلمنه = سلمنکه	سامره (صبیطیه) ۴۴۴
سلمیه = سلامیه	سانتیاگو = شنتیاقوب
سلوقیه ۱۲۵، ۱۲۶	سبا (سرزمین) ۱۰۷
سله ۶۷۹	سبته ۴۲، ۵۷، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۲۱۷، ۲۸۲
سمرقند ۱۱۸، ۸۸، ۱۳۱، ۹۲۷، ۹۳۲	۱۱۹۹، ۷۴۹، ۷۱۴، ۶۸۸، ۶۶۲، ۶۳۲
سموره ۱۳۲	۱۲۶۴
سمیساط ۱۲۶	سبیطله -- ۴۸۲، ۱۱۱
سنتریه ۱۰۶	سجلماسه ۳۷، ۴۰، ۶۷، ۶۸، ۱۰۹، ۳۸۵، ۶۸۷
سند (بلاد) ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۵۱، ۱۵۵	سد اسکندر ۱۴۶
۳۱۰، ۳۴۲، ۳۷۹، ۵۱۰، ۷۵۱	سد مأرب ۶۸۱
سنت انجل ۹۹، ۸۴	سد ویکش ۴۸۷
سواد ۲۴۵-۳۴۱	سد یا جوج و ما جوج ۸۲، ۱۱۸، ۱۴۱
سواکن (جزیره) ۸۵، ۱۰۴	سراة = شراة
شوتز (= سویس) ۱۹، ۲۰، ۱۱۳، ۱۰۴	سرب = سروی

۱۳۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵ ، ۱۲۴ ، ۱۱۴

۳۱۰ ، ۳۰۱ ، ۲۸۸ ، ۲۶۹ ، ۲۴۶ ، ۱۵۱

۳۴۴ ، ۳۴۰ ، ۳۳۸ ، ۳۱۵ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲

۴۳۷ ، ۴۱۶ ، ۴۱۲ ، ۴۱۰ ، ۳۸۶ ، ۳۸۲

۴۸۲ ، ۴۷۰ ، ۴۶۹ ، ۴۶۷ ، ۴۶۶ ، ۴۴۴

۵۱۱ ، ۶۹۶ ، ۴۸۹ ، ۴۸۸ ، ۴۸۶ ، ۴۸۴

۶۱۴ ، ۵۸۵ ، ۵۸۰ ، ۵۷۹ ، ۵۶۵ ، ۵۶۴

۶۹۱ ، ۶۷۲ ، ۶۶۷ ، ۶۵۹ ، ۶۳۸ ، ۶۲۲

۷۲۳ ، ۷۰۳ ، ۷۰۷ ، ۶۹۹ ، ۶۹۸ ، ۶۹۳

۸۹۶ ، ۸۳۱ ، ۷۹۶ ، ۷۶۸ ، ۷۵۱ ، ۷۳۱

۱۱۰۴ ، ۱۱۸۰ ، ۱۰۰۳ ، ۹۰۱ ، ۸۹۸

۱۲۴۶

شامات ۲۱۴

شاهجان ۱۱۸

شجر ۱۰۷ ، ۱۰۵ ، ۱۰۳ ، ۸۶

شراهة ۳۹۲

شمال ۶۷۸ ، ۴۸۲ ، ۳۸۲ ، ۳۳۷

شروش ۱۲۱

شطونوف ۱۱۲

شطونيه (ساکس) ۱۴۳ ، ۱۴۲

شعب ۶۹۶

شقر (جزیره) ۱۲۱۹ ، ۱۲۳

شعوره ۱۲۳ ، ۱۲۲

شقبويه ۱۳۲

شلب ۱۲۱

شلمنکه ۱۳۲

شلات ۱۱۱

شمشاط ۷۰۳

شنترين ۱۲۲

شنتمریه ۱۲۱

شنتياقوب ۱۳۲

شنيل = رود شنيل

سودان (دریاچه) ۱۰۱

سودان (بلاد) ۷۲۴ ، ۲۸۸ ، ۲۷۸ ، ۱۵۱ ، ۱۰۲

۱۱۹۹ ، ۱۰۴۴ ، ۷۸۳ ، ۷۸۲

سوس = شوش

سوس ۷۲۶ ، ۶۴۱ ، ۶۴۰ ، ۳۱۲ ، ۳۰۸ ، ۱۰۸

۱۲۰۰

سوس اقصی ۸۲۲ ، ۳۰۸

سوسه ۱۱۱ ، ۶۳ ، ۴۶

سوق عکاظ = بازار عکاظ (۱۲۴۱)

سويس = سوئز

سویقه بن مشکور ۱۱۱

سویل = اشبیلیه ۳۹

سیاه کوه = کوه سیاه ۱۴۴

سیحان = رود سیحان

سیحون = رود سیحون (چاچ)

سیراف ۵۰۹ ، ۱۱۵

سیراکوز = سرقوسه

سیرجان ۱۱۶

سیرنائیک ۱۰۹

سیس ۷۰۳

سیستان ۳۴۲ ، ۱۱۶ ، ۱۰۸

سیسه = سیس

سیسیل (= صقلیه - جزیره صقلیه)

سیلان = جزیره سرنديب

سینوبلی ۱۴۴

ش

شاپور ۱۱۵

شارات = کوههای شارات

شاطبه ۸۸۸ ، ۱۲۲

شام ۱۹ ، ۱۵ ، ۱۴ ، ۶ ، ۶۹ ، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۳

۱۱۳ ، ۱۱۰ ، ۸۷ ، ۸۶ ، ۸۳ ، ۴۰ ، ۳۷

ض	شوش ۱۱۵
	شوشتر ۱۱۵
ضمار ۱۶، ۱۱۵	شهرزور ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۴۳
ط	شیراز ۱۱۵، ۵۱۴، ۱۲۵۴
طائف ۳۹۲، ۶۹۶، ۸۲۹، ۱۲۴۱	شیزر ۴۸۸
طاق ۱۱۶	شیغون = خانقو (۱۰۸)
طاقهای معلق شرشال ۶۷۸، ۶۸۳	شیلو ۶۹۹
طالقان (ترکستان) ۱۱۶	ص
طالقان (قزوین) ۳۸۳	صابور = شاپور
طاهریه ۱۳۰	صاقس = صیس
طبرستان ۸۶، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۹، ۳۴۲، ۳۸۴	صبیطیه (سباست) = سامره
۵۸۵، ۵۶۵، ۴۹۵	صعده ۱۰۴، ۴۹۵
طبریه ۱۱۴، ۶۰۸	صعید (مصر) ۸۵، ۸۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶
طبست ۱۴۷	۱۱۲، ۵۸۵، ۶۷۲، ۱۰۴۳
طرابلس (مشرق) ۱۲۵، ۴۹۰، ۵۴۹	صفاقس ۴۸۶
طرابلس (مغرب) ۱۱۱، ۱۱۴، ۴۴۸، ۶۸۸	صفا = کوه صفا
۷۴۸	صفین (غروه...) ۸۷، ۱۲۷، ۲۳۴، ۴۱۱
طرابزنده = دریای طرابزنده، (دریای سیاه)	۵۲۸
طرابنه ۱۲۴	صقلیه (سیسیل - جزیره سیسیل) ۳۵، ۸۳، ۹۸
طرابوزان ۱۳۹	۱۲۰، ۱۲۳، ۲۹۸، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶
طراز ۱۳۱	۱۰۲۲، ۱۰۳۳
طرسوس ۱۲۶، ۷۰۳	صمادحیه ۱۲۵۵
طروطوشه ۱۲۳	صمان = ضمار
طركونه ۱۲۲، ۱۲۳	صنعاء (يمن) ۱۷، ۱۹، ۱۰۵، ۶۴۷، ۶۹۳
طریف ۸۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۹۰۲	صور ۱۱۴ - ۴۹۰
طلبیره ۱۲۲	صومعه قلعه ابن حماد ۶۷۹
طلسمه ۱۱۲	صول ۱۰۷، ۱۳۹
طلوشه (تولوز) ۱۳۳	صهیون ۷۰۰
طلیطله (تولدو) ۴۴، ۱۲۲، ۱۲۳، ۳۳۰	صیدا ۱۱۴، ۱۱۵
۱۲۵۵	صیس ۱۴۲
طنجه ۶۴، ۸۳، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۳۴۸	صیمره ۱۲۸

٥٧٩،٣٤٠،٣٣٢	٤٨٢
عراقين ٥٨٥،٥٦٥	طوبران ١٠٧
العرايس = العريش	طور ٦٩
عربستان = (جزيرة العرب)	طوس ١٣٠
عرقه ١٢٥	طيطش ٧٠١
عريش (العريش) ١١٣،١١٠،١٨٥	
عزل (جشمه) ١٢١١	ظ
عسقلان ١١٤، ٤٩٠	ظاهريه = ظاهريه (٩٠٨)
عقبه ١١٥، ٤٠١	ظفار ١٠٥
عقيق ٣٩٢	
عكا ١١٤، ٤٩٠	ع
عكاظ ١٠٧	عاد (سرزمين...) ٣٤٠
علايا ١٢٦	عبادان ١٢٨، ١١٥
علوة ١٠٢	عجم = ايران (٩١٢)
على بن يعقوب ١٠٤	عدن ١٠٥، ٢٤، ٢٣
عمان ١٠٧، ٨٦، ٤٨٣، ٨٠١	عدوه (مورتياي) ١٢٦٣
عموريه ١٣٧، ٣٣٣	عدوه اندلس (فاس) ٤٤٠، ٤٨٨، ٤٦٢
عواصم ٢٤٦	عدوه قيروان (= فاس)، ٤٤٠، ٤٨٧
عذاب ١٠٧، ٨٥	عراق ٤٤، ٣٢، ٢١، ٢٠، ٥٠، ٣٨، ٣٢، ٣٣
عين زربة ١٢٥، ١٢٦	٤٩، ٥١، ٨٦، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٥١
غ	٢٠٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٢٦٤، ٢٧٧، ٣٠٦
غار ثور = ثور	٣١٠، ٣١٤، ٣٤٨، ٣٦٢، ٣٨٦، ٣٩٢
غافق ١٢١	٤١٦، ٤٣٧، ٤٤٤، ٤٦٦، ٤٧٠
غانم = گانم	٥٠٠، ٥٣١، ٥٧٨، ٥١٤، ٦٦٧، ٦٧٢
غانه ١٠٠، ١٠١، ١٠٦	٦٨٧، ٦٩٣، ٦٩٦، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٣١
غدامس ١١١	٧٥١، ٧٩٦، ٨٢٩، ٨٣١، ٨٣٤، ٨٤١
غدير ٤٠٧	٨٥٥، ٨٨٣، ٨٩٣، ٨٩٦، ٩٠١، ٩٠٥
غرلنده = ايرلند	٩٠٨، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٧
غرناطه (كرناد) ٣٣، ٣٤، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٥٨	١٠٣٢، ١١٥٠، ١١٥٢، ١١٨٠، ١٢٤٦
٥٩، ٦٢، ٦٣، ١٢١، ٤٦٨، ٩٠٢	عراق ايران (عجم) ١٤، ١٥١، ٣٣٢، ٣٤٠
١١٩٩، ١٢٣٠، ١٢٦١، ١٢٦٢	٦٧٥، ٧٠٧، ٧٢٤، ٧٢٨، ٨٩٣، ١٠٠٥
	عراق عرب ١٤، ٣٧، ٤٩، ١٥١، ٢٨٨، ٢٩٦

فرندا ۷۰	۱۲۷۹، ۱۲۷۴، ۱۲۶۹
فرنک ۸۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۲، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶	غز (بلاد...) ۱۴۱
فزان ۱۰۶	غز نه ۱۱۶، ۶۵۹
فسا ۳۷، ۱۱۵	غزه ۱۱۴، ۱۲۶
فسطاط ۸۵، ۱۱۴	غسه ۱۱۰
فلسطين ۱۵، ۱۲۵، ۳۴۴، ۴۴۳، ۴۴۴	غشکونيه ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۴
فلونيه (= بلونى) (= بلونى) ۱۴۷	غضا ۱۲۶۷
قم الصلح (نهر) ۳۲۹	غمارة ۱۶۳، ۳۰۰، ۶۴۱
فنلاند ۱۴۷	غمرت ۶۴۶
فهرج ۱۱۶	غور (بلاد) ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸
فهلوس ۱۳۰	
فيمازك ۱۴۷	
فيوم ۶۸، ۱۱۲، ۵۸۵	
	ف
ق	فاراب ۱۳۱
	فاران ۸۵، ۱۱۳، ۶۹۵
قابس ۴۸۶، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۸، ۷۴۸	فارس ۸۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۰، ۳۳۱، ۳۴۲
قايون ۶۷۱	۴۳۱، ۵۰۴، ۵۶۵، ۵۷۹، ۵۸۵، ۷۵۱
قادسيه ۱۵، ۸۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۳۷	۱۱۵۱
۲۹۱، ۳۰۳، ۴۳۶، ۵۲۳، ۱۰۵۰	فاس ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۴، ۵۵، ۵۷
قاشان = كاشان	۶۱، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۴۶، ۴۵، ۱۱، ۱۰
قاهره ۳۶، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰	۱۰۹، ۱۵۸، ۴۴۰، ۴۸۷، ۵۸۶، ۵۸۹
۱۱۳، ۴۳۸، ۶۶۶، ۶۷۶، ۷۰۲، ۷۱۵	۶۶۲، ۶۶۳، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۸۶، ۷۱۴
۷۹۵، ۸۳۵، ۸۷۸، ۹۱۸، ۹۸۹، ۱۱۶۱	۷۱۵، ۷۴۳، ۷۸۴، ۸۳۹، ۸۷۷، ۱۰۱۵
۱۲۲۲	۱۲۸۰، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴
قاهرة تازه ۶۷۵	۱۲۸۶
قاهرة كهنة يا كهنة = مصر ۸۷، ۱۱۲، ۵۸۵	فحص الاردن ۱۱۳
۶۷۵	فحص التيه ۱۱۳
قبجاق (= خفشاخ) ۱۵۴	فنج ۴۲
قبرس ۸۳، ۱۴۵، ۴۸۵	فرات = رود فرات
قبر مسيح ۷۰۲	فرانسه (افرنسيه) ۳۴، ۳۰، ۳۴، ۳۸، ۴۶
قدس (بيت المقدس) ۶۹، ۱۱۴، ۴۴۴، ۷۰۱	۱۴۲، ۲۵۹، ۳۴۲، ۳۹۳، ۱۰۶۵
قرطاجنه (كارتاج) ۱۲۲، ۳۳۷، ۴۸۲، ۶۸۰	فرغانه ۸۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۱، ۳۳۱
	فرما ۱۱۳

قلعه ۲۳۳،۵۶۵،۵۱۵،۳۱۳،۲۹۷	۱۲۵۷،۶۸۳،۶۸۱
قلعه ابن حماد ۶۹۷،۶۷۹،۶۷۵	قرطبه (کوردو) ۴۴، ۱۲۱، ۳۳۷، ۵۷۱
قلعه ابن سلامه ۷۰،۶۴،۶۲،۴۳،۳۷،۲۹	۱۲۷۰،۸۸۲،۸۷۷،۸۷۶،۶۷۵
قلعه ارکش ۳۰۴	قرقشونه (کارکاسن) ۱۳۳،۱۲۳
قلعه ایوب ۱۲۳	قرقیسیا ۱۲۷
قلعه بنی حماد ۵۶۵	قرمطه ۱۱۲
قلعه رباح ۱۲۲، ۱۲۱	قرمونه ۴۹
قلعه روم ۷۰۳	قره سو ۱۳۷
قلعریه ۱۲۲	قزوين ۱۳۹، ۱۳۰، ۱۲۹
قلوریه (کالابر) ۱۳۵، ۱۲۴	قسنالیه (کاستیل) ۱۳۳، ۱۳۲
قله = قلعه	قسطاله ۱۳۳
قلهات ۱۰۷	قسطله ۱۱۹۸
قم ۱۲۹	قسطنطین ۷۰۱، ۴
قمامه ۷۰۲	قسطنطنیه ۸۴، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۳۱۰
قمانی (بلاد...) ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۴	۸۱۱، ۷۱۴
قمر = کوه قمر	قسطنطنیه ۹۸، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۵۵، ۵۷
قندهار ۱۰۸	۶۳۵، ۶۶، ۱۷، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸
قنسرین ۱۲۲۵، ۳۴۴، ۲۴۶، ۱۲۵	۱۰۶۶، ۶۶۳، ۶۳۷
قنطرة السیف ۱۲۲	قشاله (کاستیل) ۲۸۲، ۲۷۸، ۵۸، ۴۱
قنوج ۱۰۸	قصر ابن هبیره ۱۲۷
قنوریه (کمزیه) ۱۰۶	قصر الصغیر ۱۱۰
قوریه ۱۲۲	قصر کتنامه ۱۰۹
قوس ۱۰۷، ۶۹	قصر مجاز ۱۲۰
قوصره (کسره) ۴۸۴	قصور و قصور ۱۱۰، ۱۰۰
قومس ۳۴۲	قصر ۶۹
قهستان ۱۱۶	قطاوین = تپاوین
قیروان ۴۴، ۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۶، ۱۱۱	قطانیاته ۶۴۲
۴۵۸، ۴۰۰، ۳۸۵، ۳۶۰، ۳۴۱، ۲۸۰	قفجاق قبحاق = خفشاخ ۱۴۵
۷۱۰، ۶۸۷، ۶۷۹، ۶۷۵، ۵۶۵، ۵۱۵	قفصه ۵۵، ۱۱۱، ۷۴۸
۸۷۵، ۸۳۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۳۲، ۷۱۵	قفقاز ۱۳۹
۱۱۹۷، ۱۱۰۴، ۹۹۹، ۹۱۶، ۹۱۵، ۸۷۷	قل ۶۸۸
۱۲۸۵	قلزم ۱۱۳، ۸۵

- کتابخانه ملی (تهران) ۱۷
کتابخانه یونی‌جامع (ترکیه) ۷۲
کربلا ۶۴۲، ۴۱۷، ۴۱۵، ۳۸۱
کرت = اقریطش
کرج ۳۴۳
کرمان ۳۴۲، ۱۱۶، ۱۱۵، ۸۶
کرواسی = جرواسیا
کسره = قوصره
کسکر ۳۴۲
کشمیر (داخلی و خارجی) ۱۰۸
کعبه = مکه
کلکال ۶۹۹
کلیسای قمامه ۷۰۱
کناسه ۳۸۳
کنمون ۶۹۹
کنیسه پطرس ۱۳۴
کنیسه پولس ۱۳۴
کوار ۱۰۵
کوردو = قرطبه
کوسترومارین = قسطله
کوفه ۳۸۳، ۳۸۰، ۳۴۳، ۱۲۷، ۸۷، ۸۶،
۴۱۵، ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۰، ۳۹۲
۶۸۷، ۶۷۵، ۶۲۰، ۵۰۸، ۴۲۳، ۴۱۶
۸۳۳، ۷۴۳، ۷۱۰، ۷۰۸، ۶۹۷، ۶۹۶
۱۱۶۰، ۸۹۸، ۸۹۶، ۸۹۶، ۸۸۲، ۸۷۸
کوه آلپ = منتجون
کوه ابواب (در بند) ۱۴۴، ۱۳۹
کوه ابوقبیس ۶۲۳
کوه احمر ۶۲۳
کوه استرآباد ۱۳۱
کوه اصفهان ۱۲۷
کوه اطلس = کوه درن
- قیساریه ۱۱۴
قیمازک = فیمازک
- ک
- کابل ۱۱۶، ۱۰۸
کابیلی (ناحیه...) ۱۱۶۱
کاتم = کانم
کارتاز = قرطاجنه
کارکاسن = قرقشونه
کاستیل = قشتاله = قستالیه
کاشان ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۱۶
کلاس ۳۲۸
کلابر = قلوریه
کالیلی ۱۲۰۰
کامزیه = قنوریه
کانم ۱۰۱
کبعون = کنمون
کتابخانه اسکوریال ۱۲۳۹
کتابخانه الجزیره ۱۰۶۶
کتابخانه ایوان مقصوره = کتابخانه جامع-
القرویین
کتابخانه جامع القرویین ابوفارس مرینی ۱۰، ۹،
۶۸
کتابخانه دانشکده حقوق تهران ۱۸
کتابخانه سلطنتی پاریس ۱۰۶۶، ۱۰۶۸، ۳۹
کتابخانه سلطان فاس = کتابخانه جامع-
القرویین
کتابخانه سلطان ابوالعباس تونسلی ۶۵
کتابخانه مجلس سنا ۱۸
کتابخانه مجلس شورای ملی ۹۷۰، ۹۷۱،
۹۸۶
کتابخانه ملی پاریس ۲۶۲

کوه عراق ۱۲۹، ۱۲۸	کوه اعاجم (کوه ایران) ۱۲۸
کوه عرج ۱۱۴	کوه اکراد ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۱۶
کوه علاقی ۱۰۳	کوه اوراس (کوه کتنامه) ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹
کوه غرگون ۱۴۱	۵۶۵
کوه قیاقب ۱۳۷	کوه باریا = کوه برمه
کوه قمر ۱۰۱، ۱۰۰، ۸۷	کوه یا کوههای بتم ۱۳۱، ۱۱۸، ۱۱۷
کوه قوقیا ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۳۲	کوه برتات (پیرنه) ۱۳۳، ۱۲۳
کوه کارپات = کوه بلواط	کوه برف ۱۴۰
کوه کتنامه = کوه اوراس	کوه برمه = کوه اکراد
کوه کیانه = کوه کتنامه (اوراس) ۵۶۵	کوه برنات (پیرنه) = کوه برتات
کوه لبنان = کوه لکام	کوه بلواط (کارپات) ۱۴۳
کوه لکام ۱۳۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۴	کوه پیرنه = کوه برنات یا برتات
۷۰۳	کوه تلمسان ۶۴۲
کوه مرغار ۱۴۵	کوه تیطری ۵۶۵
کوه معره ۱۲۶	کوه جبراغون ۵۶۵، ۱۳۱
کوه مقطم ۱۰۷، ۱۰۶	کوه جنادل (آبشار نیل) ۱۰۲
کوه منتجون (آلی) ۱۳۴	کوه دبدو ۶۲
کوه مندب ۱۰۳	کوه درن (اطلس) ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸
کوه واحات ۱۰۶	۱۶۰، ۱۱۲
کوههای دیلم ۱۳۹	کوه دروب ۱۲۶
کوههای دروب = کوه دروب	کوه دمر ۱۱۱
کوههای شارات ۱۲۲	کوه رضوی ۳۸۱، ۳۱۰، ۱۱۴
کوههای عراق و ایران = کوه اعاجم	کوه ری ۱۳۰
کوههای قفص (کوچ) = جبال قفص	کوهستان (قوهستان) ۱۱۶
کوههای کردها = کوه اکراد	کوهستان تیتری (تیطری) ۱۱۰
کوههای مسیله ۵۶۹	کوه سراه ۱۱۴
کوه یا جوج و ماجوج ۱۳۲	کوه سلسله ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴
کوه یلملم ۱۰۷	۱۳۸
کیماک (بلاد) ۱۴۱، ۱۳۳، ۱۱۹	کوه سیاه ۱۴۵، ۱۴۰
ک	کوه شهرزور ۱۲۸
	کوه صفا ۱۲۴۸
	کوه طور ۱۱۳
گ	
گاسگن = غشکونیه	

م	کالاسی ۳۳۲
	کالیس = جلیقیه
	گرکک ۱۰۰۰
مادرید ۳۳۰	گرگان ۳۴۳، ۱۳۰، ۸۶
مارده ۱۲۱	گرگانج = جرجانیه
مازر ۱۲۴	گوزگان ۳۸۳، ۱۳۱، ۱۱۸، ۱۱۶
ماژرک = مایرقه = میورقه	گوگو ۱۰۱
ماسبذان ۳۴۳	گیلان ۳۴۳
ماسه ۶۴۰، ۳۰۸	
مالابار = منیبار	
مالاکا = مالمه	
مالت = مالمه	
مالمه ۴۸۱، ۴۸۰	
مالمه ۴۹، ۱۲۱، ۹۸، ۱۱۹۹، ۶۰۹	
مالی ۱۵۲، ۱۰۱	
ماوراءالنهر ۱۴، ۱۸، ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹	
۵۸۰، ۵۸۵، ۵۸۱، ۶۱۲، ۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲	
۱۱۵۲، ۱۰۰۵	
مایرقه ۱۲۰، ۸۳	
ماجوج ۱۴۶	
مارب ۱۰۷	
مجمع الجزایر یونان = یونان (۴۸۶)	
محفور ۳۴۳، ۱۴۹	
مداین ۷۴۳، ۵۲۱، ۳۸۰، ۳۱۰	
مدرسه اداره علیا (تونس) ۷۰	
مدرسه صالحیه (مصر) ۶۷	
مدرسه ضرغتمش (مصر) ۶۶	
مدرسه ظاهریه (مصر) ۶۶	
مدرسه عادلیه (دمشق) ۶۹، ۵۰	
مدرسه قمحیه (مصر) ۶۸، ۶۶	
مدرسه مستنصریه (بغداد) ۹۱۸	
مدیترانه = دریای روم ۱۶۰، ۱۰۱۰	
مدیله = مرتله	
	ل
	لاذقیه ۱۲۵
	لارده ۱۲۳
	لانیه ۱۴۴
	لاهون ۱۱۲، ۱۰۷
	لبلايه = دریای محیط (اقیانوس اطلس) ۸۱
	لبله ۱۲۱
	لبنان ۴۰
	لنلانت (لبلايه) دریای محیط
	لربس ۱۱۱
	لرقه ۱۳۲، ۱۲۲
	لقته = لقت
	لقت ۱۲۲
	لمانیه ولمانی = آلمان
	لمباردی = انبرضیه
	لمتونه ۱۰۰، ۴۷، ۴۶
	لود ۱۲۴۹
	لورن = لهرنکه
	لهرنکه (لورن) ۱۴۲
	لیدن ۹۸۹
	لیسبن = اشبونه
	لیورقه = لرقه
	لیون

مدينة ١١٣، ٨٥	مسجد جامع مصر ٥١٥
مدينة (منوره) ١٠٧، ٤٢٢، ٨٠٧، ٢٠٣، ١٩٤	مسجد دمشق = مسجد جامع دمشق
٢٠٤، ٣٩٢، ٣٨٢، ٢٠٤، ٤١٣، ٤١١، ٤١٠	مسجد الحرام = مسجد مكة
٤١٤، ٤٢٣، ٤٣٦، ٥٠٥، ٥٨٥، ٦٠٩	مسجد شام ٨١١
٦١٣، ٦١٤، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٩٦، ٨٩٨	مسجد قبا (مدينه) ٥٠٥
٨٥٤، ٩٠١، ٩٠٤، ٩١٠، ٩١٤، ٩١٧	مسجد قبه = مسيد القبه
٩٥٦، ٧٠٢، ٧٠٤، ٧٠٤، ١٠٤٣	مسجد كعبه = مسجد مكة ٦٩٥
مدينة سالم = سالم	مسجد قدس = مسجد بيت المقدس ٨١١
مراغه ١٣٨، ١٣٩، ١٢٥	مسجد ماسه ٣٠٨
مراكش ٢٢، ٤٢، ٤٥، ٩٩، ١٠٩، ١٦٠	مسجد مدينة ٨١١، ٧٠٥، ٦٨٩
٢١٧، ٢٨٠، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٨، ٣١٢	مسجد مكة ٣٥٢، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩٤، ٦٩٥
٣١٦، ٤٤٠، ٤٨٧، ٥٨٦، ٥٦٤، ٧٢٥	٦٩٧، ٧٠٢، ٧٠٥
٧٣٢، ٧٤٣، ٨٧٦، ٧٩٧، ١٢٠	مسناة ١٤٣
مرتله ١٢١	مسيد القبه (در تونس) ٧٠
مرسيه ١٢٢، ٦٣٢، ١٢٦٢	مسيله والمسيله ١١٠، ٥٦٥، ٦٧٩، ٧٣٤
مرعش ١٢٦، ٧٠٣	مسيناة = مسناة
مرناق ٤٨٢	مسينى ١٢٤
مرناقيه = مرناق	مشرق (وشرق در برا برمالك مغرب بر حسب
مرو شاهجان ١٣٠	تقسيم قدما) ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٧،
المزمه ٦٤١	٤٣، ٤٤، ٤٦، ٥٢، ٥٩، ٦١، ٦٣،
مسجد آدم ٧٠٥	٨١٦، ١١١، ٨٢، ٨٣، ٢٨٤، ٣٠٠، ٣١١،
مسجد اقصى = مسجد بيت المقدس	٣١٦، ٣٢٣، ٣٤٨، ٣٥٦، ٤٠٠، ٤٢٧،
مسجد بلاط الوليد ٣٣٧	٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٥٣، ٤٥٩، ٤٨٧،
مسجد بيت المقدس ٤٤٤، ٦٨٩، ٦٩٨، ٦٩٩	٤٩٥، ٤٩٦، ٥٠٢، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠،
٨١١، ٧٠٠	٥١٣، ٥١٥، ٥٢٢، ٥٤٠، ٥٦٤، ٥٦٦،
مسجد پیامبر ٧٠٢	٥٨٩، ٥٨٩، ٦٣٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٧١، ٦٧٥،
مسجد جامع امويان (قرطبه) ٣٣٧	٦٨٨، ٦٨٨، ٧٢٥، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٦٥، ٨٤٢،
مسجد جامع دمشق ٧٠٢، ٦٧١	٨٤٣، ٨٧٦، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨١، ٨٨٧،
مسجد جامع زيتوته (تونس) ٥٠	٨٨٨، ٨٩٢، ٩٠٦، ٩٠٩، ٩١٢، ٩١٥،
مسجد جامع قيروان ٦٧٩	٩٢٨، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٢٧، ١١٤٠،
مسجد جامع قرويين (فاس) ٥٠، ١١	١١٧٢، ١١٨٢، ١١٨٥، ١١٩٤، ١٢٠٠،
مسجد جامع كبير غرناطه ٥٠	١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٣٥، ١٢٤٥،

۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۳۷، ۳۶
 ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۲، ۴۹، ۴۸، ۴۷
 ۸۲، ۷۰، ۶۸، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹
 ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۶، ۸۸، ۸۶، ۸۵، ۸۳
 ۱۶۳، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۸، ۱۵۲، ۱۵۱
 ۲۲۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۴، ۱۹۲
 ۲۹۷، ۲۹۲، ۲۸۸، ۲۸۰، ۲۷۱، ۲۵۱
 ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۱
 ۳۶۹، ۳۴۸، ۳۴۰، ۳۳۷، ۳۳۱، ۳۱۴
 ۴۳۷، ۴۳۳، ۴۲۷، ۴۰۰، ۳۸۵، ۳۸۴
 ۴۶۲، ۴۵۳، ۴۴۷، ۴۴۱، ۴۴۰، ۴۳۸
 ۴۸۸، ۴۸۷، ۴۸۴، ۴۸۲، ۴۸۱، ۴۷۰
 ۵۱۵، ۵۱۳، ۵۱۱، ۵۰۹، ۵۰۲، ۴۸۹
 ۵۶۵، ۵۶۴، ۵۶۳، ۵۲۶، ۵۲۵، ۵۱۹
 ۵۸۹، ۵۸۶، ۵۸۵، ۵۷۸، ۵۷۱، ۵۸۱
 ۶۴۶، ۶۴۳، ۶۴۲، ۶۴۰، ۶۳۸، ۶۳۴
 ۶۷۵، ۶۶۵، ۶۶۴، ۶۶۲، ۶۶۱، ۶۵۴
 ۷۱۵، ۷۰۷، ۷۰۶، ۶۸۸، ۶۸۴، ۶۷۸
 ۷۴۹، ۷۴۳، ۷۳۴، ۷۳۲، ۷۲۴، ۷۲۳
 ۷۶۸، ۷۶۵، ۷۶۴، ۷۶۲، ۷۵۱، ۷۵۰
 ۸۳۵، ۸۲۹، ۸۰۰، ۷۹۶، ۷۹۵، ۷۸۴
 ۸۷۶، ۸۷۵، ۸۵۶، ۸۵۵، ۸۴۴، ۸۴۳
 ۸۸۳، ۸۸۱، ۸۸۰، ۸۷۹، ۸۷۸، ۸۷۷
 ۸۹۶، ۹۰۶، ۹۰۲، ۸۹۲، ۸۹۰، ۸۸۹، ۸۸۶
 ۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۶، ۹۱۴، ۹۱۲، ۹۰۹
 ۹۱۹، ۹۲۸، ۹۳۰، ۹۹۹، ۱۰۰۵
 ۱۱۲۷، ۱۰۴۷، ۱۰۲۲، ۱۰۱۰
 ۱۱۴۱، ۱۱۴۰، ۱۱۳۹، ۱۱۳۸
 ۱۱۵۲، ۱۱۶۱، ۱۱۷۲، ۱۱۸۰
 ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۵، ۱۱۹۰
 ۱۱۹۴، ۱۱۹۷، ۱۲۳۵، ۱۲۴۵
 ۱۲۴۷، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱

۱۲۴۶، ۱۲۴۷

مصر ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۵۰، ۵۲، ۶۶
 ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۱۴، ۱۸، ۱۹
 ۲۳، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۶۶
 ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۵، ۸۷، ۱۰۲، ۱۰۳
 ۴، ۵، ۱۰، 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
 ۷۰۲، 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 (قاهرة كهنة) ۶۷۵، ۵۸۵

مصبات (حصن...) ۱۲۵

مصیصه ۱۲۵، ۱۲۶، ۷۰۳

مطبعة ازهریه ۱۷

مطبعة بهیه ۱۷، ۱۸

مطبعة كشاف (بيروت) ۱۷

معبد زهره ۶۹۸

معبد نوبهار ۲۵۹

معره ۱۲۵

مغرب (اروپا) ۶۱، ۶۹

مغرب (موريتاني) ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۵، ۴۰

۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹

۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۶۹

۷۰، ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۳۱

ممالك ترکان (ترکستان) ١١٩، ١٨	١٢٩١، ١٢٨٦، ١٢٧٩، ١٢٦٩، ١٢٦٤
ممالك خزر ٨٤	مغرب اقصی یادو (مراکش) ٤٩، ٤٣، ٤٦
ممالك روم (= روم) ٢٠	٤٩، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٤٣، ٥٩، ٤٨، ٤٧
ممالك فرنگ (فرنگ) ١٣٥	٤٥٥، ٣٤٦، ٣٠٠، ١١٠، ١٠٩، ١٠٠
ممالك مشرق ٢٠	٨٣٦، ٧٣٢
ممالك مغرب وغربی (= مغرب) ٥٦٥، ١٨	مغرب میانہ یا مرکزی یا اوسط ٤٥، ٤٣، ٤٣
٥٦٦	٤٦، ٤٣، ٥٨، ٥٧، ٥٠، ٤٨، ٤٧، ٤٦
ممالك یاجوج وماجوج ١٤١	١١٠
منبج ١٢٥، ٨٧	مغرب نزدیک = افریقیہ ٤٦، ٤٣
منت میور ١٣٢	مقام ٧٩٢، ٦١٤
منتنه ١٤٩، ١٤٥	مقبرہ صوفیہ (مصر) ٦٩
منجالہ = جنجالہ	مقدشو ١٠٤، ١٠٣، ٨٥
منداس ٦٣	مقدونیہ ١٠٩٠، ١٣٦
منصورہ ٦٨٠	مقطم = کوه مقطم
منقب ١٢١	مکران ٣٤٢، ١١٦، ١٠٧، ٨٦
منكب = منقب	مکناسہ ١٢٨٥، ١٠٩، ١٠٨
منورقہ (مینورک) ٤٨٥، ١٢٠	مکہ (= ام القری، کعبہ) ١٠٤، ٤٢، ٣٠، ٨٠، ٧
منیبار ١٠٨	٥٨٥، ٥٤٠، ٤٣٦، ٣٢٩، ٢٣٣، ٢٣٢
موریتانی = مغرب ١٢٦٤	٦٣٢، ٦٢٩، ٦٢٣، ٦١٥، ٦١٤، ٦١٣
موریتانی شرقی ٤	٦٩٣، ٦٩٢، ٦٩١، ٦٩٠، ٦٨٩، ٦٣٩
موصل ٣٤٣، ٣١٥، ١٢٨، ١٢٧، ٨٧، ١٨	٧٠٤، ٧٠٣، ٦٩٨، ٦٩٧، ٦٩٦، ٦٩٤
٦٠٨، ٥٨٠، ٥٦٥، ٤٤٣	١٢٦٥، ٩٠٢، ٩٠١، ٨٥٤
مہجم ١٠٥	ملتان ١٠٨
مہدیہ ٦٧٥، ٦٥٤، ٤٨٦، ٤٨٥، ٢٩٧، ١١١	ملطیہ ٧٠٣، ١٢٦، ٨٧
٨٣٦، ٦٧٩	ملویہ ١٢٨٣، ٥٦٥، ١٠٨
مہرگان ١٣٠	ملیانہ ٦٩
میافارقین ١٣٨، ١٣٧	ملیبیار = منیبار
میرتلا ٣٠٤	ممالك اسلامی ٧٥٠، ٦٩٣، ٥٧٩، ٢٢٢
میلیبار = منیبار	٧٥١
میورقہ (جریرہ... میورک یا ماژرک) ٨٣	ممالك ایران (= ایران) ٢٠
١٢٧٣، ٤٨٥	ممالك بربر ٤٨٢
میورک = میورقہ	ممالك بنی اسرائیل ١٤

مینورک = منورقه	ن
نابلس ۴۴۳	نهر سیحون = رود فرغانه
ناپل ۱۳۵،۴۴	نهر فرغانه = رود فرغانه ۸۸
ناجره ۱۳۳	نهر کر ۳۴۴
ناطوس (آناطولی) ۱۳۸،۱۳۷	نهران ۱۲۸
نجد ۱۲۶۷، ۳۹۲، ۱۴۱، ۱۹۹، ۱۱۵، ۱۰۷	نيجر ۱۰۱
نجران ۳۳۸، ۱۰۷	نيريز ۱۲۵۴
نجيرم ۱۱۵	نيسر (صحرا) ۱۰۹، ۱۰۶
نخله ۱۲۴۰	نيسه = نيقه
نرباغه = نروژ = برقاغه	نیشابور ۶۲۰، ۴۳۰، ۱۳۰
نرمندی ۱۴۲	نيقه ۴۴۷
نروژ (جزیره برقاغه = نرباغه ۱۴۷)	نيل (رود نيل) ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۸۷، ۸۶
نسا ۱۳۰	۱۲۷۵، ۱۱۲، ۱۰۷
نستر = نيسر	نيل آبی ۱۰۳
نصیب ۱۲۲۹	نيل سودان ۱۰۰، ۸۷
نصیبين ۱۲۶	نيل قمر = رود نيل (۱۰۳)
نفراده ۱۱۱	نيل مصر = نيل = رود نيل
نقطه ۷۴۸	نيونه = بيونه
نوبه ۳۹۷، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۸۷	و
۳۹۸	واحات = واحهها
نوبهار = معبد نوبهار	واحها ۱۰۴، ۱۰۲، ۱۰۰، ۸۷
نوبی = نوبه	وادی آش یا وادیاش ۱۲۷۴، ۱۲۱
نوف ۷۰۰	وادی الحجارة ۱۲۲
نول ۱۰۸	وادی الرمل ۲۰، ۱۸
نول لمطه ۱۰۸	وادی القری ۳۹۲، ۱۲۷
نون = نول	واسط ۱۲۸۸، ۳۴۲، ۳۲۹، ۱۲۸، ۸۷
نهاوند ۳۴۳، ۲۰۳، ۱۲۹	واق واق ۱۰۴، ۸۵
نهر جیحان = رود جیحان	وخاب ۱۱۷
نهر چاج (سیحون) = رود سیحون، سیحون	وخش ۱۱۸، ۱۱۷
۱۳۰، ۸۸	وخشاب (= رود و خشاب ۱۱۷)
	ودان ۱۱۲، ۱۰۶، ۱۱۱
	ورگلان ۱۰۰

یا بسه ۴۹۰، ۱۱۹	وشقه ۱۳۳
یا جوج (بلاد) ۱۴۶، ۱۴۵	وشلات (کوهستان) ۱۱۰
یا جوج وما جوج (بلاد...) ۱۴۵، ۱۴۱، ۱۴۰	ونفاره ۱۰۱
یا جوج وما جوج (سد ...) ۱۱۸، ۸۳	ونیز (= بنادقه، بندقیه) ۱۳۵، ۱۲۴، ۸۴، ۸۳
۱۴۰	۱۳۶
یثرب = مدینه (۱۵، ۲۱، ۱۰۷، ۴۱۲)	وهران ۷۱۵، ۷۱۴، ۱۱۰، ۷۰
(۷۰۴، ۴۱۳)	
یخناک = بیخناک	هـ
یرموک ۳۰۳	هجر ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۰۷
یعقوبیه ۴۴۸	هرات ۱۰۰۵، ۱۳۱، ۱۱۶
یلملم = کوه یلملم	هرقله وهرقلیه = هرقلیه
یمامه ۱۹۹، ۱۵۲، ۱۱۵، ۱۰۷، ۱۰۳	هرمز ۱۱۵
۳۹۲	هرقلیه ۱۴۳، ۸۴
یمن ۳۸، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۳۷	هلوس = بهلوس
۳۹، ۸۵، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵	همدان ۹۲۵، ۳۴۳، ۱۲۹
۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۴۷	هند (هندوستان) ۱۱۶، ۱۰۸، ۱۰۱، ۸۵، ۷۳
۲۶۴، ۳۴۱، ۳۴۰، ۳۱۲، ۲۸۸، ۲۷۷، ۲۶۴	۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۲۷۷
۳۴۴، ۳۴۸، ۳۴۱، ۳۹۱، ۴۴۳، ۴۱۳	۳۴۰، ۳۴۸، ۵۷۱، ۷۰۵، ۷۲۳، ۷۲۴
۶۴۷، ۶۶۷، ۶۸۹، ۶۹۶، ۸۰۱، ۸۱۳	۷۵۱، ۷۶۸، ۸۰۰، ۹۱۲، ۱۰۴۴
۸۳۰، ۹۰۹، ۱۲۱۰	۱۲۶۰
ینبع ۶۸، ۶۹، ۵۰، ۶۳۹	هندوستان = هند
ینبلونه = بنبلونه	هنگری = آنگریه (۱۴۳)
ینی جامع (مسجد - مدرسه) ۱۲۴۷، ۱۰۱۸	هنین (بندر) ۱۱۰، ۶۳
یونان ۷۰۵، ۷۰۱، ۴۸۶، ۳۱۵، ۱۵۵، ۱۳۶	هیب ۱۱۲
۸۱۴، ۱۰۲۱، ۱۲۴۴	هیت ۱۲۷

ی

یا بره ۱۲۱

فهرست قبایل و اقوام و ملل و نحل و خاندانها و برخی
از روشهای علمی

اردن (قوم ..) ۴۴۳
 ارمن (یا ارمنیها) ۱۲۶، ۳۱۵، ۴۴۳
 اروپاییان ۳۹، ۳۷، ۵۲، ۵۳، ۳۹۳، ۱۲۸۳، ۱۲۸۵
 ازد ۴۹، ۲۴۵، ۲۴۷، ۴۱۳، ۵۲۸، ۶۸۱
 ازوم (قوم ..) ۴۴۳
 اساطین حکمت ۱۰۰۱
 اسباط (سه گانه) ۳۸۱
 اسباط (۱۲ گانه) ۴۴۳
 اسباط (رؤسای قبیله) ۱۵، ۶۹۹
 اسپانیاییها (و اسپانیولیها) (= اندلسیان)
 ۴۴، ۱۰۰، ۱۲۶۴
 استدالیان ۹۷۹
 اسرائیلیات ۱۶
 اسرائیلیان (= بنی اسرائیل) ۲۰۹
 اسقفها ۱۰۰۴
 اسلام و اسلامی ۱۹، ۱۰، ۳۵، ۳۰، ۳۹، ۴۵
 ۴۳، ۴۴، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۷۱، ۲۰۴
 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

الف

آزگار (ازقبایل بربر) ۱۰۶
 آل بویه = خاندان بویه
 آل حفص = خاندان حفص
 آل عثمان ۵۹
 آیین مسیح ۱۱۲۲
 ائمه اخبار ۳۴
 ائمه حدیث (= محدثان) ۸۹۵، ۸۹۶
 ۸۹۷
 ائمه سلف (= سلف) ۹۵۸
 ائمه ظاهریه ۹۰۹
 ائمه متکلمان ۹۴۱
 ابدال ۶۳۱
 ابدال شام ۶۱۴، ۶۲۲
 ابوحفصیان = خاندان ابوحفص (۴۶۳)
 اتباع (= تابعان ۱۲۸۶)
 اثنا عشریه = (دوازده امامیان ۳۸۶)
 اخباریان ۲۴
 اداره = ادرسیان
 ادرسیان (یا بنی ادریس) ۳۴، ۴۷، ۳۰۰
 ۳۰۱، ۴۳۷، ۵۶۴، ۵۷۱
 ادوم (= خاندان ادوم) ۳۱۵
 ازواء ۲۸۰، ۸۰۱

اعراب = عرب	٤٠٨، ٤٠٣، ٣٩٨، ٣٩٥، ٣٩٣، ٣٩١
اعراب جاهليت ٥٣	٤١٨، ٤١٦، ٤١٥، ٤١٢، ٤١٠، ٤٠٩
اعراف ١٨٠	٣٥٣، ٤٤٢، ٤٣٨، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢٥
اغالبه (= بنى اغلب) ٣٧	٤٩٨، ٤٨٥، ٤٦٧، ٤٦٦، ٤٥٥، ٤٥٤
اغلبيان (= اغالبه = بنى اغلب) ٤٣، ٤٢	٥٠٩، ٥٠٥، ٥٠٤، ٥٠٢، ٥٠٠، ٤٩٩
٤٣٣، ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٩، ٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤٢٥، ٤٢٤، ٤٢٣، ٤٢٢، ٤٢١، ٤٢٠، ٤١٩، ٤١٨، ٤١٧، ٤١٦، ٤١٥، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٩، ٤٠٨، ٤٠٧، ٤٠٦، ٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠٣، ٤٠٢، ٤٠١، ٤٠٠، ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٩٥، ٣٩٤، ٣٩٣، ٣٩٢، ٣٩١، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٨، ٣٨٧، ٣٨٦، ٣٨٥، ٣٨٤، ٣٨٣، ٣٨٢، ٣٨١، ٣٨٠، ٣٧٩، ٣٧٨، ٣٧٧، ٣٧٦، ٣٧٥، ٣٧٤، ٣٧٣، ٣٧٢، ٣٧١، ٣٧٠، ٣٦٩، ٣٦٨، ٣٦٧، ٣٦٦، ٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦٢، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٨، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٢، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤٢، ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٩، ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣١، ٣٣٠، ٣٢٩، ٣٢٨، ٣٢٧، ٣٢٦، ٣٢٥، ٣٢٤، ٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠، ٣١٩، ٣١٨، ٣١٧، ٣١٦، ٣١٥، ٣١٤، ٣١٣، ٣١٢، ٣١١، ٣١٠، ٣٠٩، ٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٥، ٣٠٤، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٩٣، ٢٩٢، ٢٩١، ٢٩٠، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٨١، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٦، ٢٦٥، ٢٦٤، ٢٦٣، ٢٦٢، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٩، ٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٤، ٢٥٣، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩، ٢٤٨، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٣٤، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٤، ٢١٣، ٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٨، ٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠١، ٢٠٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١، ٠	
افريقي (خط) ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧	٧٠٢، ٦٨٩، ٦٨٨، ٦٦٤، ٦٦٠، ٦٥٧
افرنجه = فرنكان	٧٥١، ٧٥٠، ٧٣٢، ٧٣١، ٧٠٨، ٧٠٤
اكسره = ساسانيان - كسرايان ٣٢٨	٨٤١، ٨٣٤، ٨٣١، ٨٠٠، ٧٦٧، ٨٦٢
اكراد = كردها ١٢٩	٩٢٦، ٩٠٧، ٨٩٢، ٨٩١، ٨٥٣، ٨٥١
اكريكش (خاندان ..) ٣١٥	١٠٢٠، ١٠٠٤، ١٠٠٣، ١٠٠١
الياس (قبيله) ٣٩	١٠٥١، ١٠٤٠، ١٠٣٥، ١٠٢١
اماميه (يا اماميان) ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨١	١١٠٤، ١٠٩١، ١٠٦٥، ١٠٦٣
٣٨٥، ٣٠٧، ٤١٥، ٦٣١	١١٥٦، ١١٥٢، ١١٤٨، ١١٠٥
امت محمد = مسلمنان	١٢٢٢، ١٢١٦، ١١٨٧، ١١٥٩
امويان = بني اميه	١٢٤٢، ١٢٣٨، ١٢٣٠، ١٢٢٩
امويان = بني اميه اندلس	١٢٨٦، ١٢٤٤
اميه (قبيله) ٤٠٩	٤٨٢، ٢٢٨، ١٥١
انباط = نبطيان (٢٤٠)	٤٨٦
اندلسي (خط) ٨٣٥، ٨٣٦	٣٨٥، ١٢٥ (واسماعيليه)
اندلسيان ٤٤، ٢٩٧، ٨٣٦، ٩١٧، ١٠٨٦	٩٨٤، ٩٨٣، ٦٣٢، ٦٣١
١١٢٦، ١١٣٩، ١١٦١، ١١٦٤	اشاعره (يا اشعريان يا اشعريه) ١٧٤
انصار ٢٦٢، ٣٧٠، ٤١٠، ٦٢٨، ٧٠٥	١١٠٢، ٩٩٠، ٩٦٢، ٩٢٧، ٤٤٠
٧٠٦، ٧٨٠	اصحاب رسول (= صحابه) ١٠٥١، ٦٩٧
اوربه (قبيله) ٣٠١، ٥٦٤	اصحاب حديث (محدثان) ٩٥٨
اوس ٢١، ٧٠٤، ٧١٠	اصحاب دهگانه (عشره مبشره) ٥٤
اولاد رباب ٢٤٥	اصحاب طلسمات ١٠٤٤، ١٠٤٦
اولاد مهلهل ١٢٥٠	اصحاب كهف ٣٨٢
اولاد ابوالليل ١٢٥١	اصحاب مالك ١١٢٤
اولاد بنى عريف ٧٠	اصحاب معلقات (سبع) ١٢٤٢
اولاد عريف ٦٣	اصحاب معلقات (نه گانه) ١٢٤٢

ایرانیان ۷، ۴۰، ۳۳، ۳۶، 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، ۱۱۵۲، ۱۱۴۸، ۱۱۵۰
 ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۹۴
 ۱۱۹۵، ۱۲۰۶

ب

با جریقیه ۶۷۱
 باطنیه = اسماعیلیان ۳۸۶
 بت پرستان ۱۳۴
 بجیله (قبیله) ۵۰، ۲۴۷، ۴۸۳
 بدعت گذاران ۹۵۰، ۱۱۷۳
 برامکه = برمکیان
 بربرها ۲۸، ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۶۶، ۶۶، ۷، ۱۶، ۱۶، ۱۷
 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
 ۴۰، ۴۱۲، ۴۹۶، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۶
 ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۸۵، ۶۴۶، ۷۰۶، ۷۰۷
 ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۵۱، ۷۶۲
 ۸۰۰، ۸۳۵، ۸۴۳، ۸۳۹، ۱۱۵۷
 ۱۱۸۵، ۱۱۹۴، ۱۲۰۰، ۱۲۰۶، ۱۲۵۷
 بربرهای لمتونه (= مراچطان ۳۷۶)
 برمکیان ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۵۹، ۲۵۲، ۲۵۸

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 (قشریه د 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
 اهل الفرب (حجاز) ۶۴۸
 اهل فلسفه ۱۰۷۰
 اهل قبله ۶۲۵
 اهل قرانات ۶۳۷
 اهل مظاهر ۹۷۸
 اهل مغرب ۷۶۴
 ایاد (قبیله) ۲۴۵، ۸۳۰، ۱۱۷۷

بنی امیه (اندلس) ٤٠، ٣٦، ٥٦، ٢٩٩،	٢٥٩، ٢٥٩، ٣٤١، ٣٥٢، ٤٦٧،
٣١٣، ٣٣١، ٣٦٠، ٣٦٩، ٤٠٠، ٤٢٧،	١٢٢٥
٤٣٧، ٤٣٨، ٥٠١، ٥١١، ٥٤٨، ٧٢٧،	بصریان (مکتب صرف ونحو) ١١٢٦، ١١٦٠،
٨٢٤	بطن نمره ٦٩٦، ١١٦١
بنی تمیم ٢٦٢، ١١٧٧	بماجان ١٠٤٧
بنی حرث بن کعب ٢٦٣	بندادی (خط) ٨٢٤، ٨٢٥، ١١٢٦
بنی حماد ٥٦٩	بندادیان ١١٢٦، ١١٦١، ١٢٨٧، ١٢٨٨
بنی حمود ٦٦٢	بکر بن وائل (قبيله) ٤١٣
بنی خزرون ٥٠١، ٥١٥	بنو الاحمر = بنی احمر ٦٦
بنی خلدون = خاندان خلدون	بنو الشرید (= شرید) ٢٥٠
بنی ذبیان ٢٦٣	بنو عمران ٤٧
بنی زیان ٢٥١، ٢٥٢	بنی ابو حفص = حفصیان - خاندان حفص
بنی سعد ٢٥٢	٥١٧، ٤٤١
بنی سلامه ٢٥٢	بنی احمر ٥٨، ٦٣، ٧٥، ٦٩٦، ١٢٢٨،
بنی سلیم ٢٥٠، ٢٦٤، ٢٨٨	١٢٨٠
بنی سهل بن نوبخت (= خاندان نوبختی)	بنی الاخشید ٣٣١
٥٩	بنی ادیس = ادیسیان ٤٥، ٢٠٨
بنی شاکر ١٠١٨	بنی اسد ٢٤٥، ٤١٨، ١١٧٧
بنی صالح ١٠٠	بنی اسرائیل ٧، ١٤، ١٥، ١٦، ٥٢، ١١٣،
بنی طنج (بنی الاخشید - خاندان طنج) ٣٣١،	١٥٥، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٢٤، ٣٣٨، ٣٣٩،
٦٥٦	٣٨٢، ٣٩٥، ٤٤٢، ٤٤٣، ٦٣٥، ٦٤٧،
بنی طولون ٥٦٥، ٥٨٠، ٥٨٣	٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٤، ٨٠١، ١١٢١،
بنی طی (= طی) ٢٦٤	١١٢٢
بنی عامر بن صعصعة ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦٤، ١١٨٢،	بنی الاعرج ١٩٩
بنی عباد ٦٩	بنی اغلب (= اغلبیان - اغلبه) ٤٢، ٥٧٩،
بنی عباس (= عباسیان) ١٦، ٣٢، ٣٧، ٣٨،	بنی افرائیم ٦٩٩
٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٢٢٦، ٢٥٨،	بنی افطس ١٢٦٩
٢٨٤، ٢٩٢، ٤٦٠، ٤٩٨، ٥٧١، ٥٤٨،	بنی امیه (مشرق) ٣٦، ٤، ٣٢، ٣٨، ٢٩٢،
٩١٣	٣٠١، ٣٣١، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٩٤، ٣٩٥،
بنی عبدالحکم ٩١٢، ٩١٣	٣٩٦، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٨، ٤٣٧، ٤٩٥،
بنی عبدالقوی ٢٥١	٥٧١، ٦٥٨، ٧٣٤، ٨٣٤، ١٢٠٠،
بنی عبدالمؤمن ٦٠، ٦٩، ٤٤١، ٤٩٠، ٦٦٠،	١٢٤٣، ١٢٥٤

پادشاهان ترك ۵۸۵	بنی عبدالوادی ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۷، ۲۵۱
پادشاهان روم، ۷۰۱، ۱۲۶	۵۱۷، ۳۴۶
پادشاهان قبطی (= فراعنه) ۱۵	بنی عریف (= اولاد عریف) ۷۰
پادشاهان لمتونه (= مرا بطان) ۴۸	بنی عقیل ۵۶۵
پیامبران ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰	بنی عمرو بن ربیعہ ۱۲۱۱
۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۵۵	بنی قاسم ۲۵۱
۳۰۴، ۳۰۵، ۳۶۸، ۴۷۳	بنی قلاوون ۳۴۷
پیامبران بنی اسرائیل ۶۳۵	بنی کعب سلیم ۶۴۴
پطرسیه ۶۷	بنی کنانہ ۶۴۴، ۱۱۶۰، ۱۷۷۱
پیروان نظریه حلول ۹۷۰	بنی کهلان ۱۱۸۵
پیروان وحدت مطلق ۹۷۰	بنی مدارار ۳۷۷
پیشگویان (= غیبگویان ۲۱۳)	بنی مرین (= مرینیان - خاندان مریتی) ۴۳
ت	۵۱۷، ۱۰
تابعان ۴۲، ۳۹۵، ۳۶۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۶	بنی منقذان ۴۸۸-۸۲۸
۴۱۹، ۴۳۰، ۵۰۲، ۸۳۲	بنی میمون ۴۸۷
تابعین = تابعان	بنی مهلب ۵۸
تاتارها (و تاتار) ۲۹۷، ۳۳۲، ۳۸۶، ۵۷۹	بنی مہنہ ۲۵۲
۵۸۶، ۵۸۶، ۶۶۰، ۹۱۲، ۷۵۱	بنی نصر (= بنی احمر) ۱۲۷۹
تازیان = عرب و اعراب	بنی ہاشم ۲۶۲، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۹۵، ۵۰۱، ۵۰۰
تبابعہ (وتبعہا) ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱	۱۱۵۴، ۶۱۹، ۵۷۱
۵۲، ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۴۰، ۶۹۱، ۷۰۹	بنی ہلال ۲۸۸، ۷۳۲
۷۳۱، ۸۰۱، ۸۲۹، ۸۳۰	بنی یامین (= بنیامین) ۶۹۹، ۴۴۴
ترجم (قبیلہ) ۱۲۵۱	بنی یدلتن ۲۵۲
ترك و ترکان ۱۸، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۵۲	بنی یزید ۲۵۲
۶۲، ۸۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹	بنی یفرن ۴۰۰، ۶۴۶
۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷	بنی یهودا (= بنی اسرائیل) ۴۴۴
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۲۹، ۲۲۸	بودایی ۲۵۸
۲۵۸، ۲۶۶، ۲۸۴، ۲۹۶، ۳۱۲، ۳۱۱	بوکیہ ۲۰۰ (= جوکیہ)
۳۳۰، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۶، ۴۶۴، ۴۸۱	پ
۵۱۸، ۵۷۹، ۶۶۸، ۶۵۹، ۸۸۳، ۸۰۰	پارتی ۱۲۹
۱۰۴۴، ۱۰۸۷، ۱۱۲۱، ۱۱۴۸، ۱۱۵۷	پادشاهان ایران ۷۰۰

جغرافیدانان ۸۴، ۱۵۰	۱۲۸۷، ۱۱۸۵
جغریان ۲۱۸	ترکان سلجوقی ۳۳۱
جلالقه (گالینها) ۱۵۱، ۲۸۲، ۲۸۴	ترکان ممالیک ۳۳۲
جلایریان ۴۸۹، ۴۹۷، ۱۱۸۶	ترکمن یا ترکان ۱۲۶، ۱۳۷، ۲۲۸، ۲۲۹
جن واجنه ۶۶، ۹۵۴، ۹۶۲	۵۱۸، ۲۷۷
جوکیه ۲۰۱، ۴۹	تریکه ۱۰۶
جهود و جهودان = یهود ۶۹۰	تشیع ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۶، ۶۳۲، ۹۸۴
ج	۱۱۷۹
چرکس ۳۳۲، ۴۶۹	تصوف (طریقه و علم) ۴۰، ۶۳۲، ۹۵۹، ۶۴۱
ح	۹۶۰، ۹۶۳، ۹۷۳، ۹۸۱
حافظان ۳	تصوف پیشه = متصوفه
حافظان قرآن ۸۹۹	تصوف ربانی ۱۲۲۷
حشیشان ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۳۷۳	تغرغر (قوم) ۱۵۴(۰۰)
حجازیان = 'ولاد رباب	تکرور (قوم...) ۱۵۲، ۱۲۰۰
حجازیان ۲۵۰، ۸۹۸، ۹۰۸، ۹۱۰	تمیم (قبیله) ۴۱۳
حجاج (خاندان) ۳۹(۰۰)	تناسخیان ۳۸۰
حروریه ۶۱۵	توجین (قبیله) ۲۵۱
حشیشان (= اسماعیلیان) ۱۲۵	تونسیان ۴۶۶
حزرموت (قبیله) ۱۰۵	تین ملل (قبیله بربر) ۱۰۹
حزرمی، ۳۳، ۵۴ - ۱	ث
حفصیان (= بنی ابوحفص) ۴۶۶، ۵۴۹	ثقیف (قبیله) ۱۱۷۷، ۴۱۲، ۲۴۵، ۵۵
۷۴۸، ۵۶۶	ثمود ۱۱۴، ۲۴۵، ۲۸۰، ۳۲۴، ۳۳۷، ۳۳۸
حفصیه (= موحدان) = حفصیان ۳۴۶	۸۰۱، ۷۰۹، ۶۸۰، ۳۴۰
حکما (= فلاسفه) ۷۱، ۸۰، ۱۷۴، ۱۷۹	ثنویه ۴۹۵
۱۰۵۲، ۵۹۱، ۵۹۰، ۳۶۷، ۱۸۷، ۱۸۶	ج
حکمای الهی ۱۰۴۹	جادوگران (= ساحران) ۲۴، ۲۰۱، ۲۰۰
حکمای مشائی ۱۰۰۳	جذام (قبیله) ۲۴۵، ۲۵۰، ۱۱۷۷
حکمای مشرق ۱۰۰۵	جذامی (تیره...) ۱۲۵۳(۰۰)
حکمای یونان ۱۰۲۶	جذیمه (قبیله) ۶۱۰
	جرهم (قبیله) ۵۶، ۶۸۹، ۶۹۰، ۸۳۱

خاندان برامکه = برمکیان ۲۶	حلبه (قبیله ..) ۱۲۵۳
خاندان برد ۵۴۷	حمدان (= خاندان ..) ۲۶۶
خاندان برمک = برامکه ۵۴۷	حمیر ۱۷، ۱۸، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۸۰
خاندان یا خانوادة بنی احمر ۱۲۷۹	۱۱۷۸، ۱۱۲۱، ۸۳۱، ۸۳۰، ۸۰۱
خاندان بنی طغج = خاندان طغج	۱۲۴۹، ۱۲۴۴، ۱۱۸۱، ۱۱۸۰
خاندان بویه (= آل بویه) ۳۴۱، ۳۵۲	حمیری (خط) ۱۱۲۵، ۸۳۰
۳۵۶، ۵۲۹، ۱۰۹۱، ۱۲۳۶، ۱۲۴۰	حمیریان ۱۱۸۰، ۱۱۲۱، ۸۹۲
خاندان بهدله ۶۱۸	حنابله = حنبلیان
خاندان پیامبر = خاندان نبوت	حنبلیان ۴۳۰، ۹۲۰، ۹۲۹، ۹۵۸، ۹۶۰
خاندان جرهم (= قبیله جرهم) ۶۹۱	۱۰۱۵، ۹۶۱
خاندان حدیر ۵۴۷	حنفیان ۴۳۰، ۶۷۰، ۹۱۲، ۹۲۰، ۹۲۸
خاندان حجاج ۴۱	۱۰۱۵، ۹۳۰
خاندان حدیر ۶۴۰	حواریان (حواریون) ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷
خاندان حذیفه بن بدر فزازی ۲۶۲	
خاندان حسن (ع) ۴۷، ۶۴۰	خ
خاندان حسین (ع) ۶۴۰	خاورشناسان ۳۰
خاندان حشمتی ۳۴۴، ۷۰۱	خاندان ابن عطاء الله ۹۱۷
خاندان حفص (= بنی ابو حفص) ۴۲، ۴۴	خاندان ابوالحسن (= خاندان سعید) ۴۶۸
خاندان حفصیان (= بنی ابو حفص) ۴۲، ۴۶	خاندان ابوالحسین (= کلبیه) ۴۸۶
۵۶	خاندان ابو حفص = بنی ابو حفص ۴۴۱، ۴۶۱
خاندان حماد ۵۱۵	۴۶۳، ۴۶۸، ۵۶۵
خاندان حمدان، ۲۷۶، ۵۶۵، ۵۸۰	خاندان ابو عبده ۵۴۷
خاندان خزرون (= بنی خزرون) ۴۸۶	خاندان ادريس (= ادريسيان ۵۷۱)
خاندان خلدون ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۵۲	خاندان اسرائیل = بنی اسرائیل ۳۱۴، ۷۰۱
خاندان ذوالجدین ۲۶۲	خاندان اسماعیل (ع) ۶۹۱
خاندان ذوالنون ۳۳۰	خاندان اشعربن قيس ۲۶۲
خاندان رسول = خاندان نبوت ۹۱۶	خاندان اغلبیان (= بنی اغلب = اغلبیان ۵۱۵)
خاندان رسالت = خاندان نبوت	۵۸۵، ۵۷۱
خاندان ربیعة بن نزار ۱۲۱۲	خاندان امویان = بنی امیه = امویان ۶۵۶
خاندان رشید ۵۷۸	خاندان امیه = بنی امیه
خاندان زهر ۱۲۵۸	خاندان باديس (سناهجه) ۵۱۵، ۵۶۵
خاندان ساسان = ساسانیان ۶۵۸	خاندان بدیل ۶۶۱

خاندان مدرار = بنی مدرار ۶۱۲، ۳۷	خاندان سبکتکین ۵۸۵، ۵۸۱
خاندان مروان (بنی مروان) ۳۵۸	خاندان ابوالحسن ۴۶۸
خاندان مضر (= مضر) ۱۱۸۲	خاندان سلیم ۲۵۲
خاندان مرینی (= مرینیان = بنی مرین)	خاندان سند ۹۱۶
۱۲۸۵، ۵۸۱، ۴۶۸، ۵۴، ۴۵، ۴۴	خاندان سهل بن نوبخت (= نوبختیان) ۳۵۲
خاندان منذر ۸۲۹، ۲۴۷	۵۴۷، ۴۶۷
خاندان موحدان (موحدان) ۴۸۱	خاندان شهید ۵۴۷
خاندان نبوت ۲۸، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷	خاندان شیبان ۲۶۲
۴۵۱، ۴۶۶، ۴۹۵، ۵۰۱، ۶۲۵، ۶۲۷	خاندان صنهاجه (= صنهاجه = صنهاجیان)
۶۳۱، ۶۳۴، ۶۴۲، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۵۳	خاندان طغج (= بنی طغج) ۵۸۵، ۳۳۱
۹۱۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۱۱۸۲	خاندان طولون (= بنی طولون) ۵۸۰
۱۱۸۳	خاندان عابربن صالح ۱۱۲۱
خاندان نوار ۶۶۷	خاندان عباس = (بنی عباس = عباسیان)
خاندان نوبختی (= نوبختیان = خاندان	خاندان عباسیان (= بنی عباس) ۵۷۸، ۳۱۳
سهل) ۲۶، ۲۵۷	۸۳۴
خاندان هاشمی (= هاشمیان) ۳۰۷	خاندان عبدالله بن حسن ۱۰۱
خاندان هیروودس ۴۴۴	خاندان عبدالؤمن (= موحدان = بنی -
خزاعه (قبیله) ۲۴۵، ۶۹۱، ۶۹۲، ۱۱۷۷	عبدالؤمن) ۴۲ - ۴۸۷، ۶۶۱
خزران و خزر (= ترکان غز) ۱۳۹، ۸۷، ۸۶	خاندان عبدالمطلب ۶۳۳
۱۴۰، ۱۵۴	خاندان عیدمناف ۵۶۳
خزرج ۲۱، ۷۰۲، ۷۰۴	خاندان عبدالواد (= بنی عبدالواد)
خزیمه (وخزیمی) ۲۴۵، ۶۹۸	۴۶۳، ۵۷، ۴۷، ۴۴
خسروان = ساسانیان = اکاسره	خاندان عوف ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸
خلافت پطرسیه ۶۷	خاندان فاطمیان ۶۵۴
خلافت عباسیان ۵۶۱	خاندان قحطبه ۵۴۷
خلفای اموی یا امویان (اندلس) ۵۵	خاندان قریش و قریشی = قریش (قبیله)
خلفای اموی یا امویان (شرق) ۴۱۲، ۵۰۹	۳۷۳، ۶۰۹
۵۶۱	خاندان فیس بن عاصم منقری ۲۶۲
خلفای بنی امیه = خلفای اموی	خاندان قیله ۷۰۴
خلفای چهارگانه ۳۵، ۳۹۵، ۴۰۴، ۴۰۵	خاندان کتنامه ۵۸۵، ۷۳۲
خلفای راشدین ۱۱، ۳۵، ۱۲۸۶	خاندان کنده ۲۶۲
خلفای شیمه (قاهره) = خلفای عبیدیان مصر	خاندان محمد (س) = خاندان نبوت

۵۲۲، ۵۲۱، ۵۱۰، ۴۵۹، ۴۵۵، ۴۳۶	خلفای عبیدیان ۹۱۸، ۷۰۲، ۳۴۵، ۴۴، ۳۶
۱۲۰۱، ۷۹۶، ۷۴۴، ۷۳۱، ۵۸۴	خلفای عباسی و خلفای بنی عباس، ۹۱۲، ۴۹۵
۱۲۲۹	خلفای فاطمی = خلفای عبیدیان
دولت امویان مروانی = دولت امویان اندلس	خلخ (قبیله)
دولت یا دولتهای اندلس ۴۷۹، ۵۴۸	خوارج ۳۱۴، ۳۷۳، ۳۶۷، ۴۵۵، ۵۲۴
دولت انوشیروان ۷۴۴	۹۰۹، ۹۰۸، ۶۱۵، ۵۶۳
دولت ایران یا ایرانیان ۲۸۰، ۳۱۱، ۷۴۴	خوارج نصاری ۴۴۸
۱۱۴۹	خوارزمیان ۷۰، ۸۷
دولت ایوبی ۹۱۳	داستان سرایان ۶۸
دولت بنوعباد (یا بنی...) اندلس = دولت بنیعباد	دوازده امامیان (اثنی عشری یا امامیه) ۳۱۸، ۳۸۵
دولت بنی احمر (اندلس) ۴۹۶، ۱۱۹۹	دواوده (قبایل...) ۶۳
دولت بنی امیه مشرق = دولت امویان مشرق	دودمان بنو الاحمر = خاندان بنی احمر ۴۴
دولت بنی امیه اندلس = دولت امویان اندلس	دودمان بنی طنج = خاندان طنج
دولت بنیعباد، ۴۱، ۲۹۷	دودمان ذوالنون = خاندان ذوالنون
دولت بنیعباس (یا عباسیان) ۳۹، ۴، ۵۸، ۵۴	دودمان موحدان (= موحدان) ۴۹، ۵۶۵
۶۶۰، ۴۷۹، ۴۶۷، ۴۵۵، ۲۶۶، ۲۵۸	دولت آل حفص = دولت حفصیان ۴۲
دولت بنی عبدالعزیز ۷۴۹	دولت آل عثمان (= دولت عثمانی) ۵۱
دولت بنی عبدالواد (یا خاندان...) ۴۵، ۴۶	دولت ادرسیان ۴۳
۵۱۷، ۴۶۳، ۳۱۲	دولت اسلام یا اسلامی ۲۷۹، ۲۹۰، ۳۱۱
دولت بنی مرین (یا مرینیان) ۳۱۲، ۴۸۱	۵۰۱، ۴۸۹، ۴۸۵، ۴۶۶، ۴۵۸، ۴۱۲
۸۱۲، ۵۱۷	۵۷۹، ۵۷۸، ۵۶۴، ۵۶۳، ۵۱۶، ۵۱۵
دولت بنی قلاون ۳۴۷	۸۴۱، ۸۳۵، ۷۵۰، ۶۵۸، ۶۴۷
دولت تباجمه ۲۹۲، ۸۲۹	دولت اسلامی غربی ۵۶۲، ۷۴۸
دولت ترك (یا ترکان) ۴۹۷، ۴۷۹، ۴۶۴، ۸	دولت اغلییان (قبروان) ۳۶۰
۸۸۲، ۶۶۷	دولت افریقیه ۴۶۰
دولت ترك (مصر) ۳۴۵، ۳۴۶، ۴۵۷، ۴۶۳	دولت اموی یا امویان اندلس ۴۱، ۵۶، ۲۹۷
۵۱۱	۴۶۰، ۴۵۹، ۴۵۸، ۴۳۳، ۴۲۷، ۳۱۵
دولت ترك (مشرق) ۳۲۳، ۴۵۹، ۴۷۰، ۴۷۲	۵۲۲، ۵۱۵، ۵۱۰، ۶۸۶، ۴۶۸
۴۹۶، ۴۸۱	۵۸۰، ۵۷۸، ۵۴۷
دولت نمود ۲۹۲	دولت اموی یا امویان مشرق ۴، ۵۴، ۵۵
دولت حفصی و حفصیان (یا دولت خاندان	۳۷۵، ۳۵۱، ۳۴۷، ۲۹۸، ۶۵، ۵۸

دولت عبیدیان (فاطمیان مصر) ۳۱۲، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۶۰، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۴۰، ۹۱۶	ابوحفص (۴۵، ۴۶۳، ۵۶۵، ۶۶۳، ۶۶۴، ۱۱۶۵، ۷۴۸ - دولت حمیر ۲۹۲، ۸۲۱، ۸۲۱، ۲۹۲
دولت عثمانی (= دولت آل عثمان) ۳۱، ۱۵، ۵۳، ۵۲	دولت خاندان عبدالواد = دولت بنی عبدالواد
دولت عرب (پیش از اسلام) ۷۳۳	دولت خاندان مرینی = دولت بنی مرین
دولت عرب (= دولت اسلام) ۴۳، ۵۲، ۵۶، ۲۱۴، ۳۱۳، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۰	دولت خاندان منذر ۸۲۰
۶۵۷، ۶۴۶، ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۱۳، ۳۳۳	دولت حشمنای ۴۴۴
۸۳۴، ۷۴۴، ۷۳۲، ۷۳۱، ۷۰۸	دولت دیلم ۱۲۰۱
دولت عرب عباسی (= دولت عباسیان) ۳۳۱	دولت رافضیان ۹۱۳
دولت عرب اموی (= دولت امویان) ۳۳۱	دولت روم ۳۰۲، ۷۴۵، ۷۴۴، ۷۳۱
دولت عربی اندلس (= دولت امویان اندلس) ۳۱۶	دولت زاناته ۳۱۲، ۴۶۲، ۵۱۰
دولت‌های عرب ۱۱۷۵	دولت ساسانیان ۴۵۴
دولت علویان مغرب (= دولت عبیدیان مغرب) ۵۷۸	دولت سلجوقی یا سلجوقیان ۵۱، ۵۷۹، ۶۵۹
دولت عمالقه ۲۹۲	۱۲۰۱
دولت غزنویان ۵۸۵	دولت شیمة افریقیه (وقیروان) ۳۷، ۴۵۸
دولت فارس (= دولت ایران) ۱۱۵۰	۴۵۹
دولت فاطمیان = دولت عبیدیان مصر	دولت‌های شیعه ۷۲۵
دولت یادولت‌های قرطبه ۹۱۶	دولت صدر اسلام ۵۲۱
دولت قوط = دولت گتها یا گت	دولت صنه‌جه ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۳، ۳۶۰
دولت قیروان ۹۱۵	۵۶۶، ۵۶۵، ۷۴۹
دولت کنامه ۳۲۱، ۲۶۶	دولت عاد ۲۹۲
دولت گت یا گتها ۷۳۲، ۷۳۱	دولت عامریان ۳۵۸
دولت لمتونی (مرا بطان) ۳۰۳، ۴۸۷، ۶۶۲	دولت عباسی یا عباسیان (= دولت بنی عباس)
۸۳۵	۲۶، ۶۵، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۴۷، ۳۵۲
دولت مالی ۱۰۱	۳۶۰، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۲۷، ۴۵۶، ۴۵۹
دولت مرا بطان ۴۸	۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۰
دولت مراکش ۷۲۶	۵۴۷، ۵۶۴، ۵۸۴، ۶۶۱، ۶۸۸، ۷۴۴
دولت مرینی (مرینیان) ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۲	۱۱۵۱، ۱۱۷۵، ۱۲۴۳
	دولت عبدالملک بن مروان ۷۴۴
	دولت عبیدیان (مغرب و افریقیه) ۳۸، ۳۰۱
	۳۴۵، ۳۴۷، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۸۴
	۴۸۶، ۴۸۶، ۶۵۳، ۶۵۴، ۹۱۳، ۹۱۸

ج	۸۳۶، ۶۴۲، ۵۱۱، ۴۶۸، ۴۶۲، ۲۸۰
	۱۲۲۸، ۱۲۲۷
رافضیان (ورافضی ورافضه) = فاطمیان ۳۷۹،	دولت مصادمه ۳۱۲
۹۱۳، ۶۳۲، ۶۳۱، ۴۹۵، ۳۸۱، ۳۸۰	دولت مصر = دولت عرب اسلامی، دولت فاطمیان
۹۸۴، ۹۸۳، ۹۱۷	دولت مضر (= دولت عرب) ۲۹۲، ۵۲
رافضیان افریقیه (= موحدان) ۴۳۷	دولت معتصم ۲۹۶
رافضیگری ۳۹	دولت مغرب ۴۹۰، ۴۶۰
راهشناسان ۶۸، ۲۴	دولت مغولی ایران و عراق ۵۱
رؤسا (طایفه ای در اندلس) ۳۱۶	دولت ملوک الطوائف اندلس ۵۱۰
رباب (= اولاد رباب) ۲۵۰	دولت موحدان (افریقیه ۴۹، ۴۶، ۳۰، ۳۰، ۳۱۲، ۳۰۳)
ربیعہ (قبیله) ۱۱۷۷، ۴۱۳، ۳۹۱، ۲۶۴، ۲۵	۴۸۷، ۴۶۸، ۴۶۰، ۴۵۹، ۳۲۴، ۳۱۳
رواحه (قبیله) ۱۱۲	۶۶۱، ۵۱۴، ۵۱۱، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۸۹
رمالان ۲۱۷، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۸	۸۷۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۲۵، ۶۶۳، ۶۶۲
رواقیان (حکمای ...) ۱۰۰۳	دولت هرقل ۷۴۴
روس ۸۴	دولت هرون الرشید ۱۱۴۹
روش پزدوی (در اصول فقه) ۹۳۲	دولت هند ۳۴۸
روش عمیدی (در مناظره و جدل) ۹۳۲	دولت یونان ۱۰۰۳
روش (یا طریقه نحوی) اندلسیان ۱۱۴۰،	دهگانان (ایرانی) ۳۳۰، ۱۵
۱۱۵۲	دیلم یا (دیلمیان) ۳۳۱، ۲۹۷، ۲۹۶، ۸۶، ۲۸
روش یاشیوه یا طریقه (فقهی) اندلسیان ۹۱۷	۷۵۱، ۶۵۹، ۵۸۵، ۵۷۹، ۵۶۵، ۳۸۴
روش تعلیم و تربیت اندلسیان ۱۱۴۲، ۱۱۳۹	دیوانیان ۱۷
روش تعلیم افریقیه ۱۱۳۹	دین اسلام ۱۱۸۰، ۶۹۶
روش بصره (در نحو) ۱۱۵۹، ۱۱۲۷،	دین حنیفیه (اسلام) ۶۳۵
۱۱۶۰	دین زردشتی ۴۶۶
روش بغدادیان (در نحو) ۱۱۶۰، ۱۱۲۷	دین مجوسی ۲۳۱، ۱۱۹، ۱۰۵
روش یا طریقه حجازیان (در حدیث) ۸۹۵،	دین مسیح ۷۰۱، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۵
۸۹۶	دین نصاری (یا مذهب ...) = دین مسیح
روش یا شیوه حنفیان (در فقه و اصول) ۹۲۵	دین یهودی ۸۹۲، ۴۴۶
روش عراقیان (در حدیث) ۸۹۵	
روش یا طریقه (فقهی) قبروانی ۱۱۲۵	ذ
روش کوفیان (در نحو) ۱۱۶۰، ۱۱۵۹	ذمی‌ها ۴۹۷، ۴۵۲
روش یاشیوه موصلیان (در نحو) ۱۱۶۰	ذوون = اذواء

،۴۰۹،۴۰۸،۴۰۷،۴۰۶،۴۰۴،۴۰۳
 ،۴۱۷،۴۱۶،۴۱۴،۴۱۲،۴۱۱،۴۱۰
 ،۴۷۰،۴۳۶،۴۳۵،۴۲۱،۴۱۹،۴۱۸
 ،۶۲۴،۶۰۸،۵۳۱،۵۱۵،۵۰۳،۵۰۲
 ،۱۲۸۶،۸۳۲،۶۹۳،۶۵۱،۶۴۷،۶۳۲

صحابی ۷۰۰

صدغیان (قبیله) ۴۸۷

سفاریان ۵۷۹

سقالبه (وصقلب) ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵

۷۷۰، ۴۸۰، ۲۲۹

سناکه = سنهجه

سنهجه (قبیله) ۱۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۰۹، ۱۶۰، ۲۶۶

،۴۰۰، ۳۴۰، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۸۰

،۵۲۹، ۵۱۵، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۳۹، ۴۳۸

۷۹۷، ۷۳۳، ۷۳۲، ۶۴۱

سنهجیان ۶۷۹، ۷۳۳

سنهکه = سنهجه

صوفیان = متصوفه

ط

طالبیان ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۹۵، ۵۷۱، ۶۳۹

۶۴۰

طاهریان (خاندان) ۳۵۲، ۵۴۷، ۵۷۸

طبیعیان ۱۰۹۱

طریقه یا طریقت تصوف ۹۷۲، ۹۷۵، ۱۲۷۴

(= تصوف)

طریقه اندلسی = روش (فقهی) اندلسیان

طریقه اندلسی = روش

(نحوی) اندلسیان

طریقه (فقهی) حجازیان ۹۱۱

طریقه (فقهی) حنفیان ۹۲۸

طریقه (مذهب) سنت ۹۵۷

شریعت موسوی = اسلام

شریعت یهود = دین یهودی

شعوبیه ۴۴

شلوبین ۱۲۳۰

شیاطین ۱۸۶، ۱۷۱، ۶۶، ۱۰۴۹، ۴۶۵، ۲۲۱

۱۰۴۲

شیعه و شیعیان ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱

،۴۱۵، ۳۸۶، ۳۸۲، ۳۷۹، ۳۷۸، ۱۰۵

،۶۳۲، ۶۳۱، ۶۲۰، ۶۱۳، ۶۱۲، ۴۳۶

،۹۸۳، ۹۱۲، ۹۰۹، ۶۶۰، ۶۴۷، ۶۳۸

۹۸۴

شیعه اثنا عشری ۴۳۱ (= دوازده امامی)

شیعه ادرسه (= ادرسیان) ۴۱، ۴۰، ۲۵۱

۲۶۹، ۲۶۷

شیعه امامیه (= دوازده امامی) ۹۷۷

شیعیان زیدی (= زیدی) ۱۰۲، ۴۹۵

شیعه عباسیان ۲۷، ۳۸۳، ۵۸۴، ۴۳۶

شیعیان علی ۲۷

شیعه علوی و علویان ۲۵۱، ۴۲

شیعه فاطمی (= فاطمیان) ۷۳۳

شیعه (مغرب) ۵۶۴

شیوه یا طریقه اهل مظاهر ۹۷۷

شیوه سلف ۹۵۸

ص

صائیه ۷۰۴، ۷۰۳، ۶۹۸

صاحب اسماء = اهل اسماء (= متصوفه)

۱۰۵۸، ۱۰۵۷

صاحب طلسمات = اهل طلسمات ۱۰۵۸

صحابه (یا اصحاب پیامبر) ۳۰، ۳۳، ۳۳، ۳۹

،۳۶۶، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۰۴، ۲۰۳، ۵۴

،۴۰۲، ۳۹۵، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۷۸، ۳۷۱

١٠٩١، ٨٥٤، ٧٤٤، ٧٤٣، ٦٥٦، ٥٧٨
 ،١٢٠١، ١٢٠٠
 عبدالقيس (قبيله) ٤١٣
 عبد مناف ٤١٥
 عبدالواد = بنى عبدالواد
 عبرانى ٤٤٥
 عبرى ١١٢٠
 عبرى (خط) ١١٢٠
 عبديان (فاطميان) ٢٥١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٦
 ،٤٣٧، ٣٦٠، ٣٤٣، ٣٣١، ٣٠١، ٣٠٠
 ،٥١٥، ٥٠١، ٤٩٥، ٤٨٦، ٤٣٩، ٤٣٨
 ٩١٨، ٩١٣، ٧٠٣، ٧٠٢، ٥٨٥
 عبديان (افريقيه يا مغرب) ٤٣٧، ٤٢٢، ٤٠٠
 ٦٧٩، ٤٩٨
 عبديان مصر = عبديان (فاطميان)
 عثمانى (= دولت عثمانى = آل عثمان) ٣٧،
 ٥٢، ٥١
 عجم وعجميان وعجمى ١٩٢، ٨٦، ٧، ٢٤٥
 ،١١٥٨، ١١٤٨، ٤٧٤، ٣٨٧، ٢٥٥
 ١٢٠١، ١٢٠٠، ١١٩٥، ١١٨٤
 عراقان (فالكيريان) ١٩٩، ١٩٨
 عراقيان ٧٣١، ١٩٨، ٩٠٥، ٩٠٨، ٩٠٩،
 ٩١٧
 عرب واعراب (وتازيان) ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٣
 ،٨، ٧، ٦، ٤٨، ٣٩، ٣٦، ٣٥، ٣٤
 ،٥٢، ٤٤، ٤٣، ٣٥، ٣١، ٢٩، ٢٦، ٢٤
 ،١١١، ٨٨، ٦٩، ٥٩، ٥٦، ٥٥، ٥٤
 ،١٨٩، ١٦١، ١٦٠، ١٥٥، ١١٥، ١١٢
 ،٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٧، ٢٢٢، ١٩٨
 ،٢٥٠، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٣٧
 ،٢٧٨، ٢٧٧، ٢٦٣، ٢٦٢، ٢٥٥، ٢٥٢
 ،٢٩٠، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٠

طريقه سلف ٩٤٩
 طريقه صوفيان = طريقه تصوف
 طريقه (فقهى) عراقيان - ٩١١، ٩١٧، ٩١٨
 طريقه (فقهى) قرطبيان ٩١٧
 طريقه (فقهى) قيروانى ١١٢٦
 طريقه (فقهى) مالكيان ٩١٦، ٩١٧
 طريقه متكلمان ٩٢٧، ٩٢٨
 طريقه وطرق (فقهى) مصريان ٩١٧، ٩١٨
 طريقه معتزله ٩٥٧
 طريقه وطرق مغربيان ٩١٨
 طريقه مهدي (موحدان) ٤٩
 طغر غز (قوم) ١٥٥
 طوايف سنى (پيروان سنت) ٩٥٠
 طى (= بنى طى) ٢٥٢، ٢٤٥

ظ

ظاهريه (فرقه ...) ٩٠٠، ٨٩٩

ع

عاد (قوم) ٢٤، ١٠٥، ٢٨٠، ٣٢٤، ٣٣٧
 ٨٠١، ٦٨٠، ٤٧٩، ٣٣٨
 عارفان ٢٠٢، ١٨٨
 عامر (قبيله) ١٢٥٢
 عامريان ٨٨٨
 عالمان اخيار ٤٠
 عالمان اصول فقه ٧١
 عباسيان (= بنى عباس) ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢،
 ٢٩٦، ٢٥٩، ٢٥٧، ٢٥٢، ٢٥١، ٢٨
 ،٣٣١، ٣١٦، ٣١٥، ٣٠٦، ٣٠١، ٣٠٠
 ،٤٠٥، ٤٠٤، ٤٠١، ٣٩٩، ٣٩٧، ٣٣٣
 ،٤٧٠، ٤٦٨، ٤٣٩، ٤٣٨، ٤٣٧، ٤٢٢
 ،٥٦٤، ٥١٧، ٥٠٩، ٥٠١، ٤٩٦، ٤٩٥

عروضیان ۱۲۸۷، ۱۲۱۵	، ۳۱۰ ، ۳۰۳ ، ۲۹۹ ، ۲۹۷ ، ۲۹۶ ، ۲۹۱
عشره مبشره ۶۹۲، ۴۰۲	، ۳۳۳ ، ۳۳۱ ، ۳۲۸ ، ۳۲۴ ، ۳۱۶ ، ۳۱۵
علویان ۴۳، ۱۰۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۵۶۵	، ۳۷۴ ، ۳۷۲ ، ۳۵۲ ، ۳۵۱ ، ۳۴۲ ، ۳۴۱
۵۷۸	، ۴۱۲ ، ۴۰۳ ، ۳۹۶ ، ۳۹۲ ، ۳۹۱ ، ۳۹۰
علویان طبرستان ۵۸۵	، ۴۵۱ ، ۴۴۰ ، ۴۳۸ ، ۴۳۷ ، ۴۳۰ ، ۴۲۸
علویان (مغرب) = شیعه اداره - ادرسیان	، ۵۰۱ ، ۴۹۸ ، ۴۹۷ ، ۴۹۳ ، ۴۶۶ ، ۴۵۴
عمالقه ۱۹، ۲۶۹، ۲۸۰، ۳۳۸، ۶۸۰، ۶۹۱	، ۵۲۳ ، ۵۱۹ ، ۵۱۸ ، ۵۱۳ ، ۵۱۲ ، ۵۰۳
۸۰۱، ۷۳۱، ۷۰۹، ۷۰۴	، ۶۱۰ ، ۵۷۹ ، ۵۶۴ ، ۵۲۲ ، ۵۲۶ ، ۵۲۴
عمان (قوم) ۴۴۳	، ۶۵۸ ، ۶۵۷ ، ۶۴۶ ، ۶۴۳ ، ۶۴۲ ، ۶۳۸
عموریان ۴۴۳	، ۷۰۶ ، ۷۰۵ ، ۷۰۲ ، ۶۸۷ ، ۶۸۲ ، ۶۷۲
عمون (قوم) ۴۴۳	، ۷۴۳ ، ۷۳۱ ، ۷۱۰ ، ۷۰۹ ، ۷۰۸ ، ۷۰۷
عیسوی = (مسیحی مذهب - دین مسیحی) ۲۸۲	، ۸۳۱ ، ۸۲۹ ، ۸۰۱ ، ۸۰۰ ، ۷۵۱ ، ۷۵۰
عیسویان ۳۰۴	، ۸۹۰ ، ۸۵۴ ، ۸۵۳ ، ۸۵۱ ، ۸۳۵ ، ۸۳۳
عیصو (خاندان) ۳۱۵	، ۹۵۷ ، ۹۵۳ ، ۹۰۸ ، ۹۰۷ ، ۸۹۲ ، ۸۹۱
غ	، ۱۱۳۸ ، ۱۱۳۴ ، ۱۱۲۱ ، ۱۱۰۴ ، ۹۶۱
غالیان (وغالبه وغلان) ۳۳، ۳۳۰، ۳۷۸، ۳۷۹	، ۱۱۵۶ ، ۱۱۵۱ ، ۱۱۴۹ ، ۱۱۴۱
۱۰۵۳، ۹۶۱، ۳۸۲، ۳۸۱، ۳۸۰	، ۱۱۶۵ ، ۱۱۶۰ ، ۱۱۵۹ ، ۱۱۵۷
غالیان امامیه = غالیان	، ۱۱۷۵ ، ۱۱۷۲ ، ۱۱۶۹ ، ۱۱۶۶
غریبان (= مغربیان) ۱۱۷۲، ۱۲۹۱	، ۱۱۷۹ ، ۱۱۷۸ ، ۱۱۷۷ ، ۱۱۷۴
غز (قبیله ترك) ۱۳۹، ۱۴۰	، ۱۱۸۴ ، ۱۱۸۳ ، ۱۱۸۲ ، ۱۱۸۰
غز نویان = دولت غز نویان	، ۱۱۹۰ ، ۱۱۸۷ ، ۱۱۸۶ ، ۱۱۸۵
غسان (قبیله) ۲۵، ۲۴۵، ۷۰۹، ۱۱۷۷	، ۱۱۹۶ ، ۱۱۹۵ ، ۱۱۹۳ ، ۱۱۹۱
غطفان (قبیله) ۱۱۷۷	، ۱۲۰۱ ، ۱۲۰۰ ، ۱۱۹۸ ، ۱۱۹۷
غلات = غالیان	، ۱۲۱۳ ، ۱۲۰۹ ، ۱۲۰۸ ، ۱۲۰۷
غلات متصوفه ۱۰۳۸، ۱۰۴۴	، ۱۲۲۷ ، ۱۲۲۵ ، ۱۲۲۴ ، ۱۲۱۶
غمرت (قبیله بربر) ۶۴۴	، ۱۲۴۱ ، ۱۲۴۰ ، ۱۲۳۷ ، ۱۲۳۰
غماره (قبیله) ۱۶۲، ۳۰۸	، ۱۲۴۶ ، ۱۲۴۵ ، ۱۲۴۳ ، ۱۲۴۲
غیبگویان ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۵۰۲	، ۱۲۶۴ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۵۲ ، ۱۲۵۰
ف	۱۲۹۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۰، ۱۲۷۸
فاطمیان وفاطمیه (عبیدیان) ۳۸، ۳۸۴، ۳۰۱	عرب یمن ۱۱۷۶
	عربی (خط) ۱۱۲۱، ۱۱۵۴
	عرفجه (قبیله) ۵۰

قراره (قبيله) ۳۴۰	۶۳۹، ۵۷۹، ۵۶۴، ۳۸۵، ۳۲۱، ۳۱۴
قرشيان (خاندان قرشي) ۳۷۳، ۳۷۰	۹۱۳، ۶۵۴
قرطبيان ۱۱۶۲، ۹۱۵	فالكيران (عرافان) ۲۱۳، ۱۹۶
قرمطيان ۴۹۵	فدايبان (اسماعيليان) ۱۲۵
قريش ۳۰۱، ۲۴۵، ۱۹۸، ۷۱، ۵۵، ۲۵، ۶	فداويه = فدايبان
۳۸۱، ۳۷۴، ۳۷۳، ۳۷۱، ۳۵۸، ۳۴۰	فراعنه ۱۵
۴۴۱، ۴۱۵، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۰۳، ۳۹۱	فرشتگان ۱۸۸، ۱۸۰، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۱
۶۴۲، ۶۴۰، ۶۳۹، ۶۳۳، ۶۱۴، ۶۱۲	۹۶۲، ۹۵۴، ۹۵۳، ۹۵۱، ۴۱۵، ۴۰۸
۹۶۷، ۸۳۰، ۸۲۹، ۶۹۴، ۶۹۲، ۶۹۱	۹۹۷، ۹۸۹، ۹۷۳، ۹۶۵، ۹۶۳
۱۲۴۳، ۱۱۷۷	۱۰۴۱
قضاعه ۱۱۷۷، ۲۴۵	فرق شيمه ۹۸۴
قلندريه ۶۷۰	فرقه حنبلي = حنبليان (۹۵۸)
قوطها (گتها) ۷۹۶، ۵۲۳، ۳۱۱	فرنگان و فرنگيان و فرنگ (قوم) ۵۲، ۷
قياصره ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۴۶، ۴۴۵، ۱۳۶	۲۸۴، ۱۵۴، ۱۵۲، ۱۵۱، ۹۸، ۶۲
۱۰۰۳، ۴۹۸	۴۸۳، ۴۸۲، ۴۴۹، ۳۶۰، ۳۱۴، ۳۱۱
قيروانيان ۹۱۷	۷۶۲، ۷۰۶، ۷۰۳، ۵۴۹، ۵۲۶، ۴۹۰
قيس (قبيله) ۱۲۴۶، ۱۲۵۶، ۴۱۳	۱۲۰۶، ۱۱۸۶، ۱۱۵۷، ۱۱۲۱، ۷۶۸
قيس (غيلان) ۲۶۳، ۲۶۲	قيهان ۳۷۶، ۲۰۴، ۲۰۲، ۷۱، ۴۸، ۴۷
قيصران = قياصره	۱۲۲۷، ۶۹۵، ۹۲۷، ۹۲۶، ۴۲۱، ۴۱۷
قيل (خاندان) ۱۱۸۱	فلاسفه و فيلسوفان - (حكما) ۱۰۴۱، ۸۰
ك	۱۰۹۳، ۱۰۷۷، ۱۰۴۸
كاتوليکها ۴۴۱، ۲۵۲	فلاسفه اسلام ۱۰۲۶
کاويان (درفش) ۱۰۵۲	فلاسفه يونان ۹۵۶
کاھنان ۲۱۳، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۶، ۱۸۵	فلسطين (قوم) ۶۹۹، ۴۴۳، ۳۱۵
۱۰۴۱، ۷۰۱، ۶۹۹، ۴۴۴	ق
کتابه و کتابيان ۲۸۰، ۱۱۰، ۴۰، ۳۷، ۱۸	قاريان و قراء (قرآن) ۱۱۳۷، ۹۰۵، ۸۸۴
۵۶۴، ۳۸۵، ۳۳۱، ۳۱۲، ۳۰۱	۱۱۳۸
کداله (قبيله) ۶۰۴۱	قبطيان ۷۳۱، ۷۰۷، ۲۶۹، ۵۲، ۱۹، ۷، ۰، ۷
کردها (اکراد) ۴۸۱، ۲۷۷، ۲۲۹، ۱۱۶	۱۰۳۹، ۱۰۰۱، ۱۰۸۰، ۱۰۷۶۹، ۷۶۲
۵۱۸	قحطان ۳۳۳، ۳۱۱
کزوله (قبيله) ۶۴۱	قراء سبعة ۶۱۰

مذهب رافضیان ۶۳۱	۱۲۲۷، ۱۲۲۲، ۱۰۵۱
مذهب سلف ۹۳۳، ۹۴۵، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۱	متکلمان اشعری ۹۶۱، ۹۶۲
مذهب سنت ۸۹۳	متکلمان حنفی ۹۶۱، ۹۶۵
مذهب شافعی ۹۱۲، ۹۳۰، ۱۰۱۵	متکلمان سنی ۹۶۱
مذهب شیعه (= شیعه) ۲۴۳، ۲۹۶، ۳۷۶، ۴۴۱	مجسمه و مجسمیان و مجسمی ۱۱، ۴۷، ۴۴۰
مذهب صحابی ۳۷۵، ۹۱۰	۹۶۱، ۹۴۴
مذهب ظاهریه ۹۰۹	مجوس و مجوسی = دین مجوسی
مذهب یا مذاهب فقهی ۹۳۱	محدثان (عالمان حدیث) ۲۴، ۶۰۸، ۶۰۹
مذهب فلاسفه ۹۷۷	۹۱۱، ۹۵۸، ۹۶۱، ۹۷۴
مذهب قیروانیان ۹۱۶	محدثان حنبلیان ۹۶۱
مذهب مالک و مالکی و مالکیان (= مالکیان)	محاسبان (= دیوانیان) ۲۱۷
۱۰۱۴، ۹۲۰، ۹۱۶، ۹۱۵، ۹۱۴، ۷۳۹	مخزوم (قبیله) ۸۵۳
۱۱۲۶	مدین (خاندان) ۳۱۵
مذهب مسیح = دین مسیح - دین نصاری	مذهب اسلام = اسلام ۴۵۲، ۴۹۴، ۵۹۰
مذهب یهودی = دین و شریعت یهودی	۹۲۹، ۸۸۵
مذهب نسطور = نسطوریه ۴۴۸	مذهب استصحاب ۹۱۰
مرابطان ۴۱، ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۰۴	مذهب اشعری ۴۴۰
۳۰۵، ۳۱۶، ۴۴۰، ۵۴۰، ۵۸۵، ۶۶۲	مذهب و مذاهب اعتزال ۸۹۳
۱۲۵۸، ۱۲۵۷	مذهب و مذاهب اهل حدیث حجازیان ۹۰۹
مر تاضان ۹۷۴	مذاهب تجلی = مذهب اهل مظاهر
مرزبانان ۳۳۱	مذهب یا مذاهب اهل رای عراقیان ۳۲، ۹۰۹
مریدین ۳۰۴	مذهب اهل عراق = مذهب اهل رای عراق
مرینیان = بنی مرین = خاندان مرینی ۴۵	مذهب اهل مظاهر ۹۷۸
۴۶، ۴۷، ۵۶، ۳۱۲، ۵۸۷، ۶۴۲	مذهب یا مذاهب بدعت گذاران ۹۴۸
۷۴۳	مذهب یا مذاهب تشبیه ۱۵
مزدکی ۴۹۵	مذهب یا مذاهب تعطیل ۱۵
مستعرب (عجم) ۱۲۶۴	مذهب حضرتها = مذهب اهل مظاهر
مسلم (تیره) ۶۴۸	مذهب حنبلی ۹۳۰، ۹۵۸، ۹۸۲
مسلمانان ۸، ۱۶، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۴۷	مذهب حنفی ۹۳۰
۱۱۹، ۱۳۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۳۸	
۲۸۲، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۰	

۱- مذهب در اینجا هم به معنی آیین در ترکیب مذهب اسلام وهم به معنی نظریه و دکترین است مانند مذهب استصحاب و غیره

،۷۵۰،۷۳۱،۵۶۳،۴۱۶،۴۱۵،۴۱۳	،۴۰۲،۳۹۸،۳۷۳،۳۳۳،۳۱۴،۳۱۱
،۱۱۲۶،۱۱۲۱،۸۸۰،۸۳۱،۷۵۱	،۴۱۲،۴۱۱،۴۱۰،۴۰۶،۴۰۵،۴۰۴
،۱۱۸۲،۱۱۸۱،۱۱۸۰،۱۱۷۱	،۴۳۰،۴۲۶،۴۲۵،۴۲۴،۴۲۲،۴۱۵
،۱۱۹۷،۱۱۸۷،۱۱۸۶،۱۱۸۴	،۴۶۹،۴۵۴،۴۴۸،۴۴۲،۴۳۶،۴۳۵
۱۲۶۹،۱۲۴۵،۱۲۴۴،۱۲۰۰	،۴۸۹،۴۸۷،۴۸۶،۴۸۵،۴۸۳،۴۸۲
مضریان ۱۱۸۲، ۱۱۲۱	،۵۱۷،۵۱۶،۵۰۴،۵۰۱،۴۹۴،۴۹۰
مقتزله ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۶۷، ۳۷۹	،۵۸۶،۵۵۷،۵۳۳،۵۲۶،۵۲۳،۵۲۰
،۹۵۵،۹۴۵،۹۲۷،۸۹۳،۷۵۵،۴۱۲	،۶۱۰،۶۰۷،۶۰۶،۶۰۴،۶۰۱،۵۹۹
۹۵۶	،۶۴۴،۶۳۵،۶۳۲،۶۲۲،۶۱۵،۶۱۴
معد (قبیله) ۲۴۵	،۸۳۵،۷۲۰،۷۰۱،۶۹۷،۶۹۰،۶۴۷
مغاره = مغربان	،۱۰۰۳،۱۰۰۲،۹۸۴،۹۱۲،۸۸۵
مغراوه (قبیله) ۲۸۰، ۴۳۹، ۴۰۰، ۵۸۶	۱۲۷۹،۱۱۶۲،۱۱۱۰،۱۰۹۱،۱۰۰۴
مغرب زمینیان ۸۸۱	مسوده (عباسیان) ۴۹۲
مغربیان ۶، ۱۰۰، ۸۴۳، ۹۱۴، ۱۰۵۴	مسوفه ۱۰۶
۱۲۳۵، ۱۱۷۲	مسیحیان و مسیحی ۱۶، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۴۲
مغول ۵۷۹، ۷۵۱	مشارقه (= مشرقیان) = ۶، ۱۳۴، ۱۵۲
مغیله ۳۰۱، ۵۶۴	،۴۸۸،۴۸۷،۴۸۵،۴۴۸،۴۴۶،۴۴۱
مفسران ۲۳، ۲۴	،۷۰۳،۷۰۲،۷۰۱،۶۷۴،۶۳۲،۴۸۹
مکاره (قبیله) ۱۱۱	،۱۰۰۳،۹۷۷،۹۷۴،۸۹۲،۷۳۳،۷۲۰
ملائکه (= فرشتگان) ۲۵، ۳۸، ۶۹۶	۱۲۷۵، ۱۱۴۰
ملاحظه (و بدعتگذاران) ۹۵۰	مسیحیت ۱۱۹۸
ملاحظه (= اسماعیلیان) ۳۸۶	مشبهه و مشبهی و مشبهیان ۴۷، ۹۴۴
ملت اسلام ۵۱، ۲۹۱، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۷	مشرقی (خط) ۸۳۰
،۶۵۶،۶۵۰،۶۴۹،۶۴۸،۶۰۷،۴۵۱	مشرقیان ۸۷۹، ۱۰۵۴، ۱۲۳۵
،۸۸۴،۷۰۸،۷۰۷،۶۷۵،۶۶۱،۶۵۸	مشائیان (حکما) ۱۰۰۳
،۹۴۷،۹۳۳،۹۲۹،۹۱۱،۸۹۲،۸۸۷	مشکوره = هسکوره
،۱۰۲۶،۱۰۰۴،۹۷۲،۹۶۸،۹۴۸	مصامده (و مصموده) ۴۹، ۱۰۹، ۱۶۲
،۱۱۶۸، ۱۱۴۹، ۱۱۴۸، ۱۰۵۳	۶۴۱، ۵۸۵، ۲۹۷، ۲۸۰، ۲۵۳
۱۲۷۴، ۱۱۹۵	مضریان ۵۱۴، ۷۳۱، ۷۳۴، ۷۶۹، ۷۹۷
ملت برجان ۸۴	مصموده = مصامده
ملت یا ملت‌های ترك ۸۴، ۱۴۵، ۵۲۶	مضر (قبیله) ۲۵، ۵۲، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۶۴
ملت روس ۸۴	،۴۰۷،۳۳۳،۳۱۱،۳۰۱،۲۸۱،۲۸۰

ممالیک (یا مملوکها) ۴۳، ۴۴، ۴۹	ملت روم ۸۴
ممالیک بحری ۳۳۲	ملتهای سیاه پوست ۸۷
ممالیک مصر ۴۶۹	ملتهای عجمی ۶۲
منجمان ۱۰۴۹، ۱۰۴۸، ۶۳۲، ۲۱۷، ۱۷۶، ۱۰۹۹	ملت عرب ۱۱۵۴
منطقیان ۱۰۳۰، ۱۰۱۹، ۱۰۹۰	ملت فرانسه ۳۶
مواب (قوم) ۴۴۳	ملت یا ملتهای فرنگ ۱۳۳، ۱۴۲، ۴۹۷
موالی ۲۶، ۳۷، ۴۲، ۵۶	ملتها یا ملل مسیحی ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸
موبدان ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۹۸، ۵۵۳، ۶۴۶	۴۸۹، ۴۹۰، ۷۲۳، ۸۰۰، ۸۳۵
مخضرم (یا مخضرمان) ۱۱۸۷	ملتهای مغرب ۴۹۲
مورخان ۲۵، ۳۲، ۳۶، ۴۵، ۵۰	ملثمون = نقاب پوشان ۱۰۰
مولدان ۱۱۵۱، ۱۱۸۷	ملکیه ۴۴۸، ۴۴۹
موحدان (یا موحدین) ۱۱، ۴۲، ۴۷، ۲۱۷	ملوک بنی امیه (= بنی امیه) ۳۸
۲۵۱، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵	ملوک تاتار ۳۹۰
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۴۶، ۳۶۹	ملوک ترک ۳۱۵
۴۴۰، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۸، ۴۸۱	ملوک ترک (در مصر) ۳۸۶
۴۸۷، ۴۹۶، ۶۰۲، ۵۱۵، ۵۸۱، ۵۸۶	ملوک تلمسان = بنی زیان
۶۶۳، ۶۷۹، ۷۴۹، ۸۳۶، ۱۲۵۰	ملوک شیزر ۴۸۸
۱۲۵۱، ۱۲۵۸	ملوک شیعه عباسی ۲۶۶
موصلیان ۸۵۵	ملوک شیعه علوی ۲۶۶
مهاجران ۲۷۷، ۴۱۸، ۶۵۱	ملوک طوایف ۱۲۵۵، ۱۱۹۸، ۸۵۵، ۷۹۶
ن	ملوک طوایف (اندلس) ۴۹، ۵۵، ۵۶
نبطیان ۷، ۵۲، ۲۴۵، ۳۱۵، ۷۰۸، ۷۳۱	۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۱، ۴۳۸، ۴۳۹
۸۰۱، ۱۰۳۹، ۱۱۲۱	۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۸، ۴۸۵، ۵۱۱، ۵۱۵
نحویان ۱۲۲۷	۵۴۰، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۶۶، ۵۸۰
نزار ۲۵	ملوک طوایف ایران ۳۶۰
نسطوریه ۴۴۸	ملوک غسان ۲۴۵، ۳۶۰
نصرانی = مسیحی ۲۳۱	ملوک لمتونه (مرابطان) ۴۸
نصرانی (= مسیحی) ۴۰۰، ۴۵۴، ۴۶۶	ملوک مغرب ۳۳۱
نقاب پوشان (مرابطان صنهاجه) ۱۰۰، ۱۰۶	ملوک یمن ۱۷، ۱۸
۱۶۰، ۱۶۱، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۵۲۹	ممالک اسلامی ۴۳
	ممالک اسلاوها ۷۶۸
	ممالک بنی اسرائیل ۱۵

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
 یماقبه = یعقوبیه
 یعقوبیه ۴۴۸، ۴۴۹
 یمانی ۷۰۰
 یمن (قبیله) ۱۱۷۷
 یونانیان ۷، ۷۰، ۱۵۱، ۲۸۰، ۴۴۱، ۴۴۴،
 ۴۴۵، ۴۵۴، ۴۶۷، ۴۶۹، ۶۵۰، ۷۳۱،
 ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۹۲، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲،
 ۱۰۰۴، ۱۰۱۷، ۱۰۳۵، ۱۱۵۶
 یهودیان و یه-ودی ۶، ۲۳۱، ۴۴۱، ۴۴۴،
 ۴۴۵، ۴۵۴، ۴۶۷، ۴۶۹، ۶۵۰، ۶۶۲،
 ۶۶۳، ۸۹۲، ۱۰۲۶، ۱۰۴۰

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 = (بنی هاشم) ۳۰۱، ۴۹۵
 هاشمیه (فرقه شیعه) ۳۸۲، ۳۸۳
 هخامنشیان ۵۲، ۴۴۴
 هذیل ۲۴۵، ۴۱۲، ۱۱۷۷
 هریدان ۷۰
 هرغه ۵۰، ۲۵۳
 هرغیه = هرغه
 هزار (درجه حاجبی) ۴۶۰

فهرست کتابها

الاشارات تأليف ابن سينا ٩٨٣، ١٠٣١،
 ١٠٩٥
 الاشارة تأليف سالمى (در تمبير خواب) ٩٩٩
 اشكال كروى تأليف ميلاوش ١٠١٧
 اشكال كروى تأليف تاووزسيوس ١٠١٧
 اصول علم فقه تأليف ابن حاجب ١١٢٨
 اصول (علم فقه) تأليف پزدوى ٩٢٨، ٩٢٩
 اصول و ارکان هندسه يا (اصول هندسه) يا
 كتاب اقليدس تأليف اقليدس ٨١٥، ١٠٠٤،
 ١٠١٥
 اصول و ارکان هندسه اقليدس ترجمه ثابت بن
 قره ١٠١٤
 اصول و ارکان هندسه اقليدس ترجمه حنين بن
 اسحاق ١٠١٤
 اصول و ارکان هندسه اقليدس ترجمه يوسف بن
 حجاج ١٠١٤
 اغاني تأليف ابوالفرج اصفهاني ٢٦٢، ٨٥٤،
 ١١٧٥، ١٢٠١، ١٢١٦
 الاقتصار تأليف ابن الصلت ١٠١٦، ١٠٢١
 اكمال المعلم تأليف قاضى عياض (شرح -
 صحيح مسلم) ٩٠٣
 الالفاظ تأليف ابن سڪيت ١١٦٧
 البدايه تأليف ابن كثير ٦٧١

الف

الاحكام تأليف سيف الدين آمدى ٩٢٧، ٩٢٨
 احكام السلطانية تأليف ابوالحسن ماوردى
 ٤٢٢، ٤٥٢، ٥٠٣
 احكام المعلمين والمعلمين (يا آداب تعليم)
 تأليف محمد بن ابى زيد ٢٣٩، ١١٤٢
 احياء العلوم تأليف غزالي ٩٧٢، ٩٧٤
 ادب الكامل تأليف ابن قتيبه ١١٧٥
 ارجوزه صفرى (منظومه) ابن مالك (نحو)
 ١١٦١
 ارجوزه كبرى (منظومه) ابن مالك (نحو)
 ١١٦١
 ارجوزه (الفيه) (نحو) منظومه ابن معطى
 ١١٦١
 ارجوزه (منظومه) خزار (تجويد) ٨٩٠،
 ٨٩١
 ارجوزه (منظومه طبي) ابن سينا ٩٥٠
 الارشاد (يا مختصر كتاب شامل) تأليف امام -
 الحرمين ٣٦٩، ٩٣٢، ٩٤٨، ٩٤٩
 اساس البلاغه تأليف زمخشرى ١١٦٥
 اسديه منسوب به اسد بن فرات ٩١٥
 اسرار حروف تأليف ابن عربى ١٠٥٥
 اسفار ملوك (چهار سفر از تورات) ٤٤٦

- البرهان تألیف امام الحرمین ۹۲۷
 البیان والتبیین تألیف جاحظ ۱۱۷۵، ۱۱۲۴
 انجیل ۴۴۶، ۴۴۵، ۱
 انماط تألیف بونی ۱۰۶۰، ۱۰۵۹، ۱۰۵۸
 - ایضاح تألیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۶
- ب
- بدیهه یا (بدایع) تألیف ابن الساعاتی ۹۲۹
 بیان شرح عتبه ۱۱۲۶
 بیان تألیف سماکی ۱۱۷۲
- ت
- تاریخ ابن خلکان ۶۶۷، ۳۵۴
 تاریخ ابن الرقیق ۳۴۱
 تاریخ اندلس تألیف ابو حیان ۴
 تاریخ جرجیس بن عمید ۴۴۸
 تاریخ خطیب تألیف احمد بن علی بغدادی
 (یا تاریخ بغداد) ۶۶۸
 تاریخ طبری ۶۶۱، ۵۹۱
 تبیان تألیف ساکی (یا بیان) ۱۱۷۲
 تحصیل شرح مدونه ۱۱۲۶
 تحصیل (مختصر المحصول) تألیف سراج الدین
 ارموی ۹۲۸
 ترسل بیسانی ۱۲۲۶
 ترسل عماد اصفهانی ۱۲۲۶
 تسویح الارواح و مفتاح السرور والافراح =
 النوادر والمضاحك ۳۴۱
 تسهیل تألیف ابن مالک ۱۲۲۹، ۱۱۶۱
 تشریح جالینوس ۱۹۰
 التعریف بالمحب الشریف تألیف ابن خطیب
 اندلسی ۹۸۸
 تعلیقه ابوزید دبوسی ۹۳۱
- تفسیر زمخشری یا کشاف ۱۱۷۲، ۸۹۳، ۸۹۲،
 ۱۱۷۳
 تکمله تألیف ابن الابار ۸۳۱، ۸۳۰
 تلخیص تألیف ابوبکر بن عربی ۹۳۱
 تلخیص تألیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۲
 تلخیص خطابه ارسطو تألیف ابن رشد ۲۵۶
 تلخیص المحکم (ابن سیده) تألیف محمد بن
 ابوالحسن حاجب مستنصر ۱۱۶۴
 تلخیصات ابن رشد از کتاب فص ارسطو
 ۱۰۹۵، ۱۰۳۹
 تلخیص کتاب فخر رازی ۱۲۹۳
 تنبیهات شرح مدونه ۱۱۲۶
 تنقیحات تألیف شهاب الدین قرافی ۹۲۸
 تورات ۱۵، ۱، ۱۵۲، ۱۵۲، ۲۶۲، ۴۴۴، ۴۴۵،
 ۸۹۲، ۸۸۶، ۷۰۰، ۶۹۸
 تهذیب مدونه ابن ابوزید ۱۱۲۴
 تهذیب تلخیص مدونه سحنون تألیف ابوسعید
 برادعی ۱۱۲۴، ۹۱۹، ۹۱۶
 تیسیر تألیف ابو عمرو دانی (در تجوید) ۸۸۸
- ج
- جامع ترمذی ۳۸۱، ۳۴
 جامع بخاری ۳۴
 جغرافیای بطلموس ۱۰۳، ۸۸، ۸۳
 جغرافیای ادریسی = نزهة المشتاق
 جغرافی تألیف عبدالله بن خردادبه ۱۴۶
 جمل تألیف افضل الدین خونجی (در منطق)
 ۱۲۲۹، ۱۰۳۲
 جمهوره تألیف ابن درید ۱۱۶۵
- ح
- الحاصل مختصر المحصول تألیف سراج الدین

زايجه عالم (سبتي) ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷،
۱۰۷۰، ۱۰۶۹

زيح بن اسحاق ۱۰۲۵

زيح شناسي تأليف البتاني ۱۰۲۴

زيح شناسي تأليف ابن الكماد ۱۰۲۴

س

سراج الملوك تأليف طرطوشي ۲۹۸، ۷۳

سرالمكنوم تأليف فخررازي ۱۰۴۷

سفر بنيامين ۱۱۴۲، ۱۱۴۱، ۴۴۶

سطوح كروي وقطوع تأليف منلاوش ۱۰۱۷

سنن ابن ماجه ۶۱۹

سنن ابوداود ۶۵۱

ش

شامل تأليف امام الحرمين ۹۴۷

شرح اشارات آمدی ۱۰۳۲

شرح اشارات خوجه نصير طوسي ۱۰۳۵

شرح اشارات فخررازي ۱۰۳۲

شرح خلع النعلين تأليف ابن ابى واطيل ۶۳۵،

۶۳۷

شرح صحيح مسلم تأليف محي الدين نووي

۹۰۱

شرح قصيدة ابن فارس (ازفرغاني) ۹۷۷

شرح اللع تأليف ابن تلمساني ۹۷۶

شرح مختصر ابن حاجب (درفقه) تأليف ابن

راشد ۹۱۸

شرح مختصر ابن حاجب تأليف ابن عبدالسلام

۹۱۸

شرح مختصر ابن حاجب تأليف ابن هارون ۹۱۸

شرح مدونه تأليف ابن بشير ۱۱۲۶

شرح مدونه تأليف ابن يونس ۹۱۶، ۱۱۲۶

ارموى (در اصول) ۹۲۸

حصار الصغير تأليف ابن البناء ۱۰۱۰

خ

خلع النعلين تأليف ابن قسي (در تصوف) ۳۰۴،

۶۴۵، ۶۳۲

ذ

ذخيره تأليف ابن بسام ۱۲۶۹، ۳۳۰

ر

رتبة الحكيم تأليف مسلمة مجريطي (مادريدي)

(در كيميا) ۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۸۷، ۱۰۶۹

رسالة ابن ابوزيد ۹۱۵

رسالة ابن بشرون (در كيميا) ۱۰۷۲

رسالة خنزيريه ۱۰۴۷

رسالة حى بن يقطان (ابن سينا) ۸۲۲

رسالة شافعي (در اصول فقه) ۹۲۵

رسالة قشيري ۹۹۱، ۹۷۶، ۹۷۳، ۴۳۰

رسايل ابن الزيات ۱۲۲۵

رسايل ابن مقفع ۱۲۲۶، ۷۳

رسايل بديع (بديع الزمان همداني) ۱۲۲۵

رسايل هفتاد گساره جابر بن حيان ۱۰۴۲،

۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۷۰، ۱۰۶۲

رسايل سهل بن هارون ۱۲۲۴

رسايل صابي ۱۲۲۴

رعاية تأليف محاسبى (در تصوف) ۹۷۲

رفع الحجاب (شرح حصار الصغير) تأليف ابن

البناء ۱۰۱۱، ۱۰۰۹

ز

الزاهر تأليف ابن الانباري ۱۱۶۵

عنقاي مغرب تأليف ابن العربي حاتمي ۶۳۲،
۶۳۳
عوارف المعارف تأليف سهروردي ۹۷۲
عيون الادلة تأليف ابن القصار ۹۳۱

غ

غاية الحكيم (يا كتاب الغاية) تأليف مسلمة
مجريطي ۱۹۲، ۲۰۰، ۱۰۴۰، ۱۰۴۵،
۱۰۴۶، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹،
۱۱۱۷، ۱۰۸۷
غيب نامهها (ملاحم) ۵۰۲

ف

فتح القدسي تأليف عماد اصفهاني ۴۸۸
فرايض ابن ثابت ۱۰۱۴، ۹۲۰
فرايض ابن المنذر ۱۰۱۴، ۹۲۰
فرايض الحنوفي = مختصر حنوفي
فص ارسطو (در منطق) ۱۰۹۵، ۱۰۲۴
فصبح ثعلب ۱۱۶۷
فقه ابن حاجب ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸
فقه الحساب تأليف ابن منعم ۱۰۱۱
فقه المنة ثعالبي ۱۱۶۶
فلاحت نبطي (دانشمندان نبط) ۱۰۳۵
فلاحت نبطي (مختصر) ابن العوام ۱۰۳۵
فلاحت نبطي ابن وحشيه ۱۰۳۹

ق

قرآن كريم
۳۰، ۳۱، ۳۹، ۲۵، ۳۰، ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵،
۶۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۶،
۲۴۱، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۱،
۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۱

شرح مدونه تأليف لخمى ۱۱۲۶
شفا تأليف ابن سينا ۱۱۳، ۱۰۰۹، ۱۰۱۶،
۱۰۲۶، ۱۰۳۱، ۱۰۳۶، ۱۰۹۵

ص

صاح جوهرى ۹۵۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵
صاح ستة ۵۴، ۶۲۵، ۵۲۶
صحيح ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۱، ۲۷۱، ۳۷۲، ۴۰۷،
۶۳۶، ۶۴۸، ۹۵۶، ۹۶۷، ۹۹۲، ۹۹۷،
۹۹۹، ۱۰۴۳
صحيح بخارى ۲۰۲، ۲۳۲، ۵۰۵، ۵۰۹، ۶۱۸،
۶۲۸، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۲۱، ۹۵۵،
۹۶۶
صحيح مسلم ۱۷۰، ۳۶۹، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۷،
۶۲۱، ۹۰۲، ۹۲۱
صحيحين (صحيح بخارى ومسلم) ۱۷۲، ۵۰۵،
۶۰۹، ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۸۹،
۹۰۵
صور درجهما و ستارگان تأليف طمطم هندی
۱۰۴۰

ط

طوالع تأليف بياضوى ۹۴۹

ع

عتبيه تأليف عتبي ۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴،
عقد (عقد الفريد) تأليف ابن عبدربه ۲۹، ۳۳،
۳۵، ۱۱۹۸، ۱۲۴۳، ۱۲۵۴
عقيدة الرسالة تأليف ابن ابوزيد ۹۴۵
العمد تأليف عبد الجبار همداني ۹۲۷
عمده تأليف ابن رشيق ۸۵۳، ۱۱۷۳، ۱۲۱۸،
۱۲۲۰، ۱۲۳۵، ۱۲۳۹

کتاب
کتاب
کتاب
کشف
کشف الا

اللمع تألی
باخذ تألی
باحث مشر
داومعاد
نسطی بطلی
حصول تا
حکم تألیف

ر (تهذيب
۱۱۲۱

کتابشناسی دربارهٔ ابن خلدون

۱ - منابع عربی :

الف - کتب متقدمان :

ابن خلدون - التعريف .. شرح حال مؤلف بقلم خود وی - در آخر مجلد ۷ چاپ هورینی بولاق ۱۲۸۴/۱۸۶۷ م ۳۷۹ از این کتاب نسخه‌ی خطی در دارالکتب المصریه با خطی نیکو موجود است که دارای ۱۵۰ صفحه است.

ابن العماد الحنبلی - شدات الذهب فی اخبار من ذهب ۴ : ۸۳

تنبکتی - نیل الایتهاج : ۱۷

حضاوی تعریف الخلف برجال السلف : ۲۱۳ الخطط الجديدة ۱۴ : ۵

سناوی - الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع ۴ : ۱۴۵ - ۱۴۹

فاضی شوکانی - البدر الطالع : ۳۳۷

قرطبی - الرد علی النحاة - لجنة التألیف والترجمة والنشر ۱۹۴۸ م ۴

مقری - نفع الطیب ۴ : ۶، و ۴۱۴

ب - کتبی که بخصوص دربارهٔ ابن خلدون است :

اب یو حناقیر - ابن خلدون - بیروت ۱۹۴۷ (سلسلهٔ فلاسفهٔ اسلام حلقهٔ ۳)

احمد محمد حوفی - مع ابن خلدون - مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵

جمیل صلیبا و کامل عیاد - ابن خلدون : منتخبات - دمشق کتابخانه النشر العربی ۱۹۳۳

۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع الحصری - در اسارت عن مقدمة ابن خلدون ۲ جلد - بیروت مطبعة الکشاف جلد

اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه

این کتاب را «درینی خشبة» در شماره ۵۵۷ مجله الرسالة انتقاد کرده است.

چاپ دوم همان کتاب در یک جلد - قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳ - با انتقاد

وتعليقات محمد سليم رشدان در الرسالة شماره های ۸۴۳ - ۸۴۴ زیر

عنوان: ابن خلدون در نزد حصری.

شيخ عبدالقادر مغربي - ابن خلدون في المدرسة العادلية (خطابه ايسر درباره صفات ابن خلدون وبرتری او بر طلاب ادب و علم)
 اين خطابه بادوخطابه ديگر وي بنام : محمد وزن ، ومحاكمة دو وزير خطير در بيروت (مطابع قوزما ١٩٢٨) در ٨٤ صفحه چاپ شده است.
 طه حسين - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه)
 مصر ١٩٢٥ و در پايان آن رساله ايسر ازويستدنگ بنام: اين خلدون مورخ حضارت عربي در قرن ١٤-١٦٨ صفحه
 عمر فروخ - ابن خلدون - بيروت كتابخانه منيمه
 فواد افرام بتاني - الروائع ١٣ - مقدمة: ذكر مصادر و ماخذ ١٤ - اجتماع بشري بطوركلی ١٥ قبایل و ملل متوحش .
 التعريف با بن خلدون ورحلته شرقا و غربا قاهر ١٩٥١ ص ٤٥٩
 (بامقابله و تعليقات محمد بن تاويت طنجي)

محمد الخضري حسين - زندگي ابن خلدون - تونس
 محمد عبدالله عنان - ابن خلدون: حياتهم و اثره الفكري قاهره - مطبعة دارالكتب ١٩٣٣
 محمد ملاح - دقايق و حقايق في مقدمة ابن خلدون - بغداد مطبعة اسد ١٩٥٥-٧٦ صفحه
ج - کتبی که در ضمن مطالب آنها درباره ابن خلدون بحث شده است :

ابن نعمة الله العنداري - تاريخ الفلسفة العربية: ١٨٨
 اب لويس شيخو - شرح مجاني الادب بيروت ج ١ ص ٤٥٦-٤٥٩
 ابراهيم سلامة - تيارات ادبية بين الشرق والغرب ١٩٥٢ ص ١٤٧
 احمد امين - ظهر الاسلام، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٥ ج، ص ٢٩٣-٢٩٤

احمد تيمور - التذكرة التيمورية - مصر، دارالكتاب العربي، ص ١٦٣
 احمد حسن الزيات - تاريخ الادب العربي - مصر، لجنة التأليف... ١٩٣٩ ص ٤٠٩
 اخ ويكتور سارويم - تاريخ الادب العربية ٥٥٥
 احمد الشايب - اصول النقد الادبي - مصر مطبعة اعتماد ١٩٤٦
 اسكندري - المفصل في تاريخ الادب العربي - مصر، ١٩٣٤ مجلد ٢ ص ٤٦٨
 بتاني - دائرة المعارف، ج ١ ص ٤٦٠ - ترجمة دائرة المعارف اسلامي ج ١ ص ١٥٢
 ج. دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام - مصر لجنة التأليف - ١٩٣٨ ص ٢٦٨
 جاسم الرجب - تاريخ الادب العربي طبعة المعارف ١٩٤٩ ص ١٦٠
 جرجي كنعان - الادب العربي: ٤٩٦
 جرجي زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية ٣: ٢١٠
 حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي مصر، مطبعة حجازي ١٩٣٥ ج ٥٥٣٠٢

- حسن حسنی عبدالوهاب - المنتخب المدرسی من الادب التونسي ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱
 روس بن زائد العزیزی - المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲
 زرکلی - الاعلام، مجلد ۲: ۵۱۰
 سامی الکتابی - الفكر العربی بین ماضیه وحاضره: ۱۳
 طه الراوی - تاریخ علوم اللغة العربیة - بغداد، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ - ۱۶۰
 عبدالصاحب الدجیلی - اعلام العرب فی المعلوم والفنون - نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴
 مجلد ۲: ۶۴
 قدری طوفان - الخالدون العرب - بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۲
 مجید دمعة - دراسات فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳
 محمد جمعة - تاریخ فلاسفة الاسلام - مصر، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵-۲۵۲
 محمد عاطف - ادبیات اللغة العربیة - مصر، ۱۹۰۹ ص ۱: ۹۴
 محمد بهجت الانری - المدخل فی تاریخ الادب العربی - بغداد مطبعه الجزيرة ۲۴۸ صفحه
 مصطفی عبدالرزاق - تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة - مصر - لجنة التألیف، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰
 هاشمی - جواهر الادب - بندا - مطبعة السعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰
 خلدون وهابی - مراجع تراجم الادباء العرب: ۵۶-۶۲
 طه حسین - التوجیه الادبی - مصر - مطبعة امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴
 طه حسین وچند تن دیگر - المنتخب من ادب العرب - مصر - دارالکتب المصریة، ۱۹۳۲
 ج ۲: ۴۷۲
 یوسف اسعد داغر - مصادر الدراسة الادبیة اص ۲۸۵ - ۲۹۰
 یوسف الیان سرکیس - معجم المطبوعات ستون ۹۵
د - مقالات مجلات عربی درباره ابن خلدون: مجله الحدیث (حلب)، شماره مخصوص،
 ۱۹۳۲ درباره شخصیت ابن خلدون از جهات مختلف
 ابن خلدون مجله المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص ۲: ۱۶۷ و ۲۷۰
 ابن خلدون و عرب - مجله الحدیث ۱: ۲۸
 تألیفات ابن خلدون - الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ - ۲۱: ۳۱۰
 ابن خلدون مغربی و اسپنسر انگلیسی - مجله المقنطف ۱۰: ۵۱۳
 عقاید اقتصادی ابن خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمصانی
 درباره ابن خلدون بفرانس) مجله المشرق ۳۱: ۸۰۸
 ابن خلدون و نقد جدید - مجله المقنطف ۸۳: ۵۶۲
 ابن خلدون و ماکیاوی - مجله الرسالة شمار ۱۹: ۲۳-۲۰: ۳۰
 ابوریة - چاپهای مختلف مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة ۱۱: ۶۷۵
 انیس المقدسی - ده تن از متقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلدون: + ۸۰۸) فیلسوف.

- مورخان ورهبر جامعه‌شناسی مجله‌الامالی شماره ۶: ۷
 امین‌هلال - عقاید اسلامی در خلال نظریه سیاسی ابن خلدون - مجله‌الحديث - ۳۵۲: ۸
 (مقاله‌ایست از ه. جب خاورشناس که آنرا در بخش اول مجله ۷ (۱۹۳۳)
 مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)
 برفارس - مقدمه ابن خلدون - الرسالة ۷ (۱۹۳۹): ۸۶
 ابن خلدون و فلسفه اجتماعی او - المقتطف ۷۸: ۶۲۴ (انتقاد و تعلیق
 بر کتاب بوسول درباره ابن خلدون است)
 جرجی زیدان - ابن خلدون - مجله‌الهلال ۳: ۳۹۳ و مجلد ۶: ۴۲
 جبرائیل جبور - ابن خلدون و مکانت او در تاریخ فکر - مجله‌الادیب ۲ شماره ۸: ۶
 درینی خشبة - در اسات عن مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴)
 (تعلیمی است بر کتاب حصری بهمین عنوان)
 دکتر کامل عیاد - ابن خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی - مجله‌الحديث (حلب) ۷: ۳۲۹
 ریف خوری - نظری درباره ابن خلدون و هگل - مجله‌الطریق، ۳ شماره ۳: ۵
 ساطع الحصری - عرب در مقدمه ابن خلدون مجله‌الامالی (بیروت) شماره ۵۱: ۲
 صبحی محمصانی - نظریات اقتصادی ابن خلدون - مجله‌الادیب ۳ شماره ۲: ۶
 عبدالحمیدعبادی - اگر ابن خلدون درین عصر میزیست. مجله‌الهلال آوریل ۱۹۳۹ ص
 ۱۳۲
 شکری مهندی - عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲/۱۴۰۶) بحث انتقادی درباره زندگی
 و اسلوب و عقاید وی. المقتطف ۷۱: ۱۶۷ و ۲۷۰
 شیخ احمد اسکندری - ابن خلدون - مجله‌المجمع‌العلمی‌المربی، دمشق، مجلد ۹: ۴۲۱،
 ۴۶۱ (اخلاق - علم و عمل - تألیفات و نگارش ابن خلدون - مقدمه
 ابن خلدون - ماخذ آن - عقاید مخصوص او در مقدمه - تأثیر
 مقدمه در عالم تألیف - نمونه‌یی از نگارش وی - منزلت او در
 شعر - موازنه میان خطیب «ابن الخطیب» و ابن خلدون)
 عید افتاح عبدالقادر - ابن خلدون مجله‌المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸
 منی عراوی - عبدالرحمن بن خلدون مجله‌الحرية ۱: ۲۹۰ و ۳۹۸ و ۴۹۳
 عرفا خوری - مقدمه‌یی برای مطالعه در باره ابن خلدون بقلم خاورشناس استفانو -
 کلوزیو - مجله‌الحديث (حلب) ۶: ۴۵۰ و ۴۰۶
 فواد بستانی - فلسفه اجتماعی از نظر ابن خلدون مجله‌المکشف شماره ۱۵۰: ۶
 قطنین زریق - مطالعه جدیدی درباره ابن خلدون مجله‌الکلیة ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از
 کتابی انگلیسی است درباره ابن خلدون تألیف ناتانیل اشمید) در جوع
 بمنابع اروپائی شود»

- مصطفی عبداللطیف سعرتی - شخصیت ابن خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عنان -
مجله الرسالة شماره ۶۳: ۱۵۴۰
محمد عبدالله عنان - ابن خلدون در مصر - مجله الرسالة شماره ۵: ۱۵-۶: ۱۸-۷:
۱۹-۸: ۲۰-۹: ۲۲-۱۰: ۱۸
محمد وهبی - ابن خلدون وموجبی که اورا به مطالعه تاریخ رهبری کرده است.
مجله الادیب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸، ص ۳۴
« - ابن خلدون پدرا اجتماع مجله الادیب شماره ۱۱/۱۹۴۸، ص ۲۲
محمد فرید و جدی - ابن خلدون فی المیزان الهلال، ۱۲۳۴، ۴۰
نجائی صدقی - عبدالرحمن بن خلدون نخستین فیلسوف عرب که بتفسیر تاریخ از نظر مادی
پرداخته است مجله الطلیعه ۲۸۸ و ۶، ۳

۲- منابع اروپایی

I. MONOGRAPHTES,

An Arabic philosophy of history ; selections from the prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332 -- 1406) , translated and arranged by Gh. Issawi - London , Murry , 1950 ; 190 PP.

(Wisdom of the East Series) - Bibliog. P. 181 - 182.

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l' 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 , 1401 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 Khaldun . 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.

Krcmer , 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).^۱

Bouthoul, G. - Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.^۲

Bouthoul, G. - L'esprit de Corps, selon Ibn Khaldoun, Rev. Intern. de Sociologie, Paris, 1949, p. 186 - 287.

Ibn Khaldun and Tamerlane, Actes du XX^e Congrès Intern. des Orientalistes, Paris, 1949; 288 - 287.

Ibn Khaldun Activities in Mamluk, Egypt (1382 - 1406), in Semitic and Oriental Studies, presented 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.

Encyclopoia Italiana, vol. XV III: 682

Encyclopoia 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 Orientali X, (Roma), 1924, p. 169 - 210

Sarton, C., - Introduction to the History of Science, III, 1948.^۳

۱- این کتاب را دکتر قسطنطین زریق در مجله الكلية ۱۸: ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲- این کتاب را دکتر بشر فارس در المقتطف مجلد ۷۸: ۶۲۴ انتقاد کرده است.

۳- ترجمه و نقل از مقدمه ابن خلدون چاپ دارالکتاب اللبنانی از ص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به چاپ دوم (ابن خلدون و تراثه الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعه Stud Orientalistici ص ۳۰۴ شود.

۳- منابع فارسی (که بنظر مترجم رسیده است):

- ۱- روزنامه رعد، بقلم سید ضیاءالدین طباطبائی شماره ۳۴ - ۳۱ مورخ سه‌شنبه ۵ ربیع‌الثانی ۱۳۳۲ ه.ق شرح احوال ابن خلدون (بمناسبت شصدمین سال درگذشت وی)
- ۲- لغت‌نامه دهخدا ج ۱ حرف الف شرح حال ابن خلدون.
- ۳- علوم عقلی در تمدن اسلامی تألیف آقای دکتر صفا ۱۳۳۱ ه.ش (در ضمن مباحث کتاب از ابن خلدون بحث شده است. رجوع به فهرست اعلام آن شود)
- ۴- مجله ارمنان شماره آخر سال ۱۳۳۶ (شهریور و مهر) زندگی و عقاید ابن خلدون بقلم آقای دکتر شفق استاد دانشگاه - گویا این مقالات سابقاً در مجله دیگری نیز منتشر شده است.
- ۵- ریحانة الادب تألیف مرحوم محمدعلی مدرس تبریزی ج ۵ ص ۲۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران ۱۳۳۲ ش. ۵ (شرح حال ابن خلدون^۱)
- ۶- مجله نبرد زندگی از شماره ۳ (خرداد ۱۳۳۴) تا شماره ۶ (مهر ۱۳۳۴) مقالاتی زیر عنوانین زیر:
ابن خلدون - ابن خلدون و فلسفه تاریخ - ابن خلدون و انواع تمدن - فلسفه ابن خلدون بقلم: م. آرائی نژاد.
- ۷- تاریخ فلاسفه اسلام تألیف مرتضی مدرس چهاردهی چاپ علی اکبر علمی تهران ۱۳۳۶. ابن خلدون و فلسفه تاریخ ص ۱۳۵.
- فلسفه تاریخ و اجتماع «ابن خلدون» و یگوه. ص ۱۳۸.
- ۸- زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال‌الدین افغانی تألیف مرتضی مدرس - چهاردهی چاپ اقبال و شرکاء، تهران، ۱۳۳۴.
- «ابن خلدون و سید جمال‌الدین» ص ۲۰۸.

۱- مؤلف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است:

کشف الظنون ص ۵۷ جواهرالادب ص ۶۲۱
هدایة الاحباب ج ۱ ص ۳۲ قاموس الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵
لغات تاریخچه و جغرافیه ترکی ص ۵۴۶ معجم المطبوعات.