

مقدمه‌ی ابن خلدون

تألیف:

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

ترجمه:

محمد پروین گنابادی

(جلد دوم)

شامل:

مقدمه و کتاب نخستین از

کتاب العبر و دیوان المبتدئ و الخیر

فی أيام العرب و العجم و البربر و من

عاصرهم من ذوی السطان الأكبر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فهرست مطالب

باب چهارم از کتاب نخستین: درباره دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهر نشینی و کیفیات واحوالی که درآها روی می‌دهد و این باب دارای مقدماتی ولواحق است ۱۳

فصل نخستین: در این که دولت‌ها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچک تشکیل می‌یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است ۱۳

فصل دوم: در اینکه هر گاه قبایلی بتشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب می‌شود که به شهرهای بزرگ روی آورند ۱۶

فصل سوم: در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند ۱۷

فصل چهارم: در اینکه یادگارها بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت بتنهایی بنیان نهاده نمی‌شود ۲۰

فصل پنجم: درباره 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 ۲۲

فصل ششم: در مساجد و بیوت معظم جهان ۲۸

فصل هفتم: در آینه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقیه و مغرب اندک است ۴۶

فصل هشتم: در اینکه بناها و ساختمان‌ها در میان ملت اسلام نسبت به توانای آن‌ها و نسبت به دولت‌های که پیش از آنان میزیسته‌اند اندک است ۴۷

فصل نهم: در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می‌یابد ۴۹

- فصل دهم: در مبادی ویرانی شهرها ۵۰
- فصل یازدهم: در اینکه برتری که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارهای بریکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست ۵۱
- فصل دوازدهم: درباره ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها ۵۶
- فصل سیزدهم: در اینکه مردم بادیه نشین نمی‌توانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند ۶۰
- فصل چهاردهم: در اینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست ۶۱
- فصل پانزدهم: در بدست آوردن و تکثیر املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها ۶۵
- فصل شانزدهم: در نیازمندی توانگران شهر نشین به «صاحبان» جاه و مدافعان توانا.. ۶۷
- فصل هفدهم: در اینکه اصول شهر نشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولت‌هاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولت‌ها رسوخ می‌یابد ۶۸
- فصل هجدهم: در اینکه (شهر نشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آن را اعلام می‌دارد ۷۳
- فصل نوزدهم: در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالک می‌باشند بسبب فساد انقراض دولت‌ها ویران می‌شوند ۷۹
- فصل بیستم: در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می‌یابند ۸۴
- فصل بیست و یکم: در اینکه در شهرها هم عصیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگری غلبه می‌یابند ۸۵
- فصل بیست و دوم: در لغات شهرنشینان ۸۸

باب پنجم از کتاب نخستین: در معاش (اقتصاد) و راه‌های کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که در این باره روی می‌دهد و این باب دارای چندین مسئله است.....	۹۱
فصل نخستین: در حقیقت رزق و محصول و شرح آن‌ها و اینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست.....	۹۱
فصل دوم: در راه‌های بدست آوردن معاش و شیوه‌های گوناگون آن.....	۹۵
فصل سوم: در آینه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی.....	۹۷
فصل چهارم: در اینکه جستن اموال از دفینه‌ها و گنج‌ها از اقسام معاش طبیعی نیست.....	۹۹
فصل پنجم: در اینکه جاه برای ثروت سودمند است.....	۱۰۷
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.....	۱۰۹
فصل هفتم: در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی‌گری و فتوی‌دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه‌خوانی و مؤذنی و امثال این‌ها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی‌آورند.....	۱۱۵
فصل هشتم: در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است.....	۱۱۷
فصل نهم: در معنی بازرگانی و شیوه‌های و اقسام آن.....	۱۱۸
فصل دهم: در صادر کردن کالاهای بازرگانی.....	۱۱۸
فصل یازدهم: در احتکار.....	۱۲۰
فصل دوازدهم: در اینکه تنزل قیمت‌ها بسبب ارزان شدن (کالاها) به پیشه‌وران زیان می‌رساند.....	۱۲۲
فصل سیزدهم: در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آن را فرو گذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند.....	۱۲۴

- فصل چهاردهم: در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است
 ۱۲۶.....
- فصل پانزدهم: در اینکه خوی بازرگانی نسبت به خوی رؤسا در مرحله ای پست و
 دور از جوانمردی است..... ۱۲۶.....
- فصل شانزدهم: در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد..... ۱۲۸.....
- فصل هفدهم: در آینه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهر نشینی تکمیل
 می شود..... ۱۳۰.....
- فصل هجدهم: در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته برسوخ تمدن و طول مدت آن
 است..... ۱۳۲.....
- فصل نوزدهم: در آینه صنایع هنگامی نیکوتر می شود و توسعه می یابد که طالبان آنها
 افزون گردد..... ۱۳۵.....
- فصل بیستم: در آینه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها رو به زوال
 می رود..... ۱۳۶.....
- فصل بیست و یکم: در اینکه اعراب از همه مردم از صنایع دورتراند..... ۱۳۷.....
- فصل بیست و دوم: در اینکه هرگاه برای کسی ملکه ای (استعدا و مهارت) در یک
 صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه
 نیکی حاصل آید..... ۱۳۹.....
- فصل بیست و سوم: در اشاره به امهات صنایع..... ۱۴۰.....
- فصل بیست و چهارم: در صنعت کشاورزی..... ۱۴۱.....
- فصل بیست و پنجم: در صنعت بنائی..... ۱۴۲.....
- فصل بیست و ششم: در صنعت درود گری..... ۱۴۹.....
- فصل بیست و هفتم: در صنعت بافندگی و خیاطی..... ۱۵۲.....
- فصل بیست و هشتم: در صنعت مامائی (تولید)..... ۱۵۴.....

فصل بیست و نهم: در صنعت پزشکی و اینکه این صنعت در پایتخت هاو شهرهای بزرگ مورد نیاز است نه در میان بادیه‌نشینان.....	۱۵۹
فصل سی‌ام: در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است.....	۱۶۴
فصل سی و یکم: در صنعت صحافی.....	۱۷۶
فصل سی و دوم: در فن غناء (آواز خوش).....	۱۷۹
فصل سی و سوم: در اینکه صنایع به پیشه‌کننده آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنرنوشتن و حساب.....	۱۹۰

باب ششم از کتاب نخستین: در دانش‌ها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها]ی آن و احوالی که از همه این‌ها عارض می‌شود.....

فصل: در اندیشه انسانی.....	۱۹۳
فصل: در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد.....	۱۹۵
در فصل: در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن.....	۱۹۷
فصل: در دانش‌های بشر و دانش‌های فرشتگان.....	۲۰۰
فصل: در دانش‌های پیامبران علیهم الصلاة والسلام.....	۲۰۳
فصل: در اینکه انسان ذاتا جاهل و از راه اکتساب عالم است.....	۲۰۵
فصل نخستین: در اینکه دانش‌ها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است.....	۲۰۶
فصل دوم: در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.....	۲۰۷
فصل سوم: در اینکه دانش‌ها در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و حضارت بعظمت و بزرگی نائل آید.....	۲۱۵
فصل چهارم: در انواع دانش‌هایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است.....	۲۱۶
فصل پنجم: در دانش‌های قرآن از قبیل تفسیر و قرات.....	۲۲۰

- فصل ششم: در علم حدیث ۲۲۶
- فصل هفتم: در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است ۲۳۹
- فصل هشتم: در دانش فرایض تقسیم (ارث) ۲۵۲
- فصل: در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات) .. ۲۵۵
- خلافیات ۲۶۲
- فن جدل ۲۶۴
- فصل: دانش کلام ۲۶۵
- فصل: در کشف حقیقت از متشابهات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که بسبب آنها در عقاید طوایف سنی «پیران سنت» و بدعت گذاران روی داده است. ۲۸۳
- فصل: در علم تصوف ۲۹۶
- فصل دوازدهم: در دانش تعبیر خواب ۳۱۹
- فصل سیزدهم: علوم عقلی و انواع آن ۳۲۶
- فصل چهاردهم: در علوم عددی ۳۳۳
- و از فروع علم حساب جبر و مقابله است ۳۳۶
- دیگر از فروع علم حساب معاملات است ۳۳۸
- دیگر از فروع علم حساب فرایض است ۳۳۸
- فصل پانزدهم: در علوم هندسی ۳۴۰
- و از فروع این فن، هندسه مخصوص باشکال کروی و مخروطات است ۳۴۲
- و از فروع هندسه مساحت است ۳۴۳
- و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است ۳۴۳
- فصل شانزدهم: در دانش هیئت ۳۴۴
- فصل هفدهم: در علم منطق ۳۴۷
- فصل هجدهم: در طبیعیات (فیزیک) ۳۵۵
- فصل نوزدهم: در دانش پزشکی ۳۵۷

- فصل بیستم: در فلاح ۳۵۹
- فصل بیست و یکم: در دانش الهیات ۳۶۰
- فصل بیست و دوهم: در علوم ساحری و طلسمات ۳۶۳
- فصل بیست و سوم: در دانش اسرای حروف ۳۷۴
- فصل بیست و چهارم: در دانش کیمیا ۳۸۱
- فصل بیست و پنجم: در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند ۳۹۶
- فصل بیست و ششم: در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن ۴۰۶
- فصل بیست و هفتم: در انکار ثمره کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید ۴۱۴
- فصل: در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آن‌ها اعتماد کرد و جز آن‌ها را فرو گذاشت ۴۲۷
- فصل بیست و هشتم: در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است ۴۳۳
- فصل بیست و نهم: در اینکه اختصار فراوان در مؤلفان دانش‌ها به کار تعلیم آسیب می‌رساند ۴۳۵
- فصل سی‌ام: در شیوه درست تعلیم دانش‌ها و روش افاده تعلیم ۴۳۶
- 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 ۴۴۳
- فصل سی و دوم: در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم ۴۴۵
- فصل سی و سوم: در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است ۴۵۰
- فصل سی و چهارم: در اینکه سیر و سفر در جستن دانش‌ها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید ۴۵۲

- فصل سی و پنجم: در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر می‌باشند..... ۴۵۳
- فصل سی و ششم: در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند..... ۴۵۵
- فصل: در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فرا گرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد..... ۴۶۰
- فصل سی و هفتم: در دانش‌های زبان عربی..... ۴۶۴
- علم نحو..... ۴۶۴
- دانش لغت..... ۴۶۸
- دانش بیان..... ۴۷۵
- دانش ادب..... ۴۸۱
- فصل سی و هشتم: در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است..... ۴۸۳
- فصل سی و نهم: در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلى مغایر لغت مضر و حمیر است..... ۴۸۴
- فصل چهلم: در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلى مخالف لغت مضر است..... ۴۹۱
- فصل چهل و یکم: در آموختن زبان مضرى..... ۴۹۲
- فصل چهل و دوم: در اینکه ملکه این زبان بجز صناعت عربى (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست..... ۴۹۴
- فصل چهل و سوم: در تفسیر کلمل «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمی‌شود..... ۴۹۷
- فصل چهل و چهارم: در اینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می‌شود عاجزاند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است ۵۰۲

- فصل چهل و پنجم: در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر ۵۰۸
- فصل چهل و ششم: در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت
یابد ۵۱۱
- فصل چهل و هفتم: در صناعت شعر و شیوه آموختن آن ۵۱۲
- فصل چهل و هشتم: در آینه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی ۵۳۰
- فصل چهل و نهم: در اینکه این ملکه «سخندانی» در نتیجه محفوظات بسیار حاصل
می‌شود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید ۵۳۱
- فصل: در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع
است ۵۳۷
- مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع ۵۴۰
- فصل پنجاهم: در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری می‌جویند ۵۴۷
- فصل پنجاه و یکم: در اشعار عربی «بادیه نشیان» و «شهر نشیان» در این عصر ۵۵۰
- موشحات و از جال اندلس ۵۵۹
- فهرست نام‌های اشخاص ۵۹۹**
- فهرست اسامی اماکن ۶۶۹**
- فهرست قبایل و اقوام و ملل و نحل و خاندانها و برخی از روش‌های علمی ۷۰۷**
- فهرست کتاب‌ها ۷۳۵**
- کتابشناسی درباره ابن خلدون ۷۴۵**
- ۱- منابع عربی: ۷۴۵
- الف- کتب متقدمان: ۷۴۵
- ب- کتبی که بخصوص درباره ابن خلدون است: ۷۴۵
- ج- کتبی که در ضمن مطالب آن‌ها درباره ابن خلدون بحث شده است: ۷۴۶

-
- د- مقالات مجلاتی عربی در باره ابن خلدون : مجله الحدیث (حلب)، شماره مخصوص،
۱۹۳۲ درباره شخصیت ابن خلدون از جهات مختلف ۷۴۸
- ۲- منابع اروپایی ۷۵۱
- ۳- منابع فارس (به نظر مترجم رسیده است): ۷۵۲

بسم الله الرحمن الرحيم^۱

باب چهارم از کتاب نخستین:

درباره دیه‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهر
نشینی و کیفیات واحوالی که درآنها روی می‌دهد و این باب دارای
مقدماتی و لواحق است

**فصل نخستین: در این که 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 ساختن شهرها و بنیان نهادن خانه‌ها بی‌گمان از انگیزه‌ها و
تمایلات شهر نشینی است که تجمل خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب
بنیان گذاری آنها می‌شود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحله بادیه
نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است. و دیگر آن که شهرها و پایتخت‌ها دارای هیا کل^۲
و ساختمان‌های عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را برای عموم بنیان می‌نهند و
نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از این رو بنیان نهادن چنین بناهای عظیمی ناچارند باید به
همدستی گروه‌های بزرگ و همکاری جمعیت‌های بسیاری صورت پذیرد و از امور
ضروری مردم بشمار نمی‌رود که مورد نیاز همگان باشد تا آنها را از روی شوق و
اضطرار بنا کنند بلکه ناچارند باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار با تازیانه
پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وا دارند و پیداست که این همه مزدهای

۱- از نسخه «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 منتهی الادب و اقرب الموارد.

بسیار را یکفرد عادی نمی‌تواند پردازد بلکه جز پادشاهان و دولت‌ها کسی قادر پرداخت آن‌ها نمی‌باشد. پس برای ساختن قصبات بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامی که شهر بنیان نهاد شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن استوار گردد و مقتضیات جوی و اراضی در آن مراعات شود آنوقت بقا، یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آن شهر 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 بشمار و گوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایره باره‌ها^۱ و حصارهای آن پنهان و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت داری بدان ضمیمه شود و مساحت آن بمرحله‌ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغداد و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب^۲ در تاریخ خودنوشته است که درعهده مامون 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 وابسته به یکدیگر) شهر واحدی بشمار نمیرفته است که یک حصار و باره آن را احاطه کرده باشد.

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 خطیبی معروف است. تولدش بسال ۳۹۱ یا ۳۹۲ بوده و در سال ۴۶۳ در گذشته است و رجوع به لغت نامه دهخدا شود.

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 اصلاع 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 نزدیکی آن شهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته باجماع 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 هنگامی که بادیه نشیان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) به‌هدف مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهر نشینی که از طبقات بشر بشمار می‌رود در آنان برانگیخته می‌شود و به شهرهای کوچک و بزرگ فرود می‌آیند. در آن‌ها اقامت می‌گزینند، ولی اگر یک 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) به منزله واژگون شدن باره‌ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته و 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 سرنوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه داشت و آن‌ها را درک کرد. و چه بسا که پس از انقراض نخستین بنیان گذاران یک شهر پادشاه و دولت دیگری بجز دودمان دولت نخستین آن را مقرر فرمانروایی و پایتخت خود قرار می‌دهد و از بنیان نهادن شهر دیگری بی‌نیاز می‌شود و (خواه ناخواه) در نگهداری آبادانی آن می‌کوشد و بموازات افزایش ثروت

و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و دهکده‌ها و دژهای آن شهر نیز افزوده می‌شود (و در پرتور 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 پندگیر و اسرار خدا را در آفریدگار دریاب.^۲

فصل دوم: در اینکه هر گاه قبایلی بتشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب می‌شود که به شهرهای بزرگ روی آورند

زیر هرگاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه نشین پادشاهی و کشورداری نایل شوند دوامر آنان را مجبور می‌کند که بر شهرهای بزرگ استیلا یابند: یکی از آن‌ها موجباتی است که پادشاهی و کشورداری انسان را بدانها می‌خواند 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 از نظر گرفتن خطراتی که ممکن است بوسیله ستیزه جویان و غوغا گران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت می‌باشد اگر دولت آن را تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه جویان قرار می‌گیرد و کسانی که آهنگ غوغا گری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می‌یابند و آن را برای غلبه یافتن بر دولت بمنزله دژ استواری تلقی می‌کنند زیرا غلبه یافتن بر یک شهر بزرگ بی‌نهایت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابه لشکریان بیشماری می‌باشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارها 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 این رو که هنگام

۱- از چاپ‌های مختلف است. در «ینی» چنین است، و بمدت عمر دولت جدید عمر تازه‌ای می‌یابد.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناست و

کامیابی بعنایت اوست.» و صورت متن از «پ» و «ینی» است

تاختن بر دشمن پس از حمله هر دسته، دسته دیگر بمیدان می‌شتابد (وبا پایداری و همکاری می‌جنگند)^۱ در صورتیکه برای پیکار جویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد می‌کنند همان استحکامات و برج و باروها به منزله بهترین وسیله پایداری است و مجبور نمی‌شوند گروه‌های بسیار افراد بیشماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه جویانی که آن را پناهگاه خویش می‌سازند خود از موجبای است که پشت (امت) ملت مهاجم را می‌شکند و نیروی جنگی دولتی که تشکیل می‌یابد هرگاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ بر آنها استیلا می‌یابد 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 این راه سد بزرگی در برابر آنانکه آهنگ غلبه جویی و سرپیچی دارند از طویف 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.^۲

فصل سوم: در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و با شکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته درباره یادگارهای دولت‌ها از قبیل ساختمان‌ها و جز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولت‌ها بنیان نهاده می‌شود، از این رو که

۱- در اینجا اختلاف نسخ فاحش بود و از مجموع آنها این عبارات ترجمه شد.

۲- ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ [یوسف: 21] در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پرودگاری نیست و صورت متن مطابق «پ» و «ینی» است.

پایه گذاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروه‌های عظیم کارگران ایجاد می‌شود و بنابر این هر گاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کارگران را از سرزمین‌های مختلف بکار برمی‌انگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی را برای بنیان نهادن تشکیل می‌دهد و چه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیله چرخ (ماشین)^۱ انجام می‌دهند که نیروها و قدرت‌ها را در حمل بارهای سنگین بنا دو برابر می‌کند بددیکه توانایی بشریت از آن‌ها عاجز است مانند جرّ اثقال و دیگر چرخ‌ها.

و اغلب بسیاری از مردم هنگامی که یادگارهای گذشتگان و ساختمان‌های عظیم آنان را 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 یا دسته جمعی ساخته‌اند و آنوقت خیال می‌کنند اینگونه کسان اندامها و بدن‌هایی داشته‌اند 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)^۲ و جراثقال و آنچه صنعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا کرده است غفلت کرده‌اند، و بسیاری از کسانی که در ممالک مختلف رفت و آمد می‌کنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمان‌ها و چاره جویبها و تدابیری را که در نقل دادن اجسام بکار می‌برند در

۱- 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.

۲- ترجمه کلمه «هندام» است که در ص ۳۳۷ و صفحه پیش از آن سخن رفت این کلمه را در برخی از موارد مولف با کلمه «میخال» همراه می‌آورد 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.

دولت‌های غیر عربی که بدین امور توجه مبذول می‌دارند بچشم دیده‌اند و مشاهده عیان آن‌ها گواه بر گفته ما در این باره است.

و عامه مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون بر جای 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 یادگارها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر از آن‌هاست مانند ایوان کسری و ساختمان‌های عبیدیان شیعه در افریقیه^۱ و سنه‌اجیان که یادگار ایشان در صومعه قلعه ابن حماد آشکر 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 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 برده‌اند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که باخبار سازندگان آنهاخواه در ازمنه نزدیک یا دور آگاهی یافته‌ایم و بطور قطع دریافته‌ایم که بنیان گذاران ابنیه مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در هر مرحله نبوده‌اند، بلکه این پندار ساخته افسانه سازانی است که باخبار قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته می‌باشند و ماخانه‌های قوم ثمود را در سنگ‌های تراشیده در این عصر نیز می‌یابیم 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

۱- 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 می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳)

۲- مناره ایست که هنوز پایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است

۳- شهریس واقع در ساحل چپ و بورگرب، Bau - Regred روبروی سله، Sele و قدیمترین استحکاماتی است که هنوز بر جای و پایدار است (دسلان، ص ۴۳۲ ج ۲)

جو و مساحت و سقف و دیگر خصوصیات با خانه‌های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان در این باره مبالغه می‌کنند و حتی می‌پندارند که عوج بن عناق از نسل عمالقه^۱ ماهی تازه را از دریا می‌گرفت و آن را در برابر خورشید بریان می‌کرد و با این پندار گمان می‌کنند که هر چه به خورشید نزدیک شوند گرم‌تر می‌باشد و نمی‌دانند گرمائی که در نزد ما از خورشید یافت می‌شود عبار 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 تا با نیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که یاد کردیم: آثار دولت برنسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن را ندیم و خدا آنچه بخواهد می‌افریند.^۲ [و فرمان می‌دهد آنچه بخواهد].

فصل چهارم: در اینکه یادگارها بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت بتنهایی بنیان نهاده نمی‌شود

زیرا چنانچه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز بهمکاری و همدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمان‌های عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هر چند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یک سلطان) پایان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروی دیگری بهمان میزان درزمانهای پیاپی دارد تا پایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه گذاری آن را آغاز می‌کند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آن را دنبال می‌کنند و هر یک از آنان بنای آن را وسیله کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل می‌کنند تا منظور اساسی حاصل می‌شود و بنای آن پایان می‌یابد. و چنان بنظر آیندگان می‌آید که آن‌ها را یکدولت بنیان نهاده است. و نظر

۱- Amalecites

۲- ﴿قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 47] قسمت داخل کروش در چاپ «پ» و «ینی»

بروایات مورخان درباره ساختمان سد مأرب^۱ بیندازد که چگونه سبا پسر یشجب آن را بنیانگذاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آن را پایان برساند و از این رو پادشاهان حمیرع پس از وی آن را تمام کردند. و نظیر این را درباره ساختمان قرطاجنه (کاتاز) و کاریز آن که بر طاق‌های 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 می‌بینیم که یک پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آن را آغاز می‌کند و هرگاه یادگار او را پادشاهان پس از وی دنبال نکنند و آن را پایان نرسانند همچنان ناتمام باقی می‌ماند و منظور وی بکمال نمی‌رسد. و هم گواه بر این، این است که می‌بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یک دولت 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 هر گاه 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 یک دولت نیست و این امر نظیر واقعه ایست که برای عرب درباره ایوان کسری روی داد که چون رشید بر آن شد آن را منهدم کند و برای مشورت در این باره کسی را بسوی یحیی بن خالد فرستاد که در زندان بود وی گفت: ای امیرالمومنین بچنین کاری اقدام مکن و آن را همچنان برای نمونه بگذار تا دلیل و گواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه برخداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده و کشور آنان را بدست آورده‌اند، ولی رشید او را در مشورت و خیر خواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است. بخدای سوگند آن را

۱- مأرب: بلاد و شهرهای ازد. (متهی الارب)

۲- منسوب به قوم عاد و کنایه از کهنه و قدیمی. (از اقرب الموارد).

واژگون می‌سازم! و شروع بخراب کردن آن کرد و نیروهای بسیار برای آن گرد آورد و برای ویران ساختن آن تبرهایی بکار برد و آن‌ها را با آتش داغ می‌کرد 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 بر دارد، ولی یحیی گفت: ای امیرالمومنین از این تصمیم منصرف مشو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیرالمومنین و پادشاه عرب از ویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخطب 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 گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سر انجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیواره‌های پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تا کنون منقذ آشکاریست. و برخی می‌پندارند که در میان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمان‌های خویش نیازمندند و صنعتگران سنگ‌های آن را (برای صنایع خود) نیکو می‌دانند 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^۱ گرد می‌آمدند چنانکه من در روز گار کودکی بسیاری از آن‌ها را دیده ام و خدا بر همه چیز تواناست.^۲

فصل پنجم: درباره 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

۱- ینی: مشهود

۲- ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 29] و چاپ‌های مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد و

خدا شما را آفرید و آنچه را می‌سازد. ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96].

باید دانست که شهرها جایگاه‌های اقامت و قرارگاه‌هایی است که ملت‌ها آن‌ها را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزه‌های آن‌ها بر می‌گزینند و بآرامش و سکونت (و کوچ نکردن از این سوی بدان سوی) می‌گیریند و برای قرار گاه خود بساختن منازل متوجه می‌شوند.

و چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه بشمار می‌روند باید در آن‌ها دفع زیان‌ها (از قبیل نگهداری از دستبرد دزدان و هجوم آوران) و هم جلب منافع و آسان کردن (مرافق) راه آب‌ها و جز این‌ها مراعات شود. چنانکه برای نگهداری شهر از زیان‌های (احتمالی) در گرداگرد خانه‌های آن حصاره و باره‌هایی می‌سازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آن را بر روی پشته و تپه ای کوهستانی که بر آمدن بآن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه گرداگرد آن را فرا گرفته باشد چنانکه برای رفتن به آن جز از روی پله‌ها 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 آلوده و ناپاک باشد یا شهر در نزدیک آب‌های تپاه 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 خوبی هوا مراعات نمی‌شود سرانجام مردم آنجا دچار امراض گوناگون می‌گردند 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 به هیچ رو از چنگال تب عفونی‌رهایی نمی‌یابند. 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 آن را برداشته‌اند دودی از آن به فضا صعود کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماری‌های تب دار در آن شهر می‌باشد.

و مقصود ذکری 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 نا پدید شدن آن بخر سر آن طلسم هم ازمیان 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 بینائی روشن نبوده که یک چنین افسانه ایرا رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شود از این رو افسانه را هم چنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتیکه حقیقت قضیه این است که آنچه این گونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماری‌های تب دار آماده می‌کند رکود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواهای 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 راکد را بجنبش در می‌آورد پدید می‌آید و بنابر 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 راکد می‌ماند و عفونت آن فزونی می‌یابد و زیان بسیار ساکنان آن می‌رسد. و شهر قابس مذکور هنگامی که افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن از این سوی بدانسوی موجبات تموج و حرک هوای شهر مزبور نیز فراهم می‌شده است و هوای شهر کمتر بمردم گزند و آسیب می‌رسانیده است لیکن همینکه جمعی آن تقلیل یافته ایت هوای گندیده شهر بر اثر تباهی آب‌های آن راکد شده است و در نتیجه عفونت و بیماری

هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قاس جز این چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجربه دیده‌ایم.

شهرهایی که هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آن‌ها مراعات نشده و جمعی تانها 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 آن را 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 هنگامی که سلطان تونس آن را محاصره کرد و نخلستان‌های بیشه پیرامون شهر را بر انداخت قسیمی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادهای و زیدن گرفت و هوای گندیده آن زایل شد. و خدا گرداننده امور است.]^۱

اما برای تأمین منافع و مرافق^۲ شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت:

از آن جمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه‌های گوارا و پرآب بنیان نهاد، زیرا نزدیک بودن آب به شهر نیازمندی ساکنان را بسهولت 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 هر مسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره برداری از محصولات آن‌ها و سواری و بارکشی و غیره می‌باشند و در این صورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیاری برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقه آن‌ها را از راه‌های دور فراهم سازند.

۱- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- مرافق خانه: حای آب و برف انداختن و مستراح و مانند آن

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزار هاست، زیرا کشت و رازها همانا مایه روزی و قوت مردم است و هرگاه کشتزارهای شهر بدان نزدیک باشد روزی اهالی سهل تر و زودتر بدست خواهد آمد.

نکته 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 نکته نخستین نیست. و کلیه 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 که مراعات می‌کنند که مهمتر برای خود آنان باشد و نیازمندی‌های دیگران را بیاد نمی‌آورند.

چنانکه عرب در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز)^۱ 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 علوفه آنها و آب شور، و به هیچ رو وضع آب شهر و کشتزارها و حوايج 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 به همین سبب شهرهای مزبور به ویرانی نزدیک تراند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل^۲

۱- از دسلان

۲- بجز در نسخه «ب» و «پ» و «ینی» در بیشتر چاپ‌ها «فصل» نیست.

و از نکاتی که در شهرهای ساحلی دریاها مراعات می‌شود این است که باید آن‌ها را در ناحیه ای کوهستانی یا در میان ملتی پر جمعیت بنیان نهند تا هنگامی که شب در آینده ای از دشمن بشهر می‌تازد بمنزله فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگر شهری را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و صاحبان عصیت نباشد یا محل بنای آن را 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 سهولت برخی از کناره‌ها و جوانب آن را بخود ملحق خواهد ساخت چه دشمن از وجود فریاد رسی برای شهر درامان خواهد بود (تا هنگام حمله دشمن از هر سوی بیاری آن برخیزند)^۱ و شهر نشینانی که بآرامش و تن پروری عادت کرده‌اند حس دفاع و مبارزه را از دست می‌دهند و قادر بجنگ کردن نمی‌باشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و سلا.

ولی هنگامی که قبایل و عصیت‌ها در نزدیک آن باشند و در موقع لزوم به فریاد رسی 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 به آن 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 می‌نامند و در شمار سرردها می‌آورند با آنکه دعوت اسلام بماورای آن مانند رقه 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 داناتر است، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حمله دشمن واقع شده است.^۱

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 این گونه جایگاه‌های ثواب و اجر عبادت آدمی را دو چندان می‌کند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبر داده است تا از این راه بندگان خود را مشمول مهر واحسان 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 المقدس‌اند، اما بیت الحراک که در مکه می‌باشد همان بیت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند در آن حج گزارند، از این رو وی و پسرش اسماعیل آن را بنیان نهادند چنانکه در قرآن عظیم آمده است^۳

و امر خدا را ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از «جرهم»^۴ که با ایشان آمده بودند، در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین

۱- چاپ‌های مصر و بیروت بدنیشان پایان می‌یابد: «و خدای تعالی داناتر ایت «و صورت متن از «ینی» و «پ» است.

۲- منظور بیت الحرام یا بیت العتیق (خانه خدا) و بیت المقدس ست در «ینی» البیوت المظمه و در چاپ‌های مصر و بیروت: البیوت العظیمه و گویا صحیح تر «ینی» باشد.

۳- اشاره به: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿۱۲۷﴾ [البقرة: 127].

۴- جرهم (بضم ج ه) قبیله ایست از یمن که در حوالی مکه معظمه فرود آمدند و حضرت اسماعیل علیه السلام در آن قبیله تزویج کرد (منتهی الارب).

تسلیم کردند و در حجر^۱ آن دفن شدند. و بیت المقدس (بیت داود و سلیمان علیهما السلام) بود که خدا آن دو را به بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود^۲ و بسیاری از پیامبرانی که از فرزندان اسحاق علیه السلام هوئذینہ و فیہ در پیرامون آن دفن شده‌اند. و مدینه جایگاه هجرت پیامبر ما محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم است که خدای تعالی وی را بمهاجرت بدان شهر و بر پا داشتن دین اسلام در آن امر فرمود و از این رو پیامبر 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 ازدل 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 می‌کنیم 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 برحسب آنچه می‌گویند، آدم علیه السلام آن را در مقابل بیت المعمور^۳ بنا کرد، سپس طوفان آن را ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آن را از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده‌اند: و هنگامی که ابراهیم و اسماعیل آن پایه‌ها را از خانه بلند می‌کرد.^۴

سپس 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

۱- حجر (بکسرح) گرداگرد کعب اندرون حطیم از سوی شمال (متهی الارب ۹

۲- از «ینی»

۳- بیت المعمور: خانه ای در آسمان محاذی خانه کعبه شرفها الله تعالی (متهی الارب).

۴- ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقره: 127].

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^۱ و چگونه خدا بآنان ملاحظت کرد و چشمه آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم بهمراهی 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 برگزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم^۲ برآورد و آن را آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم علیه السلام 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 آن را 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 بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا به خاک سپردند].^۳ و پس از وی فرزندانش با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانه کعبه همت گماشت.

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 بودن چنانکه گویند تبابعه برای حج گزاری بکعبه می‌رفتند و آن را گرامی می‌داشتند و یکی از تبع‌ها (موسوم به قیار اسعد ابو کرب)^۴

۱- در اینجا در برخی از نسخ زوایدی بود که چون با «بنی» مطابقت نداشت فرو گذاشته شد.

۲- درخت بوی جهودان و به هندی کوکل است و درخت کنار و هر درخ بزرگ (متهی الارب) در چاپ «ک» بجای «دوم» است.

۳- از «پ»

۴- از «پ»

بر روی کعبه پارچه‌های نرم^۱ و جامه‌های مخطط یمانی پوشانیده و فرمان داد که آن خانه را پاک نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل شده است که ایرانیان حج می‌کردند و به کعبه نزدیکی می‌جستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بود است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایی بود فرزندان اسماعیل بر مکه فرمانروایی داشتند و عهده دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیله خزاعه آنان را بیرون کردند.^۲ 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 فرمانروایی خزانه ناپسند شده بود از این رو قریش در امر مزبور بر ایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانه 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 آن را با چوب درخت کنار و شاخه‌های نخل بپوشانید. اعشی گوید.^۳

«بجامه‌های راهب دیرو خانه‌ای که قصی و مضاض^۴ بن جرهم بنیان نهاده‌اند سوگند یاد کردم».

آنگاه [هنگامی که امور خانه کعبه را قریش بر عهده داشتند] بر اثر سیل یا بقولی حریق، خانه مزبور خراب شد و از اینرو بنای آن را از نو آغاز کردند و از میان قبیله خو مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده یک کشتی درهم شکست و بانیان خانه، چوبهای آن را برای سقف خانه کعبه خریدند و دیواره‌های آن

۱- ترجمه ملاء (م) ج عملا، بمعنی هر جامه نرم و چادر یک لخت. و جامه‌های مخطط یمانی ترجمه و صائل است. رجوع به منتهی الارب شود

۲- از «ینی»

۳- شعر مزبور در چاپ پاریس معلوط است و در چاپ‌های دیگر اختلافات فاحشی دارد ما از چاپ ۰۱۹ که صحیتر بنظر می‌رسد آن را ترجمه کردیم.

۴- مضض (بضم م) مضاض بن عمر و ابوالحارث بن مضاض جرهمی‌اند (منتهی الارب).

پیش از این خرابی کمی از قامت یک انسان بلندتر بود در این تعمیر آن‌ها را به اندازه هجده ذراع قرار دادند و در گاه خانه از پیش با کف زمین برابر بود، در این هنگام برای اینکه سیل بدان راه نیابد آن را از قد یک آدمی بلندتر ساختند و جوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای بپایان رسانیدن آن کافی نبود از این رو پایه‌های آن را کوتاه کردند و به اندازه شش ذراع و یکوجب آن را فرو گذاشتند و درگرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می‌شود، و این قسمت عبارت از حجراست.^۱ و بنای خانه کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامی که ابن الزبیر^۲ در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می‌کرد و در آن جایگاه متحصن شد و در سال شصت و چهارم هجری سپاهان یزید بن معاویه بسر کردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانه کعبه دچار حریق شد]^۳ که گویند بسبب نطفی بوده است که آن را بسوی ابن الزبیر پرتاب کرده‌اند [و در نتیجه این حریق دیوارهای آن را درهم شکسته است و ابن الزبیر دیوارهای مزبور را خراب کرده] و بار دیگر نیکوتر از پیشین آن را بنا کرده است از آن

۱- صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد کناره کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است

و بعضی حجر را هم بر آن افزوده‌اند

۲- ابن الزبیر، ابوبکر عبدالله بن زبیر عوام قرشی اسدی. پدر وی زبیر یکی از عشره مبشره و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس از مرگ معاویه از بیعت با یزید سرباز 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 وقعه الحرة بمرد و حصین بن نمیر بجای او بسر داری سپاه منصوب گشت و 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 شاخ 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 با منجنیق هائیکه به ابوقییس 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

۳- از «ینی»

پس که صحابه دروضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن الزبیر به گفتار پیامبر ﷺ خطاب به عایشه رضی الله عنها استدلال کرد که فرموده «اگر طایفه تو تازه مسلمان نمی‌بودند و دورانشان بکفر نزدیک نمی‌بود بی‌شک وضع بنای خانه کعبه را بدانسان تجدید می‌کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرقی و غربی قرار می‌دادم» بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هایی را که ابراهیم رضی الله عنه 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 چوب بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هایی برای حفظ قبله در آویخت و برای تهیه کردن گچ^۱ و آهک کسانی به صنعاء یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بمرکه آوردند. و از معدن سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج می‌کرده‌اند 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 آن را باندازه بیست و هفت ذراع برآورد و چنانکه خود در حدیثش روایت کرد برای آن دودر متصل بزمین قرار داد.

وکف خانه و روپوش دیوارها ازسنگ مرمر پوشانیده و ستور داد کلیدهای زرین برای درها بسازند و هم روی درها را از زر بپوشانید.

سپس درروزگار عبدالملک، حجاج برای پیکار با وی عازم شد و مکه را محاصره کرد و با متجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست و پس از آنکه بر ابن الزبیر چیره شد با عبدالملک درباره اینکه ابن الزبیر کعبه را تعمیر کرده و بعضی قسمت‌ها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبدالملک فرمان داد آن را خراب کند و بار دیگر کعبه را برهمان شیوه و اساسی که در روزگار قریش بوده است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همان است که وی ساخته است، و گویند عبدالملک

۱- از «پ» در ینی و (۱) فضا است.

هنگامی که 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 ابوخیب^۱ در امر بنای کعبه متحمل شد تحمل می‌کردم و همان شیوه او را پیش می‌گرفتم از این رو حجاج شش ذراع و یکوچب 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 فرود گذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنابر این تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیواربنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکار نیست که بچشم دیده می‌شود و معلوم است که دوبنا را بهم پیوند کرده‌اند و یکی از دیگری با اندازه یک انگشت جداست و همانند شکافی است که آن را پر کره باشد.

و در اینجا اشکال بزرگی روی می‌دهد زیرا آنچه گفته شد (در چگونگی بنای ابن زبیر 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 همن جایگاه شادروان است بر روی پایه اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان درباره بوسیدن حجر الاسود 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 ابن الزبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی می‌دهد. و برای رهایی از این اشکال ناچارند یکی از این دو نظر را بپذیریم. نخست آنکه بگوییم حجاج کلیه بنا را خراب کرده و آن را از نو بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل کرده‌اند، ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت می‌کند،

۱- در تمام چاپ‌های بجای «ابوخیب» (بضم خ - فتح ب) که کنیه عبدالله بن زبیر است «ابوخیب»

چاپ شده است. رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل ابوخیب شود

چه اتصال میان دو بنا و جدایی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آن‌ها را دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنایی درست این عقیده را رد می‌کند.

و یا اینکه بگوییم ابن الزبیر از تمام جهات بنا را بر اساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امر را در قسمت حجر انجام داده است و بنابر این بنای امروزی با اینکه همان ساختمان ابن الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و این هم بعید است. و راه فراری از دو نظر مزبور نیست و خدای تعالی دانایانتر است.

سپس باید دانست که حیاط خانه کعبه یا مسجد سابقاً فضائی برای طواف کنندگان بود و در روزگار پیامبر ﷺ و ابوبکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم در آن فزونی یافت از این رو عمر رضی الله عنه چند خانه خرید و آن‌ها را احراب کرد و بر فضای مسجد افزود و در پیرامون آن‌ها دیواری کشید که از قامت یک انسان کوتاهتر بود و عثمان رضی الله عنه و پس از وی ابن الزبیر رضی الله عنه و آنگاه ولیدبن عبدالملک نیز هر یک همین شیوه را برگزیدند و خانه‌هایی بر آن افزودند و ولیدبن عبدالملک برای آن ستونهای از سنگ مرمر بنا کرد.

سپس منصور و پسرش مهدی نیز بفضای 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 گرمی داشته و بدان عنایت فرموده است که در اندیشه نمی‌گنجد و کافی است که بگوییم خداوند آن را 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 نباشد و فقط با روانداز بلندی که [سراسر] بدن را می‌گیرد. ^۱ داخل شود و زمینی حرم بمنزله جایگاه امن و بستی است که پناه برندگان بدان و جانورانی که در چراگاه آن می‌چرند از هر گونه دستبرد دو

۱- ترجمه ازار است. رجوع به منتهی الارب شود

گزندی مصون‌اند، از این رو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمی‌توان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمی‌توان شکار نمود و درختان آن را نمی‌توان رای 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^۱ جعرانه، نه میل تا شعب، و از راه جده ده میل^۲ تا منتقطع عشایر، این است چگونگی و اخبار مربوط به مکه و آن را ام القری و کعبه نیز می‌نامند از کلمه «کعب» بعلت بلندی آن و هم آن را «بکه» گویند اصمعی گوید: زیرا مردم با یکدیگر نرمی می‌کنند، و مجاهد گوید بآء تکه را به میم بدل کرده‌اند چنانکه لازم گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیک است، و نخعی^۳ گوید بکه باباء برخانه کعبه و مکه بامیم بر شهر اطلاق شود. و زهری^۴ گوید بکه به بآء بر کلیه مسجد و مکه به میم بر حرم اطلاق گردد. و ملت‌های 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 آهور زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف می‌باشد. و رسول^ﷺ هنگامی که مکه را گشود در چاهیکه در خانه کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیه زریافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آن‌ها را 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 می‌بردی، ولی پیامبر^ﷺ آن را دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید و در

۱- از راه طائف هفت میل تا بطن نمره (ن، ل)

۲- هفت میل (ک)

۳- 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 در گذشته است. (لغت نامه دهخدا).

۴- 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 در گذشته است. (لغت نامه دهخدا).

بخاری حدیثی است که سند آن به ابوائل^۱ می‌رسد، گوید: نزد شبیه بن عثمان نشستم و گوید وی نزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده ام که در آن (خانه کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه رامیان مسلمانان قسمت کنم. شبیه گفت: تو چنین کاری نخواهی کرد.

گفت: چرا؟ گفت از این رو که دو یار تو (پیامبر ﷺ و ابوبکر رضی الله عنهما) چنین کاری نکردند. عمر گفت آن‌ها کسانی بودند که به ایشان اقتدا می‌شود. و ابوداود و ابن ماجه حدیث مزبور را تخریح کرده‌اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامی که فتنه افطس پدید آمد و افطس حسن^۲ بن حسین علی بن علی بن زین العابدین بود که چون در سال ۱۹۹ برمکه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت و همه گنجینه‌های آن را تصرف کرد و گفت این ثروت بچه درد کعبه می‌خورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته تریم که در جنگها ازان 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 صائبه جایگاه معبد زهره بوده است و در ضمن ارمغانهایی که بدان معبد تقدیم می‌کرده‌اند روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدانجایگاه می‌برد و آن‌ها را بر روی صخره ای 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 علیه السلام بنی اسرائیل را

۱- ابوائل 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 معاذبن عباس و ابن مسعود و ابوهریره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است (لغت نامه دهخدا).

۲- از (۱) 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 علیه السلام است، رجوع به لغتنامه (دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

از مصر بیرون برد تا برحسب وعده‌ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و به پدر وی اسحاق^۱ داده بود بیت المقدس را بتصرف خویش در آورند و چون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا به موسی فرمان داد قبه ای از چوب اقاویا 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 مناره ای 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 برعهده گیرد و قبه مزبور را در میان خیمه‌های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز می‌خوانند 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 سرزیم 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 وهنگام تقسیم بلاد و چون یوشع عليه السلام در گذشت آن را بشهر شیلو^۲ نزدیک کلکال نقل کردند و بر گرد آن دیوارها بر آوردند و بر این وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه فرزندان فلسطین آن را از تصرف آنان بیرون آوردند، چنانکه گذشت و برایشان غلبه یافتند ولی بعدا قبه را بانان رد کردند و پس از مرگ کوهن بزرگ (عالی) آن را به نوف بردند آنگاه در روز گار طالوت آن را به کنعان^۳ از بلاد بنی امین نقل کردند و چون داود عليه السلام بسطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن

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

۲- Silo.

۳- در متن چاپ (پ) چنین است، ولی دسلان در حاشیه «کبعون» و در متن Gabaon نوشته است.

چادرهای خاصی تعبیه کرد و آن را بر روی صخره قرار داد^۱ و داود علیه السلام تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را بپایان نرسانید و بفرزندش سلیمان علیه السلام وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آن را بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی علیه السلام می‌گذشت و ستونهای مسجد را از روی آن بنیان نهاد و بر روی آن کوشک شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آن را به روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)^۲ و مناره‌ها و کلیدهای آن را از زر بساخت و در عقب عمارت قبه ماندی^۳ بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش، داود علیه السلام بود آوردند [و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آن را بیاورند و از این رو در این هنگام حاضر بود]^۴ و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آن را در قبه^۵ مانند بگذارند و قبه و ظروف و مذبح همه آن‌ها را در مسجد آماده کردند و برای هر یک جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامی که 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 توره و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامی که پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدمشان عودت دادند

۱- قسمت داخل کروش در چاپی مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین است: «و چون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبله آنان بود و آن را در بین المقدس بر روی صخره قرار دادند» ینی مطابق این متن است.

۲- از (ب)

۳- 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»

۴- عبارت داخل کروش از چاپ (پ) نقل شده

۵- قبر: (ک) و (ا)

عزیر^۱ یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمک بهمن^۲ 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^۳ و پادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود عليه السلام 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 می شود چنانکه ستون طبقه بالای آنها بر روی ضربی طبقه پایین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان می کنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل های سلیمان عليه السلام است در صورتیکه چنین نیست، بلکه منظور از بنیان نهادن آنها پاکی و طهارت بیت المقدس از نجاست موهومی است که خیال می کنند، زیرا در شریعت آنان نجاست هرچند در زیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پر از خاک باشد، ولی میان نجاست پنهان و ظاهر زمین خط مستقیمی پدید آید آنوقت قسمت ظاهر زمین بتوهم نجس می شود امر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است از این رو ایوانهای مزبور را بدین صورت بنا کرده اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضربی های آنها می شود و خط آنها را قطع می کند و در نتیجه نجاست بقسمت طبقات بالا بوسیله خط مستقیم نمی رسد و خانه از این نجاست موهوم و خیالی پاک می شود تا بطور کامل و مطمئن تری خانه مقدس بمرحله طهارت و تقدس برسد.]^۴

۱- عزیر (بضم ع - فتح ز) و عزرا (بکسر ع) نام یک تن از انبیای بنی اسرائیل است.

۲- گنگویا مقصود اردشیر است

۳- از (ا) د رحاشیه چاپ (پ) بجای «ولاده» و «ولایه» است و گویا توجیهاتی که دسلان کرده و در حاشیه نوشته است: مادر بهمن یا اردشیر یهودی بوده، صحیح تر است.

۴- قسمت داخل گروه د رچاپهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده ه شاید از اضافات ناسخان باشد.

آنگاه کشور بنی اسرائیل میان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست میگشت و در این مدت پادشاهی خاندان اسرائیل به مرحله عظمت رسید و [پس از آن]^۱ خاندان چشمناهی^۲ که از کاهنان آن قوم بودند به سلطنت رسیده‌اند و آنگاه فرمانروایی به هیروُدس^۳ بیت المقدس را به حدود بنای سلیمان عليه السلام بنیان نهاد و در زیبایی آن دقت فراوان به کار برد تا آن که 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 آن را خراب کرد و فرمان داد که در جایگاه آن زراعت کنند پس از چندی رومیان به دین مسیح عليه السلام گرویدند و به تعظیم آن متحد شدند آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون شد و یکبار بدان می‌گرویدند و بار دیگر آن را فرومیگذاشتند تا آنکه نوبت پادشاهی به قسطنطین^۴ رسید و مادر وی هیلانه^۵ (هلن) بدین مسیح ایمان آورد و به قدس^۶ (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که به عقیده‌ی آنان مسیح را بدان به دار اوخته‌اند بدست آورد، و در آنجا کشیشان^۷ به وی خیر دادند که چوبی بر روی زمین انداخته شده و بر آن خاکروبه‌ها و کثافات نشسته است. هلن دستور داد چوب را از زیر خاکروبه‌ها بیرون آورده‌اند و در جایگاه آن خاکروبه‌ها کلیسیای قمامه^۸ را بنیان نهاد

۱- در «ینی» نیست.

۲- Les asmoneens , Machabees

۳- Herode

۴- Constantin

۵- Helene در بعضی از نسخ «هلایه» در برخی «هیلانه» است و صحیح «هیلانه» می‌باشد.

۶- Jerusalem

۷- این صورت «قساوسه» از چاپ‌های مصر و بیروت است در «ینی» کلمه «قمامه» است که در لغت

بمعنی «جمعیت مردم است»

۸- این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده‌اند و خود مسیحیان بجای آن «معبد زندگی دوباره»

می‌گویند

چنانچه که گویی کلیسای مزبور بر روی قبر وی به عقیده‌ی آنان بنا شده است و فرمان داد بقیه‌ی ساختمان بیت المقدس را (که باقی مانده بود) خراب کنند و هم خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانچه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا بر حسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که قبر مسیح بی‌احترامی کردند سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت لحم را بنا کردند و آن خانه ایست که عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در آن متولد شده است. و بیت المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت المقدس بدان جایگاه رفت و درباره‌ی صخره سوال کرد مردم مردم جایگاه آن را که خاکروبه‌ها و خاک فراوانی روی آن را فرو پوشیده بود نشان دادند. عمر آن را از زیر خاک‌ها بیرون آورد (و روی آن را پاک کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد و شان آن را بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا تعظیم آن اعلان فرموده و در قرآن (ام‌الکتاب)^۱ فضیلت آن از پیش آمده بر حسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولیدبن عبدالملک بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا می‌خواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را درباره‌ی مسجد الحرام و مسجد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت. و عربها مسجد دمشق را «بلاط الولید»^۲ می‌نامیدند، وی پادشاه روم را ملزم 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 بیت المقدس جزو قلمرو عبیدیان

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 و ص ۱۵ و ص ۱۷ و ج ۵ ص ۲۱۰ و ص ۲۱۴ و ج ۹ ص ۴۸ ص ۵۲ شود

(فاطمیان) یا خلفای شیعه قاهره بشمار می‌رفت و بفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود از این رو و فرنگان به بیت المقدس لشکر کشیدند و با فتح بیت المقدس مالک همه ثغور شام^۱ شدند و بر صخره مقدس آن کلیسایی بنیان نهادند که آن را 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 اسلویی 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 ﷺ در باره نخستین خانه‌ای (مسجد) که وضع شده است سوال 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 این رو که سلیمان بانی بیت المقدس است و مدت میان او و ابراهیم متجاوز از هزار سال است.

۱- ثغور در تاول جغرافیای تاریخی بر دو قسمت شام اطلاق می‌شد، ثغور جززی و ثغور شامی که میان آنها کوه لکام فاصله است ثغور جززی شامل شهرهای: ملطیه - کمخ - شمشاط - بیره - حصن - منصور - قلعه روم - حث حمراء یا محمدیه یا کتبوک و مرعش می‌شد و ثغور شامی عبارت از شهرهای: طرطوس - اذنه - مئیسه - ثغور هاورنی - سیس یا سیسه بود کلمه ثغور در این مورد بمعنی قلاع یا قلاع مرزی یا استحکامات مرزی است زیرا جهاد کنندگان حوره در آن دو ناحیه لشکریان اسلامی را نگاه می‌داشتند و با رومیان به جهاد می‌پرداختند. رجوع به فهرست نخبه الدهر دمشقی شود.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث، بنا کردن خانه نیست، بلکه مراد نخستین خانه ایست 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 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 علیه السلام بودند. پس دور نیست مدت چهل سال میان وضع مکه برای عبادت و وضع بیت المقدس فاصله باشد و هرچند چنانکه معروف است در آنجا بنایی نبوده است و البته نخستین کسی که بیت المقدس را بنیان نهاده سلیمان علیه السلام است، پس این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

و اما مدینه منوره که آن را یثرب هم می‌نامند، بنا کننده 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 آن را از ایشان باز گرفتند سپس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان یافت تا بدان شهر مهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهر بود، از این رو وی با ابوبکر رضی الله عنه به مدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله در آن شهر سکونت گزید و مسجد و خانه‌های خویش را بساخت و این بنا در جایگاهی بود که خدا آن را برای این منظور آماده کرده و از روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. و خاندان قیله وی را پناه دادند و به او یاری کردند و به همین سبب آنان را 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 آنان را ترک می‌گوید و بزادگاه خود منتقل

می‌شود از این رو و این پیش آمد مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر ﷺ آنان را مخاطب ساخت و بایشان خبر داد که تا دم مرگ مدینه را ترک نخواهد گفت. و هنگامی که آن حضرت ﷺ زندگانی را بدرود گفت قبر شریفش در آن شهر بود و در فضیلت مدینه احادیث درستی وارد شده است که جای تردید 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 ﷺ گفت: مدینه از مکه بهتر است بدین گرویده است. این حدیث را عبدالوهاب^۲ در (المعونه) با احادیث دیگری که ظاهر آن‌ها بر این منظور دلالت دارد نقل کرده است، ولی ابوحنیفه و شافعی مخالفت کرده‌اند. و در حال مسجد مدینه در مرتبه دوم مسجد الحرام قرار گرفته است و امتهای از هر سوی با دل و جان بدان گراییده‌اند.

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است از این رو 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 برترتیب استواری بتدریج و با گذشت زمان بنیان می‌نهد.

و اما از مساجد دیگری بجز مساجد سه گانه یاد کرده در روی زمین اطلاعی نداریم جز اینکه می‌گویند مسجد آدم ﷺ در سرندیب از جزایر هند واقع است، ولی درباره آن اخبار قابل اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آن را ثابت کرد. و ملت‌های باستان برحسب دیانت‌هایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که آن‌ها را گرامی می‌شمرده‌اند از آن جمله آتشکده‌های ایرانیان و معابد مردم یونان و خانه‌های (مقدس) اعراب در حجاز

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 در گذشته است.

۲- عبدالوهاب، قاضی عبدالوهاب بن علی که معروف به «ابن طاوس» است و در سال ۴۲۲ هجری در گذشته است. و او بجز سید ابن طاوس معروف است.

است که پیامبر ﷺ در غزوات خود فرمان داد خانه‌های مزبور را خراب کنند. و مسعودی برخی از آن خانه‌ها را در تألیف خود آورده است که ما بر آن نیستیم هیچیک از آنها را نقل کنیم زیرا خانه‌های مزبور نه بروفق شرع و نه برطریقی دینی است کسی بآنها توجهی ندارد و بتاریخ آنها اهمیت نمی‌دهد و درباره آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد بتاریخ آشنا شود بر اوست که بکتاب مزبور رجوع کند و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.^۱

فصل هفتم: در آینه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقیه 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 و در مرحله بادیه نشینی قرار داشته و حضارت و شهر نشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحله کمال برسد و دولت‌هایی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروایی می‌کرده‌اند، دوران حکومت آنها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهر نشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. از این رو عادات و شئون بادیه نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و بآداب مذکور نزدیکتراند و بدین سبب بناها و ساختمان‌های آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع درمیان بربرها کمتر متداول است، زیرا بادیه نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از توابع شهر نشینی 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 نپرداخته‌اند از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمان‌ها همت نگماشته‌اند تا چه رسد باینکه به ساختن شهرها اقدام کنند، و گذشته از این بربرها دارای عصیبت‌ها و خاندان‌های و قبایل می‌باشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمی‌شود که تهی از عصیبت باشد و داشتن عصیبت و ایل و تبار نیز

۱- اشاره به: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾

خود یکی از مظاهری است که ویژه بادیه نشینان است و لازمه شهر نشینی آرامش و سکونت گزیدن است و ساکنان شهر بر نگهبانان و سپاهیان شهر تکیه می‌کنند تا آنان را از خطرات مصون دارند و از این رو می‌بینیم که بادیه نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می‌زنند و تنها موجبی که آنان را به سکونت در شهرها و می‌دارد توانگری و تجمل خواهی است و چنین گروهی هم بسیار اندک‌اند. بدین سبب سراسر یا بیشتر عمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه نشینی است و مردم آن نواحی چادر نشین‌اند و دارای چارپایانی از قبیل شترو گوسفند می‌باشند و به زاغه‌هایی در کوهها پناه می‌برند. کلیه و یا 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 در صراحت نسب و پیوند آن بیکدیگر ببالند بلکه این مزیت اغلب به بادیه نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنان را بیکدیگر نزدیکتر می‌کند ورشته خویشاوندی را استوار تر می‌سازند و از این رو عصیت آنان هم به همین میزان مستحکمتر می‌شود و صاحبان اینگونه عصیت‌ها شیفته بادیه نشینی می‌باشند و از اقامت در شهر دوری می‌جویند، چه شهر نشینی دلاوری آنان را 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 توانای

آن‌ها و نسبت به دولت‌های که پیش از آنان میزیسته‌اند اندک است

و علت آن نظیر مطالبی است که درباره بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از اقوام دیگر، بدوی تر و دورتر از صنایع است. و نیز بسبب آنکه تا زیان نسبت به ممالکی که هنگام

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی با وست.» و متن با «ینی» و «پ» مطابق است.

اسلام گشودند تا پیش از اسلام بیگانه و نا آشنا بودند، ولی همینکه کشورهای مزبور را (پس از اسلام) متصرف شدند دیری نگذشت که رسوم شهرنشینی را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامی که بناهای دیگران را دیدند خود را از بنیان نهادن ساختمان‌های نوینی بی‌نیاز شمردند.

و نیز دین آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف در این راه را بی‌آنکه جانب میانه روی مراعات شود، روا نمی‌دانست، چنانکه در کوفه بعثت آنکه در گذشته در ساختمان‌ها، نیز بکار برده بودند حریقی روی داد و هنگامی که 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 می‌کند و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و به نمایندگانی که نزد او بودند وهم بمردم سفارش و گوشزد کرد تا هیچ بنیایی 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 بی‌پروا گردیدند و طبیعت کشورداری و پادشاهی و تجمل خواهی بر آنان غلبه یافت و عرب از ملت ایران در کارها یاری جس 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 بر افراشتند 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 بر پاسازند، 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 دوره‌های پیشین عاد و نمود و عمالقه و تبع‌ها مدت‌های زیاد و فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت از این رو شماره بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیاد

گار ماند، و اگر خواننده در این باره با دیده 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 می‌یابد

و علت آن چنانکه یاد کردیم حالت بادیه نشین 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 رو مراعات نمی‌کنند، چه بنسبت اختلاف نکات مزبور خوبی و بدی شهر از لحاظ عمران طبیعی فرق می‌کند، در صورتیکه عرب از این گونه دقایق بکلی برکنار است، بلکه آن‌ها تنها چراگاه‌های شتران خویش را در نظر می‌گیرند و به هیچ رو بپاکی یا ناپاکی آب و یا کمی و فزونی آن اعتنایی ندارند و از حاصلخیزی کشتزارها و مراتع و وضع هوا جستجو نمی‌کنند زیرا آن‌ها همواره در حال کوچ کردن از این سوی بدان سوی هستند و حبوب و غلات را از شهرهای دور نقل می‌کنند.

واما درباره وزش باده‌ها، دشته‌ها و زشگاههای مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن از این سوی بدان سوی ضامن استفاده از وزشگاههای خوش است، زیرا بادهای ناپاک و بدبو بسبب سکونت گزیدن و در یکجا ماندن و فزونی زباله و کثافات پدید می‌آید و بین تا زیان هنگامی که 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 این رو اماکن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم ماده ای که در حفظ اجتماع و عمران، بدان نیاز است در پیرامون آن‌ها یافت نمشد، 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 این رو در نخستین وهله‌ای که رشته فرمانروایی آنان از هم گسیخت و عصیت آنان که بمنزله حصار برای آن شهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو به ویرانی و انحلال نهاد، چنانکه گویی در جهان وجود نداشته است و خدا کار می‌راند و مراد بر می‌آرد که باز شکننده‌ای نیست و پس آورد ساز حکم او را.^۱

فصل دهم: در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامی که نخست شهرها را بنیان می‌نهند دارای خانه‌ها و مساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایه برافزاشتن 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 این رو بناهای آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه نشینان و ابزار (مصالح) آن تباہ و فاسد است.

ولی هنگامی که عمران و اجتماع شهر توسعه یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی می‌یابد تا مرحله نهایی و کمال خود می‌رسد، چنانکه در این باره گفتگو کردیم. از این رو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود، ساختمان‌های آن که تقلیل می‌یابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار می‌شود و سپس بسبب کمی جمعیت کار و کوشش هم در آن نقصان می‌پذیرد و در نتیجه، جلب ابزار و مصالح مانند سنگ و مرمر و غیره بدان شهر اندک می‌شود و رفته رفته مردم بکلی فاقد این گونه لوازم می‌گردند و برای بناها و ساختمان‌های خود از همان مواد مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده می‌کنند و

۱- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ ۗ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣١﴾ [الرعد: 41].

آنان را از کار گاهی به کار گاه دیگر نقل می‌کنند زیرا بیشتر کارگاه‌ها و کاخ‌ها و خانه‌ها بسبب کمی عمران، خالی از سکنه می‌باشد و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را بکلی از دست می‌دهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه به خانه با دست بکار گذاشته می‌شود (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 می‌رند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می‌دهند و سرانجام ابنیه شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصاب و روستاها می‌شود و آثار بادیه نشینی در آن نمودار می‌گردد: و آنگاه همچنان روبنقصان و خرابی می‌رود تا به آخرین مرحله ویرانی می‌رسد، 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 بازارهای بریکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

وعلت آن این است که ثابت و دانسته شده است یکفرد بشر بتنهایی بکار نیازمندی‌های خود در امر معاش نمی‌پردازد، بلکه افراد یک اجتماع با یکدیگر 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 همدس 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. بنابر این کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندی‌های آن کارگران خواهد بود.

و هر گاه کلیه 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 فزونتر خواهد 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 دیگر آن‌ها را در مقابل اجناس دیگر یا بهای آن‌ها خواهند گرفت و از این راه بمرحله توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که در آمد و دارایی عبارت از ارزش کارهی انسانی است و از این رو هر گاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آن‌ها هم در میان آنان افزوده می‌شود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و در آمد 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 ارزش هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آن‌ها هنرمندان زبردستی بر می‌گزینند و آن گروه بتهیه کردن آن‌ها همت می‌گمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج می‌یابد و دخل و خرج مردم شهر فزونتر می‌شود و پیشه‌وران و هنرمندانی که این کارها را پیشه خود می‌کنند از راه کارهی خود ثروت بدست می‌آورند و هنگامی که عمران و اجتماع ترقی کند بهمان نسبت بار دیگر کارها فزونی می‌یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش طلبی بدنبال بدس 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 به همین سبب دارایی محصول در شهر برای بار دوم دو برابر می‌شود و بازار کارها بیش از بار نخستین

رواج می‌یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق می‌گیرد زیرا کلیه آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، برعکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق می‌گیرد.

پس^۱ هر گاه شهری بسبب یکنوع اجتماع و عمران برتری یابد این برتری در نتیجه فزونی بدست آورده‌ها و وسایل رفاه و بعثت عادات و رسوم تجملی خواهد 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 فروتر است کاملتر و مرفه‌تر خواهد بود و این تناسب بر یک 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 بجابه و تلمسان و سبته سنجد، آنوقت می‌بینیم میان آن‌ها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یک قاضی در فاس مرفه‌تر از زندگانی یک 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 آن هم 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 یک قاضی در فاس و هم در تلمسان برابر خرج اوست، ولی در هر جا درآمد

۱- عبارت در بیشتر نسخه‌های دسترس مامغشوش است.

هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم تر و وسیع تر خواهد بود و در آمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل خواهی و ثروت در آن شهر انبوه تر و فزونتر است و بنابر این وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی و هران و قسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم بشهرهایی می‌رسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمی‌توان در شمار شهر آورد، چه آن‌ها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب می‌شوند و به همین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک ضعیف احوال‌اند و تا حدی دچار فقر و بینوایی هستند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می‌اندازند فزونی نمی‌یابد و از این رو و دارایی آنان رشد و توسعه نمی‌یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند می‌باشند. از این رو 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 بنیویان آنان مورد تأمل و اندیشه قرار داد، زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا هران مرفه تراند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانیرا 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 هران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده می‌شود و او را مورد سرزنش قرار می‌دهند. و در این روزگار درباره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بما می‌رسد که بسیار شگفت آور است، چنانکه بسیاری از بنیویان 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^۱ در آن سرزمین ثروت سرشاری وجود

۱- مردم آن سرزمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان می‌کنند یا گنجینه‌های بسیار در دسترس آنان قرار دارد:

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 این است که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی که در دسترس ماست برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسعه یافته است.

و اما وضع در آمد و هزینه در همه شهرها یکسان است و هر وقت در آمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون می‌شود و بالعکس.

و هنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو بتوسعه می‌رود هر چه درباره اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آن‌ها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می‌آید برگردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی‌هایی که بسبب آن‌ها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان می‌شود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

نظیر این وضع را می‌توان از حیوانات (غیراهلی) در خانه‌های یک شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از این خانه یا نزدیک شدن بخانه دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌های توانگران و خداوندان نعمت که سفره‌های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه‌ها و پس مانده‌های سفره انواع جانوران از قبیل دسته‌های مورچه و دیگر حشرات گرد می‌آیند. [و در زیر زمین آن‌ها موش‌های فراوان خانه می‌کنند و گربه‌ها بدانها پناه می‌برند]^۱ و بر فراز آن‌ها دسته‌های پرندگان پرواز می‌کنند تا آنکه از دانه‌ها و خرده فضولات آن‌ها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند، ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد

(اضافه چاپ‌های مصر و بیروت)

۱- قسمت داخل کروشده در چاپهای مصر و بیروت نیست.

نمی‌آید و در فضای آن‌ها هیچگونه پرنده ای پرواز نمی‌کند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه ای پناه می‌آورد چنانکه شاعر گوید:

پرندگان بجایی فرود می‌آیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آن‌ها بخانه‌های بخشندگان می‌آیند.^۱

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه‌های مردم را با دسته‌های جانوران و خرده ریزه‌های سفره‌ها را با مازاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصد بذل وجود داشته باشند آسان می‌شود زیرا اغلب بی‌نیاز هستند و از آنچه بدیگران می‌بخشد 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: درباره ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

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

و هرگاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آن‌ها ارزان می‌شود و بهای اشیای تفننی و کمالی چون خورش‌ها و میوه‌ها و غیره

۱- مضمون شعر سعدی است که گوید:

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

۲- ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97] و در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است:

«و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و او از جهانیان بی‌نیاز است» صورت متن از (پ) و (ینی) است.

روبگرانی می‌گذارند. و هرگاه جمیعت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه برعکس خواهد بود. و علت آن این است که چون 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 نمی‌کنند و از این رو عموم یا بیشتر مردم در آن شهر یا در نواحی نزدیک آن بری 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 این رو 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 این گونه 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 نمی‌کنند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند گذشته از این، هنگامی که یک شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادت 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 این رو 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 می‌بینی گران می‌شود. و اما درباره گرانی صنایع و مزد سازندگان آنها در شهرهای پر جمعیت سه علت وجود دارد:

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

۲- عزیز شمردن پیشه وران و صنعتگران کار خویش را و خوارنساختن خود بعلت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق.^۱

۳- فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به آینه دیگران را بخدمت خودگمارند و از مهارت صنعتگران را بخود اختصاص دهند موجب می‌شود که به پیشه وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آنها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه وران 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 می‌باشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر می‌ترسند مواد غذایی کمیاب شود، از این رو و 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 خرابی را که بنام سلطان در بازارها و دروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی

۱- نسخ دارای اختلاف است برخی اغتراز و برخی اعتزاز است.

۲- هر آنچه از آن نفع برند.

وضع می‌کند و هم منافی را که گرد آورندگان خراج برای خودشان از فروشندگان می‌گیرند نیز بر قیمت مواد غذایی می‌افزایند و آن را روی جنس می‌کشند و بهمین قیمت‌های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه نشینان است، زیرا باج و خراج و دیگر تکالیفی که ماموران 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 این رو و 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 زمینه 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 این رو و در راه کشاورزی باید مخارج خطیری بپردازند، 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 می‌شنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان می‌کنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است.

۱- اشاره به آیه: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ [الأعراف: 58].

در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست، و مردم اندلس چنانکه می‌دانیم نسبت به مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیر ترند و کمتر فردی از سلطان گرفت 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 به جیره یا حقوق جنسی اختصاص می‌دهند یعنی مواد غذایی و علوفه‌ی آنها را به مزارع حواله می‌دهد بنابر این تنها موجب گرانی حبوب در میان آنان همان است که یاد کردیم و چون بر عکس بربرها در سرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر می‌برند همه‌ی آن سختیهای و بارهای سنگین از آنان دور شده است. باضافه اینکه فلاحت افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان می‌باشد. و خدا تقدیر کننده‌ی شب و روز است.

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 می‌یابد و باینگونه نیازمندی‌ها خود می‌گیرند و در نتیجه وسایل ناز و نعمت تبدیل به ضروریات می‌شود و با همه این‌ها کلیه کارها در اینگونه شهرها با ارزش می‌گردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی از ناز و نعمت مرافق (منافع) گران می‌گردد، زیرا از یک سو وسایل تجملی و ثروت رو باز دیاد می‌رود و از سوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی را که بر بازارها و کالاها وضع می‌شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ می‌دارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و هم مواد غذایی و نتایج اعمال انسانی بی‌اندازه گران می‌شود و در نتیجه مخارج ساکنان شهر بیش از حد و بنسبت عمران و آبادانی آن افزایش می‌یابد و مخارج یک فرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل می‌دهد و در چنین شرایطی برای هزینه ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و

خانواده‌اش ثروت بسیاری نیازمند می‌شود و یک فرد بادیه نشین که در آمد اندکی دارد و^۱ در شهری کوچک ساکن است که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کاسد می‌باشد، نمی‌تواند پیشه‌ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم ورد، بهمین علت سکونت وی در شهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا در این گونه شهرها وسایل تفننی فراوان متداول است و با این وصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است، در صورتیکه همان بادیه نشین در حالت صحرا گردی بکمترین اعمال نیازمندی‌های خود را فراهم می‌سازد، چه وی در امور معاش و سایر مخارج زندگی کمتر پا بند عادات و رسوم تجملی است و اگر باشد، بسیار ناچیز است و بدین سبب ثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه نشینان از ناحیه خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گزیند بی‌درنگ ناتوانی او نمودار می‌شود و کار او به رسوایی می‌کشد، مگر کسانی که ثروت فراوانی می‌اندوزد و از این لحاظ در مرحله‌ای بسر می‌برند که از حد نیاز در می‌گذرند و به‌هدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش طلبی و تجمل خواهی می‌رسند. در این هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می‌شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام می‌گردند تا مانند آنان زندگانی 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 فزونی یابد و ملت‌های گوناگون در 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 شهرهای آنان می‌افزایند

۱- اذاکان در چاپ (۱) علط است

۲- ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: 54].

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 یک ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از این رو و 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 زندگانی 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 شده است و تجارتخانه‌ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازرگانان 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 بازرگانان مشرق بما می‌رسد^۱ بیش از آن است که بتوان آن‌ها را در اندیشه گنجانید و از آن‌ها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است^۱ مانند عراق ایران

۱- قسمت داخل کروشه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

^۱ و هند و چین که مسافران، اخباری شگفت آور درباره ثروت و رفاه آنان نقل می‌کنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آن‌ها را نمی‌پذیرند و عامه که آن‌ها را می‌شوند گمان می‌کنند زرو سیم آن‌ها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم وزر 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 می‌شناسیم فقط در نواحی سودات است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آن‌ها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می‌کنند در صورتیکه اگر آن‌ها به زرو سیم بسیاری اختصاص می‌یافتند کالاهای خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمی‌داشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران ^۲ بی‌نیاز می‌بودند.

وستارشناسان 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 درموالید 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 آن را نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و فور عمران به سرزمین و نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت

۱- در اینجا شاید عبارات مقدم و موخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد مگر اینکه بگوییم مراد مولف ممالک شرقی دجله و فرات تا حدود چین است.

۲- بجز چاپ (۱) که ولاستغنا است در دیگر چاپه به غلط (ولاستغنا) و (ولا استغنا) است.

۳- سهام اصطلاح نجومی است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلک البروج و سهمها نزد منجمان بسیار است مانند، سهم السعاده 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.

بسیاری نتایج کارها منشا منافع و کسب‌های فراوان می‌شود و از این رو و مشرق زمین از میان همه سرزمین‌ها به رفاه اختصاص یافته است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنابر 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 اجتناب‌ناپذیر 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 دولت‌ها شیعه و صنه‌جه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر می‌بردند و مخارج و مستمر بهائی 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 می‌رفته است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده است. 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 پذیرفته این است که از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمده‌ی عمران بربر در آن سرزمین از میان رفته است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار و محسوسی بدان راه یافته است و نزدیک است از

۱- بفتح با وقاف

۲- مقصود مولف در اینجا از مغرب، الجزیره غربی و مراکش است، (از دسلان)

لحاظ ثروت و عمران بسر نوشت افریقیه گرفتار شود که در روز گارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصله میان سوس اقصی 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^۱

فصل پانزدهم: در بدست آوردن و تکثیر^۲ املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچک و بزرگ یکباره و یا در یک عصر املاک و اراضی مزروعی فراوانی به دست آورند زیرا هیچگاه یک فرد آنقدر ثروت ندارد که بتواند به وسیله‌ی آن املاکی را به دست 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 به تدریج از راه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگر خود به دست می‌آورند تا آنکه رفته رفته املاک بسیاری از اعضای خاندان به یک تن می‌رسد و بیشتر بدینسان یک فرد صاحب املاک و اراضی بسیار می‌شود.

و یا اینکه در نتیجه نوسان‌های بازار مالک چنین املاکی می‌شوند زیرا قیمت املاک در پایان دوران یک دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می‌یابد چه در این راه، هنگام بعثت از میان رفتن نیروی نگهبانی و لشکری و راه یافتن خلل و 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 می‌یابد و قیمت آن‌ها ارزان می‌شود و اشخاص می‌توانند در

۱- اشاره به آیه ۴۱ سوره مریم و آیه ۸۹ سوره انبیاء

۲- ترجمه تائل است که بجای آن امروز کلمه تائیل را بمعنی تکثیر مال از راه استثمار بکاربرند. رجوع به المرجع علایی شود.

برابر بهای ناچیزی مالک اراضی و املاک گرانیهایی بشوند و آنگاه همین املاک از راه ارث بتملك دیگری در می آید و چون در نتیجه عظمت یافتن دولت دوم و اعادهی نظم و آرامش و بهبود اوضاع؛ شهر جوانی را از سر می گیرد خریدن املاک و اراضی مزروعی مورد علاقه ثروتمندان واقع می شود زیرا در این هنگام منافع آنها افزایش می یابد و قیمت آنها بالا می رود و دارای اهمیتی می شوند که در آغاز حائز آن نبودند. و این است معنی نوسانهای بازار املاک.

آن وقت مالک چنین املاکی از توانگر ترین مردم شهر بشمار می رود 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 هزینهی عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تأمین نمی کند، بلکه اغلب این املاک تنها برای نیازمندیهای ضروری و مواد غذایی است و چنانکه ما از بعضی از سالخوردگان (ریش سفیدان) شهرها شنیده ایم. مقصود از گرد آوری و بدست آوردن املاک و اراضی مزروعی این است که از آینده فرزندان ناتوان خود در هراس می باشند و این املاک را از اینرو گرد می آورند تا مایه اتکاء و روزی آنان باشد و از فواید آنها تا هنگامی که از کسب و پیشه عاجزند برخوردار شوند و همینکه خودبتحصیل 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 می رسد از برگزیدن پیشه و وسیله معاش عاجز می شوند، آنوقت این گونه املاک ممکن است آنان را از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این است قصد متنعمان از گرد آوری املاک.

اما اگر تصور شود که می توان بوسیله آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تفریحی را تأمین کرد، چنین اندیشه ای 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 آن را بغصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب آن را بفروختن املاک 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 هرگاه ثروت و تمول یک 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 این همه تجمل) در تنگنا می‌گذارد و آنان بدان (از رشک) سخت اندوهیگین می‌شوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته است درصدد بر می‌آیند که ثروت ویرا از چنگش برابیند و در این باره با او بکشمکش می‌پردازند و با هر وسیله ای که ممکن باشد برای او پاپوش می‌سازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی می‌کنند و موجب آشکاری برای مؤاخذ او می‌سازند که بدان ثروتش را از وی برابیند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آن هم کم دوام بود چنانکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آنگاه خلافت بپادشاهی ستمگرانه ای باز خواهد گشت. بنابر این در چنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع ثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگرهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی

۱- «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ» [یوسف: 21] در چاپ‌های مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیه مزبور این آیه هم اضافه شه است. «و او پرودگار عرش عظیم است» و صورت متن مطابق «ینی» و «پ» است.

باشند، یا خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی 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 حيله‌ها و دست‌آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم می‌کند و حکم او را رد کننده‌ای نیست.^۱

فصل هفدهم: در اینکه اصول شهر نشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولت‌هاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولت‌ها رسوخ می‌یابد^۲

زیرا شهر نشینی از حالات عادی و زاید بر احوال ضروری اجتماعی و عمران است و زاید بودن آن بر حسب اختلاف رفاه و تفاوت ملت‌ها از لحاظ کمی و فزونی عده نفوس آن‌ها فرق می‌کند و این اختلاف بیحد و حصر است. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تفنن پدید می‌آید و بنابر این بمنزله صنایع است که در هر گونه آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و به همان اندازه که انواع 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 پیاپی 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 پیاپی 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 بنابر این در آمد این اموال از رعایا و هزینه آن در میان اعضا و کارکنان دولت و

۱- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: 41].

۲- رسوخها در چاپ (۱) غلط است.

دیگر شهر نشینانی است که خود را به ایشان می‌بندند و این گروه بیشتراند و از راه پیوستگی بآنان 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 این رو می‌بینیم شهرهائی که در نقاط دور دست واقع‌اند هرچند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند همچنان عادات و احوال بادیه نشینی 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 برمسافت 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 شوید هیچگونه کالائی نمی‌یابیم و اگر این دولت روزگار درازی دوام یابد و سلسله پادشاهان آن پیاپی 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 تفنن در انواع هنرهای آن مانند خوراکیها و پوشیدنی‌ها و همه امور خانه داری مهارت پیدا کردن 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 تابعه 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 (کسرویه) و سپس عرب، هزاران سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند، و بنابر این تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن تر نبوده‌اند و نیز عادات حضارت در اندلس هزاران سال رسوخ یافته است، زیرا دولت عظیم قوط (گت) ^۱ها دیر زمانی در آن کشور فرمانروایی کرد و آنگاه دولت بنی امیه جانشین دولت گتها شد و هر دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده‌اند و از این رو عادات حضارت پی در پی در آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقاییه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقاییه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف شده‌اند و بربرهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمی‌کرده‌اند و فرمانروایی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است، چه بربرها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت از ناحیه ای بناحیه دیگر بوده‌اند. و در مجاورت اهل مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته است، بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی بجاورای دریا گسیل می‌داشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقاییه و مغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان دوام نیافت و اندک زمانی در اوایل اسلام بر آن

ناحیه فرمانروائی کردند و در آن روزگار درحالت بادیه نشینی بودند و آنانه در افریقیه و مغرب مستقر شدند در دو ناحیه مزبور آثاری از حضارت ندیدند تاخلف آن را از سلف تقلید کند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملک به رهبری میسره مطغری قیام کردند و از فرمانروائی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگر چه با ادیس بعیت کردند، ولی دولت او در میان بربرها یک دولت عربی بشمار نمیرفت، زیرا بربرها او را بفرمانروایی رسانیدند و بجز گرو اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقیه در دست اغلییان و عربهایی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحله ناز و نعمت و تجمل کشور داری رسیده بودند و شهر قیروان عمران و جمعیت فراوانی داشت، دارای اندکی آثار حضارت هم بودند و این حضارت را خاندان‌های کتامه و آنگاه صنه‌جاهه پس از آنان به ارث بردند و همه این دورانها اندک است و به چهار صد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه نشین موسوم به هلالیان (بنی هلال) بر افریقیه 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 بازمانده از متقدمان که در قلعه^۱ یا قیران^۲ یا مهدیه^۳ هستند دقت کنیم خواهیم دید درامور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هایی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر در آمیخته است و شهر نشین بینا و آگاه می‌تواند آنها را از یکدیگر باز شناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده می‌شود، ولی در مغرب و شهرهای آن

۱- پایتخت شهرهایی که صنهاجیان بر آنها حکومت می‌کرده‌اند که بر مسافت یک روز راه از المسیله واقع است.

۲- مقر فرمانروایی اغلییان

۳- پایتخت دولت موحدان (فاطمیان)

بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقه مدت درازی از روزگار اگلیبان و شیعیان (فاطمینان) 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 این رو مغرب بمیزان شایسته‌های 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 افریقه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذاردند که بیشتر آن‌ها در تونس با حضارت مصر و آداب و رسومی که مسافران بدان سرزمین منتقل می‌ساختند در آمیخت و بدینسان مغرب و افریقه از حضارت قابل ملاحظه ای برخوردار شد که ویرانی و نامسکونی از آن رخت بر بست و ناپدید شد^۱ ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه‌های بادیه نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در هر حال حضارت در افریقه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده است، زیرا سلسله‌های دولت‌های پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده‌اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است، از این رو که رفت و آمد میان دو ناحیه 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

۱- (عفا) در بغلط (عفی) آمده است.

ماده آن صورت اند^۱ چنانکه اموال خراج عاید مردم می‌شود و ثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه هایشان بدست می‌آید و هر گاه سلطان حقوق مستمری را به اعضای خود بپردازد باز همین ثروت در میان مردم پراکنده می‌شود و باز از آنان بسوی دولت می‌رود و بنابرین 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 به نسبت ثروت رعایا و بسیار 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.^۲

فصل هجدهم: در اینکه (شهر نشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آن را اعلام می‌دارد

در ضمن مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشور داری و دولت بمنزله هدفی برای هر عمران یا اجتماع است^۳ خواه در مرحله بادیه نشینی و خواه شهر نشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی است چنانکه هر یک از موجودات موالیذ طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهل سالگی برای انسان نهایی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو می‌باشد و همینکه به این سن می‌رسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز می‌ایستد و آنگاه رو به انحطاط

۱- از چاپ «ب» صورت و ماده اصطلاح حکمت است که بارها مولف آن‌ها را بکار برده.

۲- ﴿وَاللَّهُ يَخْتُمُ لَكُمْ لَأْمَعْقَبَ الْحِكْمَةِ﴾ [الرعد: 41]

۳- از «پ» در (۱۹ بغلط: لاغایه است و صحیح آن: هدفی برای عصیت و حضارت هدف بادیه نشینی است و همه مظاهر اجتماع از بادیه نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت، دارای عمر مخصوص هستند، چنانکه هر کی از اشخاص آفریده، عمری محسوس دارد.

می‌رود. بنابر این باید دانست که شهر نشینی نیز در عمران بمنزله نهایی است که در دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامی که تجمل و ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل آید بطبع آنان را بشیوه‌های شهر نشینی می‌خواند و عادات آن متخلق می‌سازد. و شهر نشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صناعی است که کلیه انواع و فنون گوناگون آن‌ها ترقی می‌یابد مانند صناعی که برای امور آشپزی و پوشیدنی‌ها یا ساختمان‌ها یا گسترده‌ها یا ظروف و همه کیفیات خانه داری آماده می‌شود و برای زیبا کردن هر یک از آن‌ها صنایع بسیاری است که در مرحله بادیه نشینی به هیچیک از آن‌ها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آن‌ها یافت نمی‌شود و هرگاه زیبا کردن در این کیفیات امور خانه به مرحله نهائی برسد بدنال آن فرمانبری از شهوات پدید می‌آید و نفس انسان از این عادات به الوان گوناگونی متلون می‌شود که حال وی با آن‌ها در هیچیک از امور دین دنیای او استقامت نمی‌پذیرد و اصلاح نمی‌شود. 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 تفنن جوئی در شهر نشینی مخارج مردم شهر فزونی می‌یابد و حضارت بنسبت اختلاف عمرانها متفاوت است و هر چه عمران بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملتر خواهد بود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پرجمعیت 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 می‌یابد و نتیجه وضع باجها این است که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران

می‌کند، 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 بالتیجه مخارج شهر نشینان افزایش می‌یابد و از مرحله میانه روی 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 این رویک به یک 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 می‌گذارند و موجب همه این‌ها افراط در امور شهر نشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و این‌ها مفسد است که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی می‌دهد و اما فسادی که در نهاد یکایک از اهالی شهر بخصوص راه می‌یابد عبارت است از رنجبردن و تحمل سختیها برای نیازمندی‌های ناشی از عادات و به اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آن‌ها و زیان‌هایی که پس از تحصیل آن‌ها به روان آدمی می‌رسد و خوی انسان را به رنگهای گوناگون بدی در می‌آورد و به همین سبب فسق و شرارت و پستی و حيله ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه فزونی می‌یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو می‌رود و در این گونه کارها غوطه ور 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 ربا خواری در معاملات گستاخ می‌شوند.

سپس می‌بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذتهای ناشی از تجمل پرستی)^۱ به راه‌ها و شیوه‌های فسق و بد کاری و تجاهر بدانها بیناتر و آگاه ترند و در راه فرو رفتن در این

۱- قسمت داخل پرانتز در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست می‌دهند. در صورتیکه خوی بادیه نشینی انسان را به شرم داشتن از گفتار بد در نزد خویشان و محارم و ادار می‌کند و هم می‌بینیم چنین کسانی به مکر و فریبکاری آشناتر و داناتراند و با حيله و فریب آنچه را که برای کیفر این زشتیه و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش آید از خود می‌رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانی که خداوند آنان را (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 در می‌آید. و بسیاری از پرورش یافته گان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از ترتیب صحیح محروم مانده‌اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت می‌جویند و همنشینی و آمیزش در آنان تأثیر می‌بخشد. هر چند از صاحبان 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 بنابر این اگر در نهاد کسی (آئین فرومایگی و پستی به هر شیوه ای که باشد) استحکام پذیرد [وخوی نیکی در وی تباه شود]^۱ 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 ورطه 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 این گونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنان را اعلام می‌فرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید: و چون خواهیم قریه‌ی را هلاک کنیم بنواز و نعمت

۱- قسمت داخل کروش و پراتز در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد.

سرشدگانش میفرمائیم پس نافرمانی می‌کنند و از آن پس بر آن حکم ثابت می‌شود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاک می‌گردانیم.^۱

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 این رو 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، انذار به ویرانی آن خواهد بود، حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بفال بد می‌گیرند و از کاشتن آن پرهیز می‌کند، ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارک است و خاصیت آن چنین است، بلکه معنی این گفتار این است که بوستان‌ها و روان کردن آبها از لوازم شهر نشینی است. گذشته از این درخت نارنج و لیمو و سرو و امثال این‌ها که نه میوه‌های خوشمزه دارند و نه سودی از آن‌ها حاصل می‌شود از هدفهای شهر نشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آن‌ها در بوستانها زیبایی اشکال آن‌هاست. و این گونه درختان را نمی‌کارند مگر پس از رسیدن به مرحله 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 درباره خرزهره هم گفته‌اند، ولی آن هم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آن را برای رنگین کرن بوستانها می‌کارند چه شکوفای رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گل‌هایی از شیوه‌های تجمل پرستی است. و دیگر از مفاسد شهر نشینی فرو رفته در شهوات و لگام گسیختگی در آن است بعلت آنکه تجمل پرستی شیوع می‌یابد و در نتیجه تفنن در

۱- ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿۱۶﴾

شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید می‌آید] و بدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیله انواع زنان بصورت زنا و لواط پدید می‌آید و این گونه اعمال بفساد نوع منتهی می‌شود [یا بواسطه اختلاط انساب چنانکه در زنا روی می‌دهد و آنوقت کار بجائی می‌کشد که هر فرد فرزند خود را نمی‌شناسد، زیرا او غیر شرعی و از زناست و از این رو که آبهی آمیخته در رحمها سبب می‌شود که پدران فاقد مهر طبیعی نسبت به فرزندان می‌گردند و وظایفی را که نسبت به آنان برعهده دارند انجام نمی‌دهند و در نتیجه کودکان هلاک می‌شوند و این وضع به انقطاع نوع منجر می‌گردد. با آنکه فساد نوع بواسطه 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 نمی‌آید ولی زنا بعدم آنچه از آن حاصل می‌شود منتهی می‌گردد و بهمین سبب در مذهب مالک مسئله لواط آشکار تر از مذهب دیگران است و نشان می‌دهد که او به مقاصد شریعت بصیر تر بوده و آن‌ها را برای مصالح، در نظر می‌گرفته است. پس باید این نکته را دریافت] و در نظر گرفت که غالب عمران و اجتماع عبارت از حضارت 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 حضارت بدست می‌آید عین فساد است زیرا انسان را بی‌گمان وقتی می‌توان انسان نامید که برجلب متافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن در این راه قادر باشد و حال آنکه یکفرد شهر نشین توانائی ندارد که نیازمندی‌های خود را بتن خویش فراهم آورد، یا بدانسبب که در نتیجه آرامش طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلند پروازی که بعلت تربیت درمهد ناز و نعمت و تجمل پرستی برای او حاصل آمده است و این دو صفت هر دو مذموم است. وهمچنین 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

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

می‌شود تا از وی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می‌شود زیرا عادات و فرمانبری از آن‌ها مایه تباهی وی می‌شود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می‌یابد 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 حضارت سنت و قوف و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولت‌هاست. [و خدا یگانه مقهور کننده است].^۲

فصل نوزدهم: در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک می‌باشند بسبب فساد انقراض^۳ دولت‌ها ویران می‌شوند

در ضمن تحقیقات و کنجکاوئی‌های که درباره عمران کردیم باین نتیجه رسیدیم که هرگاه بدولت اختلال و فساد راه یابد به شهری که پایتخت فرانروائی آن دولت می‌باشد نیز فساد و خرابی می‌رسد و عمران آن تقلیل می‌یابد و چه بسا که این فساد به ویرانی آن منتهی می‌گردد. و این وضع بتقریب بدن 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 خود نمایی است^۴ و این وضع موجب می‌شود

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. ﴿وَاللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ و در چاپ هیا مصر و بیروت آخر

فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کاریست» ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾

[الرحمن: 29] هر روز او را راری است. (تفسیر میبدی ج ۹) آخر فصل با «ینی» مطابق است.

۳- در (۱) بجای: انقراض انتقاض است.

۴- تخذلق در (۱) غلط است.

که خراجها و مالیاتهایی که ماده 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 شیوه دولت بر آنست که از تجمل و ناز و نعمت در کلیه احوال و شئون زندگانی می کاهد و فوایدی که ماده 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 می شود و معنی آنچه ما درباره خرابی شهر باز می گوئیم همین است.

۲- می دانیم که برای دولت کشور داری و استیلا بردیگران از راه غلبه یافتن حاصل می شود و این غلبه پس از ستیزه جوئیها و پیکارها بدست می آید و ستیزه جوئی و دشمنی مقتضی آن است که میان اهل دو دولت مبانیت و اختلاف پدید آید و بر دیگری در عادات و احوال (زندگی) فزونی و برتری یابد و چیرگی یکی از دو دولت متخاصم دیگری راز میان می برد.

و غلبه یافتن یکی از دو خصم بر دیگری وی را منکوب می کند و از این رو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و شگفت و ناپسند جلوه می کند از این رو در عرف ایشان آن عادات از دست می رود چون این دولت آنها را انکار می کند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو می کند و این عادات بمنزله حضارت نو بنیاد و از سر گرفته ایست

ودرین 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 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 می‌یابد.

۴- دولت [تازه بنیاد هر گاه بر دولت پیشین غلبه یابد]^۱ ناچار باید درباره 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 پیران وهوی خواهان دولت پیشین‌اند خواه سپاهسانی که در آغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده‌اند و خواه

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

اعیان و اشراف شهر، زیرا غالباً اعیان و بزرگان هر طبقه و هر صنف با دولت آمیزش و رابطه داشته‌اند بلکه بیشتر آنان در پرتو توجه دولت رشد و نمو کرده‌اند و از این رو هوی خواه آن می‌باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیش‌اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد این است که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از این رو همه آنان را از شهر پایتخت، به خاستگاه اصلی دولت در همان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال می‌دهد، 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 می‌دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیکارانی از کشاورزان و عیاران و عامه مردم کسی باقی نمی‌ماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هوی خواهان دولت نوین می‌گیرند که شهر بوجود آنان نیرو می‌یابد و هر گاه طبقات اعیان از یک شهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه‌ای در پایتخت بوجود آید و حضارت دیگری باندازه و تناسب آن دولت ایجا گردد [و این وضع بمتابه کسی است که مالک خانه کهنه‌ای باشد و چگونگی بسیاری از اطاقها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد و او برتغییر دادن این چگونگی و تجدید^۱ بنای آن بر وفق میل و مطلوب خود قادر باشد و آنوقت آن خانه را خراب کند و سپس از نو بنای دیگری بسازد. و نظیر آن وضع در بسیاری از شهرهایی که پایتخت کشور بوده‌اند

۱- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت با چاپ (ک) اختلاف دارد و ما از چاپ (پ) ترجمه کردیم.

روی داده است و ما بچشم خود دیده و دانسته‌ایم، و خدا شب و روز را اندازه می‌کند.^۱

ونخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و پادشاهی در برابر عمران بمنزله صورت برای ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده می‌باشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است بنابراین دولت بدون عمران بتصور نیاید و دولت و پادشاهی بی عمران متعذر است بعلمت آنکه تجاوز^۲ 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 کشور داری و پادشاهی اجرا می‌شود و معنی دولت نیز همین است. و هرگاه آن دو از یکدیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری موثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تاثیر می‌بخشد و خلل عظیم البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می‌یابد و مانند دولت ایران و روم یا عرب بطور عموم یا دولت بنی امیه یا بنی عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هر قل یا عبدالملک بن مروان یا رشید زمامداران آن پیایی در اجتماع یا عمران جانشین یکدیگر می‌شوند و همان افراد عمران را پیایی دنبال می‌کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می‌باشند و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و از این رو و اختلال بسیار بآن راه نمی‌یابد زیرا دولت حقیقی موثر و فاعل در ماده اجتماع از آن عصیبت و قدرت لشکری است^۳ و آن هم بازمامداران دولت‌ها بطور استمرار ادامه می‌یابد. لیکن هرگاه آن عصیبت از میان برود و عصیبت دیگری که در اجتماع موثر باشد آن را منکوب کند کلیه

۱- ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمل: 20].

۲- در ینی تعاون است بجای: العدوان و آنگاه معنی عبارت چنین است: بسبب تعاونی که در طبایع بشر است.

۳- از (ینی) در چاپ‌های مصر عبارت مغشوش است.

خداوندان قدرت آن دودمان منقرض می‌شوند و خرابی و نابسامانی بزرگی بدولت راه می‌یابد چنانکه در آغاز فصل ثابت کردیم. [و خدا بر هر چه بخواهد تواناست] «اگر خواهد شما را ببرد و خلقی تازه بیاورد و آن بر خدا دشوار نیست»^۱

فصل بیستم: در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می‌یابند

زیرا پیداست که بعلت تعاون و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد کارهای مردم یک شهر (بیکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می‌شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع می‌گردد به برخی از مردم شهر اختصاص می‌یابد که آن را پیشه خود می‌سازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا می‌کنند و بدان اختصاص یابند و آن را 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 پیشه کننده آن سودی نمی‌برد (و نمی‌تواند آن را وسیله معاش خود سازد) لیکن پیشه‌ها و مشاغل که از لحاظ معاش مردم ضروریست در هر شهری یافت می‌شود مانند خیاطی و آهنگری و نجاری و امثال آن‌ها.

و صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز (توانگران) می‌باشد تنها در شهرهای پر جمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش می‌گیرند رواج می‌یابد مانند شیشه گری و زرگری و عطر سازی و آشپزی و رویگری و ساختن شیره انگور^۲ و هریسه سازی^۱ [و دیبا بافی]^۲ و مانند این‌ها و اینگونه

۱- عبارات داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل است: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿۱۹﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿۲۰﴾ [ابراهیم: 19-20] در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانایتر است. در «ینی» هم آخر فصل مطابق (ب) و این ترجمه است.

۲- دسلان کلمه «سفاچ» را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت «سفاچ» بدین معنی نیامده است.

صنایع هم در شهرهای مختلف با هم تفاوت دارند و بهر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می‌یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می‌کند صنایعی ازین نوع پدید می‌آید و در یک 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 به همین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هر چند برخی از پادشاهان و روسا به بنیان نهادن گرمابه در این گونه شهرها همت می‌گمارند و آن‌ها را دایر می‌سازند ولی هنگامی که عموم مردم از آن‌ها استقبال نکنند بسرعت متروک و ویران می‌شود و متصدیان آن‌ها این ریشه را رها می‌کند چه سودی نمی‌برند که معاش آنان را تأمین کند، و خدا می‌گیرد (روزی) و می‌گشاید^۳ (روزی).

فصل بیست و یکم: در اینکه در شهرها هم عصبیت وجود دارد و برخی از آن‌ها بر دیگری غلبه می‌یابند

پیدااست که پیوند خویشاوندی و وابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از یک 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 یک شهر از راه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جذب می‌شوند تا رفته رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوند گوناگون تقسیم می‌گردند و میان آن‌ها نظیر همان دوستی‌ها و دشمنی‌هایی که

۱- هریسه طعامی است که از گوشت و حبوب ترتیب دهنده، بهترین آن آن است که از گندم و گوشت مرغ سازند (متهی الارب).

۲- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است: «الفرش و الذباح» که معنی آن‌ها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف دباح و فراش مصحف هراس است.

۳- ﴿وَاللَّهُ يَفِيضُ وَيَبْضُطُ﴾ [البقرة: 245] (مقدمه ابن خلدون ۹۶)

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 بر افتد، آنوقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و درباره حمایت و نگهداری 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 باز شناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از این رو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهری خالی می‌بیند در صدد استقلال بر می‌آیند و با یک دیگر بستیز بر می‌خیزند و برای خود هوی خواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسو گندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه ارادل و اوباش خرج می‌کنند تا بحمايت آنان برخیزند آنگاه هوی خواهان هر یک در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنان را نسبت به خود رام سازد سپس رفته رفته دست بکشتار یا تبعید آنان می‌زند تا قدرت‌ها و نفوذهایی را که در شهر هست در هم 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 فرزندان او فراروایی را از او بارث خواهند برد و از این رو در این کشور کوچک همه اموری که در یک کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

و چه بسا که برخی از این گونه رؤسای شهرها بلند پروازیهای می‌کنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است، پادشاهانی که خداوند قبایل و عشایر و عصیت‌ها و لشکر کشی‌ها و جنگها و سرزمین‌های پهناور و کشورهای گوناگون‌اند و مانند پادشاهان مزبور تخت می‌نشیند و هنگام سیر و گردش در نواحی شهر سازکار (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 (امیرالمومنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنان را ببیند آن را بازیچه و مسخره تلقی می‌کند زیرا کلیه نشانه‌های ویژه پادشاهی را که آنان بهیچ‌رو شایستگی آن‌ها را ندارند بکار می‌برند و مرسوم می‌دارند و آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا بر افتان دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصبیتی تشکیل می‌یابد و گاهی برخی از آنان از این گونه تقلیدها دوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخره دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گیرند.

و در عصر ما این گونه 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 بر افتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آن شهر با استقلال زمام امور شهر خود بدست گرفتند و خراج و مالیات را خود از مردم گرد آوری می‌کردند و به صورت ظاهر نشان می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری می‌کنند و به بیعتی نا پایدار و سست و نرمی و ملامفت و انقیاد تظاهر می‌کردند و در صورتیکه در حقیقت از همه این‌ها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست می‌دهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است خود را در زمره سلاطین می‌شمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند [تا اینکه مولای ما امیرالمومنین ابوالعباس این وضع را بر انداخت 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 عبدالمومن بن علی شهرهای مزبور را از آنان باز گرفت

۱- قسمت داخل کروش در چاپ (پ) نیست.

و همه 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 عبدالمومن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و این گونه اعمال غلبه جویی 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 نتیجه بدست آوردن عصیبت و پیوند با اوباش موجباتی برای آنان فراهم آید که صاحب منزلت و پایگاه شوند، آنوقت برمشایخ و بزرگانی که فاقد عصیبت می‌باشند غلبه می‌کنند و خدا^۱ بر کار خود غالب است.

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 مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن این است 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 عربیست زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همه ممالک اسلامی متروک شود. و این امر را باید از گفتار عمر رضی الله عنه در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکرو فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشته و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همه کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو

۱- سبحانه و تعالی (چاپ‌های مصر و بیروت)

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 بیگانه بشمار می‌رفت. آنگاه در نتیجه آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگرگونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت و هر چند از لحاظ دلالت برمفاهیم بر اصل خودباقی بود و از 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 متصرف 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 بوراثت از نسلی به نسل دیگر می‌رسد. از اینرو و لغت اعقاب در برابر^۱ لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجه آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها و پایتخت‌ها برخلاف لغت بادیه نشینان که از لحاظ عربیت ریشه دارتر و اصیل تر 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 بفران روایی رسیدند این

۱- در ینی: بر حال

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «موجب بقای زبان مضرى از شعر و سخن گردیده است

مگر اندکی در شهرها»

مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد و فارس و سرزمین هند و سند و ماوراء النهر 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 بطور صناعتی بوسیله قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می‌کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مضر) در مصر و شام و در مغرب و در اندلس و مغرب بعثت بقای دین و طلبدن آن باقی مانده است و بدین سبب تا حدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده است لیکن در ممالک عراق و ماوراء النهر 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 برخواجه 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 گروه در چاپ‌های مصر و بیروت و هم در «ینی» آخر فصل چنین است: والله مقدر اللیل 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 در این 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 بی‌نیاز است و شما نیازمندانید^۲ و خدا سبحانه و تعالی همه آنچه را در این جهانست 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 و کشتی را برای شما مسخر کرد^۴ و چهارپایان را برای شما رام فرمود^۵ و اینگونه شواهد در قرآن بسیار است و قدرت انسان

۱- آغاز فصل «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن الرحيم، صلی الله علی سیدنا محمد و آله فصل پنجم ع در معاش...

۲- ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: 38]

۳- ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه بعضی از معانی آن‌ها اشعار کرده است، چنانکه آیه نخستین اشاره به: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثیه: 13] و ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقره: 29] است.

۴- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلُكَ﴾.

۵- اشاره بآیه: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ﴾ [المؤمن: 79]

برجهان 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 در این مورد اشتراک دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجه این گشادگی بدست می‌آورد دیگری را از آن محروم می‌کند مگر آنکه عوضی از وی باز گیرد، پس هنگامی که انسان قدرت یابد و از مرحله ناتوانی در گذرد در بر گزیدن پیشه‌ها تلاش می‌کند تا آنچه را خدا بسبب آن با ارزانی داشته است در تحصیل نیازمندی‌ها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آن‌ها خود خرج کند.^۲ خدای تعالی می‌فرماید پس روزی رانزد خدا بجوئید^۳ و گاهی هم وسیله روزی بی‌کوشش 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.

بنابر این 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 آن را در راه مصالح و نیازمندی‌های خود خرج کند چنین حاصلی را روزی و رزق می‌نامند.

پیامبر ﷺ فراید: «آنچه از ثروت تو بتو اختصاص دارد مقداریست که بخوری و آن را تمام کنی، یا بپوشی و آن را کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بجریان مصرف اندازی» و در صورتیکه از ثروت خود بهیچ‌سو سود نبرد و آن را در مصالح و نیازمندی‌های خود بکار نیندازد چنین ثروتی را نسبت بدارنده آن رزق و روزی نمی‌نامند.

۱- اشاره به: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ حَلِيفَ الْأَرْضِ﴾ [الأعام: 165].

۲- اشاره به: ﴿فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق: 7].

۳- ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ [العنكبوت: 17].

و بنابر این آنچه را که انسان بکوشش و قدرت خود بدست می‌آورد «کسب» می‌نامند و این مانند میراث است چه آن را نسبت به مرده کسب می‌گویند نه رزق زیرا بسبب آن سودی نبرده است و نسبت به وارثان هنگامی که از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. این است حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل سنت، ولی معتزله می‌گویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند این است که تملک آن صحیح باشد و بعقیده ایشان هر چه نتوان آن را بعنوان تملک تصرف کرد رزق نیست و کلیه اموال غبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته‌اند و می‌گویند هیچیک از این گونه اموال را نمی‌توان رزق نامید. و حال آنکه خدای تعالی به غاصب و ظالم و مومن و کافر روزی می‌دهد و هر که را بخواهد برحمت و هدایت خود اختصاص می‌دهد.^۱ و ایشان (معتزله) در این باره دلایلی دارند که محل بحث آن‌ها اینجانیست. سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گرد آوری و بدست آوردن مایه گذاران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هرچند بدست آوردن و جستن آن از راه‌های (صحیح) آن باشد.

خدای تعالی می‌فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قدرتی است که خدا به انسان 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 نیروی 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 جهانیان می‌باشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم می‌اندوزند باز هم

۱- اشاره به: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: 105].

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 از این ماجرا دور هستند بنابر این 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 بر می‌گیرد و از میان انواع ثروت‌ها آن را کسب می‌کند 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 کارایست زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی‌باشد. گاهی از صناعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها چوب و رشتن هم می‌باشد ولی در آن دو کار افزون تر است و بنابر این 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 نمی‌بود فایده و مایه کسب آن بدست نمی‌آید 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 ناپیداست 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 آن را احساس نمی‌کنند

بنابراین آشکار شد که کلید یا بیشتر سودها و بدست آمده‌ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن چیز است که از آن بهره و سود می‌برند. پس معنی کسب رزق و شرح وجه تسمیه هر یک 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؟ وهم چنین شهرستانهایی که کارها (گوناگون) در آن‌ها بیشتر است^۱ مردم آن‌ها توانگر تر و مرفه تر 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 بر می‌بندد حتی مسیر چشمه‌ها و رودها تغییر چاه جوئی و آبیاری پدید می‌آید که خود از کارهای انسانیت چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنابر 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 آن که در روزگار عمران دارای چشمه‌ها و نهرهای (گوناگون) هستند چگونه هنگامی که 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 آن است و کلمه مزبور از لحاظ لغوی بر وزن «مفعل» از ریشه «عیش» است و مناسب آن با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی‌آید و از این رو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده‌اند. سپس بید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل می‌شود که آن را از دست دیگران باز می‌ستانند و با اقتدار و زور برفوق قانونی که متداولست آن را بچنگ می‌آورند و اینگونه

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

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 این گونه کسب روزی را شکار می‌نامند.

و یا کسب روزی بوسیله بهره برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایه نیاز مردم است استخراج می‌کند و مثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست می‌آورند یا از گیاهان بهره برداری می‌کنند و بکار کشت و درختکاری می‌پردازند و از ثمرات آنها بهره مند می‌شوند و کلیه این گونه اعمال را کشاورزی می‌نامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آن هم به چند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی می‌کند و آن را صنایع می‌نامند مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و پرورش است 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 حتکار 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 صنعت است. اما فرمانروائی شیوه ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن پردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراج ستانان را در فصل دوم یاد 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 به اندیشه و دانشی نیست و بدین سبب در میان مردم آن را به آدم ابوالبشر نسبت می‌دهند و او را معلم و انجام دهنده آن می‌دانند و این نکته اشاره به

این است که کشاورزی قدیمی ترین راه‌های معاش و شایسته ترین وسایل طبیعی آن می‌باشد.

اما صنایع نسبت به کشاورزی در مرتبه دوم و پس از آن است، زیرا صنعت از امور ترکیبی و علمی است که در آن اندیشه و نظر را بکار می‌برند و از این رو صنعت غالباً جز در شهرها که از زندگانی بادیه نشینی متأخر و در مرتبه دوم آنست یافت نمی‌شود و به همین مناسبت آن را به ادريس پدر دوم مردم نسبت می‌دهند چه او بوسیله وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته است 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 از این تفاوت قیمت در کسب سود برند و به همین سبب شرع در امور تجارت چانه زدن را مباح شمرده است چه آن از باب مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مال غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و به همین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [و خدا داناتر است]^۱

فصل سوم: در آینه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی

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

و کلیه این گونه مشاغل در ضمن امارات و معاش آن مندرج است زیرا بر همه آنان حکم امارت جاریست و دستگاه عظیم پادشاهی بمنزله سرچشمه ایست که آن‌ها جویبارهای آنند. و اما خدمتگزاریهائی که بجز این هاست یعنی مربوط بدستگاه دولت و

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

پادشاهی نیست از آنجا پیدا می‌شود که بیشتر توانگران از فراهم آوردن نیازمندی‌های خود بتن خویش دوری می‌جویند یا از آن عاجزند از این رو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری را بر می‌گزینند که این امر را بر عهده 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 از این بر مقررریها و مخارج شخص می‌افزاید و نشانه عجز و نامردی است که در شیوه‌های 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. با همه این‌ها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد بتوان بتوانائی و بینبازی 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 بهیچ‌و‌نمی‌تواند استخدام کند زیرا او بعلت داشتن دو صفت مزبور خود را از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی‌نیاز می‌بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک می‌شمرد چه او بر کارهائی بالاتر و بزرگتر از این‌ها توانائی دارد و از این رو بجز امرای با نفوذ 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 دو راه بمخدوم خود ستم می‌کنند، از سوئی بعلت عدم توانائی بر کار موجب خرابی کار می‌شوند و از سوی دیگر

از طریق خیانت ثروت او را می‌رباید و در هر حال و بال گردن روساء گار خود می‌باشد و بنابر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندند. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی‌ماند: قابل اعتمادی که بر کار توانا نیست و توانائی که شایسته اعتماد نمی‌باشد، و مردم در ترجیح دادن یکی از این دو گروه بر دیگری به دو دسته تقسیم می‌شوند و هر یک 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 تضحیح نمی‌کند (واز این راه زیان نمی‌رساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیان دست نیازد، لیکن آدم تضحیح کننده هر چند قابل اعتماد هم باشد زیان او از رهگذر تضحیح بیش از سود اوست. پس باید این نکات را دانست و آن‌ها را در استخدام کسان بمنزله قانونی بکار برد، و خدا بر آنچه بخواهد 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 آزمندانه در صدد استخراج ثروت‌های زیرزمین بر می‌آیند و آن را وسیله کسب روزی خود قرار می‌دهند و معتقدند که کلیه ثروت‌های ملت‌های باستان در زیر زمین بطور گنجینه نهانست و بر همه آن‌ها بوسیله طلسم‌های جادو گرانه مهر زده‌اند جز کسانی که بدانند آن آگاهند دیگری نمی‌توانند آن مهر را بر گیرد چه آن‌ها از راه بخور و دعا و قربانی می‌توانند آن طلسم را بشکنند چنانکه اهالی شهرهای افریقیه 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 برآرند و

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

مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده ای درباره ملت‌های قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار می‌دارند و درباره آن خبرهایی نقل می‌کنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، از قبیل اینکه می‌گویند بعضی از جویندگان دفینه‌ها که طلسم آن را نمی‌دانسته و از اخبار آن آگاهی نداشته است پس از کاوش زمین بجایگاه گنجینه رسیده است ولی چون از طلسم آن بی‌اطلاع بوده است جایگاه را تهی یا پر از کرم می‌بیند یا اموال و گوهری قیمتی را می‌یابد ولی در برابر آن‌ها نگرهبانانی مشاهده می‌کند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آن‌ها را بخود می‌کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرو رفته‌اند و مانند اینگونه یاوه گوئیها هذیان آمیز و بسیاری از طلبه^۱ در میان بریرهای 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 که 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 می‌انگیزند و بتوانگران با حيله و دستان چنن وانمود می‌کنند که علت یاری جستن ایشان از آن‌ها این است که از جاه و نفوذ آنان در این گونه اعمال استفاده کنند تا از تعقیب و مجازات حکام در امان باشند. و چه بسا که برخی از آنان بنوادری یا عجاییبی از کارهای افسونگری هم آشنائی دارند که با نیرنگ و زران‌دودی از آن برای بتصدیق واداشتن طرف استفاده می‌کنند و بقیه دعاوی خود را صحیح قلمداد می‌نمایند، در صورتیکه آن‌ها از عملیات سحر و افسون بکلی بیخبرند. در نتیجه این گونه فریبکاری‌ها بسیاری از کوه خردان کارگران فراوانی را برای کاوش و کندن زمین بکار می‌گمارند و برای نهان 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

۱- منظور طلاب علوم شرعی است. مولف همان کلمه ای را که در ایران هم بر این گروه اطلاق می‌شود بکار بره است.

و هنگامی که چیزی بدست نمی‌آورند دلیل آن را عدم آگاهی از طلسمی می‌دانند که گنجینه بدان مهر شده است و از این رو خود را گول می‌زنند و روی مطامع شکست خورده و ناکامی خود سرپوش می‌گذارند. و آنچه این گونه کسان را به چنین اعمالی وا می‌دارند گذشته از کوتاه خردی اینست که آن‌ها از بدست آوردن معاش خود بوسایل و پیشه‌های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی و صنعت عاجزند و از این رو در کسب معاش خود منحرف می‌شوند و در بیراهه و مجرای غیر طبیعی گام می‌نهند و این گونه راه‌های بیهوده را بر می‌گزینند چه آن‌ها از تلاش در راه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند و شیفته آنند که روزی خود را بی‌رنج و تعب بدست آورند در صورتیکه نمی‌دانند آن‌ها در نتیجه این گونه کجرویها 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.

و چه بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات و رسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال وا می‌دارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه‌ها و حرفه‌های معمولی بدست می‌آید با مخارج فراوان این گونه رسوم تجملی برابری نمی‌کند و هرگاه نتوانند از مجرای طبیعی به‌هدف 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 این گونه اعمال آزمندانه می‌کوشند و نهایت سعی و تلاش خود را در این راه بکار می‌برند و بدین سبب می‌بینیم بیشتر کسانی که در این راه با سماجت و آز فراوان می‌کوشند دوستداران تجمل از وابستگان دولت‌ها و ساکنان شهرهائی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و ترفن است مانند مصر و شهرهای نظیر آن. از این رو می‌بینیم بسیاری از مردم مصر با شیفتگی فراوان در جستجوی گنجینه‌ها هستند و درباره نوادر و عجایب آن‌ها از هر مسافری سوال می‌کنند هم چنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می‌شنویم که مردم مصر به هر یک از طلبه اهل مغرب بر میخورند با آنها در این باره گفتگو می‌کنند تا شاید بوسیله آنان بردفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه بر طلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آنها^۱ نیز می‌باشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطور عموم در مجاری رود نیل است و آن رود در این افاق بیش از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه در خود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرینگ و دستان بهانه می‌آورند که رسیدن به آن گنج‌ها و دفینه‌ها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنج‌های مزبور در زیر زمینهای است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دورغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن به مطلوب باسخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگر و جادو نوید می‌دادند و بطع می‌انداختند، بویژه که مصریان از پیشینان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده‌اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برایی^۲ و جز آن باقی است و داستان ساحران فرعون گواه بر این است که آنان باین امور اختصاص داشته‌اند. و مردم مغرب قصیده ای نقل می‌کنند که آن را به حکمای مشرق نسبت می‌دهند و شاعر در آن کیفیت عمل خشکانیدن آب را برحسب عقیده خود در آن باره بوسیله فن جادوگری شرح داده است، بدینسان:

«ای جوینده راز خوشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه است بشنو، گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تزیین کرده‌اند فرو گذار، و اگر از کسانی هستی که بیاوه و دروغ عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو،

۱- ترجمه «تغویر» د رزمین فرو شدن آب است و در اینجا منظور این است که با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آن گنجینه‌ها را بیابند.

۲- «برایی» جمع «بریی» بمعنی بقایای معابد و دیگر بناهای بزرگ یادگراهائی است که مصریان قدیم ساخته‌اند. (مقدمه ابن خلدون ۹۸)

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 نگهداشته ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازه ^۱ سر بچه شیر باشد،

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

و بر روی سینه او حرف «دعا» چنانکه دیدی که عدد طلاق است و لی از تکرار آن بپرهیز،

و بر حرف «طاء» گام می‌نهند، 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،

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

سندروس ^۲ و کندر و صمغ رومی ^۳ و عود هندی، و آن را بپارچه حریر بپوشان، حریری سرخ یا زرد یا ^۱ نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد،

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

۲- سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آن را کهر با گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمال و غیره از آن سازنده و آن شبیه به کهر با بلکه کهربائیکه درین دیار متعارفست از آن ساخته می‌شود (غیاث).

۳- ترجمه «مبعه» (بفتح م - ع) است که بمعانی زیر آمده است عطری نیک خوشبوی ع یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفر جل (متهی الارب).

و آن را 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 در
 روز شنبه باشد»

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» این است که حروف مزبور میان دو پای
 او باشد چنانکه گوئی روی آن راه می‌رود. و به عقیده من این قصیده از نیرنگ بازی‌های
 دروغبافان است، چه ایشان باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار
 دروغبافی و نیرنگسازی آنان به آنجا می‌کشد که منازل 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 کوتاه خردان را به اینگونه 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 چنانکه کس نتواند آن را 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 آن‌ها 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 در این
 باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها می‌فریبند و هنگام محاوره با
 اشخاص برای نپهان ساختن نیرنگهای خودبدان اصطلاحات متوسل می‌شوند و آن‌ها را در
 عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند این‌ها بکار می‌برند

۱- در چاپ (۱) و «ینی» بجای: (او) (لا) آمده و ترجمه بیت چنین است از سرخ یا زرد و نه نیلگون نه

ولی در حقیقت این گونه 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 اندوخته کنند و بر آن‌ها با طلسم مهر بزنند.

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

و گذشته از این‌ها کسی که ثروت خود را دفینه می‌کند و با عملیات ساحری بر آن‌ها مهر می‌زند بی‌گمان در نهان ساختن آن‌ها مبالغه می‌کند. وی چگونه بر آن‌ها نشانه‌ها و علاماتی نصب می‌کند و آن‌ها را در کتب می‌نویسند تا براندوخته او مردم عصرهای آینده و ساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده‌های خردمندان ناچار باید برای منظور و هدفی بقصد سود بردن انجام یابد و کسی که دارائی خویش را دفینه می‌کند حتماً آن‌ها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانی که آنان را بویژه از میان دیگران برمی‌گزیند پنهان می‌کند، اما کسیکه بطور کلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و منحصر آن‌ها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که بهیچرو آنان را نمی‌شاند بیندوزد، 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 آن همه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سوال باید

۱- «رکاز» در شرع عبارت از ثروتی است که در زیر زمین اندوخته شده باشد خواه اندوخته آن آفریدگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که: «برکاز خمس تعلق می‌گیرد» (اقراب الموارد)

دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاها همانا معادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. و همه اینگونه اموال را عمران و اجتمع بوسیله اعمال انسانی پدید می‌آورد و مایه فزونی یا کمی آن‌ها می‌شود و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست بدست از یکی بدیگری منتقل می‌شود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای می‌ماند و چه بسا که بر حسب معاوضه کالاها و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسر زمین دیگر منتقل می‌شود و از دولتی بدولت دیگر می‌رسد چنانکه اگر در مثل در مغرب و افریقیه 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 این گونه ثروت‌ها (سیم و زر و غیره) به منزله 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 خزینه ای 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.

و اما اینکه در مصر امر جویندگان دینه‌ها 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 منقولی 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.

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

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 اموالیست 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. این است که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع شده و به همین سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و به منظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهانیان (قدیم و جدید است) می‌پردازند حتی مصریان هنگامی که 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 آن را پردازند و آزمندانی که این مالیات را می‌پردازند آن را وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار می‌دهند، ولی آن‌ها از کلیه مساعی خود بجز نومییدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زیان کاری.

و از این رو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار می‌شود از عجز و تنبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پناه برد چنانکه پیامبر صلی الله علیه و آله بخدا پناه برده است، و خود را از راه‌های شیطانی و سوسه‌های او منصرف کند و خویش را به محالات و افسانه‌های دروغ سرگرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بشمار می‌بخشد.^۱

فصل پنجم: در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرا مشاهده می‌کنیم که صاحبان جاه و (مکانت)^۲ در همه انواع معاش توانگر تر و مرفه تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند. و سبب آن این است که مردم به منظور

۱- ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: 212]

۲- از (ینی)

نیازی که به قدرت خداوند جاه دارند به آنان نزدیکی می‌جویند و آنان را از راه نتایج اعمال خود خدمت می‌کنند، بنابر این 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^۱ خود بهره مند می‌شود و در صورتیکه باید عوض آن‌ها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار می‌کنند و بنابر این خداوندان جاه از ارزشهای اعمال فراوانی متمتع می‌شود که نوعی را بدینسان بی‌عوض 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 بهره مند می‌شوند سود فراوان می‌برند و در کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست می‌آورند و این ثروت آنان روز به روز 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 به همین سبب بازرگانانی که صاحبان جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگر ترند. و از اموری که مؤید این معنی است این است که می‌بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هر گاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامه مردم برحسب 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، به سرعت توانگر می‌شوند و در شمار ثروتمندان قرار می‌گیرند بی‌آنکه 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 درمیان

۱- در چاپ بیروت معاشاته است.

بادیه نشینان می‌بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان می‌کوشند و حال آن که در خانه خود نشسته‌اند و از جای خود تکان نمی‌خورند و در نتیجه کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش می‌یابد و در آمد بسیاری عاید آنان می‌شود و به یسعی و تلاش از ثروت خویش بهره برداری می‌کنند

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

فصل ششم: در اینکه خوشبختی و وسیله روزی غالباً برای کسانی حاصل می‌شود که فروتن و چابک‌هستند و این خوی از موجبات سعادت است

در فصول پیش یاد آور شدیم که کسب و بدست آورده ای که بشر از آن استفاده می‌کند همانا بهای کارهای ایشان است و اگر فرض کنیم یکفرد بکلی بیکار باشد چنین کسی یکسره فاقد و 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 می‌یابد یا نقصان می‌پذیرد و مادر فصل گذشته ثابت کردیم که جاه و نفوذ برای کسب ثروت سودمند است چه خداوند جاه در پرتو نفوذ خود منزلتی بدست می‌آورد که مردم بوی بوسیله کار و احوال خود نزدیک می‌شوند و در دفع مضار و جلب منافع خویش می‌کوشند و درازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی می‌دارند از قدرت و جاه او استفاده می‌کنند و به بسیاری از مقاصد نیک یابد خود نائل می‌آیند و کارهایی که خداوند آن جاه انجام می‌دهند بر میزان وسایل معاش و پیشه آنان می‌افزاید و ارزش کارها برای آنان تولید ثروت می‌کند و در کمترین مدتی دارائی و اموال فراوانی بدست می‌آورند.

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 قدرست چنانکه در طبقات برتر پادشاهان می‌رسد که هیچ قدرت و دستی بالای توانایی آنان نیست و طبقات فروتر به کسانی که

میان هم جنسان خود سود وزیانی ندارند و میان دو طبقه مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش شان 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 زندگانی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که وجود یکفرد خود بتنهائی ممکن نیست بمرحله کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز باکراه 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 می شود نه به حکم طبع از روی غریزه بنابراین گاهی از همکاری و یاریگری بهم سر باز می زنند و لازم می آید که آنان را بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنان را باکراه بمصالحشان وادار و تاحکمت ایزدی در بقای این نوع جامه عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می فرماید. و بعضی از آنان را بالای بضی از مراتب بلند گردانیم تا برخی از ایشان برخی دیگر را بکار بگیرند و رحمت پروردگار تو بهتر است از آنچه جمع می کنند^۱ پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل می شود و آن را درباره هموعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقهر و غلبه بکار می برد تا ایشان را از روی عدالت بوسیله احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع شان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بوسیله نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیله 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 نمی رسد، و بدین نیکی از دست نمی رود بلکه برآنچه مشتمل بر بدی اندکست فرو می آید. و معنی روی دادن ستم

۱- ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾

درمیان 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 بطبقه فروتر خود می‌باشد و هر یک از افراد طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقه برتر از خود یاری می‌جوید و وسیله معاش و کسب آن طبقه باندازه ای که زیر دستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می‌کند افزایش می‌یابد و باهمه این‌ها جاه در کلیه 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 داشته باشد نتایج و سود آن نیز فراوان خواهد بود و اگر محدود و اندک باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

وکسیکه فاقد جاه است هر چند متمول هم باشد توانگری او تنها باندازه کار یا سرمایه‌اش خواهد بود و به نسبت کوشش و پشتکار 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 حداقل زندگی و مقدار سد جوع بهره ای نمی‌برند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم می‌سازند.

پس از بیان مقدمات یادکرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه رامی‌توان 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 انعام کنندگان بشمار می‌رود و البته ثمرات جاه خود را بزیر دستان خویش می‌بخشد و بنابر این بخشش او از راه زیر دستی و ارجمندی است و جوینده آن ناچار باید در برابر وی بهمان شیوه ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان در خواست می‌کند بفروتنی و چاپلوسی پردازد و گرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

وبدین 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 از این رو می‌بینیم بیشتر کسانی که خوی بلند نظری و بلند پروازی 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 یا هنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که در دانش 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 می‌کند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و از این رو خود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران می‌شمارد و خوی بلند پروازی 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 و گمان می‌کنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان‌اند و بانان منسوب می‌باشند شایسته همان پایگاه‌اند این گونه کسان در حال حاضر بیک امر معدوم متمسک می‌شوند زیرا کمال بوراثت بکسی نمیرسد. و نیز گاهی برخی از مردمانی که در کارها صاحب‌نظر و مجرب و بصیراند این صفات را در خود کمالی می‌پندارند و گمان می‌کنند مردم بانان نیازمندند.

۱- در ینی چنین است: یا کامل و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پایه ای توهم می‌کنند که آن را بخاندان آنان نسبت می‌دهند یعنی همان وضعی که آن را درباره پدران و نیاگان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند و گمان می‌کنند که آنان هم..... در اینجا این همه اختلاف نسخ است، یعترون. یقزون یعتزون. یعبرون. یغرون. یعزون. و صورت متن یعتزون است.

و از این رو می‌بینیم کلیه اصنافی که یاد کردیم بلند پرواز و متکبرند و بهیچ‌رو نسبت به صاحبان جاه فروتنی نمی‌کنند و از کسانی که از آنان برترند تملق نمی‌گویند و جز خود دیگر کسان را کوچک می‌شمارند، 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 می‌شمارند و گمان می‌کنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی را که خود از روی و هم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنان را نیک در نیابد و در احترام آنان اندکی کوتاهی و رزد او را دشمن می‌دارند و چه بسا که بسبب کوتاهی و غفلت مردم در این 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 بنابر 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 بالتیجه از ثمرات جاه طبقه ای که از آنان برتر و بلندتراند محروم خواهند گردید بعلت آنکه آن‌ها را دشمن می‌دارند و بهمین علت از آشنائی با آنان دوری می‌جویند و نزد آن‌ها نمی‌روند. این است که از لحاظ معاش در مضیقه واقع می‌شوند و در فقر و بینوائی باقی می‌ماند یا روزگار اندک بهتری می‌رسند و برای چنین کسانی بهیچ‌رو ثروت بدست نمی‌آید و از اینجا در میان مردم معروفست که می‌گویند دانشمندان کامل از بخت و اقبال محروم‌اند 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]^۱ روی می‌دهد چنانکه بسیاری از فرومایگان بدرجات بلند نائل می‌آیند و گروهی از مردم ارجمند سقوط می‌کنند زیرا هنگامی که دولت‌ها با آخرین مرحله قدرت و استیلا می‌رسند دودمان پادشاه در میان همه خاندان در پرتو سلطنت و کشور داری سرآمد و یگانه می‌شود و خاندانهای دیگر از رسیدن به چنین پایگاهی نومید می‌گردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع می‌شوند و در زمره زیر دستان او بشمار می‌آیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هرگاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد و در این هنگام همه کسانی که دربار گاه او خدمت می‌کنند و از راه خیر خواهی بوی تقرب می‌جویند و آنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود بر می‌گزینند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان با یکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان داده فعالیت و خیر خواهی و انواع خدمتگزاری می‌کوشند که بسطت تقرب جویند و بوی و در باریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی تملق بسیار می‌کنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری می‌جویند تا آن‌ها 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 و اهل دولت محسوب می‌شوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگاه سلطان‌اند و نیاگان خود راکسانی می‌دانند که در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت با مشکلات پیکار کرده و اساس آن را استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرور می‌شوند و از این رو حاضر نیستند در راه سلطان جانفشانی کنند و آثار نیاگان خود را مهم می‌شمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخود

سری ویکه تازی مشغول می‌شوند.^۱ و در نتیجه سلطان بر آنان خشم می‌گیرند 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 رای 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 برآنها افزوده نمی‌شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده می‌شوند و مورد خشم او قرار می‌گیرند و پادشاه این خدمتگزارانی را که تازه برگزیده است برآنان ترجیح می‌دهد و این وضع ادامه می‌یابد تا هنگامی که 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.^۲

فصل هفتم: در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی گری 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 ای ارزش کارهای انسانیت 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

۱- در (ینی) چنین است: بدین سبب در میدان دولت کشیده می‌شوند.

۲- ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ۱۰۷] پایان فصل در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست» آخر فصل در (ینی) هم مانند (پ) است.

ارزش آن‌ها بیشتر و نیاز مردم بدانها شدید خواهد بود، ولی صاحبان اینگونه کالاهای دینی^۱ از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار بآنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که بدین خویش اهتمام می‌روزند بآنان نیازمندند و اگر هم کسانی به امور قضائی و فتوی درمرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق اضطرار و عمومی نیست و اغلب از آنان بی‌نیاز می‌شوند و خدایگان دولت در کار این گروه و اداره اموری که بر عهده دارند اهتمام می‌ورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب بنسبت نیازی که بایشان هست بری هر یک بهره‌ای از روزی تعیین می‌کند و چنانکه بیان کردیم مستمری آنان با مستمریهای لشکریان وصنعتگرانی 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 برحسب 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 شریفتراند در نزد خلق و پیش خود ارجمند می‌باشند و از این رو در پیشگاه صاحبان 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.

و من با بعضی از فضلا در این باره بحث پرداختیم و او گفته مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای درباره محاسبات دیوانهای درگاه مامون بدستم رسید که مشتمل بر بسیار از عوائد و مخارج آن روزگار بود و از آنجمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت صنایع است و این مفهوم از (ینی) است.

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 باز گشت و از اسرار خدا در آفریدگان و حکمت او در عوالمش در شگفت شدیم و خدا آفریننده تقدیر کننده است.^۱

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 به همین سبب اغلب هیچیک از شهر نشینان و اهل تجمل آن را پیشه خود نمی‌سازند و آنانه بکار فلاحت می‌پردازند قرین مذلت و خواری‌اند. پیامبر صلی الله علیه و آله هنگامی که گاو آهنی در خانه برخی از انصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانه هیچ قومی نمی‌شود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می‌کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بابتی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «درباره آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی از که بدان امر شده است بر حذر می‌دارد» و علت آن، و خدا داناتر است. این است که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی می‌گردد و این امر خود سبب زورگویی 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 صلی الله علیه و آله فرمود: رستاخیز پدید نمی‌آید مگر هنگامی که زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه سختگیری است که نسبت به مردم جور و ستم پیشه می‌کند و حقوق خدای تعالی را درباره اموال از یاد می‌برد و کلیه حقوق را بمنزله باج و خراج پادشاهان و دولتها تلقی می‌کند، و خدا بر هر چه بخواهد تواناست.^۲

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

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت این عبارت هم بآخر فصل افزوده شده است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست» در (ینی) نیز آخر فصل ماند (پ) و این ترجمه است.

فصل نهم: درمعنی بازرگانی و شیوه‌های و اقسام آن

مال 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 آن شهر آن را تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون می‌شود

وبه همین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجوینده 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 مابیان کردیم و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.^۳

فصل دهم^۴: درصادر کردن کالاهای بازرگانی

۱- رقیق (بنده)(پ) دقیق چاپ‌های مصر و بیروت

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت کلمه «سلاح» نیست

۳- ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 58] در چاپ‌های مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق است.

۴- ازا ینک تا فصل شانزدهم چاپ‌های مصر و بیروت با چاپ پاریس و «ینی» از لحاظ تقدیم و تأخیر فصل‌ها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس و ینی را مراعات کردیم و این فصل در چاپ (ک) فصل دوازدهم است.

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 طبقات خاصی را در نظر گیرد. رواج^۱ کالای او دشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازاریش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامی که کالای مورد نیاز همگان را صادر می‌کند باید حتما از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران^۲ از هر کالائی تنها به توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آن‌ها در اقلیت می‌باشند 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 بی‌اندازه 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 یاگذشتن از راه‌های بسیار خطرناک اندک و کمیاب است از این رو که صادر کنندگان آن گروهی قلیل‌اند و بالتیجه 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 صادر کنندگان بسیاری خواهد داشت و در نتیجه کالا بحد وفور در دسترس مردم خواهد بود و بهای آن ارزان خواهد شد.

و به همین سبب می‌بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقه فراوان دارند مرفه‌ترین و توانگرترین مردم‌اند زیرا باید راهی بس دور و دراز را بپیمایند و رنج فراوان

۱- در «ینی» بجای: نفاق: نفاذ است و بنا بر این ترجمه عبارت چنین می‌شود، کالای او تمام خواهد شد

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت بجای «غالی» (گران) «غای» است.

تحمل کنند و کالاها را از دشتهای پر خطر 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 بنابر این بجز گروه قلیلی از مردم خطر گذشتن از این گونه راه‌های دور و دراز و بیمناک را بر خود هموار نمی‌کنند. این است که می‌بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران می‌باشد. همچنین کالاهای کشور ما در 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 کشورها 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 و هم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.^۱

فصل یازدهم: در احتکار

و از مسائلی که در نزد خداوند بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته این است که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی، عملی مشئوم و بدفرجام است و سود آن به تلف شدن وزیان باز می‌گردد 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 بد فرجامی کسانی می‌شود که آنها را (مفت و مجانی)^۳ از کسان می‌گیرند، و شاید این سر همانست که شارع بنام اخذ اموال بباطل از

۱- ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 59].

۲- این فصل در چاپ (ک) فصل سیزدهم است.

۳- در (ینی) نیست

آن تعبیر کرده است. و این گونه اموال اگر چه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آن را از روی ناچاری و بی‌آنکه قدرت آوردن عذری داشته باشند می‌پردازند و بنابر این چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زینانی 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 نمی‌کنند و از این رو به پولی که می‌پردازند وابسته نمی‌شوند و دل نمی‌بندند 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 بزبان می‌شود و خدای تعالی دانا تر است.

و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ‌ها 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 می‌پسندند؟ قاضی ابوالحسن مدتی ب فکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آن را از وی پرسیدند. گفت: هنگامی که خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آن‌ها را بر می‌گزینم که دل‌ها و نفوس کسانی که آن را پرداخته‌اند بدنبال آن نباشد و شراب از جمله چیزهاییست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامی که از بدست آوردن آن شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمی‌خورد و دل به پول آن نمی‌بندند و این ملاحظه غریبی است و خدا داناتر است.^۱

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه رادرسینه آن‌ها پنهان است می‌داند» اشاره به: ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ﴾ [القصص: 69] و آخر فصل مطابق (ینی) است.

فصل دوازدهم^۱: 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 می‌شود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آن‌ها برای هنگامی است که گردش و نوسانهای بازار روی می‌دهد و آن‌ها را به‌های بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یا ربح می‌نامند و از آن پیوسته وسیله زندگی و معاش برای کسانی که به بازرگانی مشغولند بدست می‌آید و بنابر این اگر ارزانی یک 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 ازدست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد]^۲ 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 بهره‌ناچیزی بدست می‌آورند و از سرمایه خود خرج می‌کنند و بمضیقه 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 تا هنگامی که به ماده خوردنی تبدیل می‌شود نیز می‌گردد. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان از راه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازند این تبه حالی بانان 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

۱- در چاپ (ک) فصل چهاردهم است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

عواید مزبور تعیین کرده است عاجز می‌شوند و بالتیجه 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 پیشه ورانی 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 بدرازا کشد پیشه وران آن‌ها بیکار خواهند شد. بنابر این ارزانی بیش از حد در هر کالا و محصولی سبب می‌شود که پیشه وران 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 بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید و پی بردن بدان مربوط به عادات و رسومی است که در میان شهر نشینان 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 ارزاق و مواد غذایی خویش را فراهم سازند، و از این رو 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

۱- در چاپ بیروت نیست.

۲- ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 58] این آیه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و پایان فصل د رچاپ‌های مزبور چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است».
سوره التوبه، آیه ۱۳۰. صورت متن با «ینی» مطابق است.

فصل سیزدهم: در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آن را فرو گذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند

در فصول پیش یاد آور شدیم که تجارت عبارت از بهره ور ساختن مال است بدینسان که اجناس و کالاهائی را می‌خرند و می‌کشند که آنها را به قیمتی گرانتر از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظار نوسانها و گردش بازار هاسود برند یا بوسیله صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج تر و گرانتر است بهره بگیرند، یا اجناس را به نسبه بقیمت گران تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار میاندازند اندک و ناچیز است، ولی چیزیکه هست هنگامی که 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 بپردازند 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 می‌گردد و نفوذ حکام در این گونه اندک است، زیرا معمولاً بظواهر امور حکم می‌شود از این رو 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 آن را وصول کند یا سرمایه‌اش از دست می‌رود. بنابر این کسی که بازرگانی را پیشه خود می‌کند 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 او را از کسانی که به وی می‌دیوبند بازستانند. با این وصف بازرگان می‌تواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران باز گیرد، نخست از روی میل و آنگاه بازور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دو شرط نباشد یعنی نه خودگستاخ 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 در صدد آنند که اموال یکدیگر را از چنگ هم بربایند.^۱ و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمی‌کرد در دست هیچکس پشیزی باقی نمی‌ماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمی‌داشت، بویژه سوداگران و طبقات پست (که به هیچ‌رو پابند اصول نیستند). و اگر خدا برخی از مردم را بر برخی دیگر دفع نمی‌کرد هر آینه زمین را تباهی فرا میگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است.^۲

۱- در اینجا نسخ مغشوش و اختلافات فراوان است.

۲- ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿۲۵۱﴾

فصل چهاردهم^۱: 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 نخواهی در اخلاق او تأثیر می‌بخشد و بدان پابند می‌شود در صورتیکه چانه‌زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

و اما اگر خوی او در نتیجه رفتارهای زشتی که بدنباله عادت چانه‌زدن در میان طبقه پست این گروه شایع است تباه گردد، از قبیل لجاجت و ستیزه‌جوئی 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 این گونه کسان بدین صفات مشهورند و به همین سبب می‌بینم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را بر عهده دارند از این پیشه اجتناب می‌ورزند تا مبدا 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 پیشینان و پسینان است.

فصل پانزدهم: در اینکه خوی بازرگانی نسبت به خوی رؤسا در مرحله‌ای پست و دور از جوانمردی است

۱- 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.

درفصل^۱ یاد آور 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 ولجاست و سرسختی 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 می‌شود،^۳ زیرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی به نفس زیان می‌زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاک بنفس می‌بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای می‌گذارد و اگر چنین رفتارهایی 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 این رو 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 بد کار که بنا درستی و تزویر و فریبکاری دست می‌اندازند و برای کالاهای 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 ستیزه گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندک است.^۴ 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

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» تخذل در چاپ‌های مصر و بیروت (تجرح)

۴- کلمه (قلیل) در (۱) نیست.

شوند، بسیار نادر و انگشت شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی یک باره بوضع شگفت آوری بر ثروت آنان افزوده می‌شود یا ناگهان ثروت بزرگی به ارث بانان 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 جلوه گری می‌کنند و نام آور می‌شوند و بپایه ای نائل می‌آیند که شخصا از عهده داری کارهای بازرگانی کناره گیری می‌کنند و تصدی آن را به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار می‌کند و آن وقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای 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 بصفت پست منجر می‌گردد، چنانکه گذشت، از خوی‌های زشت بازرگانی دور می‌شوند و جوانمردی آنان راسخ تر می‌گردد و از هر گزندگی که از این رهگذر بدان می‌رسد مصوم می‌ماند، ولی با همه این‌ها ممکن است نمونه‌هایی از آثار این گونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می‌دهند یا ترک می‌کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌های 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

۱- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]

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

فراگرفتن کیفیات بدنی محسوس برای آموزنده جامع‌تر و کامل‌تر حاصل می‌شود زیرا انجام دادن اموری که مربوط به کیفیات بدین محسوس است ثمر بخش‌تر است.

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجه انجام دادن یک عمل و پیایی 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 بنقل خبر و دانش است، از این رو ملکه ای که بشیوه نخستین بدست می‌آورند کامل‌تر و راسخ‌تر از ملکه ایست 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 تفننی و مرحله کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا از یکسو ساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فراگرفتن آن بیشتر اهتمام می‌روزند و از این رو از لحاظ تعلیم در مرحله نخستین قرار دارد و به همین سبب هم تعلیم آن ناقص است و پیوسته اندیشه انسان انواع گوناگون و اقسام مرکب آن را 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 پیایی حاصل می‌گردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحله قوه به فعل یکباره حاصل نمی‌شود. و ناچار مدت می‌خواهد. و از این رو می‌بینیم که صنایع در شهرهای کوچک ناقص است و بجز انواع بسیط آن‌ها در اینگونه بلاد یافت نمی‌شود، ولی هنگامی که تمدن اهالی آن‌ها فزونی یابد و توسعه ثروت و امور

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.

تجملی آنان را بصنایع گوناگون نیازمند کند، آنوقت صنایع از مرحله قوه به فعل می‌رسد، و خدا داناتر 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.

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

فصل هفدهم: در آینه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهر نشینی تکمیل می‌شود

زیرا تا هنگامی که اجتماع شهر نشینی و تمدن شهر بمرحله کمال نرسد مردم تنها کسب ضروریات معاش همت می‌گمارند 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 به وی اختصاص یافته است که بدان از دیگر جانوران باز شناخته می‌شود ولی خواد خوراکی از جنبه حیوانی و تغذیه برای و ضرورت دارد و بنا بر این مواد خوراکی از لحاظ

۱- در متن «جزاره» بمعنی قصابی و شتر کشی است، ولی «خرزه» صحیح تر بنظر می‌رسد.

۲- وراقه (بکسر اول) کاغذ تراشی و کتاب نویسی (منتهی الارب)

۳- قسمت داخل کروش در چاپ پاریس

ضرورت بر علوم و صنایع مقدم است و نوع اخیر نسبت بضروریات در مرتبه دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و ترقی یک شهر پیشرفت می‌کند چه در این مرحله بزیبائی آن‌ها توجه می‌کنند و می‌کوشند صنایع بهتر و ظریف تر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیده‌اند، و اما در اجتماع بادیه نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع بسیط نیازمندانانه بویژه صناعی که در ضروریات زندگی بکار می‌رود مانند درود گر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب.^۱ و وقتی هم این گونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود به هیچ‌رو کامل و نیکو نیست، بلکه از حد ضرورت تجاوز نمی‌کند، زیرا همه آن‌ها وسایلی برای چیز دیگر هستند و ذاتا و مستقلا مرد نظر نمی‌باشند. و هنگامی که اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تفنن و امور تجملی پدید آید آنوقت زیبائی و بهتر کردن هنرها نیز از جمله خواسته‌ای 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 ریخته‌گر (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 تفننی و کمالی پدید می‌آید و آن‌ها رادر نهایت زیبائی 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 از جزو نیازمندی‌های مردم شهر قرار می‌دهد مانند: روغنگر (عطر ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازنده شیره و رب انگور^۲ و سازنده هریسه^۱ و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب

۱- در تمام چاپ‌ها «جزار» است.

۲- شمع ساز، (ک) و (ا) و (ب)

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 را به ذات دیگر منقلب می‌کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابها را در هوا باشخاص می‌آموزند. و بارهای سنگین مانند حیوانا 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 وقاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است.^۲

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^۳ 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 هر گاه صبغه‌ای (رنگ - آیین) استوار و پا برجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار می‌شود. و از این رو 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 رادر شهرهای نو بنیادی که تازه در

۱- نوعی طعام است.

۲- ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26] در متن چاپ پاریس و «ینی» چنین است: «والله العليم الحكيم»

این آیه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می‌یابد: خداوند عمران آن (مصر) را به نیروی مسلمانان پاینده دارد»

۳- کلمه الاوان در (۱) غلط و صحیح الوان است.

مرحله تمدن و عمران گام نهاده‌اند نمی‌یابیم هر چند این گونه شهرها از لحاظ تمدن و جمعیت بپایه 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 آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتیکه شهرهای نوبنیاد هنوز باین پایه تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق می‌شود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه صنایع در کلیه عادات و رسومی که در شهرهای آن معمول می‌دارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنائی ساختمان‌ها و هنرهای آشپزی و انواع سرود خوانیها و وسایل سرگرمیهای طرب انگیز 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 بر پا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهائی که لازمه عادات یک زندگانی پر تجمل و ترقی یافته است. از این رو می‌بینیم که مرد اندلس در این صنایع ماهرتر و بصیر تراند و صنایع گذشته آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده است چنانکه هم اکنون بهره و افری در هنر دارند و در این باره نسبت به مردم کلیه شهرها متمایزاند هرچند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته است و قسمت عمده آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه مایاد 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 این رو تمدن در اندلس بمرحله نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان پایه نرسیده است، چه اخباری که درباره کشورهای مزبور نقل می‌کند 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 پارچه ای نفوذ کند و تا پارچه باقی باشد رنگ هم از آن جدا نمی‌شود.

وضع تونس هم بنسبت تمدنی که در سایه فرمانروائی دولت‌ها صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده‌اند 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 رسوم 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 را که می‌پسندند فرا می‌گیرند.

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 اندلس‌اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به تونس پناهنده شده‌اند 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 هنگامی که (صبغه) آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکن است از آن رخت بریندند 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 را مروزیا ویرانه و یا در حکم ویرانه هستند و جز مردم بصیر، دیگری نمی‌توند 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

فصل نوزدهم: در آینه صنایع هنگامی نیکوتر می‌شود و توسعه می‌یابد که طالبان آن‌ها افزون گردد

وعلت آن این است که انسان اجازه نمی‌دهد کار او مفت و میجانی انجام یابد، زیرا کار هر کس وسیله بهره برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست می‌آورد و در سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود بر نمی‌گیرد. از این رو کار خود راتنها 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 آن را فرو خواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت و به همین سبب از علی علیه السلام روایت می‌کنند که فرموده است «قیمت هر کس چیز است که آن را نیکو انجام می‌دهد» بدین معنی که صنعت هر کس قیمت او را می‌رساند، یعنی ارزش هر کس کاریست که آن را 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 آن را رواج می‌دهد و خواستاران دیگر را بدان متوجه می‌سازد و تا هنگامی که دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی

۱- ﴿وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ﴾ [یس: ۸۱].

بازمانیکه 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 این رو و 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 اینه هرگاه شهرها درشرف ویرانی باشند صنایع آنها رو به زوال می‌رود

از این رو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت می‌کنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستار آنها فزونی یابند (و بنا بر این) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت در هم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سرایش فرتونی (بحران) واقع گردد، آنوقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده نشین به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صناعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار می‌رود بیرونق خواهد شد، زیرا سازنده آنها در چنین شرایطی نمی‌تواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بسوی دیگری می‌گریزد یا میمیرد و از وی جانشینی هم باقی نمی‌ماند و در نتیجه نشانه این گونه 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 تفننی رامی سازند از میان می‌روند و پیوسته صنایع رو بنقصان می‌رود تا آنکه بکلی مضمحل می‌گردد، و خدا آفریدگار داناست. ^۲

۱- در (پ) نیست.

۲- ﴿وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [یس: ۸۱] در چاپهای مصر و بیروت پس از این آیه افزوده شده است: « و سبحانه و تعالی»

فصل بیست و یکم: در اینکه اعراب از همه مردم از صنایع دورتراند

زیرا آن‌ها دربادیه نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهر نشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم شهر نشینی جلب می‌کند دورتراند و اقوام غیرعرب مشرق و ملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همه مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهر نشینی و تمدن ریشه دار تر و از اجتماع بادیه نشینی دورتراند.

حتی این ملت‌ها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بر بدایت و سکونت در دشتهای 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 می‌بینیم در زاد و بوم عرب و هم در سرزمین‌هایی که آن‌ها را در دوران اسلام متصرف شده‌اند کلیه صنایع اندک و ناچیز است چنانکه مواد صنعتی را از اقطار دیگران بدان کشورها وارد می‌کنند. باید به ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگرست و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و از این رو ملت‌های دیگر آن‌ها را از کشورهای مزبور بخاک خود وارد می‌کنند. و ملت‌های غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند اعرابند، زیرا از قرن‌ها 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 درفصول گذشته یاد آور شدیم و بهمین سبب صنایع در مغرب اندک است و آنچه هم هست چندان مستحکم و ماهرانه نمی‌باشد بجز آنچه^۱ 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 به بهترین مرحله ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته‌های آنان مورد نیاز عمومی بود، و علت اینکه تنها دو صنف یاد کرده قسمت عمده کارهای آن سرزمین را تشکیل می‌دهد این است که آنان بسبب بادیه نشینی صنایع مزبور آشنا بوده‌اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی

ملت‌های باستان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و نبطیان و قبطیان و بنی اسرائیل و یونانیان و رومیان که در طی قرون متمادی سلطنت داشته‌اند، و از این رو و چنانکه یاد کردیم عادات و احوال تمدن و شهرنشینی واز آن جمله صنایع در میان 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 به آخرین مرحله تمدن و تجمل خواهی رسیده‌اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر و تباعه و اذواء^۲ و بنایر این مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامید 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 تاثیر نبخشیده و آن‌ها را فرسوده نساخته است، چنانکه تا هم اکنون صنایع آن با رونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)^۳ اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد عصب^۴ و دیگر جامه‌های زیبایی که از پارچه‌های نخ و ابریشمی در آن شهر می‌بافته‌اند. و خدا وارث زمین و کسانی است که برآندند.^۵

۱- منظور «جزیره العرب» است.

۲- گروهی از ملوک یمن که نام آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار و ذوالقرنین و غیره

۳- در «ینی» و چاپ‌های مصر و بیروت بجای یمن در (پ) وطن است

۴- برد (بضم ب) جامه خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی بردیمنی بوده که نخست نخ آن را رنگ می‌کرده و سپس آن را می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن می‌روئیده است (اقرب الموارد)

۵- اشاره به: ﴿إِنَّا نَحْنُ رَبُّ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْهَا﴾ [مریم: 40] و در چاپ‌های مصر و بیروت اضافه شده است.

«و او بهترین ارثان است.» اشاره به: ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبیاء: 89] و انت خیر الوارثین. سوره انبیاء آیه ۸۹ و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (پ) است.

فصل بیست و دوم: در اینکه هرگاه برای کسی ملکه ای (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 رانام می‌بریم که هرگاه بخوبی واستواری ملکه خیاطی برای او حاصل شود و درجان (نفس) او رسوخ یابد از آن پس دیگر نمی‌تواند ملکه درود گری یا بنائی را نیک فراگیرد، 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 نمی‌شود 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 هنگامی که نفس به ملکه دیگری متلون شود و از فطرت خارج گردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آنوقت برای پذیرفتن ملکه دیگر ضعیف تر 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 واستواری 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 بمتابه 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 آن را بخوبی و استواری فرا گیرد، بله اگر درصدد آموختن آن برآید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر، و منشأ آن بنا بر آنچه یاد کردیم همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن برنگ ملکه ایست که درجان حاصل می‌شود و خدا داناتر است.^۱

۱- از «پ و ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست پروردگار جز وی نیست.»

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 را فرو 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 درود گری و بافندگی و گونه دوم چون قابلگی (تولید) و نویسندگی و وراقه (صحافی) و غنا (موسیقی) و پزشکی.

اما قابلگی از صنایع است که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان می‌باشد زیرا بدان نوزاد جان می‌گیرد و غالباً هستی او حفظ می‌شود و موضوع آن درباره‌ی نوزادان و مادران ایشان است.

و پزشکی عبارت از حفظ تندرستی انسان و دفع بیماری از اوست. و از دانش 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 آن را از دستبرد فراموشی نگه میدارد و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دوراند می‌رساند و نتایج اندیشه‌ها و دانش‌ها را در کتب جاویدان می‌سازد و مراتب وجود را از معانی بلند می‌کند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازاها و نمودار زیبایی آنها برای گوشه‌است.

و کلیه‌ی این هنرهای سه گانه سبب می‌شود که دارنده‌ی آنها با پادشاهان بزرگ هم بزم و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد بنابر این صنایع سه گانه مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست و صنایع دیگر تابع آنها هستند و آنها را برای

کسب روزی پیشه‌ی خود می‌سازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق می‌کند و خدا آفریننده‌ی داناست.^۱

فصل بیست و چهارم: در صنعت کشاورزی

نتیجه‌ی این صنعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکارند و گیاه را پس از رویدن مواظبت میکنند و آن را با آبیاری^۲ مرتب نگه می‌دارند تا رشد کند و به مرحله‌ی ثمره دادن برسد. سپس خوشه آن را می‌رویند و دانه را از درون پوست بیرون می‌آورند و این اعمال را با مهارت انجام می‌دهند دو وسایل و موجبات آن را فراهم می‌سازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می‌رود، زیرا بوسیله آن مواد غذای انسان بدست می‌آید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [بدون همه اشیاء بسر برد، ولی نمی‌تواند بی‌مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد].^۳ و به همین سبب این صنعت به صحرا نشینان و ده نشینان اختصاص یافته است،^۴ چنانکه در فصول پیش یاد آور شدیم که زندگانی بادیه نشینی کهن تر از شهر نشینی است و بر آن مقدم می‌باشد و از این رو و صنعت کشاورزی از حرفه‌های دوران بیابان گردی است که شهریان آن را پیشه خود نمی‌سازند و به اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیه عادات احوال آنان نسبت به عادات و

۱- آیه ۸۱، سوره یس. این آیه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا برآستی داناتر است» آخر فصل در «ینی» هم مانند «پ» است.

۲- در برخی از چاپ‌ها بجای «بالسقی» کلمه «بالسعی» است و صورت متن از «ینی» است.

۳- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت عبارت درست نیست.

۴- در برخی از چاپ‌ها پیش از (اختصت) حرف (ما) به غلط افزوده شده است.

کیفیات زندگانی بادیه نشینی در مرتبه دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبه دوم صنایع بادیه نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست.^۱

فصل بیست و پنجم: در صناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهر نشینی و کهن ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه ها و جایگاههایی آماده می‌کند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آینده زندگی خود می‌اندیشد و از این رو 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 با یکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می‌زیند،^۲ هر چند با هم 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، ولی 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 درک چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از این رو به غارها و شکاف‌های کوهها پناه می‌برند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح و طبخ می‌خورند].^۳ سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسر می‌برند و برای پناهگاه خویش خانه می‌سازند گاهی منازل فراوان بنیان می‌نهند چنانکه خانه‌های ایشان در یک 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

۱- سوره یس، آیه ۸۱ این آیه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چاپ‌های مزبور چنین است «و خدا سبحانه و تعالی بهر گونه بخواهد بندگان خود را براه راست رهبری می‌کند»

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

۳- از «پ» و «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت اختلاف بسیار است.

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 یک شهر تشکیل می‌یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان بیکدیگر ممانعت می‌کنند و گاهی برای نگهداری خویش از دشمن به جایگاه‌های امن و استوار نیازمند می‌شوند و کوه‌های بلند و دژهای مستحکم را پناهگاه خویش می‌سازند و خود و زیر دستانشان را از گزند دشمن نگه می‌دارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنان‌اند مانند امیران و سران قبایل.

و آنگاه باید دانست که چگونگی ساختمان‌ها در شهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری برحسب عادات و رسومی 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 یک شهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخ‌ها و دستگاه‌های عظیم می‌سازند که دارای فضای پهناور اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه این گونه کسان بعلت داشتن فرزندان و خدمتگزاران و زنان و پیروان بسیار ناچارند در منازل خود اطاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه‌هایشان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگ‌ها را با آهک بند کشی می‌کنند و روی دیوارهی داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند و در این باره هرچه بیشتر در تزیین و آرایش بنا می‌کوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از این‌ها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهای برای انبار کردن و اندوختن مواد غذایی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز می‌سازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگی 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 نامحدودیست که هر یک 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 با شکوه بدین صنعت نیازمند می‌شوند و در چنین مواقعی در زیبایی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت می‌کوشند تا این صنعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنائی است که موجبات آنها را بدست می‌دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیم‌های نزدیک آن متداول است، زیرا در اقلیم‌های غیر معتدل بنائی وجود ندارد. بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاه‌هایی از نی و گل تهیه می‌کنند [یا به غارها و شکاف‌های کوهها پناه می‌برند]^۱ و اهل این صنعت که آن را 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 آن جمله 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 می‌چسبد که مانند یک جسم جلوه می‌کند.

و نوع دیگر ساختمان‌هایی است که آنها را بویژه از خاک می‌سازند و دیوارهای بدینسان بر پا می‌کنند که دو تخته چوبی بر می‌گزینند. 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 پایه ای نصب می‌کنند و فاصله آنها را با 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 می‌بندند 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 می‌ریزد و آن‌ها را با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است می‌فرشند 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 می‌کوبین 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 می‌پیوند و جوش می‌خورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طایبه» (چینه) و سازنده آن را «طواب» (چینه کش) می‌نامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیله آهک است بدینسان که آهک را در آب حل می‌کنند و گل آن را یک یا دو هفته باندازه ای که ترکیب آن معتدل شود نگمیدارند و حرارت شدیدی را که تباہ کنه بهم پیوستن است از دست بدهد، آنگاه که باندازه لازم نگهداری شود آن را روی دیوارها آنقدر می‌مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق می‌کشند و بالای آن‌ها تخته‌هایی که هم نجار آن‌ها راتراشیده است می‌خوکب می‌کنند.^۱ و آنوقت روی آن‌ها خاک و آهک می‌ریزند و آن‌ها را با کوبه درهم

۱- کلمه «دسار» (بکسرد) که بمعنی میخ است در چاپ‌های مختلف بصورت‌های «دساتر» و «دساتر» و «دسانر» آمده است و در چاپ پاریس «دساتر» است و به همین سبب دسلان نوشته است این کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین است. قیاساً جمع دسار «دسر» است ولی ممکن است

میفرشند تا اجزای خاک و آهک بهم در آمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقه آهک و خاک را به آهک می اندازد همچنان که دیوارها را آهک اندود می کنند دیگر از صنایع بنائی که مربوط به آرایش و تزیین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیله گچ بریست، بدینسان که گچ را با آب مخلوط می کنند و پس از آنکه می بندد و هنوزنمناک است برپرمه آهنی اشکال و نقوش متناسبی از آن می سازند و آنقدر روی آن کار می کنند که رونق و شادابی خاصی پیدا می کند. و گاهی هم روی دیوارها را با تکه های مرمر یا آجر یا سفال یا صدف و یا شبه آن آرایش می دهند، چنانکه اجزای متساوی متجانس یا مختلفی از آن ها جدا می کنند و آنها را بنسبت ها و اندازه هائی که خودشان می دانند در آهک می نشانند پس از ساختن دیوار آنقدر زیبا بنظر می آید که گوئی منظره ای از بوستان آراسته به گل هاست.

از جمله هنرهای که در بنائی بکار می برند ساختن چاهها و حوضها برای جریان آب در منازل است که پس از این گونه منابع آب حوضخانه هائی می سازند و در آنها حوضچه های بزرگی از مرمر در نهایت استواری می تراشند و در وسط آنها فوراهائی تعبیه می کنند تا آب از آنها جستن کند و از آنجا داخل حوض شود و این آبها را از قنواتی که در داخل منازل جریان دار بحوضچه می برند، وامثال اینها از انواع دیگر ساختمانها.

وصنعتگران (و بنایان) در همه این هاست 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 می یابد.

و چه بسا که حاکمان شهر در این گونه امور از نظر بنایان و صنعتگران استفاده می کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرتراند چه می بینیم که مردم در شهرهای پر جمعیت و آباد درباره

اینگونه امور با یکدیگر بمنزاع و ستیزه می‌پردازند حتی بر سر فضا و قسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین درباره اموری که می‌ترسند 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 جور درباره دیوار یا بلندی آن یا قناتی که نزدیک آن‌هاست ادعا می‌کنند، یا یکی مدعی می‌شود که دیوار همسایه‌اش 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 آن را برحسب نظر کسی که آن را معاینه می‌کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه ای 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 مسایل 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 آبروها 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 یاناتوانی در این صنعت در طی نسل‌های (پیاپی) نسبت باقنادر یا ضعف دولت‌ها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما در فصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهر نشینی و توسعه آن مربوط به بسیاری طالبان آن است. بهمین سبب هنگامی که دولت در مرحله بادیه نشینی

۱- مرفوعه. در (۱) بجای مدفوعه غلط است.

است در آغاز کار مجبور می‌شود از کشورهای دیگر بنا بخواهد و در این صنعت بدیگران نیازمند می‌گردد، چنانکه این امر برای ولید بن عبدالملک روی داد و هنگامی که 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 ساختن مهارت داشته باشند نزد 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^۱ مانند هموار کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال این‌ها. و بنابر این بنایان ناچار باید در این گونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به رموز جز انتقال 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 این رو این امر را بدینسان چاره جوئی کرده‌اند که نیروی ریسمان را دو برابر می‌کنند بدینگونه که آن را از سوراخ‌هایی که بنسبت‌های هندسی سنجیده شده است داخل چنگک‌های منجنیق می‌کنند آنوقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک می‌شود و ابزار آن را «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 نهاده‌اند. بناهایی شگفت‌آوری که مردم گمان می‌کنند آن‌ها از ساختمان‌های روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، در صورتیکه این پندار درست نیست بلکه آن‌ها را بتدابیر

۱- از «ینی» در چاپ‌های بیروت و مصر (تعرف) است.

هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، خدا آنچه بخواهد می‌افریند.^۱

فصل بیست و ششم: در صنعت درود گری

این صنعت از ضروریات اجتماع بشمار می‌رود و ماده آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یک از موجودات برای آدمیان منافع 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.

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

چنانکه بادیه نشینان آن را برای ستون و میخ چادرهای خود بکار می‌برند و برای زنان خود از چوب کجاوه^۲ می‌سازند، و سلاح‌هایی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه می‌کنند.

و اما شهریان آن را برای سقف ساختمان‌ها و درخانه‌ها 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

۱- ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 47] در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه کلمه «سبحانه» اضافه شده است.

۲- ترجمه «حدج» بمعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه ۰ اقرب الموارد.

است و صنعتی که بوسیله آن چوب بصورت‌های یاد کرده در می‌آید و وسایل گوناگونی تولید می‌کند عبارت از درود گری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است. سازنده وسایل چوبین نخست باید چوب را اره کند و آن را یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست در آورد و یا بصورت تخته‌هایی آماده سازد و سپس این قطعات اره شده را بر حسب شکل مطلوب با هم ترکیب کند و بنابر این وی در همه این اعمال بوسیله هنر خود می‌کوشد این تکه‌های چوب اره شده را بصورت منظمی در آورد تا همه آنها بمنزله اجزای آن شکل مخصوص قرار گیرند و انجام دهنده این صنعت را درود گر می‌نامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامی که 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 دورگری از سقف گرفته تا درو تخت و هر اثاث دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد، آنوقت آرایش و زیبایی درصناعت درودگری نیز پدید می‌آید و ساخته‌های آن را بزیره‌های تفنی گوناگونی می‌آرانید که در شمار شگفتیهای هنر می‌باشد و به هیچ‌رو درزمره ضروریات بشمار نمی‌اند مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت‌ها^۱ و چون آماده کردن تکه‌های چوب به هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در می‌آورند آنگاه برحسب اندازه‌های معینی آنها را با هم ترکیب می‌کنند و چنان با میخ‌های چوبی بهم می‌پیوندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و برحسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می‌کنند و در نظر هر چیزی زیباتر و آراسته تر جلوه گر می‌شود^۲ و این هنر را در همه لوازمی که از چوب می‌سازند از هر گونه که باشد بکار می‌برند.

۱- منظور نویسنده حاشیه دادن و گل و بته ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست.

۲- گویا مقصود مولف هنر مثبت کاری است.

و نیز معمولا در ساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است^۱ 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 آن را بکار می‌برند، و این صنعت اساسا در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمه بیرون آوردن صورت‌ها از مرحله قوه به فعل به روش 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 به همین جهت کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صنعت نیز بشمار می‌رفتند، چنانکه اقلیدس^۲ صاحب کتاب اصول هندسه، درود گر بود و باین هنر شناخته می‌شد و همچنین ابلونیوس^۳ مؤلف کتاب مخروطات و میلوش^۴ و جز آنان نیز دورد گری میدانسته و بدان شهرت داشته‌اند.

و چنانکه می‌گویند آموزگار این صنعت در میان مردم نوح عليه السلام 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 می‌باشد یعنی می‌توان گفت وی درود ر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی‌کند که وی نخستین سازنده آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران می‌گذرد، بلکه معنی گفتار مزبور^۵ اشاره به قدرت دورد گری است، زیرا حکایتی از آن

۱- اشاره به: ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴿۱۳﴾﴾ [القمر: 13] و دسر «بضم د - س» جمع «دسار» بمعنی میخ

است و در اینجا رشته هائی از لیف است که الواح کشتی آن‌ها را بهم می‌بندند.

Euclide - ۲

Apollonius - ۳

۴- دسلان این نام را به «ملاوش» (Menelaus) تصحیح کرده است.

۵- در چاپ‌های مصر و بیروت میان این جمله بطور معترضه «والله اعلم» افزوده شده است.

پیش از خبر نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ ثابت نشده است از این رو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده‌اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید باسرار صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست.^۱

فصل بیست و هفتم: در صناعت بافندگی و خیاطی

باید دانست گروهی از بشر که در اقلیم‌های معتدل بسر می‌برند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل‌اند و ناگزیراند درباره پوشاک خود بیندیشند همچنانکه درباره خویش می‌اندیشند. و امر پوشاک چنان حاصل می‌شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما سرما یکسره برتن پوشند (یعنی بدن بریدن دوختن) و برای تهیه چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تا پارچه یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی می‌نامند. پس از اگر مردم بادیه نشین باشند بهمان پارچه اکتفا می‌کنند، ولی اگر بشهر نشینی 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 انگاه این تکه‌ها را با نخ بهم می‌پیوندند تا یک جامه می‌شود که به اندازه بدن است و آن را می‌پوشند و صنعتی که بدست دهنده این (پوشاک) مناسب است خیاطی نامیده می‌شود.^۳

۱- سوزه یس، آیه ۸۱ این آیه در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان ایان می‌یابد:

«و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست»

۲- ترجمه «دفع» (بکسر «د») است که یکی از معانی آن شدت گرماست. ولی در اینجا از آیه ﴿وَالْأَنْعَامَ

خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفٌّ وَمَتَلَفٌ﴾ [النحل: 5] 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 جامه‌هایی که شما را گرم دارد، تفسیر گاز رج ۵ ص ۱۵۳

۳- از آغاز فصل تا اینجا که در داخل گروه است در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

و این دو صنعت در اجتماع ضروریست، زیرا بشر برای پوشاک خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ‌های پشمی و پنبه ای^۱ در تار و پود پارچه‌ها بکار می‌رود که آنها را به منظور محکمی پارچه بشدت بهم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌ها معینی به اندازه‌های مختلف بدست می‌آید از قبیل گلیم^۲های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه ای 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 داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود^۳ و این صنعت دوم ویژه اجتماع شهر نشینی است چه مردم بادیه نشین از آن بی‌نیازند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پيچند چنانکه همه بدن آنان را فرا می‌گیرد بی‌آنکه آن را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه‌ها به اندازه اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه‌ها و فنون شهر نشینی

۱- و کتان چاپ بیروت

۲- ترجمه «اکسیه» جمع «کساء» است که صاحب منتهی الارب آن را گلیم ترجمه کرده و معنی مناسب آن همین است چه بادیه نشینان آن را بدون دوخت یا بشکل عبارتن می‌پوشند و کلمه «ازار» نیز بهمین معنی آمده است.

۳- در اینجا مطابق چاپ‌های مصر و بیروت مولف سه گونه خیاطی را بدینسان آورده است: و صلا او تهیبتا او تفسحاکه قسمت نخستین آن را در ماده «وصل» تا حدی بحدس می‌توان تفسیر کرد چه در اقرب الموارد آورد خیط موصل فیه وصل کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: و صلا او حبکا او تنبیتا او تفتیحا که قسمت دوم آن را در ماده «حبک» چنین می‌یابیم. جود حباک الثوب ای کفافه، ولی برای دو قسمت دیگر یعنی تنبیتا یا تفتیحا و تفسحا در کتب لغت معنی مناسب بدست نیامد. دسلان بحدس و احتمال آنها را تفسیر کره، ولی ما ا ز نقل آن صرف نظر کردیم. رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمه دسلان شود.

است و باید از اینجا به راز تحریم جامه دوختنی در هنگام حج گزاران پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترک کلیه علایق دنیوی و رجوع به خدای تعالی است همچنانکه نخستین بار ما را آفریده است.^۱ تا بنده وی در آن هنگام به هیچک 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 گزار یعنی از دل و خالصانه در پیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگر خالصانه و بی‌روی و ریا حج 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 خودمهربانی 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 پوشاک در اجتماعات اقلیم معتدل برای بشر ضروری است لیکن ساکنان اقلیم‌های منحرف به گرما نیازی بپوشاک ندارند و از این رو می‌شنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر می‌برند و عامه مردم از این رو و که صنایع مزبور بسیار کهن می‌باشند آن‌ها را به ادريس عَلَيْهِ السَّلَام که از اقدم پیامبران بشمار می‌رود نسبت می‌دهند و چه بسا که نخستین سازنده آن‌ها را هرمس^۲ می‌دانند. و گاهی هم گفته شده است که هرمس همان ادريس است و خدا [سبحانه و تعالی] ^۳ آفریدگار داناست.^۴

فصل بیست و هشتم: در صناعت مامائی (تولید)

۱- اشاره به: ﴿كَمَا خَلَقْنَكُمْ أَوْلَىٰ مَرَّةً﴾ [الأعام: 94]

۲- Hermes

۳- قسمت داخل کروشه ر چاپ پاریس نیست.

۴- سوره یس آیه ۸۱

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 زاییدن را فراهم می‌کند و آنگاه پس از وضع حمل برحسب آنچه یاد می‌کنیم وسایل 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 قابل است.

و این کلمه را از معنی اعطا و قبول بعاریه گرفته‌اند: زیرا گویی زن زاییده جنین را به ماما می‌دهد و وی آن را 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 خدا شوق و استعداد آن را 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 پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا می‌گردد. و همه این‌ها دردهائی است که بر شدت درد زاییدن می‌افزاید و معنی طلق^۱ همین است. در این هنگام قبله (ماما) مادر را تا حدی بوسیله مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری می‌دهد و از این راه بعمل و خاصیت قوه دافعه جنین کمک می‌کند، و تا حد امکان و برحسب معرفتی که او را بدشواری زاییدن زن رهبری می‌کند در تسهیل کار او می‌کوشد تا دردها و مشتقات وی را 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 به روده‌اش پیوسته است. و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که بویژه برای تغذیه نوزاد است و ماما باید آن را آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به

۱- طلق (بفتح ط) بمعنی درد زاییدن است و بمعانی: خندان و گشاده رو و روز خوش: گرم و نه سرد نیز آمده است و اطلاق کلمه بر درد زاییدن از نظر تفاوت است (اقراب الموارد و منتهی الارب).

روده نوزاد یا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت زایا بوسیله داغ کردن^۱ 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 می‌یابد، از این رو 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 زچه^۲ باز می‌گردد و برای بیرون آمدن پرده‌های جنین او را بنرمی مالش می‌دهد، زیرا گاهی ممکن است پرده‌های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن می‌رود که ماسکه پیش از آنکه پرده‌ها کاملاً خارج شوند بحالت طبیعی خود باز گردد و این پرده‌ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این است که ماما از این پیش آمد میهراسند 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 داروها ذرور^۳ قابض می‌مالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیزدیگری بامش می‌مالد.^۴ و در بینی او دارو می‌ریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده‌های روده و تجویف آنها از التصاق لعوق، داروهای غرغره تجویز می‌کنند.

۱- در قدیم جراحات را بجای پانسمان که در عصر حاضر متداول است داغ می‌کرده‌اند چنانکه مثل معروفی است «آخر الدواء الکی».

۲- ترجمه «نفسا» به معنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آن را «زچه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» می‌گویند.

۳- ذرور (به فتح ذ) داروئی که برای چشم و زخمها بکار می‌رود (اقرب الموارد)

۴- در تداول مامایی: کام کردن است

و باز بدرمان کردن زچه می‌پردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جدا شدن جنین، از زهدان به وی 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 این رو از جدا شدن وی دردی بمادر می‌رسد که نزدیک بدرد بریدن عضوی از تن است. گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان می‌کند و همه این‌ها دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیر خواری تا از شیر گرفتن روی می‌دهد از هر پزشک ماهری بصیر تر است و یگانه سبب آن این است که بدن انسان در این حالت بالقوه بدن آدمی بشمار می‌رود و هر گاه از مرحله شیرخواری بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی می‌شود و از این رو در این هنگام به پزشک بیشتر نیاز دارد و بنابر این چنانکه ملاحظه می‌شود این صنعت در اجتماع انسانی ضروریست و موجودیت افراد آن معمولا بدون صنعت قابلگی انجام نمی‌یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی از این صنعت بی‌نیاز می‌شوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادت می‌دهد مانند پیامبران، ص، و یا بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام می‌گیرد و بر آن سرشته می‌شود و در نتیجه بدون این صنعت وجود ایشان کمال می‌پذیرد.

و اما درباره کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری در این امر روی داده است از آنجمله خبریست که درباره پیامبر ﷺ بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد در حالی که دو دست وی بر روی زمین قرار داشت و دیدگانش را باسمان 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 درباره 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 بوجود 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 گفته‌اند 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 نوزدادی بدنیا آید و از این صنعت و مراقبت آن تاهنگام از شیر گرفتن محروم باشد، به هیچ‌رو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع هم‌ره و تابع اندیشه هستند. و ابن سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیده مزبور مخالف داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آن‌ها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلت مقبضیات 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 باز گرفته شود.

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رساله خویش که آن را به رساله حی بن یقظان^۱ نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هر چند 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 بعلت موجهه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به

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

فاعل مختار نظر او را رد می‌کند و بنابر اعتقاد به فاعل مختار واسطه ای میان افعال و قدرت قدیم نمی‌باشد و نیازی به این تکلف نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شوید غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد و جود 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 بعلت آنچه ثابت کردم گواه بر خودشان می‌باشند و به بطلان مقاصدشان.
و خدا آفریدگار داناست.^۱

فصل بیست و نهم: در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتخت هاو شهرهای بزرگ مورد نیاز است نه در میان بادیه‌نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی برهاند 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 خوراکهاست چنانکه (پیامبر ﷺ) در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معدده خانه مرض و پرهیز سرداروهاست و اصل هر دردی ناگوار (تخمه) یا تداخل است.

اینکه می‌فرماید «معدده خانه مرض است» معنی آن آشکار است و منظور از «پرهیز سرداروهاست» این است که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوراک پرهیز می‌ند،

۱- سوره یس. آیه ۸۱ این آیه در چاپی مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است «خدای تعالی داناتر است»

بعبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشه همه داروهاست. و معنی «ناگوارد»^۱ 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 آن را از راه خوردن بکار می‌برد و قوای هاضمه و غذایی در آن نفوذ می‌کند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مانند گوشت و استخوان است تبدیل می‌گردد و آنخون را قوه نامیه می‌گیرد و آن را 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 هرگاه 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 لقمه ای از غذا را بدهان می‌گذاریم و آن را 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^۲ مبدل می‌گردد که زبده و شیره 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 سرشیری روی آن پدید می‌آید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته نشین می‌شود و دستگاه حرارت غریزی تا حدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو می‌ماند که بلغم باشد. سپس کبد همه آنها را به رگهای کوچک و بزرگ می‌فرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن موثر می‌شود و آنگاه از

۱- ترجمه «برده» است که در اقرب الموارد به «تخمه» و در منتهی الارب به «ناگوارد» تفسیر است.

۲- بمعنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده است. این کلمه معرب کیموس یونانیست (اقرب الموارد).

خون خالص بخار گرم تر و تازه ای تشکیل می‌یابد که به روح حیوانی کمک می‌کند و قوه نامیه کارش را در خون آغاز می‌کند از صافی خون گوشت و از دردی 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. علت تب این است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف می‌شود و نمی‌تواند در هر یک از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بیزد 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 برهر دو تقسیم می‌شود و از این رو از هضم و طبخ کامل غذا فرو می‌ماند و معده همین غذا را که طبخ آن نا تمام 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 کبد ه همه این مواد نارس را بر همان کیفیت که هست به رگها می‌فرستد و پس از آنه بدن نیازمناسبی را که بدان دارد برمی‌گیرد اگر قادر باشد آن را با فضولات دیگر مانند عرق و اشک و آب دهن بیرون می‌فرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیار از آن‌ها فرو می‌ماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی می‌ماند و روز بروز افزایش می‌یابد و هر ترکیب مرطوبی که پخته نشود و نارس بماند گندیده می‌شود و بنابر این آن مواد غذائی نارس نیز متعفن می‌گردد و آن را «خلط» می‌نامند و در هر جسم گندیده ای حرارت غریزی یافت می‌شود و این حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آن را تب می‌گویند. و می‌توان این امر را در غذای شب

مانده که گندیده می‌شود و همچنین در زباله‌های گندیده آزمایش کرد که چگونه در این هنگام حرارت به آن‌ها 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 این گونه 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 خوددستوریست برای نگهداری بدن از بیماری‌ها تب دار^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 مرفه تر 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 می‌بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می‌کند.

۱- «و اساس آن همان است ه در حدیث آمده است» این جمله در چاپ‌های مصر و بیروت اضافه شده است.

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد. زیرا آنان غالباً در حال سکونت و آرامش‌اند و به هیچ رو از ثمرات ورزش بهره مند 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 به این 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 یا گرسنگی دمساز می‌باشند بحدی که بگرسنگی خود می‌گیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان می‌کنند گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه نشین با خورش اندکی سرو کار 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 این رو و طوای بادیه نشین غذاهای ساده ای می‌خورند و بدر آمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آن‌ها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که در آن بسر می‌برند نیز در صورتیه 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 سرو کار دارند، چون برای اسب دوانی یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندی‌های زندگی آنان را فراهم می‌کند پیوسته در جنبش و حرکت‌اند و از این رو بسبب کلیه این اعمال غذای آنان بخوبی هضم می‌شود و بتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این است که مزاج آنان نسبت به شهریان سالم تر است و دورتر از بیماری‌ها هستند و کمتر به پزشک نیازمند می‌شوند و به همین سبب در میان بادیه نشینان به هیچ رو پزشک یافت نمی‌شود و این امر تنها بسبب بی‌نیازی آنان از پزشک است چه اگر به وی احتیاج می‌داشتند حتماً در میان آنان هم پیدا می‌شد و همین احتیاج

بادیه نشینان پزشکی و سایل معاش او را فراهم می‌ساخت و ویرا بسکونت درمیان آنان بر میانگیخت.

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

فصل سی‌ام: در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است^۲

و آن عبارت از نشانه‌ها و اشکالی از حروف است و این شکلها کلمه‌های شنیدنی را نشان می‌دهند که دلالت بر نیات درونی انسان می‌کند، و بنابر این 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 انسانیت 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 پیشینان و کلیه نوشته‌های آنان درباره دانش‌ها و تواریخشان آگاه می‌شود. پس بعلت کلیه این مقاصد و سودها خط از هنرهای شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آن را از مرحله قوه بفعل رسانید و درهر شهری زیبایی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران و اجتماع مردم آن و مسابقه آنان در راه رسیدن به مرحله 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 بادیه نشینان بیسواداند و بخواندن و نوشتن آشنا نیستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را می‌دانند نه در خواندن چندان قادراند 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

۱- اشاره به آیه ۲۳، سوره الفتح

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

نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن شیوه‌های آسان تری در میان آنان متداول است و چنانکه در این روزگار درباره مصر حکایت می‌کنند و می‌گویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته شده‌اند که این فن را برطبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یک از حروف به متعلمان می‌آموزند و گذشته از این، آنان را و می‌دارند که بتن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آنوقت بیاری دانش و حس تمام متعلم را بفن آشنا می‌کنند و در نتیجه ملکه آن به 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 بیاموزد بلکه شاگرد از راه تقلید خط 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 تباعه در زیبایی و آرایش بمنتها درجه استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحله شهر نشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تباعه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصیت از وابستگان و خویشان تباعه بودند و پادشاهی عرب را در سرزمین عراق تجدید کردند، ولی چنانکه تباعه 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 قبیله 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.

۱- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. از (پ) و «ینی» ترجمه شد.

و می‌گویند وی خط را از اسلم بن سدره فرا گرفته و این گفتار امکان‌پذیر است و از قول کسانی که گفته‌اند قریش خط را از قبيله 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 بادیه‌نشینی بوده‌اند در صورتیکه خط از صنایع شهر نشینی است، بلکه معنی گفتار شاعر این است که ایشان بخط و قلم از دیگر اقوام عرب نزدیکتراند، 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 آن را از تبابعه و حمیر آموخته‌اند از دیگر اقوال شایسته‌تر است. [و در کتاب تکمله تألیف ابن‌الابار در فصلی که درباره ابن فروخ قیروانی فارسی‌اندلسی از اصحاب مالک رحمته الله علیه سخن میراند دیدم که نوشته است: 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 از طایفه قریش درباره این نوشتن عربی به من خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد صلی الله علیه و آله و سلم را به پیامبری برانگیزد با همین خط می‌نوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که به هم 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 آن را از که آموخت؟ گفت از عبدالله بن جدعان. گفتم وی آن را از که یاد گرفت؟ گفت از مردم انبار. گفتم مردم انبار آن را از که آموختند؟ گفت از مسافری از مردم یمن. گفتم آن مسافر آن را 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 می‌کند؟

و عقیده‌ای را برخلاف راه و روش زندگی تغییر می‌دهید؟

مرگ از آن زندگانی که مارا ناسزا گوئید بهتر است بویژه که جرهم و حمیر هم‌از ناسزا گویان باشند».

پایان گفتاری که ابن‌البار در کتاب تکمله نقل کرده است. و در پایان گفتار می‌افزاید: زنجیره اسناد این حدیث چنین است: خبرداد مرا ابوبکر بن ابی حمیره در کتاب خود از ابوبحر بن عاصی و او از ابوالولید وقشی و وی از ابوعمر و طلمنکی بن ابی عبدالله بن مفرح و بخط خودش آن را حکایت کردم از ابوسعید بن یونس و او از محمد بن موسی بن نعمان از یحیی بن محمد بن حشیش بن عمر بن ایوب مغفاری تونسی از بهلول بن عبیده الحمی از عبدالله بن فروخ. انتهی] ^۱

و حمیر نوعی خط داشتند که آن را «مسند» می‌نامیدند. همه حروف آن منفصله بود و آموختن آن را منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیله مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند، ولی آنان آن را مانند کلیه صنایعی که در میان بادیه نشینان معمول می‌شود نیک نمی‌نوشتند چه بادیه نشینان در صنایع شیوه‌های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش نمی‌گیرند از این رو که زندگانی بادیه نشینی از صنایع دور است و اغلب از آن بی‌نیاز 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 بشهر نشینی و معاشرت با مردمان شهرا و خداوندان دولت‌ها نزدیک‌تراند.

و قبیله مضر نسبت به مردم یمن و شام و عراق در بادیه نشینی ریشه دار تر و از شهر نشینی دورتر بودند، از این رو خط عربی در آغاز اسلام از لحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحله نهائی کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود، زیرا عرب در وضع بادیه نشینی و توحش بسر می‌بردند و از صنایع دور بودند.

۱- قسمت داخل کروش د رچاپهای مصر و بیروت افتاده اس. از (پ) و «ینی» ترجمه شد.

و باید دید در این راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه رضی الله عنهم آن را با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده‌ است. آن‌ها با خطوطی نا استوار از لحاظ زیبایی و اصول خط قرآن رانوشته‌اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخط‌های آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف است 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 صلی الله علیه و آله پیروی کرده‌اند. همان صحابه ای که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین افراد بشر بشمار می‌رفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فرا گرفته بودند. چنانکه هم اکنون نیز برخی از کسان خط ولی یا عالمی را از لحاظ تبرک اقتفا می‌کنند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می‌کنند، ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه به نوشته‌اند وجود ندارد، چه شیوه صحابه رضی الله عنهم پیروی شده 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 رضی الله عنهم به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط رانیکو 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 اذبحنه»^۱ این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «باید» 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 موجبی 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 منزه می‌کنند و می‌پندارند که خط کمال آدمی است و بنابر این صحبه را از نقصان این کمال منزه می‌سازند و آنان را به مال در مهارت 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 درباره 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 نمی‌باشد، زیرا نقص آن بذاته به دین یا خصال باز نمی‌گردد، بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و برحسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت می‌کند بسبب دلالت آن بر آنچه در نفوس است.

و پیامبر صلی الله علیه و آله امی بود و این صفت درباره او و نسبت بمقام وی از کمالات بشمار می‌رود، زیرا او از فرا گرفتن صنایع عملی که کلیه آنها از وسایل معاش بشمار می‌رود منزّه بود اما امی بودن یابیسوادی درباره ما کمال نیست چه پیامبر صلی الله علیه و آله تنها متوجه پروردگار خویش است و ما در راه زندگانی دنیا با یکدیگر همکاری می‌کنیم مانند کلیه صنایع و حتی علوم اصطلاحی، و بنابر این کمال درباره پیامبر صلی الله علیه و آله منزّه بودن از کلیه این هاست ولی برعکس درباره ما چنین نیست.

آنگاه چون اعراب بفرمانروائی و کشور داری 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 آن را 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 عرب در سرزمین‌ها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقیه و اندلس را 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

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

می‌آمد [و چگونگی خط در بغداد با وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی به 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، آنگه 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 به مباینیت و اختلاف کلی منتهی گردید. و پس از این روزگار اختلاف مزبور در نتیجه تفنن کهبذان^۲ در استواری شیوه‌ها و اشکال آن افزایش یافت.^۳ تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی از اولبا و سند تعلیم خط بر آنان مسلم گردید و این شیوه به مصر منتقل یافت و در بعضی از قسمت‌ها با روش خط عراق مخالف بود و ایرانیانی که در عراق سکونت داشتند آن را فرا 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 و دودمان مزبور از لحاظ تمدن و صنایع و خط دارای وضع متمایزی شدند و در نتیجه خط اندلسی که

۱- در «ینی» علی بن هلال کاتب

۲- ترجمه کلمه «جهابذه» جمع «جهبذ» (بفتح ج - ب - کسر ج - ب) معرب کلمه فارسی «کهبذ» است به معنی ناقد آگاه بباز شناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقادکننده متداول است و ما ترجیح دادیم آن را بجای انتقاد کنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود.

۳- در «ینی» چنین است: تا به این 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»

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 به شیوه‌ای زیبا جلد می‌کردند و کاخ‌ها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی مس شد 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 آن همه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان رفت و خاموش شد و از خط و کتابت و بله 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 دانش آموزان می‌آموزند که بطور حسی آن را 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 به دستگاه دولت نزدیک کردند و از این رو 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 از افریقیه گردید، زیرا زیرا از هنگامی که مردم اندلس از مشرق آن کشور مهاجرت کردند و به افریقیه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هایی در بلاد جرید باقی مانده بود. اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و در جوار آن‌ها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به تونس پایتخت افریقیه رفت و آمد می‌کردند.

این است که خط مردم از افریقیه از بهترین خطوط اهالی اندلس بشمار می‌رفت و این وضع در افریقیه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تا اندازه ای کاسته شد و بسبب عقب افتادگی عمران وضع تمدن و تجمل پرستی هم انحطاط یافت. در این هنگام خط هم بسرنوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم و اشکال آن بتباهی گرائید و در نتیجه فساد حضارت و نقصان عمران شیوه آموختن آن را 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 بعللی خارج می‌شدند بفاس ورهسپار 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 و در افریقیه و مغرب خطوط رو به پستی رفت حسن خط بکلی از میان رفت و وضع کتاب‌ها بدانجا رسید که اگر کتابی استنساخ می‌شد مطالعه کننده آن هیچ سودی جز رنج و مشقت نمی‌برد 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 کننده‌ای نیست.^۱

[واستاد ابوالحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب را قصیده‌ای است در بحر بسیط بهرویّ راء که در آن صناعت خط و مواد آن را 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 صدد آموختن این هنراند از آن بهره مند شوند و قصیده بدینسان آغاز می‌شود:

«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 برهنر نوشتن بخوبی
قادر شوی،

و هر گاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازه وسط را در نظر گیر،
به دوسر آن بنگر و آنگاه آن سری را که باریک تر است بتراش،
و از جایگاه تراش قلم تا نوک آن را چنان بتراش که بشیوه معتدلی باشد نه آن را دراز
و نه کوتاه بر گزین،
و شکاف (فاق) سرقلم را از وسط آن بزن تا تراش از دو سوی آن یکسان و به یک
اندازه باشد،

۱- سوره الرعد آیه ۴۱. پایان فصل در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا داناتر است» 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.

و هنگامی که همه این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود زبر دست 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 چه من در این امر بخل می‌روزم،
 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 مرکبی بریز که از دوده سیاه با سرکه یا آب غوره درست شده باشد،
 و باید بر آن گل سرخ که کوبیده و در آمیخته بازر نیچ زرد و افور باشد نیز افزود،
 و هنگامی که این ترکیب بحد کفایت تخمیر شود،
 آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای 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 با شکیبایی عادت و شیوه خود قرار ده چه هیچکس مانند آدم شکیبیا بمنظور خود نائل نمی‌آید،
 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،
 زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود،
 و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید می‌آید،

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

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 فریبده یادگاری نیک از تو بجای ماند، زیرا در روز رستاخیز و هنگام روبرو شدن

انسان با فرمان بر انگیختن و حشر و 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 این رو 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 بنابر این کمال خط خوب در این است که

دلالت آن واضح و روشن باشد چنانکه حروفی که وضع شده‌اند آشکار او بطور وضوح

مفهوم خود را برسانند و شکل و رسم هر یک از آن‌ها جداگانه، زیبا و از یکدیگر متمایز

باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یک کلمه بهم پیوسته شوند (حروف

متصله) و گرنه حروف که منفصله مانند الف و راء 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 آن‌ها را بهم

متصل می‌کنند و حروفی را که نزد آنان معلوم است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح

دیگری آن‌ها را نمی‌داند و از این رو و دیگران از درک اینگونه کلمه‌ها عاجز می‌شوند، و

این‌ها کاتبان و دیوانهای سلطانی و دفاتر قضات‌اند. و گویا تنها این گروه بچنین

۱- دردسلان، هر سپاسگزاری را دوست می‌دارد. از نسخه ای که بجای: یجب، یجب در ان بوده

۲- ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]

اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آن‌ها را نمی‌دانند چون آن‌ها پیوسته با انواع گوناگون خطوط سر و کار 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 می‌باشند. 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 قرا نگیرد و چنین مطالبی را از دیگران کتمان کنند چه اینگونه موضوعات از اسرار پادشاهی است که باید آن‌ها را نهان سازند. از اینرو و آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که باینگونه امور اختصاص دارد مبالغه می‌کنند که بمنزله معمائی می‌شود 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، هرچند 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

فصل سی و یکم: در صنعت صحافی^۲

۱- اشاره به: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [یوسف: 83] قسمت داخل کروه در «ینی» نیست.
 ۲- صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق می‌شده است و آن را «وراقه» می‌نامیدند.

در روزگار قدیم بعلت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای عملی و سحلات (دفاتر)^۱ از طریق روایت و ضبط^۲ مبذول 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 بنقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان می‌داند 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 بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه‌های دیوانی و احکام اقطاعها و چکه ارا بر روی چرمهای نازکی می‌نوشتند که صنعتگران آنها را به روشی هنری از پوست حیوانات تهیه می‌کردند و این بعلت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعه نامه‌های دیوانی و چکه در آن دوران بود، از این رو از نظر اهمیت دادن بنوشته‌ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها قط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه‌های دیوانی و چکهها نیز رو بفضولی رفت و کاغذهای پوستی کمیاب شد و نیازمندی‌های آنان را رفع نمی‌کرد، از این رو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه‌های دیوانی و چکه‌های سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند

۱- سجالات مشتق از ریشه لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و از آنجمله بردفاتر عمومی مخصوص قید و مقالات و معاملات می‌شده است که در عربی نیز به همین معنی بکار می‌رود (یادداشت دسلان ع ص ۴۰۶ ح ۲).

۲- ضبط در اینجا به معنی تصحیح و علامت گذاری خط است.

و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه‌هایی که بسطان و دستگاه دولت می‌نوشتند و هم به منظور تألیفات و کارهای علمی بر گزیدند و تا جایی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و به بهترین شیوه ای ساخته می‌شد.

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولت‌ها به ضبط و تصحیح دویان‌های علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان و واضعان آن‌ها مستند می‌کردند چه مهمترین منظور از 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 درباره روایت فقط منحصر به همین دلیل بوده است، زیرا بزرگترین نتیجه و ثمره شناختن احادیث صحیح و حسن و مسند و مرسل و مقطوع و موفوق 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 دویانها و تألیفات علمی و اتصال سند آنها بهمؤلفانشان تا نقل از آن امهات و اسناد به آن‌ها صحیح باشد و راه این رسوم و قواعد در مشرق زمین و اندلس صاف و هموار بود.

و به همین سبب می‌بینیم دیوانهائی که در آن روزگار در سرزمین‌های مشرق و اندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و اتقان است و متون کهنه ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گواهی می‌دهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران در این باره به آخرین مرحله کمال رسیده‌اند و مردم جهان تا این عصر از آن‌ها نقل می‌کنند و از لحاظ نفاست نسخه‌ها از سپردن آن‌ها بدیگری بخل می‌روزند.

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 بربر 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 این موضوع 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 درتألیف 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 دراندلس بجز بقایائی بجای نمانده است که رو به نیستی می‌رود و در شرف نابودی است، و نزدیک است دانش بکلی از مغرب رخت بریندد و خدا بر کار خود غالب است،^۱ ولی برطبق اخباریکه بما رسیده است هم اکنون در مشرق فن 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 چنانچه یاد خواهیم کرد بازار دانش‌ها و هنرها در آن سرزمین با رونق است، ولی خوشنویس^۲ و خط‌نیمی 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)

۱- آیه در چاپ‌های مصر و بیروت افتاده و آخر فصل چنی است: «و خدا سبحانه و تعالی دانتر است و توفیق با اوست»

۲- در «ینی» بجای خط (حظ) است که چنین می‌شود، ولی بهره نیک نوشتن.....

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تطبیح آوازا بنسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن تویق^۱ کاملی پدید می‌آورد.

و آنگاه یک نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه برحسب نسبت‌های معینی بایکدیگر 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 نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می‌باشد و هنگام رسیدن آواز بگوش اختلاف این نسبتها آن را 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 درباره آن‌ها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار ترنم و آهنگ در نغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطیع آوازهای دیگری از جمادات می‌پردازند و آن یا 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

۱- تویق در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبیه 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 «گامز مناسبت دارد آن را بجای «ایقاع» بکار می‌برده‌اند و ایقاع «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواجه نصیر گوید: در علم ایقاع از صناعت موسیقی مقرر شده است که حدود اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند بازای نقرات حروف متحرک ایراد کنند خاصه حرفهائی که از اطلاق نفس از منخرج آنحرف 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 متحرک از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکونات (معیار الاشعار ع ص ۱۱)

چندین گونه یافت می‌شود و از آن جمله مزمار (نی) است که آن را شبانه^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 آوازه‌ها در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازه‌ها به روش متناسبی بهم پیوند و بعلت تناسب که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش می‌شود.

دیگر از انواع این ابزار نیین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی^۲ (قره نی) است و آن چوبی میان تهی است که آن را بشکل نی از دو سوی تراشیده‌اند و مانند نی تدویر ندارد، زیرا از دو تکه جداگانه 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 با انگشتان بهمان گونه که در شبابه (نای) یاد کردیم از سوراخ‌های آن آواز بر می‌آید.

و از بهترین ابزارهای آواز در این روزگار بوق (شیپور)^۳ است و آن آلتی میان تهی باندازه یک ذراع است که آن را 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^۴ و بوسیله نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق می‌رساند در آن می‌دمند و

۱- شبانه (بفتح ش - تشدید ب) ابزاری نیین میان تهی است و آن را «یراع» یعنی قصب نیز مینامند و به «مزمار عراقی» نیز خوانده می‌شود (از صبح الاعشی، ج ۲ ص ۱۴۴)

۲- (بضم ز)

۳- Trompette شیپور موزیکچیان

۴- دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوک قلم تراشیده» باید پس از «و بوسیله نی کوچکی» باشد بدین سان «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).

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 تهی می‌باشند و برخی از آن‌ها مانند بریط و رباب بشکل نمیکره و برخی همچون قانون^۱ چهار گوش اند زهها را بر روی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هم می‌کشند و آن‌ها را بوسیله میخهایی به رشته ای که در نوک ابزار تعبیه شده است می‌بندند و این میخها رادر 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 زهیکه آن را بدو کناره کمانه ای می‌بندند از روی زههای ابزار می‌گذارند 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 می‌شود و انگشتان دست چپ همراه این عمل در همه ابزار زهی برکناره‌های آنجا که زه را می‌نوازند ایقاعات پدید می‌آورند و در نتیجه آهنگها متناسب و لذتبخش می‌گردد.

و گاهی هم بوسیله نواختن چوبه‌هایی بر روی ابزار تشت یا زدن تشتها بر یکدیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنگهایی پدید می‌آورند که شنیدن آن‌ها لذتبخش است.

و اینکه بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل می‌شود می‌پردازیم: چنانکه درجای 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 بنابر این مزه‌های مناسب و سازگار آنهایی است که کیفیت آن‌ها با

۱- بریط Barbitos و رباب از نوع گیتار Guitari و قانون از نوع سنتور Tympanon است (حاشیه دسلان،

حس چشائی سازگار باشد و همچنین بسوده‌های سازگار. و در بویها آن‌هائی لذتبخش‌اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درک کننده بویهاست و بویها را حس بویائی بدان می‌رساند و از این رو این روح بوی خوش گیاهان و گل‌های معطر را بهتر و مناسبتر در می‌یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد: و اما از دیدنیها و شنیدنیها آن‌هائی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آن‌ها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد. پس تناسب اوضاع در نفس سازگارتر و مناسبتراند، از اینرو هر گاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و رنگها آنچنان باشد که از آنچه ماده خاص آن اقتضای کمال مناسب و وضع داشته باشد خارج نشود، [نیکو و زیبا خواهد بود] و معنی زیبایی و حسن نیز در هر چیز ادراک شده است همین است، آنوقت اینگونه دیدنیها برای نفس ادراک کننده مناسب خواهد بود و از ادراک سازگار آن لذت خواهد برد و به همین سبب می‌بینیم دلداگان شیفته و بی‌پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر می‌کنند که روح آنان با روح محبوب در آمیخته است.

[و در این معنی رازیست که اگر اهل راز باشی آن را در میابی و آن یگانگی مبدا^۱ و هر گاه بهر کس^۲ جز خود بنگری و در وی بیندیشی می‌بینی میان تو و او یکنوع یگانگی از مبدا 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 درآمیزد تا از اینرو با او متحد و یگانه شود.

۱- بدأ بجای مبدا: (ب)

۲- وان کان (ک) و (ا). وان کل: (ب) و ماچاب اخیر را ترجیح دادیم.

۳- قسمت داخل کروه در چاپ پاریس نیست و آن را با مقابله از چاپ‌های (ک) و (ب) و (ا) ترجمه کردم.

[بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم و هم خارج شود و بحقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدا و جهان هستی است]^۱ و چون مناسب ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها به ادراک کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از این رو درک 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^۲ و بلندی^۳ و نرمی^۴ و سختی^۵ و جنبش^۶ و فشار^۷ 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 رفته رفته باشد و همچنین در مثل آن و هم ناگزیر باید در میان دو آواز همانند یک آواز نامشابه بیاورد و در این باره باید شیوه سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از جمله‌های متنافر یا نزدیک بیک مخرج را زشت می‌شمردند، چه دقت در شیوایی بیان نیز از گونه نکات و قواعد فن موسیقی است.

۱- قسمت داخل کروش در چاپ پاریس نیست.

۲- ترجمه ن، ف، ص، س، ک، ت، (متیة الارب ۹)

۳- ترجمه «جهر» (بفتح ج) بمعنی آواز بلند و حروف مجهوره نوزده‌اند بدینسان: ط، ل، ق، و، ر، ب، ض، ا، (همزه)، غ، ز، ج، ن، د، م، ط، ی، ع، د.

۴- ترجمه رخو و حروف رخوه سیزده استک: خ، س، ج، ظ، ش، ص، ر، ض، غ، ث، ق، ف، ن، م.

۵- ترجمه «شدت» و حروف شدید هشت‌اند: همزه، ج، ک، ق، ت، ب، ط، د.

۶- ترجمه قلقله و حروف قلقله پنج حرف‌اند: ق، د، ط، ب، ج.

۷- ترجمه «ضغط»

دوم آنکه باید چنانکه در آغاز فصل یاد کردیم تقطیع اجزای آواز مراعات شود یعنی از یک آواز به نیم یا ثلث یا جزئی از همین آوازه‌ها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن وانتقال از قسمتی بقسمت دیگر برحسب تقسیمان موسیقیدانان متناسب باشد. و بنا بر این هر گاه آوازه‌ها برحسب قواعد داندگان این فن در کیفیات گوناگون بر وفق تناسب معین باشد. آنوقت سازگار ولذت 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 رامضمار (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 باشیوه 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 به آن‌ها با صاحبان آنها سازگار و موافق نمی‌باشند، هرچند هم آن تناسبات را یاد گرفته باشند، و این گونه تناسبات عرابت از آهنگهایی هستند که بوسیله دانش موسیقی آن‌ها را می‌آموزند چنانکه در بخش دانش‌ها در این باره گفتگو خواهیم کرد.

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

۱- بهر شیوه ای که باشد: (چاپهای مصر و بیروت)

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب ببرخی از قواعد مربوط به آواز (تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات درجای خود مقداری آواز لازم است وهم آنانکه مدّ (کشش آواز) را طولانی و 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 بعلت تناسب که در حقیقت آهنگ دادن یاد کردیم، ولی وقتی این دوفن 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 بنابر این جمع شدن آهنگ غنا و ادای معتبر در قرآن به هیچ‌رو ممکن نیست، بلکه مراد از اختلاف ائمه آهنگ ساده ایست که صاحبان مضممار، یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری می‌شوند، چنانکه یاد کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبت‌هایی که هم موسیقیدان وهم دیگران درک می‌کنند بنوعی خاص ترجیح^۱ می‌دهند.^۲ محل اختلاف این است و ظاهر این است که باید در قرآن از این شیوه^۳ دوری جویند چنانکه عقیده امام (مالک) نیز همین است، زیرا قرآن محل یاد کردن مرگ و عالم پس از آن با خشوع و تضرع است و جای آن نیست که بادراک آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رضی الله عنهم نیز بشیوه مذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده است.

و اما اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «هر آینه یکی از مزامیر [خاندان] داود به او بخشیده شده است»^۱ منظور ترجیح صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظور حسن آواز و ادای قرائت و صراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست.

۱- ترجیح اذان بلند گفتن شهادتین را بعد آهسته گفتن و باز گردانیدن آواز حلق (متهی الارب). د رتداول امروز فارسی تحریر یا غلط می‌گویند.

۲- و این شیوه به هیچ‌رو شایسته نیست چنانکه مالک گفته است «این عبارت در چاپ‌های مصر بیروت افزوده شده است».

۳- از کلیه این شیوه‌ها (چاپ‌های مصر و بیروت)

۴- این کلمه یعنی (آل) در «ینی» نیست

و اکنون که معنی غنا را یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتماع هنگامی متداول می‌شود که عمران بشری ترقی کند و از حیث نیازمندی‌های ضروری در گذرد و به مرحله شهر نشینی و آنگاه امور تجملی و تفنی برسد. آنوقت این فن بوجود می‌آید زیرا تنها کسی بدان توجه می‌کنند که از لحاظ کلیه نیازمندی‌های ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز این‌ها آسوده خاطر باشد و بنابر این بجز کسانی که از همه جهات زندگی در رفاه و آسایش‌اند دیگران در جستجوی آن نیستند و به منظور تفنن و طلییدن 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 کشورهای مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن آن همچون دریای بیکرانی بوده است. و پادشاهان ایشان آن را ترویج می‌کردند و بدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول می‌داشتند و دربارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در برهما و مجامع سلاطین حاضر می‌شدند و هنر خویش را نشان می‌داند و در این روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال می‌کنند.

و اما عرب پیش از اسلام نخست به فن شعر می‌پرداختند و سخنانی بشیوه شعر می‌ساختند که بر حسب تناسب میان اجزای سخن در عده ای از حروف متحرک و ساکن قسمت‌های آن‌ها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل می‌داند که هر قسمتی مستقلاً بر مفهوم خود دلالت می‌کرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی را بیت می‌نامیدند، از این رونه نخست بسبب تجزیه و تقطیع و سپس بعلت تناسب اجزا در هر پایان و آغاز آنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق سخن بر آن با طبع انسان سازگار بود. این است که بدان شیفته شدند و در نتیجه این گونه سخنان ایشان امتیاز خاص

۱- این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده است که ابوموسی اشعری عبدالله بن قیس با آواز بلند قرآن

واهمیت بزرگی پیدا کرد از اینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آن را دیوان اخبار و حکمت بزرگی خویش و محک قریحه‌های خود دراصابت معانی درست و نیکویی اسلوبها قرار دادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

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

از مرحله شعر جاهلی که بگذریم تا زیان در آن دوران آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتر بانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیط‌های خلوت و تنهائی سرود می‌خواندند و آوازهای خود را ترجیح می‌داند و ترنم و سرود خوانی می‌کردند و اگر با شعر مترنم می‌شدند آن را غنا می‌خواندند و هر گاه درباره تهلیل (یگانگی خدا را تعبیر کردند) یا نوع قرائت می‌بود آن را تعبیر^۲ می‌نامیدند و ابواسحق زجاج^۱ کلمه «تغییر» را بدینسان تعبیر

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مولف 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، او راست کتاب الموسیقی الکبیر در دو مقاله و کتاب الموسیقی الصغیر. ب- ثابت بن قره حرانی و او راست «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 به بعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سوالاتی کرده‌اند ج - ابونصر فارابی حکیم نامور، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و دو رساله هم در ایقاعات. از این رو عبارت چاپ‌های مصر و بیروت را ترجیح دادم.

۲- به غین معجمه و بای موحده (عبارت متن).

کرده که آن یاد آوری از غابر باقی است یعنی تذاکر احوال آخرت. و چه بسا که در غنای خودمیان نغمه‌ها یکنوع مناسبت^۲ در نظر می‌گرفته‌اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد»^۳ می‌نامیدند.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف^۴ بود که آن را در رقص بکار می‌بردند و با دف (طنبور) و مزمار (نی لبک) همراه بود که مایه تحریک و هیجان و سبک‌رویی می‌شد و تا زیان آن را هزج^۵ می‌نامیدند.

این گونه بازیچه‌ها و سرگرمی‌ها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت از آن کشور بدیگر سرزمین‌ها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان^۶ غلامی داشتند که نا او زریاب^۷ بود. او فن موسیقی را از آنان فراگرفته و در آن مهارت یافته بود، از این رو موصلیان به وی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم به هشام بن عبدالرحمن داخل امیراندلس رسید و او در گرمی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و به وی جازه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرری‌ها برای او تعیین کرد

۱- ابواسحق ابراهیم زجاج دانشمند نامور در لغت صرف و نحو که در سال ۳۱۰ هجری در بغداد زندگی را بدورد گفته است.

۲- مناسبت بسیطی (چاپ‌های مصر و بیروت)

۳- سناد در علم قافیه یعنی اختلاف دور دفت است.

۴- خفیف در لغت بمعنی سبک و سرعت در کار و راه رفتن است و در اصطلاح یکی از بحور عروضی است که سبکترین بحورست در عربی مسدس آید فارسیان بندرت مثنی هم آورده‌اند. بحر خفیف مسدس صدر وابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی:

سبزه‌ها نودمید و یار نیامد - تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلتن) و بر چندین گونه است. هفت پیکر نظامی و حدیقه سنائی در این بحر است (اقرّب) و (غیاث).

۵- این بحر باواز خوش در سرودها می‌خوانند در این بحر است. این بحر برسی و چهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال می‌آوریم.

۶- مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست

۷- علی بن نافع زریاب

و ویرا در بارگاه دولت و در میان ندیمان خویش بپایگاهی بلند رسانید. از اینرو در اندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تا روزگار ملوک طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد. چنانکه در اشبیلیه نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دریائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آنشهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید با آنکه عمران و تمدن افریقه بقیه‌را باز گشته و دولت‌های آن رو بنقصان می‌روند هنوز بقیای 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 تفننی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است و بجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح به هیچیک از خصوصیات اجتماع وابستگی ندارد نیز این هنر از نخستین صنایعی است که در هنگام ویرانی و سیر قهقرائی یک اجتماع از آن رخت بر می‌بندد و زایل می‌شود و خدا آفریننده است.^۱

فصل سی و سوم: دراینه صنایع به پیشه کننده آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنرنوشتن و حساب

درهمین 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 بتاره 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 دراین هنگام وجود او کمال می‌پذیرد، و لازم می‌آید که هر گونه دانش

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

فایده نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع و ملکه آن 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 می‌شود نیز مایه خردی حاصل می‌کند و هم تمدن کامل عقلی «و معنوی» به وی ارزانی می‌دارد، زیرا چنین تمدنی از یکرشته صنایع درباره امور زیرین تشکیل می‌یابد: تدبیر منزل «خانه داری» و معاشرت با هموعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب شرایط آن.

این همه قوانینی هستند که از آن‌ها علومی تنظیم می‌یابد و بالتیجه 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 بنابر این نویسنده در حال نوشتن همواره از دلیلی به دلیل دیگر منتقل می‌شود و نفس رفته رفته بدان خو می‌گیرد^۱ 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 افزوده می‌شود و بدان فزونی قوه هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خود گرفتن نفس به انتقال «از دلیل بمدلول با نظر عقلی» حاصل می‌گردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامی که

دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت دیوانه یعنی شیاطین و جنون. وگویند 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 می دهد و ذهن بدان خو می گیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکم های مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمی دانستید و برای شما گوش و دیده ها و دل ها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید.^۱

۱- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78] در چاپ های مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا داناتر است»

باب ششم از کتاب نخستین^۱: در دانش‌ها و گونه‌های آن‌ها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها]^۲ آن و احوالی که از همه این‌ها عارض می‌شود

و آن را مقدمه و ملحقاتی است.

[مقدمه^۳ در اندیشه انسانی که بشر بدان از دیگر جانوران باز شناخته می‌شود و به نیروی آن معاش خود رار از راه همکاری و تعاون با هم‌نوعان خویش بدست می‌آورد و بیاری آن درباره معبود خویش و آنچه پیامبران از نزد او آورده‌اند رهبری می‌شود از این رو همه جانوران مسخر فرمان او شده‌اند و خداوند از توانائی خویش به وی ارزانی داشته و او را بدین نیرو و بر بسیاری از آفریدگار خویش برتری داده است.

فصل: در اندیشه انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته که 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 ذاتا چیزهایی بیرون از ذات خویش دریابد تنها از میان دیگر کائنات و موجودات بجانوران اختصاص دارد از این رو جانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی - بینایی - بویائی -

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 ذاتا 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.

چشائی و لامسه) می‌توند چیزهائی که از بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان جانوران بنیروئی 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 به جنبش 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 افئده (دلها) در گفتار خدای تعالی همین اندیشه است که می‌فرماید «برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید»^۱ کلمه افئده جمع فواد است و در اینجا مردا اندیشه است.

واندیشه را مراتب چندیست. نخست: تعقل اموری که در خارج مرتب‌اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشد. تا بقدرت آن تعقل آهنگ ایجاد آنها کند و این نوع اندیشه بیشتر تصورات^۲ است. و آن را عقل تمییزی (حسی یا باز شناختنی) 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 بهره مند می‌شویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست با هم‌نوعان خود بکار می‌بندیم و بیشتر آنها تصدیقهائی^۳ است که اندک اندک بتجربه برای انسان حاصل می‌شود تا آن که از آنها سودمند می‌شویم و آن را عقل تجربی می‌نامند.

سوم: اندیشه‌ای که انسان را از علم یا گمان بمطلوبی برتر از عالم حس بهره مند می‌کند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمی‌گیرد و آن را عقل نظری می‌نامند عبارت از

۱- ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ [النحل: 78].

۲- تصور در اصطلاح منطق حصول صورت شیء در قل بغیر حکم است مانند تصور زید و عمر و بکر و تصور غلام زید (غیاث)

۳- تصدیق در اصطلاح منطق با حکم چنانکه گوئی زید نویسنده است یا نویسنده نیست (غیاث)

تصورات و تصدیق‌هائی است که به طرز و شرایط خاصی تنظیم می‌یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می‌کند، سپس ما معلوم‌هائی بجز از جنس خود آن‌ها تنظیم می‌شود و همچنین ما را بفایده علوم دیگری آشنا می‌کند و نهایت فایده ای که از آن بر می‌گیریم 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 در می‌یابیم و آنوقت این گونه 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 برذاتهای محضی است چون عناصر و آثار آن‌ها و موالید سه گانه ای 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 ترتیب‌اند چون افعال بشری، و برخی فاقد نظم و ترتیب می‌باشند مانند افعال جانوران دیگر. و نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی بنیروی اندیشه می‌توان درک کرد.

از اینرو هرگاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد بسبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آن را 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 موخر آوردن چیزی که باید مقدم باشد یا برعکس مقدم داشتن چیزی که باید موخر آورده شود امکان پذیر نیست و مبدا (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدا دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متاخر از مبدا نخستین واقع شود و گاهی از این مرتبه هم در می‌گذرد و سپس انجام می‌یابد. پس هرگاه بآخرین

مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فزونتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن می‌باشد آغاز گردد، آنوقت باید آخرین مبدئی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابر این مبدا مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدا پس از آن تا آخر مسبب‌ها و شرایطی که نخستین اندیشه او بشمار می‌رفتند. مثلاً کسی که درباره ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او بساختن دیوار منتقل می‌گردد و سپس پایه و بنیایی 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 می‌کنند و سپس بساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا می‌کند و بنابر 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 یک 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 موخر از همه می‌باشد و بعلت 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 بی‌بهره می‌باشند، چه دریافت جانوران تنها بوسیله حواس است و ادراکات آن‌ها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است از این رو 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 بدنال ادراکات منظم و بمنزله فرع آن‌ها شمرده شده است. از این

۱- سعدی گوید:

اول اندیشه و آنگهی گفتار پای بست آمده است پس دیوار

رو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج می‌باشد و به همین 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 شده‌اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و می‌فرماید: «من همانا در روی زمین خلیفه ای 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 یکتن می‌توان پایگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند و گروهی از این مرحل تجاوز نمی‌کنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میان‌دیشند و چنین کسانی در بالا ترین پایگاه‌های انسانیت جای دارند و این موضوع را می‌توان درباره 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. هرچند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج از راه ملکه و تمرین حاصل می‌شود و معرفت سبب‌ها و مسبب‌ها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را می‌توان نمونه ای فرض کرد و آن را در تعقل و اندیشدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد می‌شود مورد سنجش قرار داد. و خدا انسان را بیافرید و او را بر بسیار از آن‌ها که آفرید برتری خاصی بخشید^۲

در فصل: در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده ای که می‌گویند انسان طبعا مدنی است. آن‌ها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد می‌کنند و کلمه «مدنی» منسوب به

۱- ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

۲- ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

«مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنی گفتار مزبور این است که زندگانی بشر بطور انفرادی امکان پذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنسانش بکمال نمی‌رسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده است که قادر نیست بتنهائی وجود و زندگانی خود را به مرحله کمال برساند از اینرو وی طبیعه در کلیه نیازمندی‌های زندگی خود همواره محتاج به همکاری 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 از هم 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 گسیخته پدید می‌آید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشر دارد چه بسبب آنکه خداوند انسانرا به نیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و مرتب بهره مند 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 می‌کند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهها روی بر می‌گردانند، و به مصالح و امور شایسته می‌گیرند 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 می‌شود، زشتیها و مفسدها راتشخیص می‌دهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری می‌جویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملا نمودار می‌شود بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست می‌آورد و معانی مزبور کاملا از حس دور نمی‌باشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنها از راه تجربه بدست می‌آید و بوسیله آن مورد استفاده واقع می‌شود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است

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

که به محسوسات 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 باهمجنسان خویش بکار می‌بندند چنانکه بر وی آشکار می‌شود چه شیوه ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربه مزبور برای او در نتیجه ممارست بمنزله عادت و ملکه ای می‌شود که آن را در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند برهر قضیه ای 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 پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فرا گیرد 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 پی نبرد 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 نامانوس و غیرعادی 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 به تباه 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 روزگارا 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 تمییزی (حسی) که بوسیله آن افعال و کردارها از انسان سر می‌زند حاصل می‌شود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که در این کتاب تفسیر 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 آن را بهمان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانوران 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 این رو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی می‌باشند مشاهده می‌کنیم و در می‌یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است.

آنگاه بجهان سوم برتر از خویش رهبری می‌شویم، چه در وجود خود آثار آن را که در دل‌ها (اندیشه) ما تلقین می‌کند می‌یابیم. مانند اراده‌ها و آهنگ‌هایی که بسوی حرکات عملی می‌کنیم و از این رو در می‌یابیم که در اینجا فاعل یا محرکی وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی بر میانگیزد و آن محرک 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.

۱- اگر پند خردمندان بجان ودل نیاموزی

جهان آن پند با سختی بیاموزد تو را روزی. (ذبیح الله بهروز)

و چه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی و ذوات آن بیاری رویا رهبری می‌شود و از راه چیزهائی بدان پی می‌بریم که در خواب می‌بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غالب از آن‌ها هستیم و با واقعیت‌های درست مطابقت دارند و بر ما القا می‌شود و آنوقت آگاه می‌شویم که آن القاآت مطابق باحقیقت و از جهان حق و راستی است. و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورت‌های خیالی است که قوه ادراک آن‌ها را در ضمیر انسان ذخیره می‌کند و اندیشه پس از غیبت از جهان حس در آن‌ها بجولان می‌آید. و ما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکار تر از موضوع رویا نداریم چه آن را بطور کلی و اجمالی می‌دانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست.

و آنچه حکمای الهی درباره تفصیل ذوات آن جهان گمان می‌کنند و ترتیب آن‌ها را بنام عقول می‌خوانند، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما را بقین رهبری نمی‌کند، زیر آن‌ها را به برهان نظری مشروط می‌نمایند چنانکه گفتار ایشان درمنطق 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 نمی‌ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آن‌ها را برای ما واضح و مستحکم می‌کند.

و آنچه در فهم ما می‌گنجد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسان تر است همان جهان بشر است چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل و اوراق 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 محض‌اند که در آن‌ها عقل و معقول متحد است و گوئی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است پس دانش‌های فرشتگاه پیوسته و طبیعه با معلومات ایشان مطابق است و به هیچ‌رو خللی بدان راه نمی‌یابد.

و اما دانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله ایست که صورت مزبور در آن صورت‌های معلومات نقش می‌بندد یعنی نفس، ماده ای هیولائی^۱ است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندک اندک حاصل می‌شود فرو می‌پوشد تا آنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی می‌ماند. بنابر 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 ربط 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) آن را روشن می‌کند ولی وضوح آن از پشت پرده است و مانند وضوح و معاینه ای نیست که در دانش‌های فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار می‌شود و مطابقت حسی دلالت می‌کند و بچشم دیده می‌شود.

پس آشکار شد که بشر بعثت تردیدی که بدانش او راه می‌یابد طبیعه جاهل و از راه اکتساب و صناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صنعتی بدست می‌آورد و پرده ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش دیده و ضمیر انسان بر طرف می‌شود که بوسیله ذکر دعا به ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می‌کند. و هم از راه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سر همه پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از

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

همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است راه دیگر برداشتن پرده ای روی دیده جهالت است. و خدا انسان را پیاموخت آنچه نمی دانست.^۱

فصل: در دانش‌های پیامبران علیهم الصلاة والسلام

ما این صنف را 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 بوجهه بشریت از لحاظ قوای اداریک 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 درحالت وحی برایشان القا می‌شود از قبیل رهبری امت بر طریقه یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر می‌دهند و به هیچ‌رو 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 و در آنجا آشکار ساختیم که سراسر جهان هستی خواه در عالم بسیط یا مرکب از برین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همه آن‌ها بهم پیوسته‌اند و پیوندی ناگسستنی دارند که بذات مجاور خود، خواه برین یا فرودین تبدیل شوند چنانکه در عناصر مادی بسیط می‌بینیم و هم در نخل و تاک از آخر افق گیاهان باحلزون و صدف از افق جانوران ملاحظه می‌کنیم و مانند بوزینه که در آن هوش و ادارکی گرد آمده که با انسان صاحب فکر و اندیشه برابر است و این استعدادی که در دو سوی هرافق 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 اعطا شده 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 بفعل^۱ از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف است به ابنای بشر و هموعان خود تبلیغ کند، فرا گیرد و معنی وحی و خطاب و گفتگوی با فرشتگان همین است و همه پیامبران طبیعه بر این کیفیت افریده شده اند چنانکه گوئی این حالت ذاتی و جبلی آنان است و در این لحظه انسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست می کنند که درباره ایشان معروف است و دانش های 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 نمی دهد، بلکه مطابقت معلومات با 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 نمی شود. از لحاظ جاری کردن استصحاب برحالت نخستین یا وحی و به سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر به حالت نخستین می شود از این رو دانش های ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و بتکمیل رهبری امتی که در میان آنان بر انگیخته شده اند نایل می آیند، چنانچه در گفتار خدای تعالی آمده است. «بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که بمن وحی کرده می شود، همانا خدای شما یکتاست پس به وی روی آورید و از او طلب آموزش کنید»^۲ پس این مطلب را بفهم و بآنچه در

۱- در برابر قوه

۲- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَاَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا﴾ [فصلت: 6] و

رجوع به آیه ۱۱۰ سوره الکهف شود.

آغاز کتاب درباره غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن می‌شود، چه ما همان موضوع را در اینجا کاملاً بسط دادیم، و خدا کامیاب کننده است.

فصل: در اینکه انسان ذاتا 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 که در وی آفریده متمایز ساخته است و او بنیروی اندیشه‌اش کردارهای خویش را انتظام می‌بخشد و چنین اندیشه‌ای را عقل تمییزی نامند و گفتیم اگر بیاری اندیشه خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفاسد از هم منعانش دانش بیندوزد چنین اندیشه‌ای 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 آن چنان که هستند در یابد چنین فکری را عقل نظری گویند. و اندیشه فقط پس از کمال مرحله حیوانیت در انسان حاصل می‌شود و از تمییز (باز شناختن) آغاز می‌گردد چه او پیش از تمییز بکلی از دانش بی‌بهره است و در زمره جانوران بشمار می‌رود و به مبدا تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضعه^۱ پیوسته است و آنچه پس از این مراحل برای او حاصل می‌شود بعلت آن است که خدا مشاعر حس و افئده (اندیشه) را در نهاد او می‌افریند. 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 بی‌خبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانش‌هایی که آن‌ها را بوسیله آلات و ابزار بدن خود کسب می‌کند کمال می‌پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال می‌رسد و بگفتار

۱- اشاره بآیه: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نُرَابٍ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ﴾ [الحج: 5] که ترجمه آن چنین است: «همانا شما را از خاک آفریدیم از خاک پس از منی پس از پارچه خون بسته پس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت»

خدای تعالی در مبدا وحی به پیامبرش در نگر که چه فرمود «بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد، بخوان و پروردگار تو کریم تر است، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسانرا آنچه نمی دانست یاد داد.»^۱

یعنی پس از مرحله ای که خون بسته و تکه گوشتی بیش نبود او را بکسب دانش هائی واداشت که برای وی حاصل نشده بود، بنابر 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 مامنت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان ودو حالت فطری و کسبی او در آغاز تنزیل و مبدا وحی اشاره کرده، است و خدا باشد دانای حکیم.^۲

فصل نخستین: در اینکه دانش ها^۳ 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 این ها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه باز شناخته می شود، اندیشه های که بدان به تحصیل معاش خود رهبری می شود و با ابنای جنس خود درباره آن همکاری می کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او در همه این ها پیوسته می اندیشد و به اندازه یک چشم بر هم زدن هم سریع تر است و از این اندیشه است که همه دانش ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود می آید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی

۱- ﴿أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ أَفْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝﴾ [العلق: 1-5].

۲- ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝﴾ [النساء: 17]. تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

۳- دانش: (۱) و (ب) و (ک)

که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش‌های طبع 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 آنان 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 آن‌ها تمرین و ممارست می‌کند تا پیوستن و رسیدن عوارض آن حقیقت به وی، 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 و افند 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

۱- این فصل در چاپ پاریس مانند چاپ‌های دیگر در محل خود نیست و کاتر مر آن را در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و می‌نویسد: «این فصل در نسخ خطی A, B بعد از شش فصلی است که من آن‌ها را از نسخ دیگر بر این چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی C, D آن را در این محل آورده اند» لیکن من آن را 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 ع در چاپ‌های (۱) (ب) و (ک) نیست

زیرا مهارت و استادی و تفنن کردن در دانش و احاطه یافتن بر آن تنها بباری حصول ملکه ایست که انسان را به مبادی و قواعد آن محیط می‌کند و بر مسائل 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.

وملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده می‌کنیم که در فهم [وبه یاد سپردن]^۱ یک مسئله از یک فن دانشجو و مبتدی و شخص بیسوادی که هیچ دانشی فرانگرفته است با دانشمند متبحر، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

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

وکلیه امور جسمانی محسوس می‌باشند و از اینرو نیاز به تعلیم دارند و بهمین سبب درهر سرزمین وهر عصری سند^۲ تعلیم در کلیه دانش‌ها و فنون نیاز به معلم ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند واین امر هم نشان می‌دهد که تعلیم دانش فن و صناعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامورد 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

۱- در (پ) نیست.

۲- آنکه از وی حدیص بردارند (متهی الارب) ودر اینجا مقصود صاحب‌نظری است که رای او در دانش یا هنری مورد قبول عموم دانشمندان یا هنرمندان باشد

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 صناعاتی در تعلیم و برای یاد دادن می‌باشد در صورتیکه ماهیت دانش یکی است (و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسان است) و چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم^۱ در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب برافتد و منقطع شود از این رو که به عمران آن سرزمین خرابی راه یافته و دولت‌های آن کوچک و ضعیف شده‌اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران وضعف 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 و قرطبه در گذشته دو پایتخت مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش‌ها و هنرها در آن دو شهر رواج کامل داشت و مانند دریائی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش و هنر در آن دو شهر 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 دو مرکز 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 شیوه‌های بادیه نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت بمبداء تاءسیس 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 افریقه بسوی مشرق کوچ کرد و به درک محضر شاگردان امام ابن الخطیب رسید^۲ و علوم را از آنان فرا گرفت و

۱- در «پ» چنین است و در (۱) و (ب) و (ک) «سند تعلیم علم»

۲- در حاشیه «ینی» مقابل ابن الخطیب نوشته شده است: مقصود مولف امام فخر الدین رازی است.

چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول و منقول مهارت یافت و بادانش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس بازگشت. 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 از محضر آنان درک فیض کردند و بکسب دانش پرداختند و سند تعالیم ایشان نسل به نسل به شاگردانشان رسید تا آنکه به قاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید. و این سند از تونس به تلمسان و ابن الامام و شاگردش رسید چه او با این عبد السلام^۱ نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی به کسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن عبدالسلام در تونس و ابن الامام در تلمسان اند، ولی شماره‌ی آنان به قدری اندک است که بیم آن می‌رود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابو علی ناصر الدین المشدالی^۲ در پایان قرن هفتم از (قبیله) زواوه به سوی مشرق شتافت و به درک محضر شاگردان ابو عمر بن الحاحب نائل آمده و حدیث و دانش از ایشان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب الدین قرافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم سودمندی به مغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند 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 بی بهره است و سند تعلیم به آنان نرسیده است. و از اینرو حصول ملکه و مهارت و استادی در دانش‌ها و

۱- در «ینی» چنین است: چه او با ابن عبدالسلام درس را بر یک استاد قرائت کرد و در مجالس درس

(مشدالی) با وی شرکت جست و هم اکنون.....

۲- مشدله (بفتح اول و دووم و تشدید دال) تیره ای از قبیله بربر موسوم به زواره.

بر ایشان دشوار است. و آسان‌ترین شیوه‌های حصول این ملکه نیرو بخشیدن زبان^۱ از راه محاوره و مناظره در مسائلی 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 این رو کسانی از جویندگان دانش را می‌یابیم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار می‌کنند و به هیچ‌رو سخن نمی‌گویند و در مباحثی که مطرح می‌شود شرکت نمی‌جویند بلکه توجه آنان به حفظ کردن بیش از میزان حاجت است و به همین سبب از ملکه‌ی تصرف در دانش و تعلیم سودی حاصل نمی‌کنند. و حتی از همین گروه کسانی را می‌یابیم که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه‌ی آنان در دانشی که دارنده قاصر و اگر بی‌بحث و گفتگویا مناظره یا تعلیم بپردازند بخوبی از عهده‌ی آن بر نمی‌آیند و منشاء این کوتاهی و قصور تنها به کیفیت تعلیم از دست رفتن سند آن باز می‌گردد^۲ و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر بیشتر مبذول می‌دارند و گمان می‌کنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکه‌ی علمی حاصل می‌شود در صورتیکه چنین نیست. و اذلالی که بر این امر در مغرب گواه می‌باشد 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 آموز در آن به مطلوب خویش یعنی حصول ملکه علمی می‌رسد یا از کسب دانش است و به ویژه بعلت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوه‌های نیک در آن است چنانکه می‌توان گفت یگانه سبب همین است^۳.

۱- گشودن زبان: (ک) و (ا) و (ب)

۲- در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکه علم برحفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح می‌دهد.

۳- و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مربیان عصر حاضر اهمیت می‌دهد.

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 به منزله‌ی معادن دانش بشمار می‌رفتند مانند بغداد و بصره و کوفه ویران شده است. لیکن خدای تعالی دانش را از آن شهرهای 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 سندتعلیم در آن‌ها پایدار است. و بنابر این مردم مشرق عموماً در هنر آموزشی دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محق‌تراند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش به مشرق می‌روند گمان می‌کنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می‌پندارند شرقیان به فطرت نخستین وزیر کترو هوشمندتراند و نفوس ناطقه‌ی ایشان طبیعه 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 هنرها می‌بینند، 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 (غیرمعتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقالیم 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 تاءثیراتی است که آثار حضارت در نفوس می‌بخشد و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم بر میزان عقل انسان در صنایع می‌افزاید.

۱- قسمت داخل کروشده در چاپ (پ) نیست.

و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری می‌پردازیم. علت اصلی این تفاوت‌ها این است که شهرنشینها 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 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.^۱ و در عین حال آداب و رسوم مزبور بمنزله فنونی است که آن‌ها را آخرین از نخستین فرا می‌گیرد و شکی نیست که هر صنعت و هنر مرتب و منظمی در آدمی تأثیری می‌بخشد که در نتیجه آن خردی تازه کسب می‌کند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد می‌گردد و بسبب آن عقل در کسب معارف به استعداد سرعت انتقال و تیز هوشی آراسته می‌شود.

و ما اخباری درباره چگونگی تعلیم صنایع در میان مصریان شنیده‌ایم که بمنزله آرزوهای دور و دراز و هدفهائی 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 مفرده ای 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 خرد میافزاید 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 به آن‌ها مانند ملکات، پرورش می‌یابد و ادراکات و ملکات بعلت باز گرداندن آثار علمی بنفس بر میزان و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتیکه چنین نیست و اگر شهر نشینان را بادیه نشینان مقایسه کنیم می‌بینیم شهریان چگونه آراسته بهوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه نشین می‌پندارد و او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت عقول با یکدیگر از این استعداد و هوش بی‌بهره

۱- از «ینی» نسخه‌های دیگر مغشوش است.

است و حال اینکه پندار او درست نیست، بلکه هوشمندی وزیرکی 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 هنگامی که یک تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا می گیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند می شود، بادیه نشین گمان می کند هر که در این ملکات بمرحله نهائی برسد و در آنها توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می پندارد نفوس بادیه نشینان به فطره چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می یابیم که فطره و ذاتا در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی می باشند. 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 می بخشد.

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 برداشته اند 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 می پندارند 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 یافته اند در صورتیکه پندار آنان درست نیست. و بنابر این حقیقت امر را می توانی بخوبی دریایی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد می افزاید [و او خدای آسمانها و زمین

است]^۱

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

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 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 این رو 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 بی‌وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر می‌باشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش بشهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه نشینان برای آموختن صنایع بشهر می‌روند و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر السلام 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 در آمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانش‌ها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که بعمران آن‌ها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آن‌ها پراکنده شدند آن بساط بر آن بود یکسره در هم پیچیده شد و آن همه 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 عمرانی 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 دویست سال پیش در دولت ترک از روزگار صلاح الدین بن ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز باستحکام و نگهداری صنایع مصر کمک بسزائی کرده است، زیرا امرای ترک در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطان شان می ترسند از این رو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می دارند و از اینرو که آن گروه از بندگی و یا از طریق ولاء در درگاه سلطان برگزیده شده اند و چون از بازخواستهای نکبت بار پادشاه در بیم و وحشت اند. امرای مزبور بساختن مدارس و زاویه و رباطهای بسیار همت می گمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف می کنند و برای فرزندان خویش نیز بهره ای تعیین می نمایند که نظارت آن موقوفات را برعهده می گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا بر می دارند، گذشته از این آنها اغلب شیفته کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیک) اند و در نتیجه اوقات در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید می شود و بهمین سبب طالبان دانش و معلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف دانش بدان سرزمین می روند و بازار دانش رونقی بسزا دارد و چون دریائی بیکران این و خدا آنچه بخواهد می افریند.

فصل چهارم: در انواع دانش هایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است

باید دانست دانش هایی که بشر در آنها خوض می کند و در شهرهای بزرگ خواه بمنظور تحصیل یا تعلیم متداول می باشد و بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که بیاری اندیشه خود بدانها رهبری می شود و گونه دیگر نقلی است که آنها را از کسانی که وضع کرده اند فرا می گیرد. گونه نخستین عبارت از دانش های حکمت و مسائل فلسفی است که انسان می تواند بر حسب طبیعت اندیشه خود به آنها پی برد و بیاری

مشاعر بشری خویش بموضوعات و مسائل و اقسام بر اهین و وجوه تعلیم آن‌ها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را بر راه 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 فروغ 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 می‌شود از راه ثبوت حکم در اصل و آن هم 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 ﷺ 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 وهمنعانش واجب شده است بداند و احکام مزبور مأخوذ از کتاب (قرآن) و سنت است به نص یا به اجماع یا به الحاق پس نارچار باید از نخستین مرحله ببیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آن را علم تفسیر گویند سپس درباره نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر ﷺ که آن‌ها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آن‌ها بحث می‌کنند، و آن را علم قرائت می‌نامند.

از آن پس بدانش حدیث می‌پردازیم که عبارت است از گفتگو درباره نسبت دادن سنت بصاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت راویانی که روایات و سنن را نقل می‌کند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد وثوق حاصل آید آنگاه

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

ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن با روش قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را «اصول فقه» می نامند.

و پس از اینها به دانشی می رسیم که از آن ثمره ونتیجه شناسایی احکام خدای (تعالی) در کردارهای اشخاص مکلف حاصل می شود و آن را دانش (فقه) می گویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قس اخیر اختصاص به ایمان و معانی دارد که باید از میان پاره ای از معانی سلبی به آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می نامند که درباره 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 می رسانند و چنین دانشی را «علم کلام» می خوانند.

لیکن علوم مربوط به زبان، بر بحث و اندیشیدن درباره قرآن و حدیث مقدم است یعنی مقدمه آن است، زیرا دانش های اخیر متوقف بر علوم مربوط به زبان است که عبارتند از:

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

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

و بنا بر این دانش های 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 می کند نازل می شوند، در میان کلیه مذاهب مشترک است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مابینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و علوم است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنا بر این کلیه مذاهب دیگر متروک است

۱- ادب (۱)

۲- از اصطلاحات منطق است که در تعریها جنس را به قریب و بعید تقسیم می کنند.

واندیشیدن در آن‌ها ممنوع می‌باشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر ﷺ^۱ می‌فرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبر شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر ﷺ هنگامی که در دست عمرؓ ورقی از کتاب تورات دید چنان در خشم شد که آثار آن در چهره وی نمودار گردید و آنگاه گفت: «آیا برای شما کلمه بیضا نیاوردم؟^۲ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می‌بود هیچ چاره‌ای 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 یک منظم و مرتب شده است و در ح سن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا به پایه‌ای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هر فنی دانشمندانی 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 یک 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)^۳ تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته یاد آوری 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

۱- صلی الله علیه و سلم: (ا) (ب) و (ک) ۹ صلم: (پ)

۲- منظور از کلمه بیضا قرآن است.

۳- (ک) و (ب)

طالبان دانش از راه وظایف و مقرری‌هایی است که از اوقاف رای 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 آن را از پیامبر ﷺ در بعضی از الفاظ و کیفیات ادای حروف به طریق 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 بتواتر رسیده و انتساب آن‌ها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آن‌ها مشهور شده‌اند اختصاص یافته است.

از این رو قرائت‌های هفت گانه 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.

و برخی از کسان در تواتر طرق روایت آن‌ها اختلاف کرده‌اند، زیرا بعقیده آنان قرائت‌های مزبور کیفیاتی برای ادای حروف است و آن هم 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.

۱- پایان فصل در (پ) چنین است اشاره به آیه ۲۰ از سوره المزمّل: ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [المزمّل]:

[20] ولی فصل مزبور در چاپ‌های (ا) و (ب) و (ک) بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه اراده کند انجام می‌دهد» فعال لما یرید. سوره هود آیه ۱۰۹ و یاری و کامیابی به ید اوست. نسخه «ینی» نیز با (پ) مطابق است.

و قاریان دیر زمانی 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 آن را 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 ابی عامر او را به همین منظور برگزد و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزا می‌کرد و او را نزد گروهی از ائمه قاریان که در درگاه وی بودند می‌آورد از این رو و بهره‌افری در این فن بدست آورد از آن پس منصور او را بفرمانروایی دانیه^۱ و جزایر شرقی^۲ بر گماشت. 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 به همه دانش‌ها و به ویژه به فن قرائت مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابو عمر و دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحله‌ی کمال رسانید و شناختن آن منحصر به وی شد که اسنادهای آن بروایت وی منتهی گردید و کتب رو گردان شدند و از میان تالیفات وی بیش از همه به کتاب (التیسیر) اعتماد کردند.

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه^۳ پدید آمد و بر آن شد که آنچه را ابو عمر و در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیه‌ی آن‌ها را در قصیده‌ای به نظم آورد و نام‌های قراء را به طور معما به ترتیب حروف ابجد و روش استواری در آن قصیده گرد آوری کرد تا کسی که باختصار بخوهد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم سبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد و این است که به طور

Denia - ۱

۲- مقصود جزایر بالنار Les Baleares

۳- Xativa

جامع و شیوهی نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه خاصی به از بر کردن. آموختن آن بکودکان مکاتب مبذول می‌داشتند و در شهرهای مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز به فن قراآت افزوده‌اند 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 بر خلاف 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 جزاوا الظالمین^۴ و حذف الف در یک موضع و بقای آن در جای دیگر و «تاء» هائی که بصورت ممدود رسم شده‌است و اصل این است که تاء مربوط بشکل «ها» نوشته شود و جز این‌ها. و ما علت اینگونه رسم الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

و چون اینگونه اختلاف درباره اشکال و قانون خط پدید آمد ناگزیر به حصر آن‌ها شدند. از این رو مردم (دانشمندان) هنگامی که درباره علوم (دینی) تألیفاتی می‌کردند در این خصوص نیز بحث و تحقیق می‌پرداختند و در مغرب این فن را ابو عمر و دانی که نام او را یاد کردیم تکمیل کرد و درباره آن کتاب‌هائی 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 آن را در قصیده^۵ مشهور خود بنظم آورد و مردم به از بر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس درباره 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 ابو عمرو دانی و مشهور بداشتن

۱- رجوع به سوره الذریات آیه ۴۷ شود.

۲- رجوع بسوره النمل، آیه ۲۱ شود.

۳- ﴿وَلَا وُضِعُوا خِلَالَكُمْ﴾ [التوبة: 47].

۴- سوره الحشر، آیه ۱۷.

۵- یعنی قصیده ای که روی آن حرف «ر» است.

علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلاف دیگری نیز روایت شده است و خراز از متأخران مغرب از حوزه 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 به‌زیر کردن ارجوزه خراز 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 بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همه اقوام عرب آن را می‌فهمیدند و معانی آن را از مفردات و ترکیبهای آن می‌آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه نازل می‌شد چنانکه برخی از آن‌ها در عقاید ایمانی و بعضی درباره احکام پیش آمدها و گرفتاریهای شبانه روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن می‌باشد. و پیامبر ﷺ 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 روی روایت کردند.

چنانکه از قول وی دانسته شده است که منظور از سوره ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ [النصر: 1] است. و اینگونه روایات و اخبار از صحابه 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 صدرالسلام و سلف روایت شده است تا هنگامی که معلومات بصورت دانش‌ها در آمد 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 آنهم از یادها رفت و لغت را از کتب اهل زبان فراموش گرفتند و در تفسیر قرآن به آن کتب نیازمند شدند، زیرا قرآن بزبان عرب و بر شیوه بلاغت آنقوم است. و تفسیر بدوگونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسخ و منسوخ 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 بادیه نشینی و بیسوادی بر آنان چیره شده بود و هرگاه آهنگ فرا گرفتن مسائلی می‌کردند که نفوس انسانی بشناختن آن‌ها همت می‌گمارند از قبیل تکوین شده‌ها و آغاز آفرینش، و رازهای جهان هستی، آنوقت این گونه 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 روزگار در میان عرب می‌زیستند مانند خود ایشان بادیه نشین بودند و از این گونه مسائل بجز آنچه عامه اهل کتاب می‌دانند باخبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل می‌دادند که به دین یهودی گروید 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

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

اینرو تفسیرها در اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته از این رو تفسیرها در این گونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته شد و آن‌ها از مسائلی بشمار نمی‌رفت که با احکام باز گردد تا در صحتی که موجب عمل به آن‌ها است تحری شود.

و مفسران در مورد آن‌ها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. و ریشه و منبع آن‌ها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه نشین‌اند 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 به همین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم در صدد تحقیق و آزمایش بر آمدند 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 باز می‌گردد، 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 با لذات 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 مولف آن از مردم خوارزم عراق «ایران» است، ولی زمخشری پیرو عقاید معتزله می‌باشد و در نتیجه هر جا در آیات قرآن به شیوه‌های بلاغت بر می‌خورد از مذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال می‌کند و به همین سبب محققان مذهب سنت از آن دوری می‌جویند و به سبب دامگاه‌هایی که

در آن نهفته است عامه مردم را از آن برحذر می‌دارند، ولی با همه این‌ها محققان مزبور به رسوخ قدم وی در مسائلی که بزبان و بلاغت متعلق است اعتراف دارند. و هرگاه کسی که آن را می‌خواند کاملاً بمذاهب سنت آگاه باشد و راه استدلال را نیک بداند آنوقت از بدفرجامیهای آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعه آن را مغتنم شمرد چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی‌هایی است.

و در این عصر تألیفی از آن یکی از دانشمندان عراق شرف الدین طیبی از مردم توریز عراق بما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و در باره الفاظ آن بتحقیق پرداخته است و با دلایلی متعرض مذاهب اعتزال آن شده و آن‌ها را رد کرده است و آشکار می‌کند که بلاغت در آیه بر حسب معتقدات اهل سنت روی می‌دهند 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

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 مامقرر 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 برعهده ایشان گذارده است: خدای تعالی می‌فرماید:

هر آیه ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم^۲ [و شناختن ناسخ و منسوخ هرچند عموماً مربوط به قرآن و حدیث است، ولی آنچه در این باره در قرآن

۱- ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [یوسف: 76].

۲- ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة: 106]

هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحديث دارد در میان دانش‌های آن فصل خاصی بشمار می‌رود.^۱

از اینرو هر گاه دو خبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آن‌ها با بعضی تأویلهای 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 شمار می‌شود. زهری گوید «فقیها از باز شناختن ناسخ حدیث پیامبر ﷺ از منسوخ آن عاجز و نا توانند» ولی شافعی رحمته الله در این دانش تبحر کاملی داشت.^۲ «و از جمله دانش‌های حدیث اندیشیدن در اسانید شناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهایی برحسب سندی روایت می‌شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر رحمته الله هنگامی واجب می‌شود که صدق آن‌ها بر ظن^۳ 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 کند بثبوت می‌رسد و نقل آنان برای ما دلیلی 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 ادارکشان در یکایک آن‌ها از لحاظ پذیرفتن، یا رد احیث تأثیر می‌بخشد

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

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

۳- ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نفیض آن است و در تعیین و شک هم بکار می‌رود. (اقرب

گذشته از این اسانید (زنجیره‌های حدیث) از لحاظ اتصال یا انقطاع آن‌ها فرق می‌کند. بدینسان که راوی روایت کننده‌ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده باشد. وحدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ تفاوت به دو طرف متهی 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 وحسن وضعیف و مرسل ومنقطع و معضل و شاد 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 درباره هر یک از آن‌ها آورده‌اند. همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرا می‌گیرند تحقیق می‌کنند از قبیل قرائت یا کتاب یا مناو له^۱ یا اجازه و درباره تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در رد یا قبول آن‌ها بحث می‌کنند.

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ واصطلاحاتی را که در متون حدیث آمده می‌آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد این‌ها قسمت عمده مسائلی است که محدثان درباره آن‌ها بحث و تحقیق می‌کنند و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعین در نزد همشهریان آنان معلوم و مشهور بوده است چنانکه گورهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهی عراق چون بصره و کوفه و جمعی در شام و مصر می‌زیسته و همه آنان در عصر خویش نامور و شهره زمان خود بوده‌اند، 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 سخت‌گیری می‌کرده، و از پذیرفتن احداث منسوب به روایان

۱- 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 جرجانی)

ناشناخته امتناع می‌روزیده‌اند.»^۱ [واز دانش‌های حدیث آشنائی بقوانینی است که ائمه حدیث آن‌ها را وضع کرده‌اند تازنجیره حدیث (اسناد) و راویان و نام‌های آنان را بشناسند و به چگونگی 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 ﷺ واجب است بشرط آنکه ظن برصدق آن غالب باشد و آنوقت برمجتهد واجب است در طرقي که این ظن را بدست می‌آورد تحقیق کند این طرق از راه مطالعه درباره زنجیره حدیث حاصل می‌شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و براءت راویان از سهو و غفلت پی برده و عدول امت این صفات را درباره وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنان را دراین صفات بدانند و آنگاه به چگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شد از قبیل اینکه وی از شیخ سماع کرده یا حدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آن را نوشته است «کتابت» یا آن را پس از فرا گرفتن یاد داشت 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 فرو ترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه برمرسل و منقطع و معضل و معلل و شاذ و غریب و منکر (به فتح ک) 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 درباره آن‌ها اختلاف کرده‌اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان اختلاف بسیار است.

۱- تا آخر گیومه مطالبی است ه 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 آنرا را در داخل گروه نقل کردم. نسخه «ینی» در بیشتر موارد با چاپ‌های مصر و بیروت مطابق 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 بطریقه‌هایی 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 آن را 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 عمر و بن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست. و بدنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابو عمره و 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 تابعاتی که راویان سنت بوده‌اند در شهرهای اسلامی نامی دارند 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 درصحت 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 دروی می‌جسته‌اند.^۱ طریقه حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه رضی الله عنه بود و سپس اصحاب او مانند امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی. [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

۱- «سید» در چاپ (پ) ولی صحیح «سند» است

۲- در چاپ‌های مصر و بیرون تیست.

بود[و در آن بحث و اندیشه و رای و تعمق در قیاس وجودداشت] که سلف بدان قصد کردند و صحیح آن را جستند تا آن را تکمیل کردند و مالک کتاب الموطا را [به شیوه حجازیان] تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها هم‌رای و متفق بودند بنوشت و آن را برحسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ^۱ شناسائی طرق احادیث و زنجیره‌های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها] 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 رواوی آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی‌هائی که مشتمل بر آن‌ها می‌باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده میشوند]^۲ و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [و دایره روایت را توسعه بخشید] و درمسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را بر حسب ابواب هر یک تخریج کرد و کلیه طرق حجازیان و عراقیان و شامیان را نیز درنظر گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آن‌ها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و یک حدیث را چند باریاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می‌آورد و ازاین رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون برحسب اختلاف معانی آنها]^۳ تکرار شد و بنابر این کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دویست^۴ حدیث است که سه هزار آن‌ها مکرر می‌باشد و تفاوت طرق و زنجیره‌های هر یک را بطور جداگانه در هر

۱- ظاهرا منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات الشافعیه ابوبکر ابن

هدایه الله الحسینی ص ۸۷-۸۸ شود

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: و گاهی حدیث برحسب اختلاف منی هائی که مشتمل بر آن‌ها می‌باشد در فصول متعدد آورده می‌شود

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۴- در متن چاپ‌های مصر و بیروت «نه هزار» است لیکن محرر در حاشیه نوشته است: نه هزار آن است که در متن آمده ولی برحسب نوشته نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نوشته است هفت هزار است.

باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که برصحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیارورد و طرق و زنجیره‌های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را برحسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همه این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدراتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو عیسی ترمذی و ابو عبدالرحمن نسائی^۱ مسندهائی در سنن مسوع تراز 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 این گونه 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 جداگانه تألیف می‌کنند و آن را فنی مستقل بشمار می‌آورند همچنین درباره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می‌برند و محدثان در این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از این‌ها موتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف می‌کنند و عالمان در دانش‌های حدیث کتب بسیار 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 این دانش را تهذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است.

«و مسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانه یاد کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبدبن حمید و دارمی و ابویعلی 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 درباره 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 برگزیده ام 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 ابن الصلاح می‌باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم].^۲ و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریح نمی‌گردد و استدراک آن را برعهده متقدمان گذاشته‌اند، زیرا عادت گواهی می‌دهد که آن پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سستی غفلت ورزید 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 مولف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطوراستوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دایره امهات پنجگانه گام بیرون ننهادند.

۱- مطالب داخل گیومه را کاترما در حاشیه چاپ پاریس آورده و می‌نویسد آنرا از نسخه‌های خطی D, C, که در دسترس وی بوده نقل کرده است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

به چیزی افزون تر 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 آن‌ها اختلاف کرده‌اند، نیازمند می‌باشد: به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکار برد، 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 کرده است و همچنین آن را در من 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 مناسب میان ترجمه‌ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه‌های احوال مناسب میان آن‌ها و احادیثی که آورده است پوشیده می‌باشد و مردم در بیان آن‌ها گفتگوهای مفصل کرده‌اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه»^۱ این عدم تناسب روی داده است، وی در این باب قول خدای تعالی را که می‌فرماید: «و هنگامی که خانه کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم»^۲ ذکر کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسب 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 می‌آورد و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه‌ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکار قاضی غرناطه که در واقعه ططریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری

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

۲- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَحَابَّةً لِّلنَّاسِ وَآمَنَّا﴾ [البقرة: 125].

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 کرده‌اند، ولی اگر آن را 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 بطال و ابن مهلب و ابن تین و امثال ایشان.

ومن بسیار از شیوخ کشورمان شنیدم که می‌گفتند شرح کتاب بخاری دینی برعهده امت است و مقصود آنان این بود که هیچیک از عالمان امت اسلام بدین (استواری) و اعتبار شرحی چنانکه باید نوشته (و دین خود را ادا نکرده است).

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی آورده و به اجماع آن را بر کتاب بخاری ترجیح داداند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از این رو بر کتاب بخاری برتری دارد که از جسور زواید کتاب بخاری تهذیب شده است]^۲ و اخبار ناصحیحی را که بر وفق شرط آن بوده حذف کرده است و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آن را 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. به دنبال آن دو، محیی الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آن‌ها افزوده است و شرحی وافی و

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست

۲- در چاپ‌های مصر بیروت نیست.

کامل دو کتاب بوجود آورده است، و اما شرح کتب سنت‌های دیگر که قسمت عمده مأخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمت‌هایی که بدان‌ها حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار درباره 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 جز این‌ها از هم بازشناخته شده و پیشوایان و که بدان^۱ 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 برآمدند و احادیثی را از وی سوال کردند که زنجیره‌های آنها را زیرو رو کرده بودند، بخاری گفت: من از چنین حدیث‌هایی آگاه نیستم ولی: خبر داد مرا فلان..... و سپس همه آن احادیث را بوضع صحیح آنها قرائت کرد و هر متنی را به زنجیره آن باز گرداند و بدینسان محدثان بغدا به پیشوایی وی اعتراف کردند.

و نیز باید دانست که روایات ائمه مجتهدان در این باره یکسان نبوده است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندک بوده‌اند. چنانکه می‌گویند روایت ابوحنیفه به هفده یا در همین حدود (تا پنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالک بثبوت رسیده همان مقدار است که در کتاب الموطا آمده است که سیصد حدیث یا قریب

به آن است^۱ و احمد بن حنبل در مسند خویش سی هزار حدیث^۲ آورده است و روایت هر یک از آنان بمقداریست 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 بوده‌اند از این رو روایت ایشان اندک بوده است، در صورتیکه چنین عقیده ای درباره پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد.

زیرا شریعت حتما از کتاب (قرآن) و سنت استنباط می‌شود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد و بر او لازم می‌شود که آن را بجوید و روایت کند و در این راه بکوشد و همواره آماده فراگرفتن 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 با نکوهشها در این راه و عللی که مایه قدح در طرق حدیث می‌شود روایات کمتری بر می‌گزینند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، از این رو اجتهاد چنین کسانی را بجایی می‌رساند که از روایت احادیث مشکوک خوداری کنند و هر چه بیشتر احتیاط می‌کنند روایت 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 این رو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل و ضعف روایت حدیث یقینی هنگام معارضه آن با فعل نفسی سختگیری می‌کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه زاینرو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی

۱- در شرح زرقانی بر الموطا اقوال عده احداث آن بدینسان حکایت شده است. الف - پانصد ب - هفصد ج - هزار و اندی، د - ششصد و شصت و شش، ولی در آن قولی که با رقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصیر هورینی).

۲- پنجاه هزار: (ک) چهل هزار (C,D) نسخ خطی دسلان.

۳- از «ینی»

بعمد حدیث را ترک 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. 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 باصحیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمی‌کند، زیرا چنانکه گفته‌اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانها تکیه کرده‌اند مورد اجماع می‌باشد، ولی شروط طحاوی چنان نیست که همه بر آنها هم‌رأی باشند و در آن روایت از کسان گمنان 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 این رو درباره صحیحین گفته‌اند که با جماع آنها را پذیرفته‌اند. بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده نباید درباره بزرگان دین شک و ریب بخود راه دهد (و از اینکه روایت کم دارند اندیشه بد کند) چه آنان شایسته ترین کسانی هستند که سزاست 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 درباره 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 محی الدین نووی و ابن العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را بگزیده و بسیار از پیشوایان مشرق

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: و خدا سبحانه و تعالی بآنچه در حقایق امور هست دانایتر است. و پایان فصل در نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: و خدا راهنمای براستی و یاریگر بدانست. ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحه دیگر هست که ترجمه آن را در داخل گروه آوردم

و مغرب نیز از آنان پیروی کرده‌اند و هرچند آنان هنگام بحث درباره 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 جامع تر و مفصل تر است.

این هاست 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 دهنده وی بر آن است.

فصل هفتم: در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

فقه شناسائی احکام خدای تعالی درباره 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 ادله ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته فرا می‌گیرند و بنابر این هر گاه احکام از ادله مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه می‌گویند. با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب ناپذیری وجود داشت، آن‌ها احکام را از ادله استنباط می‌کردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف 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 با یکدیگر تعارض دارد و برای تعارض چاره ای جز توسل به ترجیح نیست که در آن هم خواه ناخواه اختلاف روی می‌دهد.

۱- نصوص ج نص است و نص در اصطلاح بر کتاب (قرآن) و سنت اطلاق گریده که در اینجا همین معنی از آن اراده شده است. رجوع به: کلیات ابوالبقا؛ و «تعریفات جرجانی» شود.

دیگر آنکه ادله ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف می‌باشد و نیز نصوص برای وقایع جدید وافی نیست، و آنچه از این گونه حوادث داخل در نصوص نباشد آن را بر منصوصی حمل می‌کنند که میان آن‌ها مشابهتی باشد.

اینها همه [انگیزه‌هایی]^۱ برای اختلافات اجتناب‌ناپذیر 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 فرا گیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن^۲ و کسانی اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بوند چه آنان این معلومات را یا مستقما از خود پیامبر ﷺ آموختند و یا از بزرگانشان که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قرآء می‌نامیدند یعنی آنانکه قرآن را قرائت می‌کنند زیرا عرب ملتی امی بود (یعنی بنویشتن 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 شگفت‌شمرده 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 (امیت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن) 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 آن را فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رای و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلتی که یاد کردیم حدیث در میان مردم عراق کمتر رواج داشت و از این رو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آن‌ها را اهل رای می‌خواندند.

۱- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت بغلط (اشارات) است.

۲- در «ینی» راویان قرآء است.

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوه قیاس در نزد او واصحابش پایدار و مستقر شده 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 باز گرداندند زیرا نص بر علت در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است. پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش واصحاب 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 جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان یگانه بودند و آن را برحسب 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 به همین 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 یمن، متداول است. کتب خوارج نیز چنین است و هر یک از این فرقه‌ها دارای کتب و تألیفات و عقاید غریبی در فقه می‌باشند.

اما امروز از میان ائمه ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم با منتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقاید شان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از

پیروان باطل^۱ که بتکلیف 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 بی‌آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمره اهل بدعت بشمار می‌آیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایه ارجمندی که در حفظ حدیث داشت به چنین سرنوشتی 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 بر وی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قرار دادند و کتب وی را فرو گذاشتند بدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت می‌شد و گاهی هم آنها را پاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رای عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفه نعمان بن ثابت است که مذاهب ایشان بوسیله او ثابت شده و او را در فقه مقامی است که کسی بدان نمی‌رسد و همه اهل عشیره او و بویژه مالک و شافعی به بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده‌اند و پیشوای حجازیان مالک بن انس اصبحی امام مدینه «دارالهجره» بود. و او علاوه بر اصول کلی و مداریک که نزد دیگران معتبر است اصل و قاعده 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 راشایسته (اظهار

۱- در (پ) «بطالین» و در نسخه خطی «ینی جامع» باطلین و در چاپ‌های مصر بیروت طالبین است و من نسخه ینی جامع را ترجیح دادم.

۲- در بیشتر چاپ‌های «لا یخلو بطائل» است ولی صحیح «لا یحلو» این که در چاپ دارالکتب اللبنانی و نسخه «ینی جامع» آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد: «لم یحل منه بطائل» ای لم یستفد منه فایده کبیره

نظر) درباره آن نمی‌دیدند همچون فعلی یا ترکی، متابع گذشتگان می‌شدند و این امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می‌شمردند و همچنین به نسلی که خود فعل پیامبر صلی الله علیه و آله را می‌دیدند و آن را از وی فرا می‌گرفتند. اقتدا می‌کردند و این اصل در نزد مالک از اصول ادله شرعی بشمار می‌رفت و بسیاری گمان می‌کردند که این اصل از مسائل اجماع می‌باشد، ولی مالک آن را انکار داشت، زیرا دلیل اجماع تنها اختصاص بمردم مدینه ندارد، بلکه شامل همه امت می‌شود.

ولی باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همراستی بر امری دینی از روی اجتهاد است. و مالک رفتار مردم مدینه را از این جهت معتبر نمشمرده 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 منتهی گردد و آوردن این مسئله در باب اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته‌ترین ابواب است. چه در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می‌آورد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر واجتهاد در ادله است و اتفاق آنان در این مسئله از لحاظ انجام دادن کاری یا ترک آن باستناد مشاهده آن رفتار از گذشتگان است

و اگر این مسئله در باب فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله یا در باب ادله مورد اختلاف مانند شرح پیش از ما و مذهب صحابی واستصحاب ذکر می‌شد سزاوار تر بود

آنگاه پس از مالک بن انس محمد بن ادریس مطلبی شافعی رحمته الله علیه 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 حجازیان را با طریقه عراقیان در آمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه‌ها و عقاید مالک بمخالفت برخاست، پس از آنان احمد بن حنبل پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمار می‌رفت و اصحابش با سرمایه وافر که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و به مذهب 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 کرده‌اند، چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به رتبه 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 واداشت 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 چهارتن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره ای ندارد.

و مدعی اجتهاد در این روزگار مردود است و کسی به وی 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 گروهی‌اند که^۱ 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 ستنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس رو گردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز و جال بر می‌خاستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ بر پا 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.]^۲

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

۲- از چاپ (پ) در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراء النهر و کلیه مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهب وی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی عباس بوده‌اند و از اینرو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافت «مناظرات و جدل» 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 آن را قاضی ابن العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود به مغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی رحمته الله بیشتر مقلدان وی در مصراند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب می‌باشند و مذهب وی در عراق و خراسان و ماوراء النهر انتشار یافته و در همه شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حنفیان بر پا 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 به مذهب شافعی را فرا گرفتند و بوطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار می‌رفتند و هم در مصر میان مالکیان]^۱ جماعتی از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندان‌های دیگر چون]^۲ اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابواسحق 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 و [نزدیک بود] بجز (فقیهای آنان) دیگران

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست. و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

متلاشی شوند و برونند «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 داده‌اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصراندرکی 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 بریست 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 به بهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد]^۱ 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^۲ در مصر و تقی الدین^۳ 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 پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک 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 عده قلیلی 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،

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۲- در چاپ دارالکتاب اللبنانی: ابن الرقعه و بلاشک غلط است. امام نجم الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن الرفعه (بکسر را) دانشمند ترین فقیه عصر خود بد و چندین تالیف در فقه برداخت که یکی از آنها بنام الکفایه در بیست مجلد و دیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ می‌شد. رساله ای نیز درباره اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهره کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) در گذشت. از حاسیه دسلان ج ص ۱۳.

۳- تقی الدین ابن دقیق العبد (نسخه خطی ینی جامع)

ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفرآ 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 این رو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقه آنان بآن دیار نرسیده بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به مناسبت وجه مشترک بادیه نشینی به اهالی حجاز متمایل تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان ترو تازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمه 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 بمنزله دانش خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهاد قیاس نداشتند از این رو به نظیر^۱ مسائل در الحاق و تفریق آن‌ها هنگام اشتباه پس از استناد آن‌ها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند و کلیه این‌ها نیاز به ملکه راسخی داشت که بتواند بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و در عین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه در این روزگار عبارت از علم فقه است و کلیه مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید می‌کنند.

وشاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق از ایشان قاضی اسماعیل و طبقه او مانند ابن خوار^۲ منداد و ابن متتاب^۳ و قاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابوحسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث^۴ بن مسکین و طبقه ایشان در مصر بسر می‌بردند و از اندلس [یحیی بن الیثی به مصر رهسپار و مالک را ملاقات کرد و کتاب

۱- مقارنه مثل بمثل و شبیه بشبیه معادل: Comparison (ازالمرجع)

۲- ابن خوشیر. ابن خونز (ن. ل) ابن خو از نسخه «ینی جامع»

۳- ابن اللبان ابن المثناب. (ن. ل).

۴- ححرث (ن. ل)

الموطا را از وی روایت می‌کرد و از جمله اصحاب او بشمار می‌رفت و پس از وی^۱ عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او (فقه) نوشت و مذهب مالک را از اندلس انتشار داد و درباره آن کتاب «الواضح» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیه» را تألیف نمود. و اسدبن 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 باسد بن فرات) نامیده شد و سحنون 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 سحنون مسائل آن را کتابت کرد و آن‌ها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آن‌ها برگشته بود اثبات کرد [سحنون به ابن القاسم پیوست و به وسیله کتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آن‌ها برگشته، محو کند و کتاب سحنون را فرا گیرد، ولی وی از این تکلیف سر باز زد]^۲ ایناست که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سحنون پیروی کردند و برحسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آن را (المدونه و المختلطه) می‌نامند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضح) و (عتبیه) روی آوردند.

آنگاه ابن ابوزید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونه) و (مختلطه) را خلاصه کرد و هم ابوسعید برادری 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.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» نیست.

۲- قسمت داخل کروه در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: و باسد نوشت (ابن القاسم) که کتاب سحنون را فرا گیرد اما او از این تکلیف سر باز زد. در «ینی» بجای سحنون. سحیون است.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیه) را مورد اعتماد قرار دادند و ۰ واضحه) و دیگر کتب را ترک گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع‌آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسلی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست برمدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبیه شروح بسیار نگاشتند.

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 کتابی که 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 بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند^۱ [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و مسائل و اصول را از ابن القاسم فرا گرفته بود. دوم طریقه‌ی (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را از

۱- در چاپ پاریس قسمت داخل کروش اضافه است و کاتمر از اینجا نسخ خطی D, C 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- ک» و ابن لهیب «و ابن لهیت - ک ابن لیبب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاء الله و ابن شاس باقی مانده بود در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاء الله رواج داشت. ک» و نمی‌دانم ابو عمر و ابن حاجب این اصول را از که فرا گرفته است، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمینان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقهای 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. انتهی، ولی نسخه خطی «ینی جامع» مطابق متن است.

مالک و مطرف و ابن ماجشون^۱ و اصبغ^۲ فرا گرفته بود. سوم طریقه‌ی عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل و اصحاب وی بودند و طریقه‌ی مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبد الوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقه‌ی مزبور را از وی فرا گرفتند و طریقه‌ی مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن مسیر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت ولی به سبب ظهور رافضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نمان بود.

و اما طریقه‌ی عراقیان به سبب دوری و پوشیدگی مدرک آن و کمی اطلاع مردم قیران و اندلس بر ماخذ آنان در آن طریقه در نزد قیروانیان و اندلیسان متروک بود زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از ماخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ی خاص بود.^۳ و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمی‌داند که آن را طریقه‌ی ای بخوانند. از اینرو می‌بینیم 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 باطریقه مصری خود در آمیختند و از جمله^۴ اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه

۱- در متن چاپ پاریس و نسخه «ینی جامع» ماجشون است. ولی دسلان آن را بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه می‌نویسد ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن الماجشون در مدینه تولد یافت و فقه را از مالک فرا گرفت و بسال ۲۱۳ هجری ۸۲۹-۸۲۸) در گذشت.

۲- ابوعبدالله اسبغ ابن الفرح متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه رانزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و بسال ۲۲۵ ه (۸۴۰ م) در گذشت.

۳- عبارات متن مشوش است

۴- از بزرگان اصحاب او «ینی»

مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف^۱ و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابو عمرو بن حاجب و پس از وی شهاب الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست^۲ 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 محی الدین نووی از همین فریق پدید آمد. سپس طریقه مغربیان که متکی بفقهِ 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 به او واگذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهایی یابد فراعتی 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 هر مسئله بر حسب شماره آن‌ها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزله برنامه ای برای^۳ مذهب شد و همینکه در

۱- عون. «ینی»

۲- بدان اعصار پیوست. «ینی»

۳- ترجمه کلمه بر نامج معرب برنامه فارسی است که ابن خلدون آن را بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آن را بکلمه Repertoire ترجمه کرده و من همان برنامه را که فارسی است بر گزیدم امروز کلمه برنامه را عربی زبانان بمعنی بودجه «میزانیه» هم بکار می‌برند.

آن قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجای. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی ناصر الدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مولف 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 ناصر الدین 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 کرده‌اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس‌اند و پیشقدم ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این دروس خود کتاب تهذیب را معمول می‌دارند. و خدا آن را که خواهد راهنمایی می‌کند.^۱

فصل هشتم: در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسایی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت^۲ آن اصول ارث درست شود. در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همه وارثان در هر دو میراث بدن تجزیه به بخش شرعی خویش برسند. و گاهی این مناسختات بیش از یکی و دوتاست و بالتیجه رقم‌های بیشتر و گوناگونی را تشکیل می‌دهد و هر اندازه که مناسختات متعدد باشد به محاسبات بیشتری نیازمند می‌شویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید برحسب هر دو

۱- ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 213] در چاپ‌های مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان: و خدا

آن را که خواهد براه راست راهنمایی می‌کند والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم.

۲- مناسخت: در میراث مردن بعض وراثت پیش از تقسیم میراث است.

صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه بر حسب نسبت‌های سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همه این‌ها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جداگانه یاد می‌کند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد آمده 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 تالیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی^۴ و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تالیفات گرانبهائی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامی که 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 این‌ها نیاز به استخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تالیفات خود را از

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست، ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس یکی است.

۲- حوفی (ک) و حوفی «ینی جامع» و صیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی متولد اشبیلیه و مولف رساله ای در فرایض است وی بسال ۵۸۸ هـ (۱۱۹۲ م) در گذشت (حاشیه دسلان ح ۳ ص ۲۳).

۳- ابن النمر (ک) ولی صحیح صورت متن است که در «ینی جامع» نیز چنین است.

۴- منظور امام الحرمین است.

۵- و عالمان اعصاب مختلف «ینی»

۶- از «ینی» در چاپ بیروت احتیاج پیدا می‌کنند.

اینگونه مسائل انباشته می‌سازند. و چنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آن‌ها، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی‌بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره رضی الله عنه استدلال می‌کند که گفته است: فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش می‌شود فرایض است. و در این روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابونعیم حافظ^۱ تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده‌اند که مراد از فرایض فروض وراثت است و آنچه آشکار است این است که این توجیه بعید است، بلکه منظور از فرایض 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 فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشک اصطلاحی است که فقیهان بهنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات آن را بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز برعموم فرایض 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 می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزوار نیست کلمه مزبور جز برآنچه در آن عصر اطلاق می‌شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته تر بمرداد ایشان می‌باشد. و خدای تعالی دانایانتر است.^۲

۱- حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمد اصفهانی صوفی در سال ۳۳۶ هـ (۹۴۷ - ۹۴۸ م) متولد شده است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بهاری و صحیح مسلم نوشته است و دو تالیف دیگر درباره صحابه پیغمبر صلی الله علیه و آله و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ هـ (زوییه و یا اوت ۱۰۱۲ م) در گذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانایانتر است و توفیق باواست و نسخه «ینی جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.

فصل: در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات (مناظرات)

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانش‌های شرعی و عالی‌قدترین 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 ﷺ احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر ﷺ وحی می‌شد فرا می‌گرفتند 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 ﷺ خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» از این رو از ادله شرعیست که صحابه رضی الله عنهم بر وجوب عمل کردن بآنچه از آن به ما 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 رضی الله عنهم بر انکار درباره مخالفان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی‌دلیل ثابتی همراهی نمی‌شوند با گواهی دادن ادله بر عصمت جماعت و بنابر این اجماع در شریعت دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگرستیم و معلوم شد که آنان اشباه را به اشباه آن‌ها می‌سنجیده و امثال را با امثال مقابله می‌کرده‌اند و این باجماع آن‌ها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر ﷺ 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 می‌ساخته‌اند 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 هم‌رای شده‌اند که اصول ادله شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده است (کتاب - سنت - اجماع - قیاس شرعی) هر چند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند، ولی اینگونه کسان اند کند و بندرت یافت می‌شوند و برخی هم باین ادله چهار گانه 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 بنا بر این مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

و اما «سنت» و آنچه از آن بما رسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بروجوب عمل بآنچه از آن صحیح باشد با اتکا به آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر ﷺ) عمل می‌شده است از قبیل: فرستادن نامه‌ها و رسول‌ها به نواحی برای احکام و شرایع حاوی امر و نهی.

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه رضی الله عنهم بر انکار مخالفتشان با عصمت ثابت برای امت متفق و هم‌رای بوده‌اند.

و اما «قیاس» بدین سبب است که صحابه رضی الله عنهم 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

۱- نگرستن در واقعیت این ادله است. (پ)

گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را حاصل می‌کند و مناط و جوب عمل [به خبر]^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 بدالتهای الفاظ می‌رسیم که نگرستن و تحقیق در آن‌ها لازم است، زیرا استفاده معانی بر اطلاق از ترکیبات کلامی بر اطلاق متوقف بر شناختن دلالت‌های وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامی که زبان برای گویندگان آن ملک‌های بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی‌رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی به آن‌ها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبللی گردیده و در آنان ملکه شده بود ولی هنگامی که ملکه زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت که بدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته بودند اصول زبان را بتقل صحیح و مقیاسهائی که بدرستی آن‌ها را استنباط کرده بودند گرد آوری 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]^۲ دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست می‌آید و آن استفاده احکام از لابلای معانی است بوسیله ادله خاص آن‌ها در بین تراکیب کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می‌باشد و در آن معرفت دلالت‌های وضعی بر اطلاق کفایت نمی‌کند، بلکه ناگزیر باید شناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادله خاص بر آن‌ها متوقف است و بدانها برحسب آنچه اهل شرع و که بدان این دانش باصالت آن‌ها قائل شده‌اند احکام مستفاد می‌شود و آن‌ها را برای این استفاده قوانین قرار داده‌اند. از قبیل

۱- از (پ)

۲- از (پ) در چاپ‌های مصر و بیروت، استفادات است.

اینکه لغت قیاسی را ثابت نمی‌کند و از کلمه مشترک نمی‌توان هر دو معنی آن را با هم اراده کرد و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

و هرگاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیا در 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^۱ کافیست یا نه؟

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 بطن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است.

۳- وجود آن وصف در فرع بی‌آنکه 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 استفاد از معانی الفاظ بفضولتر از ملکه زبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استفاده احکام بدانها احتیاج پیدا می‌شود از خود ایشان گرفت شده است.

و درباره زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آن‌ها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان به آن‌ها، ولی پس از آنکه سلف و طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلاً یاد کردیم کلیه علوم جنبه صناعی بخود

۱- در تعدی. «ینی»

گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام از ادله، ناگزیر بفراتر 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 رحمه الله بوده است که رساله مشهور خویش را بر شاگردانش فرو خوانده است و در آن رساله درباره 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 آن را 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 سزاوار تر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را درباره این فن بر نکته‌های فقهی گذارند.

و متکلمان صورت‌های این مسائل را از فقه مجرد می‌کنند و تا حد امکان به استدلال عقلی می‌گیرند زیرا قالب^۱ 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 گرد آوری و استنباط می‌کردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی^۲ یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و درباره 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 گرد آوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقه متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف

۱- از (پ) در چاپ‌های مصر و بیروت: غالب

۲- ابوزید عبدالله عمر و 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

وبسال ۴۳۰ ه. ۱۰۳۹ - ۱۰۳۸ م) در بخارا در گذشت. (از حاشیه دسلان)

امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمده»^۱ تألیف عبدالجبار^۲ و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین^۳ بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهار گانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار می‌رفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متاخر علم کلام، این کتب چهار گانه را تلخیص کردند که یکی از آنان امام فخر الدین 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 با هم اختلاف داشت، زیرا ابن الخطیب بیشتر با آوردن ادله و استدلال فراوان گزاشیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم واستخراج مسائل شیفتگی داشت.

کتاب «المحصول» را شاگردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی^۴ در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی^۵ در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی^۶ از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد

۱- بضم ع و م

۲- قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در اسد آباد 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 ۱۰۲۵۰ - ۱۰۲۴ م ۹ در گذشته است. (از حاشیه دسلان)

۳- در چاپ پاریس ابوالحسن 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 برحسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ ۱۰۷۱ - ۱۰۷۰ م ۹ در گذشته است.

۴- قاضی سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابوبکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴ - ۱۲۸۳ م ۹ در گذشته است).

۵- بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م ۹ در گذشته است).

۶- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که به سال ۶۸۴ هـ ۱۲۸۶ - ۱۲۸۵ م) زندگی را به دوردی گفته است.

و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنان 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 مولف 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 و متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار به مطالعه و شرح آن پرداختند و زبده طریقه متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما درباره طریقه حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متاخران تألیفات سیف الاسلام پزودی^۱ 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 پزودی شیوه ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی در این باره بنام «بدیعه»^۲ تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع ترین کتب بشمار می‌رفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آن را 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 بر این 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

۱- معرب آن «بزودی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد پزودی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰ - ۱۰۸۰ م) در گذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند. او را دو لقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتا دارای اینگون القاب بوده است. (از حاشیه دسلان)

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت «بدایع»

فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هر چیزی تواناست).^۱

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 یاد 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 هنگامی که کار تقلید به پیشوایان چهار گانه^۲ متهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بوند و مردم متتهای حسن ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصر 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 چهارگانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهار گانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و 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 با دیگری بی‌بحث 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 برصحت مذهبی که بدان متمسک بود و از آن تقلید می

۱- اشاره به: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: ۵۰] این آیه در چاپ پاریس نیست.

۲- یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال ۱۵۰ هـ) و امام مالک متوفی بسال ۱۷۹ هـ و شافعی متوفی سال (۲۰۴

هـ و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ هـ)

کرد با استدلال می‌پرداخت و این مناظرات در کلیه مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از این رو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک بر می‌خاست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آن‌ها می‌شدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید می‌آمد و شافعیان با یکی از آنان همراهی می‌شدند.^۱ و در این مناظرات مأخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان می‌شد و این گونه دانش را خلاقیات می‌نامند 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 مأخذ و ادله پیشوایان و تمرین کسانیکه در این مقاصد بمطالعه می‌پردازند برای استدلال بیشک دانش ثمر بخش و پر ارزشی است.

و تألیفات حنفیان و شافعیان در این فن بیش از تألیفات مالکیاناست زیرا چنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار می‌رود و به همین سبب این فرقه صاحب‌نظر و اهل بحث و تحقیق‌اند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب‌اند که بادیه نشین می‌باشند و بجز در موارد ناچیز و اندکی از صنایع و فنون غافل و بی‌خبراند.

و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت می‌باشد عبارتند از: کتاب «مأخذ» تألیف غزالی [و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه آن را از مردم مشرق اقتباس کرده است]^۲ و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون الادله» تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

۱- و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی می‌داد و مالکیان با یکی از آنان موافقت می‌کردند(ک)

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

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 مسئله‌های 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 می‌گفت و برخی از این سخنان 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 باز دارد و در چه جائی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و به همین سبب گفته اند: جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن انسان بحف عقیده و رایبی یا خرابی آن رهبری می‌شود خواه آن رای از فقه باشد یا علوم دیگر.

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی^۱ این روش دهر 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 مغالطه ای و سوفسطائی شبیه تراست اما در عین حال

۱- رکن الدین عمیدی ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن متولد شده و مولف رساله معروفی در جدل است. عمیدی بسال ۶۱۵ هـ (۱۲۸۱ م) ۹ در گذشته است.

صورت‌های ادله و قیاس‌ها در آن محفوظ است بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتالیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به وی نسبت داده شد است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متاخران مانند نسفی^۱ و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عینا دنبال کرده‌اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقه او در این روزگار متروک است، زیرا هم اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفننی دارد و مربوط بمرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمی‌رود و خدا بر کار خود غالب است.^۲

فصل: دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی و رد بر 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 سزااست که در اینجا نکته لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل‌ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه بحث 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

۱- حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی بسال ۷۱۰ هـ ۱۳۱۱ - ۱۳۱۰ م) در گذشت.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کامیابی باوست.

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 دو چندان می‌شوند و خرد در ادراک و شمارش آن‌ها سرگردان می‌گردد و بنابر این هیچ چیز بجز دانش محیط^۱ آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمی‌توانند بر شمارد 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 هستن 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 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 مرحله برتر از نفس قرار دارد و بنابر 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 بیکرانیت 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.

و البته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیارماست، بلکه این امر بمنزله رنگی است که در نفس نقش می‌بندد و همچون آئینی «صغه‌ای» است که بسبب ژرف بینی در اسباب و علل بنسبتی که آن را خودهم نمی‌دانیم در آن استوار می‌شود و ریشه می‌دواند چه اگر آن را در می‌یافتیم از آن پرهیز می‌کردیم پس سزااست که از آن بپرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب‌های آن‌ها نامعلوم است، زیرا 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 بخشنده نشدید از دانش مگر اندکی.^۱

و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آن را 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 و در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر ﷺ فرموده است: هر که بمیرد و کلمه شهادت: لا اله الا الله را بر زبان جاری کند داخل بهشت می‌شود. و بنابر این اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن پایه ای فراتر» منقطع می‌شود و اطلاق کلمه کفر بر او سزاوار می‌باشد 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 نومییدی 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:

«بگو ای محمد، اوست خدای یگانه، خدای بی‌نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست»^۱ و البته نباید به پنداری که اندیشه بر تو القا می‌کند اعتماد کنی و گمانبری که فکر قادر است بر کائنات و اسباب آن احاطه یابد و بر سراسر تفصیل وجود وهستی آگاه شود چنین رای و پنداری ابلهانه است.

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می‌یابد و از آن تجاوز نمی‌کند در صورتیکه واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی‌بینیم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهارگانه 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 با اطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمی‌کردند. لیکن آنان در اثبات این گونه 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 سوال می‌شد حتما می‌دیدیم که نوع معقولات را درعالم 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 نا معلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما در می‌یابیم پهناور تر است و خدا از ماورای ایشان احاطه

کننده است.^۱ بنابراین درباره حصر نسبت بصحت ادراک ومدركات خویش مشکوک باش.

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی تو شیفته 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 نمی‌یابد اما با همه این نباید طمع ببندی 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 طعمی از محالات خواهد بود.

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازویی زر را وزن می‌کنند و آنوقت طمع بست با همان ترازو و کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمی‌دهد که ترازوی مزبور در سنجش 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 ذره ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و از اینجا می‌توان با ندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را برسمع مقدم می‌دارند پی برد و کوه نظری و تباهی رای آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را در یافتیم می‌توانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایره ادراک وجود ما در می‌گذرند آنوقت بمرحله‌ای می‌رسند که فهم آن‌ها از حد ادراکات ما خارج می‌شود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان می‌گردد و باز می‌ایستد.

۱- ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِم مَّحِيطٌ﴾ [البروج: 20].

و بنابر این توحید: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آن‌ها و وا گذاردن این امر است بآفریننده آن اسباب که بر آن‌ها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقا می‌یابد 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 مختلف را می‌پذیرد.

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکه فرمانبرداری و انقیاد و تهی بودن آن از همه سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و به صفت 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 افراد یتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر را بزبان می‌آورند و بدان معترفند و منبع آن را 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 می‌شود و هنوز بمرتبگی نرسیده‌اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینویان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه ای برتر از مقام نخستین می‌باشند که

۱- حدیث نفس، درباره خداوند و عل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

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 نیست به وی طلب ثواب می‌کنند هر چند آنان را 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 بیشماری تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می‌یابد و مرحله اتصاف و تحقیق حاصل می‌شود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می‌آید، 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 آن را بیشک در چنین علمی می‌داند.

و بنابر این اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علم که پس از اتصاف بدست می‌آید 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 می‌آورد. پیامبر ﷺ در رأس عبادات می‌فرماید: «نور چشم من در نماز است.»

چنانکه ملاحظه می‌شود نماز در نظر پیامبر ﷺ صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نورچشم خویش را می‌یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه درباره آنان صدق می‌کند: پس وای نماز گزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنندگان بیخبراند.^۱

بار خدانای ما را موفق کن «وبراه راست رهبری فرما راه آنانکه برایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب شده و نه گمراهان»^۲ آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم بر خوانندگان 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 می‌آید. این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بدنی یکسان است و از آن 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 بآن 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 در می‌یابند.

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 مومن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیر دست نمی‌آورد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمی‌گذارد شخص باندازه یک چشم بر هم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر ﷺ می‌فرماید: «زنا کار هنگام زنا کردن مومن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب درباره پیامبر ﷺ و احوال او سوال می‌کرد در خصوص اصحاب آن حضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی و خشونت از آن مرتد می‌شود؟

۱- ﴿قَوْلٌ لِّلْمَصْلِيِّنَ ۗ اَلَّذِيْنَ هُمْ عَنِ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ﴾ [الماعون: 4-5].

۲- ﴿اَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّيْنَ ۝﴾

گفت: نه هر قل گفت: ایمان هنگامی که بشاشت آن در دل‌ها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. و معنی گفتار او این است که ملت ایمان هر گاه پایدار و مستقر شود، مانند همه ملکاتی است که استقرار می‌یابد و سرپیچی نفس از آن‌ها بسیار دشوار است، زیرا ملکه مزبور بمثابه جبلت و فطرتی می‌شود.

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار می‌رود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت می‌باشد، زیرا عصمت برای انبیاء^{علیهم‌السلام} واجب است، و جویی سابق (وازی) و حصول آن برای مومنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه ورسوخ 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 آنانکه اوایل اسماء را معتبر شمردند و آن‌ها را [بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمه متکلمان گفته‌اند و آنانکه اواخر اسماء را معتبر شمردند^۱ و آن‌ها را حمل کنند] بر این ملکه ای 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^۲ مرتبه ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر رهایی می‌بخشد و تمیز دهنده میان کافر و مومن^۳ است و بنابر این ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد، و آن بخودی خود

۱- قسمت داخل گروه در چا پاریس نیست.

۲- و نخستین (ن. ل)

۳- و مسلمان (ن. ل)

حقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایه اعمال پدید می‌آید و بنابر این سزااست که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به تصویب همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی درباره آن‌ها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم به آن‌ها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامی که از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره ایمان سوال شده فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سرنوشت (قدر) ایمان آوری» و این‌ها عبارت از همان عقاید ایمانی که در علم کلام بیان شده‌اند.

و اینک به اجمال بآنها اشاره می‌کنیم 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 به وی باز گردانده و ویرا در کلیه آن‌ها یگانه و منفرد کرده است چنانچه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرا رسیدن مرگ در این ایمان است ما را به کنه حقیقت این آفریننده آگاه ساخت، زیرا چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از کیفیت است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتا منزله از مشابَهت بامخلوقات است و گرنه دست نبود که او آفریننده ایشان باشد، زیرا بر حسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجو نمی‌داشت.

سپس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزله بدانیم و گرنه آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی در خدائی او امر فرمود و گرنه بسبب تمایز آفرینش انجام نمی‌یافت، 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 به دیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین می‌کند و گرنه اراده حادث «مخلوق» است و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد و آفرینش [نخستین]^۱ ما را زنده می‌کند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی می‌بود] همانا کاری بیهوده و عبث بشمار می‌رفت. پس از آن 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 تو 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 دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادله عقلی به ثبوت رسیده است و ادله آن‌ها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقایدی را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را به آن‌ها رهبری کرده و پیشوایان دین آن‌ها را مسلم و محقق ساخته‌اند. اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه‌های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش‌ها و مناظرات و استدلالهائی 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 می‌پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانچه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یک از آن‌ها نیست و کلیه این آیات «سلوب» است و هر یک در باب خود صریح و آشکار می‌باشد و از این رو ایمان

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

بآنها از واجبات به شمار می‌آید و گذشته از این در سخنان شارع صلی الله علیه و آله و صحابه رضی الله عنهم و تابعین آیات مزبور بر حسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایه توهم تشبیه می‌شود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعلت آنکه ادله تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و بمحال بودن تشبیه پی بردند و آن را به مردم آموختند]^۱ 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 بدعت گذاران پدید آمدند و از آیات متشابه 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]^۲ در صورتیکه غلبه دادن آیات سلوب درباره 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 (مشبه و مجسمه) شایسته‌تر است این گروه از شناخت 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،

۱- از «پ» و «ینی»

۲- از «ینی»

هر گاه برای معقولیت احدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف رانفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهاات ایشان چیزی باقی نمی‌ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء او قرار داده‌اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می‌باشد.

و دسته دیگری از آنان قائل به تشبیه درصفت شده‌اند چنانچه 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 نزولهایی که در اجسام قصد می‌کنند» و این عقیده هم به همان چه دسته نخستین رانده شدند رد می‌شود. و برای این ظواهر «یا آیات اسلوب» 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 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 بنابر 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]^۱ 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. زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراک مسموع و مبصر است^۲ و صفت کلام را نیز نفی کرده‌اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن 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 کرده‌اند 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.^۳ و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی برخلاف 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 درباره تنزیه به همان میزانی که سلف آن را محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادله مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهار گانه معنوی و شنیدن و دیدن 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 درباره 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

۱- از «پ» 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.

۲- ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل).

۳- 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.

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 است که قضیه ای 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 برخلاف 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 ابن مجاهد 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 آن را تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله افکار و نظریات بر آن‌ها متوقف می‌گردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلاء 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 این رو 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 صناعتی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطقی که بدان ادله رامی آزمایند]^۱ و قیاسها را بوسیله آن معتبر می‌شمارند و در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آن را بکار نمی‌بردند،

زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار می‌رفت که بکلی مابین عقاید شرعی بود و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. انگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب «شامل» را املا کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آن را 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 با منطق می‌آزمایند ادله دیگر علوم رانیز با آن می‌سنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگرستند 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 والهیات بود. و چون آن‌ها را با معیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقدنشوند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مابین طریقه نخستین بود و آن را بنام طریقه متأخران می‌خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. انگاه متأخران پس از ایشان به در آمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع علم (کلام و فلسفه) برایشان مشتبه شد چنانکه بسبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می‌شمردند.

و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری و صفات او بکائنات و احوال آن استدلال می‌کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات درباره جسم طبیعی می‌اندیشید که قسمتی از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود و 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 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 می‌طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما درباره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی‌کنند. و در نزد متأخران دو طریقه با هم در آمیخته و مسائل علم کلام بامسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی‌آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده‌اند در کلیه تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده‌اند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می‌کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد و فور یافت می‌شو.

واما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آن را می توان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به رد بر فلاسفه بپردازد لازم است بکتب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در این گونه 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 سزااست 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 بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان با رافضه 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 منزه می سازند. جنید گفت:

«نفی 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 مومنان است.^۱

۱- ﴿وَأَلِّفْ لَهُمُ الْوُجُوهُنَّ﴾ [آل عمران: 68].

فصل^۱: درکشف حقیقت از متشابهات^۲ کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که بسبب آن‌ها در عقاید طوایف سنی «پیران سنت» و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر ﷺ را در میان ما برانگیخت تا ما را به 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 وابسته بتن آدمی و وحی، را باز گوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد وهم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تعدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچ رو برای ما وقت آن را تعیین نفرموده است. وهم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره‌ها یافت می‌شود که ما را بفهمیدن آن‌ها راهی نیست وکلیده 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 و آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار می‌روند و دیگر متشابهات اند پس آنانکه در دل‌هایشان پی به باطل است

۱- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت و در نسخه خطی «ینی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است.

۲- متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمت است که در قرآن آیه (۵) سوره ۳ آل عمران بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکمت عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شنونده بعلت 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: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 151] تا آخر سوره آیات محکمت‌اند. از اقرب الموارد و متهی الارب آیه مزبور را سوره ۶ (الأنعام) آیه ۱۵۲ است.

به منظور 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^۱ و صحابه دانشمندان سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده‌اند که «محکمت» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آن‌ها ثابت است و به همین سبب فقیهان در اصطلاحات خود می‌گویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» و اما درباره مشابهات ایشانرا گفته‌ای گوناگونی است برخی گفته‌اند: متشابه آیه‌ای هستند که بعلت تعارض آن‌ها با آیه دیگر یا با عقل، برای صحت معنی آن‌ها به اندیشه و تفسیر نیاز داشته باشند و بسبب همین تعارض دلالت و مفهوم آن‌ها پوشیده می‌ماند و مشتبه می‌شوند و برحسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان می‌آورند، ولی بآن عمل نمی‌کنند» و مجاهد و عکرمه گفته‌اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و امام الحرمین نیز با این رای موافقت کرده‌اند.

و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته‌اند: متشابه آیه‌ای است که راهی بدانستن آن‌ها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده‌اند و حروف تهجی اوایل سوره‌ها. و اینکه در آیه می‌فرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار می‌روند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن. و بنابر این متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آن‌ها را در ردیف آیات محکم می‌آورند.

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است از این رو که آن‌ها را بمعنی‌هائی تأویل یا تفسیر کرده‌اند 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 مومنان است یا آن‌ها را بر طبق دلخواه خود هر

۱- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: 7].

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 به همین سبب سلف «راسخون» را بطور استنیاف^۱ خوانده و آن را بر عطف ترجیح داده‌اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رساتر است. واگر (واو) را عاطفه 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 ما قرار 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 رضی الله عنها 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 بپرهیزید. شیوه و عقیده سلف درباره آیات متشابه چنین است و در سنت 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.^۲

۱- استنیاف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ما قبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت بمعنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

۲- زیرا پیرو همه آن‌ها یکی است. B

و هرگاه انواع تشابهات بنابر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم درباره آنها رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات بر حسب گفته‌های ایشان به رستاخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان^۱ و امثال این‌ها مربوط است نمی‌توان آنها را از آیات مشابه 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 حادثه‌هایی است که بر طبق نص^۲ قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر ﷺ او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست.»^۳ و جای شگفت است که برخی آنها را در زمره تشابهات شمرده‌اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، در حقیقت از حروف هجا 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 می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از این شیوه ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی‌ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در این صورت 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 و نظریه مشابه درباره آنها پدید می‌آید.

۱- اشاره به «سندع الزبانیة» س: ۹۶ آ: ۱۸ 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 فرشتگاه موکل بر دوزخ را از این رو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیله آنها دوزخیان را به دوزخ می‌رانند. * از اقرب متهی الارب)

۲- نعت. B

۳- رجوع به سوره ۷ (الاعراف) آیه ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

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 و 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 (فتنه‌هایی که 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 یک را همچنان در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنابر این متشابهی 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 درباره این ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته‌اند و در نتیجه بعقاید آنان بدعت‌ها راه یافته است و اینکه به بیان شیوه‌ها و عقاید آنان می‌پردازیم و سعی می‌کنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدای یاری نمی‌طلبیم: باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا - توانا - اراده کننده - 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 بنابر این برخی از این صفات صحت خدائی او را ایجاب می‌کند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آن‌هاست دسته‌ای از آن‌ها صفت کمال می‌باشد مانند شنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایه توهم 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 شارع 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 توهم و نقص می‌شود سکوت اختیار کرده و آن را بخود وی وا گذاشته‌اند، ولی پس از ایشان در میان مردم اختلاف روی داده است و پس از ظهور معتزله آن‌ها اینگونه صفات را احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آن‌ها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده‌اند و انسان را آفریننده کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری‌هایش دانسته و آن‌ها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده‌اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده‌اند، گذشته از اینکه نخست بنفی سرنوشت و قضا و قدر اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده‌اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به واصل بن عطای غزال^۲ شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک بن مروان^۳ از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سرانجام 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

۱- در متن بغلط (لائضام) چاپ شده است. ولی دسلان بنقل از ترجمه ترکی می‌نویسد مترجم مزبور آن را به «لائضام» تصحیح کرده است.

۲- در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است، ولی صورت متن صحیح است چه ابوحدیفه 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 ه. (۷۴۹-۷۴۸ م) در گذشت (از حاشیه دسلان - جلد ۳)

۳- پنجمین خلیفه بنی امیه.

بزرگان معتزله بشمار می‌رفت و این طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم و اصل فرا گرفته بود که از مخالفان قدر بشمار می‌رفت. ابوالهذیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی می‌کرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد^۱ و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفس صفات اظهار نظر می‌کرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقه ایشان را بنام علم کلام می‌خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آن را کلام می‌نامند یا از اینرو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و به همین سبب شافعی می‌گوید: «آن‌ها سزاوار آن هستند که ایشان را با شاخه‌های درخت خرما بزنند و در میان کوچه‌ها آن‌ها را بگردانند» و گروه مزبور طریقه معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آن را اثبات و برخی از قواعد آن را رد کردند تا آنکه شیخ الوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمنظره پرداخت و طریقه آنان را ترک گفت. و او نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید و از اینرو گفتارهای ایشانرا را استدلالهای علم کلام تأیید کرد^۲ اوصفات قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا دلیل تمانع^۳ 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

۱- ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

۲- در متن بجای «فایده» «فایده» چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آن را تصحیح کرده است.

۳- تمانع در اینجا بمعنی دو جانبه یا تضادم و بر خورد اراده هاست که آن را بمنزله دلیلی برای اثبات و حدانیت خدا بکار می‌برند.

توهم نقصی 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 بگذرد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. از این رو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده‌اند که این صف قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمه قرآن نامی مشترک 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 این رو هرگاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خواننده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

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 چنین 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 یک حقیقت لغوی در کلمات مزبور می‌باشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشما و مانند اینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلمت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آن‌ها عدول کردند و بر حسب شیوه عرب که هنگام دشواری درک 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 واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است.^۲ این است که گروهی از پیروان سف یعنی محدثان و متأخران فرقه حنبلی^۳ مرتکب توجیه این صفات شدند.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی‌فرمود بهیچ رو رهبری نمی‌شدیم.^۴

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 فتنه‌ها و علامات «پیش از وقوع رستاخیز» و دیگر اموری که درک آن‌ها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آن‌ها را بر وفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت‌اند 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:

۱- در این آیه فوجدا فیها جدا را «بیردان 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 ه) را «حنابله یا حنبلیان می‌گفتند که اغلب آنان او 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 اسماعیل بخاری و مسلم 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 معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آن را posterieurs لاحق - موخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است.

۴- ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ۴۳].

باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی می کند، 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 امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت وزندگانی کنونیش آنها را برای وی ایجاب کرده است.

۲- عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطوط می کند جریان می دهد و آنوقت انسان با حواس ظاهری 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 می دهد چنانکه پیامبر راستگوی صلی الله علیه و آله بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت می شود، 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 خود مخصوص 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 می شویند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می یابند و برحسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب می شوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه

جزای بزرگ را درک می‌کنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می‌بینند و یا 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 درباره 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 زندگانی دیگری بجز آنچه دیده می‌شود پس از مرگ نمی‌بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شو آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر می‌رسید، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی می‌شد و آنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی‌یافتیم 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 هنگامی که 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 نمی‌دانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلهای 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 می‌کند و حق عبادتی را که به رستگاری او منجر می‌شود ادا می‌کند.

۱- ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ [النحل: 78].

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 درک کرده است یقین حاصل می‌کند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود درعالم خواب هیچ شک و تردیدی نمی‌کند.

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که می‌گویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترک میراند که فصل مشترک میان حس ظاهر و باطن است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیه حواس صورت می‌پذیرد و بر آن مجسم می‌شود.

با این تفاوت که رویاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است پایدار تر و راسخ تر از رویاهای خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده‌اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته‌اند: خواب ادراکی است که خدا آن را در حواس آدمی می‌آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست می‌دهد در عالم خواب نیز پدید می‌آید.

و این نظریه شایسته تر است هرچند کیفیت آن را نمی‌توان دریافت. و این ادراک در خواب روی می‌دهد و واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیله مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می‌آید.

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامی که آن کیفیت بایشان دست می‌دهد در نزد آنان از یقین هم آشکار تر است: چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می‌بیند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می‌شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می‌بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید^۱ و در آن بر براق سوار می‌شود و در آنجا پیامبران را می‌بیند و

۱- اشاره به: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 1].

بایشان درود می‌گوید و انواع مشاعر حسی ادراک می‌کند همچنانکه آن‌ها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب در می‌یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آن را برای وی می‌افریند اما نه وسیله ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترک می‌راند» تا مرحله خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوار تر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابر این از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی و رویای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آن‌ها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه درباره رویای پیامبر ﷺ دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رویای مزبور فروتر از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رویای 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 براءه در جنگ تبوک یکسره بر وی نازل شد درحالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترک می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود می‌داشت.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد درحالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که بر انگیخته می‌شوند و به اجسام باز می‌گردند در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دوفرشته (نکیر و منکر) را می‌بیند که از وی سوال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) با دیدگان سرمشاهده می‌کند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می‌شوند. می‌بیند و صدای

۱- رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منصرف می‌شوند می‌شنود آنچه را درباره توحی یا تقریر دو کلمه شهادت و جز این‌ها به وی تلقین می‌کنند می‌شنود و در صحیح آمده است که پیامبر ﷺ بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن کشتگانی از مشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک آنان را بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه‌ها سخن می‌گویی؟ پیامبر ﷺ گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی‌شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که بر انگیخته می‌شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی این جهان احساس می‌کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را برحسب مراتبی که دارد در می‌یابند و فرشتگان و پروردگار خویش را می‌بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را از روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می‌بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محرم نمی‌شود.

فصل: 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 بوده‌اند، شیوه حق هدایت شمرده می‌شده 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 می‌آورند 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 بدنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی بعبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری می‌گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی‌آید و بظاهر کلمه مزبور لقبی است. کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفایا از صغه^۱ است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و

۱- مشتق از صفا یا از صفة است. «نسخه خطی ینی جانع»

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 را صوف مشتق است چه ایشان اغلب پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می‌گراییدند.

و چون این گروه بمذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای^۱ «حال... دل» ادراک کننده ویژه ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو 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 بعهدہ اوست مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال این‌ها بنا بر این روان^۲ خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» 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^۳ و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه نا خواه بدنبال هر مجاهدتی برای او حالی «وجد» دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ

۱- از «پ» در چاپ‌های مصر و بیروت: می‌آخذ غلط است.

۲- در چاپ پاریس «معنی العاقل» و در چاپ‌های مصر و بیروت «روح العاقل» و در نسخه «ینی جامع» «جزء العاقل» است و در این ترجمه صورت چاپ‌های مصر و بیروت برگزیده شد.

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» که اغلب بی‌نقطه است حمام و در «پ» جمام است.

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 ارتقا می‌یابد تا سرانجام بمقام^۲ توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود.»

بنابر این مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند و اصل همه مقامات مزبور اطاعت 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 پی در پی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد و هرگاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد در می‌یابد 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 پیجویی کند و بحقایق آن‌ها در نگیرد، 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 در می‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبه نفس می‌پردازد.

و بجز گروه‌اند اندکی از مردم دیگران در «محاسبه نفس» با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در

۱- در «پ» می‌باشد.

۲- مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هرگاه اراده کند بی‌آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رساله کلمه التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی)

۳- در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آن را در دل‌های دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل باز می‌شناسند بی‌آنکه این شناسائی را از کتابی بجوید (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

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)^۱ از نتایج عبادات جستجو می‌کنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان را 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 وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست می‌آیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می‌شود که از آن بمقامی دیگر ارتقا می‌یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره می‌باشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع‌ها لغوی برای معانی متداول است ولی هرگاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشد برای تعبیر از آن‌ها الفاظی مصطلح می‌کنیم که فهمیدن معانی مزبور از آن‌ها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته‌اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی‌شود.^۲ 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 درباره عبادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس درباره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهائی که در این راه بدست می‌آید و کیفیت ترقی در آن‌ها و از ذوقی بذوق برتر نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است.

۱- حال عبارت از کمال زودگذر نا محسوسی است. (از رساله کلمه التصوف 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 غیر هم است.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان درباره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جزاینها بتألیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تألیفاتی کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبه نفس در ابتدا به عمل و ترک آن کتبی نوشته‌اند 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، بتالیف پرداخته]^۳ چنانکه قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته‌اند.

و غزالی در کتاب «احیا» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس به بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار می‌برند شرح داده است. و بنابر این علم تصرف 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 شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جز این‌ها نیز نخست در سینه‌های رجال بود.

و صحابه رضی الله عنهم از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهد‌های اتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره مند بودند، ولی ایشان توجهی بکرامات مزبور نداشتند، و در

۱- رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق می‌شود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده‌اند

۲- ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مولف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ هـ (۸۵۸-۸۵۷ م) در گذشته است. رجوع به این خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود،

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و نسخه «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد.

فضایل ابوبکر و عمر^۱ از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رساله قشیری نام آنان آمده و متأخرانی که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه^۲ در این امر پیروی کرده‌اند.

پس از چندی دسته ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث درباره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضیات ایشان درباره این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلافات تعلیمات ایشان درباره 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 آن را از عرش تا فرش^۲ بتصور آورده‌اند. غزالی در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته است.

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 تابناک را در نظر می‌آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن

۱- و عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش، ابوبکر و عمر و علی آورده است که با نسخه خطی «ینی جامع» مطابق است.

۲- در متن چنین است: من العرش الی الطش. طش بمعنی باران ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و به همین سبب دسلان در حاشیه می‌نویسد: این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گر نه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آن را 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.

چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و برخلاف صورت حقیقیش جلوه گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنابر 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 درباره حقایق موجودات علوی و سفلی و حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال این‌ها نیز بحث پرداختند و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمی‌جستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است.^۱

«تفصیل و تحقیق»^۲ در ضمن سخنانان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که می‌گوید: خدای تعالی مباین آفریده‌های خود می‌باشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که می‌گویند «خدا به مباین و نه متصل است» و فلاسفه می‌گویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و باز متصوفه متأخران در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آن‌ها حلول کرده است یا به معنی 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 مباینت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

۱- و جدانیات آن‌هایی است که ب حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی).

۲- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست و آن را از ص ۶۵ تا ص

یکی مابینت در حیّز^۱ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور درباره تصریح باین مابینت از برخی عالمان سلف روایت شده است که آن را جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و به همین سبب متکلمان این مابینت را انکار کرده و گفته‌اند: «درباره آفریدگار نه می‌توان گفت وی مابین مخلوقات خویش است و نه متصل به آن‌ها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته‌اند یک موضوع خالی از اتصاف به معنی و ضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشد و گرنه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی و ضد آن خالی باشد، چنانکه درباره جماد می‌گویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اتصاف باین مابینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزّه می‌باشد»

گفتار بالا از ابن تلمسانی در «شرح اللمع»^۲ تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «درباره آفریدگار نه می‌توان گفت که وی مابین جهان است و نه پیوسته بدان و داخل در آن و نه بیرون از آن» و این معنی گفتار فلاسفه است که می‌گویند: خدا بر حسب

۱- (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراع متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آن را فر گیرد، و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

۲- رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود.

گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متکلمان منکر این گفتاراند از این رو 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^۱ و کسانی که از آنان پیروی کرده‌اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده‌اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده‌اند 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 می‌کنند با توجه مخصوص در رد آن می‌کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل می‌دهد که یکی از آن‌ها منتفی می‌شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج می‌گردد و بنابراین در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی‌گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح عَلَيْهِ السَّلَام ادعا می‌کنند و آن شگفت‌آورتر است. زیرا لازم می‌آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه درباره امامان است که شرح آن در گفته‌های 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 می‌باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات

۱- منظور رساله قشیریه است.

وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا می‌گرفت.

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 برده‌اند و از این رو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و درباره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می‌کنند بمغالطه پرداخته و آن‌ها را از مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور ایشان و همی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آن‌ها در عالم حقیقت عدم‌اند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی‌توان یافت چنانکه درآینده بر حسب امکان دراین باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا میکنند و در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل می‌شود و تنها برای انبیا سودمند نیست، برای انبیا بطور فطری حاصل می‌گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز بر رهبری پیامبران بدین پایه نائل می‌شوند و آنان که تصور می‌کنند ادراکات مزبور بطریقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه‌اند^۲

و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آن‌ها بر آن شده‌اند که از شیوه اهل مظاهر^۳ پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظرو صاحبان اصطلاحات علوم آثاری دشوار تر از دشوار پدید آورده‌اند.

۱- غیرت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» می‌باشد.

۲- در اینجا فصل اضافی پایان می‌یابد.

۳- اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده‌اند مظهر «حق» اند. و در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه ای که بر این شرح نوشته است درباره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می‌گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیث است صادر شده است و آن دو با هم از ذات کریمی که تنها و بی‌گفتگو عین وحدت است صدور یافته‌اند و این صدور را تجلی می‌نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می‌باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می‌کند آمده است:

«گنجی نهان بودن پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از این رو مردم را آفریده تا مرا بشناسند.»

و این کمال در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آن را در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی^۱ و حقیقت محمدی^۲ می‌نامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه این‌ها تفصیل حقیقت محمدی است و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می‌شود و این مرتبه مثال است سپس از آن بترتیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می‌گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت درعالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می‌خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهد و وجد و گفتارهای صاحب دلیل «استدلایان» بسیار است.

برخی از مصنفان قصد کرده‌اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت.....

۱- حضرت عائی درجه و مرتبه احدیث و یکانی 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)

و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده‌اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست].^۱

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده‌اند و این عقیده ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت‌آورتر 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 آمده‌اند.

و عناصر به آنچه در آن‌ها بسبب آن نیروها هست پدید آمده‌اند و همچنین ماده آن‌ها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده‌اند. سپس در موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل می‌شود همراه می‌باشد مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای (ماده) آن‌ها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافه نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی آنگاه فلک متضمن قوه انسانی و نیروی اضاف خود می‌باشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت‌اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و و دارای اجزا نمی‌باشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آن‌ها را گرد آورده 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 و آنچه تجزیه کننده آن‌هاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی‌بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکی است از این رو 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.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

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 ابن دهاق^۱ در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان درباره وحدت مشابه سخنان حکما درباره رنگهاست که می‌گویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هرگاه نور ناپدید شود رنگها به هیچ رو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز می‌گویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود ادراک کننده [حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراک کننده]^۲ عقلی است. و بنابر این وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراک کننده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری بکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچ گونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت، بلکه وجود بسیط و یگانه است. از این رو 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 شده‌اند که آنها را درک می‌کنند، زیرا در آن ادراک کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست، بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراک کننده موجود است. پس هرگاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم این جهان می‌پردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در این جهان وجود نخواهد داشت، بلکه همه این ادراکها یکی است و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. این وضع را در حالت شخص نائم در نظر می‌گیرند چه او هرگاه 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 ادراک دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این

۱- در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهاق» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق - است.

۲- در چاپ (ک) نیست.

اشیاء درک شده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراک بشری خویش در نظر می‌گیرد و اگر (بفرض)^۱ این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان برخواهد خاست. و این همان معنی گفتار ایشان است که می‌گویند: وهم^۲ اما نه آن وهمی که از جمله مدارک بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنابر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می‌شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و دیگر اشیائی که از نظر مان 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 نمی‌پردازد، گذشته ازاینکه محققان متصوفه متاخر می‌گویند:

چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست می‌دهد و صوفیان این حالت را مقام جمع^۳ می‌نامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی می‌کند و به مقام باز شناختن موجودات از یکدیگر نائل می‌آید و از این کیفیت بمقام فرق تعبیر می‌کنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار

۱- در چپ «پ» نسخه «خطی ینی جامع» چنین است: و اگر البته این ادراک.....

۲- «موهم در چاپ‌های مصر و بیروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» غلط است چه در چاپ‌های مزبور چنین: الموهم لا الوهم الذی... در صورتی که صحیح الوهملا الوهمالذی... است.

۳- فرق چیزست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلیم گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشریست، 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 هرکه را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا برین گفتن بنده «ایاک نعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایاک نستعین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است (از تعریفات جرجانی)

است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن می‌رود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

فصل^۱

باید دانست گروهی از متصوفه متأخر که درباره کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند در این موضوع بسیار فرو رفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هروی^۲ که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را برگزیده‌اند سپس ابن العربی و ابن سبعین و شاگردان آن دو از هروی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی^۳ این روش را در قصاید خود آورده‌اند و طبقه پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول و الوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان به هیچ رو آن را نمی‌شناختند. بدین سبب مذاهب دو گرو مزبور بایکدیگر درآمیخت و سخنان آنان بهم مشتبه 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 هنگامی که 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.

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد.

۲- عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹ و ۱۰۸۸ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

۳- اسماعیلی (ن. ل)

و ابن سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزّه است از اینکه آب‌شخور برای هر آبجو باشد، یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطا به بشمار می‌رود و گفتار مزبور عینا همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و بین چگونگی طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۱ و بدان گرویده اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آن را یکی از اصول طریقه و مذهب^۲ خود قرار دهند آن را به علی علیه السلام نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گرنه علی علیه السلام در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه ای در لباس پوشیدن و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود، بلکه ابوبکر و عمر رضی الله عنهما پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پارسا ترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می‌کردند و هیچ یک 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 درباره آنان روایت شده است راست است که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال می‌کنند علی علیه السلام بفضائل اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف اند»^۳.

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان درباره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جام».

۲- در نسخه (ک) «و نحلّتهم» بغلط «و تخلیهم» چاپ شده است.

۳- قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جام» هست و بقیه مطالب چاپ «پ» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپ‌های مصر و بیروت است.

از این نظریات اسماعیلیان یک 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 از عارفان است. از این رو وی را از لحاظ تشبه به امام ظاهری با 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 وابسته به اوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله تقییان قرار دادند. و دران باره^۱ برخی از سخنان این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده‌اند، بلکه گفته‌های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آن‌ها را آورده‌اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می‌کند.

[تذییل]^۲ 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 درباره اشعار هروری بیان میکرد و هروری این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آن‌ها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وجد مطلق گفتگو کرده است.

ابومهدی بر سبیل عذراز هروری، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحد) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را برهر 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 فرق می‌گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است و وجودیکسره، حقیقت و واقعیت یگانه ای است. و

۱- تا اینجا در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- از اینجا یک فصل زیر به عنوان (تذییل) در چاپی مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «نی جامع» مقابله شد.

ابوسیعده جزار که از بزرگان قوم بشمار می‌رود گفته است: «بحق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی وجدائی، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۱ و هم است و بمنزله تصاویر سایه‌ها^۲ و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هرچه را بجز از لیت و قدم پیجوئی کند 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 لبید (شاعر) در این مصراع است که پیامبر خدا ﷺ نیز آن را تصدیق کرده است:

«آگاه باش، هرچیز بجز خدا باطل است.»

۱- ترجمه «حضرت الخمس» است که در نسخه خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده است ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵ «حضرت الحسن» چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا «حضرات الخمس الالهیه» عبارت است از:

الف- حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است.

ب- حضرت علمی و درمقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است

ج- حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود، یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و وملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.

د- و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالمان جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه- حضرت جامع حضرت‌های چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مصال 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 واحیت مظهر 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.

۲- «الضلال» د رچاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است

فرقه مزبور گویند: بنابر این هر که توحید گوی خدا باشد «او را توصیف کند»^۱ در حقیقت در برابر موجد^۲ قدیمی که معبود اوست، بموجد جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث ۹ که فعل اوست قائل شده است و ما یاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنابر این گونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه‌اند بگوید: در خانه جز تو است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه‌اند بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته‌اند: در اصول این گفتار «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 آنان را باین گونه گفته‌ها و امیدارد این است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و بالفاظ نمی‌توان کاملاً حق آن‌ها را ادا کرد. پس هرگاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می‌پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می‌گویند: خدا را جز خدا کسی نمی‌شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه‌ها و آثار، توحیدی گوی خدا می‌شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این است که می‌گویند حسنات نیکان بمنزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفیعیت است.

و هر که به پایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتب 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 می‌کند عین مقام جمع است.

۱- در نسخه «ینی جامع» نیست.

۲- 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.

و ریشه دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحث^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 می‌خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می‌گردد

پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می‌دهد 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 هرگاه معانی را درک کنی مناقشه ای درالفاظ نیست و هر که از همه این معانی بهره مند 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.

و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آن را درباره 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 حافظه خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح تر است و خدا توفیق دهنده است]

فصل ۲

۱- از «پ» در «ینی» وجه است.

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آن‌ها با گروه متصوفه 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 همه آن‌ها در پیرامون چهارمسئله بدینسان دور می‌زند:

۱- گفتگو درباره مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال - دل) بدست می‌آید و محاسبه 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 درباره کشف و حقایق درک شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی 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 تکوین کننده آن‌ها چنانکه گذشت.

۳- سخن درباره تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی بانواع کرامات.

۴- الفاظی که برحسب 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 اشتباه آمیز است از اینرو برخی از آن‌ها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

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 کلماتی که بوقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر می‌شود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن جنید، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بازید: سبحانی ما اعظم شانی.. 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 لغزشهی محققان است که چه دعوی حقی است که عارف آن را ابراز می‌کند اما بی‌اذن الهی. «از تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج: «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آن را از وجدی ترجمه می‌کند که از معدن خود مالامال و لبریز شده و

اما بحث درباره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها درنتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات. از اموریست که هیچکس نمی‌تواند آن‌ها را رد کند و ذوقها ایشان در این باره صحیح است و تحقق آن‌ها عین سعادت بشمار می‌رود.

و اما گفتگو درباره کرامات آن گروه و خبردادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گزائیده‌اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی از پیشوایان اشعریان درانکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتبا می‌شود پذیرفته نیست زیرا محققان اهل سنت میان معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بر وفق دعوی کاذب مقدر نیست، زیرا دلالت معجزه بر صدق عقلی است از این رو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا بر این اگر بوسیله دروغگو روی دهد آن وقت 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 این رو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی^۱ است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقها ایشان است و قادر

مقرون به دعویست و عبارت شگفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیجان آمده است. رجو ب (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

۱- یعنی مربوط بحواس باطنی

بفهم آن نیست و لغات مراد ایشان رانسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آن‌ها از محسوسات هستند.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آن‌ها به شطحیات تعبیر می‌کنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مرود بازخواست قرار می‌دهند. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم می‌باشد باید این گونه گفتارهای آنان را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از این رو 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 مواخذه 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 درعالم خواص ظاهر باشد و حال و وجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع می‌شود و به همین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامی که بر خویش تسلط داشت سخن می‌گفت. و خدا داناتر است.

و متصوفه‌ی پیشین که در رساله‌ی (قشیری) نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار می‌رفتند و در گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک شیفتگی نداشتند بلکه تا جائیکه می‌توانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمی‌کرد بلکه از چنین حالاتی میگریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهایی از عوائق راه آنان و مایه‌ی آزمون است و آن را نوعی از ادراک کهای 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 آن را روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را

که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از فرورفتن و ماندن در آن حالت باز می‌داشتند 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 می‌کردند و سزااست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است.^۱

فصل دوازدهم: در دانش تعبیر خواب

این علم از دانش‌های شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامی که علوم بصورت فن و صنعت در آمده و مردم درباره‌ی آن‌ها بتالیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف نیز 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 کرده‌ایم و گرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آن را تعبیر می‌کرده‌اند چنانکه یوسف صدیق عَلَيْهِ السَّلَام بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در (صحیح) از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت شده است که رویا یکی از مدرکات غیب است.

. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفت: رویای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده‌ها چیزی بجز رویای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می‌بیند یا برای وی می‌بینند و نخستین نوع وحی که برای پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَام روی داد رویا بود. چنانکه هیچ رویایی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تا بناک و روش و مطابق با واقع بود.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین استک و خدا توفیق دهنده آدمی بره صواب است و در نسخه «ینی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ» است.

و پیامبر ﷺ هنگامی که از گزاردن نماز بامداد فارغ می‌شد به اصحاب خویش می‌فرمود آیا هیچ یک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره‌ی ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میاید نوید دهند.

اما سبب آنکه رویا یکی از ادراک 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 می‌کند و بدان 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 بی‌حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز می‌گردد. و با این بازگشت بااستراحت و رفع خستگی می‌پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می‌ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آن را یاد کردیم.^۱ سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتا همه اشیائی را که در عالم امر 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 بنابر این 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 باشد از هر نوع تعقل می‌کند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحہ ای از عالم خود را درک می‌کند و این ادراک او باندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. در این حالت کلیه مشغولیت‌های حس ظاهری وی که عظیم ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه

۱- رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود.

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 در یابد آن‌ها را به خیال القا می‌کند و خیال آن‌ها را به صورتی که مناسب آن باشد در می‌آورد و بحس مشترک می‌سپارد. و شخص خوابیده آن 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 رویا. و از این بیانات فرق میان رویای صادق^۱ و خوابهای پریشان دروغ آشکار می‌شود چه کلیه این گونه رویاها هنگام خواب صورت‌هایی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورت‌ها از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رویا حاصل می‌شود و اگر از صوری مأخوذ باشند که خیال آن‌ها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب‌های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و^۱ باید دانست که رویای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام می‌دارند و بدرستی آن گواهی می‌دهند چنانکه خواب بیننده مزده ای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا می‌شود در می‌یابد. از جمله علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رویاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بر وی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرو رفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از این رو که رویای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظه وی نقش می‌بندد و هیچ‌گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظه خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رویا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراک نفسانی جنبه زمانی ندارد و با ترتیب به ذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آن را در یک زمان درک می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوه خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترک می‌رساند و چون کلیه افعال بدنی زمانی است که از این رو 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 یک باره و در کمتر از یک چشم بر هم زدن می‌باشد.

و گاهی رویا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی‌شود و این هنگامی است که ادراک نخستین نیرومند باشد و هر گاه رویائی پس

۱- از اینجا بیش از یک صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپ‌های مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخه خطی «ینی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و درعین حال بسیاری از تفصیل آن هر چه هم ذهن را برای بیاد آوردن آن‌ها بکار اندازد فراموش شودع چنین رویائی را خواب راست نمی‌توان نامید، بلکه اینگونه رویاها از نوع خواب‌های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص روحی است خدای تعالی می‌فرماید: بآن زبانت را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آن را خواندیم، خواندش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برما است.^۱ و رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنابر این 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 درباره معنی تعبیرخواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراک کند و آن را به خیال بسپارد و خیال هم آن را تصویر کند البته آن را درصورت‌هائی تصویر می‌نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را در می‌یابد و خیال آن را بصورت دریا تصویر می‌کند یا اگر معنی دشمنی را درک کند خیال آن را در صورت مار تجسم می‌دهد. و بنابر این هنگامی که شخص از خواب بیدار می‌شود و از عالم رویای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این هنگام خواب گزار «معبّر» 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.

۱- ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿۱۷﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿۱۸﴾ ثُمَّ إِنَّ

عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿۱۹﴾ [القیامه: 16-19].

۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «ینی جامع» مقابل شد.

و می‌گوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده ای 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 ظروف‌اند و امثال این‌ها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسب میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و به همین 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 بنابر این رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی به تأویل ندارد و خوابی که از جانب فرشتگان است، رویای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هرگاه روح ادراک خود را بخیال بسپارد خیال آن را در قالب‌هائی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی می‌باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی] البته آن را بهیچ رو هم تصویر نخواهد کرد. و بنابر این ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را بطروف تجسم دهد، زیرا او هیچ یک 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 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 براندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مارنشانه دشمن است درجائی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و درجای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال این‌ها.

بنابر 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 هرکس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمدبن 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 روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن»^۳ و نیز کتاب

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 از مردم جرجرایا بوه 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: متخت الکلام فی تفسیر الاحکام و کتاب الجوامع. قبر او در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری در گذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود.

۲- از متکلمان. (ن. ل)

۳- در نسخه خطی «ینی جامع» نیست

«الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است] همچنین کتاب «المربقه العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»^۱ و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلت مناسبتی که میان آن دو می‌باشد] و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است^۲ چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهان هاست.^۳

فصل سیزدهم: علوم عقلی و انواع آن^۴

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این رو که وی دارای اندیشه است و بنابر این دانشای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملت‌ها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابراند و این دانش‌ها درنوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آن‌ها را بنام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطوق و آن عملی 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]^۵ می‌جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیاً و ثبوتاً]^۶ بمنتهای اندیشه خویش آگاه شود. آنگاه پس از

۱- قسمت داخل کروش در چاپی مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- در چاپی مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۳- اشاره به انت علام الغیوت س: مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶

۴- عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است و در چاپ «پ» چنین است در علوم عقلی و.....

۵- از «پ» در چاپ‌های دیگر و «ینی» چنین است: در موجودات و عوارض آن‌ها نسخه بدل چاپ «پ» در موجودات عرضی.

۶- ددر چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

دانش منطقی 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 روحانیت می‌اندیشند و آن را 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 منفصل 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.

دوم دانش ارتماطیقی است^۳ و آن شناختن کم مفصلی 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 آنان 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 استقامت و

۱- در موجودات و عوارض آن‌ها «نسخه خطی ینی جامع»

۲- ریاضیات Mathematiques

۳- Arithmetique

۴- در چاپ‌های مصر و بیروت و «نسخه ینی جامع» نیست.

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، ارتماطیفی، 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 نمشود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان به منظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما درباره 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 دوقوم بزرگ بعلم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آن‌ها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما 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. از این رو 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 بعلم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

۱- چاپ «پ» و نسخه خطی ینی جامع.

چنانکه در قرآن خبرها هاروت و ماروت^۱ و وضع ساحران و افسونگران آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» صعید 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 هرگز در جان نبوده است و بجز بقیائی 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 ایرانیان بر شیوه ای بودند که بعلم عقلی اهمیتی عظیم می‌داند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و برکشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است.

چه اسکندر بر کتب و علوم بشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت. و رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونیان «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.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۳ به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت می‌کردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ می‌کرد بنابر آنچه گمان می‌کردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط^۴ خم نشین^۵ د و از وی بشاگردش افلاطون و از او

۱- اشاره بآیه: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ [البقرة: 102].

۲- منظور از اساطین حکمت، فیثاغورس و انبازقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

۳- مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است.

۴- سقراط «ن. ل»

بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر فردوسی^۲ و تامسپیوس^۳ 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 راسخ تر و مامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول می خواندند 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 برحسب اقتضای مذهبها و شرایع فرو گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بو 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 آن را چنان غلبه ای دست داد که بیمانند بود و مملکتی که رومیان از ملت‌های دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر می بردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای 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

۱- حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلیبی خم نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم نشین می پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم نشین 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

۲- Alexandre Aphrodisee و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می زیسته است.

موضوعات علوم حکمت و فلسفه از استقف^۱ و کشیش‌های معاهد باگاهی بر این علوم شائق شدند و هم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل می‌شود و بکسب آن همت می‌گمارد از این رو ابوجعفر منصور کسی را نزد پادشاه رو (گرک) 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 بر انگیزته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام 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 مختبف 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 رد و قبول را به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتیب 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 الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنهایت مرحله رسیده‌اند ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیار 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

۱- خلیفه عیسویان «اوک» Eveque

۲- Euclide

این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیان از مردم مشرق] و مسلمه بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

و از این علوم و دانش‌های آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب اینگونه امور می‌شوند و اگر خدا می‌خواست آن را بجای نمی‌آوردند.^۱

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاریکه عمران آن‌ها برباد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانش‌ها نیز از آن ممالک رخت بریست 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 فور یافت می‌شود و بویژه در عراق ایران و پس از آن در ماوراء النهر 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 یافتم 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 آن را که می‌خواهد تأیید می‌کند^۳ همچنین اخباری بما

۱- اشاره بآیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ» [الأنعام: 112].

۲- چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» و زاید بنظر می‌رسد.

۳- «وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَن يَشَاءُ» [آل عمران: 13]

رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین 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 فراوان‌اند، و طالبان بسیار در جستجوی فرا گرفتن آن‌ها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌افریند آنچه می‌خواهد و بر می‌گزیند.^۳

فصل چهاردهم: 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 (تصاعد هندسی) 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 بیک اندازه باشد.

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده آن اعداد فرد باشند چنانکه فردها پیاپی و زوجها پیاپی 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..... 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 یک اندازه بعد آن‌ها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶

Rome -۱

۲-Mediterranee

۳- اشاره به: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ۶۸].

Arithmetique -۴

می‌باشند 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 یک تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در یک سطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی 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..... 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 طولها و عرضا خواص شگفت آور و غریبی است که از آن‌ها استقرار شده است و در کتب و دوآوینشان مسائل آن‌ها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هر یک از آن‌ها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آن‌ها می‌باشد و در جز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمره براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیر را 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 ابن سینا 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 براهین است نه در حساب و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبده آن را در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتاب رفع الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صنعتی 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 بوسیله تضيف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر می‌شود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا بافرا است مانند جدا ساختن

عددی و شناختن باقی مانده آن که آن را طرح می‌گویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عده آن اجزا حاصل شده می‌باشد و آن را قسمت (یا تقسیم) می‌نامند خواه این ضم «جمع» و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعدد دیگر می‌باشد و این نسبت را کسر می‌نامند و همچنی ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می‌باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب می‌شود و از این رو عدد مربع از آن می‌باشد.

[و عددی را که بدان تصریح می‌شود «منطق» می‌نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی‌شود و موسوم به اصم است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می‌باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می‌باشد]^۱

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می‌شود 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 آن را برای آموختن به کودکان متداول کرده‌اند 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 می‌آید که او را بصواب و راستی عادت می‌دهد. و برخی گفته‌اند 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 می‌بندد و بر راستی عادت می‌کند.

و همچون شیوه و مذهبی ازوی جدا نمی‌شود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصارالصغیر است که ابن البنای مراکشی آن را تلخیص کرده

۱- قسمت داخل کروش در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

و قوانین اعمال آن را که سودمند است ضبط نموده است و سپس شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و معلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پرارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار می دهند.

[و مؤلف (رحمه 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 معلق 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 هرگاه 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 خودهر که را بنخواهد رهبری می فرماید.^۳

و از فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صنعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج می شود بشرط آنکه میان آن‌ها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

۱- قفطی باختصار درباره محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده، ولی یادآور 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: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [النور: 35] و در چاپ‌های مصر و بیروت این جمله نیز افزوده

شده است: و او نیرومند متین است. اشاره به: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 58]

و در اصطلاح ایشان برای مجهولان مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین آن‌ها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین می‌شود.

دوم: شیء زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا ازدو برابر کردن آن لازم می‌آید 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 آن را بصورت معادله ای در می‌آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آن‌ها را با بعضی دیگر مقابله می‌کنند و آنقدر به جبر^۳ و کسر آن‌ها می‌پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا بمرتبه سه گانه ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آن را عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است ولی این ضرب مفصل نتیجه آن را بدست می‌دهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر و مال خواه مفرد یا

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 می‌آید 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.

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 باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس برآن شرح نوشته و خوب از عهده این امر بر آمده‌اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذارنده و آن‌ها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آن‌ها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده‌اند^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 صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که از آن‌ها مطرح می‌کنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آن‌ها معاملات زهر اوی و ابن السمع و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمه مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرائض است

۱- دسلان می‌نویسد: منظور ابن خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد ابن 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 بنقل از (ویک)

۲- چاپ‌های مصر و بیروت

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامی که وارثان متعدد باشند و برخی از آن‌ها بمیرند و سهام آن‌ها نیز بربقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن وانبوهی نسبت به کلیه ترکه 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 ترکه به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صنعت حساب داخل فرایض می‌شود و به قسمت‌های مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح وکسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث 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 شریف‌ترین علوم بشمار می‌رود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می‌آوردند مانند: «فرائض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره ای از علوم است که برداشته می‌شود» 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 ثلث دانش بشمار رود در صورتی که فرایض عینی بسیار است.

و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آن‌ها بنا به مذهب مالک کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوف و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۲ و جز ایشان است لیکن فضل مخصوص به حوفی است

۱- بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.

۲- صردی. صودی. (ن.ل)

چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطحی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آن را جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم می باشد. و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده اند و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید.^۱

فصل پانزدهم: در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو می شود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد و هم درباره عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث می شود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه اند: و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمی رسند هر چند تا بی نهایت آن ها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابرند. و همچون: هرگاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آن ها در سوم مانند ضرب دوم و در چهارم خواهد بود. و مانند این ها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آن را کتاب اصول و ارکان می نامند و آن مبسوط ترین تألیفی است که برای متعلمان در 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 ن برحسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آن جمله نسخه ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است و این کتاب بر ۱۵ مقاله

۱- در چاپ های مصر چنین است: و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری می فرماید و پروردگاری جز او نیست.

مشمول است بدینسان: چهار مقاله درباره 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 درباره جذرها است. و پنج مقاله درباره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آن را در کتاب الاقصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته‌اند و گروه دیگری هم شرح‌های بسیار بر آن نوشته‌اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می‌بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او رامستقیم و راست می‌کند زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و به هیچ رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد از این رو 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 بانظم و ترتیب پرورش می‌باشد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هرکه داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

و استادان و شیوخ ما (رح) می‌گفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را می‌زداید و آن را از هر گونه پلیدی پاک می‌کند.»

و همه این‌ها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای و براهین مرتب و منظمی است.

۱- در بیشتر چاپ‌ها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و به همین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به Les quantites Xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) و ضم میم ضبط شده است و بنابر این ترجمه منطق در برابر اصم بضم میم است.

واز فروع این فن، هندسه مخصوص باشکال کرووی و مخروطات است^۱

اما درباره اشکال کرووی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف تاوذوسیوس^۲ و دیگری تألیف میلاوش^۳ که درباره سطوح کرووی و قطوع^۴ آنها است و کتاب تاوذوسیوس 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 کرووی است و کلیه مباحث آن دانش درباره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی می‌دهد از قبیل: قطوع و دوایی که بعزل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کرووی است هم سطوح و هم قطوع آن کرووی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که درباره اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو می‌کند و کلیه عوارضی را که در این خصوص 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 نودار می‌شود از قبیل: درود گری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمان‌های بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارها سنگین می‌کشند و ساختمان‌های بلند را باهندام «ماشین» و منجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از

۱- فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲- Theodosios , Theodose do Tripoli , Theldose de Bithynie

۳- در تمام چاپ‌ها و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی برحسب ترجمه دسلان صحیح: منلاوس (Menelaous) است.

۴- جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

مؤلفان این فن کتاب جداگانه ای در حیل عملی^۱ تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل برهنوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و دردسترس مردم است و آن را به «بنی شاکر» 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 و جب یا ذراع یا جز این‌ها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج رمازاع 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 بواسطه مخروطی شعاعی است که راس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده‌اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچک می‌نماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ

۱- در نسخه خطی «ینی جامی» و چاپ دارالکتاب اللبنانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است

ولی صحیح صورت اول است.

۲- و خدای تعالی داناتر است. (ن.ل.)

۳- و خدا باحسان و رکم خویش انسان را براه راست رهبری می‌فرماید و در نسخه خطی «ینی جامع»

و چاپ پاریس این جمله نیست.

۴- علم مناظر و مرا یا (optique)

جلوه می‌کند و نقطه‌هایی که از باران فرود می‌آید همچون خطی مستقیم نمودار می‌شود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند دایره ای بنظر می‌آید و امثال این‌ها که در این دانش موجبات 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 این‌گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع می‌شود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته‌اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار می‌رود.

فصل شانزدهم: در دانش هیئت

و آن دانشی است که درباره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث می‌کند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می‌شود اشکالی که از آن‌ها این حرکات محسوس لازم می‌آید: از 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 میله‌های آن بثبوت می‌رسد و نظایر این‌ها. و ادراک موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است، زیرا ما ب حرکت اقبال و ادبار بوسیله رصد پی برده‌ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب]^۱ افلاک 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

۱- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت: ترکیب است

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 صناعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن درباره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل می‌شد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده‌اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت 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 بی‌نیاز نمی‌کرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرن‌ها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [و به هیچ رو ما را به تحقیق نمی‌رساند و از این رو هرگاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار می‌شود]^۱ و هیئت صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمان‌ها و ترتیب افلاک را بطو حقیقی برای ما اثبات نمی‌کند بلکه بهمین اندازه ما را آگاه می‌کند که این صورت‌ها و شکل‌های افلاک از این حرکت لازم آمده است و ما می‌دانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمه اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آن‌ها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بر وجود ملزوم است. و بهیچ‌رو ما را بحقیقت امر رهبری نمی‌کند، ولی با همه این‌ها هیئت دانشی بلندپایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب محطسی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلمیوس نام داشته‌اند نبوده است چنانکه بعضی از شارحان کتاب محطسی بتحقیق آن پرداخته‌اند و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آن را در ضمن

۱- از نسخه خطی «جامعینی» و چاپ پاریس.

تعالیم شفا گنج‌نیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آن را 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 آن را حذف کرده است، و خدا بانسان آنچه نمی‌دانست آموخت.^۱

از فروع هیئت علم زیج است

و آن صنعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش 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 حضيض و میلها و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی می‌گذارند و آن‌ها را زیج می‌نامند. و استخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند.

و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتألیف فراوان دست یازیده‌اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد می‌کنند که منسوب به ابن اسحاق^۲ 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

۱- ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 5] آخر فصل در چاپ (ک) چنین است. خدا منزه است و

خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

۲- از منجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپ‌های مصر و بیروت.

ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را درباره احوال کواکب و حرکات آن‌ها کشف می‌کرده نزد ابن اسحاق میفرستاده است.

از این رو مردم مغرب به زیچ ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن برحسب گفته‌های او استوار بود. و این رنج را ابن البنا در لوحه دیگری تلخیص کرد و آن را 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 درعالم انسان آثاری حادث می‌شود از قبیل تغییرات ملت‌ها و دولت‌ها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آیند این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشا الله تعالی.^۱

فصل هفدهم: در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان می‌توانیم با حدود معرف^۲ ماهیت‌ها و حجت‌های افاده کننده بر تصدیق‌های درست را از نادرست 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 با درک 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 ار کلی است.

۱- 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.

۲- کلمه معرفه در چاپ پاریس بغلط معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت «معرفه» است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آن‌ها همانند می‌باشند در می‌نگرد و باز صورتی در آن پدید می‌آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق می‌شود و همچنان ذهن 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 میانیشد 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 نمی‌یابد 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 ماهیت هاست که بدان ادراک ساده ای قصد می‌شود بی‌آنکه 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 بدوگونه 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 منطبق 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 هرگاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از این رو مقتضی است شیوه ای 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 منطبق است.

و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او به‌تهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این رو این علم به دانش نخستین^۱ نامیده شد و کتاب مخصوص آن را بنام فص^۲ می‌خواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن درباره صورت قیاس و چهار^۳ کتاب دیگر درباره ماده آن است، زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان می‌شود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعه در آن‌ها «یقین» مطلوب می‌باشند و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از این رو و در قیاس از حیث مطلوبی میان‌دیشند که آن را افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار^۴ مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس می‌نگرد و درباره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد. و درباره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از این رو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده‌اند:

- ۱- در جنسی عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی می‌شود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی‌شود و این قسمت را کتاب مقولات می‌نامند.
- ۲- در قضایای تصدیقی و انواع آن‌ها و این مبحث را کتاب عبارت می‌خوانند.

۱- در نسخه «ینی جامع» و چاپ‌های مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم الاول است و دسلان نیز بهمین سان 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 نم‌نگرند چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع»

۳- در قیاس و صورت انتاج آن مطلقا و آن را 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 درباره معرف‌ها و حدود نیز گفتگو می‌شود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل برجز آن‌ها نباشد و به همین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده‌اند.

۵- کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا 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 بشرایط دیگری اختصاص یافته است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می‌شود که صاحب قیاس از آن‌ها قیاس خود را استنباط می‌کند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط]^۱ و در آن عکسهای قضایا 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] فاسد است 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 به منظوری که دارند بکار می‌رود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «جامع»

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 خیال انگیزی 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 از اجزا و یا با عوارض آن‌ها مطابق است و آن‌ها عبارتند از: جنس و فصل و نوع خاصه و عرض عام]^۱ از این رو در آن به استدراک مقاله ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای ۹ 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 ابن سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گرد آورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آن را ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود رسم هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرانظر منطقی درباره آن‌ها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی]^۲ مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم بی‌بحث پرداختند نه برحسب ماده آن، بلکه بحث درباره ماده آن را 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

۱- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع»

۲- چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع»

اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده‌اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است. آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خودوضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق می‌نگریستند که فن مستغلی 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 فخر الدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، ولی 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 آن را گرد آورد از این رو متعلمان آن را متداول کردند و تا این روزگار هم آن را 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 خحال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطقی است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان براه 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 مبالغه آمیز کسانی را که بتحصیل منطق می‌پرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنان را از آموختن آن برحذر می‌داشتند و خلاصه یا دادن و یاد گرفتن آن را ممنوع کرده بودند.

۱- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت نیست و آن را ار چاپ پاریس ص ۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه کردم.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن الخطیب^۱ 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 اینکه نکته رد و قبول این فن را آشکار می‌کنیم تا مقاصد عالمان در شیوه‌های علمی آنان معلوم شود:

منشاء 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 ویژه ای 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 هرچه از حوادث تهی نباشد حادث است.^۲ و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع^۳ و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیل‌هایی که در کتب ایشان یاد شده است آنگاه این دلیل‌ها را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آن‌ها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلاء^۴ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صنفی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

۱- منظوره فخر رازی است.

۲- منظور صغری و کبرای معروفی است که می‌گویند عالم متغیر است و هرمتغیری حادث است، پس عالم حادث است

۳- ممانعت دو جانبه یا بر خورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدا می‌آورند.

۴- در نسخه D پس از خلاء میان اجسام، اضافه شده است.

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 و مدلول آن نیز باطل می‌شود و از این رو 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 هرگاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^۱ 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 و 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 بنابر 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 قسمت‌هایی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آن‌ها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس از آن‌ها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری^۲ 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

۱- کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «ضاحک» عرض عام ماشی (از غیث).

۲- 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 یک مقدمه باشد.

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 می‌گردد.

و اگر ما اصول متکلمان را برحسب قواعد منطق بخواهیم بثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل‌هائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده‌اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی بی‌عد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و برآن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نیاید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، از این رو رای دادن 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 خلاء 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 به هیچ رو 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^۱ پس خواننده باید در این باره بیندیشد و بمدارک و مأخذ عالمان در شیوه و نظریه ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است.]

فصل هجدهم: در طبیعیات (فیزیک)

۱- در متن چنین است و هدا رای الام و الغزالی و تابعها لهذا العهد... ولی دسلان بی‌آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آن را بدینسان ترجمه کرده است: و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی می‌کنند.

و آن دانشی است که درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق می‌شود، بحث می‌کند. از این رو 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 در جو پدید می‌آید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز این‌ها و نیز درباره مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد برحسب 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 مردمی به پیروی از شیوه 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 هفتگانه 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 نظریه ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رای خود را درباره آن‌ها آورده است. ابن رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آن‌ها نوشته^۱ ولی بمخالفت نظریه ارسطو برنخاسته 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 (فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر اشارات دارد. و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^۲ 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.^۱

۱- از «ینی» در نسخ دیگر، واز او پیروی کرده. از وی تتبع کرده

۲- مشرق. «ن. ل»

فصل نوزدهم: 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 می‌کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یک از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار می‌سازد و بموجباتی که بیماری‌ها از آن‌ها پدید می‌آیند پی می‌برند و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آن‌ها می‌شناسد و به بیماری‌ها بوسیله نشانه‌هائی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر می‌دهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام می‌دارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوه طبیعی مقابله می‌کند و می‌سنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می‌باشد و پزشک آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می‌کند و تا حدی یاری می‌جوید و برحسب آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضا می‌کند از آن تا حد امکان یاری می‌جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب می‌نامند. و چه بسا که درباره بعضی از اندام‌ها جداگانه و مستقلا به بحث و تحقیق پرداخته و آن را 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 هریک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هرچندان این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آن را از ملحقات و

۱- پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (۷۶)

[یوسف: 76] و در چاپ‌های مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور این آیه نیز افزوده شده است. و خدا

هرکه را بخواهد براه راست رهبری می‌کند. ﴿وَأَلَلَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]

۲- آغاز فصل در چاپ‌های مصر و بیروت بر خلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعیات صنعت پزشکی است و آن.

توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صنعتی که کتب وی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است.^۲

و میگویند جالینوس معاصر عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)^۳ در راه گردش و غربتی متکلفانه^۴ در گذشته است. و تألیفات او درباره دانش پزشکی از امهاتی بشمار 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 گذشته 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 رو به 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 ما در فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

فصل ۵

و در اجتماعات بادیه نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیان کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیر زنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان 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

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. «وجالینوس را در این فن کتاب با ارزش پر سودی است و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است.»

۳- Sicile

۴- نسخه‌های اختلاف دارد.

۵- 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.

تجارت طبی بهره‌و افری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلد و دیگران. وطبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و به هیچ‌رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر ﷺ 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 ﷺ از این رو و مبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی درباره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به اموردنیائی خویش دانا ترید.

بنابر 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 برحسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سود بخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است چنانکه در درمان کسی که از غسل شکم درد داشت روی داد[و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است.^۱

فصل بیستم: 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 بر عهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می‌شود]^۲ حاصل می‌گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری

۱- پروردگاری

۲- قسمت داخل کروش از چاپ پاریس است.

مبذول می‌داشتند و آن‌ها نظر خویش را درباره گیاهان تعمیم می‌دادند و کلیه جهات آن را در نظر می‌گرفتند از قبیل: کاشتن و نمو دادن گیاهان و خواصی که در آن‌ها یافت می‌شود و جنبه روحانیت آن‌ها (منظور روح نباتی است که درنمو آن‌ها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می‌رود و به همین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می‌داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاحت نبطی منسوب بدان‌شمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در نگرینستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از این رو بهمان مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آن‌ها درباره رخ می‌دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند]^۱ و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحه النبطیه بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آن را فرو گذاشته است، ولی مسلمه (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانچه هنگام بحث درباره ساحری آن‌ها را یاد خواهیم کرد. انشا الله تعالی.

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است ولی آن‌ها در تألیفات خود تنها درباره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات]^۲ و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل بیست و یکم: در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن]^۳ در وجود مطلق بحث می‌کند چنانکه نخست درباره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و

۱- از «پ» و «ینی»

۲- از «ینی» درنسخ دیگر حوایج است.

۳- از «پ» و «ینی»

امکان و جز این‌ها گفتگو می‌شود و سپس درباره مبادی موجودات و اینه 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 میراند و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار می‌رود و گمان می‌کنند که دانش مزبور آنان 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 آن را علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آن‌ها را در کتاب شفا و نجات^۱ تلخیص کرده است همچنین ابن رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آن‌ها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتالیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلمت اشتراک آن‌ها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات]^۲ آن‌ها دو دانش مزبور را چنان با هم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آن‌ها راهمچون فن واخذی با هم 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 کرده‌ند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب

۱- در اینجا دسلان چنین اسنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

۲- از «پ»

آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانچه 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]^۱ زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آن‌ها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته‌اند بی‌آنکه درباره آن‌ها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بثبوت نمی‌رسد زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته‌اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف در این باره یاری کند و شبه‌های بدعت گذاران را که گمان میکنند مدارکشان 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.

چه گونه نخستین مافوق گونه دوم محیط بر آن است از این رو که از راه انوار یزدانی نیرو می‌گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نیم آید این است که وقتی شارع ما به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آن را 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 بهر چه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آن‌ها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آن را 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 این رو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنان

۱- از «پ» و «ینی» در نسخ دیگر چنین است: و آن صواب است

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 درباره 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 با هم 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، درهنگام 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 «و نیازی بدلیل ندارد» همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که درباره «و جدو حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بفن خویش در آمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جز این‌ها، در صورتیکه مدارک در این سه فن با هم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه از جنس فنون و دانش‌ها دور است مدارک متصوفه است که در آن مدعی وجدان‌اند و از دلیل می‌گریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارک علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است.^۱

فصل بیست و دوهم: در علوم ساحری و طلسمات

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: ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ

و آن گاهی بچگونگی استعدادهائی است که نفوس بشری بوسیله آن‌ها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا می‌شود، خواه مستقیم و بیواسطه باش یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانش‌ها در شرایع متروک از این رو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن می‌باشند این است که کتب آن‌ها همچون گمشده ای در میان مردم می‌باشد. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملت‌های قدیم پیش از نبوت موسی علیه السلام مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی علیه السلام آمده‌اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده‌اند بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتا پرستی و یاد آوری 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 درباره آن‌ها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاحت نبطی [تألیف 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 دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعة و کتاب طمطم^۲ هندی درباره صور درجه‌ها و ستارگان و جزاینها.

آنگاه در مشرق جابربن حیان در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیجوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و درباره آن‌ها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

بتفصیل علوم مزبور و صنعت کیمیا^۱ 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 کیمیا گری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلم 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 «غایه الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانش‌ها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه ای 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 به دسته‌های چندی تقسیم می‌شوند و هر دسته ای بخاصیتی اختصاص می‌باشد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمی‌شود و این خواص برای آن دسته‌ها بمنزله فطرت و جبلت ذاتی آن‌هاست.

چنانکه نفوس پیامبران علیهم‌السلام دارای خاصیتی است که بدان مستعد می‌شوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحّه انسلاخ و تجرد فرشته می‌شوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در این حالت بمعرفت دست می‌یابد]^۲ برای معرفت ربانی.

و مخاطبه فرشتگان از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنبال آن برای آنان حاصل می‌شود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات^۳ و جلب روحانیت ستارگان

۱- سیمیا (ن. ل)

۲- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳- در «پ» و «ینی» چنین است: و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

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 و بدینسان هر دسته و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمی‌شود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱- مرتبه ای که تنها به همت بی‌ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه ایست که فلاسفه آن را سحر می‌نامند

۲- تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آن را طلسمات می‌نامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف تر است.

۳- تأثیر در قوای متخلیه و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخلیه معطوف می‌داد و بنوع خاصی در آنها بتصرف می‌پردازد 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 آنجایافت نمی‌شود بطوریکه از برخی کسان حکایت می‌کنند که وی بوستانها و جویبارها و کاخ‌ها نشان می‌داد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوزه 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 وجهه ای بجز خدا و سجد بغير خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود 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 بعلت 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 این رو 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. بنابر این 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 درباره آن سخن رانده و خدای تعالی می‌فرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند بمردمان ساحری می‌آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را می‌آموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آن‌ها آنچه بسبب آن میانه مرد و همسرش جدائی می‌افکند می‌آموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده به هیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و پیامبر ﷺ جادو شد 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 برگ ثمره خرما تعبیه شده بود که آن‌ها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از این رو خدای عز و جل در دو سوره معوذہ (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمنندگان افسون در کرده‌اند.^۲

۱- ﴿وَالَّذِينَ الشَّيْطَانُ يَكْفُرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَرُوتَ وَمَرْوَتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 102].

۲- ﴿وَمِنْ شَرِّ اللَّفَّاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [الفلق: 4].

عایشه رضی الله عنها گفت: پیامبر نمی خواند بر گرهی از گرههای جادو گری شده مگر اینکه باز می شد. 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 درباره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی علیه السلام رواج داشت و به همین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آن ها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقیائی در «برابی» صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر می باشد 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 درباره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آن را بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یاریگر) سخن می گفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع می شد در دهن او می دمید با تکرار مخارج حروف آن سخن بو و به این معین «یاریگر» طناب می بست که آن را برای این منظور آماده کرده بود و آن را علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می پنداشت و با این عمل نشان می داد که افسون را با اراده انجام داده است. و به این گونه کلمه ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آن ها خارج می شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در می آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می آیند و بر حسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می یافتند.^۱ و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عیایا پوستی اشاره می کرد و او را در خود را بر آن فرو می خواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره می کرد

۱- این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کرد گو اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یاد آور شده است.

که شکافته شود و ناگاه می‌دیدم روده ای گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدم که در سرزمین 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 هنگامی که قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. وهم به انار اشاره می‌کند و پس از آنکه آن را پاره می‌کنند هیچ دانه ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده ام در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار 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 بر وجود 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 پدیده می‌آید که در نتیجه شادی فرح حاصل می‌گردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر می‌شود مانند کیفیاتی که از جانب تو هم روی می‌دهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان^۱ راه می‌رود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط می‌کند و به همین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت می‌دهند که این وهم از آن 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 و هم است. 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 یکیست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در

۱- در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ک» دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز بیاریگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان می‌گویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات و اوضاع فلکی که در جهان عناصر موثر است یاری می‌جوید و هم 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. طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از این رو 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 بر می‌انگیزد و بنا این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادو گر افعال ساحری را از پیش خود 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 نشانه‌های 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 خیراند و بدان بر دعوی 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 شراند. 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 می‌شو که از جنس ساحری بشمار نمی‌رود، بلکه وابسته بکمک‌های 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

برافعال شرتوانا باشد آن را انجام نمی‌دهد، زیرا او در آنچه می‌کند و فرو می‌گذارد متقید بامر الهی است و بنابر این هر گاه باوردن کاری از جانب خدا مأوذن نباشد آن را بهیچرو انجام نمی‌دهد و اگر یکی از آنان بی‌اذن خدا کاری انجام دهد حتما از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مدد‌های روح خدا و قوای الهی بود از این رو هیچگونه سحر و جادوگر با آن یاری معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ می‌نمودند فرو برد^۱

و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچه‌ان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر ﷺ در سوره‌های مغوذتین^۲: «و از شر زنان دمنده در گره‌ها»^۳ نازل شد، عایشه رضی الله عنها گفت: پیامبر همینکه آن را بر گرهی از گره‌هایی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرو می‌خواند یکباره باز می‌شد بنابر 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 مئینی عددی «طلسم صدی»^۵ زربفت وجود داشت.

۱- اشاره به: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلِقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿۱۱۷﴾ [الأعراف: ۱۱۷].

۲- ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿۱﴾ وَ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿۱﴾.

۳- ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿۱﴾.

۴- مقصود سلسله ساسانیان است.

۵- کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین جمع مائه (صد) می‌باشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل می‌یافته: (وفق مثلث عددی) و آن را که بر اساس مربع بنا می‌شده: وفق مربع عددی می‌نامیده‌اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار می‌رفته است. از یادداشت دسلان صفح ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

و آن را در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند اما روزی 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 و وفق مزبور بغلبه و پیروز 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 ایمان اصحاب رسول خدا ﷺ و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه کرده است از این رو 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 شعبده تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در یک باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی که شارع برای ما مباح شمرد آنها هی هستند که یا در دینمان مهم است و صلاح آخرتمان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست.

و افعالی که در هیچیک از دو منظور یاد کرده بکار نیاد 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 باز گردانیدن امور بغیر خدا فاسد می‌کند در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای ما مهم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه «در خبر است»:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترک گوید از این رو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را در یک باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

۱- ﴿وَبَطَّلَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ [الأنعام: 118]

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمن بتحدی باز می‌گردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته‌اند: ^۱ و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست. زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابر این اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل به دروغگو خواهد شد و این محال است و از اینر و 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 جادوگر یا ساحر خیر صادر نمی‌شود و آن را در موجبات خیر بکار نمی‌برد و از صاحب معجزه شر صادر نمی‌گردد و آن را در موجبات شر بکار نمی‌برد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌کند. ^۲

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیر یست از نفس شخص چشم شور ^۳ هنگامی که بچشم خود یکی از ادوات یا کیفیات را ببیند و آن را نیکو شمرده و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسید 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

۱- و ساحر ای اینگونه تحدی رو گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمی‌شود. (چاپ‌های مصر و بیروت)

۲- س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶ - پایان فصل در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و اوست توانای غالب «س: ۴۲ (الشوری) آ: ۱۸» پرودگاری جز او نیست.

۳- ترجمه «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند و در فارسی باینگونه کسان چشم شور می‌گویند.

زدن وی تخلف نمی‌کند و باختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آن را کسب کند، ولی دیگر تأثیرات [هر چند برخی از آن‌ها اکتسابی نیستند لیکن صدور شان باختیار فاعل آنه باز می‌گردد و قوای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر. و به همین سبب «فقها گفته اند: 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 آن را فرو می‌گذارند. بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت^۱ مجبور است و خدا داناتر است.^۲

فصل بیست و سوم: در دانش اسرای 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 درباره 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 بنابر این طبایع و اسرار مزبور برحسب همین نظام و 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 آن را می‌توان

۱- مجبور (نسخه خطی ینی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاتمر ن. ل: مجبور

۲- و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست دانا تر است و بر ضمیر و نیت‌ها آگاه است

چاپ‌های مصر و بیروت

۳- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروتیستع از «پ» ترجمه شد.

شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند درباره آن تألیفات متعدد دارند. 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 اسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سر تصرف که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده‌اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را برحسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده‌اند و هر طبیعتی بصنفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی می‌دهد و از این رو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعتی که آن را تکسیر^۲ می‌نامند باقسام: آتشی و هوایی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) و آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و به همین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم می‌کنیم تا پایان پذیرند و بنابر این برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طا، 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

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 «از گفتار 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)

وظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء، و غین^۱ تعیین کرده‌اند. و حروف آتشی را بدفع بیماری‌های سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت اختصاص داده‌اند، 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.

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماری‌های گرم از قبیل تبها و جز آن و دو چندان کردن قوای بارد تعیین کرده‌اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه. و امثال این‌ها.

و برخی سر تصرفی را که در حروف یافت می‌شود از نسبت عددی دانسته‌اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت می‌کنند که معمولاً بآنها اختصاص یافته‌اند و از این رو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یک 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 رانشان می‌دهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود، 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 وفق‌هائی «طلسمها» درست کرده‌اند 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 سر حرفی و سر عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد با هم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سر 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 سّر 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 انکار ناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف اینگروه «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 قوای روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هر چه 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 درحالیکه باهمت آن قوه «روحانی» را نیرو می‌بخشد.^۱

و فایده آن ربط داد طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره ای مرکب از مواد زمینی و هوائی 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 آن را بصورت خود در می‌آورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آن را بذات خود مبدل می‌سازد و به همین 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 درباره تفاوت میان تصرف اثر طلسمات و اهل سماء (متصوفه) هنگامی بدست می‌آید که بدانیم کلیه تصرفات درعالم طبیعت

۱- دسلان می‌نویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری ن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترک نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است»

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 (متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نور الهی ومدد ربانی حاصل می‌شود و آنگاه از این راه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود می‌سازند که فرمانبر آنان می‌شود و به هیچ رو از اراده آنان سرپیچی نمی‌کند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند. زیرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاری‌های برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمندان تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می‌شمردند و در آن سهل انگاری می‌کنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که به بزرگترین 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 بنابر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرای 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 بنابر 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 بعلت 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 این صورت حال او در مرتبه ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

واما درباره سحر و افسون باید دانست کسانیکه به فطره افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر فطری و از راه اکتساب، افسونگری رامی آموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بمارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف ولی ریاضتهای ساحرانه ای را که پیشینیان انجام می‌داند پر از کفریات بود مانند اینکه بستارگان روی می‌آوردند و انواع ادعیه برای آن‌ها می‌خواندند و دعاهای مزبور «قیامات» می‌نامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و به مقابله ستارگان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را موثر می‌شناختند و از این رو و بسیاری از کسانیکه قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن راهی برگزیدند که آنان را از نزدیکی بکفر ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی در آوردند تا آن را بشناختن قسمت‌هائی که برای حاجت ایشان 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 «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آن را «سیمیا» نامیده‌اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آن‌ها در

حقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته ان هر چند وجهه شرعی آن را بدست آورده‌اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده‌اند. گذشته از این آنه بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند و 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 بی‌اذن خدا در صدد کسب آن بر نمی‌آیند. پس نباید به زران‌دوئیهای این گروه درباره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به رکم 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» بر قرار 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 بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و آورد 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. ودایره 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

۱- رجوع به ص ۲۱۹ بعد شود.

۲- از چاپ پاریس و نسخه حطی «ینی جامع»

تنها مطابقت میان سوال و جواب است که از اسلوب خطا بی‌آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»^۱ است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آن را تکسیر می‌نامند شگفت آور است].^۲

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.^۳ و قصیده این است:

فصل بیست و چهارم: در دانش کیمیا

در این دانش از ماده‌های گفتگو می‌شود که بدان زرو سیم 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 ماده ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیا گران نه تنها درباره معادن بکنجکاوی می‌پردازند بلکه آن‌ها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [و مو] و تخم و مدفوع آن‌ها را هم بازمایش می‌گذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح می‌کنند که بوسیله آن‌ها ماده از قوه بفعل در می‌آید. حل کردن اجسام بوسیله تعصید^۱ و تقطیر^۲ برای بدست آوردن اجزای طبیعی آن‌ها و جامد کردن

۱- در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحه من الملح است و ظاهراً تحریفی در این ترکیب روی داده
و اصل ملحه ن الملاحم بوده است.

۲- و خدا توفیق دهنده است: (ن. ل)

۳- در صفحه ۲۲۵ مولف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آن را بمالک بن وهیب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف الظنون شعر را بمالک بن وهب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبّتی نسبت می‌دهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبّتی می‌باشد چه قصیده بدینسان آغاز می‌شود:

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 آن را اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فرو ریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند ارزیز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زرناب می‌شود.

و هر گاه کیمیا گران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایه از «جسم» قابل (یعنی جسمی که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می‌آورند بنابراین 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 بتالیف 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 آن را دانش جابر می‌نامند و وی 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 بجمیع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد.

۱- تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را بتایید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشا در و کافور و غیره را کنند از (غیاث).

۲- تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن واز انبیق گذراندن.

۳- بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.

۴- صلایه: سنگ پهن که بر آن دارو و ساینند یا سنگی که بدست گیرند و آرد ساینند.

و طغرایی^۱ را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمه مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتاب بنام «رتبه الحکیم» نوشته است و آن را قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایه الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آن‌ها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانش‌ها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مولفان 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 برحسب 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 هم تألیفاتی در این باره بغزالی نسبت می‌دهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارک عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریق کیمیا گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیا گری پردازد و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزد بن معاویه نا پسری مروان بن حکم نسبت می‌دهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار می‌رفته و بروزگار بادیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره ای نداشته است چگونه می‌تواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث می‌کند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص

۱- حسین بن علی مویدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳-۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده اصاله الرای صانتنی عن الخطل - و حلیه الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامیه العجم که گذشته از استادی در ادب و حسنخط و انشاء ویرا درصناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون: جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفواید و الردد علی ابن سینا فی ابطال الکیمیا و جز این‌ها. رجوع به لغتنامه دهخدا شود.

آن‌هاست بتحقیق پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده کسی آن‌ها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزد 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 آن را در این صنعت نوشته و برای ابن المسح فرستاده است نقل می‌کنم و آن‌ها هر دو از شاگردان مسلمه «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه ای که مولف مزبور در این فن برگزیده 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 گرانبها و طبایع سرزمین‌ها و اماکن. و شهرت آن‌ها ما را از ذکر آن باز می‌دارد. 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 هرگاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فرا گیرد آنگاه درمطلب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن می‌رسد.

اما درباره جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از یکتا سیسیلی بنام ابن بشری گفتگو می‌کند و مجموعه ای 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 پایان رسانیده است (از حاشیه دسلان)

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 دسته ای 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 دسته ای 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 با هم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آن‌ها بر قوه مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس تراسزاست سازگارترین احجاز تجزیه پذیر را که بتوان از آن‌ها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آن‌ها پی ببرد و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب وانجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف^۲ و تقلب (استحاله معادن)^۳ 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 نمی‌یابد.

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟

۱- در اینجا عبارات ابن بشرون مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مونث 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 مبهم گوئی کیمیاگران دانسته و در تلاش ابن بشرون در اثبات مسائل بدلائل نامعقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

۲- در لغت بمعنی آب چیز را با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آن را به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگری است.

و آیا آن «حجر» از آغاز یک ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده‌اند و در نتیجه عملیات کیمیا گران یک ماده شده است و آنگاه آن را «حجر» نامیده‌اند. و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از در آمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می‌باشد، و بنابر این باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده‌اند 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 نمی‌تواند از خود دفاع کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی‌بهر است.

و اینکه از جسد و نفس نام بردن 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 نیز بسبب نفس زنده تابناکی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام می‌دهد و بیاری و نیروی زنده ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابلی بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از این رو منفعل می‌شود^۱ که ترکیب طبایع او با هم 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 منزه است خدای

۱- در متن چنین است: و انما انفعال الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است L home est passif و درحاشیه 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.

تعالی مدبر اشیاء و باید دانست طبایعی (موادی) که از آن‌ها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده ایست که متصاعد می‌شود و نیازمند بیایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه درسطور پیش درباره انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل می‌دهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست طبایع (مواد) مستقل و ساده ای بوده است. شگفتا از خواث و افعال طبایع! «بینید» چگونه «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص می‌دهد که بر تجزیه و ترکیب 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 پیشینیان «حکما» گفته اند: تجزیه 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 بنابر 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.

وسزاست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از در آمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها

وجسدهاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را از این رو یاد آوری کردم تابدانی که «حجراکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگار تر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر آتش با مقاومت تر و تواناتر از ارواح اند چنانکه می‌بینی زرو 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 ایجادگری بدانها رسیده است آن‌ها را باجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از این رو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آن‌ها را ناپدید 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 هرگاه بارواح لطیف آتش برسد می‌گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزااست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آن را بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده‌اند از این رو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته می‌شوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامی که آتش بر رطوبت برسد بدان در می‌آویزد چون رطوبت هوائی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه می‌کند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش بآنها 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 سستبر «کثیف» بسبب امتداد طبیخ (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را با هم در می‌آمیزد متحد شده است چه هر جسمی که

۱- از پ در (۱) و «ک» بجای: ابق (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی می‌گردد که قسمت لطیف آن از قسمت تبر جدا می‌شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می‌یابند و بنابر این بهم پیوستگی و تداخل آن‌ها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج و از این رو تجزیه و جدایی آن‌ها از هم آسان می‌باشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آن‌ها. و این موضوع را از آنسبب شرح دادم تا بدان 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 سزا است که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صنعت را تشکیل می‌دهند همه با یکدیگر سازگاراند و از یک گوهر جدا شده‌اند قاعده و آیین واحد و تدبیر و چاره جوئی واحدی آن‌ها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه ای به جزء یا کل آن‌ها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: اگر با مهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آن‌ها را بدانی و ترکیبات بیگانه ای داخل آن‌ها نکنی، (آنگاه در هر تجربه ای که بخواهی آن را با ستواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه ای بدان راه ندارد و از این رو کسی که بیگانه ای را در آن داخل کند) ^۱حتماً 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 بداندسان 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 هنگامی که اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نیم یابند و با هم جفت نمی‌شوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا تو را راهنمایی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا تو را راهنمایی کند)

اینگونه حل شدن در جسد حیوان^۱ حقیقتی است که مضمحل نمی‌شود و نقصان نمی‌پذیرد^۲ و اینهمان 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 آن را 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 مرحله ای 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 و قوه ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون می‌سازد و نفوذ می‌کند.^۳

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره ای نخواهد بود. و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشک 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 منفعل (پذیرنده اثر) می‌باشند.

و برحسب انفعال هر یک از آن دو (رطوبت و بیوست) در برابر نیروی تأثیر کننده‌اش (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 تحرک اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هرگاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ رو انجام نخواهد یافت.

۱- دسلان می‌نویسد، کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمیرند.

۲- و درهم شکسته نمی‌شود نسخه خطی «ینی جامع»

۳- در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.

چنانکه هرگاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آن را 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 باید پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنه 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 سرانجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته اند: «از آتشیهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهائی است که در آتش وجود دارد و این آسیبهها دوگزند در جسد گرد می‌آورند که بشتاب مایه نابودی آن می‌شود.

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 وسیله ای بدست نمی‌آورد که آن را نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابودی آن می‌شود و باید دانست که حکما بارها بازگشتن ارواح را باجساد 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 اینکه بی‌بحث درباره حجری می‌پردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما برحسب نظریاتی است که فلاسفه آن‌ها را یاد کرده‌اند. و درباره حجر مزبور باختلاف عقیده گزاینده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است)^۳

۱- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- پس نکته را بکار بر. نسخه خط «ینی جامع»

۳- جمله داخل پراکنش از چاپ «ک» و نسخه خطی «ینی جامع» است.

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه می‌باشد و برخی تصور کرده‌اند در کان هاست و دسته ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که درباره این دعاوی پی جوئی کنیم و با صاحبین آنها بمنظره پردازیم زیرا سخن بیش از حد بدرازا کشیده می‌شود - و من در ضمن مطالب پیش گفتم 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 ناپدید 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 بنفس خود بدانسان که خاک به گیاه به حیوان تبدیل می‌یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (موثر) که تولید اجسام می‌کند و اعیان را دگرگونه می‌سازد امکان پذیر نیست.

و هرگاه امر بر این منوال باشد پس می‌گوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت می‌شود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما درباره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمی‌شود و به همین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوری پرداخته‌اند. اما حیوان آخرین و نهایت استحالته سه گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل می‌شود و گیاه بحیوان استحاله می‌یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف تر از خود استحاله نمی‌شود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می‌گردد، و گذشته از این درجهان چیزی جز حیوان یافت نمی‌شود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابتهی که میان حیوان و آن روح لطیف هست و روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندک و دارای غلظت و سببری است و باهمه این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه نسبت غلظت خود و غلظت روحش قادر بحرکت 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 برهمن منوال است، پس اکسیر در حیوان برتر و عالی تر و آسان تر است.

و بنابر این سزاست که خردمند پس از شناختن این نکات بازمایش چیزی دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن می‌رود دشوار باشد فرو گذارد.^۱

و باید دانست که حیوان 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 به همین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده‌اند و هر متحرکی را فاعل (موثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده‌اند و این تقسیم را در همه اشیاء و اجسام گذارنده و^۲ و مواد معدنی^۳ نیز توسعه داده‌اند 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

۱- تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشری نقل کرده است.

۲- در چاپهای مصر بجای «والذاتیه» که در چاپ پاریس آمده: والاجساد الذائبه است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را ترحیح 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 می‌آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن می‌رساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع می‌شوند.

نگردد مرده می خوانند 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 چهارگانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سر انجام آن را جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجره پرداختند تا آن را 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 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 است و مابتدبیر همه این‌ها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر و عالی تر است و تدبیر آن آسان تر می باشد. بنابر این سزااست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هر چه از آن ترکیب شود حتما از خود آن لطیف تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف تر می باشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود می آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت می شود همچنین این حجر حیوانی بمنزله گیاه در خاک است و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را در یاب، زیرا چنانکه من مطلبی را که گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و تو را بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار می کنم تا شرط اتصاف^۱ را که بر عهده گرفته ایم تکمیل شود. - ان شاء الله سبحانه.

۱- در نسخ چاپی انصاف و در «ینی» بی نقطه است و بقیاس اتصاف با مقام مناسب تر است از این رو

مس فلزی است که سیاهی آن را بیرون ساخته و آن را آنچنان نرم کرده‌اند که بصورت گردی درآمده است سپس آن را با زاج سرخ کرده‌اند^۱ تا سرانجام مس شده است. و مغنسیا^۲ حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می‌یابی^۳ و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی می‌شوند آن را خارج می‌سازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فرفره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آن را ایجاد می‌کند. وارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارز می‌باشد، ولی قوای مزبور با یکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه ای روحانی تابناک و صاف است و آن فاعله می‌باشد.

دوم - قوه ای نفسانی و متحرک و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظ تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم - قوه ای زمینی زمخت^۴ 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 مسائل اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بدانند از دیگر مسائلی 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 ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمة محریطی پیشوای اندلیسان در دانش‌های کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم^۵ و پس از آن روزگار بوده

۱- ن بدل: آن با زاج تخمیر کرده‌اند

۲- Magnsie

۳- 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.

۴- از «ینی» که بجای: حاسه در چاپ‌های مصر و بیروت (جاسئه) است.

۵- مسلمة در قرن چهارم میزیسته است.

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 خوددلیل 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 آن را تأیید می‌کنند، 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 بد کاری داشته باش.

فصل بیست و پنجم: در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

و کیمیا در اجتماع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین می‌رساند.

از این رو 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 واحوال کلیه عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آن‌ها بوسیله نظریات فکری و قیاسی 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 باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطبق 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 متزعز از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورت‌هائی تجرید می‌کند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهائی 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 مشترک باشند و ذهن آنها را از یکدیگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند. باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دوباره 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 با یکدیگر آن‌ها را برای بدست آوردن دانش‌ها بکار می‌برند، معقولات دوم می‌نامند.

و هرگاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگیرد 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 دسته ای 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.

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 تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایب طلب ادراک است و تصدیق وسیله ای برای آن می‌باشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق وسیله ای بر 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 درباره 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 شماره 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 شیوه داوری است. با تهذیب نفس و متخلص شدن آن بفضایل و هرچند 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 و برحسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی و لذتی

۱- برحسب عقیده متقدمان عالم همه یک کره است مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر همه مانند پوست

پیاز برگرد آن می‌باشند

۲- ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند باینطور که اول حق تعالی یک فرشته پیدا کرد پ از آن فرشته دیگر و یک آسمان و س از او فرشته دوم یک فرشته و یک آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشته دهم همه عالم را بحکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آن را ملک یا فرشته نامند. (از غیاث)- 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 بنابر این از عقل کل بهر یک از سه اعتبار رمزبور امری صادر می‌شود چنانکه باعتبار وجودش عقل دوم یو 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 مرتبه نهم نسبت با فلاک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) مامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیاث ذیل ده عقل شود.

بدان دست می‌دهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهی 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 بوه و ویرا بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان از این لقب معلم صناعت منطق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند.^۱

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقائد 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 بکنجکاووی در آن‌ها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و بیحس و مجادله در آن‌ها پرداختند و در مسائلی از شعب دانش‌های مزبور اختلاف نظر پیدا کردند و نامدارترین آنان عبارت بودند از ابونصر فارابی در قرن چهارم بروزگار 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 ورائی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجود باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول^۲ نسبت داده و در ترقی بمقام واجب^۱

۱- یعنی تضمین نمی‌کند.

۲- عقل اول: فرشته اول و جوهر اول نیز آن را گفته‌اند (ازغیاث).

بهمان اکتفا کرده‌اند قصور نیست از پیجویی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت می‌شود. چه دایره وجود از این پهناور تر است. و (ایزد) آنچه را شما نمی‌دانید می‌افریند.^۲ و گوئی آنان را در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمتابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود^۳ چیزی نیست، اما براهینی را که گمان می‌کنند بر مدعاهای خود درباره موجودات اقامه می‌کنند و آن‌ها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه می‌دارند نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی از این براهین درباره 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 آله براهین. و بنابر این یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی^۴ مطابق جزئیات بوسیله صورت‌های خیالی است نه در معقولات ثانوی^۱ که تجرید آن‌ها در مرتبه دوم است و در این هنگام

۱- مقصود واجب الوجود است: و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و به هیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی).

۲- ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8].

۳- حکمت خدا (ن. ل)

۴- معقولات اولی، آنهایی هستند که در برابر شان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که می‌توان آن‌ها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زیدانسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی)

حکم یقینی است و بمثابه محسوسات می‌باشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتراند 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.^۲ زیرا مسائل طبیعیات نه در دین ونه در معاش بکارمان آید واز اینرو لازم است آن‌ها را فرو گذاریم.

واما آنچه از براهین ایشان درباره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنهارا 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 این رو که میان ما و آنها پرده حس کشیده شده است پس ما نمی‌توانیم برهانی برای آن‌ها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آن‌ها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم درباره: امر نفس انسانی واحوال مدارک آن و بویژه درعالم رویا که برای هر کس امری وجدانی است.^۳ ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

۱- معقولات ثانوی آنهایی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوعی و جنس و فصل که نمی‌توان آن‌ها را بر موجودی جارخی حمل کرد (از تعریفات جرجانی).

۲- اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعینه. در این چند سطر اخیر نسح دارای اختلافات بسیار است.

۳- وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعریفات جرجانی).

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^۱ برهان این است که ذاتی^۲ باشند و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می‌رود می‌گوید: «الهیات»^۳ ما را بیقین^۴ و اصل نمی‌کند بلکه دراین دانش سزاوار تر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند

و هرگاه پس از رنجبردن 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 بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که درباره 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 براهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان در آمیخته 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 گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک می‌کند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بیواسطه درک می‌کند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و به هر ادراک کننده ای بسبب ادراک چیزی که آن را در می‌یابد

۱- مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست (از تعریفات جرجانی).
 ۲- ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آن را 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 و هم بر شخص اطلاق می‌شود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمی‌گردد. (از تعریفات جرجانی)

۳- متافیزیک Metaphisique

۴- از «پ» و نسخه خطی «ینی» در «ک» اینین است.

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 بنابر این شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتا و بیواسطه حاصل می‌گردد بدرجات شدیدتر ولذت بخش تر خواهد بود. از این رو هرگاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه 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 و بحصول این ادراک برای نفس، توجه می‌کنند و از این رو بیاری ریاضت بکشن 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 آنچنان شادمانی و لذتی بآنان دست می‌دهد که بوصف در نمی‌آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده‌اند برای آنان مسلم است، ولی با همه این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و 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 وسیله ای 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 تألیف از 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 لابلائی کتب مزبور می‌جویند، در حالیکه نمی‌دانند با این روش بر موانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است ک

آن را از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل می‌کنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد و درزندگی دنیای خود بدان نائل آید بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه ای 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 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 بگفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده است که نفس در ماورای حس دارای مدرک دیگری است که بیواسطه «حواس» ادراک می‌کند و بسبب این ادراک شادمانی شدیدی بدان دست می‌دهد ولی این امر برای ما تعیین نمی‌کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتما عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته بادراک این موجودات است چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه درفصول پیش آن را یاد کردیم^۱ و گفتیم که دراصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای منحصر در مدارک او است و ما فساد این رای را آشکار کردیم و یادآور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان برآن احاطه یافت یا کلیه آن را خواه روحانی یا جسمانی کاملا درک کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می‌آید که هرگاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند بنوعی ادراک 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 ادراک در همه

۱- رجوع به فصل تصوف شود.

موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بشمار و نامحدوداند و آنگاه به آن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراک 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 بسعادتی که شارع آن را بما وعده داده می‌شوید.^۱ و اما گفتا رایشان درباره 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 ادراک 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 ادراک ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار می‌رود و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بدبختی 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 ادراک روحانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته با عمال 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 در کتاب مبداء 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 برحسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آن را نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرح مراجعه کرد»

۱- ﴿ هَيَّاتَ هَيَّاتَ لِمَا تُوْعَدُونَ ﴾ [المؤمنون: 36] دسلان متوجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن

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 یک ثمره است که عبارت است از تشحید 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 منطقی^۱ باشد و آن‌ها اینگونه قیاس‌ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم (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 ملک و استعداد اتقان و صواب رابدست می‌آورد و در آن مهارت می‌یابد، زیرا قیاسی منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته‌ایم در عین حال صحیح‌ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار می‌روند.

این است ثمره این صناعت با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیان‌های آن بنابر آنچه دانستی بنابر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاه‌های آن احتراز جیود و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گراید و به هیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان براه راستی و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی‌یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی‌فرمود.^۲

فصل بیست و ششم: در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن

۱- و بر وفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل)

۲- ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: 43]

نجوم صنعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آن‌ها می‌شناسند و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آن‌ها در آفریده‌های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می‌آید و به همین سبب اوضاع افلاک 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 می‌باشد، زیرا تجربه بی‌شک از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و آن برخی از ادوار ستارگان باندازه ای دراز است که تکرار آن‌ها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می‌آید.^۱ و چه بسا که برخی از منجمان کوه نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آن‌ها بوسیله وحی بوده است و این رای خطا و ضعیف است و آن‌ها (منجمان) ما را بس است که به ابطال آن رای پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیاء علیهم‌السلام از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیله صنعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلیموس و متأخرانی که از وی پیروی کرده‌اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل می‌شود. «بطلیموس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیرین (خورشد و ماه) در مواد عنصری^۲ آشکار است و هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج

۱- از «ینی»

۲- یعنی موادی که از عناصر چهار گانه ساخته می‌شوند.

آن‌ها و رسیدن میوه‌های نوع خیار^۱ و دیگر افعال آن» سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه درباره دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که درباره آن‌ها از پیشوایان صنعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آن‌ها به نیر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آن را بطور واضح شناخته‌ایم پس می‌نگریم که آیا این ستاره هنگام قرآن 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 پی ببریم سپس اگر قوای مفرد آن را بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن با اشکال تثلیث و تربیع و جز آن‌هاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقیاس کردن آن‌ها به نیر اعظم (خورشید) است و هرگاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا موثر 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 نفس متعلق ببدن حالی می‌گردد^۲، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال]^۳ می‌کند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن می‌باشند تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از اِها تولید می‌شوند و بوجود می‌آیند. و نیز گوید: «و آن مزاج با همه این‌ها ظنی است و به هیچ‌رو 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 سرنوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس و اصحاب وی. و این

۱- قناء بجای قثاء (ن. ل)

۲- در تمام نسخ حال بی‌تشدید است.

۳- از «پ»

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 موضوع خودبیان 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) موثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آن‌ها در جزء مادی موثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و نوعی که در نقطه 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 موثر واحد از جمله اسباب موثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می‌بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آن‌ها شرط می‌کنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در صورتیکه حدس و تخمین قوایی 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 هرگاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجه ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم به قوای نجومی بطور استوار حاصل آید 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 این رو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای با بقوا 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 این رو کمتر می‌توان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوه آن پی برد. و

این‌ها همه مورد قدح است در شناختن^۱ کائنات واقع در عالم عناصر بدین صنعت 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 موثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای کلام در این باره بقدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آن‌ها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسبب‌ها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر می‌کند متهم می‌باشد از این رو که شاید استناد آن‌ها بصورتی جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه ای است میان آن دو چنان که همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط می‌دهد، بویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی باز می‌گرداند 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 مومن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانی که بگویند بسبب نوء^۲ فلان، باران بر ما نازل گردید، آن‌ها نسبت بمن کافر و نسبت بستارگان مومن اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صنعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صنعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیان‌هایی است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست در آید مایه فساد عقاید عوام می‌شود در صورتیکه در این گونه مواقع صحت آن تصادفی است و به هیچ دلیل و تحقیقی باز نمی‌گردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته می‌شوند و گمان

۱- تحصیل. تعریف (ن ل) ولی در نسخه خطی «ینی جامع» تعرف است.

۲- نؤ: (بفتح) ستاره مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت.. و عرب باران و ابد و گرما و سرما را به انواع نسبت می‌دهند از (متهی الارب).

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) راهزینها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن و امیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر این وقایع را بسیار دیده‌ایم.

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 این رو واجب است در راکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیان‌ها را از خود برانیم و این تکلیف بر کسی که مفسد 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 آن را بدست آورد بلکه اگر جوینده ای آن را 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 هنگامی که شریعت تحقیق در آن را حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمی‌شد که آن را بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک وانگشت 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 خودسودی بدست می‌آورد و 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 می آورند با همه این جویندگان آن پس از تحقیق و گرد آوری 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 فرا گیرند که شریعت آن را کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامه مردم باید تحصیل خود را مکتوم دارند و منابع و مأخذ آن دشوار است و مبعورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آن‌ها را از هر سو احاطه کرده است یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با این همه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ 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 دانشندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار می‌شود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را برغیب خود آگاه نمی‌کند.^۱

و رد این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده‌ای) بهنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوییهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته مبدم انتشار می‌یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم و حوی^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 بیار آورده است. مردم درستیزه جوئی و پیکاراند و چگونه می‌توان امید

۱- ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [الجن: ۲۶].

۲- ابوالقاسم الروحی (ن. ل).

بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هوا خواهان احمدی^۱ پیش بینی می‌کنند که علی بزودی دچار نابودی نیستی می‌شود. و دیگری گفت: در آینده نزدیکی بسبب علی نسیمی از گورائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید ولی برتر از هر دودسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم می‌کند ای رصدبانان ستارگان بسیار^۲ این آسمان چه هنری کرده است؟ وعده‌های را که بما دادید بتاخیر انداختید و گمان می‌کنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نسیمی از ماه وده 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 وارد نمی‌کند. من بخدا خشنودم من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی‌نیاز می‌کند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیزکانی (دربار گاه 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^۳ و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت می‌دانند که آب و هوا آن را احداث می‌کند آن‌ها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه می‌گویند خاک و آب آن‌ها را پرورش داده است. پروردگار من خداست و نمی‌دانم جوهر فرد کدام و خلاء 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^۴ چیزی نمی‌دانم جز آنچه

۱- شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند او را بنام احمد بن عثمان می‌خواندند و نانسلسطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر).

۲- ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِالْحَنَّسِ ۝ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ ۝﴾ [التکویر: ۱۵-۱۶].

۳- ن. ل: جرم. حزم

۴- کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمی‌توان به کسب و صف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزه است. (تعریفات جرجانی)

وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آنان زمان) نه فصول و نه اصولی بودو نه جدال و نه ریائی^۱ 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 شیوه ای بودند که آن را از بزرگان دین فرا میگرفتند و این همه هذیان گوئی^۲ در آن روزگار نبود ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر می‌دهم و نیکی نیز بمثل آن پاداش دارد. 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 کرده است 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 بیست و هفتم: 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 آنان را به ممارست در این صنایع بر می‌انگیزد 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 این رو در این راه سختیها و رنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام و جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آن‌ها بمقاصدشان می‌باشد ثروت‌های هنگفتی از دست می‌دهند و سرانجام اگر نومیدی بر

۱- «پ» و «ینی» ارتیاء بمعنی تأمل و تفکر

۲- «پ» و «ینی» هراء پرگو.

آن چیره گردد دچار نابودی می‌شوند^۱ «و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند»^۲ آگاه می‌باشند و آنچه آنان را در اینباره بطمع می‌اندازد این است که می‌بینید برخی از معادن بوسیله ماده مشترک آن‌ها بیکدیگر تبدیل می‌شوند و از این رو 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 ممکنات عالم طبیعت است. آن‌ها در عملیات و چاره جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است و در اعمال و صورت آن و هم در ماده ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آن را بکارت (خون) و گروهی خون و دسته ای مو و جمعی تخم «مرغان» می‌دانند و برخی علاوه بر این‌ها آن را از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آن را بر روی سنگ صلاه می‌سایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را از آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه ای که مناسب مقصود آن‌هاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعادن مطلوب موثر می‌باشد بر آن می‌افزایند آنگاه پس از آب دادن یا شستن آن را 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 برحسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیه این تدابیر خاک یا مایعی بدست می‌آید که آن را «اکسیر» می‌نامند و گمان می‌کنند هرگاه آن را روی سیم داغ شده در آتش بریزند و به زر تبدیل می‌شود یا اگر آن را روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل می‌گردد. و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده ای مرکب از عناصر چهارگانه است که در نتیجه این چاره جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده

۱- عبارت در اینجا مشوش است.

۲- ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 104].

است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهرماده 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 رابذات 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 زروسیم نیز چنین است ه به هر معدنی داخل گردد آن را بیکی از دو فلز مزبور (زر و سیم) تغییر می‌دهد و بصورت زر و سیم مبدل می‌سازد. چنین است خلاصه پندار ایشان و چنانکه می‌بینیم این گروه از این رو در این کار بممارست دائمی می‌پردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آن را 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 می‌گماردند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه‌اش و نوشته‌های مسلمه مجریطی در کتاب رتبه الحکیم و آثار طغرایی و قصاید مغیریی که در منتهای استحکام سرود شده است. و امثال این‌ها، و پس از همه این‌ها هیچ سودی از صنعت مزبور عاید آنان نمی‌شود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلفیقی سرود مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا راهبوی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرار داد و سپس آن را بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت می‌کنم که «خواننده این کتاب» جز بانومیدی بخانه خود باز نگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیا گران تنها به زران‌دودی و حيله گری اکتفا می‌کنند بدینسان که یا آشکارا به زر اندود کردن فلزات می‌پردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می‌اندایند و یا سیم و زر راه بنسبت یک یا دو یا سه قسمت با فلز دیگری در می‌آمیزند و یا بنهان کاری می‌پردازند و بطور صناعتی از میان فلزات اشیایی شبیه زر و سیم می‌سازند مانند سفید کردن مس و نر ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل می‌شود و جز صرافان ماهر

نمی‌توانند آن را باز شناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای قلبی خود سکه‌هائی می‌سازند و آن‌ها را در میان مردم رواج می‌دهند و بانیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه می‌زند این گروه از لحاظ پیشه فرو مایه ترین مردم‌اند و بدفراهمترین کسان نیز بشمار می‌روند زیرا آن‌ها به نیرنگ بازی اموال مردم را می‌ربایند چه این حيله 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 بیشتر این گروه در سرزمین ما یعنی مغرب از طلاب بریراند که دور از سرزمین‌های پرجمعیت درمرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر می‌برند و به مساجد بادیه پناه می‌برند و توانگران^۱ آنان را فریب می‌دهند چنین وانمود می‌کنند که به صنعت کیمیا گری آشنا هستند و می‌تواند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن ایندو فلز گرانبه‌احریص می‌باشد و در راه بدست آوردن آن‌ها مبالغ بسیاری خرج میکنند از این رو کیمیا گران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می‌آوردند. سپس در نزد ایشان باترس و لرز به طلبدن کیمیا شروع می‌کنند تا هنگامی که ناتوانی آنان آشکار می‌شود و ار به رسوائی می‌کشد آنوقت به جایگاه دیگری می‌گریزند، و حالت تازه‌ای بخود می‌گیرند و باز مطالع کسانی قرار می‌دهند متمایل می‌سازند ما با این صنف سخنی نداریم چه آن‌ها در نهایت جهل و پستی می‌باشند و دزدی را پیشه خود ساخته‌اند 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 بیابند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می‌پردازند دست آن‌ها را همچون دست دزدان قطع کنند زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه ایست که مرودنیاز عمومی است و درحقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می‌رود. و سلطان مکلف با صلاح و مراقبت دروضع آن می‌باشد و باید نسبت بکسانیکه مایه فساد آن می‌شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «پ» اغنیا «کودنان» استو من صورت نخست را بر گزیدم.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صنعت را پیشه می‌سازند، و به نیرنگ سازی و حيله گری تن نمی‌دهند بلکه از آن سرباز می‌زنند و خود را از تباه کردن سکه و پول رایج مسلمانان منزه می‌دارند بلکه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و از راه 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 این جهان 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 برگزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آن‌ها بیاد می‌دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصود نائل آمده یا مطلوب رابدست آورده‌اند نقل می‌کنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آن‌ها قانع می‌شوند و در بارو کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمی‌دهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلداده اخبار و سوسه انگیز در آنچه بعهدہ دارند می‌باشند.

و هر گاه از ایشان سوال شود که آیا بچشم خود دیده‌اند؟ پاسخ منفی می‌دهند و می‌گویند ماشنیده‌ایم ولی ندیده این وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته‌اند. و اینک ماعقاید ایشان را در این باره نقل می‌کنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار می‌شود یاد آور می‌شویم و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است.

پس می‌گوییم که مبنا و اساس سخن در این صنعت در نزد حکما درباره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»^۱ یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیر» و مس و آهن و

۱- در فارسی فلزات مزبور راهفت جوش می‌گویند رجوع به غیث اللغات شود.

روی است که آیا این‌ها از لحاظ فصل^۱ با هم مختلف‌اند و هر یک از آن‌ها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی از کیفیات آن‌هاست و کلیه آن‌ها صنفهائی از یک نوع می‌باشند.^۲ و اختلاف آن‌ها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آن‌ها اصنافی برای این نوع واحداند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده‌اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف‌اند و انواع متباینی می‌باشند و هر یک از آن‌ها مستقل و قائم بخود می‌باشد و بحقیقت خود تحقیق می‌یابد و آن را فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع و ابونصر فارابی برحسب عقیده خود با اینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق‌اند با امکان 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 این رو 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 حود کیمیا را محال و غیر ممکن می‌داند 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 می‌افریند که خدای عز و جل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساسا مجهول‌اند و بتصور در نمی‌آیند پس چگونه می‌توان آن‌ها را از راه صنعت دگرگونه ساخت، ولی طغرائی که از بزرگان این صنعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آن را بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن و ابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصا برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از

۱- مقصود فصل در برابر جنس است که در تعاریفات منطقی متداول است

۲- در اینجا در چاپ‌های مصر و نسخه خطی «ینی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعاریفات ابو نصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی

جانب آفریننده و خدای آن پدید می‌آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد می‌شود و مارا نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هرگاه ما بر آفریدن بعضی 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 درباره تکوین زنبور انگین یاد می‌کنند و می‌گویند هر گاه این زنبور نایاب شود می‌توان آن را از لاشه^۲ گوساله ای تکوین کرد. ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار «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 زر و سیم [در معادن]^۳ آگاه شویم. [و اینها همه از راه صنعت 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 ما هم نظیر اینگونه عملیات را در]: زر و سیم می‌جوئیم و ماده ای بدست می‌آوریم که آن را مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زر و سیم 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 صنعت (کیماگری) 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 جویی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آن را موضوع قرار می‌دهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم

۱- در چاپ‌های بیروت: نتن بجای: تبن است.

۲- کلمه متن نوعی کشک یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی دسلان معنی نخست را آورده بخصوص کهک در چاپ «ک» من عجا جیل البقر است.

۳- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

معدنی پیش می‌گیرند تا آن را به زر یا سم تبدیل کنند و قوای فاعله و مقعله را دو چندان می‌سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دو چندان کردن قوه فاعله از زمان فعل 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 هرگاه قوا و کیفیات در چاره جوئی دو چندان گردد و زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه برحسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از این چاره جوئی‌شان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده می‌باشند که آن را 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 چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آن‌ها انجام نمی‌پذیرد از این رو ناچارند باید یکی از اجزای آن‌ها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوه فاعله یا موثر و برای صورت آن نگهبان می‌باشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می‌آید و از این رو 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 «مضغه» در می‌آید و پس از آن صورت پذیر می‌شود و آنگاه صورت جنین بخود می‌گیرد و سرانجام بصورت مولود در می‌آید و سپس مرحله شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحله زندگی می‌رسد و نسبت‌های اجزا در هر شکل و مرحله ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آن‌ها مختلف است و گرنه حال در مرحله نخستین بعینه حال و مرحله دیگری خواهد بود همچنین حرارت غریزی در هر مرحله ای 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 نتیجه می‌گیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره جوئی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. ویکی از شرایط صنعت همواره ایناست که آنچه را می‌خواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که می‌گویند:

آغاز کار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغاز کار است.^۱ پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زر و 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 خمیر مایه برای نان باشد و در این ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند

و کلیه این عملیات را دانش محیط (علم الهی محیط) محصور می‌کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صنعت می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابه کسی است که ادعا کند می‌تواند از راه صنعت انسانی را از منی بیافریند.

و ما هرگاه برای وی احاطه باجزا 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 به همه جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر

۱- در متن چنین است ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است، اوال العمل آخر الفکر و اول الفکر آخر العمل.

نادر و شادی از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی دست می‌یابد؟

وهم اکنون این برهان را باختصار بیان می‌کنیم تا فهم آن آسان گردد و می‌گوئیم خلاصه صنعت کمیما و آنچه ادعا می‌کنند بوسیله این صنعت انجام می‌دهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیله عملیات صناعی و مقابله آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده ای دارای قوا و افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آن را تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبق بتصورات احوال طبیعی معدنی است که می‌خواهد بوسیله آن طبیعت را بجلو راند و آن را با عمل صناعی مقابل کند یا ماده ای بسازد دارای قوائی که در آن‌ها همه جزئیات را یکایک تصور کرده باشد. و این گونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آن‌ها هم عاجز است و او بمثابه کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصه برهانی که یاد کردیم و این برهان از جمله اطمینان بخش ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموخته ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بله این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است و ردی که ابن سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه 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 بنابر 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 درباره عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمی‌گذارد و طریق دشوارتر و دورتر را نمی‌پیماید. اگر این

طریق صنعتی که کیمیا گران گمان می کنند درست است و آن را از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر می دانند، یا می پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن می باشد، براستی صحیح می بود، طبیعت آن را فرو نمی گذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی پیمود. اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آن ها آگاه شده اند از قبیل: کژدم و زنبور عسل و مار و آفرینش آن ها، بدین سبب در این مورد نظر وی درست است که بر حسب پندار او بر آن ها آگاه شده اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقه آن را می داند، بلکه آنانکه در آن ممارست می کند همواره کور کورانه آن را دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه اند و جز به افسانه ها و داستانهای دورغ دست نمی یابند در صورتیکه اگر این افسانه ها راست می بود و یکی از کسانی که درباره وی بافسانه سرائی می پردازند بکیمیا دست می یافت بیشک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرا می گرفتند و حفظ می کردند و به دوستان آن انتقال می یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار می رفت تا سرانجام انتشار می یافت و به ما و جز ما نیز می رسد.

و اما درباره اینکه می گویند اکسیر بمثابه خمیر مایه است و آنجسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آن را تغییر می دهد و آن چیز را به عناصر خود در می آورد، باید دانست که خمیر مایه خمیر را در گرگون می سازد و آن را برای هضم آماده می کند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی می دهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن می باشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر از فساد می باشد و بنابر این اکسیر را نمی توان با خمیر مایه قیاس کرد و بتحقیق 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 مسلمه [بن احمد]^۱ مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیله یک عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آن‌ها را در طبیعات آورده‌اند بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جزوی روی داده است و مسلمه [ابن احمد] مجریطی در کتاب الغایه موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبه الحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جار در رسایل وی موجود و عیناً از مقوله سخنان مسلمه است و همه به آن‌ها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آن‌ها بپردازیم 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 یک روز یا یکماه میسر نیست بهمینسان هم نمی‌توان از ماده زر و در یکروز یا یکماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمی‌کند مگر بوسیله اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع و از این رو 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 ستر 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: وهنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و آنگاه در آن می‌دمیدی پس بفرمان من مرغی می‌شد^۳ و بنابر این

۱- «پ»

۲- موالید «پ»

۳- ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنَفَخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَالْأَبْرَصَ

بِإِذْنِي﴾ [المائدة: 110] شود.

راه بدست آوردن امکان اکسیر بر حسب احوال کسانی که به آنان ارزانی می‌شود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطا می‌شود و او آن را بدیگری می‌بخشد و در نزد این دومی بطور امانت می‌ماند و گاهی هم به شخص صالح اعطا می‌شود و او نمی‌تواند آن را بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی‌افتد 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 بطریق معجزه و یا از کرامت و یا بشیوه ساحری است و به همین سبب سخنان کلیه حکما در این باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ کس بحقیقت آن دست نمی‌یابد مگر در اعماقدانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نامحصور است و هیچکس برای بدست آوردن آن‌ها آهنگ نمی‌کند خدا به آنچه می‌کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صنعت و ممارست در آن وا می‌دارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن آن‌ها آهنگ نمی‌کند خدا به آنچه می‌کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صنعت و ممارست در آن وا می‌دارد 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 می‌شمردند و آهنگ آن می‌کنند 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 نشین‌اند و حتی این خصوصیت درباره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته‌اند، نیز صدق می‌کند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است و وی دانیم که وی از وزیران عالی‌مقام 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 نیازمنداند و درباره نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته

می‌باشند و در آن ممارست می‌کنند این امر (فقرو بینوائی) تهمت آشکاری است و شکی نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است.^۱

فصل: در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آن‌ها اعتماد کرد و جز آن‌ها را فرو گذاشت^۲

باید دانست که گنجینه دانش‌های بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدا در 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 آن را برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱- بشیوه تعلیم دادن.

۲- از راه گفتگوی با دیگران بمنظور تابناک کردن اندیشه و اثبات حقیقت.

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آن‌ها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته‌اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیله کام «زبان کوچک» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گوینان، هنگام مکالمه اندیشه‌های خویش را بیکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایه بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته‌های دورنی است

۱- ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [الذاریات: 58] در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه

افزوده شده است: پروردگاری جز او نیست.

۲- این فصل در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست لذا آن را از ص ۲۴۱ تا ص

۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

و هر چند مهمترین و شریف ترین آن‌ها دانش‌هاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است خواه خبر یا انشا شامل می‌شو.

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 با دست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه بر الفاظی دلالت می‌کنند که در نطق بکار می‌روند. و بنابر این بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار می‌رود و از این رو آن را در پایه دوم قرار داده‌اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانش‌ها و معارف رانشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیله نوشتن در دل اوراق بیاد گار گذارند تا سود آموختن آنها بهره آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آن‌ها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مولفان 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 بر حسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملت‌ها و دولتها مختلف است. لیکن در دانش‌های فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همه مطالب آنها بیک شیوه بر حسب مقتضیات اندیشه آدمی در تصور موجودات گرد آوری می‌شود و آن‌ها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و برفیق 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 نوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله حمیری است که آنرا «مسند» می‌نامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می‌نوشتند و با شیوه کتاب عربهای متاخر از قبیل مضریان مخالف است چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هرچند همه آنان عبری سخن می‌گویند، ولی عادت و ملکه مضریان در زبان و طرز تعبیر، با حمیریان متفاوت است و هر یک از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرار شده است و با اصول وقواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنانکه آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می‌کنند.

دیگر خط سریاین است که نبطیان و کلدانیان بدان می‌نوشتند و گاهی برخی از نادانان می‌پندارند که خط سریاین بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم‌ترین ملت‌ها بشمار می‌رفتند لیکن این پندار و هم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یک از کلیه افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجه قدمت و تمرین آنقدر دوام می‌یابند که ملکه ای راسخ می‌شوند و بیننده گمان می‌کند طبیعی می‌باشند چنانکه بسیاری از مردم کودن درباره زبان عربی نیز به همین سان تصور می‌کنند و می‌گویند عرب‌ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می‌گفته‌اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالح 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 می‌باشند و هر یک از ملت‌ها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به آنان منسوب است و بویژه آن قوم می‌باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است: زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی‌ترین خطوط بشمار می‌رود و همین قدمت آن سبب شده است که بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته‌اند و چون دوخط مزبور وسیله تعبیر و بیان آیات نازل شده آن دو کتاب قرار گرفتند ازاین رو نخست به تنظیم آن‌ها همت گماشتند و آنگاه اصول وقواعدی 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 نتیجه 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 هر ملتی برحسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند.

گذشته از این مولفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند و تنها آن‌ها را شایسته اعتماد می‌دانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته‌اند و آن‌ها عبارتند از:

۱- استنباط یک دانش نوین بدینسان که موضوع آن را بدست آورند و ابواب و فصول آن را تقسیم کنند و درباره مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت 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 بنابر این نتیجه تحقیقات و استنباطات خود را بوسیله 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 حنفیه با استنباط مسائل قیاس

پرداختند و آن‌ها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره مند 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 پردازیم 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 بهره مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف فصلی شریف بشمار می‌رود.

۳- هنگامی که یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلند آوازه آگاه شود و آن را با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آنوقت میکوشد که آن را به آیندگان هم برساند، زیرا بعلت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورها و شهرت مولف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن واز میان بردن آن غلط دشوار می‌گردد از این رو دانشمندی که آن لغزش‌ها را رد یم کند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگرا بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴- وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هایی 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 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 سحنون از ابن قاسم و «العتیبه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می‌شده چه بسیاری از مسائل فقه د رکتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب «المدونه» همت گماشت، ولی «العتیبه» هم چنان نا نهذب

باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر می‌توان یافت ولی جویندگان دانش با بودن «المدونه» و تهذیب ابن ابوزید وهم تهذیبی که «برادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیه» بی‌نیاز شده‌اند.

۶- هنگامی که مسائل دانشی در ضمن ابواب دانش‌های دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آن‌ها را گرد آوری 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 چنانچه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابویعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند چه جاحظ در کتاب «البيان و التبيين» بسیاری از مسائل آن دانش را گرد آورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آن‌ها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن از آن دیگر علوم بر آمدند 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 مأخذ 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 آن را بیندازد و در عین حال بر حذر باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبدا به مقصد مولف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است و در تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزله انحراف از جاده ای خواهد بود که خردمندان آن را پیموده‌اند از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مروارانه بخود نسبت دهد و مثلاً عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آن را جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آن را بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاند که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آن را به مطالب

نادرست تبدیل کند یا در مباحثی نا سودمند بگفتگو پردازد چنین شیوه ای نشانه جهل و بیشمری است و بهمین سبب هنگامی که ارسطو مقاصد مزبور را بر شمرده در پایان آن گفته است:

«و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمند نیست یعنی نادانی و بیشمری است، پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایسته خردمندان نیست» و خدا انسان را به آنچه درست تر است رهبری می‌فرماید.^۱

فصل بیست و هشتم: در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی برغایت 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 بتنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد عمر او وفا نمی‌کند و عاجز می‌ماند و ناچار در مرتبه ای فروتر از درجه تحصیل قرار می‌گیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آرئیم و کتاب «مدونه» را در نظر می‌گیریم که چه روحی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته اند^۲ همچنین کتاب ابن حاجب و شروخی 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

۱- اشاره به: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ۹].

۲- و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ک»

برای او مسلم می‌شود. و با اینکه همه کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همه آن‌ها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر باز شناسد در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها کم کفایت نمی‌کند و پایان می‌رسد، و اگر معلمان به همین اکتفا می‌کردند که دانشجویان تنها همان مسائلی مذهبی را فرا گیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می‌کرد و روش کار جز این می‌بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان می‌شد و فرا گرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت. ولی این امر بمنزله درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یاد آور می‌شویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیه 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 همه این‌ها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آن‌ها سپری می‌شود و هیچیک از دانشجویان جز عده قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمی‌رسند و از چنین کسانی 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 درباره این صناعت نشان می‌دهد که برنهایت ملکه آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه 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 و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد ولی این فضل خداست آن را بهر که خواهد ارزانی

۱- جمال الدین عبدالله بن هشام (۷۰۸-۷۶۱) از مردم مصر عالم فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللیب، رجوع به لغتنامه دهخدا شود.

می‌دارد.^۱ و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار می‌روند. و گرنه ظاهر امر چنین نشان می‌دهد که مثلاً اگر دانشجو عمرش را در همه این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نمی‌ماند 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.^۲

فصل بیست و نهم: در اینکه اختصار فراوان در مؤلفان دانش‌ها به کار تعلیم آسیب می‌رساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گزیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانش‌ها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن برنامه 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 بر دانشجو دشوار است. و چه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه می‌شوند و آن‌ها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر می‌کنند چنانچه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آن‌ها بدین روش گزیده‌اند، ولی این شیوه مایه فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب می‌رساند، زیرا در این روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب برمبتدی تحمیل می‌شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنان را بر او القا می‌کنند 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 باهمه این‌ها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری می‌شود

۱- ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾ [المائدة: 54].

۲- ﴿وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [المدثر: 31].

که فهم آن‌ها دشوار است، از این رو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آن‌ها مشکل است چه می‌بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بگرنج 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 می‌آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسویی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می‌آید، 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 اطاله سخن برای حصول ملکه کامل سودمند می‌باشد.

و هرگاه به تکرار اندک اکتفا شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا می‌گردد مانند همه این موضوعات مختصر (تألیفای مختصر در علوم) که منظور مولفان آن‌ها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند ورسوخ آن‌ها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می‌کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده‌ای نیست.^۱

فصل سی‌ام: در شیوه درست تعلیم دانش‌ها و روش افاده تعلیم

باید دانست که تلقین دانش‌ها به متعلمان هنگامی سودمند می‌افتد که درجه بدرجه و بخش بخش و اندک اندک باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی، مسائلی که از اصول آن می‌باشند بر متعلم 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 بر وی فرو خوانده می‌شود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه ای 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

۱- ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾ [الزمر: 37].

باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را بمرتب‌ه 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 بپایان 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.^۱ از این رو 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. در حالیکه کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوه تعلیم سودمند و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلم می‌آموزند تا آن را 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.^۲ هم عصر ما به شیوه این تعلیم و روش افاده 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 باشتباه دچار می‌سازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل می‌شود و در آغاز امر بکلی عاجز از

۱- 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 مولف دربار دوم رسیدن باین مرحله است. در چاپ‌های مصر و بیروت بحای: (شدا) که در «پ» و «ینی» آمده (شد) است.

۲- اشاره به ماثوره: کل میسر لما خلق.

فهم مسائل می‌باشد مگر در موارد نادر و برحسب تخمین و اجمال و بوسیله مثالهای حسی.^۱ آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندک اندک بسبب در آمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بر وی رشد می‌کند و [از مرحله تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحله تخمین است انتقال می‌یابد تا ملکه او]^۲ از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل می‌شود و برمسائل فن احاطه می‌یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایات دانش القا شود 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 اساسا دشوار می‌باشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سر باز خواهد زد دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می‌آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که به وی می‌آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری در آمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصد آن را بدست آورد و بوسیله آن برملکه ای 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 برغایات دانش دست می‌یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو می‌ماند و خستگی و افسردگی بدو راه می‌یابد و اندیشه وی زدوده می‌شود و از

۱- این نظریه کاملا مطابق شیوه جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح می‌دهند.

۲- از «پ» و «ینی»

تحصیل نومید می‌گردد و دانش و تعلیم آن را فرو می‌گذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.^۱

همچنین سزااست که معلم در یک فن و یک کتاب 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 از هم گسیختگی مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هرگاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نیشان 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 پیاپی بودن عمل و تکرار آن حاصل می‌شوند و هرگاه عمل از یاد برود ملکه ناشی از آن هم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی‌دانستید بشما آموخت^۲ و از شیوه‌های نیکو و روشهای 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 نومیدی به وی راه می‌یابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی در صدد آن است پردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی)^۳ توفیق دهنده آدمی براه راست است.

۱- ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾

۲- ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقره: 239].

۳- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

فصل ۱

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آن را به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری وثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه ای یاد می‌کنم که در فهمان بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آن را مانند همه آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس بسبب قوه ای در بطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدا افعال منظم و مرتب انسانی است و گاهی مبدا برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه می‌شود و دو طرف آن را تصویر می‌کند و بقصد نفی یا اثبات آن می‌پردازد، آنگاه وسطی^۲ که میان آن دو جمع می‌کند بشتاب تر از چشم برهم زدنی می‌درخشد و این صورتی است که یکی باشد و اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان می‌دهد و آن را وصف می‌کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هرچند صواب ذاتی آن می‌باشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطا روی می‌دهد و این خطا یا بسبب تصور دو طرف 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 این گونه موارد برای رهائی از ورطه این

۱- از اینجا در بیشتر چاپ‌های مصر و بیروت قسمت‌ذیل فصل بمقابل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده می‌شود و در چاپ دارالکتاب اللبنانی عنوان مطلب چنین است: اندیشه انسانی.

۲- 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»

فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده می‌شود، بنابر 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 به همین سبب می‌بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب‌نظر بی‌آنکه به صنعت منطق آشنا باشند بر مقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامی که از روی صدق نیت و اتکا برحمت خدا بدانند گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان می‌باشد.

این است که برحسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپزند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط آگاهی بر مطلوب منتهی می‌شود همچنانکه خدا آن را 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 برمعانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد می‌شوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلمه «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشه مطلوب خودبرسی. بنا بر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله هاست آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را برمعانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صنعت منطق بکار می‌روند. و پس از آن معانی مجرد رادر اندیشه همچون دامهائی بیندوزی تا بوسیله آن‌ها مطلوب برحسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود^۱

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده‌ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خودرا بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت اشتر اطا یقتنص بها..... در چاپ «پ» اشتراکا و در نسخه خطی «ینی جامع» اشتراکا و ظاهراً صحیح «اشتراکا» باشد که جمع «شُرک» بمعنی دام شکار است بقرینه (یقتنص).

پرده‌های الفاظ متوقف می‌ماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامه‌ی ادله فرو می‌افتد.^۱ و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز می‌ماند و تقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمایی می‌کند کمتر کسی از این گرداب رهائی می‌یابد.

پس هرگاه به چنین سرنوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش بتو راه یابد یا شبهات و شک و تردیدها ذهن تو را بخود مشغول کند آن وقت همه آن‌ها رادور بینداز و پرده‌های الفاظ و عوائق شبهات را کنار بگذار و امر صناعی را بکلی ترک کن و آزادانه وبی هیچ شائبه‌ای بسوی میدان اندیشه طبیعی که بر آن آفریده شده‌ای توجه 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 صاحب‌نظران بزرگ پیش از تو گام نهاده‌اند گمانه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خوی شگشود و آنچه را نیم دانستند به آنان آموخت.^۲ برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آن را از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آن را 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 آن را از قانون صناعی ادا کن سپس صورت‌های الفاظ را بر آن بپوشان و آن را با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشه در الفاظ و شبه 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

۱- در اینجا هم بجز نسخه خطی «ینی جامع» و نسخه‌های B, A متعلق به کاترمر «اشراک» د رهمه چاپ‌ها (اشتراک) است.

۲- ﴿عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقره: 239].

نخواهی داد.^۱ زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته می‌شود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شک و تردیدی 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^۲ باشد 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 می‌ماند و تقریباً طبیعی است بشرط آنکه از همه اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطبق وصف کننده عمل و خاصیت این اندیشه «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنابر این متعلم باید از این نکات عبرت گیرد. و هنگامی که فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده می‌شود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بر وی بتابد و به حقیقت ملهم شود.^۴ و دانش جز از نزد خدا بدست نمی‌آید.^۵

فصل سی و یکم: در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانش‌هاییکه ابزار^۶ و وسیله کسب دانش هستند^۱ توسعه یابد و مسائل آن‌ها بشعب گوناگون منشعب شود

۱- در اینجا عبارت مولف بر حسب اسلوب وی قدری 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 بسیاق جمله خبری ترجمه کرده است. رجوع بحاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود.

۲- فی لسانه عجمع (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی الارب)

۳- که آنوسيله راندن به ادراک حق است. «از ینی»

۴- و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ک» ونسخه خطی ینی جامع.

۵- اشاره به: ﴿إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: 23]

۶- در برخی از چاپ‌های مصر و بیروت علوم الآلیه بغلط علوم الالهیه چاپ شده است.

باید دانست که دانش‌های متعارفی در میان ملت‌های متمدن بر دوگونه است: یکی از دانش‌هایی 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 دانش‌هاییکه 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 دانش‌هاییکه 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 جایگیرتر گردد و معانی مسائل آن‌ها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانش‌هاییکه ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آن‌ها سزاوار نیست آن‌ها را جز به منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانش‌ها می‌باشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعه مباحث آن‌ها بپردازیم یا مسائل آن‌ها را بشعب تازه گوناگونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه ای سبب می‌شود که آن‌ها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آن‌ها همان است که ابزاری برای علوم‌اند، نه جز این. و بنابر 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 بیهوده ای 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 شیوه که متداول است برای فرا گرفتن همه آن‌ها (وسایل و علم مقصود بالذات)

۱- منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار می‌رفتند.

کفایت نمی‌کند و از این رو 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 صناعت 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] ^۱ 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 مسایلی] 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 زیانبخش می‌باشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از این رو هر گاه عمر خود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونگی و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، به همین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به‌هدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آن‌ها را در برابر غرض نگاه دارند و آنگاه که همت هرکس پس از آن تا حدی بتوغل در آن راغب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزیند. و هرکس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و بفرآ گرفتن آن اشتیاق نشان می‌دهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

فصل سی و دوم: 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 این رو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابر این قرآن بمنزله اساس

تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعداً باید محصل فرا گیرد همه مبتنی بر آن است از این رو 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، برحسب اساس و اسلوبهای آن است.^۱

و برحسب اختلاف نظر ایشان درباره ملکاتی که از تعلیم پدید می‌آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا می‌کنند و در اثنای آن کودکان را بفرا گرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قرآء درباره آن و امیدارند و هیچ یک از جلسات درس آن را باهیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزد تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فراگرفتن آن دست باز دارند، چه معمولاً کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرو می‌مانند بکلی دست از کسب دانش می‌شویند. و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصاب و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت می‌کنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندانشان اجرا می‌کنند تا از حد بلوغ در می‌گذرند و بسن جوانی می‌رسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع می‌کنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم الخط و املائی قرآن و حفظ آن از دیگران توانا تراند.

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 این رو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمه دین و علوم می‌باشد آن را اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و به همین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمی‌کنند، بلکه در تعلیم کودکان

۱- از «پ» در چاپ «ک» حال کسی که.....

مسائل دیگری رابا آن د رمی آمیزند مانند روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن ایشان بفرآ گرفتن و حفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان درتعلیم 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 و در مرحله متوسط (شادی) مطالبی درباره قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آن‌ها بصیرت پیدا کند و درخط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش و آویزد، ولی اندلیسان در این مرحله دست ازتحصیل 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 اشاره فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

و اما مردم افریقیه: علاوه برقرآن غالباً حدیث هم به کودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان می‌پردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین می‌کنند، ولی عنایت بیشتری بقرآن مبذول می‌دارند و کودکان را بحفظ آن وادار می‌کنند و اختلاف روایات وقرائت آن را به آن‌ها می‌آموزند. 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 افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته‌اند.

و اما مردم مشرق: بر حسب اخباری که بما می‌رسد آن‌ها هم درتعلیم مواد چندی را با هم در می‌آمیزند و نمی‌دانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می‌کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره ر ابا تعلیم خط در نمی‌آمیزند، بلکه

آن‌ها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان می‌نویسند بنحطی است که جنبه هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد بر حسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب (ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آن را از صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند این است که بکلی از فرا گرفتن ملکه زبان عاجزانند، زیرا از قرآن اغلب ملکه ای حاصل نمی‌شود از این رو که بشر از اتیان بمثل آن مصروف است و به همین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های قرآن و پیروی از سبک آن روی بر می‌تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوه قرآن نیز ملکه ای ندارند، از این رو کسانی که باین سبک تعلیم و تربیت می‌شوند هیچ گونه ملکه ای در زبان عرب حاصل نمی‌شود و بهره آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بار مردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبک تر است، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و از این رو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سرمشها و نمونه‌ها قادراند منتها ملکه ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است ه در مرحله پست بلاغت قرار دارند)^۱ چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجه شیوه 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 آگاه تر^۲ می‌شوند و از دیگر علوم عاجزانند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار

۱- در چاپ بیروت نیست.

۲- در «ینی» عریق تر و ریشه دارتر

می‌روند دور می‌باشند و به همین سبب برحسب اینکه پس از درجه تعلیم کودکان (ابتدائی) درجه دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصراند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامه خویش بشیوه شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می‌کند و باز از سر می‌گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همه 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 ادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آن را بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود.

سپس می‌گوید: چه غفلت و بختی شگفتی مردم بلاد را فرا گرفته که کودک را در آغاز سنین به فرا گرفتن کتاب خدا و امیدوارند، و او چیزی را که نمی‌فهم می‌خواند و در امری رنج می‌برد که مسائل دیگری مهمتر از آن در خور 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 با همه این وی آموختن دودانش را با هم منع می‌کند، مگر آنکه متعلم بعلمت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابوبکر بدان اشاره کرده است و می‌توانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده ایست.

متنها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصوف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم می‌دارند از نظر برگزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجه پیش آمدهائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش می‌آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترک تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند زیرا فرزند تا هنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر می‌باشد مطیع فرمان آنهاست و

لی هنگامی که از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیاد چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی و تنبلی فرو افکند - از این رو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغتتم می‌شمرند که او را بخواندن قرآن و دارند 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) شایسته ترین شیوه ایست که آن را مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می‌کند حکم او را رد کننده‌ای نیست.^۱

فصل سی و سوم: در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکه «استعداد» خردسالان و نو آموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هر یک از دانش آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوه ستم و زور پرورش یابند زور و ستم بر آنان حمله ور 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 دورغ و خباثت می‌کند و دروغ و خباثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در دوران انسان می‌باشد از بیم اینکه مبدا مورد دست درازی و ستمگری و زورگوئی 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 در دفاع از جان و مسکن فاسد می‌شود و در این باره اتکالی بار می‌آید و بر دیگران 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

۱- ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: 41].

محدود می‌شود و سرانجام در پرتگاه نگونسار و در پست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین همین سرنوشت 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 آن را بطور استقرار در اینگونه کسان بیابیم. بانگریستن بقوم یهود این مدعا ثابت می‌شود که 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 کید است و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از این رو سزا است که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمد بن ابوزید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده می‌گوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کننده کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد

و از سخنان عمر^{رضی الله عنه} است که می‌گوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد و این گفتار از لحاظ علاقه وی به صیانت 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 بمصلحت کسان آگاه تر 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

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 بر می‌می گوید معلم امنی، فضل ابن یحیی بودهاست و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) در گذشته است.

گفت ای احمر! امیرالمومنین جگر گوشه دل‌بند خویش را بتو می‌سپارد او دست قدرت تو را بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمومنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار^۱ را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آن‌ها نقل کن و سنن^۲ را باو بیاموز و او را بمواقع سخن و چگونگی از آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگداشت مشایخ بنی هاشم هنگامی که بر او وارد می‌شوند برانگیز و یاد آوری کن هنگامی که سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آن‌ها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشانند و هر ساعتی که بر تو می‌گذرد باید آن را مغتنم شماری و به وی سودی برسانی بی‌آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر روامدار 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 سر پیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهى.

فصل سی و چهارم: 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 فضایلی را که در آنها ممارست می‌کند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرا می‌گیرد 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 بر طرف نمی‌شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد

۱- مقصد تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است.

۲- مقصود اخبار و آثار منقول از پیامبر ﷺ است.

استفاده کند، زیرا معلمان هر یک در اصطلاحات دانش‌ها 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 آنان را در دانش می‌بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع می‌کند و می‌فهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هائی برای تعلیم و روش‌هائی جهت رساندن بدانش می‌باشند و قوایش برای رسوخ و استحکام در ملکات برانگیخته می‌شود و معلومات وی تصحیح می‌گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر باز می‌شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آن همه 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 کزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت می‌فرماید.^۱

فصل سی و پنجم: 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 کنجکاوی پردازند. و در دریای معانی فرو روند و آن‌ها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی در آورند 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 اشتباه و امثال آن‌ها بر حسب شیوه ای 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

۱- ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142].

اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه آن چه در خارج هست از این کلیات ذهنی متفرع می‌گردد مانند احکام شرعی چه آن‌ها فروعی 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 از احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوند و از آن تبعیت می‌کند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیتی یافت شود که نتوان آن‌ها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که می‌خواهند آن را بر آن‌ها تطبیق کنند منافی 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 آن را در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلط کاری‌های بسیار می‌شوند و نمی‌توان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرو رفتن در دریای معانی و قیاس و مشابهت می‌شوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط فرو می‌افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است بعلت آن که فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آن‌ها را در نظر نمی‌گیرد برای هر ماده ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می‌کند.

و در هر دسته ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس با تمیم از حد آن در نمی‌گذارند و در بیشتر نظریاتشان از

مواد محسوس جدا نمی‌شوند و آنها را در ذهنشان نمی‌گذارند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمی‌شود شاعر گوید:

هنگامی که 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 می‌باشد و در رفتار با ابناى جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبود می‌یابد و هر آسیب‌زایی را با استقامت نظر خویش دفع می‌کند و بالای هر صاحب‌دانشی 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 می‌باشد 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 سی و ششم: در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خوا در علوم شرعی و چه در دانش‌های عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب‌اند و اگر کسانی از آنان

۱- سعدی فرماید: بدریا در منافع بشمار است - اگر خواهی سلامت برکنار است.

۲- ﴿كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [یوسف: 76].

۳- آخر فصل در چاپ «ک» و چاپ‌های دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب‌اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی^۱ هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

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 او امر 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 آن را نقل می‌کردند قرآه خوانده می‌شدند یعنی آنان که کتاب را قرائت میکنند و آن‌ها می‌نمودند، 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 قرآه (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 ﷺ 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»^۲ و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند

۱- هر چند کلمه (عجم) را بمعنی غیر عرب بکار می‌برند، ولی معمولاً آنر بر ایرانیان اطلاق می‌کنند. در این فصل گاهی بر ترکهای اطلاق شده است که بر 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.

۲- بروایت شیعیان کتاب خدا و عترت من.

شدند از بیم آنکه مبدا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره‌های حدیث و تعدیل روایان 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 مشابهت 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 درزمره صنایع (فنون) بشمار می‌رفتند و ما در گذشته یاد آور 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 عه مردم شهری عبارتاز عجمان (ایرانیان) یا کسانیا 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 صناعت نحو سیبویه 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 زبن را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آن را بصورت قوانین و فنی در آوردند که آیندگان از آن بهره مند شوند

همچنین بیشتر داندگان 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

۱- در چاپ‌های مصر و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

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 ﷺ پدید آمد که فرمود: «اگر دانش برگردن^۱ آسمان درآویزد قومی از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آن را بدست می‌آورند.»

واما تا زمانی که این تمدن و بازار رائج آن را درک کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنان را بخود مشغول کرده و قیام بامور کشور داری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن در آن باز داشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که به ممارست در دانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه‌ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی می‌کردند و به هیچ رو بدان نمی‌گرائیدند و این امور با بکسانی واگذار می‌کردند که از نژادهای غیر عرب و مولیان اند^۲ بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانش‌های خویش می‌دانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می‌کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بنژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلوم شرعی انتساب نداشتند از این رو 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 ملک و سیاست سودی نمی‌بخشد، 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 عصر یکه دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانش‌ها بمنزله صنعتی مستقر گردید و بالتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف

۱- در چاپ «پ» نسخه خطی «ینی جامع» اعناق و در چاپ‌های مصر و بیروت: اکناف است.

۲- (بضم میم و او و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته است. غیاث.

شدند و بجز ایرانیان عربی دان کسی آن‌ها را نمی‌دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانش‌ها همچنان در شهر متداول بود تا روزیکه تمدن و عمران در ایران و بلاد آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراء النهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید 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 بمردم شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهره‌افری 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 ماوراء النهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت می‌کند و به همین سبب سهمی از دانش‌ها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته‌هایی 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 بخواهی می‌افریند. ^۱ خدایی جز او نست. ^۲

۱- ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [المائدة: 17] آخر فصل در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است ک

او را شریکی نیست پادشاهی او راست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست. س:

۳۰ (الروم): آ: ۴۹ - بس است ما را و خدا نیکوکار گزاریست. س: ۳ (آل عمران): آ: ۱۶۷

۲- این جمله فقط در نسخه خطی «ینی جامع» است.

فصل ۱: در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فرا گرفتن 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 درباره 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. ولغات 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، بیکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هایی میان ضمائراند 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 فرا گرفتن ملکه آن بسرعت از الفاظ استخراج کند و گرنه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی می‌دهد استخراج و ربودن معانی بر وی دشوار خواهد شد، ولی هنگامی که 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 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

۱- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت نیست، لذا آن را از ص ۲۷۴ چاپ پاریس ترجمه و بانسخه خطی «ینی جامع» برگ ۲۴۵ - ۲۴۶ مقابله کردم.

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 هنگامی که 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 هرگاه 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 بهر کلمه‌ای، و آنانکه در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوار تر 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 این رو بعزت و تہذیب بکشور داری 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 صنعت 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 همه 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 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 می‌دادند و آن دیوان‌هایی که بزبان بیگانه بود به کلی متروک شد و از یادهارفت و کلیه

دانش‌ها بزبان عربی رواج یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنانکه بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند دلالتهای اصول و قواعد لفظی زبان عرب را بیاموزند و زبانهای دیگر را فرو گذارند، چه بجز زبان عرب دیگر زبانها متروک شده و از اهمیت افتاده بد 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 بنابر این 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 بنابر این هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آن را نیک فراگیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بر وی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب می‌پردازد ملکه زبان بیگانه ای 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 به همین 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 از دشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می‌بخشد تا مگر از این راه فراگرفتن معانی برای آنان آسان تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه ای استوار باشد به چنین شیوه ای نیازمند نیست، زیرا ملکه زبان کاملاً در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درک معانی گفتارها برای او به منزله سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده ای 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 همگان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید غیر عرب بعلت 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 آن که در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. بر این 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 بر این 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 پرده ای می‌باشد که مانع پیشرفت او است. 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 می‌اندیشد.^۱

۱- اشاره به: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 11] و در نسخه خطی «بنی جامع» بجای «یتفکرون» (للمتوسمین) است.

فصل سی و هفتم: 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 آنند نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آن‌ها هم به لغت آن قوم است و بنابر 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 یکایک 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) دلالت کننده بر اسناد و مسند و مسند الیه که بسبب 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 مایه 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 تعبیر متکلم از مقصود خویش است و این تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افاده کلام ناشی

۱- در چاپ «پ» و نسخه 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.

می‌شود^۱] و از این رو ناگزیر باید بمنزله ملکه ای ثابت درعضوی گردد که آن را انجام می‌دهد و آ‌عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هرملتی برحسب اصطلاحات «خاص» آنقوم است. و ملکه ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکه 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]^۲ و مجرور یعنی مضاف «الیه»^۳ راتعیین می‌کنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات]^۴ را بذوات می‌رسانند بی‌آنکه 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 بر می‌گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت می‌کنند و از این رو می‌بینیم سخنان مردم عجم «غیر عرب» هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر ﷺ نشان می‌دهد که فرمود: «جوامع کلمه^۵ بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

بنابر این 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 ملکه ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آن را خردسالان از بزرگسالان و متأخران از

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

۳- در متن همه نسخ کلمه «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط می‌شود.

۴- نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای حرکات) است وی دسلان آن را او 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.

۵- جوامع کلم: سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند. ابن اثیر گوید: کلمه‌های جامع معانی. رجوع به المثل السائر تألیف ابن اثیر شود.

پیشینیان فرا میگردند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می آموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشورهای که در زیر نفوذ و قدرت ملت‌ها و دولت‌های دیگر بود حجاز را ترک 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^۱ 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^۲ 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 خاصی شد و آن‌ها را بقید کتابت آوردند^۳ و آن را صنعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات این صنعت را «نحو» نامیدند.

ونخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیل بنی کنانه بود و گویند که او به اشاره علی عَلَيْهِ السَّلَام بدین منظور همت گماشت چه علی عَلَيْهِ السَّلَام تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابوالاسود دستور داد آن را حفظ کند و او برای ضبط آن‌ها بقوانین محدود و معینی که استقرار شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز

۱- مستعرب: عجم (غیر عرب) که بزبان عرب سخن گوید.

۲- ن. ل. خردمندان.

۳- در نسخه خط «ینی جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» و «فقیدئها بالکلیات» است.

در این باره کتاب‌هایی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود و مردم در آن روز بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکه زبان از میان عرب رخت بریسته بود این است که خلیل ابن احمد به تهذیب آن صنعت پرداخت و ابواب آن را تکمیل کرد. آنگاه سیویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آن را 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^۱ کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی درباره 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 باهم مابینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور درباره اعراب بسیار 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 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 گرائیدند و چه بسا که این قواعد را به اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن مالک در دو ارجوزه کبری و صغری و ابن معطی^۲ در ارجوزه الفیه.

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» زجاجی است.

۲- بحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلی Kabylie و مولف 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

و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی‌آید 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 بغدایان با اندلیسان تفاوت دارد و هریک 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 اجمالاً و تفصیلاً در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و درباره حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صنعت مکررات را حذف کرده و آن را «مغنی» در اعراب نامیده است. وهم مؤلف بیاد آوری 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 فور بضاعت مؤلف 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 واطلاح او دلالت می‌کند. و خدا می‌فزاید و در آفرینش آفریده خود آنچه خواهد.^۱

دانش لغت

تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیه بن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیه

دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

۱- ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: 1].

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از این رو 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 بعلت انحراف از زبان اصلی، بسیار 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 متعربان 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 الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی است بر شمرد و 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 یک حرف کمتر از مجموع حروف الفبا می‌باشند ترکیب می‌کنند^۱ در نتیجه آن حرف مرتبا 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 و ۲۸ می‌رسند که یک کلمه می‌شود و بنابر این مجموعه آن‌ها اعدادی متوالی از ۱ تا ۲۷

۱- مثلاً الف باب: اب و سپس بات: ات و آنگاه باث: اث و.....

۲- مولف در اینجا مسامحه بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر و می‌شود و در اینجا لفظ مناسبتر بود

تشکیل می‌دهند و آن‌ها را مطابق اعمالی که 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 باول 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]^۱ در رقمی بدست می‌آید که در نتیجه ترکیب سه حرفی‌ها از یک تا ۲۶ [برحسب توالی عدد] گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی یک حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل می‌دهد بنابراین این دو حرفی بمنزله یک حرف با هر یک از بقیه حروف است که ۲۶ حرف‌اند. از این رو مرتباً از یک 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 معمول تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرا داد و از این رو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنک) و آنگاه حروف داندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف عله (ا - و - ی) یا حروف هوائی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و به همین سبب تألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوه خاصی داشتند که عبارت از نامیدن کتاب به نخستین 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 رانیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن

بیشترالفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاروات بیشتر متداول‌اند. خلیل کلیه این نکات را در کتاب العین گنجانید و آن را به بهترین شیوه جامع و کاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام در اندلس پدید آمد و کتاب العین را مختصر کرد، ولی کوشید که درعین حال جامع باشد و کلیه الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آن را حذف کرد و به منظور 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 قرار داد، زیرا غالباً مردم به آخر کلمه نیاز دارند.^۱ [از این رو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) و آنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیرعنوان «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 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 بی‌بحث در اشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت و از این رو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می‌آید این کتاب را محمد بن ابوالحسین حاجب^۳ مستنصر از ملوک دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آن را تغییر داده و از لحاظ معتبر شمردن حرف آخر کلمات آن را بصورت صحاح در آورده است. از این رو تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی

۱- شاید منظور مولف شاعران است که بدنبال قافیه می‌روند

۲- Denia

۳- در تمام چاپ‌ها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلا کلمه مزبور را تضحیح 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 در گذشته است.

دو فرزند توأمان از یک مادر و پدراند [و کراع یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و ابن درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مولف کتاب «الزاهر» است].^۱

اینهاست اصول کتب لغت برحسب اطلاعاتی که ما بدست آورده‌ایم. 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 ترکیب در نوع دوم پوشیده و درگونه نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که درباره لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [و آن را به «اساس البلاغه» نامیده است] 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 می‌کرد 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 پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلاً)^۲ 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 ابیض (سپید) در کلیه این‌ها غلط و خارج از شیوه زبان عرب شمرده می‌شد. و ثعالبی بخصوص در این باره بتالیف جداگانه ای پرداخت و آن را «فقه اللغه»^۳ نامیده و او درباره تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن

۱- از چپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع»

۲- در وضع عام. چاپ‌های مصر و بیروت.

۳- در دائره المعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است: دسته سوم مولفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آن‌ها کتاب مترادفات عرب (Synonymie)

استعمال عرب از مواضع خود، تاکید می‌کند^۱ چه شناختن نخستین وضع لغت ر 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 مبادا 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 درباره الفاظ مشترک بتالیف پرداخته و بحصر آن‌ها همت گماشته، هر چند بنهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آن‌ها حاوی قسمت عمده لغات مشترک می‌باشد نه تمام آن‌ها بطور جامع و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دوتا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل سهولت آن‌ها را حفظ کند و در این باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب.^۲ و جز این‌ها. و بعضی از آن‌ها

arabe) است که ثعالبی آن را در آخر عمر نوشت و نخست آن را شمس الادب فی استعمال العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسرار اللغه العربیه و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام (Stylistiqui) بعنوان مجاری کلام به رسومها و مایتعلق بالنحو و الاعراب منها و الاستشهاد بالقرآن علی اکثرها - جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف از تاب 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 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).

- ۱- از «ینی» در چاپ‌های مصر و بیروت عبارت مغشوش و کلمه (من) بغلط آمده است.
- ۲- در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپی مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیرا در تألیفات ثعالبی نام چنین کتابی نیست بلکه ابن الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب آن را بخود نسبت داده است. در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعالبی نسبت نداده است.

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.^۱

فصل ۲

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات می شود 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 نمی شناسد.

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 مسکوی را خمر نامید، زیرا معتبر شمردن مشابهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت می کند و ما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی است و جمهور ائمه بر این نظراند. و هر چند قاضی «باقلائی» و ابن سریج و دیگران بقیاس گزاشیده اند لیکن نظر آنانکه آن را نفی کرده اند راجح است. و نباید توهم 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.]

۱- ﴿وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ﴾ [یس: 81] در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست.

۲- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان می نویسد در نسخه‌های خطی C, D نیز وجود ندارد انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست 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 قصد افاده 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 دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است و یا باز شناختن مسندها از مسندالیه‌ها و ازمه (زمانهای افعال) است و آن‌ها بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و ابنیه کلمات نشان داده می‌شوند و همه این‌ها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. از امور احاطه یافته و به واقعه‌هایی که محتاج به دلالت اند احوال سخن گویندگان بایکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعلی 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 شمرده نمی‌شود، زیرا دایره سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است^۲ 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 جاء نی، (زید نزد من آمد) با جمله: جاء نی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم

۱- مطالبی را که ابن خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط به علم بیان نیست، بلکه درباره علم معانی نیز بحث کرده است، ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش 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 او استعماره از علم بیان است و مجموعه این دو دانش را امروز معانی بیان یا (Rhetorique) می‌نامند هر چند مولف در پایان فصل علم بیان را از «بلاغت» و بدیع معجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

۲- هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

هر یک از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می‌گوید: (جاء نی زید، نزد من آمد زید) سخن او می‌رساند که اهتمام وی در درجه اول به آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه» و (آنکه می‌گوید: (زید جاء نی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده می‌کند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسند الیه» است.^۱ 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)^۲ بکلی از لحاظ دلالت با هم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر می‌باشند زیرا جمله نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده ای مفید واقع می‌شود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هرگونه تردیدی تهی باشد. و جمله دوم که به «البته» مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع می‌شود و جمله سوم برای منکر افاده می‌بخشد. و بنابر این جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده می‌گوید: آن مرد نزد من آمد.^۳ سپس بجای همان جمله بعینه می‌گوید: ^۴ نزد من آمد، هنگامی که مقصود وی از نکره آوردن «فاعل» تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او مردی است که هیچ یک از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع

۱- قسمت داخل پراوتز. در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- جمله‌های مزبور در عربی چنین است: زید قائم. ان زید ا قائم ان زید القانو که در فارسی بجای علائم (ان) و (ل) قیود تأکید می‌آوردند.

۳- چائی الرجال د ر فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیله این و آن کلمه را معرفه می‌کنند.

۴- در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند ک فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

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 ترک 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 می‌آید 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 می‌بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده می‌کنیم مانند اینکه وقتی می‌گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی‌باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می‌رود قصد می‌کنیم و آن را به زید نسبت می‌دهیم. و این شیوه سخن را «استعاره» می‌نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده می‌شود مانند: زید که دارای خاکستر بسیار است^۴ که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می‌شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت می‌کند^۵ و بنابر این همه مواردی را که

۱- هرگاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف د رخارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت با این خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است (از مطول).

۲- این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار می‌رود.

۳- تا اینجا مولف در باره عناوین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.

۴- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثی الرماد. زید کثیر رماد القدور است.

۵- و این را کنایه گویند.

یاد کردیم دلالت‌های زاید 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 یک 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 هیئت 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 آن را 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 آن را علم بیان می‌نامند.

۳- و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که درباره آرایش و تحسین سخن گفتگو می‌کند و آن یکی از انواع آراستین 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 مشترک است [یا طباق بوسیله تقابل میان اضداد]^۱

وامثال 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 قدامه و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چنان بمقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل می‌شد تا اینکه سکاکی زبده این فن را گرد آورد و مسائل آن را تهذیب کرد و ابواب آن را بر حسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

در نحو و تصرف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آن را از کتاب وی فرا گرفتند و امهاتی از آن را تلخیص کردند که تا این روزگار هم متداول است چنانکه سماکی^۱ در کتاب «بیان» و ابن مالک در کتاب «مصباح» و جلال الدین 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 پایدار و تواناتراند و سبب آن (خدا داناتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشتر 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 زمخسری 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 آن را به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی از آن پدید آورده‌اند و گمان می‌کنند ایشان آن را از زبان عرب استنباط کرده‌اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن 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 این رو از فرا گرفتن آن دوری

۱- سکاکی 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»

جسته‌اند. و از کسانی که در علم بدیع از مردم افریقیه بتالیف پرداخته‌اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می‌باشد و بسیاری از اهالی افریقیه واندلس 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 بانتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم‌ها از درک آن عاجز شده است تنها برخی از دقایق آن را کسانی می‌فهمند که در نتیجه انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هریک از آنان به اندازه ذوق خود اعجاز آن را درک می‌کند و به همین سبب مشاعر ومدارک تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده‌اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آن‌ها از پیشقدمان عرصه سخن و که بدان (نقادای) آن بشمار می‌رفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح‌ترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش از هر کس باین فن نیازمنداند مفسران می‌باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مولفان آن‌ها در این باره غفلت ورزیده‌اند تا آنکه جار الله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بروفق احکام این فن مورد تتبع قرار داد بدانسان که برخی از قسمت‌های اعجاز آن آشکار شد و از این رو 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 به همین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت و افری 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 آن را رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و از بدعت‌های آن دوری جوید و زبانی به عقاید وی نرساند بر وی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز

۱- و این بالاترین مراتب کمال «پ»

دست یابد و درعین حال از بدعتها و هوی‌های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که دراثبات عوارض یا نفی آن نگرسته شود بلکه مقصود از آن درنزد اهل زبان ثمره و نتیجه آن است که عبارت از مهارت یافتن در دوفن 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 سجعهائی که در زیبایی و استحکام با آن شعار برابر می‌باشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آن‌ها پراکنده و متفرق است چنانکه جوینده و مطالعه کننده اینگونه بر گزیده‌های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرار می‌کند و درعین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که درباره 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 بررسی و پیچوئی آن‌ها پوشیده نماند، زیرا ملکه بوسیله حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابر این جوینده این ملکه ناگزیر است به مقدم 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 خرمین هر دانش خوشه ای است. و منظور از این دانش‌ها علوم مربوط بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آن‌هاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا درزبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه ای که برخی از متأخران بدان گزیده‌اند 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 این رو

صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداد تا بفهم آن‌ها قیام کند. و ما از مشایخ خودتان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان والتبیین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهار گانه هر چه هست دنبال روی از آن‌ها و فروعی از اصول مزبور می‌باشد و کتب ادبای 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 به فرا 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 درباره اغانی (سرودها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار انساب و ایام (جنگها) دولت‌های عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا درباره 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 آورد. است و سوگند یاد می‌کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموع بهترین و نیکوترن آثار پراکنده ای بود که گذشتگان در هر یک از فنون بیاد گار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتاب 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؟^۱ و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان می‌پردازیم که درباره آن‌ها گفتگو کردیم، و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

۱- در اینجا دکتر طه حسین بی‌آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که بغلط ضمیر مونث «بها» را در جمله «وانی له بها» به کتاب برگردانده است در صورتیکه ضمیر مزبور به «غایه» بر می‌گردد، ابن خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است او بی‌آنکه اغانی را ببیند از آن

فصل سی و هشتم: در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است

باید دانست که کلیه لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت، زیرا آن‌ها استعدادهایی 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 این رو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تغییر 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 بشونده می‌رسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه‌ها و استعدادها جز بتکرار فعال 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. بنابر 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 و به چگونگی تعبیر از مقاصد شان گوش فرا می‌داد همچنانکه کودک استعمال مفردات را می‌شنود و آن‌ها را فرا می‌گیرد و سپس ترکیبات را می‌شنود و آن‌ها را هم می‌آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید می‌شود و استعمال آن‌ها را بتکرار می‌شوند تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزله 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 بوسیله نخستین ملکه ای بدست می‌آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکه 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 بودمی شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر می‌کرد و در عین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه می‌شود و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرا می‌گرفت و بدین سبب ملکه تازه‌ای پدید آمد که نسبت به ملکه نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از این رو زبان قریش فصیح‌ترین و صریح‌ترین لغات عرب بشمار می‌رفت، زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همه 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 بنی اسد و بنی تمیم، 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، ملکه زبانشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش می‌کردند، و اهل صنعت علوم عربی بنسبت دور قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال می‌کنند. و خدا داناتر است.^۱

فصل سی و نهم: در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است

از این رو که می‌بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بروفق سنت‌های زبان مضر است و هیچیک از اصول آن را بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده است. و بدین ترتیب بجای آن تقدیم و تأخیر و قوائمی متداول کرده‌اند که

۱- در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

بر خصوصیات مقاصد دلالت می‌کنند، ولی با این تفاوت که بیان و بلاغت در زبان مضری^۱ بیشتر و ریشه دارتر است، زیرا الفاظ به اعیان‌شان بر معانی به اعیان‌شان 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 این رو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن می‌باشند. و احوال مزبور در همه 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 می‌دهد نشان داده می‌شوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آن‌ها را بوسیله حروفی نشان می‌دهند که مستقل نیستند و به همین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی بر حسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از این رو سخنان عربی موجز تر و در تأدیه مقصود، الفاظ و عبارات آن از همه زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر ﷺ است که فرمود: «در سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است.» و در این خصوص باید موضوعی را که درباره 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 می‌بینم 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

۱- در متن همه چاپ‌های «مضری» ولی در نسخه خطی «ینی جامع» «عربی» است و پیداست ه صورت متن صحیح است.

کسی است که از ایستادن زید آگاه شد، ولی آن را انکار کرده است.^۱ و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار می‌ورزد. پس از 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 صنعت اعراب‌اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آن‌ها گمان می‌کنند از این رو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن و مطالعه آن سرگردمند، فساد راه یافته است.

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آن را بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. و گرنه ما هم اکنون می‌بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در 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 است. و عرب هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه‌ها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌های معروف بشمار می‌رود و آن هم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مرود توجه واقع شده است 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 و 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

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

آن می‌رفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آن‌ها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده‌اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول و استنباط قوانین آن زبان همت گمارند و پس از این اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و مقدمات و مسائل گردید و آن را 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 صلی الله علیه و آله وی از آن ارتقا می‌جویند و شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه می‌کردیم و در صدد استقراری احکام آن بر می‌آمدیم بجای نشان دادن حرکات اعرابت [که بدان فساد راه یافته بود]^۱ در دلالتشان امور دیگری را بر می‌گزیدیم که در آن موجود است و بمنزله قوانینی می‌باشند که به آن زبان اختصاص یافته‌اند و شاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی در می‌آمد که با شیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا می‌کرد زیرا زبان و ملکات آن به رایگان و تصادفی به دست نمی‌آید و در گذشته زبان مضری بازبان حمیری نیز به همین مثابه بود لیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضری تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود در نزد ماست. و این برخلاف کسانی است که بعلت کوه فکری می‌پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و می‌خواهند زبان حمیری را برطبق قواعد و قوانین زبان مضری بکار برند

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل^۲ را از (قول) پنداشته. و درباره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گزیده‌اند در صورتیکه نظر ایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع»

۲- «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر و برخی گویند بمعنی رئیس است که از پادشاه فروتر است (و اصل آن قیل «مانند میت» است) و بدان از این رو نامیده شده که هرچه می‌خواهد می‌گویدح اقول و اقیال. (از اقرب الموارد).

کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. متنها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گریده بخاطر شریعت است و انگیزه آنان به اینهمه استقرار و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه ای وجود ندارد که ما را به آن شیوه تحقیق و پیچوئی برانگیزد. و از خصوصیات آن که در لغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سرزمین‌های مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده‌اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قانی تلفظ نمی‌کنند که در میان مردم شهر نشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته‌اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست،^۱ بلکه آن‌ها آن حرف را به لهجه ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیه افراد و نژاد مزبور این لهجه راهمچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آن را 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 قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمی‌جوید. بحدیکه هر گاه کسانی بخواند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ با این حرف از آن قوم تقلید می‌کنند. و بعقیده مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص‌اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است همین لهجه نشان می‌دهد که زبان ایشان عینا لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده‌اند و بیشتر روسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمه بن حفصه بن قیس بن غیلان می‌باشند چه از شاخه سلیم بن منصور و چه از شاخه بنی عامر بن صعصعه بن معاویه بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همه ملت‌ها در

۱- 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 «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت وجود دارد.

سرزمین‌های آباد بیشتراند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر می‌باشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند (مانند بنی کهلان)^۱ در تلفظ باین قاف از آنان تقلید می‌کنند. و این لهجه را نسل حاض اختراع نکرده بلکه در طی قرون متوالی بارث به آنان رسیده است و از آن پیداست که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر صلی الله علیه و آله باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده‌اند هرکه در ام القرآن (سوره فاتحه) الصراط المستقیم را بجز قاف لهجه این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمی‌دانم این گمان از کجا پدید آمده است. چه لغت شهرنشینان را ایجاد نکرده‌اند، بلکه شهرنشینان لهجه مزبور را از روزگار پیشینان خود نقل کرده و آن‌ها اغلب از خاندان مضر بوده‌اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده‌اند و مردم آن نسل نیز آن را وضع نکرده‌اند بخصوص که ایشان از آمیزش با شهرنشینان غیر عرب دورتر بوده‌اند پس بهتر آن است که بدلیل آنکه لهجه مزبور در نزد آنان یافت می‌شود بگوئیم از یادگارهای پیشینان آنان است گذشته از اینکه کلیه این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسان‌اند و لهجه مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجه زشت و شهری نیز شناخته می‌شود.^۲

[و ظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه نشین بدان تکلم می‌کند از مخرج قافی است که پیشینان آنان آن را تلفظ می‌کرده‌اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنک) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابر این کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین‌اند و آنانکه آن را از پائین مخرج کاف تلفظ میکنند نسل بادیه نشین می‌باشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

۲- در چاپ‌های مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان می‌باشد: پس این نکته را نیز دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» مطالب داخل گروه نیز دیده

نیست که می‌گویند ترک مخرج قاف در ام القرآن (سوره فاتحه)^۱ نماز را باطل می‌کند، زیرا کلیه فقیهان شهر نشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بله وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می‌گوئیم ارحج و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین «معاصر» بدان نطق می‌کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینان آن طایفه است و بنابر این زبان پیامبر ﷺ می‌باشد و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. و اگر بدینسان می‌بود که شهر نشین آن را از بیخ کام تلفظ می‌کند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی‌بود و ادغام نمی‌شد.

گذشته از این‌ها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن بکاف نزدیک است ذکر کرده‌اند 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 لهجه مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می‌آید.

و هم آن گروه به زشتی و قبح^۲ آن را تصریح می‌کنند و گویا در نزد ایشان بصحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه مایاد آور شدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از پیشینان خود پشت در پشت بارث برده‌اند و لهجه مزبور از شعارهای خاص ایشان می‌باشد و این‌ها همه دلیل بر این است که یاد گارهای نخستین نسل و زبان پیامبر ﷺ است چنانکه همه این‌ها را یاد کردیم.

۱- یعنی سراط المستقیم.

۲- در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمه استقباح بغلط «استقباح»! چاپ شده ولی در نسخه خطی «ینی جامع» (استقباح) است.

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 آن را تلفظ می‌کنند و بنابر این حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجه مزبور یک حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است]

فصل چهارم: در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولا مکالمه شهر نشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر و هم از زبان این نژاد عربی کنونی دور می‌باشد سخن می‌گویند و درعین 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. واصطلاحات 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 دورنی 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 آن را بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت به زبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضری دورتر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنابر 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 ملکه ای است مرکب از ملکه نخستین که از اعراب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان می‌باشد از این رو بهمان میزانی که از بیگانگان می‌شوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکه نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجه عجمی (خارجی) بر زبان 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 بنابر این زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملت‌های آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با ایشان در آمیخت و لغات ایشان در میان عرب‌ها 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 بیگانگی چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیه مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یک سو زبانشان با لغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان دیگر آنچنان تفاوت داشت که گوئی بسبب استحکام ملکه آن درنسلهای ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می‌افریند.^۱

فصل چهل و یکم: در آموختن زبان مضر

۱- ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ [المائدة: 17] و در چاپ‌های مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است، و تقدیر می‌کند.

باید دانست که ملکه زبان مضری در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است. وزبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضری که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی 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 نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان^۱ در همه فنون زبان عرب تا بعلت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند. آنگاه عملاً بتعبیر از منویات خود برحسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله‌های عربی آغاز می‌کنند و محفوظات را که از شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا گرفته‌اند بکار می‌برند. آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آن‌ها ملکه آن زبان برای آنان حاصل می‌شود هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه را ساختار و نیروند تر 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 در یابد و آنرا با

۱- شاعران عرب را سه دسته تقسیم می‌کردند. الف - شاعران جاهلیت (پیش از اسلام). ب - شاعران منخضرم (آنانکه هم عصر جاهلیت وهم عصر سلام رادرک کرده‌اند). ج - شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد 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 بافرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اساس گفته است، مولد سخنی است که دراصل عربی نباشد یعنی بعدها آن را ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است.

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 سزااست که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.^۱

فصل چهل و دوم: در اینکه ملکه این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست

و سبب آن این است که صناعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابر این صناعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت و از این رو خود ملکه نمی‌باشد بلکه آموزنده این صناعت بمثابة کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری می‌داند، ولی عملاً در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملاً آن را 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 آن را در دو لبه جامه که آن‌ها را بهم تا کرده‌اند فرو برند و آن را از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دوباره آن را به جایگاهی که آغاز کرده‌اند باز گردانند و آن را در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند در محل دور افتادگی دو سوراخ نخستین و سپس به همین 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 یک از آن‌ها را بخوبی عمل کند.

۱- ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 213] 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.

همچنین کسی که خود را در نجاری عالم می‌داند اگر از او طرز بریدن تخته ای را پرسند، می‌گوید: باید اره را بالای چوب گذاشت و کناره آن را گرفت و دیگری روبروی شخص باید کناره دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری ندانه‌های تیز اره را روی چوب می‌کشند تو پیاپی این عمل را انجام می‌دهند و در نتیجه رفت و آمد اره روی چوب اندک اندک بریده می‌شود تا سرانجام پایان می‌یابد: ولی اگر از همین شخص عملاً این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر به 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 به همین سبب بسیاری از که بدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صنعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم اگر از آن‌ها سوال شود و 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 نمی‌کنند و هم برعکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دو فن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمی‌دهند و مرفوع را از مجرور باز نمی‌شناسند و به هیچ یک از قوانین صنعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می‌یابیم که این ملکه بجز صنعت عربی است و از آن بکلی بی‌نیاز می‌باشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صنعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آن‌هایی 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. از این رو در آن قسمت شایسته ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و به همین سبب می‌بینیم آنانکه این کتاب را می‌آموزند و وقت خود را صرف فرا گرفتن آن می‌کنند بهره و آفری از سخنان عرب بدست می‌آورند و آن سخنان درضمن محفوظات آنان درجای خود

و در موارد نیازمندی‌هایی که دارند بکار می‌رود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آن را فرا می‌گیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می‌رسانند. برخی از کسانی که کتاب سیبویه را می‌خوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت می‌روزند و از این رو علم زبان را از لحاظ صنعت آن می‌آموزند و ملکه آن را بدست نمی‌آورند اما کسانی که کتب متأخران را که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست می‌خوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می‌آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکه زبان توجه کنند و آنرا در یابند و از این رو چنین کسانی را چنان می‌یابیم که گمان می‌کنند به پایه ای از زبان عرب نائل آمده‌اند و درحالی که دورترین مردم از آن می‌باشند.

و اهل صنعت 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 این رو مبتدی در ضمن آموختن قواعد به بسیار از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا می‌کنند 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 افریقیه و مغرب و جز آنان صنعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزله علوم تلقی می‌کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدهی را ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیحات لسانی و تراکیب آن بحث می‌کنند و از این رو صنعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطوق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [وفایده ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آن‌ها عاید شده این است که بکلی از ملکه آن دور شده‌اند و گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمی‌کنند]^۱ و

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز شناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده‌اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکه زبان سودمند می‌باشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعمیم زبان بیش نیستند، ولی آن‌ها قوانین مزبور را برخلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا می‌کنند و آن‌ها را بمنزله علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجه آن دور شده‌اند 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 یافته 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 درآمیزد 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 چهل و سوم: در تفسیر کلمل «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمی‌شود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده‌اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول 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 می‌آید. بنابر این سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی می‌جوید که بر حسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا

۱- آخر فصل در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کننده کلیه امور است و او به غیب داناتر است.

حد توانائی نظم سخن را بر این شیوه‌ها مراعات می‌کند^۱ پس هرگاه ممارستوی از طریق فرا گرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد ملکه سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل می‌گردد و کار ترکیب 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 به کمترین 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 هرگاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار می‌شوند که گویی در جایگاه خود بمنزله طبیعت و سرشتی می‌باشند.

و به همین 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 طبیعه بدین شیوه سخن میگفته است در صورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از این رو در نخستین نظرچنان 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 صناعت بیان^۲ آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمی‌شود^۳ چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند این است که انسانرا به دانش نظری

۱- 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 صناعته الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

۲- زبان (ن. ل).

۳- نظر ابن خلدون در اینجا باشیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

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 بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می‌کند که با ترکیب‌های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه ای بخواهد از این راه معین و ترکیب‌های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکه راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی‌کند. و هرگاه 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 نمی‌تواند دلیل آن را هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می‌کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس ایت می‌آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبه استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می‌شوند که در نتیجه استقرا بدست می‌آیند. ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجه ممارست سخنان عرب حاصل می‌گردد بدانسان که آموزنده سرانجم مانند یک فرد عرب می‌شود. برای مثال فرض می‌کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشانرا می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آنقوم را به استواری فرا می‌گیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق 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.^۱ نیز حاصل می‌گردد. اما بشرط آنکه سخنان و

۱- دسلان در اینجا ترکیب «لمن بعد (بضم عین) ذالک الجیل» را «لمن بعد (بسکون عین) ذلک الجیل» ترجمه کرده است بدینسان: برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

اشعار و خطب آنقوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه ای ادامه دهد تا ملکه آن زبان او حاصل شود و در شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد دوراند.

و 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 ادارک مزه‌ها نیز می‌باشد از این رو این نام را، بمجاز بر مله 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 نامیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه می‌گیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها در مغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و بعلت آمیزش با عرب از روی ناچاری عبری سخن می‌گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه ای که درباره آن گفتگو کردیم بهره‌ناپذیر و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکه زبان دیگر یعنی زبان مادری آن‌ها به زبانشان این است که از روی ناچاری در صدد فراگرفتن مفردات و مرکباتی برآیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر متداول^۱ است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این مکله 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 مولف از لحاظ شیوه تعلیم زبان این است که زبان را نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی بیان فرا گرفت بلکه وی دو شیوه عملی را یاد آور می‌شود: الف - زندگی و آمیزش بایک قوم ب - فرا گرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره یک ملت. و به عقیده او قواعد خشک صرف و نحوه بلاغت هرگز ممکن نیست وسیله فرا گرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مریبان 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 به هیچ رو بدست نمی‌آورند، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکه مزبور را از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدآنها و تکرار کردن آن‌ها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانیکه مانند) سیویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار می‌رفته‌اند فارسی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که درباره 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 به همین 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 آنان را غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب را هنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار می‌رفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین 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 درآمیزد، نخستین چیزی که در می‌یابد این است که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده می‌کند و ملکه دیگری را می‌بیند که ویژه این مردم شهرنشین 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، ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به

منظور خویش نائل آید و ملکه ای 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 ادعائی غلط 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 آن را که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید.^۲

فصل چهل و چهارم: در اینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می‌شود عاجزاند 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 ملکه لسانی دیگری که منافی با ملکه مطلوب است، حاصل می‌شود چه او نخست زبان شهری را فرا می‌گیرد و این زبان چنان بالغات بیگانه و غیر فصیح در آمیخته است که از ملکه نخستین

۱- ابن خلدون معتقد است که زبان را یا بابد در میان یک قوم از راه معاشرت و تکلم فراگرفت. یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نثر 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- ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142].

به ملکه دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهر نشینان این روزگار است و به همین سبب می‌بینیم 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 ملکه مزبور را از راه در آمیختن با اهل زبان عرب بدست آورد. راست است که صنعت نحو از در آمیختن با اهل زبان میسر تر است و هرچه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضرى فرو مانند و ملکه آن را بدست نیاورد، چه در چنین شرایطی میان زبان مضرى و زبان جدید اختلاف فاحشى پدید می‌آید. برای نمونه می‌توان این امر را در مردم سرزمین‌های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه دار تر و از زبان نخستین (مضرى) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکه آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه ای بدوست خود نوشته است: «ای برادر من! و ای که غیاب او را ازدست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یاد آور شده ای که تو می‌باشی با کسانی^۱ می‌آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آماده خروج نشده‌ایم! و اما اهل منزل سگها بسبب امر زشت^۲ بی‌گمان دروغ گفته‌اند این امر باطل است از این یک حرف یکی نیست. و نامه من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم.»^۳

ملکه ایشان در زبان مضرى 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

۱- ن. ل: بازیت می‌آیی.

۲- ن. ل: امر کاه روی زراعت و در نسخه ای امر انجیر یعنی صورتهای شین و تبین و تبین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس (الفتن. الس) آمده است.

۳- صرف نظررر از سستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامه مزبور پس از اغلات صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس» است و حرفا واحدا نوشته است: و در چاپ‌های مصر و بیروت پس از «مشتاق تو هستم» جمله ان شاء الله نیز اضافه شده است.

قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی آورده‌اند و تا این روزگار نیز طبقه شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می‌آورند چه در آنان بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه برزگان برخاسته اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صنعت این ملکه که رایت این صنعت (بلاغت زبان) را در آن کشور بر افراشت. و ابن عبد ربیه (صاحب عقد الفرید). 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 بی‌کرانی 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 رو گردان می‌شوند و عمران و تمدن نقصان می‌پذیرد و به همین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان می‌شود و ملکه زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می‌یابد که به مرحله ابتذال و پستی می‌رسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آنروزگار شهرت داشته‌اند می‌توان صالح ابن شریف^۲ و مالک ابن مرحل^۳ را نام برد و آنان

۱- قسطلی (بفتح ق و ط) ابو عمر احمد بن محمد بن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقال که امروز آن را *Castro Marin* می‌نامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار می‌رود. قسطلی در سال ۳۴۷ هـ (۹۸۵ م) متولد شده و در ۴۲۱ هـ (۱۰۳۰ م) ۹ د ر گذشته است. (از حاشیه دسلان).

۲- ابوالبقا صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحایه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفع الطیب شود).

۳- مالک بن عبدالرحمن ابن مرحل مولف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالقه «مالگا» بسال ۶۰۴ هـ ۱۲۰۸ - ۱۲۰۷ م ۹ متولد شده و در غر ناطه بسال ۶۹۹ هـ (۱۳۰۰ - ۱۲۹۹ م) در

از شاگردان طبقه شاعران اشبیلیه^۱ بودند که سبک ایشان در سبته^۲ 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 افریقیه از دست داد. آن‌ها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقیه 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 افریقیه دشوار بود و از این رو که بدلهجه بودند و ناشنوائی 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 بار دیگر ملکه زبان عربی در اندلس بر همان شیوه دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین^۳ و ابن جابر^۴ و ابن الجیاب^۵ و طبقه ای که از

گذشته است ویرا بدان سبب که خانواده وی مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبته نیز می‌ماند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ ه در دبار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷).

۱- منسوب به Seville

۲- Ceuta

۳- این کلمه در چاپ‌های مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است و چنانچه دسلان می‌نویسد: ابوبکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزی» فراهم آوردند سفر نامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است - حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفع الطیب ح ۱ ص ۱۰۴

۴- چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.

۵- ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳ هـ (۱۲۶۵ - ۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹ هـ (۱۴۴۹ - ۱۳۴۸ م) در گذشت.

سبک آنان پیروی می‌کردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن^۱ و طبقه او ظهور کرد و پس از آن طبقه ابن خطیب در روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی می‌کرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و او در ملکه زبن عرب قدرت و صف 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 این رو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می‌کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آن‌ها می‌کوشند. 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 می‌آیند 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^۲ این قوم برزبان محلی بربری تکلم می‌کنند و از این رو برخلاف مردم اندلس که بسهولت ملکه زبان عرب را فرا می‌گیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

۱- ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابوالحسن منتسب به یکی از خانواده‌های معتبر غرناطه Grenade بودوی بعثت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بپایه بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ هجری به حج رفت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرایی سلطان آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ - میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. در چاپ‌های مصر و بیروت طویجن بغلط طریحی است. (از دسلان)،

۲- در عصر ابن خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن می‌گفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت، اران oran و رکیه ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است که اقوام Toucregs در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند 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 ج ۳).

وضع مردم مشرق^۱ در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکه زبان عرب رادر نهایت مهارت و بطور کامل فرا می‌گرفتند 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 این رو 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 بمنزله مجموعه آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر پیامبر ﷺ و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و از این رو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکه زبان عرب 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]^۲ چنان که از زبان عربی و ملکه 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

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «مشرق» اندلس است و بیشک غلط می‌باشد.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

می‌یابیم هرچند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده می‌شود و خدا آنچه می‌خواهد می‌افریند و اختیار می‌کند.^۱

فصل چهل و پنجم: در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخنانشان منقسم بر دو فن است:

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان یک شعر دارای یک روی باشند که آن را قافیه می‌نامند و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر یک از دو فن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه‌های گوناگونی در سخن می‌باشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو^۲ و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آن را بصورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمه آن یک قافیه باشد که آن را سجع^۳ می‌نامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و به اجزائی تقسیم نمی‌شود، بلکه بی‌مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رها می‌کنند و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار می‌رود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار می‌رود، ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آن را بطور مطلق مرسل و نه مسجع می‌نامند، بلکه آیات از هم جدا شده ای است که به مقطعهائی منتهی می‌شوند و ذوق بپایان سخن در آن مقاطع گواهی می‌دهد

۱- اشاره به: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: 68] در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه مزبور

چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست پروردگاری جز او نیست.

۲- شجاعت نسخه خطی «ینی جامع» (و چاپ «پ»)

۳- سجع عبارت از توافق دو فاصله نثر بر یک حرف در آخر جمله است (از تعریفات جرجانی)

سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز می‌گردد و بی‌التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده می‌شود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاده بهترین سخن را کتابی متشابه مثنائی^۱ که پوست‌های آنکه از پروردگارشان می‌ترسند از آن می‌لرزد^۲ و فرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم.^۳

و آخر آیات را درقران فواصل می‌نامند زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیه آیات قرآن عموماً مثنائی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام القرآن^۴ نامیده‌اند و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن به مثنائی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر یک 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» در آغاز مقاصد. و بنابر این چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشیم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متاخر باین شیوه همچنان ادامه می‌دهد و آن را در نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) بکار می‌برند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترک کرده از یاد برده‌اند و این شیوه بویژه در میان مردم

۱- مثنائی: آیات قرآن (اقراب الموارد). ترانه و دو بیتی مثنائی قرآن است لاقتران آیه الرحمن بآیه العذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا براءه یا هر سوره‌ی که کم از سوره‌های طوال و متین و زاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی الارب شود).

۲- ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: 23].

۳- ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ﴾ [الأنعام: 97].

۴- ام القرآن: سوره فاتحه. یا آیات محکمات از آیات احکام. (منتهی الارب).

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 منثور با قافیه را متأخران با شیوه‌های شعری در آمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) از آن فن منزّه 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 شیوه هاست، 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 بی‌هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حل 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

۱- هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.

۲- ادای مقصود بعبارتی بیش از متعارف. (تعریفات جرجانی).

۳- ادای مقصود بکثر از عبارت متعارف (تعریفات).

۴- تعبیر کردن از چیزی است لفظاً یا معنا بلفظی غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی مانند ابهام در شنونده مانند جاء فلان یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت و دراز 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 اراده کنند..... (از تعریفات).

«رسمی - دولتی» بسبکی که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذهبوم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و به همین سبب نمی‌توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالتیجه 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 دلبسته می‌شوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح می‌کنند و از دیگر امور غفلت می‌ورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آن را بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران‌اند. حتی ایشان باعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامی که بخواهند آن‌ها را در تجنیس یا مطابقه ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینید 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 چهل و ششم: 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 ملکه ای است که هر گاه نخست ملکه دیگری جای آن را بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه ای که بعدا بدان می‌رسد

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی براه راست بفضل و کرم خود می‌باشد و خدای دانا تعالی تر است.

عاجز می ماند. زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هرگاه ملکه دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت ماده پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش برخورد 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 ان استدلال کردیم و باید آن را در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزله صنعت می باشد و باید کسانی را که از نخست دارای کما بیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرو میگذارند. و از این رو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته باشد برملکه زبان عربی استیلا نمی یابد و همواره آن را باعجز فرو می گذارد هرچند آن را بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بربرها 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 جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی زبانان واز کتب ایشان فرا گیرد، در آن فرو خواهد ماند و به هدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان می باشد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع اند و باز در فصول دیگری گفتم که ملکه‌های صنایع باهم راست نمی آیند و اگر کسی نخست درملکه یک صنعت مهارت یابد کمتر ممکن است درصناعت دیگری هم ماهر شود یا تا سر حد نهائی آن برسد. و خدا شما و آنچه را می سازید بیافرید.^۱

فصل چهل و هفتم: در صنعت شعر و شیوه آموختن آن

۱- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96] دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ما تعلمون» را «ما تعلمون» خواند ه و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفرید و شما آن را نمی دانسته اید.

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعر است 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 تعبیر مقاصد خویش ببابند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هر زبانی 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 یک از آن‌ها را بیت می‌نامند و حرف آخر را که در همه بیتها یکسان است روی و قافیه می‌خوانند. و مجموعه بیتها را تاپایان سخن قصیده و کلمه می‌گویند و ترکیبات هر بیتی از یک قصیده بتنهائی افاده معنی می‌کند چنانکه گوئی سخن مستقلی است و به ابیات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هر گاه بتنهائی آن را بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل^۱ یا رثاء کامل خواهد بود از این رو 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 استطراد می‌کند و یا از وصف ممدوح به وصف طایفه و لشکریان او باز می‌گردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء به شمردن محاسن مرده و گریستن بر وی و مانند

۱- در چاپ پاریس: نسیب و در چاپ‌های دیگر تشبیب است و دو کلمه مترادف تغزل می‌باشند بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده بوصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیباییهای معشوق پردازد.

۲- استطراد. راندن سخن بر شیوه ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه بعرض. (از اقرب الموارد)

اینگونه مضامین می‌گراید و هم آهنگی کلیه ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات می‌کند تا مبادا 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 احکای هستند که در علم عروض آن‌ها را یاد کرده‌اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر برگزیده است و آن‌ها را صاحبان این صنعت بحور می‌نامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده‌اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته‌اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته‌اند.

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان عرب منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آنرا بمنزله مأخذ و اصلی می‌دانند که در بسیاری از علوم و حکمت‌های 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 می‌آید 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 دشوار تر است، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتواند آن را از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جداگانه و بتنهائی آن را یاد کرد و از این رو در این ملکه باید نوعی باریک بینی و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهائی که در هر شیوه شعر عرب معروف است فرود ریزد و آن را بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون و افی بمقصودش را تمام می‌کند. و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوه‌هائی که

در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال 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، بمنزله محک 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^۱ اسلوب (سبک) را در نزد صاحبان این صنعت و آنچه را در اطاقشان بدان اراده می‌کنند یاد می‌کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب‌ها را بر آن می‌بافند 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 اعراب (نحو) است در نظر می‌گیرند و بیان است توجه می‌کنند یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار می‌دهند که مربوط به علم عروض است و بنابر این سه دانش یاد کرده به هیچ رو مربوط باین فن شعر نیست بلکه 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 آن را 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 بنا به قالب گیری می‌پردازد یا 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 یک از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه گر می‌شود

۱- در چاپ «پ» مدلول لفظ الاسلوب و در نسخه خطی «ینی جامع» مدلول الاسلوب و در چپهای مصر و بیروت سلوک الاسلوب است.

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 بر آثار منزل ویران بگریند.

بدینسان:

بایستد! از بیاد آوردن یاد و دیار «ویرانه» وی، گریستن آغاز کنیم.^۳

یا مخاطب نا معلومی را به پرستش و میدارد 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 درسوی عزل^۵ «واقع است» درود بفرست.^۶

یا نشانه‌های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:

ابر خروشان بارنده ای نشانه‌های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.^۷

۱- یادار میته بالعلیاء فالسند.

۲- قفانسل الدارالتی خف اهلها.

۳- قفانک منذکری حبیب و منزل.

۴- الم تسأل فتخبرک الرسوم؟

۵- عزل: چشمه ای میان بصره و یمن است.

۶- حی الدیاریجانب العزل.

۷- اسبقی طولهم اجش هزیم - وغدت علیهم نضره و نعیم.

یا بارندگی را برای نشانه‌های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:
ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق^۱ است پدید آ. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که
شتریان شتران را سرود می‌راند.^۲

و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران در خواست
گریستن می‌کند چون

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار دانست و برای
دیده ای که اشکبار نشود هیچ بهانه ای نیست.^۳

یا حادثه ای را بزرگ جلوه می‌دهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟

[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟]^۴

یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد
مانند:

سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن
مرد جنگی و دلاور را در ربود.^۵ یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت زده
نشده‌اند مخاطب قرار می‌دهد و با نکار عمل آن‌ها آغاز می‌کند، چنانکه خارجیه گوید:
ای درخت خابور چگونه تو را پر برگ و «سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو بر مرگ ابن
طریف زاری نکرده‌ای!

۱- ابرق (بفتح همزه وراء) منزلی از بین عمر و بن ربیه (لغت ناهه دهخدا).

۲- یا برق طالع منزلا بالا برق - واحد السحاب اها حداء الانبق. در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ
«ک» اینق و در چاپ «پ» و نسخه دیگر اینق است.

۳- کذا فلیجل الخطب و لیفدح الامر - و لیس لعین لم یقض ماوها عذر.

۴- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و اصل بیت این است: ارایت من حملوا علی الاعواد -
ارا ایت کیف خبا ضیاء النادی].

۵- منابت العشب لاحام و لاراع - مضی الردی بطویل الرمحو الباع.

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 ربیعہ 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 می‌یابند 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 برحسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و باز شناختن محل هر کلمه نسبت به دیگریست که در نتیجه استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پس 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 بنا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بنا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن می‌بافد و از این رو اگر بنا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکر 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

۱- ایا شجر الخابور مالک مورقا - کانک لم تجزع علی ابن طریف.

۲- الق الرماح ربیعہ بن نزار اودی الردی بقریعک المغوار.

۳- در مواردی جمله‌ها متفق اند و در موارد دیگر غیر متفق این عبارت بجای «ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است در چاپ‌های مصر و بیروت دیده می‌شود.

ترکیبات از برهیت مخصوص بقیاس جایز می‌شمرند، قیاس علمی صحیح مطردی^۱ مانند قیاس قوانین اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهایی که ما درصدد بیان کردن آن‌ها هستیم بهیچ‌رو در شمار قیاس نیستند، بلکه آن‌ها از صورت یا هیئتی هستند که بسبب تتبع و پیچوئی 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 به هیچ‌رو تعلیم نمی‌دهند و گذشته از این همه چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح می‌باشند مورد استعمال واقعی 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 قالبهایی می‌باشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آن‌ها توجه خواهد شد نه به هر چه قیاس اقتضا کند. و به همین 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 آروده‌اند 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 یک از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهایی مستعمل است که فراهم آورنده سخن بر اساس آن‌ها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان

۱- قیاس مطرد: یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

۲- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

وسخن سرایان 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 نمونه ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را برنورد می‌بافد.

واز این روست که فن سخن پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانش‌ها یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار می‌رود که بی‌دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد، و هر گاه درسخن همه این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشه لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهایی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن می‌نامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزااست که برای شعر به حدی رسمی^۱ پردازیم تا با همه 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 هیچ یک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اند چنانکه حد عروضیان که می‌گویند: «شعر عبارت از سخنی موزون و مقفی است» برای شعری که ما در صدد

۱- تعریف شیئی بذاتیات را حد گویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحک تعریف کنند و هر یک 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 ضاحک تعریف کنند و رسم ناقص آن است که تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحک یا به جسم ضاحک و بعرضیاتی که کلیه آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دوپا راه می‌رود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند این‌ها. (از عیث و تعریفات جرجانی)

شناساندن آنیم نه حد بشمار می‌رود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشعر می‌نگرند [که شماره حرف متحرک 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 بپردازیم که حقیقت آن را از این لحاظ روشن کند و بنابر این می‌گوئیم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که با جزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ما قبل و ما بعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعرف «سخن بلیغ» جنس است که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هرسخنی 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 آن را شعر نمی‌دانند از تعریف خارج سازد و قیدکردن «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 ای 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 اینگونه سخنان را با چنین خصوصیتی نمی‌توان شعر نامید، بلکه آن‌ها سخن منظوم بشمار می‌روند، زیرا شعر دارای

۱- جزء آخر مصراع اول بیت (تعریفات)

۲- آخرین جزء مصراع دوم بیت (تعریفات).

۳- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد که در شعر نیست و بنا بر این هرسخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید و به همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان راه دیده‌ایم معتقداند که نظم متبنی 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 غیر عرب]^۱. 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» وهم اکنون که از گفتگو درباره حقیقت شعر فارغ شدیم به بحث 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 ملکه ای 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 منتخب کفایت می‌کند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابوریعه و کثیر و ذوالرمله و جریر و ابونواس و حبیب «ابوتمام» و بحتری و رضی و ابوفراس و اکثر اشعار برگزیده را باید از کتاب آغانی 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 نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله ای بهتر از محفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌آزاید از این رو کسی که محفوظاتش اندک و ناچیز یا هیچ محفوظات نداشته باشد

۱- از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

اثر طبع وی را نمی‌توان شعر نامید، بلکه باید سروده‌های ویرا نظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پرکردن 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 راسخ تر می‌شود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است تا نشانه‌های رسوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محوگردد، زیرا تا هنگامی 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 درحالی‌که 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 زیبایی منظره جایگاهی است که در آن شعر می‌سرایند و 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 شنیدنهای شادی بخش و لذت افزا بهره مند 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 درموقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی که در حافظه وی گرد آمده مناسب تر است اندیشه وی برای این منظور آماده تر می‌شود

و گفته‌اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحرگاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و دره‌وای حمام^۱ است.

و چه بسا که عشق و سرمستی را نیز انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بی‌همتاست و مولف آن حق صناعت شعر رانیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادبیاتی که پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند. و برخی گفته‌اند اگر پس از همه شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذار و نفس را به اکراه بر آن وا ندارد.

و باید از آغاز فالبریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آن را بر قافیه بگذارد سخن را تا پایان بر آن پی ریزی کند. زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند مکان 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 آن را با بیت ما قبل یا بعد آن مناسب نیابد، باید آن را فرو گذارد تا جای شایسته تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل می‌باشد. و آنچه باقی می‌ماند این است که ابیات قصیده یا غزلی با هم متناسب باشند و از این رو شاعر می‌تواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را پایان می‌رساند باید بار دیگر بانظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آن را نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از این رو که شعر خویش را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود می‌دانند بدان شیفته می‌باشند.

و سخنی که در شعر بکار می‌رود باید از فصیح ترین 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 بلاغت تنزل می‌دهد. و پیشوایان ادب و

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و فی هواء الحمام و در چاپ‌های مصر و بیروت و فی هولاء الحمام است و جمام بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که می‌توانند بیاری ملکه خویش از استعمال آن‌ها عدول کنند و بطریقه اشبه به حق^۱ بگرایند.

و نیز باید شاعر متتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهای 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 برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی تر از آن‌ها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو^۲ 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 به همین سبب بزرگان ما بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس^۳ خرده می‌گرفتند زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر متبنی 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 با ذوق است.

۱- الطریقه المثلی: الشبهی بالحق (المنجد).

۲- حشور در اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که نا سودمند باشد (تعریفات جرجانی)

۳- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارلکتاب البنانی: «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخه مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیه ویرا ابوبکر آورده‌اند و در حاشیه همان چاپ‌ها نوشته است: و در نسخه ای ابواسحاق و در لغت دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر ۴۵۰۰ - ۵۳۳) و لادتش در جزیره شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا در گذشته است.

و دسلان می‌نویسد: ابن خلکان و مقری کنیه ویرا ابواسحاق و نام او را احمد آورده‌اند.

همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی^۱ و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده‌اند 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 سخنان طبقه 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 به همین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسر آیند اغلب آن‌ها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو می‌شمردند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمی‌توانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و دشواری، زیرا معانی آن‌ها در میان عامه مردم متداول است و از این رو 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 بسرایند زیرا قریحه مانند پستاناست که هرچه آن را بیشتر بدوشند شیر آن افزون تر می‌شود و اگر آن را فرو گذارند شیر آن خشک می‌گردد.

و باری صناعت شعر چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمده ابن رشیق یاد شده است و ما برحسب توانائی خود آنچه از مطالب آن را بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هرکه بخواهد بمطالبتی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت. و این مقدار که ما آوردیم پاره ای بسنده می‌باشد. و خدا یاری دهنده است و برخی از شاعران درباره مسائلی که در

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 «ینی جامع» و چاپ «پ»

فن شعر دانستن آن‌ها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند بهترین سخنان در این موضوع شعرذیل است و گمان می‌کنم از آثار «ابن رشیق» باشد:

نفرین خدای بر هنر باد که چقدر نادان 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 گرانبها می‌شمرند.

از شیوه درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خود پی نمی‌برند.

آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی برآستی در نزد ما معذوراند.

شعر ترکیباتی است که میان آن‌ها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد و هرچند از لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از این رو بیتها باید با یکدیگر شباهت داشته باشد و صدرهای^۱ آن‌ها متون^۲ 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 بزبانی آن‌ها آرایش یابند.

هر گاه آزادای را مدح می‌کنی باید شیوه اطنا ب برگزینی.

۱- نخستین بخش مصراع اول بیت.

۲- متن در اینجا بجای عجز و قافیه بیت بکار رفته است.

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.

هرگاه به هجو کسان پردازی باید شیوه ناسزا گویان را رها کنی و بدان نگرای.

سخن صریح در شعر بمنزله داورئی است و تعریض کنایه همچون دردی نهفته می باشد.

و هر گاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحرگاهان سفر می کنند بگری، باید بی غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشگها 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 می دهد باید ویرا میان بیم و اطمینان و ارجمندی و خواری باقی گذاری.

و صحیح ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم و بهم نزدیک باشند و معنی آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هر گاه انشا شود همه مردم بدان طمع بندند و هرگاه قصداتیان بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [بنا ناشی^۱] گوید:

۱- از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است. ابوالعباس ناشی شاعر واز روسای متکلمین زناده (مانویه) بود که به اسلام تظاهر می کرد و او را است دیوان شعر و کتاب فضیله السودان علی البیضان (از ابن الندیم) و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. و دسلان می نویسد: دو شاعر ملقب به ناشی بوده اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ هـ - ۹۰۶ م (۹۰۵) در گذشته است و دیگری علی که در بغداد بسال ۳۶۵ هـ - ۹۷۵ م) میلادی وفات یافته است.

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آن را راست و اصلاح کند. و با تهذیب اساس متون آن را استوار سازد، قسمت‌های پراکنده آن را ببندد و بوسیله اطناب آن‌ها را فراهم آورد و بیاری ایجاد ز دیدگان بی‌نور «قسمتهای مبهم» آن را باز کند. و معانی نزدیک بفهم و دور از ذهن آن را گرد آورد و میان قسمت‌های پیچیده و روان آن پیوند ایجاد کند.

و هرگاه بمدح بخشنده بزرگواری پردازد و بخواهد حق دین او را با سپاس‌گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانها و استوار بستاید.

آنوقت شعر وی در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌ها و فنون آن سهل خواهد بود.

و هرگاه شاعر بخواهد بردیاری و اهل آن گریه و زاری کند باید چنان غمگینان رامتأثر 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 در آمیزد.^۱

و هرگاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزنش کند باید درعتاب خود خشنونت را با نرمی در آمیزد.

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 هنگامی که شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه بعلت اشعار زننده و فتنه انگیز او را تو را گوید باید او را به سخنان نرم و مهر آمیز تسخیر کند و ویرا به رموز و اسرار سخن شیفته خود سازد.

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» قطعه ناشی در اینجا پایان می‌یابد. و بقیه اشعار از چاپ پاریس ترجمه شد.

و هرگاه در نتیجه لغزشی بمعذرت پردازد و در ضمن سخنان آشکار و گفتارهای خیال انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند، آنوقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت می‌طلبد بمنزله سرزنشی نسبت باو خواهد بود و در عین حال خیر واحسان او را مطالبه خواهد کرد.

فصل چهل و هشتم: در آینه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیله الفاظ انجام می‌یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ می‌باشد. بنابراین 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 ترک گوید چنین کسی خود رامانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می‌یابد فرض می‌کند و مانند یک کودک زبان آن قوم را فرا می‌گیرد تا بمرحله‌ای می‌رسد که گوئی از لحاظ زبان شخصی 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 ضمائر 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 به صنعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و بمنزله قالبهائی برای معانی می‌باشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکی است 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 این رو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکه زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهده آن برنیاید، 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 نمی‌دانسیتد.

فصل چهل و نهم: در اینکه این ملکه «سخندانی» در نتیجه محفوظات بسیار حاصل می‌شود و نیکویی 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 ملکه ای که برای حفظ کننده حاصل می‌شود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی]^۱ حبیب^۲ یا عتابی^۳ یا ابن معتر یا ابن هانی یا شریف رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع^۴ یا صابی باشد ملکه او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعرابن 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.

۱- در نسخه خطی ینی جامع و چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- حبیب بن اوس، ابوتمام.

۳- کلثوم بن ععمر ملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت بر مکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۴ - ۸۲۳ م) در گذشته است.

۴- منظور بدیع الزمان همدانی است.

زیرا دسته اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائینتری قرار دارند. و این امر بر شخص بصیر و منتقد با ذوق آشکار است و بنسبت نیکوئی محفوظات یا مسوعات شخص می‌تواند آن‌ها را بروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکه نیکو و استادانه ای بدست آورد. از این رو هر چه محفوظات در طبقه بالاتری قرار داشته باشد بهمن نسبت ملکه ای که از آن‌ها حاصل می‌شود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر آن منوال 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 بنابر 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 پرتو 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.

و ملکه تصوف ربانی بدینسان حاصل می‌گردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواص 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 به همین شیوه می‌توان کسب کرد.

۱- حکیم الهی عارف به خدا. (از اقرب الموارد)

و نفس در هر یک از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش پذیر می‌شود و هرملکه ای در نفس برحسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل می‌شود و از این رو 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 این رو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و روبفزونی رود و نفس به آن‌ها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه ای که از آن‌ها بوجود می‌آید و 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 (طغرانیس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که:

روزی با دوست خود ابوالعباس^۱ ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو می‌کرد و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سر آمد ادیبان بود.

۱- ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابوسعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹-۱۳۴۸) بمرض طاعون در گذشت.

و این مطلع قصیده ابن النحوی را^۱ برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم: هنگامی که بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه‌های تازه و کهنه آن چه تفاوتی است.^۲ 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 تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. امانویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیر آن‌ها آثار منتخب را حفظ می‌کنند و درس‌خان عرب (فصیح) و اسلوب‌های نگارش عربی به ممارست می‌پردازند سخنان نیکو و شیوا را بر می‌گزینند. روزی با دوست خویش ابو عبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر)^۳ 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 برگزیده ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هرچند محفوظات من اندک است، ولی من (و خدا داناتر 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^۴ را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب رادر

۱- ابوالفضل یوسف مکنی باین النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است.

۲- لم ا در حین وقت بالاطلال ما الفرق بین جدیدها و البالی.

۳- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۴- 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 در گذشت او راست تتمه الحرز من قراء الائمة الكنز. حرز الامانی و وجهه التهانی قصیده مشهور به شاطبی در قراآت عقلیه. و غیره (از اسماء المولفین ج ۱ ستون) ۸۲۷.

فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل)^۱ فرا گرفته ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده ام و در نتیجه حافظه ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه ای که آن را به محفوظات نیکو مانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا تو را 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 بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیع و حطیئه و جریر و فرزددق و نصیب و غیلان ذی الرمه و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان صدر دولت عباسیان می‌زیسته‌اند خواه در خطبه‌ها و خوا در نگارش و محاورات باملوک، از لحاظ بلاغت در طبقه بالاتری نسبت به شعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عتیره و ابن کلتوم و زهیر و علقمه بن عبده و طرفه بن عبادست 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 آنانکه عصر اسلام را درک کرده‌اند طبقه عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده‌اند، سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بردل 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 نشینده و بر آن پرورش نیافته‌اند، برتری یافته است از این رو سخنان گویندگان عصر سلامی خواه نظم یا نثر

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه^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 کرده‌اند 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 شاگردان شلوبین^۳ بوده‌اند 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 می‌باشد و 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 می‌کنم، شاید سبب آن در این نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتم^۴ برای او بیان کردم و با حالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزااست که این سخن را بر زر بنویسند.

۱- دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمه (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده‌اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است.

۱- Ceuta.

۳- منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوبین یا شلوبینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷-۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوبین از ریشه سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) می‌باشد. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

۴- در ضمن مذاکره مولف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع بصفحه ۱۲۲۹ شود).

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 پیاموخت.^۱

فصل^۲: در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است^۳

باید دانست که راز و حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت^۴ و خطاب می‌گویند این است که افاده معنی می‌کند، ولی اگر سخن بی‌معنی و مهممل باشد آنوقت مانند مرده ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و برحسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت می‌کنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان می‌گویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها ترکیبهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می‌کنند و این شرایط و احکامی که در ترکیبهای لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرار گرد آورده شده است و بمنزله قوانینی بشمار می‌آید.

۱- ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: 3-4]

۲- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت نیست از این رو 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 مولف است پیداست که درانتخاب آن تردیدی نکردم.

۴- عبارت بر الفاظی اطلاق می‌شود که بر معنی دلالت می‌کنند و اندوخته‌های درونی انسان را تعبیر می‌نمایند. (از اقرب الموارد).

پس ترکیبهای لفظی و وضع بر اسناد میان سند و مسند الیه دلالت می‌کنند و این دلالت یا افاده بوسیله شرایط و احکامی است که قسمت عمده قوانین زبان عربی را تشکیل می‌دهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقييد و اطلاق و جر اینها بر احکامی دلالت می‌کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فرا گرفته‌اند و هر یک دارای شایط و احکامی هستند که مجموعه آن‌ها قوانین فن خاصی را تشکیل می‌دهد و آن فن را علم «معانی»^۱ می‌نامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج می‌باشد، زیرا افاده قوانین صرف و نحو بر اسناد جزئی از افاده آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده‌اند 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 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 و ضعا بر معنی خاصی دلالت می‌کند ولی بعدا 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، چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

۱- مولف در فصل علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی را بی‌آنکه یاد آور شود، علم معانی دانش مستقلى است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یاد آوری شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مولف این فصول را در مصر هنگام عهده داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است. دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح می‌کند و ظاهرا وی خود در این فصل در صدد تصحیح و تجدید نظر مطالب «علم بیان» برآمده است.

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل می‌شود در اینجا هم لذتی دست می‌دهد که می‌توان گفت از لذت نخستین شدیدتر است زیرا در همه این افاده‌ها ودالات‌ها از راه دلیل بمدلول ظفر می‌یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزله قواعد و قوانین می‌باشد و آن را صنعتی قرار داده‌اند و مجموعه آن‌ها را علم بیان می‌نامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت می‌کند، زیرا علم بیان درباره معانی ومدلولات ترکیبات گفتگو می‌کند 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 بنا بر این 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 این رو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بیشک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و درنزد عالمان علم بلاغت باید آن را به آوازه‌های حیوانات بیزبان ملحق کرد و شایسته تر آن است که چنین ترکیبی راعربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابر 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 شود سپس در دنباله این سرشتی که در اصل تراکیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می‌آید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن می‌باشد چنانکه گوئی

۱- و باهم تطابق دارند. «ینی»

آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می‌بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنه میان فصول کلام و توریه بلفظ مشترک از معانی پوشیده آن و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تنجاس میان الفاظ و معانی. و در نتیجه این محسنات کلام و رونق و جلوه خاصی پیدا می‌کند و بگوشها لذت می‌بخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن می‌شود

و این صنعت در مواضع بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: بشب که در سر جهانیان 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] بپرهیزد.^۲ تا آخر تقسیم در آیه سوره..... و همچنین مانند: اما آنکس که سر کشیده و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید^۳ تا آخر آیه سوره.....

و همچون: و می‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند.^۴ و امثال این‌ها بسیار است و این محسنات در «قرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات 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 بی‌آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آن است.^۵

مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع

۱- ﴿وَأَلَيْلٌ إِذَا يَعْتَمِي ۝ وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى ۝﴾ [الیل: 1-2].

۲- ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ۝﴾ [الیل: 5-6].

۳- ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ۝ وَعَآثِرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝﴾ [النازعات: 37-38].

۴- ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝﴾ [الکھف: 104] ترجمه‌های آیات از کشف الاسرار است.

۵- از اینجا چاپ پاریس با نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات اساسی دارد و گذشته از اینکه در هر یک مطالب اضافی نسبت به نسخه دیگر مشاهده می‌شود و در بعضی مواضع هم مطالب مقدم و موخر آمده است از این رو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه «ینی جامع» را جداگانه ترجمه کنم وزیر عنوان مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع بیاورم..

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 استقرار 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 بنابر این هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی 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 متقابل‌اند و صنعت «بدیع» در مقابل بلاغت است و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می‌آوردند و آن را در اینگونه کتب نقل می‌کردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از این رو نمی‌توان آن را 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 اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس طائی است که شعر او مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوه وی تقلید کردند در صورتیکه تا آن دوران شعرخالی 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 نمی‌بردند و یا بمیزان اندکی اکتفا می‌کردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی از پیش خود بود که قریحه آن را بایشان می‌بخشید و به همین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گر می‌شد، 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 بالتیج زیبایی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست. درباره سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوه مرسل (آزاد) بامقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی‌آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «مثنوی» بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات می‌کرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه را لازم می‌شمردند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوک عصر او عجمی زبان بودند و او خود برخوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند وی بصولت خلافت که منتهی بصولت بلاغت می‌شود نزدیکی نداشت از این رو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود.^۱

پس از وی (صابی) این صناعت 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^۲ همانند گردید و

۱- در اینجا چند جمله لایق‌رأ هست که از ترجمه آنها صرف نظر شد.

۲- در چاپ «پ» عربیات و در نسخه خطی ینی جامع کلمه لایقرء و نا تمام است و ممکن است آن را بحدس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند.

نیک و بد^۱ با هم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این 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 عصر اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار می‌داند و فرورفتن در آن‌ها را با کم مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکار می‌کردند و استادان و شیوخ ما رحمهم الله 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 ببینم 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) ابوالقاسم شریف سبتی که مروج بازار زبان عربی و برافرازنده رایت آن بود می‌گفت.

این فنون بدیعی هر چند بی‌قصد 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 این رو بمنزله خالها بر چهره هستند که یکی دو تایی آن زیبا است ولی اگر از این حد درگذرد زشت خواهد بود. و فضایی مزبور (بکار بردن) فنون یاد کرده را از زشت می‌شمردند چنانکه کسی این صناعات و عناوین بدیعی آن را 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 آن

۱- و شتر چوپان دار با شتر لگام گسیخته (در چرا گاه) در آمیخت مثل معروف: اختلط المرعی بالهمل.

را نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمی دانستید بشما آموخت.^۱

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی آنکه خود توجه و قصد کنند و هم از روی اراده و قصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیاد گار گذاشته اند، و نخستین کسانی که شیوه آنان در این فن استوار می باشد عبارتند از: حبیب بن اوس، و بحتری، و مسلم بن ولید، که بسیار به هنر شیفتگی داشتند و شگفتیها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده اند بشار بن برد و ابن هرمه بوده اند و این دو تن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده اند 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 کرده اند آنگاه ابن معتز. پدید آمده و علم بدیع و کلیه این صنایع را بمرحله کمال رسانیده است.

و اینکه برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می آوریم و آن مانند گفتار قیس بن دریح است.^۲ و از میان خانهها بیرون می روم تا شاید در شب تنها با خود درباره تو سخن گویم.^۳ و گفتار کثیر که می گوید:

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من عشق و سرگردانیم برای وصل او مانند کسی است که امیدوار بسایه ابری است تا در زیر آن خوب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می بندد آن ابر پراکنده و ناپدید می گردد.

۱- این فصل در این جا در نسخه «ینی» پایان می یابد.

۲- ابوزید قیس بن دریح لینی متوفی بسال ۶۵ هـ (۶۸۵-۶۸۴ م)

۳- و اخرج من بین البیوت لعننی - احدث عنک النفس باللیل خالیا.

اکنون دراستواری تألیف و مهارت ترکیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه برزیبائی آن افزود می‌شد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار به بعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقه او بدان توجه کرده‌اند و آنگاه ابن معتر که خاتم این هنرمندان بشمار می‌رود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده‌اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بیشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج می‌دارند، بنابر آنکه می‌گویند داخل در مباحث دلالت و افاده سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می‌بخشد، ولی متقدمان فن بدیع، آن را خارج از بلاغت می‌شمردند و به همین سبب آن را در ضمن قسمتی از فنون ادبی می‌آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیده ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آن را یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی هم‌رأی می‌باشند. درباره بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده‌اند از آن جمله باید بی‌تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمی‌شود. اما صناعی که بخودی خود و بی‌قصد ایجاد می‌گردد چنین نیست و مورد گفتگو نمی‌باشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون می‌ماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر می‌گردد 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 آنان که در بلاغت ذوق دارند مردمی را که شیفته این فنون‌اند مورد تمسخر قرار می‌دهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت می‌شمردند.

و شنیدم شیخ ما ابوالبرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت.

«و لذت بخش ترین اندیشه‌هایی را که باخود می‌اندیشم این است که روزی بینم آنکه در فنون بدیع ممارست می‌کند و محسنات آن را 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 باتکلف بدان نگرینند 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 برای زیور داد و آرایش یک قصیده بهمین اندازه اکتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می‌رود و شیخ ابوالقاسم شریف سبتی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه شاعر یا نویسنده فنون بدیع بکار می‌برد بسیار زشت است که در فزونی آن‌ها بکوشد، زیرا این صنایع همچون خال بر چهره زیبا رویان است که یک یا دو خال مایه زیبایی و افزون بر آن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن مثنوی نیر 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 تکلیف سجع و عدم اعتنا به هیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌ها ست. 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 از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان مثنوی 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 بازار و پست همانند گردید و نیک و بد در هم آمیخت.

و همه این‌ها نشان می‌دهد که سخن مصنوعی 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 می‌باشد.

و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمی‌دانستید بشما آموخت.^۱

فصل پنجاهم: 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 روسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان می‌داده‌اند، چنانکه در بازار «عکاظ»^۳ برای سرودن (انشاد)^۴ شعر حاضر می‌شده و هر یک از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان^۵ و صاحبان بصیرت عرضه می‌کرده‌اند تا بافت یا سبک شعر آنان باز شناخته شود.^۶ و سرانجام کار آنان به هم‌چشی و مفاخره می‌کشید و

۱- اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره).

۲- منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات و معاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایره المعارف است و بقول صاحب نفایس الفنون. و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات (نفاس الفنون ص ۶۸).

۳- سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذیقعد 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 می‌پرداخته‌اند. (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

۶- ن. ل: حول بجای حوک در «پ» و «ینی».

بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانه [پدرشان]^۱ ابراهیم علیه السلام بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغه ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی، عترة بن شداد، طرفه بن عبد، علقمه بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه^۲ بشمار می‌رفتند. و برحسب آنچه درباره وجه تسمیه معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانه کعبه نائل می‌شدند که به نیروی خویشاوندان و عصیت 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^۳ قرآن سخت حیرت زده شدند از این رو 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 خود گرفت و در

۱- از: «ینی»

۲- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» معلقات التسع و در چاپ‌های مصر و بیروت معلقات السبعاست و چون عده اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آن‌ها را هفت تن شمرده‌اند: امرؤ القیس، طرفه، زهیر، لبید بن ربیع. عمر و بن کلثوم، عترة و حارث ابن حلزه. و گروهی که آن‌ها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور، نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می‌افزایند، مولف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی از..... بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۳- 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 رادر جایگاه خود بنشانند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند و آن‌ها را بر حسب معانی مختلف نیک مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جز این‌ها. (از مقالات علم الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعه ارترسل تألیف شهاب الدین حلبی باختصار).

تحریم و منع شعر آیه ای نازل نشد و پیامبر ﷺ بشنیدن شعر شاعری^۱ گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

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 می‌بخشیدند 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 می‌کرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به آنچه صاحب «عقد الفرید» درباره شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصبعی 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 باز شناختن سخن زیبا از پست بی‌اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از این رو 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

۱- منظور کعب بن زهیر صاحب قصیده معروف: بانث سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی و مدح پیامبر ﷺ سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانث سعاد) شود.

نبود سرودند و تنها خواستار احسان وصله بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابوتمام»^۱ و بحتری و متنبی و ابن هانی و شاعران پس از ایشان تا امروز..... از آن پس هدف شعر معمولا 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 به همین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متاخر از شعر و ممارست در آن دوری می‌جستند و اوضاع دگرگونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند. و خدا گرداننده شب و روز است.^۲

فصل پنجاه و یکم: در اشعار عربی «بادیه نشیان» و «شهر نشیان» 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^۳ از شاعران یونان هم «اومیروس» را نام می‌برد و بر او درود می‌گوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضرکه قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیر بعلت اختلاط و درآمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه نشین» مستقلا

۱- ابوتمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخن‌سرایان بشمار می‌رود و کتاب معروف حماسه او دلیل حسن انتخاب و غزارت فصل و اسلوب بیهمتای وی می‌باشد. وی با ختلاف روایات بسال ۱۹۰ یا ۱۸۸ و یا ۱۸۲ و یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ در گذشت او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر و الشعراء الفحول و غیره (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

۲- اشاره به آیه ۴۴ - س: (نور)

۳- دسلان می‌نویسد: ارسطو در رساله رتربیک Rhetorique همرا می‌ستاید ولی: مولفان عرب رساله مزبور را جزو رساله منطق می‌شمردند.

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 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 شهرهای آن هستند و با زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت شعر طبیعه در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرک و ساکن در همه زبانها بر حسب نسبت یکسانی است.^۱ و پذیرش آن‌ها در طبایع بشر موجود است از این رو بر حسب فقدان یک‌زبان 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 برخاسته‌اند، ممکن نیست شعر، متروک شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهر نشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقه وسیع زبان خودشان سازوار^۲ باشد بر می‌گیرند.

اما اعراب این نسل که نسبت به زبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیح‌اند، در این روزگار در همه بحور و اوزان بر همان شیوه گذشتگان^۳ مستعربشان شعر می‌سرایند و اشعار بسیار مطولی می‌گویند که بر شیوه‌ها و مقاصد شعر مشتمل می‌باشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجاء 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

۱- یعنی سیلابهای کوتاه و دراز

۲- یطالو عهم در «ک» بجای یطاوعه، غلط است.

۳- سلعهم در «ک» بجای: سلفهم، غلط است.

خود شاعر آغاز می‌شود و آنگاه به غزل می‌پردازند. و اعراب سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» می‌نامند که منسوب با اصمعی را وی اشعار عرب است. و اعراب مشرق زمین اینگونه شعر را بدای^۱ [و حورانی و قیسی]^۲ می‌نامند. و چه بسا که در این اشعار آهنگ‌های ساده ای نیز در نظر می‌گیرند، وی 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 اعراب بادیه نشین است. و ایشان را فن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه^۴ می‌سرایند 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 ایات تا آخر قصیده «شعر» مراعات می‌کنند مانند مربع و مخمس که اخیراً شاعران مولد آن‌ها را ایجاد کرده‌اند. این اعراب 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 می‌شمردند و ارگ نظم آنان را بخوانند اظهار نفرت می‌کنند و معتقدند ذوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آن‌ها را نمی‌پسندد.

۱- بدوی: چاپ‌های مصر و بیروت.

۲- قیسی - قللسی (ن. ل) مقصود از بدای یا بوی عرب بادیه نشین و حورانی منسوب به اعراب است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر می‌برند و قیسی منسوب به قبیله قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار را نخست قبایل مزبور سروده‌اند. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل گروه 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: مغصنا در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکه زبان آن گروه می‌باشند 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 نظرایشان از آفات مصون باشد. و گرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام به مقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع 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. بنابر این دلالت برحسب آن چیزی است که صاحبان ملکه زبان آن را مصطلح می‌کنند و از این رو 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 به هیچ رو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمردند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از این رو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل از مفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز شناخته می‌شود بحرکات اعراب، چنانکه از این گونه اشعار ایشان قطعه ای است از گفتار شریف بن هاشم که برهجران جازیه بنت سرحان گریه و زاری می‌کند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن می‌گوید:^۱

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 بحدیکه 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 نشر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایه پست ترین طبقه شعر پارسی قرار می‌گیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون بر خلاف نظریه دانشمندان و عالمان ادب

شریف ابوالهیجان هاشم، درباره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین 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 آزرده‌گی بامداد روز وداع شکوه می‌کند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را می‌داند هلاک کند. همچون دژخیمی که او 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 رامحکم می‌کند موجب ایجاد دردهائی در او می‌شود، دردهائی که شبیه بدردهای تیغ‌های اقاچیا (طلح) است.

موانع دو گانه پاهای او را می‌فشازند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست می‌مالد (می‌شوید) شاخ او را می‌کشد. اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آن‌ها را با گردش چرخ چاه بالا می‌آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آن را جبران می‌کند و رطوبتی که درهوا جمع شده است ابرهای غلیظ می‌سازد (که سیل اشکهای مرا تشدید می‌کند).

اشعرا مزبور را بلیغ می‌شمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمه آن بلاغت از میان می‌رود. بنابر 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 ارجمند آقای محمد جعفر از بذل یاری دریغ فرموده‌اند.

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 (تعنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم - بغداد حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کره همه (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آن را 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 گله را در پیش برانید که من آن‌ها را حفاظت می‌کنم.

و مرکب خود را به پیش راند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد زد بی‌آنکه آن‌ها را از مزرعه‌های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسر عابس^۱ مرا و 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 آن را بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن هاشم برگشت و به آنان گفت: ما می‌توانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم ولی درسرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازه بغداد و سرزمین آن بر ما حرام است مانمی توانیم 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.

۱- او را طلیجن هم می‌گفته‌اند از قبیله حمیر بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰)

هنگام شب آتشفهائی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود جرقه پرتاب می‌کرد. آنکه اسیر (آن حسنها) بود شتر خود را بر راه (لود) خر جان^۱ ترغیب می‌کرد. دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیهٔ امیر زناته ابوسعدی بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه و زاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده شده است:

سعدای زیبا وی با مدادان با کاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد و گفت: ای کسی که از من می‌پرسی گور خلیفه زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و درگرفتن ان سست مباش.

و این ابیات از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو می‌کند.^۲

(ماضی) خود سرآغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از تو راضی نیستیم! وای اشعار مسافرت آنان را بمغرب و غلبه زناته را بر آن قوم نشان می‌دهد: ابن هاشم چه دوست زیبایی بود که او را ازدست دادم. و چه بسا 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 درزندان امیرابوز کریابن ابی حفص از نخستین سلسله موحدان افریقیه زندانی بوده است.

۱- خر جان نام تنگه ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمه (لود) نام چه محلی است. (از حاشیه دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

۲- در تمام نسخه‌ها از آن جمله نسخه خطی «ینی جامع» ترتیب قرار گرفتن شعرها بهمین صورت است، ولی در متن چاپ پاریس جای این شعر با شعر پس از آن عوض شده 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 کعوب^۱ از اولاد ابواللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش می‌کند و بشاعر ایشان شبلی ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ می‌دهد که در ابیاتی بقوم و تبار خودافتخار کرده و آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.^۲

و هم یکی از شاعران آنان درامثال حکمت آمیز سروده است:
جستن چیزی که آن را بچنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسی که روی از تو بر تافته است کاری درست است.

هرگاه ببینی مردمان درهای خود را بروی تو بسته‌اند، بر پشت شتران سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بر وی تو می‌گشاید.

و در این بیت شبلی (بن مسکینانه) انتساب کعوب را به ترجم^۳ یاد می‌کند:
پیران و جوانان خانواده ترجم، بواسطه شدت وحدت خویش از شکایت عموم مردم بهیجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزه)^۱ برادران خویش را سرزنش می‌کند که چرا به رعایت جانب ابو محمد بن تافرا کین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابو محمد کسی بود که از

۱- کعوب نام قبیله ای از اعراب مغرب است.

۲- 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 با دیگری متفاوت است و نمی‌توان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و به همین دلیل نگارنده هم از ترجمه آن‌ها صرف نظر کردم.

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت ترجم است و در نسخه خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اعراب کعوب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است.

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 خطابه ای که لایق مردی خطیب است ایراد می‌کند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری می‌پردازد.....
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 بر آمده‌اند.

(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه ای منظوم ایراد کرده است.
«این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشته ابریشمین دردست می‌گیرد، زیبا و دلپذیر است.^۲
و اشعار ذیل از اعراب صحرا نشین^۳ نواحی حوران و زاده طبع زنی است که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیله» قیس همسو گندگان قبیله خویش فرستاده و بدین وسیله آنان را بخونخواهی شوهرش را انگیزخته است:

۱- پیش از این قطعه در تمام نسخ شعر (شبل) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر «شبل» قطعه ای است ه مولف آن را به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوه شاعران مغرب دیده می‌شود و از این رو در اینترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» و چپهای مصر و بیروت قطعه مزبور به «شبل» 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.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» 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 نشد.

۳- در چاپ‌های مصر و بیروت اعراب ثمر است.

ام سلامه زن جوان قبیله بخودگوید: خداوند کسی را که به او دل نسوزد دچار وحشت سازد.^۱

[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 می‌پردازند و گروهی هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع می‌ورزند از قبیل بسیاری از رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان].^۲

موشحات^۳ و از جال^۱ اندلس

۱- شعر اینست:

تقول فتاه الحی ام سلامه بعین اراع الله من لارئی لها

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف می‌زند (ومی گوید) خداوند می‌تواند کسی را که شکایت نمی‌کند پر از ترس و وحشت سازد.

۲- این قسمت که در چاپ‌های مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شده 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 مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمی‌شد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C, 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 تیره ای «بطنی» از قبیله جذامی می‌باشد سروده است و قبیله مزبور اکنون در مصر سکونت دارد.

۳- موشحات در اشعار متقدمان برفن جدیدی اطلاق می‌شود که مردم اندلس آن را استنباط کرده و از این رو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آن را «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته‌اند و این گونه شعر را از نظر رشته‌ها و ابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند. ابن سناء الملک در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدو گونه تقسیم شوند. الف - موشحاتی که آن‌ها را بر اوزان اشعار عرب می‌سرایند. ب - گونه ای که دارای وزنی از اوزن مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه ای که بر وزن اشعار عرب سروده می‌شود نیز دو نوع است:

قسمتی که در افعال و ابیات آن کلمه ای 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 گونه ای 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 بشاخه «غصنها» منشعب می‌شوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح می‌باشند.

و افعال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز می‌گردند و بیش از هر بیت تکرار می‌شوند و به همین سبب آن‌ها را «لازمه» می‌خوانند. افعال مزبور در یک 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 منقل می‌شود.

ولی ابیات بمنزله ادوار «بر گردان» هستند و تغییر دادن روی آن‌ها جایز است.

و هنگامی موشح را تام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان و این قفل شش بار در آن بیاید. و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آثار «اقراع» نامند و نمونه نخستین آن بر این شیوه است:

قفل ایها الساقی الیک المشتکی قد دعوناک و ان لم تسمع

بیت و ندیم همت فی عزته و بشرب الراح من راحتته

کلمات استیقظ من سکرته

قفل جذب الزق الیه و اتکا و سقانی اربعانی اربع

و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از این رو آن را از نوع تام می‌شمرند. و «خرجه» آن چنین است:

قد نهایجی بقلبی و زکا لا تخل فی الحب انی مدع

اما متأخران^۲ اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنت‌های زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آن را بنام موشح خواندند آن‌ها رشته رشته و شاخه شاخه سخن را نظم میکنند و بر آن‌ها و عروض‌های آن‌ها می‌افزایند و همه آن‌ها را یک بیت می‌نامند و عدد قوافی این شاخه‌ها و اوزان آن‌ها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند.

و حداکثر ابیاتی که در این شیوه می‌سرایند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه هائیکست 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 آن را می‌پسندند و ظریف می‌شمردند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فر گرفتن و نزدیکی شیوه آن بذهن از بر می‌کنند. و مخترع آن در جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی^۳ از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی^۴ بوده است و این شیوه را ابو عبدالله احمد بن عبدربه صاحب کتابت «عقدالفرید» از روی تقلید کرده

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.

۱- 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 با تصنیف‌هایی که در رقص بکار می‌رفته اطلاق می‌شده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگ‌های بازاری و رقص آن‌ها را، Seguedille یا Seguidilla می‌نامند که ماخوذ از زجل عربی است.

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ‌های مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

۳- در چاپ‌ها و نسخ مختلف: معافرومعانی. و به عقیده دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است ه 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 تایید می‌کنند.

۴- عبدالله مروانی هفتمین خلیفه بنی امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۵۷ هجری بخلافت رسید.

است، ولی با پدید آمدن متاخران 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. و اعلم بطلیوسی^۳ گفته است که وی از ابوبکر زهر شنیده است که میگفت: همه شاعرانی که بشیوه موشح شعر می‌گویند ریزه خوار و طفیلی عباده قزازند و از این گفتار وی تقلید می‌کنند

ماه تمامی (شب چارده) است - خورشید بامدادان است - شاخه نورسته ای 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 می‌افشاند.

ناگزیر - هرکه بر وی دیده افکند - دلداه شد - و او را بدست نیاورد. و گفته‌اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر می‌برده‌اند هیچ - کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه^۱ شاعر مأمون بن ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله^۲ است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

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 بسطنت 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 در گذشت.

۴- برای آشنائی خوانندگان با سلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم. شمس صحی. غصن نقا. مسک شم
 ما اتم. ما اوضحا. ما اورقا. ما انسم
 لاجرم من لمحا. قد عشقا. قد حرم

چنگ بدیع‌ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه زارهای بوستانها را سیراب کرد. و پایان آن رانیز نیک سروده است.

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون نیستی، سپاهییانی که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند.^۳

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 ک یحیی بن بقی^۴ و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی^۵ این گفتار اوست:

چگونه می‌توانیم بشکیمیائی راه بیابم - و حال آنکه نشانه‌ای راه غم انگیز است. کاروان (هم اکنون) در میانه صحرا - با نرم تنان شرمگین رهسپار است و دور می‌شود.^۶ و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی

۱- در ترجمه دسلان راسو و در نسخه خطی «ینی جامع» را سه و در چاپ مصر و بیروت راس است.

Tolede - ۲

۳- العود قد ترنم با بدع تلحین

و سقت المذانب ریاض البساتین

تخطر و لش مسلم عساكر المأمون

مروع الکتائب یحیی بن ذوالنون ن. ل. شقت المذانب.

۴- 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) در گذشت.

۵- ابوجعفر 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 شعر و نثر و توشیح شهرت یافته ست. (از ادباء العرب فی الاندلس ص ۸۷).

۶- کیف السبل الی صبری - و فی المعالم - اشجان - والربک وسط الفلا- بالخر دا النواعم - قد بانوا.

(بان - ن. ل)

از موشح سرایان در اشبلیه^۱ انجمن کرده و هر یک موشحی درمتهای استواری و زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی بود او و همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.

هنگامی که پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد - روزگار (جهان) برای در برگرفتن او تنگ بود - دل من او را در بر گرفت.^۲

ابن بقی بیدرنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند. و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر می گفت: هرگز بر سخن 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 نمی رسد؟
او (بمنزله خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را بما نشان ده؟^۳

و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که موشح‌های دلپسند و مطبوع میسرود ابوبکر ابیض^۴ بود و حکیم ابوبکر بن باجه^۵ سراینده آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان می زیست و یکی از حکایات معروف این است که ابن باجه در

Seville - ۱

۲- ضاحک عن جمان - سافر عن بدر - ضاق عنه الزمان - و حواه صدري.

۳- اما تری احمد - فی مجده العالی - لایلحق - اطلعمه الغرب - فارنامتله - یا مشرق.

۴- ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ هـ (۱۱۴۹ م) (از ادباء العرب ص ۸۷).

۵- ابوبکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشح سرا بود و وزارت امیر ابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت می کرد. بر عهده داشت. وی در شهر فاس بسال ۴۳۳ هـ (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).

مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت^۱ خدایگان سر قسطه^۲ حاضر شد و موشخ خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آن را بخواند و آغاز آن چنین است:

هرچه می‌خواهی دامن کشان بخرام - ومستی^۳ ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشخ را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای، امیر بلند پای ابوبکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن تیفلویت رسید بانگ برآورد: چه شادی بزرگی!

و جامع خویش را از شدت طرب برتن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو پایان رساندی. و آنگاه سو گندهای 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 چاره ای 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^۴ سخن از ابوبکر ایض موشخ سرائی که

۱- این لقب استهزا آمیز - بمعنی «پسر کره مادیان سه ساله» است و کلمه تیفلویت از لغات عربهای بربر است و او برادر زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود. (ازحاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳).

۲- Saragosse

۳- ن. ل: سپاس

۴- در چاپ‌های مصر و بیروت ابوبکر بن زهیر است، ولی صحیح صورت متن است که چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد: ابوبکر محمد ابن زهر اشییلی از بهترین نوابخ خاندان زهر که در اندلس بفضل وادب نامور بوده‌اند بشمار می‌رفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربارمرابطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ (۱۱۱۳ م ۹ متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) مسموم گردیده و درگذشته است. (از ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث ص ۷۷)..

نام یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت:
چگونه بی‌اهمیت می‌شمری کسی را که می‌گوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گل‌های گاو چشم بمن لذت نمی‌بخشد، و باد
شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن شاخه نارس کج شد و من او را در زیر پوش خود
جای دادم.

او از موجوداتی است که دل‌ها را غارت می‌کنند.
می‌خرامد و ما را بشک و اضطرات گرفتار می‌سازد و چه نگاه‌های پر ناز و کرشمه ای
که ما را بگناه می‌راند.

دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب می‌کنند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

عاشقی که پیمان عشق راه‌رگز نمی‌شکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است - و حال آنکه وی در حال هجران است.

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند: محمد
بن ابوالفضل بن شرف^۱ و دیگران. حسن بن دویریده گوید: حاتم بن سعید را دیدم که
بدینسان موشحه ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود و ابن
هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی

و ابن موهل که گوید

۱- ظاهراً منور مولف از محمد بن ابوالفضل بن شرف ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از
فحول شاعران افریقیه بشمار می‌رفته و او را ابن رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است. از او
است: کتاب ابکار الافکار در ادب، منظوم منثور. (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

عید هنگامی نیست که جامه ابریشمین وزیبا بپوشند و عطریات ببویند، بلکه عید هنگام دیداد یار است.

دیگر ابواسحق دوینی.^۱ ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: روزی بر ابن زهر^۲ داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامه بادیه نشینان بر تن داشت، زیرا در حصن استپه^۳ بسر می‌برد، ابن زهر مرانشناخت و من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از موشحه ای که سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمه تاریکی از دیده سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید می‌شود. وساق (کناره) جویبار به حله‌های سبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر بر خاست و گفت: تو این شعر را سروده ای؟ گفتم آزمایش کن. گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آری. بخدا تو را نشناختم. ابن سعید گوید: ابوبکر ابن زهر سر آمد 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 بدیع ترین شعری را که از نوع موشحات سروده ای کدام است چه پاسخ می‌دهی؟ گفت این ابیات را می‌خوانم: چرا این شیدای عشق، از سر مستی بهوش نمی‌آید؟ اوه! چه اندازه او مست است! (بی‌آنکه باده بنوشد چرا غمزده ای که شیفته دیار خویش است اینهمه برای وطن بانگ وزاری می‌کند؟)^۴

۱- دسلان می‌نویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی و ابن سعید»

۲- در چاپهای مصر ابن زهیر

۳- حصن Estepa در ناحیه اشبیلیه (Seville) واقع است.

۴- این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخه خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم بما باز می‌گردد؟ و آیا^۱ از نسیم خوشبوی، مشک دارین^۲ برخوردار می‌شویم؟ و آنگاه که^۳ جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پرشاخ و برگی بر آن سایه افکن^۴ باشد و آب در حالی که روان است بر روی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازنده تصنیف (زجل) معروفی است که بدینسان شروع می‌شود:

هر دم وی تیری^۵ درزه می‌نهد.

بهر گونه که بخواهد خواه با دست و خواه با دیده.

و هم درباره دوچشم^۶ «تیرانداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیر انداز ماهری آموخته گشته‌ام.

و لحظه پیکار را فرو نمی‌گذارم.

۱- در چاپ پاریس بجای «اونستفاد» است

۲- در این بندری است در بحرین که بدان مشک از هند وارد می‌کنند (از اقرب الموارد)

۳- در چاپ پاریس بجای: واد، واذ آمده است که صحیح تر بنظر می‌رسد.

۴- «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپ‌های مصر و بیروت ترجیح دادم.

۵- «سهمه» «پ» بینهم. (ب. د) ومن صورت نخست ر برگزیدم.

۶- در چاپ‌های مر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» فی القضیتین است و صحیح فی العیتین است

هدر ینی آمده است. در چاپ‌های مصر و بیروت علقه بجار «خلقت» غلط اس تو چنانکه دسلان می‌نویسد (ص ۴۳۰ ج ۳) تخل و تعمل را باید نخلو و نعمل بصورت متکلم مع الغیر 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.

و با دو دیده ام همان وظیفه ای را ایفا می‌کنم که با دست‌انگام تیر اندازی انجام می‌دهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غر ناطه مهرین 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 می‌پیچید
وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! او همزمان وی (مهرین فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف^۱ 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: بنشین و مرا این همه شرمسار مکن!

ابن فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بی‌پای نخیزم: بگو ببینیم! آیا دل‌های شیفتگانی که به تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون^۲ نام برد که در مرسیه^۳ میزیسته است. این رئیس^۴ گفته است که یحیی خزر جی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی می‌توان موشحه نامید که خالی از تلکف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

گفت: چون این موشحه من.

۱- «بضم م - فتح ط - کسر - ر مشدد» «پ» بفتح م - ر «د»

۲- ابن جرمون «د»

۳- murcie

۴- ابن راسین «د»

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده ای! آیا بوصول تو راهی می‌توانم بیابم؟ و آیا این دل رنجیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که در غر ناطه بسر می‌برد

ابن سعد گوید: پدر من این گفتار ویر بسیار مورد تحسین قرار می‌داد:

سیل بامداد، در سوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت.

زاریه‌ها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد»

آیا آن‌ها را غرق شدن در این سیل می‌هراسند.

واز این رو سحرگاهان بربرگهای درختان اشک می‌ریزند.

و در همان روزگار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافت است. ابن سعید گوید:

پدرم می‌گفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابوالحسن گفت: ای ابن فضل! تو با این

سخنان خود برموشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: بر روزگاری که گذشته و از دست

رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا بفراق و جدائی گرفتار ساخت.

و برخلاف میل و نه از روی خشنودی تنها ماندم.

و برفراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم درعالم اندیشه آثار خرابه منزل یار

با بدورد می‌گفتم و درعالم خیال بر نشانه‌های ویرانه آن بوسه می‌زدم.

و هم ابن سعید گوید: شنیدم! ابوبکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد

ابوالحسن دجاج^۱ انشاد می‌کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند بعشق صاحب خردی^۲ یاد می‌کنم.

که شب شفیتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

۱- زجاج در چاپ «د» غلط است.

۲- اشاره به آیه ۴ سوره و الفجر

وبدینسان گمان می‌کنم 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 نمی‌جنبند؟
و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:
بحال عاشق بیمار و غم زده‌ای درنگرید که پزشک اورا رنجور ساخته است وای بر او!
مجبوبش از وی دوری می‌جوید.
و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می‌کند.
آری خواب از دیدگانم پریده است، ولی من جز برای ازدست داده خواب و خیال «معشوق» گریه نمی‌کنم.^۱
[در آن روز وصال او چنانکه می‌خواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی! از این رو نمی‌توانم کسی را که از من دور گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در عالم خیال سرزنش کنم.]
و در میان مردم عدوه (موریتانی)^۲ ابن خلف جزایری^۳ در فن موشح سرائی نامور می‌باشد و او سراینده موشحه مشهور است:
دست بامداد آتشنه روشنائی را در مجمر گل برافروخت.
دیگر از شاعران آن ناحیه «موریتانی» «ابن خزر» بجائی^۴ است که در موشحه ای گوید:
روزگار دندان موافق نشان می‌دهد.
دورد بر تو باد به لبخند آن.

۱- از اینجا تا آغاز و چون فن موشح سرائی در میان مردن اندلس رواج یافت..... که یک برگ می‌باشد در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- Mauritanie

۳- منسوب به الجزایره

۴- هزر (ن. ل).

۵- منسوب به بجایه (Bougie)

و از آثار دلپذیر متأخران موشحه ابن سهل^۱ 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 مأمّن بی‌گزند بسیر می‌برد کمین کرده است تادل عاشق شیدا را که بدو پناه آورده از سایه بان^۲ منع کند؟

از این رو 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 موشحه ای بهمین اسلوب بدینسان سرود است: فزون باد تو را باران، هنگامی که می‌بارد. ای روزگار وصل د راندلس!

وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زودگذر بیش نبود. آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکنده ما را برحسب دلخواه و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می‌شد حرکت میکرد. در حالی که گروه‌هائی «از آرزوها» را چه یک بیک و چه دو بدو و مانند جماعتی که در موسم «حج» به مکه سفر می‌کنند حرکت می‌داد.

باران سرتاسر سبزه زارها را تابناک ساخته است و از این رو گلها در آن جامه درخشان لبخند می‌زنند.

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماء السماء» سیراب می‌شود. یا «گلهای نعمان از باران روایت می‌کنند».

همچنان که مالک از انس (پدر خویش) روایت می‌کند.^۱

۱- ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهائی بود که ادبیات عرب را فرا گرفت و آنانرا «مستعرب» می‌خواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف می‌سرود. ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۵۴۹ هـ (۱۲۵۱ م) در گذشت و گویند غرق شد. (از ادباء الغرب ص ۹۰)

۲- ترجمه مکنس است که بمعنی: جای باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد)

حسن و زیبایی بدان جامه راه راه و مطرزی در پوشیده که از آن برظریفترین جامه‌ها مفاخره می‌کند.

در شبهائی که «تیرگی» راز عشق را نهان می‌ساخت، اگر رخسارهای تابنده مهرویانی نمی‌بود که چون آفتاب می‌درخشیدند.

جام که همچون ستاره‌ی در آن شب تیره می‌درخشید در یک حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده‌ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما»

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نم شد جز اینکه زودگذر بود و مانند یک چشم برهم زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود^۲ ناگهان بامدادان مانند نگهبانی کهدر کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می‌نگریستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر می‌کرد؟

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 می‌ربایند و از شری که در امان نبود هم اکنون آسوده است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزه‌ها «که در کف آن است» راز و نیاز می‌کند و یاران هر یک با دلداد خود گوشه تنهایی را برگزیده‌اند.

۱- شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند این‌ها را بکار برد، زیرا «روی» (بفتح ر - و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آن را «روی» (بکسر ر - فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده است می‌باشد در صورت نخست با «یروی مالک عن انس» در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماء السماء» در همان مصراع و نعمان هم بمعنی شقایق و هم نام سر «ماء السماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالک» 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 م داد (ن. ل)

آنها گلها را با دیده غیرت و رشک می‌نگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر می‌یافتند» و از خشم جامه ای (سرخ رنگ) برتن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد^۱ را می‌بینی که همچون خردمند و دور اندیشی با دو گوش اسب استراق سمع می‌کند.^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 دلداد 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 می‌گسلد، باردیگر 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. هرچند «بظاهر» او از من دور می‌باشد.

ماهی است که از برآمدن او در مغرب تیره بختی شیفتگانش پدید آمده است در حالیکه آن ماه خود نیک بخت است.

۱- شجر الآس

۲- شاعر برگهای مورد به گوش اسب تشبیه کرده است.

۳- غضا: و ادبی است به نجد (منتهی الارب) و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آتشی بسیار سوزان پردوام و شاید منظور در بیت وادی پر غضا است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.
بانگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای می‌گیرد و آن را
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 آن را بغارت برد.
اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت و دل دلداده‌اش از شوق می‌گذارد با این
همه او نخستین محبوب جان است. و در عشق نمی‌توان برای دل آرام گناهی قائل شد.
فرمان او در همه سینه‌ها و دل‌هایی که آن‌ها را ناتوان و رنجور ساخته است کارگر و
نافذ است و آن را بجان می‌پذیرند.
نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت ولی از روی هوی و هوس داوری کرد و
جانب دل‌های ناتوان را در نظر نگرفت.
دردادخواهی ستم‌دیده را بجای ستمگر می‌گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان کیفر
می‌دهد.
دریغا بر دل من! که هرگاه باد صبا می‌وزد! اندوه نوینی از شوق دل‌داده بدان باز
می‌آورد:
در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است: «عذاب من هر آینه سخت است»^۲
این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج
بی‌پایانی 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 نگذاشت است و هم اکنون زندگی من همچون
باقیمانده روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

۱- ن. ل: تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود.....

۲- ﴿إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [ابراهیم: 7].

ای دل! بفران سرنوشت و قضا تسلیم شود!
 ووقت راباز گشت و توبه بگذران.
 یادآوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته با خشنودی و درستی
 «شادی و اندوه» بود سپری شده است.
 واز مولای «شاهزاده» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شده توفیق در قران
 است.
 بخشنده کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبرد همچون شیری برزین است و گاه بزم
 ماننده ماه تمام در محفل می درخشد.
 پیروزی آنچنان بر او نازل می شود که وحی بروح القدس نازل می شد
 اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده اند، آثار تلکف نمودار است و از بهترین
 نمونه های آن ها موشحه ابن سناء الملک مصری است که در شرق و غرب شهرت یافته و
 آغاز آن چنین است:
 دلداد من پرده نور را از چهره بر افکنده است مشک «زلف» برکافور در روی گلنار
 دیده می شود
 ای ابرها! تپه ها و پشته ها را تا جدار کنید و آن ها را بزیروها «گلها» بیارائید. پیچ و
 خمهای جویبارها را دست بند آن ها قرار دهید!
 و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی
 نوع و زیبایی شکل و ترصیح 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) مقیدباشند و فن نوی از آن
 ابداع کردند که آن را بنام «زجل» (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را
 همچنان حفظ کرده اند و برحسب مقاصد و مضامینی که می اندیشند بدان اسلوب «زجل»
 می سرایند.

و از این رو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و برحسب زبان غیر فصیح خود (نسبت به زبان 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 پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سرآمد و پیشوای کلیه زجل سازان بشمار می‌رفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجل‌های ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

وهم گوید: واز «ابوالحسن بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل سازان این عصر شنیدم که می‌گفت:

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه گوئی حیرت آوری که ابن قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرد است، قادر نبوده اند:

وی روزی با برخی از یاران خود بگردش می‌رود و با آنان در زیر سایه بانی می‌نشیند. روبروی ایشان مجسمه شیری از سنگ مرمر بوده است و از ذهن آن آب برروی تخته‌های سنگی فرو می‌ریخته که پلکانی را تشکیل می‌داده‌اند. ابن قزمان می‌سراید.

سایه بانی بر روی تختی (صفحه‌ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است. و شیری که ماری را بدرشتی ساق بلعیده است و دهان خود راهمچون انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است

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 افطس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند دراندلس کرد و شهر اشبیله و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراک کرد. موشحات بسیاری بزبان عامه داشت و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه ایست دو بیان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پتروگراذ طبع و منتشر شده، در قلائد العقیان فتح بن خاقان و تحفه القادام ابن ابار و کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است از لغت نامه دهخدا.

«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 شبلیه نیز بسیار رفت و آمد می‌کرد و پیاپی بتماشای رودخانه آن شهر می‌رفت.

روزی گروهی از زجل سازان نامور برای تفریح و تفریح در آنجا گرد آمده 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، درحالی‌که از دست رفته است و عشق هنوز آن را به «مهلکه» نزدیک می‌کند.

این بیچاره ای 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 ابو عمر و زاهد اشبیلی^۲

دلربایی آغاز کرد و این عشق است که او را به ربودن دل‌ها و امیدارد و اصرار دارد دل‌ها را شکار کند.

می‌بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار بر می‌انگیزد؟

هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاک شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

۱- Cordoue

۲- ابو عمر زاهر اشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابو عمر زاهد اشبیلی (نسخه خطی «ینی جامع»).

روز خوشی است! همه بینندگان از زیباییهای آن در شگفتند و آن را می‌ستایند می‌و
مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامی که دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قبلوله رفته‌اند شایسته تر برای من
این است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم.
آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت:

براستی می‌خواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانه دل انگیزی که در آنجا
ماهی‌ها و صیاد دیده می‌شوند. آن صیاد ماهی‌ها را شکار نکرده است، بلکه دام او پر از
دل‌های مردم است.

سپس ابوبکر ابن قزمان سرود:

هنگامی که «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا می‌زند، می‌بینی چگونه
ماهیه‌ها خود را بدان سو پرتاب می‌کنند؟
آن‌ها نمی‌خواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک دل‌ویز 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 غم
انگیز دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس^۲ بود و او
را در این شیوه شعر آثار شگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:
باران نرمی می‌بارد و شعاع آفتاب می‌درخشد

۱- ن. ل: مخلف

۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپ‌های مصر و بیروت مدغیس است.

آن یک سیمین و این یکی
 گیاه‌ها سیراب و سرمست می‌شوند
 آن‌ها می‌خواهند بسوی ما بیایند
 و این اشعار از بهترین رجزهای 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 شیرین تر است.
 ای آنکه برابر آنچه خودتقلید می‌کنی، مورد ملامت قرار می‌دهد خدا تو را به آنچه
 می‌گوئی مقلد کند.

تو می‌گوئی این گناه، گناه دیگری تولید می‌کند.
 و خرد راتبه می‌سازد.

البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی تو را باین گفتارهای
 بیهوده با من وا داشته 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^۲ برتری یافت و علت آن زجلی بود که آغاز آن چنین
 است:

۱- این شعر در چاپ پاریس نیست.

هر که با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود می‌شود من از کسانی که با حق خصومت می‌ورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعتع^۱ را دیدم و یعتع گوینده زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می‌آدمم تاگوش او را می‌بوسیدم و آهسته این پیام کوچک را به وی می‌رساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجه کبک را ربوده ای؟

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 خطیب سرآمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت شمرده می‌شود و از بهترین اشعار وی در این سبک زجلی است که بدینسان آغاز می‌شود:

باده را در جامها در آمیز و آن را برای من پر کن و پیایی درده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آن را بر باد دهند.

و از سخنان وی بر طریقه صوفیان که بسبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری^۲ 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.

۱- این نام شناخته نشد و در چاپ‌ها و نسخه‌های مختلف بصورت‌های زیر آمده است: یعیع. معمع. بعثع.

عیع. یعیع.

۲- شاید منظور: شبستری است که در نسخ بدین صورت در آمده است.

و هنگامی که بتو نزدیک شوم! کشتی امیدم بساحل می‌رسد^۱ و در عصر وزیر ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم وادی آش^۲ می‌زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار می‌رفت و او را زجلی است که آن را با قتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

از رندان اسرافکار! هنگام سر مستی و شیدائی فرا رسید، زیرا خورشید بیرج 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»^۳ بشتاییم، و در آنجا بر روی چمن زارهای خرم و سرسبز بباده گساری و مستی دست یازیم.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویز تر 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 باندازه ای که سرمه می‌کنند گرد و خاک در آن یافت نمی‌شود.

و چگونه بدینسان نباشد در صورتیکه هیچ جایگاه آبادی (باندازه یک برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی گل و ریحان» چرا گاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامه مردم اندلس آن را برگزیده‌اند و بدان شیوه شعر می‌سرایند حتی آن‌ها در سایر بحور پانزده گانه همین

۱- خویشاوندانم را فراموش می‌کنم (ن. ل).

۲- Guadix

۳- Xenil نام رودخانه ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنیل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارا الکتاب اللبنانی غلط است.

اسلوب زجلی را تجیح می‌دهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همه بحور بکار می‌برند و اینگونه سخنان منظوم را شعر رجلی می‌نامند مانند گفتار این شاعر اندلسی: روزگار و سالهاست که بچشمان سیاه تو عشق می‌ورزم اما ترانه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به چه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کوره آهن‌گران است، که اشکهای آن جاریست و در درون آتش می‌گذارد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده می‌شود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگد» ولی تو با دل‌های عاشقان می‌جنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابو عبیدالله لوشی^۱ بوده است و اوراست قصیده ای که در آن سلطان ابن احمر را می‌ستاید:

بامداد برآمد ای همدم من برخیز صبحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.
فجر همچون سیم گداخته ای از ملاقات شب، سرخی شفق رانمودار ساخته است.
برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپیده و پاکیزه «روز» را می‌بینی ک مانند سیم می‌درخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم سکه 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^۱ بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یکدیگر را در آغوش گیرند.

۱- الالوسی (ن.ل) ولی ظاهرا لوشی صحیح است چه دسلان می‌نویسد:

ابو عبدالله محمد لوشی پزشک معتبری بشمار می‌رفته و در مصر بسال ۶۶۰ هـ (۱۲۶۲ م) و بقولی در سال ۶۷۰ در گذشته است.

روزگار پس از آنکه بخل می‌ورزید هم اکنون بخشنده شده است.^۲
و آن چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا»^۳ می‌نوشند
و غذای خوب می‌خورند رقیب گفت: شگفتا! چرا این همه در عشق و شراب غرق شده
ایکه همواره در حال زاری دیده می‌شوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت
شدند. گفتم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند موشح
از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصرعهای مزدوج بود.^۴
و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز می‌سرودند و آن را «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 قطعه ای به شیوه

۱- در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» الغنی و در چاپ‌های مصر و بیروت (الفتی) است.

۲- مصرع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورت‌های زیر آمده است:

والی کتفتو من یدیه عرقبوا: دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی)

ولیش لیفکت «کیفلت - کسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) واز دو دست او عقرب رهانی شود.

ولش لیفلت من یدیه عقربو نسخه خطی «ینی جامع» و اش کمقلته 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 «اقراب الموارد» ذیل «بن» شود).

۴- یعنی از لحاظ قافیه مصرع اول هر بیت با مصرع اول بیت بعد از آن و مصرع دوم بیت اول با

مصرع دوم پس از آن دارای یک قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان: اول اردیبهشت ماه

جلالی.... و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملک الشعراء بهار که برای نمونه یک بند آن نقل

می‌شود.

از براین کهره پست و حقیر زیر این قبه مینای بلند

نیست خرسند کسی از خرد و کبیر من چرا بیهده باشم خرسند

موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است.^۱ و قطعه مزبور چنین است:

سحرگاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.
دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل گاو چشم
«اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحرگاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم قطرات باران
کنیز کان باغ «گلها» را بگردن بندهای جواهر آسائی آراسته است جویبارهایی که بوسیله
دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در گرداگرد درختان میوه مارهائی حلقه
زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخلهائی 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 می‌پراکند. عاج «سپیدی» روز برنگ مشکین ابر
در آمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها میگذشت و بوی خوش مشک را در
فضا می‌پراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخه درخت از قطرات شبنم ترشده است
و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

و بسبب این جامه نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولی او دارای نوک قرمز و پنجه
حنائی رنگی بود ورشته‌های جواهری برگردن خود داشت، در میان شاخه‌های درخت
همچون عاشق دل‌باخته ای نشسته بود

قمری بر یک بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر خود
پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته است، او از عشقی که در دل داشت شکایت می‌کرد
و از این رو منقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد برآورد.

۱- دسلان می‌نویسد، در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیره عرب گرفته است.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته است، ولی می‌بینم که تو پیوسته اشک از دیده می‌باری؟ گفت: آنقدر گریستم که اشکی دردیگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریه من برای از دست دادن جوجه ایست که از لانه ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ بدید گانم 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 شده ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک می‌شدی و سیل اشک از دیدگانت جاری می‌ساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست دردل تو جای می‌داشت، شاخه هائیکه بر روی آنهانشسته بخاکستر^۱ مبدل می‌شد.

و هم اکنون چندین سالی است که باندازهای رنج هجران راتحمل کرده ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی‌ایم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مثنی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم بینندگان نهان ساخته است.^۲

۱- چاپ پاریس: دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکان و دسلان رمادکان، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخه خطی «ینی جامع» که بعدا در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملاً صحیح است.

باد اگر در من اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزومندانه» در همان دم آن را استقبال میکنم و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد ورنج» آسوده می‌شود. کبوتر بمن گفت^۱ این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تاروز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامی که بدن من بنخاکستر مبدل شود سرمنقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می‌کنند و می‌گیرند. 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 بهره مند نشدم، خداحافظ! 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 زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی^۲ و ملغبه و غزل.

و برحسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی می‌خواندند از جمله انواع مزدوج

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می‌یابد و دو شعر بعد در آن‌ها دیده نمی‌شود و دسلان می‌گوید که در ترجمه ترکی مقدمه نیز نیست.

۲- این کلمه در چاپ‌ها و نسخه‌های مختلف بصورت‌های، کاری، کازی، کاذی، کازیو مکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «از اهالی تاز» موسوم^۱ به ابن شجاع آن‌ها را بدینسان سروده است:

ثروت مایه آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است - بچهره‌های نازیبا حسن و زیبایی می‌بخشد. از این رو 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 بینوایی دچار گردد، کوچک می‌شود، کیست آنکه دل مرا می‌فشرد و کیست که آن را دگرگون می‌سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را تسلیم فضا 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 برخلاف عادت) جامه تن را بر سر بپوشیم - هنگامی که 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 فرا رسیده 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.

۲- Taza که اروپائیان آن را T'ezza می‌خوانند. چنانکه شهر فاس را نیز Fez تلفظ می‌کند این شهر در وسط راه ملویه (Molovia) به فاس واقع است.

۱ زحاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخه خطی ینی جامع تازی و در چاپ‌های مصر و بیروت (تازا) است.

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه گاه «مملکت» می‌شمردند در حالیکه مردم آنان را بزهایی بیش نمی‌دانند.

دیگر از شیوه‌های شعری آنان «مردم فاس» گفتار ابن شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود می‌گوید:

هرکه بدلبران این عصر دل بندد، رنج می‌برد - دوست من! «عشق را» فرو گذار! مبادا
زیبائی «مهرویان» تو را بازیچه خود سازد. هیچ مهره‌ئی نیست که بعهد خود وفا کند.
بندرت دلبرانی یافت می‌شوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دل داده تو شوند.
آنها (مهرویان) به دلدادگان ناز و تکبر می‌کنند و از آنان دوری می‌جویند و قصد^۱
شکستن دل‌های مردمان می‌کنند.

واگر «با دوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفراق مبتلا می‌سازند.
و اگر 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.

وبدل گفتم: ای‌دل! میهمانی را که بر تو فرودمی آید 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 بردل خویش تن در
دادم.

کاش هنگامی که به وی دیده افکندم و «دل‌باخته او شدم» حال مرا می‌دید و در
می‌یافت.^۲

۱- يستعمد وا ظاهرا محرف يتعمدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است.

۲- این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف نسخ و عدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده عینا با اختلافات نقل و از ترجمه آن صرف نظر می‌کنم: نرجع مثل در حولی فوجه الغدیر - ندربه و ینغطس حال الجرد (چاپ پاریس) یرجع مثل در حولی بوجه الغدیر - مردیه و یتعطس بحال انحرؤا

هر اندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و در دم آن را فرا می‌گیرم و مردا او را پیش از باز گفتن 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 درصدد کسب اطلاع بر می‌ایم و بهر جا لازم باشد می‌شتابم هر چند اصفهان^۱ باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، می‌گویم آن را 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 کیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و از جمله اشعار وی که بیاد دارم ملعبه‌ای است که درباره 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.

(چاپ‌های مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی فوجه الغدیر - فلوکان تری حالی اذا ینصرو -
ذنسخه خطی «ینی جامع».

۱- گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است.

۲- Zerhoun

۳- (بکسرم و فتح س) که اروپائیان آن را Mequinez می‌خوانند

مطلع ملعبه وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار می‌رود و آن را براعت استهلال^۱ می‌نامند و بدینسان آغاز می‌شود: منزله باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان قوم به دست اوست.

اگر ویر فرمانبری کنیم ما از بیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام باز خواست می‌کند. و به همین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص^۲ 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.^۳

و سخن را به درود بر دعوت کننده اسلام (پیامبر ﷺ) پسندیده خوی و بلند مرتبه کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز می‌کنیم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو: و از چگونگی ممالک و ساکنان آن‌ها آگاهید.

اراده سلطان، سپاهیان فاس درخشان و با شکوه را بکجا حرکت داده است؟ ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده اید و راه دور و درازی را پیموده اید از شما درباره سپاهیان مغرب که در افریقیه سیاه نابود شده‌اند سوال می‌کنیم.^۱

۱- 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.

۲- منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یا غزل و تغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری بپردازد و اگر بخوبی از عهده برآید آن را حسن التخلص می‌نامند که یکی از صنایع شعری است.

۳- اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت.

سپس شاعر درباره 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 به همین سبب نمونه ای از آن‌ها بیاد ندارم.

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیاً^۲ نامیده‌اند و زیر عنوان موالیان انواع دیگری است و برحسب اختلاف موازینی که درباره هر یک از آن‌ها در نزد ایشان معتبر بوده است آن‌ها را اباسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما^۳ و کان و کان^۴ و دوییتی^۱.

۱- 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.

۲- (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دو بیت میسریند و شطر هر بیت 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 موالی که اشاره به خداوندانشان بوده است و از این رو اینگونه شعر به موالیان نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیان را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آن را 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) می‌خواندند ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله و آقای مدرس رضوی می‌نویسند: اجزای موالیان در هر مصرعی: مستفعّل فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل واحذ رعشره السفّل وعن عیوب صدیقک کف و تغفل - و صن لسانک اذا ما کنّت فی محفل - لا تشارک و لاتضمن ولا تکفل (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۳- حوفی در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» و ترجمه دسلان علط است اجزای قوما: مستفعّلن فعلاّن - (بسکون حف ثانی و حرف آخر یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۴- اجزای بحرکان و کان در شطر اول از هر بیت آن: مستفعّلن فعلاّتن است (بتحریک حرف دوم رم کن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعّلن مستفعلاّن است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم

و غالب اینگونه اشعار مزودج 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 بودموالیا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آن را صوت ودوییت نیز می‌نامند و آن از اختراعات مردم واسط است.

مستفعلن فعلان است (بسکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیم - ثلاث میزان الصدور مستفعلن فعلان - یا بدریافتان

(از یادداشت‌های آقای مدرس رضوی).

۱- اجزای آن چنان است که ابن‌غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل - فعلمن متفاعلمن فعولن. فعل و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بلقاء کل یوم لی عید یا من بمحیاه لی العید سعید

لوجدت بقلبه علی عبدک ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشت‌های استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لا حول و لا قوه الا بالله) است و در فارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتی را تحت موالیا آورده است در صورتیکه عروضیان فن، سلسله و دو بیتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از زنون سبعة می‌شمرده و آنها را اختراعات مولدان می‌دانسته‌اند - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» بجای: دو بیتی دو بیتی است. ولی در چاپ‌های مصر و بیروت «دو بیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست، زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تثنیه را می‌رساند. و الحاق علامت تثنیه عربی زاید است مگر اینکه بگوئیم نساخ کلمه را «ذوبیتین» خوانده‌اند که مرکب از «ذو» عربی و تثنیه بیت است.

وکان و کان از «چهار» شطر تشکیل می‌شود که همه آن‌ها دارای یک قافیه هستند، ولی وزن شطرهای آن‌ها با هم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیه آن همیشه مردّف بحرف عله است. این بحر از اختراعات بغدادیان است. و در این نوع این شعر را روایت کرده اند: ما را بغمزه ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را می‌داند^۱ - پایان گفتار صفی^۲.

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.

۱- در چاپ پاریس این شعر د رمتن بدینسان چاپ شده است:

بمغمز الحواجب حدیث تفسیر و منو و بو و ام الاخرس
تعریف بلغه الخراسان انتهی کلام الصنفی

و درحاشیه کاتر مر از نسخ C, D نسخه بدلهی ذیل رانیز آورده است: بمغزه «بمغمز D» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیله ابروان درد و بدل می‌شود خطا به ای مندرج است که «فکر را» شعر یعنی «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 الاحرص تعرف... و هم می‌نویسد کلمه: «ویو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمه: «بو» در نسخه «ینی جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مسکل را نسخه خطی «ینی جامع» حل کرده، زیرا در نسخه مزبور شعر چنین است:

لنا بمز الحواجب. حدیث تفسیر و منو و ام الاخرس تعرف. بلغه الخراسان

چنانکه معلوم گردید نساخ مأخذ چاپ پاریس «خراسان» جمع اخرس را خراسان خوانده و از «تعرف...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر د مرحله نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌ند 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.

دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی می‌خرامد گفتند: انتقام خود را بستان،
گفتم این زشت تراست.

آنکه مرام‌جروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته تر است.^۱ و دیگری گوید:
در خرگاهی را کوبیدم «مهروئی» گفت: کیست که در را می‌کوبد؟ گفتم: لداده ای
است، گمان مبر غارتگر یا دزدی است - لبخندی بر لب آورد که ازدندان او برقی بسوی
من تابید - حیران و غریق در دریای اشک‌های خود بازگشتم. و شاعر دیگری گوید:
با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی می‌ترسم و هرگاه از سوزش عشق به وی
شکایت میکنم می‌گوید: دیده ام فدای تو باد.

درباره جوان زیبایی که با او ملاقات می‌کرد پیمان خود را به وی یادآوری کردم گفتم:
تو را 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 باده فروش و ساقی بی‌نیاز می‌کند تند است و از تندی آن
می‌سوزم آن را در دروه هایم 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 عاشقانه ای بمن ببخش.

و او با برافروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده‌است چگونه دهان خود با
با پنبه فرو پوشیده است.^۴ و شاعری دیگر گوید:

۱- بیت اخیر در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

۲- بعلت اختلاف نسخ دوشعر، یا من وصالولاطفال بح «نح - بخ».....ترجمه نشد.

۳- می و میه از نام‌های زنان عرب است، ولی دسلان آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را
تصغیر و محرف امی دانسته است.

۴- چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه می‌گذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳

لبخند زنان بمن نگریست 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» ودل 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 ساریان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب در آستانه یارتوقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا درده: ای کسانی که جویای اجروثواب هستید، برخیزید و برمرده 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^۱. 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 تورسته ایست که هرگاه خم و راست شود «درتناسب اندام» دوشیزگان را اسیر می‌کند و اگر رخ بگشاید در برابر او از ماه نمی‌توان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است^۲.

۱- مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب از چشمان من پرس که شب تا روز اختر می‌شمارد

۲- با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دوبیتی» باز هم در اینجا علامت تثبیه عربی «ین» هم به آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دوبیتی 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 «خیال شب» خود را تا سحر گاهان بسوی من می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ات او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل می‌شود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آن را بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه درباره 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 ناحیه ای 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 این رو بر آن شدیم عنان سخن را که از دست 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 درباره 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 مویذ باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده یا فن ملزم نیست در مسائل آن پیجویی کند و بنهایت برسد، بلکه او باید موضوع آن علم و تقسیم فصول آن را تعیین

۱- اشاره به: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَالَمِينَ﴾

کند و آنچه را که درباره آن سخن می‌رود نشان دهد. و متاخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می‌افزایند تارفته رفته تکمیل شود.

و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.^۱

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است]^۲ مولف کتاب، که خدا گناهان او را ببامرزد، 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- ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216].

۲- این جمله فقط در چاپ پاریس است.

۳- موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

فهرست نام‌های اشخاص

<p>ابراهیم بن سهل = ابن سهل</p> <p>ابراهیم بن سیار نظام بصری = ابراهیم نظام</p> <p>ابراهیم بن عبدالله (ابوالفتح) = ابن خفاجه</p> <p>ابراهیم بن عبدالله ۶۱۵، ۳۸۴، ۳۸۳</p> <p>ابراهیم بن محمد بن علی (امام) ۴۴۰، ۳۸۳</p> <p style="text-align: center;">۶۲۱</p> <p>ابراهیم بن محمد ساحلی = ابراهیم ساحلی</p> <p>ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵</p> <p>ابراهیم بن مهدی ۸۵۴، ۴۰۵، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۶</p> <p style="text-align: center;">۸۶۴</p> <p>ابراهیم بن هلال = صابی</p> <p>ابراهیم ساحلی = طویجه (ابواسحاق)</p> <p>ابراهیم موصلی ۸۵۵، ۸۵۴</p> <p>ابراهیم نخعی = ابو عمران ۷۱۴</p> <p>ابراهیم نظام ۹۶۵</p> <p>ابرکیس ۴۴۶</p> <p>ابغا = احمد ابغا</p> <p>ابلق اسدی ۱۹۹</p> <p>ابلونیس ۸۱۵</p>	<p style="text-align: center;">آ</p> <p>آبلی، = محمد بن ابراهیم ۵۴</p> <p>آجری = ابو عبید آجری</p> <p>آدم (ع) «ابوالبشیر»</p> <p style="text-align: center;">۲، ۶۹۰، ۲۶۰، ۷۵۹</p> <p>آربوس ۴۴۷</p> <p>آمدی (سیف الدین)</p> <p style="text-align: center;">۹۲۸، ۹۲۹، ۱۰۳۲</p> <p>آنیال قدیس او گستین *۳۶</p> <p style="text-align: center;">الف</p> <p>اباقا = ابغا</p> <p>ابان بن صالح ۶۳۰</p> <p>ابراهیم (پیشوای خاندان حجاج) ۴۱</p> <p>ابراهیم (خلیـل ع)</p> <p style="text-align: center;">۳۶، ۳۸، ۱۱۴، ۱۳۴</p> <p style="text-align: center;">۲۵۵، ۲۶۰، ۶۱۴، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱</p> <p style="text-align: center;">۶۹۳، ۶۹۵، ۷۰۳، ۷۰۴، ۱۲۴۲</p> <p>ابراهیم (محدث) ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

* اعداد سیاه مربوط به اعلام مقدمه مترجم است.

ابن تیغویت ۱۲۵۷	ابن ابی الصیف ۱۸۳
ابن تین ۹۰۲	ابن ابی عامر
ابن ثابت = ابوحنیفه (امام)	۵۵،۵۶،۵۹،۲۹۷،۲۹۸
ابن جابر ۱۱۹۹	ابن ابی القب ۶۶۶
ابن جامع ۶۶۱	ابن ابی عماره ۴۲
ابن جبیر ۲۱۸	ابن ابی مریم ۳۰،۶۵۲
ابن حجر اشبیلی ۱۲۷۶، ۱۲۷۳، ۱۲۶۹	ابن ابی النجود ۶۳۸
ابن جدیر ۴۶۰	ابن ابی واطیل
ابن جرمون ۱۲۶۲، ۱۲۶۰	۶۳۲، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶
ابن جزى ۱۱۹۹	۶۳۷، ۶۳۸
ابن جعفر ۳۹۸	ابن اثیر ۲۸، ۲۳۷، ۱۱۵۹
ابن جنی ۱۱۶۲، ۱۱۲۷	ابن احمد
۱۰۴۷، ۱۱۵۲، ۱۲۹۳	۵۰، ۶۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۵۱۱
ابن خفاجه ۱۲۱۹	۱۲۵۷
ابن خلدون در بیشتر صفحات مقدمه مترجم و حواشی متن	ابن ارفع راسه ۱۲۵۵
ابن خلف جزایری ۱۲۶۳	ابن ارقم = زید بن ارقم
ابن خلکان ۶۰۹، ۶۶۶، ۴۳۰، ۳۳۰، ۳۰	ابن الامام ۸۷۶، ۸۷۷
۱۲۱۹، ۱۲۴۴	ابن الانباری ۱۱۶۵
ابن خوارمندان ۹۱۵	ابن اسحاق ۴۲، ۱۰۲۲
ابن داود رقی ۱۱۶۷	ابن اسحاق
ابن درید ۱۱۶۵	اسحاق (منجم)
ابن دقیق العبد = تقی الدین العبد	۳، ۲۱، ۵۱، ۵۴، ۹۸، ۳۷۵
	ابن الاغلب یا ابن اغلب

ابن دویریده ١٢٥٨	(ابراهيم بن اغلب) ٤٠،٤٨٤
ابن دهاق ١٢٥٨،٩٨٠،٩٨١	ابن اکثم ٣٣،٣٤
ابن دهقان = ابن دهاق	
ابن ذوالنون = مأمون بن ذوالنون	ابن جوزی ٩٠٠
ابن ذی یزن ٣٤٠	ابن الجیاب ١١٩٩
ابن رائس ١٢٦٢	ابن حاجب
ابن راسین = ابن رائس	٨٧٧،٩١٦،٩١٨،٩٢٠،٩٢١
ابن راشد ٩١٩،٩٩٩	٩٢٢،٩٢٨،٩٣١،١١٢٦،١١٢٨
ابن رافع ١٧٠	١١٣٠،١١٦١
ابن رشد ٢٩،٩٢،١٥٠،٢٥٦،٩١٦،١٠٠٤	ابن حارث بن جزء ٦٠٨
١٠٠٩،١٠٢١،١٠٣١	ابن حبان ٦١٨،٦١٩،٦٢٤،٦٢٧
ابن رشیق ٦،٢٩٨،٨٥٣،٩١٦،٩١٧	ابن حبيب ٩١٧،٩١٩
١١٧٣،١١٩٨،١٢١٨،١٢٢١	ابن حجاج = مسلم بن حجاج
١٢٣٥،١٢٣٩،١٢٤٠،١٢٥٩	قشیری
ابن الرفعه ٩١٣	ابن حجاج = عبدالله بن حجاج
ابن الرقیق ٤،١٨،٢٠،٣٤١،٦٥٤،١١٩٧	ابن حجاج = ٣٨
ابن رضوان ١٢٢٧	ابن حدید = ابن جدیر
ابن رماحس ٤٨٤	ابن حراش ٦٢٥
ابن الزبیر ٢٤،٤٠٤،٤٠٦،٤١٠،٤١٦	ابن حزم
٤١٨،٤١٩،٦٩٢،٦٩٣،٦٩٤،٦٩٥	٣٩،٣٨٦،٥٠٤،٦١٨،٩٠٦
ابن زمرک ٥٠	٩٠٩
ابن صاهد = ابن صیاد	ابن حفصوی = احمد بن حنبل
ابن الصائغ = ابوبکر بن الصائغ وابن ماجه	ابن الحنفیه = محمد بن حنفیه

ابن صابونی ۱۲۶۳	ابن حوشب ۶۵۴
ابن الصلاح ۵۴	ابن حوقل ۳۴۷
ابن صلاح ۸۹۷، ۹۰۰، ۹۰۳، ۹۰۸	این حیان ۱۱۹۸، ۳۳۰، ۳۴، ۴
ابن الصلت ۱۰۱۶، ۱۰۲۱	ابن حیون ۱۲۶۱
ابن صیاد ۱۸۵، ۱۸۷	ابن خردادبه ۹۸، ۱۴۶
ابن طاوس = عبدالوهاب بن علی	ابن خرمون ۱۲۶۲
ابن طریف ۱۲۱۳	ابن خزر ۱۲۶۴
ابن طولون ۳۵۲	ابن خطیب یا ابن الخطیب
این طیفور ۶۰۰	(وزیر اندلسی) ۲۹
ابن عباد ۴۱، ۵۶	۱۰۲۸، ۹۲۷، ۵۹، ۵۶، ۵۵، ۴۷
ابن عباس ۳۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۵۱۶، ۶۰۸	۱۱۹۹، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۶۴
۶۲۵، ۶۴۹، ۶۹۳، ۹۵۲، ۱۲۴۳	۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳
ابن عبدالحکیم ۹۲۳	ابن خطیب (فخر رازی)
ابن عبدالحمید ۳۴۰	۲۸، ۳۷۶، ۸۷۶
ابن عبدربه ۲۹، ۳۴، ۳۵، ۳۸۰، ۳۸۱	۱۰۳۱، ۱۰۳۰، ۹۵۰، ۹۴۸، ۹۲۷
۱۱۹۸، ۱۲۵۴	ابن زهر
ابن عبدالسلام ۸۷۷، ۹۱۹	۱۰۳۳، ۱۲۵۵، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸
ابن اعبری ۳۰	۱۲۶۱، ۱۲۶۰، ۱۲۵۹
ابن عثمان ۱۲۶، ۱۳۷	ابن الزیات
ابن عدی ۶۱۷، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۶، ۶۵۲	۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۸، ۱۲۲۶
ابن عریشاه ۳۰	ابن الساعی ۶۹۱
ابن العربی (حاتمی) ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴	ابن الساعاتی ۹۲۸، ۹۳۱
۶۶۵، ۶۶۶، ۹۸۳، ۱۰۵۳	ابن سبا = عبدالله بن سبا

ابن مزنی ۶۰	ابن شجاع ۱۲۸۳، ۱۲۸۴
ابن مسعود ۶۳۰، ۶۱۹، ۶۰۹، ۶۰۸، ۶۷۹	ابن شرف
ابن معتز ۱۲۴۰، ۱۲۳۹، ۱۲۲۵	۲۹۸، ۴۳۹، ۱۱۹۸، ۱۲۵۸
ابن معطی ۱۱۶۱	ابن شعیب = ابوالعباس احمد
ابن معین ۶۲۹، ۶۲۸، ۶۲۴، ۶۲۳، ۶۱۱	بن شعیب
۶۵۲، ۶۳۹، ۶۳۵، ۶۳۲	ابن شهاب = زهری
ابن مغیربی ۱۰۶۹	ابن علیه ۶۱۰
ابن مقفع ۱۲۲۶، ۷۳	ابن عمار ۵۵۴
ابن مقله = علی بن مقله	ابن عمر ۳۱، ۴۲، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۶
ابن مکحول = رباح بن عجله	۶۲۹، ۶۰۸، ۴۱۸
ابن منتاب ۹۱۵	ابن عمید ۹۷
ابن منتصر = ابویعقوب یوسف ثانی	ابن عمیر ۱۲۸۰
ابن منعم ۱۰۱۱	ابن العوام ۱۰۳۹
ابواسحاق بن شعبان (قاضی) ۹۱۰	ابن غازی (وزیر) ۶۱، ۶۲
ابواسحاق (حفصی) ۴۹، ۴۶	ابن غازی ۱۲۸۷
ابواسحاق اسفراینی ۳۶۹، ۲۰۲، ۱۷۳	ابن فارض معری ۹۷۸، ۹۸۳
۱۰۲۹، ۹۸۹	ابن فراش ۶۱۱
ابواسحاق وینی ۱۲۵۹	ابن فرس ۱۲۶۱، ۱۲۶۲
ابواسحاق سبعی ۶۱۳، ۶۱۲	بن فرغانی ۱۲۲۱
ابواسحاق (موحدی) ۴۲	ابن فروخ قیروانی = عبدالله بن
ابواسماعیل اصفهانی = حسین بن علی موید الدین	فروخ
ابوالاسود دؤلی ۱۱۶۰	ابن فضل ۲۶۲
ابوحرین عاصی ۸۳۱	ابن الفقیه ۲۵۹

ابوبديل ٦٦٩،٦٦١	ابن فيره
ابوبرده ٢٣٤،٢١	٨٨٩،٨٨٨،٨٨٧،٨٨٦،٨٨٥
ابوبزه ٦١٩	١٢٢٨
ابوالبشر = آدم	ابن القاسم بن وهب ٩١٧،٩١٥
ابوالبشر سيف الاسلام = پزدوى	ابن قاسم ١١٢٤
ابوالبركات بلفيقي ١٢٤٠،٩٠٢،١١٠٨،١٢٨٧	ابن قبصه ٦٥٢
ابوالبركات عبدالله بن احمد = نسفى	ابن قتيبه ١١٧٥،٣٨١،٢٠٣،١٩٩
ابوالبقا ٧،٢٣٤،٩١٠،١١٨٧	ابن قريه ٦٦٦
ابوالبقا صالح بن شريف ١١٩٩	ابن قرمان ١٢٦٩،١٢٧٠،١٢٧١
ابوبكر (صديق) ٢،	ابن قسى ٦٣٢،٣٠٤
١٧١،٢٠٣،٢٥٢،٣٦٦،٣٧٨،٣٩٠،٤٠٢،٤٠٥،٤٠٨،٤٢١،	ابن القصار (قاضى)
٤٣٥،٤٣٦،٤٥٤،٦٣٨	٩١٣،٩١٥،٩٢٦
ابوبكر (ابراهيم ابن = خفاحه)	ابن قلابه ٢٤
ابوبكر (سلطان حفصيه) ٣٤٦،٣٤٥	ابن كثير ٦٧١
ابوبكر ابهرى (قاضى) ٩١٥	ابن كريون ٤٤٨
ابوبكر ابيض ١٢٥٧،١٢٥٨	ابنالكلىبى ٣،١٨
ابوبكر اسكاف ٦٠٩	ابن كلثوم ١٢٢٩
ابوبكر باقلانى ٣٩،٣٧٣،٩٤٧،٩٤٨،٩٥٢،	ابن الكماد ١٠٢٢
١٠٢٩،١١٦٧	ابن المنمر طرابلسى ٨٦٢
ابوبكر بزاز = بزاز	ابن المواز ٩١٣
ابوبكر بن ابراهيم = ابن تيفلويت	ابن موهل ١٢٥٩
ابوبكر محمد بن سيرين = ابن سيرين	ابن مهلب ٩٠٢
ابوبكر محمد بن شبرين = ابن شبرين	ابن ميسر ٩١٦،٩١٧

ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به این شهاب =	ابن التنبه ۱۲۲۶
زهری	ابن نجاح ۸۹۰، ۸۸۷، ۸۸۶، ۶۰۸
ابوبکر محمد بن منکدر = محمد بن منکدر ابوتاشفین	ابن النحوی ۱۲۲۸
۳۴۶	ابن الندیم ۱۲۲۲، ۱۱۶۷
ابوتمام حبیب بن اوس ۱، ۱۲۱۶، ۱۲۲۵، ۱۲۳۶	ابن نعمان ۳۶، ۴۰
۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۳	ابن وحشیه ۱۰۴۳
ابوالثناء محمود بن ابوبکر = سراج الدین ارموی	ابن وهب ۸۹۸
ابوجعفر (منصور خلیفه) ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۹۶	ابن وهب (حسن بن قاسم)
۳۹۷، ۱۰۰۴، ۱۰۱۶	۶۶۹
ابوجعفر بن عبدالله = اعمی تطیلی	ابن هاوړن ۹۱۹
ابوجعفر خازنی = اسحاق بن حسن خازنی	ابن هاشم ۱۲۴۹، ۱۲۵۰
ابوجعفر عبدالله بن مروان ۳۹۸	ابن هانی ۱۲۲۵، ۱۲۴۹
ابوجعفر عقیلی ۶۱۱، ۶۱۳	ابن هبیره ۳۵۱، ۵۰۰
ابوحاتم = سهل بن سلامه	ابن هردوس ۱۲۶۰
ابوحاتم رازی ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۸	ابن هرمه ۱۲۳۸
۶۵۲	ابن هشام ۱۱۳۷، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲
ابوحاتم نسایی = نسایی	ابن هود ۲۲۹، ۳۱۶
ابوحارث بن مضاض ۶۹۲	ابن الهیثم ۱۰۱۹
ابوحامد اسفراینی ۴۰	ابن یونس
ابوحامد محمد بن محمد = رکن الدین عمیدی	۶۱۲، ۶۱۸، ۸۳۰، ۸۳۱، ۹۱۶
ابوحیب = (ابو خیب)	۱۱۲۶
ابوحذیفه = واصل بن عطاء غزال	ابوادریس خولانی ۴۲۶
ابوالحسن (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳	ابواسامه ۶۲۰

ابوالحسن بن جحدر = ابن جحدی اشبیلی	ابواسحاق = طویجن
ابوالحسن بن فضل = ابن فضل	ابواسحاق = ابن خفاجه
ابوالحسن اشعری (شیخ) ۹۵۸، ۹۵۷، ۹۴۶	ابواسحاق ابرهیم = زجاج
۱۱۰۶، ۱۱۰۵، ۳۳، ۹۶۱	ابواسحاق ابرهیم بن عبدالله =
ابوالحسن دجاج ۱۲۶۳	ابراهیم
ابوریده = محمد عبدالهای	ابواسحاق بن سلطان ابویحیی
ابوزرعه ۶۲۸، ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۶، ۶۲۷	۱۲۵۱
ابوزکریابن ابی حفص = ابوزکریا یحیی بن ابی حفص	ابواسحاق ابرهیم (سلطان)
ابوزکریا حفصی = ابوزکریا یحیی بن ابی حفص	۵۶۶، ۵۴
ابوزکریا یحیی ابن حفص	ابوبکر بن ابی حمیره ۸۶۲، ۸۳۱
۶۳۹، ۵۱۷، ۴۲، ۱۲۵۰	ابوبکر بن احمد بن ابوخیثمه
ابوزکریا یحیی بن سلطان ابواسحاق ۵۶۶	۶۰۹
ابوزکریا یحیی بن ابو محمد عبدالله ۵۱۶، ۶۴۳	ابوبکر بن احمد بن علی بن ثابت
ابوزکریا یحیی بن معین انباری = ابن معین	= خطیب
ابوالزناد ۵۰۰	ابوبکر بن باجه ۱۲۵۷
ابوزید دبوسی ۹۲۸، ۹۲۷	ابوبکر بن بشرون = ابن بشرون
ابوزید عبدالرحمن قیروانی = ابن ابوزید	ابوبکر بن خلدون ۴۲ (ابن
ابوزید عبدالله عمر و ۹۲۷	خلدون)
ابوزید قیس بن دریح ۱۲۳۸	ابوبکر بن زهر = ابن زهر
ابوزید ولی الدین = ابن خلدون ۴۲	ابوبکر بن زهیر = ابن زهیر
ابوسالم ابرهیم ۵۷، ۴۸، ۱۰	ابوبکر بن الصائغ = ابن ماجه
ابوسعدی بقری (امیر زناته) ۱۲۴۹	ابوبکر بن عبدالله (قاضی اشبیلیه
ابوسعید (سلطان) ۱۲۲۸، ۷۸۴، ۶۷۹، ۳۴۶	۴۴۰

ابوسعيد بن يونس = ابن يونس	ابوبكر بن عربي مالكي
ابوسعيد برادعي ۹۱۶، ۱۱۲۱، ۱۱۲۴	۴۴۰، ۴۱۷، ۴۱۵
ابوسعيد برقون ۳۴۵	ابوبكر بن عربي (قاضي) = ابن
ابوسعيد جزاز ۹۸۵	العربي (قاضي)
ابوسعيد خدري ۱۷۵، ۴۱۰، ۴۱۷، ۶۱۴	ابوبكر بن عياش ۶۱۲
۶۵۱، ۶۱۹، ۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۶، ۶۱۵	ابوبكر بن قزمان = ابن قزمان
ابوسفیان ۱۷۱، ۱۷۲	ابوبكر بن مرتين ۱۲۷۱
ابوسفیان بن حرب ۹۴۰	ابوبكر بن هارون = بزار
ابوسلمه خلال ۳۸۹	ابوبكر بن هدايه الله الحسيني
ابوسليمان ايوب بن زيد بن قيس هلالی = ابن قريه	۸۹۸
ابوعبدالله بن خطيب = ابن خطيب اندلسی	ابوبكر زبيدي ۱۱۶۴
ابوعبدالله = ابن نعمان	ابوبكر صابوني = ابن صابوني
ابوعبدالله (سلطان اندلس) ۵۸، ۵۹، ۶۰	ابوبكر صحراوي (امير ۹ ۱۲۵۷)
ابوعبدالله احمد = ابن عبدربه	ابوبكر صيرفي ۵۲۹، ۵۳۲
ابوعبدالله اسبغ بن الفرج = اصبغ	ابوبكر طرطوشي
ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی = حارث بن اسد	۵۳۴، ۵۳۳، ۲۹۹، ۷۳
محاسبی	۹۱۷
ابوعبدالله حاكم = حاكم (نیشابوری)	ابوبكر عاصم = عاصم بن ابي
ابوعبدالله حذيفه بن يمان = حذيفه	التجود
ابوعبدالله خوارزمی = خوارزمی	ابوبكر عبدالله بن زبير بن عوام
ابوعبدالله بن شعيب دکالی ۸۷۶	قرشي اسدي = ابن الزبير
ابوعبدالله شيعی ۳۸۳، ۵۸۵، ۶۵۴	ابوبكر عيسى بن عبدالملك =
ابوعبدالله لوشي ۱۲۵۷	ابن قزمان

ابوعبدالله مالك = مالك ابن انس	ابوبكر محمد ٤٢
ابوعبدالله محتسب ٣٧	ابوبكر محمد بن ارفع راسه =
ابوعبدالله محمد (امير بجايه) ٦٠،٥٨	ابن ارفع راسه
ابوعبدالله محمد بن علي = ابن حماد	ابوبكر محمد بن باجه تجيبي
ابوعبدالله محمد بن ابراهيم آملی ١٢٩٣	سر قسطی = ابن باجه
ابوعبدالله محمد بن سليمان سطي ١٠١٥	ابوبكر محمد بن زهر اشبيلى =
ابوعبدالله محمد بن ادريس شافعی = شافعی	ابن زهر
ابوعبدالله محمد بن يزد = ابن ماجه	ابوالحسن سهل بن مالك =
ابوعبدالله مهدي = مهدي خلفه	سهل بن مالك
ابوعبيد آجری ٦١٥	ابوالحسن علي = ابن الجياب
ابوعبيد بن مسعود ثقفی ٥٣١	ابوالحسن علي بن هلال = علي
ابوعبيد بكری = بكری	بن هلال
ابوعبيده بن جراح ٤٠٢	ابوالحسن ماوردی = ماوردی
ابوعلي بن باديس ٦٧٨،٦٦٣	ابوالحسن (سلطان مرینی)
ابوعلي بن سينا = ابن سينا	٤٧،٤٦،٤٥،١٠
ابوعلي قالی بغدادی ١١٧٥،١٩٩	٤٩٦،٤٨٩،٣٤٦،١٦٥،٥٣،٤٩،١٢٢
ابوعلي باديس = ابو علي بن باديس	٨
ابوعلي عمر بن محمد = شلوبين	ابوالحسن مليلى (قاضی) ٧٨٤
ابوعلي فارسی ١١٦٠	ابوالحسن مقری دانی ١٢٧١
ابوالقاسم بن رضوان = ابن رضوان	ابوالحسن (سلطان) ٤٩٦٩
ابوالقاسم بن عبيدالله ٤٣٧،٧٣	ابوالحسين محمد بن علي بصری
ابوالقاسم بن فيره = ابن فيره	٩٢٧
ابوالقاسم احمد بن محمد حوفی ١٠١٥،٩٢٠	ابوحسن بن قصار = ابن القصار

۱۰۲۰،	ابو حفص ۴۴۵، ۴۲، ۴۱، ۱۱
ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ۱۲۲۹	ابو حمد ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۷
ابوالقاسم رحوی ۱۱۰۴	ابو حمیره ۸۳۱
ابوالقاسم الروحی = ابوالقاسم رحوی	ابو حنیفه (امام)
ابوالقاسم = زجاج	۹۰۸، ۹۰۵، ۹۰۴، ۷۰۵
ابوالقاسم سلیمان طبرانی = طبرانی	۹۲۹، ۹۱۵، ۹۱۲، ۹۱۱، ۹۱۰، ۹۰۹، ۱
ابوالقاسم شاطبی = ابن فیره	۲۶۵، ۹۳۰
ابوالقاسم شریف (قاضی غرناطه) ۱۲۳۰	ابو حیان = ابن حیان ۴
ابوالقاسم شریف سبتی ۱۲۳۷، ۱۲۴۰	ابو خبیب (عبدالله بن زبیر) = ابن
ابوالقاسم شعی ۴۸۵	الزبیر
ابوالقاسم (ص) = پیامبر	ابوالخطاب بن زهر = ابن زهر
ابوالقاسم عبدالرحمان بن خثعمی = سهیلی	ابوالخلیل ۶۱۴
ابوقیسیس ۶۹۲	ابو خلدون = ساطع الحصری
ابوقیصه بن ذویب ۶۶۵، ۶۵۸	ابوخیثمه ۶۵۲
ابوقحافه ۲۰۳	ابوداود سلیمان بن نجاح = ابن
ابوقدامه ۶۲۰	نجاح
ابوقلابه جرمی ۶۲۶	ابوداود (سجستانی)
ابوکامل شجاع بن اسلم ۱۰۱۳	۶۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲
ابوکرب تبع اصغر ۱۸، ۲۰، ۶۷۹	۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰
ابوکلجه = ریاح	۶۲۷، ۶۵۱، ۶۵۲، ۸۹۹
ابواللیل ۱۲۵۰	ابو داود طیالسی ۸۹۴
ابومحمد بن ابوزید مالکی ۲۰۲	ابوالدرداء ۴۲۳
ابومحمد بن تافرا کین = ابن تافر اکین	ابوالدلفاء = شبیان بن عبدالعزیز

ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم اموی	ابوریحان (بیرونی)
اندلسی = ابن حزم	١٢٩،٨١،٧٠،٣٠
ابومحمد بن حزم = ابن حزم	ابوسلیمان حمد یا احمد بستی
ابومحمد بن عطیه = ابن عطیه	خطابی ١٨٠
ابومحمد رعینی اندلسی ١٢٢٩	٥٠٣،١٨٣
ابوهریره ٦٢٧،٦١٠،٦٠٨،٤٦٦،١٧٥	ابوصدیق ناجی
٩٢١،٦٩٧،٦٢٨	٦١٩،٦١٨،٦١٧،٦١٦
ابویاسرین اخطب ٦٥٠،٦٤٩	ابوطالب ٨٥٤
ابویحیی (موحدی) ١١	ابوظفیل عامرین وائله کنانی
ابویحیی (سلطان حفصی) ٦٦٤	مکی ٦٢٢،٦١١
ابویحیی زکریا بن احمد لحيانی = ابویحیی لحيانی	٦٢٣
٦٧٠،٥٤٩،٤٢	ابوالطیب = طاهر بن حسین
ابویحیی عبید = ابن سریج	ابوعباد معبدین وهب = معبدین
ابویحیی عبید = ابن سریج	وهب
ابویحیی ابوبکر ثانی ٥٥٠	ابوالعباس (سلطان مرینی)
ابویحیی محمد بن معن = معتصم بن صمادح	٦٤،٦٢،٥٩
ابویزید ٣١٤	١١٢٨
ابویزد (صاحب الحمار) ٦٥٤	ابوالعباس = ابن البناء
ابویعقوب بادسی ٦٣٩	ابوالعباس (احمد بن ادريس)
ابویعقوب یوسف = سکاکی	شهاب الدین قرافی
ابویعقوب یوسف اول ٢١٧	ابوالعباس احمد بن شعيب
ابویعقوب یوسف ثانی ٢١٧	١٢٢٨،١٢٢٧
ابویعلی موصلی ٩٠٠،٦٢٧،٦٠٨	ابوالعباس شعيب = ابوالعباس

ابویوسف = یعقوب بن المنصور	احمد بن شعیب
ابویوسف بن عبدالح (سلطان مرینی) ۱۱۹۹	ابوالعباس احمد بن طیب
ابی برده = ابوبرده	سرخی = احمد بن طیب سرخی
ابیض = ابوبر ابیض	ابوالعباس احمد بن محمد
ابی وائل - ابووائل	علوجه = احمد بن محمد،
ابیوردی ۴۰	ابوالعباس احمد بن الرفعه = ابن
اتامش ۳۵۲	الرفعه
احدب ۱۰۱۱	ابوالعباس احمد (موحدی)
احمد ۱۲۱۹، ۶۶۸	۴۶۲، ۱۰
احمد ابغا (اباغا) ۹۱۸	ابوالعباس احمد سبتی = احمد
احمد = ابن قسی	سبتی
احمد (موحدی) = ابوالعباس احمد (موحدی)	ابوالعباس صنهاجی ۷۴۹
احمد سبتی (ابوالعباس) ۲۱۷	ابوالعباس سرخسی = احمد بن
احمد = قسطلی	طیب
احمد (شاهزاده مرینی) ۶۲	ابوالعباس قلانسی ۹۵۷
احمد زکی صفوت ۴۲۶	ابوالعباس ناشی = ناشی
احمد صقلی ۴۷۸	ابو عبدالاله (یحیی ابوزکریا)
احمد فرید رفاعی (دکتر) ۵۷، ۵۶	۶۶۴
احمد لحنی ۱۰	ابو عبدالرحمان نسایی ۸۹۹
احمدی = احمد بن عثمان	ابو عبدالله (موحدی) ۱۱
احمر = خلف احمر	ابو عبدالله الابلی ۷۸۴
احوص ۱۲۲۹	ابوعلی ناصر الدین زواوی
اخشید = محمد اخشید	۹۱۸-۹۱۹

۶۴۹	اخطب	ابوعلی ناصر الدین مشدالی
۱۰۶۵	اخنوخ	۸۷۷
۸۱۸،۷۳۲،۴۷،۴۵،۴۴،۴۲	ادریس (ع)	ابوعمران بن یزید اسود تابعی =
۱۰۶۵		ابراهیم نخعی
۴۲۷،۳۸۴،۴۷،۴۳،۴۱،۴۴۰	ادریس بن ادریس	ابوعمر بن حاجب = ابن
۳۸۴،۴۳،۴۲،۴۱	ادریس بن عبدالله بن حسن	حاجب
۵۶۴،۴۳۷		ابوعمر احمد بن محمد بن دراج
	ادریس اصغر = ادریس بن ادریس	قسطلی ۱۱۹۸
	ادریس اول = ادریس بن عبدالله بن حسن	ابوعمر بن عبدالبر (حافظ)
	ادریس اکبر = ادریس بن عبداللله بن حسن	۹۴۵،۹۰۶
	ادریس دوم = ادریس بن ادریس	ابوعمر بن صلاح = ابن صلاح
۲۰۸	ادریس (نبی،،،،،)	ابوعمر ودانی ۸۸۷،۸۸۹،۸۹۰
۱۳۶،۱۳۲،۱۱۶،۱۰۵،۹۸،۸۳	ادریسی	ابوعمر بن زاهر اشبیلی ۱۲۷۱
۱۴۸،۱۴۷،۱۳۷		ابوعمر و شاطبی ۸۹۰
۴۹۵	ادوارد براون	ابوعمر ظلمنکی بن ابی عبدالله
۱۲۸۷	ادیب نیشابوری	بن مفرح ۸۳۱
۷۰۰،۶۸۵	اردشیر	ابوعنان (سلطان مرینی)
۴۹۲،۲۵۶،۲۱۶،۲۱۳،۱۷۳،۷۲،۳۸	ارسطو	۴۹،۴۸،۴۷،۴۶
۱۰۲۴		۳۴۸،۵۶،۵۵
۱۰۰۳،۱۰۰۲،۹۷۷،۴۹۳		ابوعیاش ۶۳۰
۱۰۹۵،۱۰۹۱،۱۰۹۰،۱۰۸۹،۱۰۳۱،۱۲۴۴		ابوعیسی محمد ترمذی =
۲۳	ارم	ترمذی
۹۱۷،۹۱۵	اسماعیل (قاضی،،،)	ابوغالبیس ۴۴۲

اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵	ابوفارس عبدالعزیز
اسماعیل بن القاسم القالی بغدادی = ابوعلی قالی	(امیرالمومنین) ۱۰،۹
اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر	۶۸،۶۵،۴۲،۱۱
اسماعیل بن (امام جعفر صادق ع) ۳۸۵،۳۸	ابوالفتح ابراهیم = ابن خفاجه
۴۳۷،۳۸۶،۳۶	ابوالفتح خازنی ۹۶
اسماعیل قاضی ۳۴	ابوالفتوح رازی ۸۹۰
اسماعیل منصور ۶۵۴	ابوالفداء ۳۰
اشبیلی = ابن جحدر	ابوالفداء اسماعیل = ابن کثیر
اشبیلی = ابوعمرو زاهد	ابوفراس ۱۲۱۶
اشتر ۵۲۸	ابوالفرج اصفهانی
اشعری = ابوالحسن اشعری	۱۱۵۷،۶۶۶،۲۶۲
اشعری = ابو موسی اشعری	ابوالفضل بیهقی ۴۹۲
اشمیت (شمیت) ۳۲،۳۰	ابوالفضل مرینی ۴۶
اشعت بن قیس ۲۶۲	ابوالفضل یوسف = ابن النحوی
اشهب ۹۱۵،۹۱۳	ابوالقاسم بن خرشید (فقیه
اصبحی = مالک بن انس	نیشابور) ۴۳۰
اصبغ (بن فرج) ۹۱۷	ابوالقاسم بن زیتون ۸۷۶
اصطخری ۳۴۴،۱۱۸،۸۵	ابومحمد ایوب ابی زید ۳۱۴
اصفهانی = ابوالفرج (صاحب اغانی)	ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم
اصفهانی = ابونعیم حافظ	اشبیلی = ابن سبعین
اصغر بن علی سجادین حسین بن علی بن ابیطالب	ابومحمد عبدالحق ابی بکر
۶۷۹	(قاضی) ۵۰۴
اصم ۳۶۷	ابومحمد عبدالله بن ابی زید =

اصمعى ١٢٤٥،١٢٤٣،٦٩٦،١٩٩،٢٩	ابن ابى زيد
اعشى ١٢٤٢،١٢٥٥	ابومحمد عبدالله ولي ٦٣٩
اعمش ٦١٠	ابومدين شعيب بن حسين
اعمى تطيلي ١٢٥٧،١٢٥٦	اندلسى ٦٤٢
افريقش ١٩،١٨	ابومروان بن خلف قرطبى = ابن حيان
افضل بن اميرالجيوس بدر جمالى ٣٤٥	ابومروان عبدالملك بن عبدالعزيز = ابن ماجشون
افضل الدين خونجى ١١٢٨،١٠٢٧	ابومره = ابوبزه
اميرالمومنين = المتوكل على الله (ابوالعباس	ابومسلم خراسانى
اميرالمومنين=ابوفارس (خليفه بنى مرين)	٦٦٨،٤٩١،٣٨٣
اميرالمومنين =ابوالحسن مرينى (سلطان)	ابومسلم بن خلدون ١٠١٣
اميرالمومنين = على (ع)	ابوالمعالى (=امام الحرمين)
اميرالمومنين = عمر (رض)	٦٢٠،٣٦٩
اميرالمومنينى = هارون خليفه	١٠١٥،٩٥٢،٩٤٧
اميرحجاز = (محمد ص)	ابومعشر بلخى ٦٦٠،٦٥٧
اميرمحمد (امير اندلس) ١٢٨٣	ابوموسى اشعري ٨٥١،٤٢٣،٣٩١
اميرالمسلمين = سعد بن ابى وقاص	ابومهدى عيسى بن الزيات = ابن الزيات
اميرالمسلمين = يوسف بن تاشفين	ابونصر فارابى = فارابى
امير مكه = (محمد ص)	ابونصره ٦١٤
امير عبدالرحمان مرينى = عبدالرحمن مرينى	ابونعيم حافظ احمد اصفهانى
اميرمحمود (خوانسالار) ٣٤٧	٩٢١
امين (برادر مأمون) ١١٤٤،٦٥٩،٣٠٦	
اميه ٤١٦	
اميه بن ابى الصلت ١٨٧	

امیه بن عبدالغافر ۴۱	ابونواس ۱۲۳۸، ۱۲۱۶، ۳۲۹، ۳۲
انباز قلس ۱۰۰۲	ابووائل ۶۷۹، ۶۱۰
انباری = ابن معین	ابوالواصل ۶۱۹، ۶۱۸
اندلسی = ابومدین	ابوالوفا ۵۷
انژر ۴۵۲	ابوالولید بن رشد = ابن رشد
انس بن مالک ۴۱۷، ۶۰۸، ۶۲۴، ۶۳۰، ۱۲۶۵	ابوالولید = هشام حکم
انصاری (خواجه) = هروی	ابوالولید باجی ۹۱۲
انوشروان ۷۴۴، ۲۱، ۷۱، ۷۲، ۱۹۸، ۲۴۷، ۲۶۲	ابوالولید وقشی ۸۳۱
۲۶۳، ۸۵۷، ۵۵۳، ۶۴۶، ۶۵۷، ۶۵۸	ابوهارون عبدی ۶۱۸
اوبهی ۴۷۰	ابوهاشم (محمد بن حنفیه ۹
اوشیر ۴۴۹	۳۸۲
اوغسطس = اوگوستس	ابوالهذیل علاف ۹۵۶
اوگستس ۴۴۵	احمد بن ابوخیثمه = ابوبکر بن
اوميروس (همر) ۱۲۴۳	ابوخیثمه
ایشا (نبی سلیمان) ۱۶	احمد بن ابوالفتح = ابن خفاجه
براق ۹۶۵	احمد بن ابی دواد ۴۰۱، ۴۲۶
برقوب = ابوسعید برقوب (الظاهر)	احمد بن خنبل
برکیاروق بن ملکشاه ۵۴۹	(مروزی) ۳۴، ۲۲۹، ۴۰۱، ۶۱۰
بزار ۶۰۸، ۶۲۷، ۶۲۸، ۹۰۰	۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۳
بزرگمهر ۶۵۸، ۷۳	۶۲۴، ۶۲۷، ۶۵۲، ۸۹۸، ۹۰۰، ۹۰۴
بساسیری ۳۷	۹۰۷، ۹۵۸، ۹۱۱
بسامی = ابن بسام	احمد بن شعیب = ابوالعباس
بسطام بن قیس بن شیبان ۲۶۲	احمد

بشار بن برد ١٢٣٨، ١٢٢٩	احمد طيب سرخسى ٨٥٢
بشير بن مروان ٦٢٣	احمد بن عبدربه = ابن عبدربه
بشير بن نهيك ٦٢٨	احمد بن عبدالله بن يونس = ابن يونس
بصرى = ابوالحسين محمد بن على	احمد بن عثمان (شاهزاده حفصى) ١١٠٤
بطرس بستانى ١٢٥٨، ١٢٥٤	احمد بن على بن ابيت = خطيب
بترك اعظم ١٣٤	احمد بن على بن مثنى تميمى = ابوعلى موصلى
بطليموس ٨٨، ٨٣، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ١٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧	احمد بن فارسى ١١٨٧
١١٠٠، ١٠٩٩، ١٠٢١، ٢١٣، ٢٠٧	احمد بن محمد بن خلف حوفى = ابوالقاسم حوفى
بطليوسى = اعلم بطليوسى	احمد بن محمد بن دراج قسطلى = ابوعمر
بغا ٤٣، ٣٥٢	احمد بن محمد بن الرفعه = ابن الرفعه
بقراط ١٠٠٣	احمد بن محمد بن عبدالحميد = ابن عبدالحميد
بقرى = ابوسعيد	احمد بن محمد علوجه (ابوالعباس) ٣٤١
بكر بن وائل ٤١٠	احمد بن محمد بن طاهر حسيني
بكر بن هوازن ١١٨٢	علوى (سبتى) ٢١٧
بكرى (ابوعبيد) ٥٩، ٨١، ٦٧٩، ٦٨٤، ٦٨٥	احمد هارون = بزار
بلال بن ابي برده بن ابيموسى اشعري ٣٥١	
بلال بن هاشم ١٢٤٩	
بلخى = ابومعشر	
بلخى = شاذان بلخى	
بلقى = ابوالبركات	
بلقى = ابوالبركات	
بلكين بن زيرى ٦٤، ٣١٣، ٤٨٦	
بنيامين = (بنى يامين ٤٤٤)	

بویطی ۹۱۲	احمد بن یحیی ثعلب = ثعلب
بوزر جمهر حکیم = بزرگمهر	احمد اصفهانی حافظ = ابونعیم
پیر = پطرس	احمد بستی = ابوسلیمان حمد
پیامبر (محمد ص) ۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۹، ۴۴	یا احمد
۴۵، ۵۴، ۵۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳،	احمد دیلمی (معز الدوله) ۲۹۶
۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹،	احمد سبتی (ابوالعباس)
۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴،	۱۰۶۷، ۲۲۱، ۲۴۱
۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲،	۱۰۷۳، ۱۰۷۱، ۱۰۶۸
۲۷۱، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۳۹، ۳۶۲،	ارموی = سراج الدین ارموی
۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹،	ارموی = تاج الدین محمد بن
۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۰۱،	حسین
۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲،	ازدین زید ۲۴۴
۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴،	ازرقی ۶۷۹
۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۵۴،	ازهری ۴۹۲
۴۶۶، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۹،	اسامه بن زید (لیثی)
۵۱۵، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۸۶، ۵۸۷،	۳۷۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۶۵۱،
۵۹۳، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۳،	۶۵۲
۶۱۴، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۱،	استفانو کولوزیو ۳۴
۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸،	اسحاق (بن ابراهیم
۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵،	ع) ۱۳۴، ۶۲۴، ۶۸۹،
۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۳، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹،	۶۸۹
۶۵۰، ۶۵۱، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۷۹، ۷۰۳،	اسحاق (محدث) ۶۳۰
۷۰۴، ۷۰۵، ۷۲۵، ۷۲۹، ۷۵۰، ۷۵۴،	اسحاق بن حسن خازنی

۸۳۳، ۸۳۲، ۸۲۳، ۸۲۱، ۷۸۰، ۷۷	۹۶، ۹۵، ۹۴
۸۹۴، ۸۹۰، ۸۸۷، ۸۸۶، ۸۷۲، ۸۵۱	اسحاق بن عبدالله = طویس
۹۲۳، ۹۲۲، ۹۱۱، ۹۱۰، ۹۰۷، ۸۹۶	اسحاق خازنی = اسحاق بن
۹۶۰، ۹۵۴، ۹۴۱، ۹۴۰، ۹۳۹، ۹۳۵	حسن خازنی
۹۹۲، ۹۸۷، ۹۸۶، ۹۶۷، ۹۶۵، ۹۶۳	اسحاق موصلی ۸۵۴
۱۰۵۰، ۱۰۴۳، ۱۰۳۴، ۹۹۵، ۹۹۳	اسدبن ربیعہ بن نزار (پدر قبیلہ)
۱۱۷۸، ۱۱۵۹، ۱۱۵۰، ۱۱۴۹، ۱۰۵۱،	۲۴۰
۱۲۰۱، ۱۱۸۴، ۱۱۸۳، ۱۱۸۲، ۱۱۸۰	اسدبن فران ۹۱۵، ۴۸۴
۱۲۸۶، ۱۲۴۲	اسدبن موسی ۶۱۸
پیغمبر اسلام = پیامبر (محمد ص)	اسد السنع = اسدبن موسی
پیری زاده ۳۱	اسدالدین ۴۳۹
تاوڈوسیوس ۱۰۱۷	اسدی = ابووائل
ثعالبی (نیشابوری) ۱۱۶۷، ۱۹۹، ۲۳، ۱۱۶۶، ۸۹۱، ۱۱۶۶	اسدی = سیف بن عمر
ثعلب ۱۱۶۷، ۱۹۹	اسرائیل ۶۹۸، ۱۶، ۱۵
ثقفی = ابوعبید بن مسعود	اسعد ابوکر ب ۱۸
ثوبان ۶۳۴، ۶۲۶	اسفراینی = ابوحامد
ثوری (سفیان) ۹۵۲، ۶۲۶، ۶۲۴، ۲۷	اسکندر افردوسی ۱۰۰۳
ج	اسکندر مقدونی
جابر (محدث) ۶۱۷، ۶۰۹	۱۰۰۲، ۴۴۴، ۱۴۶، ۶۶، ۱۰۹۰
جابر بن حیان ۱۰۶۹، ۱۰۶۰، ۱۰۴۰، ۱۰۰۵	اسلم بن سدره ۸۲۹
۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۸۷	اسماء (ختر ابوبکر) ۶۹۲، ۲۰۳
جابر بن عبدالله ۶۱۷، ۴۱۷، ۱۷۰، ۱۶۹، ۶۲۴	اسماعیل (پسر ابراهیم)
جافظ ۱۱۲۴، ۱۱۷۱، ۹۶۵، ۳۹۹، ۱۱۷۵	ع ۶۹۱، ۶۹۰، ۶۸۹

جارالله = زمخشری	افطس (حسن بن حسین) ۶۷۹
جازیه (دختر سرحان) ۱۲۴۷	افلاطون
جالوت ۴۴۳	۱۰۱۶، ۱۰۰۳، ۱۰۰۲، ۹۷۷، ۳۸
جالینوس ۱۰۳۳، ۱۹۰، ۱۵۹، ۷۸	۱۰۹۳، ۱۰۹۰
جالینوس (سردار ایرانی) ۲۳۷	اقلیدس ۱۰۱۸، ۱۰۱۵، ۸۱۵
جامی ۸۵۳	اقلیمنطس (کلمنت) ۴۴۶
جبائی ۱۰۸۷، ۹۵۶	اگوست کنت ۷۷، ۳۵، ۳۴، ۳۳
جبرئیل ۲۳۹	اگوستین = آنیبال قدیس
جبریل ۱۰۸	الن نیکلسون ۹۸۹
جبریل بن بختیشوع ۳۲، ۳۱	الوسی ۱۲۵۷
جبیر بن مطعم ۴۶۶	الیوس حکیم ۶۵۸
جراب الدوله = احمد بن محمد علوجه	اماری ۳۵
جراش بن احمد حاسب ۶۵۸، ۶۵۷، ۶۵۶، ۶۵۹	المومنین = عایشه
جرجانی (صاحب تعریفات) ۳۷۷، ۳۷۶، ۱۸	امام = مهدی موحدی
۳۹۲ (و بیشتر حواشی دیگر)	امام = علی (ع)
حاجی خلیفه ۹۲۷، ۶۵۲، ۶۰۹، ۲۱۸، ۳۱	امام ابوحنیفه = ابوحنیفه
۱۱۷۲، ۱۰۷۰، ۱۰۶۳، ۹۲۸	امام احمد بن حنبل = احمد بن
حارث ۶۳۰	حنبل
حارث بن اسد محاسبی ۹۷۲	امام الحرمین = ابوالمعانی
حارث بن حلزه ۱۲۴۲	امام المحدثین = ابن حنبل =
حارث بن کله ۱۰۳۴	احمد بن حنبل
حارث بن مسکین ۹۱۷، ۹۱۶، ۹۱۵، ۹۱۳	امام شافعی = شافعی
حارث بن هشام ۱۸۱	امام فخر = ابن خطیب (فخر)

حاسب = جراش بن احمد	رازی)
حافظ = ابو عمر و بن عبدالبر	امام مالک = مالک بن انس
حافظ = ابوالقاسم خلف بن احمد	امام مسلم = مسلم بن حجاج
حافظ بن عبدالبر = ابو عمرو بن عبدالبر	قشیری
حافظ اندلسی ۶۶۳	امام معصوم = ۴۴۵
حافظ ابونعیم = ابونعیم احمد	امام منتظر (مهدی) ۶۳۴
حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی =	ام حبیبه ۶۲۸، ۶۲۹
نسفی	امرو القیس بن حجر
حافظ شیرازی ۱۰۰۳، ۸۵۳، ۱۲۹۰	۱۲۴۲، ۵۷۸، ۸۵
حافظ مزنی ۹۰۵	ام سلامه ۶۱۳، ۶۱۴
حاکم (نیشابوری) ۶۲۳، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴	امیرالمومنین = عبدالمومن
۹۰۰، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲	موحدی
۶۲۵، ۶۳۰، ۸۹۷	امیرالمومنین = عبدالرحمان
حام (بن نوح) ۱۵۵، ۱۰۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴	داخل الناصر لدین الله
حبیب = ابوتمام	ایوب بن ابی زید = ابومحمد
حبیب بن اوس بن حارث آمدی = ابوتمام	ایوب
حبیب بن اوس طائی = ابوتمام	ایوب بن زیدین قیس هلالی
حبیبه (دختر ابوبکر) ۲۰۳	(ابوسلیمان) = این قریه
حجاج بن یوسف ثقفی ۵۳، ۵۹، ۲۳۲، ۲۳۳	ایوب صدیق (ع) ۹۶، ۴۴۸
۳۳۰، ۳۴۰، ۴۶۷، ۵۰۰	
۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۳۸، ۶۶۶، ۶۹۳	ب
۶۹۵، ۶۹۴	
حجازی ۸۹۸	بابا = پاپ

حسن دیلمی (رکن الدوله) ۳۸۲،۲۹۶	باجریقی ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۱
حسن عسکری (امام ع) ۳۸۶	باجی = ابوالولید
حسون بن بواق ۳۴۶	بادسی = ابویعقوب
حسین (امام ع) ۳۰۶، ۴۰۶، ۴۰۴، ۳۹۸، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۷۹، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۶۲۴	بادیس ۳۰۸
حسین بن حسن ۶۷۹	بادیس منصور ۵۶۵
حسین بن حسین ۶۹۷	بار تولد ۱۱۷
حسین بن علی موید الدین ابواسماعیل ۱۰۶۹	بارس بن یهودا ۱۶
حشمنای ۴۵۹	باعز ۱۶
حصین بن نمیر سکونی ۶۹۳	باقلانی = ابوبکر باقلانی
حضرون = حضرون	باکونین ۳۵، ۳۳
حطیئه ۱۲۲۹	باکیاک ۳۵۲
حفصه بن قیس ۱۱۷۷	بایزید اول ۵۱
حفصی = ابواسحاق	بایزید بسطامی ۹۸۹، ۹۹۱، ۱۰۶۰
حکم بن الناصر ۲۹۷، ۵۵	البتانی ۱۰۲۲
حکم بن هشام بن عبدالرحمان داخل ۸۵۵	بجیله ۴۸۹، ۲۴۰
حلاج = منصور حلاج ۹۹۱	بحتری ۱۲۴۳، ۱۲۳۸، ۱۲۱۶
حماد ۸۵۶، ۵۶۵	بخاری (محمد بن اسماعیل) ۲۳۲، ۵۱، ۳۴
حماد بن سلمه ۶۱۸	۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۵، ۶۱۱، ۶۰۹، ۵۰۵
حماد موصلی ۸۵۳	۶۵۱، ۶۳۳، ۶۲۸، ۶۲۵، ۶۲۳، ۶۲۲
حمد بستی = ابوسلیمان	۹۴۰، ۹۰۵، ۹۰۲، ۹۰۱، ۶۷۹، ۶۵۲
حمزه ۶۲۴	بختنصر ۷۰۰، ۴۴۴، ۱۴
	بختیشوع = جبریل بن بختیشوع

حمودی = ادريسی	بدر جمالی ۳۳۰
حميربن سبا ۱۷	بديع الزمان همدانی ۱۲۲۶
حمیری (سید) ۳۸۲،۳۸۰	برادعی = ابوسعید برادعی
حمیناذاب ۱۶	توعز = باعز
حنانیا ۴۴۷	بول ۳۳
حنیفه ۱۱۲۳	بونی
حسین بن اسحاق ۱۰۱۶	۱۰۶۵،۱۰۶۴،۱۰۶۳،۱۰۵۸،۱۰۵۳
حوفی = ابوالقاسم احمد	۱۰۶۶
حوقلی ۹۸	بهاء الدوله ۴۳۸
خسرو (کسری) ۷۱۰،۶۳۵،۳۲۸	بهاء الملک ۴۳۸
خصر ۳۸۰	بهار ملک الشعراء ۱۲۴۵
خصرون ۱۶	بهرام بن بهرام ۵۵۳،۷۱
خطابی = ابوسلیمان	بهول بن عبیده الحمی ۸۳۱
خطیب بغدادی ۶۷۴	بهمن ۷۰۰
خلال = ابوسلمه خلال	بیرس ۶۷۱،۶۶۷،۳۵۵
خلجان بن قاسم ۸۳۰	بیرس = بارس
خلدون بن عثمان بن هانی ۴۱،۳۹	بیرونی = ابوریحان
خلف بن احمد حافظ = ابوالقاسم خلف	بیسانی ۱۲۲۶
خلف احمر ۱۱۴۹	بیضاوی ۹۴۹،۹۲۸
خلیل (ع) ۶۹	بیهقی (محدث) ۶۳۰،۱۸
خلیل بن احمد فراهیدی ۱۱۶۲،۱۱۶۰،۱۱۶۴،	بیهقی = ابولفضلی بیهقی
۱۱۶۳	
خوارزمی ۱۰۱۳	پ

خونجی = افضل الدین	پاپ ۴۴۱، ۱۳۴
خیام ۱۲۸۷	پاتیرارخوس = بطرک
خیبری ۵۲۴	پترارک ۵۲
د	پزدوی (ابولبشر علی)
دارا ۱۰۰۲	۹۳۰، ۹۲۸، ۹۲۷
دارقطنی ۶۱۶، ۶۱۲، ۶۱۱	پطرک (پاتریش) ۴۴۶، ۴۴۱، ۱۳۴
دارمی ۹۰۰	پطرس (حواری)
دارون ۱۷۷	۴۴۶، ۴۴۵، ۴۴۱، ۱۳۴
داعی الزنج ۳۸۴	۴۴۸، ۴۴۷
داعی صعده ۴۹۵	پوران (دختر حسن بن سهل)
داعی طبرستان ۴۹۵، ۳۸۴	۳۳۰، ۳۲۹، ۳۵
دانت ۵۲	۳۴۰
دانی = ابوالحسن مقری	پورداد (استاد سابق دانشگاه)
دانی = ابوعمرو دانی	تهران ۲۲۲
دانیال (ع) ۶۶۹، ۲۰۸، ۷۳	۳۳۷
دانیالی ۶۶۹	پوکاچیو ۵۲
داود (ع) ۴۴۶، ۴۴۳، ۳۹۴، ۳۶۸، ۱۵	پولس (حواری) ۴۵۰، ۱۳۴
ذرماری ۱۸۳	ت
ذوالاذعار ۸۰۱، ۲۸۰، ۲۰، ۱۸	تاج الدین محمد بن حسن
ذوالرمه ۱۲۲۹، ۱۲۱۶	ارموی ۹۲۸
ذوالسویقتین ۹۰۲، ۹۰۱	تاشفین بن علی بن یوسف ۵۲۹
ذوالشهادتین (خزیمه بن ثابت) ۲۳۴	
ذوالقرنین ۸۰۱، ۲۸۰	

ذوالیمینین = طاهر بن حسین	تئودر روزولت ۵۳
ذویب ۶۵۸	تبع ۵۳۰، ۱۸، ۱۷
ذهبی ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۲۶	تبع اصغر = ابوکرب
ذیاب بن غانم ۱۲۴۹	ترجم ۱۲۵۱
ر	ترمذی
راپاپور ۳۴	۶۱۵، ۶۱۰، ۶۰۹، ۶۰۸، ۳۸۱، ۳۴
رازی ۱۰۳۳	۸۹۹، ۶۵۱، ۶۱۷، ۶۱۶
رازی = محمد بن زکریا	تطیلی = اعمی تطیلی
رازی = ابن خطیب (فخر رازی)	تفتازانی = سعدالدین
راس = ابن ارفع	تقی الدین (بن) دقیق العبد
راسو = ابن ارفع	۹۱۸، ۹۱۳
راشد ۴۱، ۴۲	تقی الدین سبکی ۹۱۳
راعوث ۴۴۹	تقی زاده (سید حسن) ۷
رافع بن خدیج ۷۰۵	تکریت (دختر وائل) ۱۲۸
رافعی (فقیه خراسان) ۹۱۸	تمیمی ۶۲۹
رام ۱۶	توجین ۲۵۲
رباب ۲۵۰	توذری = توپذری
رباح بن عجله ۱۹۹	توفل رومی ۶۵۸
رباح بن کحله = رباح بن عجله	تولی بن توشی خان ۵۷۹
رباح بن کهیله = رباح بن عجله	توماس بکل ۳۵
ربیع ۶۶۱	تونسی ۹۱۶
ربیع بن مضر ۱۹۸	توپذری ۳۰۸
ربیع بن نزار ۱۲۱۲، ۶۴۶، ۲۴۵	تویزری ۶۴۱

زید بن ارقم ۴۱۷، ۴۴۰	جعفر مصدق (ابن مکتوم) ۳۸۵
زیدبن ثابت ۳۹۲	جلال الدین قزوینی ۱۱۷۲
زید بن علی بن حسین سبط ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴	جمال الدین بن هشام = ابن هشام
زیدبن علی بن زید العابدین ۱۰۵	جمال الدین عبدالرحین بن عمر موصلی ۶۷۱
زیدبن محمد اسماعیل ۳۸۸	جنید ۶۳۲، ۹۵۰، ۹۸۹
زیدبن کهلان ۲۴۵	جنیدبن عبدالرحمن غطفانی ۶۱۱
زیدبن یشحب ۲۴۵	جودت افندی ۱۰۶۶
زید شکاک ۶۱۶	جوزجانی (گوزکانی) ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۱۸
زید عمی ۶۱۵، ۶۱۶	جوطی بن محمد ۴۵۰
سرخسی = احمد بن طیب	جوهر صقلبی ۳۴۱، ۵۸۵، ۷۳۵
سطی = ابو عبدالله محمد بن سلیمان	جوهر کاتب = جوهر صقلبی ۱۱۶۴
سطیح بن مازن بن غسان ۱۹۸، ۶۴۶	چوشر ۵۲
سعاده ۶۴۴	ح
سعد (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱	حاتم بن سعید ۱۲۵۹
سعدا ۱۲۵۰	حاجب زرارہ ۲۶۲
سعد بن ابی وقاص ۱۵، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۸۴،	حجر ۱۹۹
۳۹۲، ۴۰۲، ۴۳۶، ۴۰۲، ۱۰۰۲	جدیفه بن بدر فرازی ۲۶۲، ۳۷۲
سعدالدین تفتازانی ۱۰۰۵، ۱۱۵۲	
سعد بن عبدالحمید ۶۲۴، ۶۲۵	
سعد بن عباده ۳۷۱، ۳۷۲	
سعد وقاص = سعد بن ابی وقاص	
سعدی ۱۲۴۸	
سعدی (شیرازی) ۷۱۷، ۶۸۲، ۱۲۸۰، ۱۲۸۲	

سعید ۶۶۷	حذیفه بن یمان (ابوعبدالله)
سعید (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱،	۶۵۱
سعید بن عبدالعزیز (سلطان مغرب) ۴۷، ۵۵،	حرانی = ثابت بن قره
۶۱	حرب ابنامیه ۸۲۹، ۸۳۰
سعید بن ابی سعید ۱۷۵	حرث = حارث
سعید ابن ابی مریم (۶۵۱، ۶۵۲) ابن مریم	حرث بن اسد محاسبی ۹۵۷
سعید بن زید ۴۰۲	حرث بن هشام ۱۸۱
سعید بن عاصی ۴۱۴	حریری ۷۵۸
سعید بن مسیب ۴۶۶، ۵۰۰، ۶۱۳	حسان بن ثابت ۴۱۰، ۱۲۲۹
سعید نفیسی (استاد دانشگاه تهران) ۷۰	حسان بن نعمان ۴۸۴
سفاح (خلیفه) ۶۲۵، ۲۹۷، ۳۸۳، ۴۰۴، ۴۳۷	حسرون = حضرون (۱۶)
سفیان ۶۲۳	حسن بن حسن بن علی (ع)
سفیان بن امیه ۸۲۹	۴۲، ۲۸
سفیان ثوری (۳۰) = ثوری	حسن بن حسین بن علی بن
سقراط ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳	علی بن زید العابدین = افطس
سقراط خم نشین = سقراط	حسن بن دویریده ۱۲۵۹
سکاکی ۱۱۲۴، ۱۱۷۱	حسن بن زید = داعی طبرستان
سهل بن مالک ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۲، ۱۲۷۳	حسن بن سبط ۵۰
سهل بن نو بخت ۳۵۲	حسن بن سرحان ۱۲۴۹
سهل بن هارون ۱۲۲۶	حسن بن سهل ۳۵، ۳۲۹، ۶۶۱
سهیلی ۶۰۹، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۹۹	حسن بن علی (بن محمد
سیبویه ۱۱۲۷، ۱۱۵۰، ۱۱۶۰، ۱۱۹۷	حنفیه) ۳۸۲
سید احمد خراسانی ۲۴	حسن بن علی (امام ع)

سید بن طاوس ۷۰۵	۳۸۳،۳۷۹،۲۸،۴۱
سیرین ۹۹۸	۶۲۴،۶۱۵،۶۱۲،۵۰۷،۳۹۸،۳۸۵،۶
سیف الاسلام پزدودی ۹۲۸	۷۹
سیف الدوله ۱۰۹۱، ۴۳۹	۶۶۷، ۶۳۶
سیف الدوله (امیر صنهاجه) ۴۴۵	حسن بن علی بن حسن =
سیف الدین آمدی = آمدی ۹۲۷	ناصر اطروش
سیف بن عمر اسدی ۱۴، ۳	حسن بن عمر (وزیر) ۵۶، ۴۷
سیلواستر دساسی = دساسی ۳۰	حسن بن قاسم بن وهب = ابن
سیوطی ۱۱۷۲	وهب
ش	حسن بن محمد خلدون ۴۲
	حسن بن محمد صباح ۳۸۶
شاذان بلخی ۶۵۶	حسن بن یزد سعدی ۶۱۹، ۶۱۸
شاطبی = ابن فیره	حسن افطس ۶۹۷
شاطبی ۱۲۲۹	حسن بصری
شاطبی = ابو عمر	۹۹۸، ۹۵۶، ۶۳۲، ۶۳۰
شافعی (امام) ۸۹۴، ۸۵۰، ۷۰۵، ۶۷۱	حی بن اخطب ۶۵۰، ۶۴۹
۹۱۸، ۹۱۳، ۹۱۲، ۹۱۰، ۹۰۸، ۸۹۸	حی بن یقظان ۸۲۰
۱۱۲۳، ۹۳۰، ۹۲۹	حیی = حی بن اخطب
شبل بن مسکینانه ۱۲۵۱، ۱۲۵۰	خ
شبستری ۱۲۷۴	خاتم اولیاء (فاطمی یا مهدی
شجاع بن اسلم = ابو کامل	منتظر) = مهدی منتظر
شداد بن عاد ۲۰	خاتم النبیا (محمد ص) ۶۳۴
شدید بن عاد ۲۰	خاتم پیامبران = محمد ۶۳۴

شرف الدوله (القاب) ۴۳۸	خاتم النبیین = خاتم پیامبران
شرف الدین طیبی ۸۹۳	خارجه بن زید ۲۰۳
شرمساحی ۹۱۸	خارحی ۵۳۱
شیخ الاسلام مصر = سراح الدین بلقینی	خارجیه ۱۲۱۳
شیخ ابوالحسن اشعری = اشعری ۱۰۲۹، ۹۴۷	خارنی = ابوالفتح اسحاق بن حسن
شیخ ابومهدی بن زیات (ابن الزیات ۹۸۸)	خالد (زاده خلدون) ۴۰
شیخین (بخاری و مسلم) ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۷	خالد = خلدون ۳۷
۶۲۲	خالد بن حمزه بن عمر
شیخین (ابوبکر و عمر) ۳۷۹، ۴۰۱، ۶۱۷	۱۲۵۱، ۱۲۵۰
۶۲۳، ۶۱۸	خالد (برمکی) ۲۵
شیطان ۳۶۳، ۳۸۸، ۹۹۷	خالد بن ولید ۴۶۶
شیعی = ابو عبدالله شیعی	خالد بن عبدالله قسری ۳۵۱، ۵۰۰
شیعی = ابوالقاسم شیعی	خالد بن یزید بن معاویه ۱۰۷۷
ص	خالد الدریوس ۳۰۶، ۳۰۷
صابی (ابراهیم بن هلال) ۱۲۲۶، ۱۲۳۶	خالد قسری = خالد بن عبدالله قسری
۱۲۳۷، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱	خصعی = سهیلی
صابونی (ابوبکر بن صابونی) ۱۲۶۳	خدری = ابوسعید خدری
صاحب الامر = مهدی موحدی ۴۴۱	خدیجه (همسر پیامبر ص)
صاحب اغانی = ابوالفرج اصفهانی	۱۷۱، ۱۷۰
صاحب الحمار = ابویزید ۶۵۴	خزار ۸۹۰
صاحب درهم مربع (لقب مهدی) = مهدی منتظر	خزیمه بن ثابت = ذوالشهادتین
صاحب در اسات = ساطع الحصری	
صاحب الطراز ۹۱۷	

صاحب قاموس = فیروز آبادی ۳۳۸	خزیمی = اوائل
صبح = حسن بن محمد ۳۸۶	خسرو ۳۳۱
صالح بن شریف (ابوالبقا) ۱۱۹۹	خسرو انوشروان = انوشروان
صالح بن عبدالرحمان ۴۶۷	خسرو پرویز ۶۵۸
صالح بن عبدالله بن حسن ۱۰۱	۶۹۹، ۶۸۹
صالح ابو الخلیل ۶۱۳	داود بن علی ۹۰۹، ۹۰۸، ۲۹
صحرا وی = ابوبکر صحراوی	داود بن محیر بن قحزم ۶۲۸
صدقه بن منصور ۱۲۷	دباج = ابوالحسن دباج
صدیق ناحی (یا ابو الصدیق ناجی) ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۱۷	دبوسی = ابوزید
۶۴۸، ۵۹۱، ۵۲۴، ۵۰۸، ۵۰۷، ۳۲۹، ۱۹۱	دجال ۶۳۴، ۶۳۳، ۶۰۹، ۶۰۸، ۶۰۷
طحاوی ۹۰۷، ۲۹۹، ۲۹۸	دریلو ۳۰
طرطوشی (ابوبکر) ۵۳۳، ۲۹۹، ۲۹۸، ۵۳۴	دزی
طرفه بن عبد ۱۲۴۲، ۱۲۲۹	۶۷۹، ۵۴۱، ۱۹۲، ۱۰۴، ۱۰۳، ۹۹، ۲۳
طغج (خاندان) ۳۳۰	دساسی (سیلوستر) ۱۲۹، ۲۸
طغرایبی ۱۱۱۲، ۱۱۱۱، ۱۱۰۸، ۱۰۶۹	دسلان (بارون) ۶۳، ۳۰، ۲۲، ۲۱ و
طلحه بن عبیدالله ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۱۰،	در بیشتر حواشی متن
۴۱۱، ۴۱۴، ۶۰۸، ۶۲۹	دکارت ۱۰۵۱
طلمنکی = ابو عمر	دکتر خانلری (استاد دانشگاه
طلیجن = عابس	تهران) ۶۷۸، ۶۱
طلیحه اسدی ۱۸۷	دکتر صفا (استاد دانشگاه تهر)
طمطم هندی ۱۰۳۹	۱۰۰۳
طوسی = نصیر الدین خواجه	دکتر طه حسین ۳۷، ۳۶
طویجن (ابراهیم بن محمد ساحلی) ۱۱۹۹،	دکتر معین (استاد دانشگاه

۱۲۰۰	تهران) ۷۰
طویس (منی ۹ ۸۵۴	دکتر نوایی ۳۷
طه حسین (دکترطه حسین) ۴، ۳۸، ۳۹،	دکتر هشترودی (رئیس دانشکده
۱۱۷۶	تهران) ۲۵
طیالسی = ابوداود طیالسی	دمشقی ۱۹۸، ۸۴
طیبی = شرف الدین	دویان ۶۵۹
طیطش ۷۰۱	دوبریر ۳۶، ۳۴
ظ	دوینی = ابواسحاق دوینی
ظاهر (ملک) ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰	دهخدا ۱۲۸ و دیگر حواشی
الظاهر ۹۱۸	دیلمی = احمد دیلمی
الظاهر = بیبرس	دیوجانس کلبی ۱۰۰۳
الظاهر ابوسعید = ابوسعید برقوق ۳۴۷	دیوژن = دیوجانس
ع	ذ
عابربن شالغ ۱۱۲۱	ذبیح الله بهروز ۸۶۶
۴۲۰، ۳۵۸	ذخیره الملک ۴۳۸
عبدالرحمان داخل سوم (اوسط) ۴۳۸	رحوی = ابوالقاسم
عبدالرحمان الداخل ۵۵، ۳۴۴، ۳۶۹، ۴۲۷	رستم (فرحزاد)
۴۳۸، ۴۶۰، ۴۸۴	۱۰۵، ۵۲۹، ۲۹۱، ۱۵
عبدالرحمان قیروانی = ابن ابی زید (مالک اصغر)	رسول خدا = پیامبر (محمد
عبدالرحمان بن قطان ۸۵۴	ص)
عبدالرحمان مرینی ۶۲	رشید (هارون)
عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (ابن خلدون) ۱، ۳۹	۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵
عبدالرحیم بن عمر موصلی = جمال الدین	۳۳۷، ۲۵۸، ۴۳، ۴۲، ۳۳، ۳۲، ۳۱

عبدالرزاق بن همان ٦٢٦	٥٠٧،٤٧١،٤٣٧،٤٠٤،٣٩٩،٣٩٦
عبدالرزاق كاشانى (ملا) ٩٦٣	١٢٤٣،١١٦٠،٧٤٥،٦٦١،٦٦٠
عبدالسلام كومى ٤٦١	رضا (ع) = على بن موسى
بعدهالعزيز = ابوفارس ٦٢،٦١،٦٠	الرضا (ع)
عبدالعزيز بن موسى بن نصير ٥٧١	رضى (سيد) = شريف رضى
عبدالقاهر جرجانى ١١٢٤	رعينى اندلس = ابومحمد رعينى
عبدالقوى ٢٥١	رقاشى = يزيد رقاشى
عبدالقيس ٤١٣	ركن الدوله ديلمى (حن ديلمى)
عبدالكريم بن منقذ = صلاح الدين	٤٣٨،٢٩٦،٩٧
عبدالله (محدث) ٦٩٣	ركن الدين عميدى ٩٣٢
عبدالله بن احمد بن حنبل ٩٠٠،٦٢٧	رم بن حضرون ١٦
عبدالله بن ابى زيد = ابن ابوزيد	رته مونه ٣٤،٣٣
عبدالله بن جحش ٤٣٦	روجرين روجر ٩٨،٩٣،٨٨،٨٣
عبدالله بن جدعان ٨٣٠	روح القدس ١٢٦٨
عبدالله بن جعفر ٨٥٤	روح بن زنباغ ٥١٣،٥١٢
عبدالله بن حارث بن جزء ٦٣٦،٦٢٦،٦١٤	روحي = ابوالقاسم
عبدالله بن حارثيه = سفاح	روزنتال ٣٣
عبدالله بن حجاج = ابن حجاج ٤١	رومى ٨٥٤
عبدالله بن حسن ٦٢٦،١٠١،٤١،٢٨	رياح بن كحيله = رياح
عبدالله ناشى = ناشى	ابوكلحبه
عبدالله ولى = ابومحمد عبدالله ٦٣٩	رياح ابوكلحبه ١٩٦-١٩٩
عبدالمومن ٤١	ريختر ٣٤
عبدالمومن بن على (موحدى - اميرالمومنين)	رينو ١٠٥

۷۴۹،۴۸۷،۴۴۱،۴۴۰،۳۰۴	رینود ۱۲۹
عبدالمسیح ۶۴۶،۱۹۸،۲۱	ز
عبدالمطلب ۷۰۰،۶۹۱،۶۲۴،۳۴۰	زادان فرخ ۴۶۷
عبدالملک بن حبیب = ابن حبیب ۹۱۵	زایده ۶۱۱،۶۱۰
عبدالملک بن عبدالعزیز = ابن ماجشون ۹۱۷	زبیدی = ابوبکر ۱۱۶۴
عبدالملک بن قزمان = ابن قرمان ۱۲۶۹	زبیر
عبدالملک بن مروان (خلیفه) ۳۹۵،۲۸۸	۴۱۴،۴۱۱،۴۱۰،۴۰۲،۳۹۸،۳۹۲
۴۶۶،۴۲۲،۴۱۸،۴۰۴،۳۹۹،۳۹۶	زین العابدین (امام ع)
۵۱۲،۵۰۴،۵۰۱،۵۰۰،۴۸۴،۴۶۷	۳۸۵،۳۸۳،۳۷۹
۷۴۴،۶۹۴،۶۹۳،۵۶۱،۵۲۲،۵۱۳،۹۶۵	ژ
عبدالمهیمن ۵۴	ژان پاتیست سای ۳۲
عبدالواد ۲۸۰	س
عبدالوهاب (قاضی) ۹۱۷،۹۱۵،۹۱۳،۷۰۵	سائب خاسر (یا خاثر (مغنی)
عبدالوهاب بن علی (= ابن طاوس) ۷۰۵،۷۱۲	۸۵۴
عبدمناف ۵۸۰،۵۷۱،۴۱۴،۳۰۱	ساره ۶۹۸
عبدی = ابوهارون	ساربه بن زنیم ۲۰۳،۲۰
عبقری = عمرو بن محمد	ساطع الحصری (ابوخلدون)
عبیدالله مهدی ۴۳۷،۳۸۵،۴۰،۳۹،۳۷	۳۰،۲۴،۵،۴
۶۵۴	۱۱۷۶،۳۹،۳۸،۳۶،۳۵
عتاب بن بشر ۶۱۹	سالم (مولی حذیفه) ۳۷۲
عتابی ۱۲۵۰،۱۲۳۸،۱۲۲۵	سالمی ۹۹۹
عتبی (از اصحاب مالک) ۱۱۲۴،۹۱۵	سام ۱۵۵
عثمان بن عفان (خلیفه) ۳۹۸،۳۹۰،۳۱۹	سانت ژولیک ۲۵۹

٤٠٢، ٤٠٣، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣،	سبأبن يشحب ٢٤٥، ١٧
٤١٤، ٤١٥، ٤٥٤، ٥٠٥، ٦٩٥، ٦٩٧،	سبتي = ابوالقاسم شريف
٤١٤، ٤١٥، ٤١٨، ٤٢٢، ٤٢٦، ٤٣٦،	سبتي (ابوالعباس احمد)
٤٥٤، ٤٥٥، ٥١٦، ٥٢٨، ٦٠٨، ٦١١،	١٠٦٢، ٢٢٣، ٢٢١
٦١٢، ٦١٣، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤،	١٠٦٧، ١٠٦٣
٦٢٩، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٦، ٦٥٦، ٦٦٧،	سبتي = مالك بن مرحل
٦٧٩، ٧٩٨، ٩٨٣، ٩٨٤، ١١٠٤، ١١٦٠،	سبطين (حسن وحسين ع)
علي (آل بويه) = عمادالدوله	٣٧٩
علي = ابوالحسن (مريني)	سبكي = تقى الدين
علي بن ابراهيم ١٢٥٢	سبكتكين ٥٨١
علي بن احمد بن سعيد بن حزم = ابن حزم	سبيعي = ابواسحاق سبيعي
٥٠٤	سجادبن علي ٢٥
علي بن جياب اديب = ابن الجياب	سجستاني = ابوداود
علي بن حسن النبي (قاضي غرناطه) ٥١	سحنون ٩١٥، ٩١٦، ١١٢٤
علي بن حسين (ع) = زين العابدين (امام ع)	سراج الدين ارموى (ابواتنا)
علي بن زياد يمامي ٦٢٤	٩٢٦، ٩٢٨
علي بن عبدالله ٢٥	سراج الدين بلقيني ٩١٣
علي بن عبدالله بن عباس ٣٨٢	سراقه بن عمر ٢٧١
علي بن عمر بن ابراهيم ١٢٥٢	سرحان ١٢٤٧
علي بن عمر = دارقطني ٦١١	سرحون ٤٦٧
علي بن مجاهد ١١٦٥	سكسيوي = عمر سكسيوي
عني بن محمد پزدوي = پزدوي	سكوني = حصين بن نمير
علي بن محمد حنفيه ٣٨٢	سلر ٣٤٥

سلام ترجمان ۱۴۶	علی بن محمد سیف الاسلام = پزدوی
سلطان ابوالحسن (ابوالحسن	علی بن مدینی ۶۲۳
حفصی) ۱۱۰۴	علی بن مقله (ابن مقله) ۸۳۴
۱۲۸۵	علی بن موسی بن جعفر صادق = علی بن موسی
سلطان بن مظفر بن یحیی ۱۲۵۰	الرضا
سلطان سعید (حفصی)	علی بن موسی الرضا (امام ع) ۴۰۵، ۳۸۶، ۳۰۶
۵۶، ۴۸، ۴۷	علی بن نافع زریاب = زریاب
سلمون بن نحشون ۱۶	علی بن نفیل ۶۱۳
سلمه بن ایرش ۶۲۹، ۲۳۴، ۲۳۳	علی بن هلال کاتب = ابن البواب
سلمه بن اکوع ۲۳۳، ۲۳۲	علی بن یحیی منجم ۸۵۲
سلیط بن قیس ۵۳۱	عمر بن عبدالله ۵۷
سلیم بن منصور ۱۱۸۲، ۲۵۰	عمر بن علی ۳۸۴
سلیمان بن داود (ع)	عمر بن محمد شلوبین = شلوبین
۳۸۹، ۳۶۸، ۱۸، ۱۶	عمران (پدر موسی ع) ۵
۶۹۹، ۶۸۹، ۴۹۷، ۴۴۶، ۴۴۳، ۳۹۴	عمران قطان ۶۱۵، ۶۱۴
۷۰۴، ۷۰۳، ۷۰۱، ۷۰۰	عمران المشدالی ۸۷۷
سلیمان = ابوداود (۶۰۸)	عمر خیام (= خیام) ۱۰۱۳
سلیمان بن عبدالملک	عمر سکسیوی ۶۴۱، ۳۰۸
۵۷۱، ۴۰۴، ۳۹۶	عمر فاخوری ۳۲
سلیمان بن عبید ۶۱۸، ۶۱۷	عمر بن ابی قیس ۶۱۳، ۶۱۲
سلیمان بن نجاح = ابن نجاح	عمر بن جاب حضرمی (= جابر) ۶۲۶، ۶۲۱، ۶۲۷
سلیمان طبرانی = طبرانی	عمر بن دینار ۱۷۰
سلیمانی ۶۱۳	عمر بن ربیعہ ۸۵۴

عمرو بن زبیر ۵۰۸	سماکی ۱۱۷۲
عمرو بن عاص ۴۵۵، ۴۳۶، ۴۱۱، ۳۷۸، ۳۶۳، ۵۱	سنایی ۱۰۰۱، ۸۵۲
۵۱۵، ۴۹۸، ۴۸۲	سوادبن قارب ۱۸۹
عمرو بن کلثوم ۱۲۴۲	سواده (کنیز معاویه بن
عمرو بن مالک بن حمیر ۲۴۵	حاکم) ۹۶۰
عمرو بن محمد عبقری ۶۲۳	سهروردی ۹۷۲، ۹۷۰
عمری ۳۰	سهل بن سعد ۴۱۷
عمیدی = رکن الدین	سهل بن سلامه انصاری
عمیس ۲۰۳	(ابوحاتم) ۳۰۶، ۳۰۷
عمیناذاب ۱۶	سهل بن عبدالله ۲۲۱
عمینوذب = عمیناذاب	شرید ۶۵۰
عنسه وراق ۶۶۱	شریح (قاضی) ۴۲۳، ۲۳۹
عتره بن شداد ۱۲۴۲، ۱۲۲۹، ۵۳۲	شریف = ادریسی (۸۸)
عوام بن قاسم = عدام	شریف ابوالهیجان هاشم
عوبذ ۱۶	۱۲۵۰، ۱۲۴۷
عوید = عوبذ	۱۲۵۱
عوج بن عناق ۶۸۰، ۳۳۹، ۳۳۸	شریف بن هاشم = شریف
عوج بن عنق = عوج بن عناق	ابوالهیجان هاشم
فاضل بیسانی ۴۸۸	شریف رضی ۱۲۲۵، ۱۲۱۶، ۴۰
فاطمه (ع) ۶۳۸، ۶۳۴، ۶۱۳، ۳۷۹، ۳۹	شریف سبتی = ابوالقاسم
فاطمی (منتظر) ۶۳۲، ۶۰۷، ۳۰۸، ۳۰۷، ۵۰	شریف (قاضی)
۶۶۲، ۶۴۳، ۶۴۱، ۶۴۰، ۶۳۴، ۶۳۳	غرناطه = ابوالقاسم شریف
۹۸۴ و رجوع به مهدی منتظر و محمد بن حسن	ششتی = شبستری

عسگری (ع) شود	شعبه ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۱۹
فاحت ۱۵	شعبی ۹۵۲
فتح بن خاقان ۱۲۷۰	شعیب بن ابی خالد = شعیب
فخر الاسلام (= پزودی) ۹۲۸	بن خالد
فخر الدین بن الخطیب = ابن خطیب اندلسی	شعیب بن حسین اندلسی =
فخر رازی (= ابن خطیب) ۲۹، ۳۷۶، ۸۷۶	ابومدین ۶۴۲
۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۴۷، ۹۲۷	شعیب بن خالد ۶۱۲
فخر الدین رازی = فخر رازی	شق بن انمار بن نزار ۱۹۸، ۶۴۶
فراهیدی = خلیل بن احمد	شقیق بن سلمه اسدی خزیمی
فرحزاد = رستم	= ابووائل ۶۷۹
فردریک دوم ۶۳۲	شلوبین ۱۲۳۰
فرزدق ۱۲۲۹	شماخ ۴۲
فرشته ماروت ۱۰۴۲	شمس الدین محمد با جریقی =
فرشته هاروت ۱۰۴۲	باجریقی
فرعون ۷۶۵، ۱۰۵۰، ۱۰۸۸	شموئیل ۴۴۳
فرغانی ۹۷۸	شمیت = (اشمیت ۳۳)
فرکاح ۱۸۳	شولتر ۳۰، ۳۱، ۳۲
فرواسار ۵۲	شهاب الدین قرافی
فریدوجدی ۸۹	۸۷۷، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۲۴
فریرو ۳۳	۹۲۷، ۹۲۸
فضاله بن عبید ۴۱۰	شهاب الدین حلبی ۱۱۹۱
فضل بن عیسی ۶۱۶	شهریار (یا شهریار) حکم دربتد
فضل بن یحیی (برمکی) ۲۸، ۲۹، ۱۱۷، ۵۰۷	۲۷۱

١١٤٤	شهرستانی ٤٨٦
فضیل بن عیاض ٣٠	شیبان بن عبدالعزیز یشکری
فطربن خلیفه ٦١٢،٦١١	٥٢٤
فلینت ٣٨،٣٦،٣٤	شیهه بن عثمان ٦٩٧
قزاز = عباده	شیت ٢٤٥
قزوینی = جلال الدین	صمه بن داهر هندی ٦٥٩
قسری = خالد بن عبدالله	صعصعه معاویه ١١٨١
قسطلی ١٢٥٧،١١٩٨	صفا (دکتر) ١٠٠٢،٦٧
قسطلی = ابو عمر احمد	صفی حلی ١٢٩٢
قشیری = مسلم بن حجاج	صفیه (کنیز ابوبکر) ٩٩٨
قصی بن کلاب ٧٠١،٧٠٠	صفیه (مادر سیرین) ١٠٠١
قضاعه = عمرو بن مالک حمیر	صقلی = احمد صقلی
قطان = عمران	صقلی = جوهر صقلی
قعنبی ٨٩٨	صلاح الدین (لقاب) ٤٣٩
قفطی ١٠١١	صلاح الدین عبدالکریم بن منقذ
قلانسی = ابوالعباس	٤٨٩،٤٨٨
قلاوون = الناصر بن محمد	صلاح الدین بن ایوب کردی
قیاراسعد ابوکرب ٦٩١	٥٤٠،٤٨٩،٤٨٨
قیروانی = ابن فروخ	٩١٣،٨٨٣،٧٠٣
قیروانی = ابن ابی زید	صلاح الدین یوسف بن ایوب =
قیس بن دریح = ابوزید قیس	صلاح الدین بن ایوب
قیس بن عاصم منقری ٢٦٢	صلاح الدین ایوبی = صلاح
قیس غیلان ١١٧٨،٢٥	الذین بن ایوب صودی ١٠١٤

قیصر ۶۳۷،۶۳۶،۵۰۵	صیرفی = ابوبکر صیرفی ۵۳۱
ک	صیفی ۱۶
کاترمر ۳۴۴،۹۷،۹۴،۹۳،۸۳،۲۰،۱۹،۱۷	صیمری ۴۰
۱۲۸۸،۱۰۶۵،۹۱۶،۹۰۰،۸۹۶،۴۱۳	ض
کارادوو ۳۵،۳۴	ضحاک خازجی ۵۲۴
کارل مارکس ۳۳	ط
کافوراخشیدی ۳۵۶،۵۹	طارق بن زیاد ۳۹
کالب ۲۵۵	طالوت ۶۹۹،۶۲۳،۴۴۳
کبعون ۶۹۹	طاهر (نواری) ۹ ۶۶۷
کثیر (شاعر) ۱۲۳۸،۱۲۱۶،۳۸۱	طاهر بن حسین (ذولیمینین)
کثیر عزه = کثیر (شاعر)	۳۰۷،۳۰۶
کراع (لغوی) ۱۱۶۵	۶۰۷،۵۹۱
گوتیه ۳۵،۳۴	طبرانی، ۶۰۸، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۲۶
گوزگانی = جوزجانی ۶۲۰	۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹
گومپلویچ ۳۳	طبری ۳، ۱۸، ۲۳، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۵۱
ل	عابس ۱۲۴۹
لاوی ۱۵	عادبن عوص ۲۳
لئون ۲۸۲	عاصم بن ابی النجود
لبیدبن ربیع (شاعر) ۱۲۴۲، ۹۸۶	۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱
لحیانی = ابویحیی زکریابن احمد ۵۴۹، ۶۶۴	عامربن وائله کنانه مکی =
لخمی ۱۱۲۶، ۹۱۶	ابوظفیل
لسان الدین خطیب = (ابن خطیب اندلسی) ۲۹	عایشه
۲۱۷، ۶۳، ۶۲، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۰	۱۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۴۱۰، ۴۱۴،

لقمان حکیم ۱۰۰۳	۱۰۴۳،۹۳۵،۶۹۷،۶۹۶،۶۹۴،۶۹۳
لودویک گومبلر ویتچ ۳۴	عباده قزاز ۱۲۵۵
لوشی = ابو عبدالله	عباس (غماری) ۶۴۱
لوقا (لوق) ۴۴۵	عباس (مدعی مهدویت) ۳۰۸
لويس شیخو ۱۱۹۱، ۲۵۴	عباس بن عبدالمطلب (رض)
لوین ۳۲	۲۵۱، ۱۷۰، ۲۵
لیث ۱۷۵	۶۲۹، ۴۰۷، ۳۸۳، ۳۳۳
لیثی = اسامه بن زید	عباس بن عطیه ۲۵۱
لیلی ۶۶۶	عباس اقبال آشتیانی ۴۰۱، ۲۵۱
لین پول ۲۵۱، ۴۷	عباس زریاب خویی (دکتر)
م	۷۶، ۲۵
ماء السماء ۱۲۶۵	عباسه ۲۶، ۲۵
مارکس = کارل مارکس ۳۵	عبد بن حمید ۹۰۰
ماروت ۱۰۰۱	عبدالجبار بن احمد همدانی ۹۲۷
مازری (امام) ۹۰۳، ۳۶۹	عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) =
ماضی بن مقرب ۱۲۵۰، ۱۲۴۹	ابومحمد عبدالحق ۵۰۴
ماکیاولی ۳۴	عبدالحق ابراهیم اشبیلی = ابن
مالک بن انس اصبحی (امام) ۲۰۳، ۳۱، ۳۰	سبعین ۶۳۲
مجریطی (مادریدی) = مسلمه بن احمد	عبدالحمید بن واصل ۶۱۸
مجنون قیس عامری ۶۶۶	عبدالحمید بن یحیی ۴۶۷
مجوسی ۱۰۳۳	عبدالحمید کاتب ۴۷۳
محاسبی = حارث بن اسد (۹۷۲)	عبدالرحمان (بن ابی بکر)
محتسب = ابو عبدالله (۳۷)	۴۰۴، ۲۰۳

محرمه بن نوفل ۴۶۶	عبدالرحمان بن ابی حاتم = ابن
مخلف اسود ۱۲۷۲	ابی حاتم ۶۱۰
محمد (ص پیامبر) = پیامبر اسلام	عبدالرحمان بن اشعت ۴۶۷
محمد (بن ابوبکر نیای ابن خلدون) ۴۱	عبدالرحمان بن خثعمی =
۵۴، ۴۲	سهیلی
محمد (بن خلدون) ۴۱	عبدالرحمان بن ربیعہ ۲۷۲، ۲۷۱
محمد (امیر حاکم بجایه) ۵۸، ۵۷، ۴۱	عبدالرحمان بن عوف
محمد (سلطان حفصی) ۶۶۴	۴۰۳، ۴۰۲، ۳۹۲
محمد (سلطان محمد اول) ۴۹	عبدالرحمان بن ناصر بن منصور
محمد (امیر حاکم اشبلیه) ۴۰	بن ابی عامر
محمد بن ابراهیم (= آبلی - ابو عبدالله ۵۴، ۶۴۲، ۶۴۱)	عبدالله بن خردادبه (ابن
محمد بن ابوبکر (خلیفه) ۲۰۳	خردادبه) ۱۴۶
محمد بن ابوالحسن (حاجب مستنصر) ۱۱۶۵	عبدالله بن زبیر (ابن الزبیر)
محمد بن ابوزید (یا ابی زید) ۱۱۴۴، ۲۳۹	۴۱۱، ۴۰۶
محمد بن ابوالفضل = ابن شرف ۱۲۵۹	۶۹۲، ۵۰۸، ۵۰۰
محمد بن ادريس = شافعی ابو عبدالله ۶۳۰،	عبدالله بن زیاد = علی بن زیاد
۹۱۲، ۹۱۰	عبدالله بن سبا ۳۸۰، ۳۸ ابن سبا
محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه	عبدالله سعید (اعلم بطلیوسی)
محمد بن اسحاق ۶۲۹	۱۲۵۵
محمد بن اسماعیل مکتوم (امام عبیدیان) ۳۹	عبدالله بن سعید بن کلاب ۹۶۵
محمد بن اسماعیل = بخاری ۹۵۸، ۹۰۳، ۸۹۸	عبدالله بن سلام
۹۶۱	۸۹۲، ۸۸۹، ۴۱۲، ۴۱۰
محمد بن امیر عبدالله = عبدالرحمان الناصر	عبدالله بن طاهر ۵۹۱

محمد بن باجه = ابن باجه	عبدالله بن عباس ۸۳۰، ۲۵
محمد بن تاووت اطنجی ۵۱	عبدالله بن عربی (ابن عربی)
محمد بن عمر واقدی = واقدی	۴۴۴، ۴۴۰
محمد بن عیسی المنعم = ابن منعم ۱۰۱۱	عبدالله بن عمر ۹۵۶، ۴۰۴، ۳۹۸
محمد بن فضل ۶۲۰	عبدالله بن فروخ
محمد بن قاسم بن علی ۳۸۴	۸۳۱، ۸۳۰، ۶۵۲، ۶۵۱
محمد بن قلاوون (ملک ناصر) ۵۵۰، ۳۵۰	عبدالله بن قلابه (ابن قلابه) ۲۳
محمد بن محمد خلدون ۴۲	عبدالله بن قیس = ابو موسی
محمد بن محمد عمیدی = رکن الدین عمیدی	اشعری
محمد بن مروان عجلی (= عجلی) ۶۲۷	عبدالله بن لهیعه
محمد بن مسلمه ۴۱۳	۶۲۷، ۶۲۶، ۶۲۲، ۶۲۱، ۶۲۹
محمد بن مسلم زهری (ابن شهاب) = زهری ۶۷۹	عبدالله بن محمد بن اسماعیل
محمد بن معن بن احمد صمادح (ابویحیی) = معتصم	انصاری = (خواجه) هروی
بن صمادح	عبدالله بن محمد بن مروانی
محمد بن منکدر ۶۰۹	(امیر) ۱۲۵۴
محمد بن موسی = خوارزمی ۱۰۱۳	عبدالله بن اموی (امیر) ۴۱
محمد بن موسی بن نعمان ۸۳۱	عبدالله بن مروان = ابو جعفر
محمد بن یحیی العوام (یا عدام) ۴۷	عبدالله ۳۹۳
محمد بن یحیی = ذهبی ۶۵۱	عبدالله بن مسعود (ابن مسعود)
محمد بن یزید = ابن ماجه	۶۱۰، ۶۰۹
محمد اخشید ۳۳۱، ۳۳۰	۶۲۴، ۶۲۱، ۶۲۰، ۶۱۹
محمد باجریقی = با جریقی	عبدالله انصاری (خواجه) =
محمد باقر (امام ع) ۳۸۵، ۳۷۹	هروی

عبدالله عمرو = ابوزید دبوسی	محمدباقر شریف (مؤلف جامع الشواهد)
عبدالله عمری ۶۲۹	۳۳۰
عبدالله عنان ۳۸	محمد ترمذی = ترمذی
عبدالله مروانی = عبدالله بن	محمد تقی (امام ع) ۳۸۶
محمد بن مروانی (امیر)	محمد تقی دانش پژوه ۷۶،۳۴
عبدالله منصور = ابوجعفر	محمد جعفر محبوب (دکتری) ۱۲۴۷
منصور (خلیفه) ۳۸۳	محمد حبیب ۶۵۴،۳۸۵
عثمان بن خالد طویل ۹۵۶	محمد رضا شاه پهلوی ۱۷
عجلی (یاسین) ۶۲۰،۶۱۱،۶۱۰	محمد سجاد ۲۳
عجلی = محمد بن مروان	محمد سعید عریان ۱۷
عدام (عوام) ۴۷	محمد شاه (سلطان هند) ۳۴۷
عدی بن حارث ۲۴۶	مزنی (حافظ مزنی) ۹۱۲،۸۹۸،۳۴
عراقی ۸۹۸	المستظهر (عباس) ۴۴۰
عرفجه بن هرثمه ازدی	مستعصم ۹۱۸،۶۶۰
۴۸۳،۲۴۷،۴۹	مستعین بن هود (= ابن هود) ۲۹۹
عروه بن حزام عذری ۱۹۹،۱۹۸	مست (سلطان حفصی) ۶۶۳،۵۱۷،۴۲
عزالدین بن عبدالسلام (ابن	۱۱۶۵
عبدالسلام) ۹۱۳	مستنصر عباسی ۹۱۸
عزرا ۴۴۵	مسعود (مورخ) ۱۸،۱۵،۱۴،۴،۳،۳۰
عزه ۱۲۳۹	،۷۱،۶۷،۶۶،۶۱،۶۰،۵۹،۳۲،۳۱
عزیر (نبی) ۷۰۰	،۳۳۳،۳۲۹،۱۹۹،۱۹۸،۱۵۸،۹۸
عزیز نزار (فاطمی) ۴۹۶	۷۰۵،۵۵۳،۳۹۶،۳۹۲،۳۹۱،۳۳۹
عضدالدوله (لقاب) ۴۳۸	مسلم بن حجاج قشیری (صاحب صحیح) (= ابن

حجاج (١٧٠، ١٧١، ٣٦٩، ٦٠٩،	عطار (عارف ایرانی) ١٥
٦١١، ٦١٧، ٦١٨، ٦٢٠، ٦٢٢،	عفراء ١٩٩
٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٨، ٨٩٩، ٩٠٥،	عقیل بن ابیطالب ٤٦٦
٩٥٨، ٩٦٨، ٩٧٩	عقیلی (= ابو جعفر) ٦٢١
مسلم بن حجاج نیشابوری (= امام مسلم - قشیری) =	عکرمه ٩٤٨
مسلم بن حجاج قشیری	عکرمه بن حفصه ١١٨١
مسلم بن عقبه مری ٦٩٢	عکرمه بن عمار ٦٢٤
مسلم بن ولید ١٢٣٨	علاف = ابوالهذیل
مسلمه بن احمد مجریطی ١٩٢، ٢٠٠، ١٠٠٥،	علقمه ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١
١٠١٣، ١٠٣٥، ١٠٤٠، ١٠٥٩،	علقمه بن عبده ١٢٢٩، ١٢٤٢
١٠٦٠، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٨٣،	علوجه = احمد بن محمد
١٠٨٤، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١١٠٨،	علوی حمودی = ادریسی ٩٨
١١١٧	علویه = احمد بن محمد
مسلمه بن مخلد ٤١٠	علی بن ابیطالب (امام ع)
مسیح (= عیسی ع) ٣٨٠، ٤٤٥، ٤٤٨، ٧٠١،	٢٨، ٤١، ٢٨٧، ٣٠٠،
٩٧٧	٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٣،
مسیلمه کذاب ١٨٧	٣٨٥، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٣، ٣٩٨، ٣٩٩،
مشدالی (ابوعلی ناصرالدین) ٨٧٦	٤٠٢، ٤٠٥، ٤٠٧، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢
مصری = ابن سناء الملک	علی بن یوسف (سلطان
مصری = ابن فارض	مرابطان) = ابوبکر بن ابراهیم
معز الدوله = احمد دیلمی	١٢٥٧
معز الدوله (صنهاجی) ٤٣٨، ٤٣٩،	علی دیلمی = عمادالدوله
معلم اول (ارسطو) ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٣٦،	علی الرضا = علی بن موسی

۱۰۹۰	الرضا(ع)
معسرلمی ۹۵۶	علی زین العابدین = زین
معمری ۱۲۲۰	العابدین (امام ع)
معین (دکتری محمد معین) ۷۲۴،۳۳۷،۲۵	علی عجمی (خطاط ۹ ۸۳۰)
مغیربی ۱۱۰۲	علی ماوردی = ماوردی
کعیرخ (بم شهبخ) ۴۳۶،۴۱۰،۳۹۸	علی ناشی ۱۲۲۲
مفلح ۶۶۹	علی الهادی (امام ع) ۳۸۶
مقتدر بالله (عباسی) ۶۶۹،۶۶۸،۳۴۱	علی وصی = علی بن ابیطالب
معداد ۳۹۲	(ع)
مقدم بن معافر نیریزی ۱۲۵۴	علی الهاللی ۶۱۱
مقدونی = ارسطو	علینقی منزوی ۲۵
مقدونی = اسکندر	عمادالدوله ۲۹۶
مقری ۱۲۱۹	عماد اصفهانی ۱۲۲۶،۴۸۸
مقری دانی = ابوالحسن اسماعیل	عماد الدین ابوالفداء = ابن کثیر
ملک ظاهر = ظاهر (ملک)	۶۷۱
ملک ناصر = محمد بن قلوون	عمادالدین اسماعی بن کثیر =
ملیلی = ابوالحسن ملیلی ۷۸۴	ابن کثیر
متسکیو عرب (ابن خلدون) ۲۸	عمار بن یاسر ۲۳۵
منتظر (م - ت - ظ) = مهدی	عمر ذهبی ۶۲۳
منتصر (ارموحدان) ۲۱۷	عمر بن خطاب (خلیفه رض)
منذر ۲۴۷	،۲۰۲،۷۰،۵۰
منذر (اولاد عباس) ۶۲۵	،۲۷۱،۲۴۷،۲۴۵،۲۳۸،۲۳۷،۲۰۳
منذر بن سعید ۴۲۷	،۳۷۲،۳۶۳،۳۶۲،۳۱۴،۲۷۷

منذربن ماء السماء ٨٢٢	٣٩٤،٣٩٠،٣٨٩،٣٧٨،٣٧٣
منصور (القاب) ٤٣٤	٤٢٣،٤٠٩،٤٠٧،٤٠٥،٤٠٢
مهدى = محمد مهدى يا محمد بن عبدالله نفس زكيه	٤٥٥،٤٥٤،٤٣٦،٤٣٥،٤٢٥،٤٢٤
مهدى منتظر (محمد بن حسن عسكرى) ٣٨١	٥٣١،٥١٥،٥٠١،٥٠٠،٤٨٣،٤٦٦
٦١٥،٦١٤،٦١٣،٦٠٩،٦٠٨،٦٠٧	٦٣٦،٧٠٨،٧٠٢،٦٩٧،٦٩٥،٦٣٨
٦٢٦،٦٢٥،٦٢٤،٦٢١،٦١٧،٦١٦	٩٨٤،٩٧٣،٩٦٧،٨٨٦،٨٥٤،٧٥٠
٦٣٤،٦٣٣،٦٣١،٦٣٠،٦٢٩،٦٢٧	١١٤٤،١٠٠٢
مهدى موحدى (امام موحدان مغرب) ٤٦،	عمر (برادر ابن خلدون) ٤٢
٣٠٤،٣٠٣،٢٥٣،٥٠،٤٨،٤٧	عمر بن ابى ربيعه ١٢٤٣،١٢٢٩
٥٠٢،٥٠١،٤٤٠	عمر بن سعد ابن وقاص ٣٥١
مهدى = نفس زكيه	عمر بن عبدالعزيز
١٢٦١	٦٣٦،٣٩٦،٣٩٥،٣٩٤
٣٥١	عوج بن عوق = عوج بن عناق
١٢٥٠	عوص بن ارم ٢٣
١٢٨٩	عوف اعرابى ٦١٧
٧٣٢	عوفد = عوبد
مياوش = منلاوش	عوفيد = عوبد
١٢٨٩	عويف القوافى ٢٦٢
ن	عياض ٢٨
	عياض (قاضى) ٩٠٦،٩٠٣
	عيسى (بن مريم ع)
	٦٣٠،٦٠٧،٤٤٦،٣٨٠
	٨٢١،٧٠٢،٦٣٨،٦٣٧،٦٣٦،٦٣٥

۱۲۴۲، ۱۲۲۹ نابغه ذبیانی	۱۰۳۳
نابوکد نزر (یانسر) = بختنصر ۴۴۴	عیسی بی‌زیات = ابومهدی
ناتاتیل اشمیت ۳۵	عیسی = ابن‌الزیات
ناجی = ابوالصدیق	عیسی بن زیدبن علی ۳۸۴، ۳۸۳
ناشی (علی) ۱۲۲۳، ۱۲۲۲	عیسی بن عبدالملک = ابن
ناشی = عبدالله ناشی	قزمان
ناصر اطروش = حسن بن علی بن حسن	عسی بن عمر ۱۱۷۹
ناصر الدین زواوی = ابوعلی	عیسی بلیدی ۱۲۷۰
نضرین کنایه ۲۵	عیسی نوشری ۳۷
نظام الملک ۶۵۶، ۴۳۸	غ
نظای (شاعر) ۵۵۳، ۷۱	غزالی
نعمان بن بشیر ۴۱۱، ۴۱۰	، ۱۰۲۸، ۹۷۴، ۹۷۲، ۹۶۷، ۹۴۸
نعمان ثابت = ابوحنیه	۱۲۲۸، ۱۰۷۰، ۱۰۵۴، ۱۰۳۶، ۱۰۳۰
نعمان بن ماء السماء = نعمان بن منذر	غطفانی = جنیدبن عبدالرحمن
نعمان بن منذر ۱۲۶۵، ۲۶۲، ۲۴۷	غلامرضا تهامی ۲۵
نفس زکیه = محمد بن عبدالله (مهدی) ۲۸،	خیلان = ذوالرمه
۳۸۴، ۳۸۳	ف
نکیر و منکر ۹۶۶	فارابی
نوایی (دکتر عبدالحسین) ۵۳۱	، ۱۰۹۱، ۱۰۲۶، ۱۰۰۴، ۸۵۳، ۸۲۱
نوح (ع) ۱۲۸۱، ۸۱۵، ۳۲۴، ۱۵۲، ۳۹	۱۱۱۸، ۱۱۱۱، ۱۰۹۵
نورالدین (القاب) ۴۳۹	فارج وزیر ۶۴
نوشری = عیسی نوشری ۳۷	فارس بن وردار ۳۴۹
نوشروان = انوشروان	فارسی (نحوی) = ابوعلی

نووی (= محی الدین) ۸۹۸،۳۶۹،۱۷۵،۸۹۹	۱۱۹۵،۱۱۵۰
نویری ۱۸۳	فاروق ۱۱
نیریزی = مقدم بن معافر	فوربیگه ۲۴
نیکلسوین (الن) ۳۴	فیثاغورث ۱۰۰۲
و	فیروز آبادی (صاحب قاموس)
وائل ۱۲۸	۱۶۴
وائل بن حجر ۳۹	فیروز جوه ۳۴۸
و آرد ۳۶،۳۴	ق
الواثق ۲۹۶،۱۴۶	القائم بامرالله عباسی (مهدی)
واصل بن عطای غزال ۹۵۶،۳۷۹،۱۷۳	۶۳۴
واضح ۴۲	القادر ۴۰
واقدمی (محمد بن عمر) ۳۵۲،۳۰۳،۴۳،۴،۳	قارب الاسود ۱۸۷
۸۹۱	قاسم ۲۵۰
مصیف ۳۵۲،۴۳	قاسم بنابویزه ۶۱۱
وکیع بن جراح ۶۲۰	قاسم بن فیره = ابن فیره ۱۲۲۹
هشام بن حکم (= ابوالولید) ۳۹۶،۳۵۸،۵۵	قاسم بن محمد بن ابی بکر ۴۳۹
۸۵۴	قاسم بن محمد بن ادريس ۲۵۰
هشام بن عبدالملک ۸۴۵،۷۳۲	قاسم بن مره بن احمد ۶۴۴
هشام (محدث) ۶۱۴	قاهت = قاهت
هشام = محمد بن عبدالجبار بن ناصر	قتاده ۶۱۴
هشترودی (دکتر،،،) ۱۰۰۶،۷۶،۲۵	قتیبه بن سعید ۱۷۵
۱۲۴۷	قتیبه بن مسلم ۷۰
هگل ۳۵	قحطان ۲۴۵

هلاکو (هولاکو) ۹۱۸،۹۱۷،۶۶۰،۵۷۹	قحطبه ۲۸
هلال بن عمرو ۶۱۳،۶۱۲	قدامه ۱۱۷۱
هلن = هیلانه	قدامه بن مظعون ۴۱۰
همایی ۶۵۵	قدوری ۹۸،۴۰
همدانی = بدیع الزمان	قدیس اگوستین ۳۶
همر (اومیروس) ۱۲۴۴	قرافی = شهاب الدین
هند (نام زن) ۳۹۲،۲۹	قرشی ۳۷۵
هوازن بن منصور ۱۱۷۹	قرطبی = ابن حیان (۳۸)
هوانک چانک ۲۵۹	قرطبی ۸۸۸
هود ۸۳۰	قرمطی ۳۸
هوشنی ۶۷۵	قره بن ایاس ۶۴۰،۶۲۸
هیرودی ۷۰۸،۴۴۹	کرمانی ۹۹۸
هیلانه ۷۰۱	کریب بن خلدون ۴۱
ی	کسری = (خسروانوشروان)
یارشاطر (دکتر) ۷۱	۶۴۶،۳۲۸
یاسر ۱۸	۲۱،۶۹۷
یاسین عجلی ۶۲۱	کعب الاحبار ۸۹۰،۶۵۴،۶۵۳،۲
یافت ۱۵۵،۸۲	کعب بن زهیر ۱۲۴۲،۵۰۹
یاقوت حموی ۱۰۹،۱۰۱،۸۴،۸۲،۴۹	کعب بن عجره ۴۱۰
۲۹۸،۲۷۱،۲۵۹،۱۲۹	کعب بن مالک ۴۱۰
یاقوت (خطاط) ۸۲۵ ۹	کعبی ۹۵۶
یثرب بن مهلائیل ۷۰۴	کعوب ۱۲۵۱،۱۲۵۰
یحیی بن محمد (برادر ابن خلدون) ۴۲	کفیف (شاعر) ۱۲۸۵

٦٩٣	كلبي ٦٦٨
يزيد رقاشي ٦١٦	كلثوم بن عمرو = عتابي
يسع ٣٧	كلمان اوار ٣١
يشا = ايشا	كلمنت (اقليمينطس) ٤٤٦
يشحب ٦٨١، ١٧	كمال الدين (شيخ،،،،) ٦٧٠
يشحب بن بعرب ٢٤٥	كولوزيو (استفانو كولوزيو)
يشكري = شيبان بن عبدالعزيز	٣٥، ٢٣
يشكري = مرجان بن رجا	كندی = يعقوب بن اسحاق
يشوع بن شارخ ٤٤١	كنستتین ٤٤٧، ٤٤٦
يصهر ١٥	كنسيدران ٣٥
يعتق ١٢٧٣	كنعون ٦٩٩
يعرب بن قحطان ٢٤٥	كوروش كبير ٤٤٤
يعقوب (يا كوب) ١٣٢	كومي = عبدالسلام
يعقوب (نبي ع) ١٤، ١٥، ١٣٢، ١٣٤، ٢٦٠،	كهلان بن سبا ٢٥٠
يعقوب بن اسحاق كندی ١٥٩، ٦٣٧، ٦٥٧،	كهيله ١٩٩
٦٦٠، ٦٦١	كيسان = مختار بن ابو عبيد ٣٧٩
يعقوب بن سفیان ٦١٠	كيكوس ٢
يعقوب بن شيبه ٦٢٤	گ
يعقوب بن عبدالحق ٥١٧	گابريلى ٣٣
يعقوب بن منصورا بويوسف ٢٢٠، ٤٩٥، ٥٢٥،	گارسن دوتاسى ٣١
٥٨٥	گشتاسب ٢٠، ١٨
يعقوب منصور ٢١٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٥١٥،	٧٣٩، ٦٢٤، ٦٠٩، ٤١٨، ٤٠١، ٣٩٥
يعقوب المنصور = يعقوب منصور	٨٣٠، ٨٥٠، ٨٩٨، ٩٠٤، ٩٠٨، ٩١٠،

بعقوب برادعی ۴۴۸	۹۳۰، ۹۲۹، ۹۱۷، ۹۱۵، ۹۱۴، ۹۱۱
یعلی بن منبه ۳۹۲	۱۲۶۵، ۹۶۰
یغمراس بن زیان ۵۱۷، ۲۵۲	مالک بن حمیر ۲۴۶
یمانی ۵۱۴	مالک بن عدی بن حارث
یوحنا بن زبیدی ۴۴۶، ۴۴۵	۱۱۹۹
یسف بن یعقوب (ع) ۲۶۲، ۲۴۱، ۱۵	مالک بن وهیب
یوسف (ابوالفضل) = ابن النحوی	۱۰۶۳، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۸
یوسف (پدر حجاج) ۵۵	مالک اصغر = ابن ابی زید ۲۳۹
یوسف بن ایوبت = صلاح الدین	مالک انس = مالک بن انس
یوسف اول = ابویعقوب	مالکی = ابومحمد بن ابوزید
یوسف ثانی = ابویعقوب	ماوردی ۵۰۳، ۴۵۲، ۴۲۵
یوسف سکاکی = سکاکی	مأمون (خلیفه)
یوشع ۶۹۹، ۴۴۲، ۲۵۵	۳۰۶، ۷۰، ۴۳، ۳۵، ۳۳
یونس بن ابی اسحاق ۶۲۳	۴۲۶، ۴۰۵، ۳۸۶، ۳۴۱، ۳۳۳، ۳۲۹
یهودا ۴۴۱، ۲۵۵، ۱۶	۴۹۵، ۵۹۱، ۶۰۷، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۷۴
	۱۰۳۱، ۱۰۰۴، ۹۴۶، ۷۷۹، ۶۸۲
	مأمون بن ذوالنون
	۳۴۴، ۳۴۰، ۳۳۵، ۳۳۰
	۱۲۵۶، ۱۲۵۵، ۱۵۵۴
	الموید ۵۵
	مؤید الدین اصفهانی = (حسین)
	علی (علی) ۱۰۶۹
	مبرد (نحوی) ۱۱۷۵

	متنبی ۱۲۴۳، ۱۲۲۰، ۱۲۱۶، ۳۲
	متوکل (عباس) ۶۵۶، ۵۷۸، ۳۹۹
	المتوکل علی الله (= ابوالعباس)
	اندلسی ۱۱،
	۱۲۶۹
	متی (نبی ص) ۴۴۵
	مثنی بن صباح ۶۳۰
	مجاهد (محدث) ۸۸۱، ۶۹۶، ۶۲۵
	۸۹۰
	مجاهد (عامری) ۴۸۵
	مجتبی مینوی ۷۱
	مجربین قحزم ۶۲۸
	محمد بن تومرت = ابن تومرت
	۵۱۱، ۴۹
	محمد بن الحسن ۸۹۸
	محمد بن حسن عسگری (ع)
	۳۸۶، ۳۸۱
	۶۳۶، ۶۳۵ (و رجوع به مهدی و
	فاطمی منتظر شود)
	محمد بن حسین (تاج الدین) =
	ارموی
	محمد بن حکیم ۳۴۶، ۵۷
	محمد بن حنفیه

	<p>۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۱۶، ۶۲۲، ۶۲۳</p> <p>محمد بن خالد جندی ۶۳۰ محمد بن زکریای رازی 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 سطی = 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</p>
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>محمد بن عبدالعظیم ۱۲۷۴ محمد بن عبدالله (شاهزاده حفصی) ۵۶،۴۹ محمد بن عبدالله بن حسن بسط (= 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 ۳۸۳، ۳۸۲ محمد بن علی بصری = ابوالحسین محمد محمد شهاب (شیخ) ۵۰۰ محمد عبدالهادی (ابوریده) ۳۶ محمد فرزانه ۷۶ محمد لوشی = ابو عبدالله لوشی محمد مکتوم (ابن اسماعیل) ۳۸۵ محمد المهدی بن عبدالله ۲۸، ۲۵ محمد مهدی (امام ۱۲ شیعیان) + محمد بن حسن عسکری محمد مهدی = محمد بن</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>عبدالله نفس زکیه محمد وزیر عبدالملک = ابن قرمان محمدی (دکتر) استاد دانشگاه تهران ۷۲ محمد (امیر محمود خوانسالار) = امیر محمود ۳۴۷ محمود بن ابوبکر = سراج لدین ارموی محمود جمال الدین سرور ۴۰۰ محمی الدین عربی (شیخ) ۹۸۶،۳۰۴ محمی الدین رضوی (استاد دانشگاه تهران) ۱۲۷۸، ۱۰۰۳، مدغلیس ۱۲۷۲، ۱۲۷۴ مدغیس = مدغلیس مرتضی (علم الهدی) ۴۰ مرجانب رجاء یشکری ۶۲۸ مرقاص (یا مرقاس) ۴۴۵، ۴۴۷ مروان (بن حکم) ، ۴۱۴، ۳۹۹، ۳۹۵، ۱۲۷ ۱۰۷۰، ۶۵۶، ۵۲۴، ۵۱۴ مروان بن مغیره = هارون بن</p>
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	مغيره
	مره بن ازد ٢٤٥
	مریم ٧٢٦
	مرینی ١١٩٩، ١٦٥
	مصطفی بن محمد ١٢٧٩
	مصعب بن زبیر ٥٠٠
	مضاض بن جرهم ٦٩٢
	مضاض بن عمرو ٦٩٢
	نضرین نزار ٢٤٥
	مطرف (شاعر) ١٢٦١، ٩١٧
	مطرف بن طریف (محدث)
	٦١٣، ٦١٢، ٩٠٦
	مطرواق ٦١٨
	مامظفر (القاب) ٤٣٩
	مظفر بن مستعین ٢٩٩
	معاذ بن عباس ٦٩٧
	معاویة بن ابی سفیان
	٣٩٣، ٣٩٠، ٣٨٩، ٢٣
	٤٠٤، ٤٠٣، ٣٩٩، ٣٩٨، ٣٩٥، ٣٩٤
	٤٥٥، ٤١٨، ٤١١، ٤١٠، ٤٠٦، ٤٠٥
	٥١٤، ٥٠٨، ٥٠٧، ٤٩٨، ٤٨٤، ٤٨٣
	٦٩٢، ٦٣٦، ٦٢٦، ٦٥١
	معاویة بن بکر ١١٨٠

	<p>معاویه بن حدیج ۴۱۱، ۴۸۴</p> <p>معبد بن وهب (مغنی) ۸۵۴</p> <p>معبد جهنی ۹۵۶</p> <p>معتز بن متوکل ۳۳</p> <p>معتصم بن صماد ۱۲۵۵</p> <p>معتصم تجیبی = معتصم بن صمارح</p> <p>معتصم بالله</p> <p>۴۲۶، ۳۹۹، ۳۸۴، ۳۳۳، ۲۹۸، ۶۶۰</p> <p>معتضد (القاب) ۴۳۶</p> <p>معتضد (خلیفه)</p> <p>۵۷۸، ۴۳۹، ۲۹۸، ۴۰، ۳۷</p> <p>معتمد (القاب) ۴۳۹</p> <p>معدالمعز لدین الله ۳۱۳، ۵۸۵</p> <p>معد بن عدنان ۲۴۷</p> <p>معری (ابوالعلاء) ۱۲۱۶، ۱۲۲۰</p> <p>منصور (حاکم بجایه) ۵۰۰</p> <p>منصور بن سلیمان ۴۷، ۴۸</p> <p>منصور بن ابی عامر = (ابن ابی عامر) ۳۵۶،</p> <p>۸۸۸، ۴۶۰</p> <p>منصور بن محمد سجاد ۲۵</p> <p>منصور حلاج = حلاج ۹۹۱</p>
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	منصور بن عكرمه ١١٨٢
	منصور خليفه (= ابو جعفر)
	٣٨٤،٣٨٣،٢٨
	،٤٩١،٤٣٩،٤٣٧،٤٠٤،٣٩٥
	٩٨٩،٧٠٣،٦٢٥،٦١٢
	منلاوس منلاوش
	منلاوش = ١٠١٧،٨٠٨
	موبدان ٦٥٦،٥٥٣،١٩٨،٧٣،٧٢
	موسى بن عمران (ع)
	،٢٦٨،٢٥٥،١٥،١٤
	،٦٩٩،٦٩٨،٤٤٣،٤٤٢،٣٨٥،٢٦٩
	١٠٥٠،١٠٤٣،١٠٣٩،٨٨٦،٧٠٠
	موسى (برادر ابن خلدون) ٤٠
	موسى بن صالح ٦٤٧
	موسى كاظم بن جعفر (امام ع)
	٣٨٦،٣٨٥
	موسى بن نصير ٣٥١،٣١٤،٦٨
	موسوليني ٥٣
	موصلى = جمال الدين
	عبدالرحيم
	موصلى = اسحاق موصلى
	(مغنى)
	موصلى = ابراهيم موصلى

	(مغنی)
	موصلی = ابویعلی
	المؤید (هشام بن حکم)
	۳۶۸،۵۵
	مهتدی (خلیفه) ۴۲۶
	مهتدی ۶۹۶،۶۲۳،۳۱
	مهتدی (خلیفه ابوعبدالله مهتدی)
	۴۰۴،۳۸۵
	۶۶۱،۴۳۷
	مهتدی برکشلی ۸۵۴
	ناصر الدین امشدالی = ابوعلی
	۸۷۷
	الناصر الدین الله = عبدالرحمان
	الداخل
	الناصر محمد بن قلاوون ۳۵۴
	ناصر الدین (شیخ) ۹۱۹
	ناصر خسرو ۶۷۸
	نبی الملحمه = اقب پیامبر اسلام
	(محمد ص) ۵۰۱
	نجاشی ۴۵۴
	نجده بن عامر حنفی ۶۱۵
	نجم الدین ابوالعباس = احمد
	بن محمد بن الرفعه (ابن الرفعه)

	<p>نجم اسرايلى ٩٨٣</p> <p>نجم اسماعىلى = نجم اسرايلى</p> <p>نحشون بن عمينوذب ١٦</p> <p>نخعى = ابراهيم ٦٩٦</p> <p>نرون ٤٤٧</p> <p>نزار ٢٤٥</p> <p>نزهون (شاعرى) ١٢٦٩</p> <p>نسايى = ابو عبدالرحمان</p> <p>نسايى (ابو حاتم)</p> <p>٦١١، ٦١٥، ٦١٧، ٦١٨،</p> <p>٦٢٢، ٦٢٣</p> <p>نسطور ٤٤٨</p> <p>نسفى = ابواسحاق</p> <p>نسفى = ابوالبركات ٩٣٢</p> <p>نشيپ ايرانى (مغنى) ٨٥٤</p> <p>نصربن سيار ٣٥١</p> <p>نصر هورينى</p> <p>١٧، ١٦٤، ١٧١، ٢١٤، ٢٣٨،</p> <p>٢٤٨، ٢٥١، ٣٧٦، ٣٩٧، ٤٠٠، ٩٠٤،</p> <p>١٠٥٤، و حواشى ديگر</p> <p>نصيپ (شاعرى) ١٢٢٩</p> <p>نصير الدوله (القاب) ٤٣٨، ٤٣٩</p> <p>نصير الدين طوسى</p>
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>۱۱۵۲، ۱۰۳۲، ۸۴۴، ۱۲۹۳ ولید بن عبدالملک ۷۱۱، ۷۰۲، ۶۹۶، ۶۹۵ ولید بن عقبه ۴۱۳ ولی منتظر (مهدی) ۶۳۵ ولی الدین (= ابن خلدون) ۴۲، ۳۹ ون کرم ۳۳ وهب بن منبه ۸۹۲، ۶۴۹، ۶۴۷، ۱۶ ویکو ۳۴، ۳۳، ۳۲ ۵ هاجر ۶۹۱، ۶۹۰، ۶۸۹ الهادی (خلیفه) ۴۳۷، ۴۲ هاروت ۱۰۳۹، ۱۰۰۱ هارون الرشید = رشید هارون (ع) ، ۴۴۳، ۳۸۵، ۳۴۵، ۲۵۵، ۲۵ ۶۹۸، ۴۵۰ هارون بن سعید عجللی ۶۵۳، ۶۵۲ هرون بن مغیره ۶۱۳، ۶۱۲، ۶۱۱ هارون عجللی = هاروبن سعید</p>
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	عجلی
	هاشمی ٦٢٢
	هامان ٤٤٦
	هامر ٣١،٣٠
	اهنی بن نیار = ابوبرده ٢٣٤
	هذیل بن مدرکه ٢٤٥
	هربرت سپنسر ٣٥
	هرثمه ١٥٠
	هرقل ١٧١، ١٧٢، ٣٠٣، ٤٤٨، ٧٤٤، ٩٤٠
	هرمزان ٤٦٦
	هرمزد آفرید (حکیم) ٦٥٨
	هرمس ٨١٨، ٧٣
	هروی (خواجه عبدالله انصاری)
	٩٨٣، ٩٨٢
	٩٨٧
	هشام المؤید ١١٦٤
	یحیی ابوحفص = ابوزکریا
	٦٣٩، ٥١٧
	یحیی بن اکثم (= ابن اکثم) ٧
	٤٢٦، ٣٤، ٣٣، ٤٢
	یحیی بن بقی = ابن بقی ١٢٥٦
	یحی بن خالد برمکی

	<p>۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸۰، ۲۵۹،</p> <p>۱۱۴۴، ۶۸۲، ۵۰۷، ۳۳۷</p> <p>یحیی بن ذوالنون = ما مون بن ذوالنون</p> <p>یحی بن زید بن بن علی</p> <p>۳۸۴، ۳۸۳</p> <p>یحیی بن سعید ۶۵۲</p> <p>یحیی بن سلطان ابواسحاق = ابوزکریا</p> <p>یحیی بن عبدالله ۲۸، ۶۶۵</p> <p>یحیی بن عبدالله بن حسن ۲۵</p> <p>یحیی بن قطان ۶۱۱، ۶۱۵</p> <p>یحیی بن محمد بن حشیش تونسی ۸۳۱</p> <p>یحیی بن مستنصر ۴۲</p> <p>یحیی بن معطی = ابن معطی ۱۱۶۱</p> <p>یحیی بن معین = ابن معنی ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۶</p> <p>۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰</p> <p>یحیی بن یحیی اللیثی ۹۱۵</p> <p>یحیی الحوطی بن محمد ۴۷</p> <p>یحیی العوام (یا عدام) ۴۷</p>
--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	<p>یحیی المامون = مأمون بن ذوالنون (۳۳۰)</p> <p>یحیی خزر جی ۱۲۶۲</p> <p>یحیی بن ابومحمد عبدالله = ابوزکریا</p> <p>یحیی برمکی = یحیی بن خالد یزد گرد ۳۱۰</p> <p>یزیدبن ابن زیاد ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱</p> <p>یزیدبن زریع ۶۱۵</p> <p>یزیدبن عبدالملک ۵۰۰</p> <p>یزیدبن عمر بن هبیره ۱۲۷</p> <p>یزدی بن معاویه ۴۰۶، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴</p> <p>۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۶۲۹</p> <p>یوسف بن تاشفین ۴۴۰، ۵۴۰، ۶۴۲</p> <p>یوسف بن حجاج ۱۰۱۶</p> <p>یوسف بن عبدالمون ۴۸۷</p> <p>یوسف بن عمر ۵۰۰</p> <p>یوسف بن کریون ۴۴۶ (ابن کریون)</p> <p>یوسف بن یعقوب (سلطان) ۶۴۱، ۶۴۲</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

فهرست اسامی اماکن

ابن سلامه (قلعه،،،،،) ۲۷	آ
ابرق ۱۲۰۸	آبشار نیل = کوه جنادل ۱۰۲
ابکیرده = انکبردیة	آبشار جنادل = کوه جنادل
ابله ۷۰۰، ۱۳۲، ۱۱۵، ۸۶	آتشکده‌های ایرانیان ۷۰۵، ۲۵۸
ابواب (دریند) ۲۷۱، ۲۷۰، ۱۳۸، ۱۴	آذربایجان، ۱۸، ۴۹، ۸۶، ۸۷، ۱۲۹، ۱۳۸
ابه ۵۴	۶۶۷، ۳۴۳، ۱۳۹
اترانت ۱۳۵، ۱۲۴	آرامگاه ابراهیم ۱۱۴
اجداییه ۱۱۲	آرال = دریاچه آرال
احساء ۱۱۵	آرگار ۱۰۶
احقاف یمن ۸۶	آسیا ۵۱
اخشبان (کوه ابوقییس و کوه احمر) ۶۳۳	آسیای صغیر (= بلد روم ۹ ۱۰۰۴، ۱۲۵، ۵۰)
اخطب = خط	آکلیه = آنکلایه
اذرات ۱۱۴	آلبانی ۱۲۴
اذلنت = اطلس ۸۱	آلمان (لمانیه) ۱۴۲، ۱۳۶، ۳۸
اذنه ۷۰۳، ۱۲۷	آمد ۱۲۷، ۱۱۸
اران ۱۲۰۰، ۱۳۹	آمستردام ۱۷۰، ۳۶
اربونه ۱۳۳، ۱۲۳	آمل ۱۳۰، ۱۱۸
ارجان ۱۱۵	آمو (آمل) ۱۲۱
اردییل ۱۳۸	آناطولی (= ناطوس) ۱۳۷، ۱۲۵، ۵۱
اردن ۴۶۶، ۳۴۴، ۱۱۴، ۱۵	آنقره ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۵۱
ارزن ۱۴۲	آنکارا = آنقره

افراجه ۱۲۳	استونی = رسلانده
افرنسیه(فرانسه) ۱۴۲	اسد آباد همدان ۹۲۷
افریزه ۱۴۳	اسر (رود،،،،) ۶۴۲
افریقا ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۲۰۰	اسرائیل (صحرای،،،،،،) ۱۱۰
افریقای جنوبی ۱۰۸	اسروشنه ۱۳۱، ۱۱۸
افریقای شمالی ۴۵، ۸۱	اسفراین ۱۱۶
افریقیه ۴، ۷، ۱۶، ۲۲، ۳۲، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶،	اسفی = رباط اسفی
۴۷، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۸۳، ۱۱۱، ۱۲۴،	اسفیجات ۱۳۱
۱۶۳، ۲۱۴، ۲۸۸، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰،	اسکندرونه ۱۲۵
۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۶،	اسکندریه ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۶۵، ۶۶، ۸۳،
۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۰،	۸۷، ۱۰۳، ۱۱۳، ۲۶۲، ۳۴۴، ۳۹۲،
۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰،	۳۲۴، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۳۷،
۱۵۳، ۲۷۸،	۴۳۸، ۴۴۱، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۷۹،
اقلیم ششم ۸۳، ۸۹، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷،	۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۷، ۵۴۰، ۵۴۹،
۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱،	۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۷۹، ۵۸۵، ۶۴۰،
۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰،	۶۴۴، ۶۵۴، ۶۷۹، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۸۸،
۱۵۳، ۸۰۸،	۷۰۶، ۷۰۷، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۳،
اقلیم هفتم ۸۳، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۶،	۷۳۴، ۷۴۸، ۷۶۲، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۵۶،
۱۵۱، ۱۵۳، ۵۰۵، ۸۷۹، ۹۷، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰،	۸۷۶، ۹۱۵، ۹۲۰، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱،
اقیانوس اطلس (دریای محیط) ۴۴، ۴۶،	۱۱۷۳، ۱۱۸۵، ۱۱۹۰، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸،
(و رجوع به دریای محیط شود)	۱۱۹۹، ۱۲۲۰، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۹،
اکس ۱۴۷	۱۲۸۵، ۱۲۸۶
البانی = آلبانی ۱۳۶	افلاندس (فلاند) ۱۴۲

المانيان (= آلمان ١٤٢)	اقریطش (= كرت) ٨٣، ١٢٠، ١٢٤، ٤٨٤،
المریه ٢٢، ٤٤، ١٢١، ١٢٢، ٤٨٤، ٥٠٤،	٤٨٥
١٢٥٥	اقلیم نخست ٨٣، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٢، ٩٤،
امریکا ٣٥	٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥،
المزمه ٦٤١	٨٧٩، ١٠٦، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ٢٧٨، ٨٠٥،
ام القرى = مكه (٦٩٦)	اقلیم دوم ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٦،
اناطولی ١٢٥	٩٧، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١١،
انبار ١٢٧، ٨٣٠	١١٢، ١١٣، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ٨٠٥،
انبرضیه (لمباردی) ١٣٥	اقلیم سوم ٨٣، ٨٨، ٨٩، ٩٢، ٩٤، ٩٥،
اندلس (اسپانیا) ٦، ٤، ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٣٩، ٤١،	٩٦، ٩٧، ١٠٧، ١١٠، ١٢٠، ١٢١،
٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٥، ٥٥،	١٥٣، ١٥٨، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٥٠،
٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٣، ٨٣، ١٠٩، ١٢١،	اقلیم چهارم ٨٣، ٨٩، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧،
١٢٢، ١٢٤، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٥١،	١١٠، ١١٣، ١١٤، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٩،
٢١٤، ٢٤٦، ٢٧٨، ٢٨٢، ٢٨٤، ٢٩٥،	١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩،
٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١٢،	١٤١، ١٤٦، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨،
٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣٤٤، ٣٥٦، ٣٩٦،	٢٧٨، ٨٠٧،
٤٢٧، ٤٣٣، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٥٨، ٤٦٣،	اقلیم پنجم ٨٣، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ٩٥،
٤٦٨، ٤٦٩، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٨٩، ٤٩٧، ٥١٠،	٩٦، ٩٧، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤،
٥٠، ٥١، ٥٠، ٧٠، ٧٣، ١٢٨، ١٥٥، ١٩٨،	٥١١، ٥١٥، ٥٢٣، ٥٢٩، ٥٤٠، ٥٤٨،
٢١٤، ٢٥٨، ٢٨٣، ٣٠٣، ٣١٠، ٣١٤،	٥٦٤، ٥٦٦، ٥٧١، ٥٧٨، ٥٨٠، ٦٠٩،
٣١٥، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٤٠، ٣٦٠،	٦٣٥، ٧٠٧، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٣١، ٧٣٣،
٣٦٤، ٣٨٩، ٣٩١، ٤٠٠، ٤٣٨، ٤٤٤،	٧٥١، ٧٩٦، ٧٩٧، ٨٢١، ٨٢٩، ٨٣٣،
٤٦٦، ٤٩٤، ٥٢١، ٥٣١، ٥٨٦، ٧٠٠،	٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣،

۸۵۱،۷۶۲،۷۴۴،۷۲۴،۷۲۳،۷۰۱	،۹۱۴،۹۰۹،۸۸۹،۸۸۸،۸۷۶،۸۵۵
،۱۱۷۷،۱۱۴۸،۱۰۰۳،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 مدین ۱۱۳	،۱۲۵۴،۱۲۵۳،۱۲۴۵،۱۲۴۰،۱۲۳۶
ایوان کسری ۶۷۹،۶۷۸،۳۳۷،۸۶،۶۸۲	،۱۲۶۹،۱۲۶۴،۱۲۶۳،۱۲۵۸،۱۲۵۶
ایوان مداین = ایوان کسری	۱۲۸۵،۱۲۸۰،۱۲۷۴،۱۲۷۲
ایویسا = یابسه (۴۸۵)	انطاکیه ۲۴۶،۱۲۵
ب	انطالیه ۱۲۶
باب (در بند) = ابواب	انطرسو ۱۲۵
باب الابواب (= در بند) = ابواب	انقره = آنقره
باب المنذب (تنگه) ۱۰۴،۱۰۳،۸۵،۸۴	انکبرده = انکبردی (لمباردی)
باب المنذب (بلاده،،،،) ۸۴	انکبردی ۱۳۵،۱۲۴
باب فضل بن یحیی ۱۱۸	انگریه (هنگری) ۱۴۳
بابل ۱۰۴۳،۱۰۴۲،۱۰۴۰،۴۴۴،۷۰	انکلایه (آکیله) ۱۴۲،۱۳۵،۸۶
باجویین = تاجوه	انگلستان ۱۴۷،۱۴۶،۱۴۲،۳۰
بادیس ۶۴۱،۳۰۵،۱۲۱،۱۱۰	انکلترا و الکلترا = انگلستان
بارسلن = برشلونه	اوراس (جبال) ۱۲۰۰
باری (سرزمین) ۱۳۵	اورشلیم ۱۱۴
	اورمیة = اورمیة
بازار عکاظ ۱۲۴۱	اولیل = (جزیره اولیل)

بازیلیکات ۱۳۵	اهرام مصر ۷۶۹،۶۸۲،۶۷۸،۳۳۷
باشکیره = بسجرت	اهواز ۳۴۲،۱۱۵
باطوس = ناطوس	ایتالیا ۱۳۴،۴۸
برشلونه (بارسلن ۹، ۱۲۳، ۱۳۳،	ایران ۴۹،۴۸،۳۸،۲۱،۲۰،۱۸،۱۵،۱۴
برصا = برصه	بامیان (بلاد،،) ۱۱۸
برصه = بروسه	بجانه ۴۸۴
برطاس ۱۴۴	بجاه = بجه
برغشت (برگو) ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴	بجایه (بوژی) ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
برغونه ۱۳۴	۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸،
برغونیه (برگون) ۱۴۲	۵۹، ۶۰، ۶۳، ۱۱۰، ۲۹۷، ۳۱۳،
برقاغه = نرباغه	۵۰۱، ۵۶۶، ۶۴۲، ۶۷۵، ۶۸۸، ۷۱۴،
برقه ۸۳، ۱۱۲، ۳۴۴، ۶۸۸، ۷۲۵، ۷۲۶	۸۷۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۱۲۶۴،
برگون = برغونیه	بجناک (وبجنکیه) ۱۴۵، ۱۴۸
برنیس (صحاری) ۱۱۲	بجه ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۴
بروسه ۱۳۷	بحراسود = بحر بنطس
بریطانیا = برتانی	بحر بنطس (= بحر نیطس) ۱۲۰، ۱۲۹
بزجاله = ترجاله	بحر خوارزم = دریاچه آرال
بسا (فسا) ۳۷	بحر خزر = دریای خزر
بست ۱۱۶	بحرالروس = بحراسود = بحر اطرابزنده
بسجرت (باشگیره) ۱۴۵، ۱۴۹	بحر روم و بحر رومی = دریای روم
بسظام ۱۳۰،	بحر شامی = بحر رم
بسطه ۱۲۱، ۱۲۲	بحر طرابزنده (بحر اسود) ۱۲۰
بسکره ۱۱۰	بحر فارس = (دریای فارس) ۱۲۸

بصره ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۳۴۳، ۳۸۳، ۳۹۲،	بحر قلزم = دریای قلزم ۱۰۵
۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۹۲،	محر محیط = دریای محیط ۱۱۰
۵۱۶، ۶۰۸، ۶۸۷، ۷۱۰، ۷۴۳، ۸۳۳،	بحرین ۲۰، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۴۶۶، ۵۷۹،
۸۷۸، ۸۸۲، ۸۹۶، ۸۹۸، ۹۵۶، ۹۹۸،	۸۰۱، ۱۲۶۰،
۱۱۶۰، ۱۲۱۰، ۱۲۶۰،	بخارا ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۹۲۷، ۹۳۴،
بطایح عراقین ۲۴۵	بدخشان ۱۱۷
بطلیوس ۱۲۱، ۱۲۶۹،	بدر (غزوه) ۲۴۰
بعلبک ۱۲، ۶۹، ۱۱۴،	برابی ۷۶۴، ۱۰۰۲، ۱۰۴۳،
بغداد ۲۸، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۹، ۶۶، ۸۷،	بربر (بلارد)، ۸۶
۱۲۸، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۵، ۳۳۰،	برتانی ۱۴۲
۳۳۱، ۳۴۱، ۳۸۴، ۴۰۵، ۵۴۹، ۵۶۵،	برجان ۸۴، ۱۴۴،
۵۸۵، ۶۱۱، ۶۲۴، ۶۶۰، ۶۶۸، ۶۷۴،	بردسیر ۱۱۶
بلجر ۱۴۴	بردعه ۱۳۸، ۳۴۴،
بلخ ۴۲، ۸۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۲۵۹، ۵۰۳،	۶۷۵، ۷۴۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۵۲، ۸۵۴،
البلد الجدید = اس ۶۸۶	۸۷۸، ۸۸۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۱۱، ۹۱۲،
بلرم ۱۲۴	۹۱۳، ۹۱۷، ۹۱۸، ۱۲۴۹، ۱۲۶۹،
بلغار (= برجان) ۸۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸،	۱۲۷۵، ۱۲۷۸،
بلقاء ۱۹۹	بکه = مکه ۶۹۶، ۶۹۷،
بلنسیه ۱۲۲، ۱۲۱۹،	بلادار من = ارمنستات = ارمنیه ۱۲۶
بلونیه (پلونی) ۱۴۳، ۱۴۷،	بلاد اسلامی (مالک اسلامی) ۷۵۰
بلهرا (بلاد،،،،) ۱۰۸،	بلاد اسلاوها ۴۸۱، ۴۹۰، ۷۷۰،
بهلوس = بهلوس	بلاد بربر ۸۵
بنادقه (ونیز) ۸۳، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۴۸،	بلاد بنادقه (ونیز) ۱۳۵

بناریه ۱۴۸	بلادترک و ترکان (ترکستان) ۱۴۵، ۱۱۸
بنبلونه ۱۳۳	بلاد جبل ۳۴۰
بندقیه = بنادقه (ونیز)	بلاد جرید ۸۳۶
بنطو = بیطو	بلاد جزیره (عربستان) ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸
بن غازی ۱۰۹	بلاد خزر ۱۴۵
بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۸۲۲	بلاد خفشاخ (قبچاق) ۱۴۵
بوامیه (بوهم) ۱۴۳	بلاد دیلم ۲۸
بورژ ۱۳۳	بلاد روم = (آسیای صغیر) ۱۲۵
برگرب (رود) ۶۷۹	بلاد زنگبار ۸۵
برگو = برغشت	بلاد سودان ۷۲۶
بوژی = بجایه ۲۹۷	بلاد سیاهان ۱۰۰
بوسنگ ۱۱۶	بلاد شام ۱۲۵
بولاق ۱۷، ۶۸، ۶۶، ۱۰	بلاد شمال ۶۵۹
بونه ۴۲، ۱۱۱، ۶۸۸	بلاد فرنگیان ۷۵۸
برهم = بوامیه	بلاد مجاهدین عبدالله ۱۲۴
بهلوس (ایالت) ۱۲۹	بلاد مسیحیان = بلاد بنادقه ۱۸
بیت ابراهیم (= مکه) ۶۸۹	بلاد و نیز = بلاد بنادقه ۸۴
بیت الحرام (کعبه - مکه) ۶۸۹، ۱۲۴۲	بلاد یاجوج ۱۴۶
بیت العتیق ۶۸۹	بلاط الولید (مسجدی در دمشق) ۷۰۲
بیت لحم ۶۹، ۷۰۲	بلاق ۱۰۲
بیت المعمور ۶۹۰	بلبونس = جزیره بلبونس
تادله (شهر) ۱۰۹	بیت المقدس (اورشلیم) ۱۴، ۳۳۹، ۳۴۳، ۴۴۴،
تاز ۱۲۸۳	۶۹۸، ۶۸۹، ۶۱۹، ۴۸۸، ۴۸۶، ۴۴۵

تازا ۱۰۹	۷۰۴،۷۰۳،۷۰۲،۷۰۱،۷۰۰،۶۹۹،۹۱۷
تازه = تاز	بیروت ۷۱۵،۱۱۴،۱۰۵،۸۳،۷۴،۵۵
تازی = تاز	۱۲۰۰،۹۱۶
تاستوس = طبست	بیره ۷۰۳
تباله ۱۰۷	بیزانس (رم السفلی) ۲۲۲
تبت ۱۳۱،۱۱۸،۱۱۷،۲۱،۲۰	بیسکرده ۷۴۸،۷۱۴،۶۱،۶۰،۵۵،۵۰
تبریز ۱۲۹،۴۹	بیش (نهر) ۱۴۳
تبسه ۱۱۱،۵۵	بیطو (پواتو) ۱۴۲،۱۳۴،۱۳۳
تبوک (صحرا - غزوه) ۳۱۱،۱۸۰،۱۱۴	بیلقان ۱۴۳،۱۳۷،۱۲۹
۹۶۸،۹۶۶	بین النهرین ۱۱۸
تدلا = تطیله	بیونه ۱۳۳
تدمر ۱۱۴	پ
ترتس = طرطوشه	پارتی ۱۳۰
ترجاله ۱۲۱	پاریس ۵۴،۴۵،۳۸،۲۱،۱۹،۱۷،۳۳۰
ترکس = تکش	۱۰۲،۹۳
ترکستان = بلاد ترک یا ترکان (۸۹،۸۸،۳۰۹)	پتروگراد ۱۲۶۹
۸۱۰	پرتقال ۱۱۹۸
ترکش ۱۴۵	پشینه = بیجانه
ترکمان (کشور) ۱۵۰	پواتو = بلونیه
ترکیه ۷۴،۷۲،۷۱	پلونی = بلونیه
ترمذ ۱۱۸،۱۱۷،۱۱۶،۸۸	پیرنه = کوه برنات ۱۳۳
تستر = شوشتر	پهلو (بهلوس) ۱۲۹
تطیله ۱۳۳	ت

تاجرہ = ناجرہ	تغزغز ۱۸
تاجوہ (اراضی) ۱۰۶	تغیش ۱۳۸
تاجوہ (شهر) ۱۰۱	تکرو (بلاد) ۱۵۴، ۱۰۰
تادلا = تادله	ترکیت ۱۲۸
۷۱۴، ۶۸۰، ۶۴۲، ۵۶۵، ۵۱۷، ۳۴۶	تلدو = طلیطله
۱۲۸۵، ۸۷۷، ۸۷۶، ۷۱۵	تلمسان ۶۳، ۶۱، ۶۰، ۵۷، ۵۵، ۴۷، ۴۶، ۴۵
تلول ۱۶۱، ۱۶۰	۳۱۲، ۲۸۰، ۲۵۲، ۲۵۱، ۱۱۰، ۱۰۹
تنبکتو ۱۲۰۰	تغور غربی ۵۴۹
تنعیم ۶۹۶	تغورهارونی ۷۰۳
تنگه جبل الطارق = (دریای زقاق) ۸۳	ثمود (دیار،،،،) ۱۱۴
توات ۱۰۰	ثور (غار،،) ۲
توذر ۳۰۸	ج
توریز ۸۹۳	جاسم (قریہ) ۱۲۴۴
توزر ۷۴۸، ۴۴۱، ۱۱۱	جامعان ۱۲۷
تولدو = طلیطله	جامع الازھرا ۶۶، ۵۰
تولوز = طلوشه	جامع امویان (مسجد) ۳۴۰
تونس ۳۸ تا ۴، ۷۰، ۱۱۱، ۳۰۸، ۴۸۲، ۴۸۴	جامع بجایه ۵۹
۶۶۴، ۶۶۳، ۵۶۶، ۵۴۹، ۵۱۷، ۴۸۷	جامع زیتونه (تونس) ۵۰
۸۷۶، ۸۳۶، ۷۹۶، ۷۳۳، ۶۸۶، ۶۸۳	جامع قرویین (فاس) ۱۱، ۱۰، ۶۸، ۵۰
۱۱۶۵، ۱۱۰۴، ۱۰۲۲، ۹۱۹، ۸۷۸	جامع کبیر غرناطه ۵۰
۱۲۸۶، ۱۲۵۱، ۱۲۲۸، ۱۲۰۰	جبال اطلس (سلسله،) ۱۲۰۰
تھائم (یمن) ۱۰۴	جبال بتم = کوههای بتم
تھامه ۳۹۲، ۱۰۶، ۱۰۵	جبال بربرها ۱۱۰

تهامه (مکه) ۱۰۴	جبال دروب = کوههای بتم
تهران ۲۰	جبال قفص ۰ کوچ) ۱۱۵، ۱۱۶
تیتری = کوهستان تیتری	جبال مه = فاران
تیگورارین ۱۰۰	جبل (کوهستان) ۱۱۱
تیطاوین ۱۲۱	جبل طارق ۴۴، ۵۷
تیماء (دیار) ۱۱۴	جبل فتح = جبل طارق
تیه (صحرای)، ۲۶۹، ۱۴، ۱۵، ۲۶۹، ۲۷۰	جبله ۱۲۵، ۵۴۹
ث	بثولیه (سرب) ۱۴۳
تغور جرزى ۷۰۳	جده ۸۵، ۱۰۷، ۶۹۲، ۶۹۶
تغور شامى = تغور شام	جرجانیه ۱۳۰
جریاب ۱۱۷	جرجرايا ۱۲۸، ۹۹۸
جرید (بلاد) ۱۱، ۱۵۸، ۳۰۸، ۵۴۰، ۵۶۶	جرش ۱۰۷
۷۴۸، ۷۴۹، ۸۳۰	جرمانیه (ژرمن) ۱۴۳
الجزایر ۲۹، ۳۵، ۴۵، ۱۰۹، ۲۵۳، ۷۱۴	جرنده (ژرین) ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۴
۷۱۵	جرواسیا «کرواسی» ۱۳۶
جزایر بالثار ۸۸۸	جزیره سرنیدیپ (سیلان) ۱۰۴، ۷۰۵
جزایر خالادات ۱۰۶، ۹۸	جزیره سیلان = جزیره سرنیدیپ
جزایر رمانی ۴۸۶	جزیره سیسیل = جزیره صقلیه
جزایر سیلا (ژاپون) ۱۰۵	جزیره شقر = شقر ۱۲۱۹
جزایر شرقی = جزایر بالثار	جزیره صقلیه = صقلیه (۴۸۷، ۸۳، ۱۲۳، ۲۹۸)
جزایر واق واق ۱۰۵	۴۸۶، ۴۸۴
الجزایر یا جزیره ۲۰، ۳۱۵، ۳۴۳، ۵۶۵	جزیره عدن ۱۰۵
۸۰۱	جزیر عدش ۱۲۴

جزیره قادس ۴۸۷،۱۲۱	الجزیره غربی ۷۳۵،۵۷۰
جزیره قبرس ۱۲۰،۱۱۳	جزیره اعدوش = جزیره غدوش
جزیره قمر ۱۰۴	جزیره الخضراء (الجزیره) ۱۲۱،۱۲۰،
جزیره قوصره (کسره) ۴۸۵	۸۳،۸۰۱
جزیره کرت = جزیره اقریطش	جزیره اندلس = اندلس
جزیره مالطه (مالت) ۴۸۵،۱۲۴	جزیره انکلترا = انگلستان
جزیره موصل = موصل	جزیره اولیل ۱۰۰
جزیره مالت = جزیره مالطه	جزیره برقاعه - (نروژ) ۱۴۷
جزیره مایرقه = مایرقه	جزیره بلبونس (پلوپونز) ۱۲۴،۱۲۰
جزیره منورقه (مینورک) = منورقه	جزیره پلوپونز = جزیره بلبونس
جزیره میورقه (میورقه) = میورقه	جزیره جربه ۴۷۸
جزیره یایسه ۴۸۵،۱۲۰	جزیره جنوه (ژن) ۴۸۵
جزیره یاقوت ۱۱۹	جزیره رسلانده (ایسلانده) ۱۴۷
جزیره جرید = جرید	جزیره سردانیه ۴۸۵،۱۲۳،۱۲۰
جعرانه ۷۱۴	جزیره ساردینی = جزیره سردانیه
جلق (دمشق) ۶۷۱	
جلولاء ۴۸۲،۱۲۸	جیروف ۱۱۶
جلیقیه (گالیس) ۱۳۲،	چ
جمل (غزوه) ۴۱۱	چاچ ۱۳۲،۱۳۱،۸۹
جنگاله ۱۲۳	چادر گاه‌های آزگار ۱۰۶
جندی‌شاپور ۱۱۵	چادرگاه‌های زغاوه ۱۰۶
جنوه (= جزیره جنوه) ۱۳۴	چاردگاه‌های بجه ۱۰۳
جیان ۱۲۱	چادرگاه‌های نقاب پوشان ۱۰۶

چاه ذروان ۱۰۴۳	جیحون = رود جیحون
چاه زمزم ۶۷۹،۶۹۲،۶۹۱،۶۹۰	حران ۱۲۶
چشمه آب رمزم = چاه زمزم	حرم (کعبه) ۶۷۹،۶۹۶
چین ۱۸، ۲۰، ۵۱، ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۵۷۱،	حرمین (مکه و مدینه) ۵۸۵
۹۱۲، ۸۰۰، ۷۶۸، ۷۲۴، ۷۲۳	حرواسیا = جرواسیا
ح	الحره (وقفه) ۸۵۰، ۷۰۲
حیشه ۳۱۰، ۱۹۸، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۸۵	حصن استپه ۱۲۵۹
۱۱۷۷، ۹۰۱، ۴۴۹	حصن خوابی ۱۲۵
حج (= مکه) ۶۲۴، ۶۵، ۲۸، ۴۹، ۴۸	حصن مصیات ۱۲۵
۱۲۷۳، ۱۱۹۹	حضر موت ۱۵۲، ۱۰۵، ۵۴، ۳۹، ۱۷
حجاز ۸۶	حطیم ۶۹۵، ۶۹۲
۸۵، ۶۹، ۴۹، ۴۴، ۴۰، ۳۷، ۱۵	حلب ۱۲۵، ۶۹
۱۵۱، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۷، ۱۰۴، ۱۰۳	حلوان ۳۴۲، ۱۲۸
۳۰۱، ۲۷۷، ۲۵۱، ۲۰۳، ۱۶۰، ۱۵۲	حله مزیدیه ۱۲۷
۴۱۶، ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۴۴، ۳۱۲	حمص ۱۲۵، ۱۱۴
۵۶۴، ۵۰۰، ۴۴۳، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۱۸	حمص (اشبیلیه) ۱۲۶۱
۶۹۳، ۶۹۲، ۶۸۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۵۸۵	حنین ۳۹۲
۸۹۸، ۸۹۶، ۸۵۴، ۸۳۰، ۷۰۵، ۷۰۴	حوراء ۱۱۳
۱۱۵۹، ۹۱۴، ۹۰۱	حوران ۱۲۵۲، ۱۲۴۶، ۱۱۴
حجر ۲۰۲، ۱۱۴	حیره ۱۲۶۵، ۱۲۷، ۱۱۵، ۸۶، ۲۰
حجر الاسود ۷۰۳، ۷۰۲، ۷۰۰، ۶۹۵	خ
حدث حمراء ۷۰۳	خابور ۱۲۷
	خازرون ۱۳۰

خانفو = خانکو	حدیثه ۱۲۸
خانقو = خانکو	خانه‌های مقدس تازیان ۷۰۵
خانقین ۱۲۸	خاورد دور ۷۱۰
خانکو ۱۰۸، ۱۰۵	ختل (بلاد) ۱۱۸، ۱۱۷
خانقاه بیبرس ۶۶	خجندا ۱۳۲، ۱۳۱
خانه خدای = خانه کعبه	خراسان ۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،
خانه کعبه ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷،	۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۵۴، ۲۲۸، ۳۰۶،
۹۰۲، ۷۰۴	۳۴۲، ۳۸۳، ۴۰۵، ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۸۵،
خلیج قسطنطنیه ۸۴، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹،	۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲، ۹۱۸، ۹۰۵،
۱۴۳	۱۱۵۲، ۱۲۹۰
خلیج لیون ۱۳۴	خرجان ۱۲۴۹
خلیج ونیز = خلیج بنادقه	خرخیز ۱۱۹
خنفو = خانکو	خرشنه ۱۳۸
خنفون = خانفو = خانکو	خرلخ ۰ خرلخیه) ۱۳۱
خوابی = حصن خوابی	خرلخیه ۱۱۹، ۸۸
خوارزم ۱۳۰، ۱۳۱، ۸۹۳، ۷۰، ۸۸،	خریده = جرنده
خوزستان ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۶،	خزر (سرزمین) ۸۴، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴،
خونجان ۱۲۸	۱۴۵، ۱۴۶
خیابان تره بای (در تونس) ۷۰	خزران ۱۴۰
خیبر (بلاد)،،،، (۱۰۷)	خرلجی = خرلخیه
خیبر (قلاع) ۱۱۴، ۱۵	خرلجیه = خرلخیه
خیفون ۱۰۸	خط (سرزمین) ۱۱۵
د	خفشاخ (یا قفجق یا قبجاق) ۱۴۹

دارابگرد ۱۱۵	خلاط ۱۳۸،۸۷
دارالخلافة = بغداد ۴۳۸	خلیج ۱۴۵،۱۳۲،۱۱۶
دارالسلام = بغداد	خلیج بنادقه (ونیز) ۱۳۵،۱۲۱،۱۲۰،۸۴
دارالکتاب اللبنانی ۱۰۶۷،۱۰۱۸،۷۲	۱۳۶
۱۲۷۴،۱۲۷۱،۱۱۳۲	خلیج تارانت ۱۳۵
دارالهجره = مدینه	خلیج جنوه (ژنه) ۱۳۴
دارین (بندر) ۱۲۶۰	خلیج سبر = خلیج فارس
دالماسی ۱۳۶	خلیج طنجه ۱۲۱،۱۱۰
دانشکده حقوق تهران ۳۵،۲۴،۱۷	خلیج فارس ۸۶
دانشکده معقول و منقول تهران ۷	خلیج قابس ۴۳
دانشگاه آمستردام ۳۶	دانشگاه کورنیل (امریکا) ۳۵
دانشگاه آکسفورد ۳۷	دانشگاه لبنان ۷۲
دانشگاه تهران ۱۰۰۵،۷۲	دانکار ۱۴۷
دانشگاه الجزایر ۳۵	دانیه ۱۱۶۴،۸۸۸،۴۸۵،۱۲۲،۸۴
دانشگاه سربن ۳۸	دبدو (کوه) ۶۲
دریای جرجان = دریای خزر	دبوسیه ۹۲۷
دریای چین = دریای هند	دبیل ۱۳۸
دریای حبشه = دریای هند	دجله = رود دجله
دریای خزر یا بحر خزر = (دریای جرجان	دجله بغداد ۳۳۰
یا جرجانیه یا دریاچه جرجان و جرجانیه)	دریند (= ابواب - باب) ۱۳۹،۱۳۸،۱۴
۱۴۵،۱۴۴،۱۲۹،۸۸،۸۶،۱۴	درعه (بلاد) ۱۰۹
۱۵۴،۱۵۳	درن (ناحیه اطلس) ۱۱۰
دیای روم (مدیترانه) ۸۶،۸۵،۸۴،۸۳	دروب (کوههای)، ۱۲۵

۱۱، ۱۱۰، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۹، ۸۷	دریاچه آرال (= دریاچه خوارزم)
۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲	۱۱۷، ۸۸، ۱۴۰
۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳	دریاچه ارجیش ۳۴۴
۴۸۲، ۳۴۳، ۲۸۸، ۱۴۹، ۱۳۶، ۱۳۵	دریاچه بصره ۸۷
۷۲۶، ۷۲۳، ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۸۶، ۴۸۵، ۸۰۰	دریاچه جرجانیه (دریای خزر) ۸۸
دریای رومی = دریای روم	دریاچه جرجان = دریای خزر ۸۸
دریای زقاق = تنگه جبل اطارق ۸۳	دریاچه جیحون = دریاچه آرال
دریای سوئز (یاسویس) ۸۶، ۸۵، ۱۹، ۱۳	دریاچه خوارزم ۱۴۰، ۱۱۷
۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۳	دریاچه سودان ۱۰۰
دریای سبز = (دریای محیط) ۸۱	دریاچه طرمی ۱۴۸
دریای سویس = دریای سوئز	دریاچه غرکول ۱۴۰
دریای سیاه = (دریای نیطش) ۸۴، ۳۸۱، ۱۲۹	دریاچه غنون ۱۴۸
دریای = شام (دریای روم) ۱۲۰، ۱۹	دریاچه فیوم ۱۱۲
دریای شامی = دریای شام ۴۸۲	دریای آلانتیک ۳۰۸
دریای طبرستان (= دریای خزر) ۱۳۰	دریای آدریاتیک ۱۳۴
۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۳۸	دریای اسود یا بحر الروس = دریای سیاه =
دریای طرابزنده = دریای اسود = دریای نیطش	دریای نیطش
دریای فارس ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۳، ۸۷، ۸۶، ۱۹	دریای نبطس و نبطش = دریای نیطش دریای
۱۲۸، ۱۵۵	تیرنین ۱۳۵
دریای قلم = دریای سوئز	دریای گرگان = دریای خزر
دریای کاسپین = دریای خزر	دریای متوسط ۱۲۰
دیلم (بلاد) ۵۶۵، ۳۸۵، ۸۷، ۸۶، ۳۷، ۲۵	دریای محیط (یا بحر محیط) ۸۵، ۸۳، ۸۱
دیلمان = دیلم	۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۸۷

دینار = دینور	۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۲،
دینور ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۴۳	۱۴۹، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸،
ذ	دریای مدیترانه = دریای روم
ذات الابواب ۶۷	دریای مرمره ۸۴
ذروان = چاه ذروان	دریای نیطس = دریای نیطس
ر	دریای نیطس (پنتوس) ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۶،
رافقه ۱۲۶	۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۸۴،
رامهرمز ۱۱۵	دریای ونیز = دریای بنادقه
راس عین ۱۲۷	دریای هند ۱۹، ۸۵، ۸۷، ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۴،
ریاح (قلعه،،،،) ۱۲۱، ۱۲۲	۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۵۴،
ریباط اسفی ۱۰۹	دلاس ۱۰۷، ۱۱۲،
ریباط عباد ۶۴۲	دماغه اوٹان ۱۱۱
ریباط الفتح ۶۷۹	دماغه رازا ۱۱۱
ریباط ماسه ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۰۹، ۶۴۰، ۶۴۱	دمشق ۲۲، ۲۴، ۳۴، ۵۰، ۵۱، ۶۱، ۱۱۴،
رحبه ۱۲۷	۲۴۶، ۳۳۷، ۳۴۴، ۳۸۲، ۵۴۱، ۵۷۱،
رسلانده (استونی) ۱۴۷	۶۳۷، ۶۷۰، ۶۷۱، ۷۴۳، ۱۲۴۴،
رشید (شهر) ۱۰۲، ۱۱۳	دمیاط ۱۰۲، ۱۱۳،
رضائیه (ارومیه) ۹۲۸	دنقله ۱۰۲
رقه ۸۷، ۱۲۶، ۵۹۱	دنیه = دانیه
رکن (مکه) ۶۱۴، ۶۹۸	دوقطب ۸۲
رم = رومه	دوعدوه (عدوتین) ۴۴۰
رو السفلی = بیزانس	دومه الجندل (دیار،،،،) ۱۱۴
رمله ۶۰۸	دهلک ۱۰۴

دهلی ٣٤٨	رنده ١١٩٩،١٦٥،٤١
دیارثمود ٣٤٠،١١٤	رواحه (بلاد) ١١٢
دیار ربیعہ ١٢٦	روان ٢٥٩
دیرنوبین = (معبد نوبهار) ٢٥٩	رودان ١١٦
رود اسر ٦٤٢	روداتل (ولگا) ١٤٨،١٤٥،١٣٩
ردباجہ = رودتاجہ	روسیہ ١٤٨،١٤٤،١٤٣
رود بلخ = (رود جیحون) ١١٨،٨٦	روم ١٣٥،١٣٤،٨٧،٨٤،٨٣،٢٠،١٨،٧
رود تاجہ ١٢٢	٣١٥،٣١٤،٣١١،١٥٥،١٣٨،١٣٧
رود جریاب ١١٧	٤٤٦،٤٤٥،٤٤٣،٣٢٧،٣٩١،٣٢٨
رود جیحان ١٤٧،١٢٦	٤٨٢،٤٦٧،٤٦٦،٤٥٤،٤٤٩،٤٤٧
رود جیحون ١١٩،١١٨،١١٦،٨٨،٨٦	٧٠١،٦٥٩،٥٨٦،٥٢١،٤٩٤،٤٨٥
٦١٢،٥٨٥،١٤٠،١٣١،١٣٠	١،٠٠٣،٨١١،٧٥١،٧٤٤،٧٣١،٧٠٢
رود چاچ ١٣٢،١٣١	١١٧٧،١٠٩،١٠٠٤
رود بار حمص (اشبیلہ) = حمص (اشبیلہ) رود	روم بزرگ
دجلہ ١٢٧،١٢٦،١١٥،٨٧	رومہ ١٠٠٦،٦٣٥،٤٤٦،٤٤٥،٦٧،٤٤
٨٦،٢٠،٧٢٤،٦٦٠،١٣٧،١٢٩،١٢٨،١٠٦١	رومہ المکرمة = رومہ (٦٧)
رود سجلماسہ ١٠٩	رویان ٣٤٣
رود سند ١٠٨	رها ١٢٦
رود سیحان ١٣٧،١٢٦	ری ٣٤٣،١٣٠
رود سیحون = رود چاچ ١١٨	ریف (مراکش) ٣٠٨
رود شنیل ١٢٧٤	زاب ٦٥٤،٦٤،٥٦٦،١٢٧،١١٠،٦١،٥٥
رود غضا ١٢٦٦	٧٤٨
رود فاس ٦٦٣	زاب (رود) ١٢٤٩

زاب سغیر (ورد) ۱۲۹،۱۲۸	رود فرات = (فرات) ۱۲۶،۱۱۵،۸۷،۸۶
زاب کبیر (رود) ۱۲۹،۱۲۸	۵۲۳،۲۴۳،۱۳۸،۱۳۷،۱۲۸،۱۲۷
زابلستان ۶۵۹	۷۲۴،۶۵۹
زالع ۱۰۴،۱۰۳،۸۵	رود فرغانه ۱۳۱،۸۹
زبید ۱۰۵،۸۵	رود قباقب (= قرهسو) ۱۳۷
زغاوه ۱۰۱	رود قره سو = رود قباقب
زفتی ۱۱۲	رود ملویه ۱۰۹
زقاق = دریای زقاق	رود نیل ۷۶۴،۱۱۱،۱۰۸،۱۰۶،۱۰۰،۸۹
زم (شهر) ۱۳۰	۱۲۷۴
زم (دهکده) ۱۱۶	رود و خش ۱۱۸
زمزم = چاه - چشمه زمزم	رود و خشاب ۱۱۸،۱۱۷
زموم ۱۱۶	رود ولگا = رود اتل
زناته (بلاد)، ۷	زویله بن خطاب (ناحیه) ۱۱۲
زنگبار ۱۵۴،۱۰۴،۸۵	زیج ابن اسحاق ۱۰۲۲
سرت ۱۱۲	زیلغ = زالغ
سردانیه = (سارینی) جزیره سردانه (۸۴)	ژ
سرخس ۱۱۶	ژاپون = جزایر سیلا
سرزمین تیه = تیه	ژرومن = جرمانیه
سرقسطه ۱۲۵۷،۲۹۹،۱۲۳	ژن = جنوه (خیلیج جنوه) ۱۳۴،۴۸۵
سرقوسه (سیراکوز) ۱۲۳	ژیرن = جرنده
سرنندیب = جزیره سرنندیب (سیلان)	س
سروج ۱۲۶	ساباط مداین ۳۸۰
سروی = جثولیه ۱۴۳	ساحل شمالی = مدیترانه ۱۰۰۶

ساراكس و ساراگوس = سرقسطه	سرير ١٤٠،١٣٩
ساكس = شظونيه ١٤٢	سعيور = منت ميور
ساردين = سردانيه	سغد ١٣١،١١٨،١٨
سالبرنا (بندر) ١٢٣٠	سفاله ١٠٥،١٠٤،٨٥
سالم (مدينه) ١٢٣،١٢٢	سقلاب ١٢٩
سامره (صبصطيه) ٤٤٤	سقيفه بني ساعده ٣٧٧،٣٧١
سانتياگو = شنتياقوب	سلا ٦٨٨،١٠٩،١٠٠
سبا (سرزمين) ١٠٧	سلاميه ١٢٥
سبته ٢٨٢،٢١٧،١٢١،١٢٠،١١٠،٥٧،٤٢	سلمنكه = شلمنكه
١١٩٩،٧٤٩،٧١٤،٦٨٨،٦٦٢،٦٣٢	سلمنه = شلمنكه
١٢٦٤	سلميه = سلاميه
سبطله - ٤٨٢،١١١	سلوقيه ١٢٦،١٢٥
سجلماسه ٦٨٧،٣٨٥،١٠٩،٦٨،٦٧،٤٠،٣٧	سله ٦٧٩
سداسكندر ١٤٦	سمرقند ٩٣٢،٩٢٧،١٣١،٨٨،١٨
سد مأرب ٦٨١	سموره ١٣٢
سد ويكش ٤٨٧	سميساط ١٢٦
سد يا جوج و ماجوج ١٤١،١١٨،٨٢	ستريه ١٠٦
سراه = سراه	سند (بلاد) ١٥٥،١٥١،١٠٨،١٠٧،٨٦،٨٥
سرب = سروى	٧٥١،٥٧٩،٣٤٢،٣١٠
سودان (درياچه) ١٠١	سنت انجل ٨٤،١٩
سودان (بلاد) ٧٢٤،٢٨٨،٢٧٨،١٥١،١٠٢	سودا ٣٤١،٢٤٥
١١٩٩،١٠٤٤،٧٨٣،٧٨٢	سواكن (جزيره) ١٠٤،٨٥
سوس = شوش	شوئز (= سويس) ١٠٤،١١٣،٢٠،١٩

۱۳۸،۱۲۷،۱۲۶،۱۲۵،۱۲۴،۱۱۴	سوس ۱۰۸،۳۰۸،۳۱۲،۶۴،۶۴،۶۴،۷۲۶،
۳۱۰،۳۰۱،۲۸۸،۲۶۹،۲۴۶،۱۵۱	۱۲۰۰
۳۴۴،۳۴۰،۳۳۸،۳۱۵،۳۱۴،۳۱۲	سوس اقصی ۳۰۸،۸۲۲
۴۳۷،۴۱۶،۴۱۲،۴۱۰،۳۸۶،۳۸۲	سوسه ۶۴،۴۶،۱۱۱
۴۸۲،۴۷۰،۴۶۹،۴۶۷،۴۶۶،۴۴۴	سوق عکاظ = بازار عکاظ (۱۲۴۱)
۵۱۱،۶۹۶،۴۸۹،۴۸۸،۴۸۶،۴۸۴	سوئس = سوئز
۶۱۴،۵۸۵،۵۸۰،۵۷۹،۵۶۵،۵۶۴	سوبقه بن مشکور ۱۱
۶۹۱،۶۷۲،۶۶۷،۶۵۹،۶۳۸،۶۲۲	سویل = اشبیلیه ۴۱
۷۲۳،۷۰۳،۷۰۷،۶۹۹،۶۹۸،۶۹۳	سیاه کوه = کوه سیاه ۱۴۴
۸۹۶،۸۳۱،۷۹۶،۷۶۸،۷۵۱،۷۳۱	سیحان = رود سیحان
۱۱۰۴،۱۱۸۰،۱۰۰۳،۹۰۱،۸۹۸	سیحون = رود سیحان
۱۲۴۶	سیحون = رود سیحون (چاچ)
شامات ۲۱۴	سیراف ۱۱۵،۵۰۹
ساهدجان ۱۱۸	سیراکوز = سرقوسه
شحر ۱۰۷،۱۰۵،۱۰۳،۸۶	سیرجان ۱۱۶
شراه ۳۹۲	سیرنائیک ۱۰۹
شرشال ۶۷۸،۴۸۲،۳۸۲،۳۳۷	سیس ۷۰۳
شریش ۱۲۱	سیستان ۱۰۸،۱۱۶،۳۴۲
شطونوف ۱۱۲	سیسه = سیس
شطونیه (ساکس) ۱۴۳،۱۴۲	سیسیل (= سقلیه - جزیره سقلیه)
شعب ۶۹۶	سیلان = جزیره سرنندیب
شقر (جزیره) ۱۲۱۹،۱۲۳	سینوبلی ۱۴۴
شقوره ۱۲۳،۱۲۲	ش

شاپور ۱۱۵	شقیویه ۱۳۲،
شارات = کوههای شارات	شلب ۱۲۱
شاطبه ۸۸، ۱۲۲	شلمنکه ۱۳۲
شام ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۶۹، ۷۰، ۱۴، ۱۵، ۱۹،	شلات ۱۱۱
۳۷، ۴۰، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۱۱۰، ۱۱۳	شمشاط ۷۰۳
شوش ۱۱۵	شتترین ۱۲۲
شوستر ۱۱۵	شتمریه ۱۲۱
شهرزور ۱۲۸، ۱۲۹، ۳۴۳	شتیاقوب ۱۳۲
شیراز ۱۱۵، ۵۱۴، ۵۱۴، ۱۲۵۴، ۱۲۵۴، ۴۸۸	شنیل = رود شنیل
شیفون = خانقور (۱۰۸)	ض
شیلو ۶۹۹	شمار ۱۶، ۱۱۵
ص	ط
صابور = شاپور	طائف ۳۹۲، ۶۹۶، ۸۲۹، ۱۲۴۱
صاقس = صیس	طاق ۱۱۶
صبصطیه (سباست) = سامره	طاقهای معلق شرشال ۶۸۳، ۶۷۸
صعده ۱۰۴، ۴۹۵	طالقان (ترکستان) ۱۱۶
صعید (مصر) ۸۵، ۸۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶،	طالقان (قزوین) ۳۸۳
۱۱۲، ۵۸۵، ۶۷۲، ۱۰۴۳	طاهریه ۱۳۰
صفا = کوه صفا	طبرستان ۸۶، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۳۹، ۳۴۲، ۳۸۴،
صفین (غزوه)، ۸۷، ۱۲۷، ۲۳۴، ۴۱۱،	۴۹۵، ۵۶۵، ۵۸۵
۵۲۸	طبریه ۱۱۴، ۶۰۸
صقلیه (سیسیل - جزیره سیسیل) ۳۵، ۸۳، ۹۸،	طیست ۱۴۷
۱۲۰، ۱۲۳، ۲۹۸، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶،	طرابلس (مشرق) ۱۲۵، ۴۹۰، ۵۴۹،

طرابلس (مغرب) ۶۸۸،۴۴۸،۱۱۴،۱۱۱،۴،۷۴۸	۱۰۳۳،۱۰۲۲
طرابزنده = دریای طرابزنده (دریای سیاه)	صمادحهی ۱۲۵۵
طرابنه ۱۲۴	صمان = ضماری
طرابوزان ۱۳۹	صغاء (یمن) ۶۹۳،۶۴۷،۱۰۵،۱۹،۱۷
طراز ۱۳۱	صور ۴۹۰،۱۱۴
طرسوس ۷۰۳،۱۲۶	صومعه قلعه ابن حماد ۶۷۹
طرطوشه ۱۲۳	صول ۱۳۹،۱۰۷
طرکونه ۱۲۳،۱۲۲	صهیون ۷۰۰
طریف ۹۰۲،۱۲۱،۱۲۰،۸۳	صیدا ۱۱۵،۱۱۴
طلبیره ۱۲۲	صیس ۱۴۲
ظلمسه ۱۱۲	صیمره ۱۲۸
ظلوشه (تولوز) ۱۳۳	۴۸۲
ظلیطله (تولدو) ۳۳۰،۱۲۳،۱۲۲،۴۴،۱۲۵۵	ظوبران ۱۰۷
ظنجه ۳۴۸،۱۲۱،۱۲۰،۱۱۰،۸۳،۶۲	ظور ۶۹
۵۷۹،۳۴۰،۳۳۲	ظوس ۱۳۰
عراقین ۵۸۵،۵۶۵	ظیطش ۷۰۱
العرایس = العریش	ظ
عربستان = (جزیره العرب)	ظاهریه = ظاهریه (۹۰۸)
عرقه ۱۲۵	ظفار ۱۰۵
عریش (العریش) ۱۱۳،۱۱۰،۸۵	ع
عزل (چشمه) ۱۲۱۱	عاد (سرزمین،،،،) ۳۴۰
عسقلان ۴۹۰،۱۱۴	عبادان ۱۲۸،۱۱۵
عقبه ۴۰۱،۱۱۵	عجم = ایران ۹۱۲

عققيق ٣٩٢	عدن ١٠٥،٢٤،٢٣
عكا ٤٩٠،١١٤	عدوه (موريتاني) ١٢٦٣
عكاظ ١٠٧	عدوه اندلس (فاس) ٦٦٢،٤٨٨،٤٤٠
علايا ١٢٦	عدوه قيروان (= فاس) ٤٨٧،٤٤٠
علوه ١٠٢	عراق ٤٤،٣٢،٢١،٢٠،٥٠،٤٨،٤٢،٢٣
علي بن يعقوب ١٠٤	٤٩،٥١،٨٦،١٢٠،١٢٧،١٢٨،١٥١
عمان ٨٠١،٤٨٣،١٠٧،٨٦	٢٠٣،٢١٤،٢٤٦،٢٦٤،٢٧٧،٣٠٦
عموريه ٣٣٣،١٣٧	٣١٠،٣١٤،٣٤٨،٣٦٢،٣٨٦،٣٩٢
عواصم ٢٤٦	٤١٦،٤٣٧،٤٤٤،٤٦٦،٤٦٧،٤٧٠
عيزاب ١٠٧،٨٥	٥٠٠،٥٣١،٥٧٨،٦١٤،٦٦٧،٦٧٢
عين زربه ١٢٦،١٢٥	٦٨٧،٦٩٣،٦٩٦،٧٢٣،٧٢٤،٧٣١
غ	٧٥١،٧٩٦،٨٢٩،٨٣١،٨٣٤،٨٤١
غارثور = ثور	٨٥٥،٨٨٣،٨٩٣،٨٩٦،٩٠١،٩٠٥
غافق ١٢١	٩٠٨،٩١٠،٩١٢،٩١٣،٩١٤،٩١٧
غانم = گانم	١٠٣٢،١١٥٠،١١٥٢،١١٨٠،١٢٤٦
غانه ١٠٦،١٠١،١٠٠	عراق ايران (عجم) ٣٤٠،٣٣٢،١٥١،١٤
غدامس ١١١	٦٧٥،٧٠٧،٧٢٤،٨٧٨،٨٩٣،١٠٠٥
غدير ٤٠٧	عراق عرب ٢٩٦،٢٨٨،١٥١،٤٩،٣٧،١٤
غرلنده = ايرلند	١٢٦٩،١٢٧٤،١٢٧٩
غرناطه (گراناد) ٥٨،٥٧،٥١،٥٠،٣٤،٣٣	غز(بلاد)، ١٤١
٩٠٢،٤٦٨،١٢١،٦٣،٦٢،٥٩	غزنه ٦٥٩،١١٦
١٢٦٢،١٢٦١،١٢٣٠،١١٩٩	غزه ١٢٦،١١٤
فراند ٧٠	غسسه ١١٠

فرنگ ۱۳۴۸۳، ۱۴۲، ۴۸۲، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷	عشکونیه ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۴
فزان ۱۰۶	غضا ۱۲۶۷
فسا ۱۱۵، ۳۷	غماره ۱۶۳، ۳۰۰، ۶۴۱
فسطاط ۱۱۴، ۸۵	غمرت ۶۴۶
فلسطین ۱۵، ۱۲۵، ۳۴۴، ۴۴۳، ۴۴۴	غور (بلاد) ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸
فلونیه (= پلونی) (= بلونی) ۱۴۷	ف
فم الصلح (نهر) ۳۲۹	فاراب ۱۳۱
فنلاند ۱۴۷	فاران ۸۵، ۱۱۳، ۶۹۵
فهرج ۱۱۶	فارس ۸۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۰، ۳۳۱، ۳۴۲
فهلوس ۱۳۰	۳۸۴، ۵۰۴، ۵۶۵، ۵۷۹، ۵۸۵، ۷۵۱
فیمازک ۱۴۷	۱۱۵۱
فیوم ۶۸، ۱۱۲، ۵۸۵	فاس ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۴، ۵۵، ۵۷
ق	۱۰، ۱۱، ۴۵، ۴۶، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۸
قابس ۴۸۶، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۷۴۸	۱۰۹، ۱۵۸، ۴۴۰، ۴۸۷، ۵۸۶، ۵۸۹
قابون ۶۷۱	۶۶۲، ۶۶۳، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۷۱۴
قادسیه ۱۵، ۸۶، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۳۷	۷۱۵، ۷۴۳، ۷۸۴، ۸۳۹، ۸۷۷، ۱۰۱۵
۲۹۱، ۳۰۳، ۴۳۶، ۵۲۳، ۱۰۵۰	۱۲۸۰، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴
قاشان = کاشان	۱۲۸۶
قاهره ۳۶، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰	فحص الاردن ۱۱۳
۱۱۳، ۴۳۸، ۶۶۶، ۶۷۶، ۷۰۲، ۷۱۵	فحص التیه ۱۱۳
۷۹۵، ۸۳۵، ۸۷۸، ۹۱۸، ۹۱۹، ۱۱۶۱	فخ ۴۲
۱۲۲۲	فرات = رود فرات
قاهره تازه ۶۷۵	فرانسه (افرنسیه) ۲۲، ۳۰، ۲۴، ۳۸، ۴۶

قاهره كهن ياكهنه = مصر ١١٢،٨٧ ٥٨٥	١٠٦٥،٣٩٣،٣٤٢،٢٥٩،١٤٢
٦٧٥	فرغانه ١١٨،٨٨،١١٩،١٣١،٣٣١،
قبچاق (= خفشاخ) ١٥٤	فرما ١١٣
قبرس ٤٨٥،١٤٥،٨٣	١٢٥٧،٦٨٣،٦٨١
قبر مسيح ٧٠٢	قرطبه (كوردو) ٥٧١،٣٣٧،١٢١،٤٤
قدس (بيت المقدس) ٧٠١،٤٤٤،١١٤،٦٩	١٢٧٠،٨٨٢،٨٧٧،٨٧٦،٦٧٥
قرطاجنه (كارتاژ) ٦٨٠،٤٨٢،٣٣٧،١٢٢	قرقشونه (كاركاسن) ١٣٣،١٢٣
قلعه ٧٣٣،٥٦٥،٥١٥،٣١٣،٢٩٧	قرقيسيا ١٢٧
قلعه ابن حماد ٦٩٧،٦٧٩،٦٧٥	قرمطه ١١٢
قلعه ابن سلمه ٧٠،٦٤،٦٣،٤٣،٣٧،٢٩	قرمونه ٤١
قلعه اركش ٣٠٤	قره سو ١٣٧
قلعه ايوب ١٢٣	قروين ١٣٩،١٣٠،١٢٩
قلعه بني حماد ٥٦٥	قستاليه (كاستيل) ١٣٣،١٣٢
قلعه رباح ١٢٢،١٢١	قسطاله ١٣٣
قلعه روم ٧٠٣	قسطله ١١٩٨
قلمريه ١٢٢	قسطنطين ٧٠١،٤
قلوريه (كالابر) ١٣٥،١٢٤	قسطنطينيه ٣١٠،١٤٣،١٣٦،١١٠،٨٤
قله = قلعه	٨١١،٧١٤
قلهات ١٠٧	قسطنطينيه ٥٧،٥٥،٤٩،٤٧،٤٦،٤٣،١٨
قم ١٢٩	٦٣٥،٦٦،١٧،٦١،٦٠،٥٩،٥٨
قمامه ٧٠٢	١٠٦٦،٦٦٣،٦٣٧
قمانى (بلاد،) ١٤٩،١٤٨،١٤٤	قشتاله (كاستيل) ٢٨٢،٢٧٨،٥٨،٤١
قمر = كوه قمر	قصر ابن هيبيره ١٢٧

قندهار ۱۰۸	قصر الصغیر ۱۱۰
قنسرین ۱۲۲۵، ۳۴۴، ۲۴۶، ۱۲۵	قصر کتامه ۱۰۹
قنطره السیف ۱۲۲	قصر مجاز ۱۲۰
قنوج ۱۰۸	قصور قصور ۱۱۰، ۱۰۰
قنوریه (کامزیه) ۱۰۶	قصیر ۶۹
قوریه ۱۲۲	قطاوین = تیطاوین
قص ۱۰۷، ۶۹	قطنیاته ۶۴۲
قوصره (کسره) ۴۸۴	قفجاق قبیجاق = فخشاق ۱۴۵
قومس ۳۴۲	قفصه ۷۴۸، ۱۱۱، ۵۵
قهستان ۱۱۶	قفقاز ۱۳۹
قیروان ۱۱۱، ۴۶، ۴۰، ۳۷، ۳۶، ۴، ۴۴	قل ۶۸۸
، ۴۵۸، ۴۰۰، ۳۸۵، ۳۶۰، ۳۴۱، ۲۸۰	قلزم ۱۱۳، ۸۵
، ۷۱۰، ۶۸۷، ۶۷۹، ۶۷۵، ۵۶۵، ۵۱۵	قیساریه ۱۱۴
، ۸۷۵، ۸۳۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۳۲، ۷۱۵	قیمازک = فیمازک
، ۱۱۹۷، ۱۱۰۴، ۹۹۹، ۹۱۶، ۹۱۵، ۸۷۷	ک
۱۲۸۵	کابل ۱۱۶، ۱۰۸
کتابخانه ملی (تهران) ۱۷	کابیلی (ناحیه،،،،،) ۱۱۶۱
کتابخانه ینی جامع (ترکیه) ۷۲	کاتم = کانم
کربلا ۶۴۲، ۴۱۷، ۴۱۵، ۳۸۱	کارتاژ = قرطاجنه
کرت = اقریطش	کارکاسن = قرقشونه
کرج ۳۴۳	کاستیل = قستاله = قستالیه
کرمان ۳۴۲، ۱۱۶، ۱۱۵، ۸۶	کاشان ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۱۶
کرواسی = جرواسیا	کالاس ۳۲۸

کسره = قوصره	کالابر = قلوریه
کسکر ۳۴۲	کالیلی = قنوریه
کشمیر (داخلی و خارجی) ۱۰۸	کانم ۱۰۱
کعبه = مکہ	کبعون = کنعون
کلکال ۶۹۹	کتابخانه اسکوربال ۱۲۳۹
کلیسیای قمامه ۷۰۱	کتابخانه الجزیره ۱۰۶۶
کناسه ۳۸۳	کتابخانه ایوان مقصوره = کتابخانه جامع القرویین
کنعون ۶۹۹	کتابخانه جامع القرویین ابوفارس مرینی
کنیسه پطرس ۱۳۴	۱۰،۹،۶۸
کنیسه پولس ۱۳۴	کتابخانه دانشکده حقوق تهران ۱۸
کوار ۱۰۵	کتابخانه سلطان فاس = کتابخانه جامع القرویین
کورردو = قرطبه	کتابخانه سلطان ابوالعباس تونسلی ۶۵
کوسترومارین = قسطله	کتابخانه مجلس سنا ۱۸
کوفه ۳۸۳، ۳۸۰، ۳۴۳، ۱۲۷، ۸۷، ۸۶	کتابخانه مجلس شورای ملی ۹۷۱، ۹۷۰
۴۱۵، ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۰، ۳۹۲	۹۸۶
۶۸۷، ۶۷۵، ۶۲۰، ۵۰۸، ۴۲۳، ۴۱۶	کتابخانه ملی پاریس ۲۶۲
۸۳۳، ۷۴۳، ۷۱۰، ۷۰۸، ۶۹۷، ۶۹۶	کوه اعاجم (کوه ایران) ۱۲۸
۱۱۶۰، ۸۹۸، ۸۹۶، ۸۹۶، ۸۸۲، ۸۷۸	کوه اکراد ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۱۶
کوه آلپ = منت جون	کوه اوراس (کوه کتنامه) ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹
کوه ابواب (در بند) ۱۴۴، ۱۳۹	۵۶۵
کوه ابوقییس ۶۲۳	کوه باریا = کوه برمه
کوه احمر ۶۲۳	
کوه استراباد ۱۳۱	

کوه اصفهان ۱۲۷	کوه یا کوه‌های بتم ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۱،
کوه اطلس = کوه درن	کوه برتات (پیرنه) ۱۲۳، ۱۳۳
کوه عراق ۱۲۸، ۱۲۹	کوه برف ۱۴۰
کوه عرج ۱۱۴	کوه برمه = کوه اکراد
کوه علاقی ۱۰۳	کوه برنات (پیرنه) = کوه برتات
کوه غرگون ۱۴۱	کوه بلواط (کارپات) ۱۴۳
کوه قباقب ۱۳۷	کوه پیرنه = کوه برنات یا برتات
کوه قمر ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۱	کوه تلمسان ۶۴۲
کوه قوقیا ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹	کوه تیپری ۵۶۵
کوه کارپات = کوه بلواط	کوه جبراغون ۱۳۱، ۵۶۵
کوه کتامه = کوه اوراس	کوه جنادل (آبشار نیل) ۱۰۲
کوه کیانه = کوه کتامه (اواس) ۵۶۵	کوه دبدو ۶۲
کوه لبنان = کوه لکام	کوه درن (اطلس) ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
کوه لکام ۱۱۴، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸،	۱۶۰، ۱۱۲
۷۰۳	کوه دروب ۱۲۶
کوه مرغار ۱۴۵	کوه دمر ۱۱۱
کوه معره ۱۲۶	کوه رضوی ۱۱۴، ۳۱۰، ۳۸۱
کوه مقطم ۱۰۶، ۱۰۷	کوه ری ۱۳۰،
کوه منت جون (آلپ) ۱۳۴	کوهستان (قوهستان) ۱۱۶
کوه مندب ۱۰۳	کوهستانتیری (تیپری) ۱۱۰
کوه واحات ۱۰۶	کوه سره ۱۱۴
کوه‌های دیلم ۱۳۹	کوه سلسله ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸،
کوه‌های دروب = کوه دروب	۱۳۸

کوههای شارات ۱۲۲	کوه سیاه ۱۴۵، ۱۴۰
کوههای عراق و ایران = کوه اعاجم	کوه شهرزور ۱۲۸
کوههای قفص (کوچ) = جبال قفص	کوه صفا ۱۲۴۸
کوههای کردها = کوه اکراد	کوه طور ۱۱۳
کوههای مسیله ۵۶۹	گالاسی ۳۳۲
کوه یاجوج و ماجوج ۱۳۲	گالیس = جلیقیه
کوه یلملم ۱۰۷	گرک ۱۰۰۰
کیماک (بلاد ۹، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۱)	گرگان ۸۶، ۱۳۰، ۳۴۳
گ	گرگانج = جرجانیه
گاسگن = غشکونیه	گوزگان ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۱، ۳۸۳
م	گوگر ۱۰۱
مادرید ۳۳۰	گیلان ۳۴۳
مارده ۱۲۱	ل
مازر ۱۲۴	لاذقیه ۱۲۵
ماژرک = مایرکه = میورکه	لارده ۱۲۳
ماسدان ۳۴۳	لانیه ۱۴۴
ماسه ۳۰۸، ۶۴۰	لاهون ۱۰۷، ۱۱۲
مالابار = منیبیار	لبلیه = دریای محیط (اقیانوس اطلس) ۸۱
مالاگا = مالقه	لبله ۱۲۱
مالت = مالطه	لبنان ۲۰
مالطه ۴۸۰، ۴۸۱	لتلانت (لبلیه) دریای محیط
مالقه ۴۱، ۹۸، ۱۲۱، ۶۰۹، ۱۱۹۹	لربس ۱۱۱
مالی ۱۰۱، ۱۵۲	لرکه ۱۲۲، ۱۳۲

ماوراء النهر ۱۴، ۱۸، ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹،	لفته = لقت
۵۸۰، ۵۸۵، ۶۱۲، ۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲،	لقت ۱۲۲
۱۱۵۲، ۱۰۰۵	لمانیه و لمانی = آلمان
مایرقه ۸۳، ۱۲۰	لمباردی = انبرضیه
ماجوج ۱۴۶	لمتونه ۴۶، ۴۷، ۱۰۰
مارب ۱۰۷	لود ۱۲۴۹
مجمع الجزایر یونان = یونان (۴۸۶)	لورن = لهرنکه
محفور ۱۴۹، ۳۴۳	لهرنکه (لورن) ۱۴۲
مداین ۳۱۰، ۳۸۰، ۵۲۱، ۷۴۳	لیدن ۹۸۹
مدرسه اداره علیا (تونس) ۷۰	لیسبن = اشیونه
مدرسه صالحیه (مصر) ۶۷	لیورقه = لرقه
مدرسه ضرغتمش (مصر) ۶۶	لیون
مدرسه ظاهریه (مصر) ۶۶	مدین ۸۵، ۱۱۳
مدرسه عادلہ (دمشق) ۵۰، ۶۹	مدینه (منوره) ۹، ۸، ۷، ۸، ۷، ۹، ۱۰، ۱۰، ۱۹، ۲۰، ۲۰، ۳
مدرسه قمحه (مصر) ۶۶، ۶۸	۲۰۴، ۳۸۲، ۳۹۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳،
مدرسه مستنصریه (بغداد) ۹۱۸	۴۱۴، ۴۲۳، ۴۳۶، ۵۰۵، ۵۸۵، ۶۰۹،
مدیترانه = دریای رم ۱۶۰، ۱۰۱۰	۶۱۳، ۶۱۴، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۹۶، ۸۹۸،
مدیله = مرتله	۸۵۴، ۹۰۱، ۹۰۴، ۹۱۰، ۹۱۴، ۹۱۷،
مسجد جامع مصر ۵۱۵	۹۶۵، ۷۰۲، ۷۰۴، ۷۰۴، ۱۰۴۳
مسجد دمشق = مسجد جامع دمشق	مدینه سالم = سالم
مسجد الحرام = مسجد مکه	مراغه ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۳۸،
مسجد شام ۸۱۱	مراکش ۲۲، ۴۲، ۴۵، ۴۵، ۹۹، ۱۰۹، ۱۶۰،
مسجد قبا (مدینه) ۵۰۵	۲۱۷، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۲،

مسجد قبه = مسيد القبه	۷۲۵،۵۶۴
مسجد كعبه = مسجد مكه ۶۹۵	،۵۸۶،۴۸۷،۴۴۰،۳۱۶
مسجد قدس = مسجد بيت المقدس ۸۱۱	۱۲۰،۷۹۷،۸۷۶،۷۴۳،۷۳۲
مسجد ماسه ۳۰۸	مرتله ۱۲۱
مسجد مدینه ۸۱۱،۷۰۵،۶۸۹	مرسيه ۱۲۶۲،۶۳۲،۱۲۲
مسجد مكه ۶۹۵،۶۹۴،۶۹۰،۳۵۲،۶۸۹	مرعش ۷۰۳،۱۲۶
۷۰۵،۷۰۲،۶۹۷	مرناق ۴۸۲
مسنه ۱۴۳	مرنايه = مرناق
مسيد القبه (در تونس) ۷۰	مرو شاهجان ۱۳۰
مسيله و المسيله ۷۳۴،۶۷۹،۵۶۵،۱۱۰	المزمه ۶۴۱
مسيناه = مسناه	مسجد آدم ۷۰۵
مسيني ۱۲۴	مسجد اقص = مسجد بيت المقدس
مشرق (و شرق در برابر ممالك مغرب برحسب	مسجد بلاط الوليد ۳۳۷
تقسيم قدما) ۳۷،۳۰،۲۹،۲۸،۲۳	مسجد بيت المقدس ۶۹۹،۶۹۸،۶۸۹،۴۴۴
،۶۳،۶۱،۵۹،۵۲،۴۶،۴۴،۴۳	۸۱۱،۷۰۰
،۳۱۱،۳۰۰،۲۸۴،۸۳،۸۲،۱۱۸،۶	مسجد پیامبر ۷۰۲
،۴۳۷،۴۰۰،۳۵۶،۳۴۸،۳۲۳،۳۱۶	مسجد جامع امويان (قرطبه) ۳۳۷
،۴۸۷،۴۵۹،۴۵۳،۴۴۱،۴۳۹،۴۳۸	مسجد جامع دمشق ۷۰۲،۶۷۱
،۵۱۰،۵۰۹،۵۰۸،۵۰۲،۴۹۶،۴۹۵	مسجد جامع زيتوته (تونس) ۵۰
،۵۶۶،۵۶۴،۵۴۰،۵۲۲،۵۱۵،۵۱۳	مسجد جامع قيروان ۶۷۹
،۶۷۵،۶۷۱،۶۶۷،۶۶۶،۶۳۵،۵۸۹	مسجد جامع قرويبن(فاس) ۵۰،۱۱
،۸۴۲،۷۶۵،۷۵۱،۷۵۰،۷۲۵،۶۸۸	مسجد جامع كبير غرناطه ۵۰
،۸۸۷،۸۸۱،۸۷۹،۸۷۸،۸۷۶،۸۴۳	،۱۲۴۷،۱۲۴۶

٧٦٨،٧٦٥،٧٦٤،٧٦٢،٧٥١،٧٥٠	معبلزهره ٦٩٨
٨٣٥،٨٢٩،٨٠٠،٧٩٦،٧٩٥،٧٨٤	معبدنوبهار ٢٥٩
٨٧٦،٨٧٥،٨٥٦،٨٥٥،٨٤٤،٨٤٣	معره ١٢٥
٨٨٣،٨٨١،٨٨٠،٨٧٩،٨٧٨،٨٧٧	مغرب (اروپا) ٤١،٦١
٩٠٦،٩٠٢،٨٩٢،٨٩٠،٨٨٩،٨٨٦	مغرب (موريتاني) ٤٠،٣٥،٣٠،٢٩،٢٣
٩١٨،٩١٧،٩١٦،٩١٤،٩١٢،٩٠٩	٤٩،٤٨،٤٧،٤٦،٤٥،٤٤،٤٣،٤٢
١٠٠٥،٩٩٩،٩٣٠،٩٢٨،٩١٩	٦٩،٦٢،٦٠،٥٩،٥٨،٥٦،٥٥،٥٤
١١٢٧،١٠٤٧،١٠٢٢،١٠١٠	٣١،٢٠،١٩،١٨،١٠،٨،٦،٤،٧٠
١١٤١،١١٤٠،١١٣٩،١١٣٨	١٢٩١،١٢٨٦،١٢٧٩،١٢٦٩،١٢٦٤
١١٨٠،١١٧٢،١١٦١،١١٥٢	مغرب اقصى يادو (مراكش) ٤٦،٤٤،٢٩
١١٩٠،١١٨٥،١١٨٢،١١٨١	٩٩،٤٢،٤١،٤٠،٦٢،٥٩،٤٨،٤٧
١٢٤٥،١٢٣٥،١١٩٧،١١٩٤	٦٥٥،٣٤٦،٣٠٠،١١٠،١٠٩،١٠٠
١٢٥١،١٢٥٠،١٢٤٩،١٢٤٧	٨٣٦،٧٣٢
ممالک ترکان (ترکستن) ١١٩،١٨	مغرب میانه یا مرکزی یا اواسط ٤٥،٤٤،٤٣
ممالک خزر ٨٤	٦٤،٦٣،٥٨،٥٧،٤٨،٤٧،٤٦
ممالک روم (= روم) ٢٠	١١٠
ممالک فرنگ (فرنگ) ١٣٥	مغرب نزدیک = افريقيه ٤٦،٤٤
ممالک مشرق ٢٠	مقام ٧٩٢،٦١٤
ممالک مغرب و غربی (= مغرب) ٥٦٥،١٨	مقبره صوفيه (مصر) ٦٩
٥٦٦	مقدشو ١٠٤،١٠٣،٨٥
ممالک یا جوج و ماجوج ١٤١	مقدونيه ١٠٩٠،١٣٦
منج ١٢٥،٨٧	مقطم = کوه مقطم
منت ميور ١٣٢	مکران ٣٤٢،١١٦،١٠٧،٨٦

نهر کر ٣٤٤	نجد ١٠٧، ١١٥، ١٩٩، ١٤١، ٣٩٢، ١٢٦٧
نهر وان ١٢٨	نجران ١٠٧، ٣٣٨
نیجر ١٠١	نجیرم ١١٥
نیریز ١٢٥٤	نخله ١٢٤٠
نیسر (صحراء)، ١٠٦، ١٠٩	نرباغه = نروژ = نرباغه ١٤٧
نیسه = نیقیه	نسا ١٣٠
نیشابور ١٣٠، ٤٣٠، ٦٢٠	نستر = نیسر
نیقیه ٤٤٧	نصیب ١٢٢٩
نیل (رود نیل) ٨٦، ٨٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣	نصیبین ١٢٦
١٠٧، ١١٢، ١٢٧٥	نقزاوله ١١١
نیل آبی ١٠٣	نقطه ٧٤٨
نیل سودان ٨٧، ١٠٠	نوبه ١٨٧، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ٣٩٧
نیل قمر = رود نیل (١٠٣)	٣٩٨
نیل مصر = نیل = رود نیل	نوبهار = معبد نوبهار
نیونه = بیونه	نوبی = نوبه
و	نوف ٧٠٠
واحات = واحهها	نول ١٠٨
واحها ٨٧، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤،	نون = نول
وادی اش یا وادیاش ١٢١، ١٢٧٤	نہاوند ١٢٩، ٢٠٣، ٣٤٣
وادی الحجاره ١٢٢	نهر جیحان = رود جیحان
وادی الرمل ١٨، ٢٠	نهر چاچ (سیحون) = رود سیحون، سیحون
وادی القرى ١٢٧، ٣٩٢	٨٨، ١٣٠
واسط ٨٧، ١٢٨، ٣٢٩، ٣٤٢، ١٢٨٨	

واق واق ۱۰۴،۸۵	وشقه ۱۳۳
وخاب ۱۱۷	وشلات (کوهستان) ۱۱۰
وخش ۱۱۸،۱۱۷	ونباره ۱۰۱
وخشاب (= رودوخشاب ۱۱۷)	ونیز (= بنادقه، بندقیه) ۱۳۵،۱۲۴،۸۴،۸۳
ودان ۱۱۲،۱۰۶،۱۱۱	۱۳۶
ورگلان ۱۰۰	وهران ۷۱۵،۷۱۴،۱۱۰،۷۰
یابسه ۴۹۰،۱۱۹	۵
یاجوج (بلاد) ۱۴۶،۱۴۵	هجر ۱۱۶،۱۱۵،۱۰۷
یاجوج و ماجوج (بلاد) ۱۴۵،۱۴۱،۱۴۰	هرات ۱۰۰۵،۱۳۱،۱۱۶
یاجوج وماجوج (سد،) ۱۱۸،۸۳،۱۴۰	هرقله وهر قلیه = هر یقلیه
ثرب = مدینه (۴۱۳،۴۰۷،۲۱،۱۵،۷۰۴،۴۱۳)	هرمز ۱۱۵
یخناک = بجناک	هریقلیه ۱۴۳،۸۴
یرموک ۳۰۳	هلوس = بهلوس
یعقوبیه ۴۴۸	همدان ۹۲۵،۳۴۳،۱۲۹
یللم = کوه یللم	هند (هندوستان) ۱۰۸،۱۰۱،۸۵،۷۳،۱۱۶
میامه ۱۹۹،۱۵۲،۱۱۵،۱۰۷،۱۰۳،۸۶،۳۹۲	۲۷۷،۱۵۵،۱۵۱،۱۲۰،۱۱۸،۱۱۷
یمن ۳۷،۲۴،۲۰،۱۹،۱۸،۱۷،۳۸	۷۲۴،۷۲۳،۷۰۵،۵۷۱،۳۴۸،۳۴۰
۱۰۵،۱۰۴،۱۰۳،۸۶،۸۵،۳۹	۱۰۴۴،۹۱۲،۸۰۰،۷۶۸،۷۵۱
۲۴۷،۲۴۵،۱۹۸،۱۶۰،۱۵۲،۱۵۱	۱۲۶۰
۳۴۱،۳۴۰،۳۱۲،۲۸۸،۲۷۷،۲۶۴	هندوستان = هند
۴۴۳،۴۱۳،۳۹۱،۳۸۱،۳۴۸،۳۴۴	هنگری = انگریه ۱۴۳
۸۱۳،۸۰۱،۶۹۶،۶۸۹،۶۶۷،۶۴۷	هنین (بندر) ۱۱۰،۶۳
۱۲۱۰،۹۰۹،۸۳۰	هیب ۱۱۲

٦٣٩،٥٠،٦٩،٦٨	١٢٧ هیت
ینبع	
ینبلونه = ینبلونه	ی
ینی جامع (مسجد - مدرسه) ١٢٤٧،١٠١٨	یابره ١٢١
٧٠٥،٧٠١،٤٨٦،٣١٥،١٥٥،١٣٦	
١٢٤٤،١٠٢١،٨١٤	

فهرست قبایل و اقوام و ملل و نحل و خاندانها و برخی از روش‌های علمی

اردن (قوم،،،) ۴۴۳	الف
ارمن (یا ارمنیها) ۴۴۳،۳۱۵،۱۲۶	آزگار (از قبایل بربر) ۱۰۶
اروپاییان ۱۲۸۳،۳۹۳،۵۳،۵۲،۲۷،۳۱	آل بویه = خاندان بویه
۱۲۸۵	آل حفص = خاندان حفص
ازد ۶۸۱،۵۲۸،۴۱۳،۲۴۷،۲۴۵،۴۹	آل عثمان ۵۱
ازوم (قوم،،،) ۴۴۳	آیین مسیح ۱۱۲۲
اساطین حکمت ۱۰۰۱	ائمه اخبار ۳۴
اسباط (سه گانه) ۳۸۱	ائمه حدیث (= محدثان) ۸۹۶،۸۹۷
اسباط (۱۲ گانه) ۴۴۳	۸۹۷
اسباط (روسای قبیله) ۶۹۹،۱۵	ائمه سلف (= سلف) ۹۵۸
اسپانیاییها (واسپانیولیها) (= اندلسیان)	ائمه ظاهریه ۹۰۹
۱۲۶۴،۱۰۰،۴۴	ائمه متکلمان ۹۴۱
استدلالات ۱۶	ابدال ۶۳۱
اسرائیلیان (= بنی اسرائیل) ۲۰۹	ابدال شام ۶۲۲،۶۱۴
اسقف‌ها ۱۰۰۴	ابو حفصیان = خاندان ابو حفص (۴۶۳)
اسلام و اسلامی ۳۹،۳۵،۳۰،۲۵،۱۰،۱۹	اتباع = (تابعان ۱۲۸۶)
،۴،۲،۷۱،۵۵،۵۴،۵۳،۵۲،۴۴،۴۳	اثنا عشریه = وازده امامیان ۳۸۶
،۲۴۷،۲۴۶،۲۳۲،۱۵۲،۱۷۱،۱۰	اخباریان ۲۴
،۲۹۲،۲۹۱،۲۸۴،۲۸۰،۲۵۳	ادارسه = ادرسیان

۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳،	ادریسیان (یا بنی ادریس) ۳۰۰، ۴۷، ۳۴
۳۱۴، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۶۰، ۳۶۱،	۵۷۱، ۵۶۴، ۴۳۷، ۳۰۱
۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۰،	ادوم = (خاندان ادوم) ۳۱۵
اعراب = عرب	اذواء ۸۰۱، ۲۸۰
اعراب جاهلیت ۵۳	۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۸،
اعراف ۱۸۰	۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸،
اغالبه (= اغالبه = بنی اغلب) ۴۳، ۴۲،	۴۲۵، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۵۳،
۷۳۳، ۷۳۳، ۴۴، ۳۳۱، ۵۱۵، ۵۶۴، ۶۷۹، ۷۳۲،	۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۵، ۴۹۸،
افریقی (خط) ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷،	۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۹،
افرنجه = فرنگان	۵۱۰، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۹۱، ۶۰۱، ۶۱۴،
اکاسره = ساسانیان - کسرایان ۳۲۸	۶۱۸، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۷،
اکراد = کردها ۱۲۹	۶۵۷، ۶۶۰، ۶۶۴، ۶۸۸، ۶۸۹، ۷۰۲،
اکرایکش (خاندان،) ۳۱۵	۷۰۴، ۷۰۸، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۵۰، ۷۵۱،
الیاس (قبیله) ۳۹	۸۶۲، ۷۶۷، ۸۰۰، ۸۳۱، ۸۳۴، ۸۴۱،
امامیه (یا امامیان) ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱،	۸۵۱، ۸۵۳، ۸۹۱، ۸۹۲، ۹۰۷، ۹۲۶،
۳۸۵، ۴۰۷، ۴۱۵، ۶۳۱،	۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۲۰،
امت محمد = مسلمانان	۱۰۲۱، ۱۰۳۵، ۱۰۴۰، ۱۰۵۱،
امویان = بنی امیه	۱۰۶۳، ۱۰۶۵، ۱۰۹۱، ۱۱۰۴،
امویان = بنی امیه اندلس	۱۱۰۵، ۱۱۴۸، ۱۱۵۲، ۱۱۵۶،
امیه (قبیله) ۴۰۹	۱۱۵۹، ۱۱۸۷، ۱۲۱۶، ۱۲۲۲،
انباط = نبطیان ۲۴۰	۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۸، ۱۲۴۲،
اندلسی (خط) ۸۳۵، ۸۳۶،	۱۲۴۴، ۱۲۸۶،
اندلسیان ۴۴، ۲۹۷، ۸۳۶، ۹۱۷، ۱۰۸۶،	اسلاوها (= صقالبه) ۱۵۱، ۲۲۸، ۴۸۲،

۱۱۶۶، ۱۱۶۱، ۱۱۳۹، ۱۱۲۶	۴۸۶
انصار ۲۶۲، ۳۷۰، ۴۱۰، ۶۲۸، ۷۰۵	اسماعیلیان (و اسماعیلیه) ۳۸۵، ۱۲۵
۷۸۰، ۷۰۶	۹۸۴، ۹۸۳، ۶۳۲، ۶۳۱
اوربه (قبیله) ۳۰۱، ۵۶۴	اشاعره (یا اشعریان یا اشعریه) ۱۷۴
اوس ۲۱، ۷۰۴، ۷۱۰	۱۱۰۲، ۹۹۰، ۹۶۲، ۹۲۷، ۴۴۰
اولاد ریاب ۲۴۵	اصحاب رسول (= صحابه) ۱۰۵۱، ۶۹۷
اولاد مهلهل ۱۲۵۰	اصحاب حدیث (محدثان) ۹۵۸
اولاد ابواللیل ۱۲۵۱	اصحاب دهگانه (عشره مبشره) ۵۴
اولاد بنی عریف ۷۰	اصحاب کهف ۳۸۲
اولاد عریف ۶۳	اصحاب مالک ۱۱۲۴
ایرانیان ۷، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۵۲، ۷۰، ۱۵۵	اصحاب ملقات (سبع) ۱۲۴۲
۲۸۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۷	اصحاب معلقات (نه گانه) ۱۲۴۲
۳۶۰، ۳۹۰، ۴۱۳، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۹۲	اولیاء ۹۸۷، ۱۸۵، ۱۷۳
۵۰۰، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۳، ۵۵۳، ۵۷۹	اهل آراء ۴۱۸
۵۹۰، ۶۵۸، ۶۸۲، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۳۱	اهل اسلام = مسلمانان ۱۱۵۰
۷۶۲، ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۳۴، ۸۵۴	اهل اسماء (= متصوفه) ۱۰۵۶، ۱۰۵۷
۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۵۰، ۱۱۴۸	اهل بدعت (= بدعتگذاران) ۹۰۲
۱۱۵۰، ۱۱۴۸، ۱۱۵۰، ۱۱۵۲	اهل تسنن = اهل سنت
۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۹۴	اهل تصوف (= متصوفه = صوفیان)
۱۱۹۵، ۱۲۰۶	۲۰۴، ۲۰۹
ب	اهل جفر (= جفریان) ۲۱۹
با جریقیه ۶۷۱	اهل حدیث ۹۰۲، ۹۰۴، ۹۰۵
باطنیه = اسماعیلیان ۳۸۶	اهل دلو = عرب

بت پرستان ۱۳۴	اهل ذمه ۶۰۷
بجیله (قبیله،،،)، ۴۸۳،۲۴۷،۵۰	اهل رای و قیاس (اصحاب رای)
بدعت گذاران ۱۱۷۳،۹۵۰	۹۰۲،۹۰۴
برامکه = برمکیان	اهل رساله (قشیریه «متصوفه») ۹۷۶
بربرها ۱،۶،۸،۷،۶،۶۶،۶۴،۳۹،۲۸	اهل زیغ ۱۹۵۴
۳۸،۲۵،۱۷،۴۳،۴۱،۴۰،۳۹	اهل سنت ۹۱۳،۸۹۳،۴۱۵،۴۱۲،۴۰۶
۶۵،۶۴،۶۲،۵۹،۵۲،۴۹،۴۸	۱۱۷۳،۹۶۲،۹۶۱،۹۵۰،۹۳۳
۱۰۸،۱۰۶،۱۰۴،۱۰۰،۸۸،۸۵	اهل سیمیا ۱۰۵۷
۱،۶۳،۱۶۲،۱۶۱،۱۶۰،۱۱۰،۱۰۹	اهل شریعت ۱۰۵۷
۲۹۷،۲۸۰،۲۵۲،۲۲۹،۲۲۸،۱۹۲	اهل ضلال ۱۰۰۲
۳۶۰،۳۱۴،۳۱۱،۳۰۸،۳۰۱،۲۹۸	اهل طرق (فالگیران) ۱۹۵،۱۹۴
۵۲۶،۵۱۹،۵۱۳،۴۹۶،۴۸۲،۴۴۰	اهل طریقت ۹۸۵،۹۸۳
۷۰۷،۷۰۶،۶۴۶،۵۸۵،۵۷۱،۵۶۴	اهل طلسمات (واهل طلسم) ۱۰۵۷،۱۰۵۶
۷۶۲،۷۵۱،۷۳۴،۷۳۲،۷۲۶،۲۲۱	اهل عرفان = متصوفه ۱۰۵۸
۱،۱۵۷،۱۱۳۹،۸۴۳،۸۳۵،۸۰۰	اهل الغرب (حجاز) ۶۴۸
۱۲۵۷،۱۲۰۶،۱۲۰۰،۱۱۹۴،۱۱۸۵	اهل فلسفه ۱۰۷۰
بربرهای لمتونه (= مرابطان ۳۷۶)	اهل قبله ۶۲۵
برمکیان ۲۵۸،۲۵۲،۵۹،۲۹،۲۶،۲۵	اهل قرانات ۶۳۷
بنی امیه (اندلس) ۲۹۹،۵۶،۳۶،۴۰	اهل مظاهر ۹۷۸
۴۲۷،۴۰۰،۳۶۹،۳۶،۳۳۱،۳۱۳	اهل مغرب ۷۶۴
۷۲۷،۵۴۸،۵۱۱،۵۰۱،۴۳۸،۴۳۷	ایاد (قبیله ۹ ۲۴۵، ۱۱۷۷، ۸۳۰)
۸۲۴	۴۶۷،۳۵۲،۳۴۱،۲۵۹،۲۵۹
بنی تمیم ۱۱۷۷،۲۶۲	۱۲۲۵

بنی حرث بن کعب ۲۶۳	بصریان (مکتب صرف و نحو) ۱۱۲۶، ۱۱۶۰
بنی حماد ۵۶۹	بطن نمره ۶۹۶، ۱۱۶۰
بنی حمود ۶۶۲	بعاجان ۱۰۴۷
بنی خزرون ۵۱۵، ۵۰۱	بغدادی (خط) ۸۲۴، ۸۲۵، ۱۱۲۶
بنی خلدون = خاندان خلدون	بغدادیان ۱۱۲۶، ۱۱۶۰، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸
بنی ذبیان ۲۶۳	بکربن وائل (قبیله) ۴۱۳
بنی زیان ۲۵۱، ۲۵۲	بنو الاحمر = بنی احمر ۴۴
بنی سعد ۲۵۲	بتوالشرید (= شرید) ۲۵۰
بنی سلامه ۲۵۲	بنو عمران ۴۷
بنی سلیم ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۸۸	بنی ابو حفص = حفصیان - خاندان حفص
بنی سهل بن نوبخت (= خاندان نوبختی)	۵۱۷، ۴۴۱
۵۹	بنی احمر ۵۸، ۶۳، ۷۵، ۶۹۶، ۱۲۲۸
بنی شاکر ۱۰۱۸	۱۲۸۰
بنی صالح ۱۰۰	بنی الاخشید ۳۳۱
بنی طفج (بنی الاخشید - خاندان طفج)	بنی ادريس = ادريسيان ۴۵، ۲۰۸
۳۳۱	بنی اسد ۲۴۵، ۴۱۸، ۱۱۷۷
۶۵۶	بنی اسرائیل ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۵۲، ۱۱۳
بنی طولون ۵۶۵، ۵۸۰، ۵۸۳	۱۵۵، ۲۵۵، ۲۶۸، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۳۹
بنی طی (= طی ۹ ۲۶۴)	۳۸۲، ۳۹۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۶۳۵، ۶۴۷
بنی عامر بن صعصعه ۲۵۱، ۲۶۴، ۱۱۸۲	۱۱۲۲، ۶۹۸، ۷۰۰، ۷۰۴، ۸۰۱، ۱۱۲۱
۲۵۰	بنی الاعرج ۱۹۹
بنی عباد ۴۱	بنی اغلب (= اغلبیان - اغالبه) ۴۲، ۵۷۹
بنی عباس (= عباسیان) ۱۴، ۳۲، ۳۷، ۳۸	بنی افرائیم ۶۹۹

٢٥٨،٢٢٦،٤٤،٤٢،٤٠،٣٩	بنی افطس ١٢٦٩
٥٧١،٥٤٨،٤٩٨،٤٦٠،٢٩٢،٢٨٤	بنی امیه (مشرق) ٢٤،٤،٣٢،٣٨،٢٩٢،
٩١٣	٣٩٥،٣٩٤،٣٤٥،٣٤٤،٣٣١،٣٠١
بنی عبدالحکم ٩١٣،٩١٢	٤٩٥،٤٣٧،٤١٨،٤٠٦،٤٠٤،٣٩٦
بنی عبد القوی ٢٥١	١٢٠٠،٨٣٤،٧٤٤،٦٥٨،٥٧١
بنی عبدالمومن ٦٦٠،٤٩٠،٤٤١،٤٩،٤٠	١٢٥٤،١٢٤٣
پادشاهان ترک ٥٨٥	بنی عبدالواد ٢٥١،٥٧،٤٥،٤٤،٤٣
پادشاهان روم ٧٠١،١٣٦	٥١٧،٣٤٦،
پادشاهان قبطی (= فراعنه) ١٥	بنی عریف (= اولاد عریف) ٧٠
پادشاهان لمتونه (= مرابطان) ٤٨	بنی عقیل ٥٦٥
پیامبران ١٨٠،١٧٧،١٧٥،١٧٢،١٦٩	بنی عمروبن ربیعہ ١٢١١
٢٥٥،٢١٠،٢٠٩،١٨٩،١٨٤،١٨١	بنی قاسم ٢٥١
٤٧٣،٣٦٨،٣٠٥،٣٠٤	بنی قلاوون ٣٤٧
پیامبران بنی اسرائیل ٦٣٥	بنی کعب سلیم ٦٤٤
پطرسیہ ٦٧	بنی کنانہ ١٧٧١،١١٦٠،٦٤٤
پیروان نظریہ حلول ٩٧٠	بنی کھلان ١١٨٥
پیروان وحدت مطلق ٩٧٠	بنی مدرار ٣٧
پیشگویان (= غیبگویان ٢١٣)	بنی مرین (= مرینیان - خاندان مریتی) ٤٣
ت	٥١٧،١٠
تابعان ٤١٦،٤١٠،٤٠٩،٣٩٥،٣٦٦،٤٢	بنی منقذ ٨٢٨-٤٨٨
٨٣٢،٥٠٢،٤٣٠،٤١٩	بنی میمون ٤٨٧
تابعین = تابعان	بنی مہلب ٥٨
تاتارها (و تاتار) ٥٧٩،٣٨٦،٣٣٢،٢٩٧	بنی مہنہ ٢٥٢

۹۱۲،۷۵۱،۶۶۰،۵۸۶	بنی نصر (= بنی احمر) ۱۲۷۹
تازیان = عرب و اعراب	بنی هاشم ۵۰۱،۵۰۰،۴۹۵،۳۰۰،۲۹۶،۲۶۲
تباعه (وتبع‌ها) ۲۰،۲۰،۱۹،۱۸،۱۷	۵۷۱،۱۱۵۴،۶۱۹
۷۰۹،۶۹۱،۳۴۰،۲۸۰،۲۷۷،۵۲	بنی هلال ۷۳۲،۲۸۸
۸۳۰،۸۲۹،۸۰۱،۷۳۱	بنی یامین (= بنیامین) ۶۹۹،۴۴۴
ترجم (قبیله) ۱۲۵۱	بنی یدلتن ۲۵۲
ترک و ترکان ۵۲،۴۳،۲۱،۲۰،۱۸،۸،۷	بنی یزد ۲۵۲
۱۱۹،۱۱۸،۱۱۷،۱۱۶،۸۸،۸۶،۶۲	بنی یفرن ۶۴۶،۴۰۰
۱۴۷،۱۴۱،۱۴۰،۱۳۹،۱۳۸،۱۳۲	بنی یهودا (= بنی اسرائیل) ۴۴۴
۲۲۹،۲۲۸،۱۵۴،۱۵۲،۱۴۹،۱۴۸	بودایی ۲۵۸
۳۱۲،۳۱۱،۲۹۶،۲۸۴،۲۶۶،۲۵۸	بوکه ۲۰۰ (= جوکیه)
۴۸۱،۴۶۴،۳۵۶،۳۵۲،۳۴۷،۳۳۰	پ
۸۸۳،۸۰۰،۶۶۸،۶۵۹،۵۷۹،۵۱۸	پارتی ۱۲۹
۱۱۵۷،۱۱۴۸،۱۱۲۱،۱۰۸۷،۱۰۴۴	پادشاهان ایران ۷۰۰
جغرافیدانان ۱۵۰، ۸۴	۱۲۸۷، ۱۱۸۵
جفریان، ۲۱۸	ترکان سلجوقی ۳۳۱
جلالقه (گالیسین‌ها) ۲۸۴، ۲۸۲، ۱۵۱	برکان ممالیک ۳۳۲
۱۱۸۶، ۴۹۷، ۴۸۹	ترکمن یا ترکان ۲۲۹، ۲۲۸، ۱۳۷، ۱۲۶
جلایریان ۴۹	۵۱۸، ۲۷۷
جن واجنه ۹۶۲، ۹۵۴، ۶۶	تریکو ۱۰۶
جوکیه ۲۰۱، ۲۱	تشیع ۹۸۴، ۶۳۲، ۶۲۶، ۶۲۳، ۶۱۱، ۱۱۷۹
جهود و جهودان = یهود ۶۹۰	تصوف (طریقه و علم) ۹۵۹، ۶۴۱، ۶۳۲، ۲۰
چ	۹۸۱، ۹۳۷، ۹۳۶، ۹۶۰

چرکس ۶۶۹،۳۳۲	تصوف پیشه = متصوفه
ح	تصوف ربانی ۱۲۲۷
حافظان ۳	تعرغر (قوم،،،،،،،،،،،) ۱۵۴
حافظان قرآن ۸۹۹	تکرور (قوم،،،،،،،،،،،) ۱۲۰۰، ۱۵۲
حشیشیان ۳۷۳، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲	تمیم (قبیله) ۴۱۳
حجازیان = ولا درباب	تناسخیان ۳۸۰
حجازیان ۹۱۰، ۹۰۸، ۸۹۸، ۲۵۰	توجین (قبیله) ۲۵۱
حجاج (خاندان،،) ۳۹	تونسیان ۴۶
حروریه ۶۱۵	تین ملل (قبیله بربر) ۱۰۹
حشیشیان (= اسماعیلیان) ۱۲۵	ث
حضر موت (قبیله) ۱۰۵	ثقیف (قبیله) ۱۱۷۷، ۴۱۲، ۲۴۵، ۵۵
حضر می، ۱-۵۳، ۳۳	ثمود ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۲۴، ۲۸۰، ۲۴۵، ۱۱۴
حفصیان (= بنی ابو حفص) حفصیان ۳۴۶	۸۰۱، ۷۰۹، ۶۸۰، ۳۴۰
حکما (= فلاسفه) ۱۷۹، ۱۷۴، ۸۰، ۷۱	ثنویه ۴۹۵
۱۰۵۲، ۵۹۱، ۵۹۰، ۳۶۷، ۱۸۷، ۱۸۶	ج
حکمای الهی ۱۰۴۹	جادوگران (- ساحران) ۲۰۱، ۲۰۰، ۲۴
حکمای مشائی ۱۰۰۳	جذام (قبیله ۹) ۱۱۷۷، ۲۵۰، ۲۴۵
حکمای مشرق ۱۰۰۵	جذامی (تیره،،،،،) ۱۲۵۳
محکمای یونان ۱۰۲۶	جذیمه (قبیله) ۶۱۰
خاندان برامکه = برمکیان ۲۶	جرهم (قبیله) ۸۳۱، ۶۹۰، ۶۸۹، ۵۶
خاندان برد ۵۴۷	حلبه (قبیله،،) ۱۲۵۳
خاندان برمک = برامکه ۵۴۷	حمدان (= خاندان،،) ۲۶۶
خاندان یاخانواده بنی احمر ۱۲۷۹	حمیر ۲۸۰، ۲۷۷، ۲۶۴، ۲۴۵، ۱۸، ۱۷

خاندان بنی طفج = خاندان طفج	۱۱۷۸، ۱۱۲۱، ۸۳۱، ۸۳۰، ۸۰۱
خاندان بویه (= آل بویه) ۳۵۲، ۳۴۱	۱۲۴۹، ۱۲۴۴، ۱۱۸۱، ۱۱۸۰
۱۲۴۰، ۱۲۳۶، ۱۰۹۱، ۵۷۹، ۳۵۶	حمیری (خط) ۱۱۲۵، ۸۳۰
خاندان بهدله ۶۱۸	حمیریان ۱۱۸۰، ۱۱۲۱، ۸۹۲
خاندان پیامبر = خاندان نبوت	حنابل = حنبلیان
خاندان جرهم (= قبیله جرهم) ۶۹۱	حنبلیان ۹۶۰، ۹۵۸، ۹۲۹، ۹۲۰، ۴۳۰
خاندان حدیر ۵۴۷	۱۰۱۵، ۹۶۱
خاندان حجاج ۴۱	حنفیان ۹۲۸، ۹۲۰، ۹۱۲، ۶۷۰، ۴۳۰
خاندان حدیر ۶۴۰	۱۰۱۵، ۹۳۰
خاندان حذیفه بن بدر فرازی ۲۶۲	حواریان (حواریون) ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۵
خاندان حسن (ع) ۶۴۰، ۴۷	خ
خاندان حسین (ع) ۶۴۰	خاور شناسان ۳۰
خاندان حشمنای ۷۰۱، ۳۴۴	خاندان ابن عطاء الله ۹۱۷
خاندان حفص (= بنی ابو حفص) ۴۴، ۴۲، ۹	خاندان ابوالحسن (= خاندان سعید) ۴۶۸
خاندان حفصیان (= بنی ابو حفص)	خاندان ابوالحسین (= کلبيه) ۴۸۶
۴۶، ۴۲، ۵۶	خاندان ابئحوص = بنی ابو حفص
خاندان حماد ۵۱۵	۴۶۱، ۴۴۱
خاندان حمدان ۵۸۰، ۵۶۵، ۲۷۶	۵۶۵، ۴۶۸، ۴۶۳
خاندان خرورن (= بنی خرورن) ۴۸۶	خاندان ابو عبده ۵۴۷
خاندان خلدون ۵۴، ۴۲، ۴۱، ۳۹	خاندان ادريس (= ادريسيان ۵۷۱)
خاندان ذوالجدین ۲۶۲	خاندان اسرائیل = بنی اسرائیل ۷۰۱، ۳۱۴
خاندان ذوالنون ۳۳۰	خاندان اسماعیل (ع) ۶۹۱
خاندان رسول = خاندان نبوت ۹۱۶	خاندان اشع بن قیس ۲۶۲

خاندان اغلبیان (= بنی اغلب = اغلبیان	خاندان اغلبیان = اغلبیان
۵۱۵،۵۸۵،۵۷۱	خاندان ربيعه بن نزار ۱۲۱۲
خاندان امویان = بنی امیه = امویان ۶۵۶	خاندان رشید ۵۷۸
خاندان امیه = بنی امیه	خاندان زهر ۱۲۵۸
خاندان بادیس (صنهاجه) ۵۶۵،۵۱۵	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	۴۴،۱۲۸۵،۵۸۱،۴۶۸،۵۴،۴۵
خاندان سهل بن نوبخت (= نوبختیان)	خاندان منذر ۸۲۹،۲۴۷
۳۵۲	خاندان موحدان (موحدان) ۴۸۱
۵۴۷،۴۶۷	خاندان نبوت ۴۷،۴۶،۴۵،۴۴،۴۰،۲۸
خاندان شهید ۵۴۷	۶۲۷،۶۲۵،۵۰۱،۴۹۵،۴۶۶،۴۵۱
خاندان شیبان ۲۶۲	۶۵۳،۶۵۲،۶۴۷،۶۴۲،۶۳۴،۶۳۱
خاندان صنهاجه (= صنهاجه=صنهاجیان)	۱۱۸۲،۹۱۸،۹۱۷،۹۱۶،۹۱۳
خاندان طفج (= بنی طفج) ۵۸۵،۳۳۱	۱۱۸۳
خاندان طولون (= بنی طولون) ۵۸۰	خاندان نورا ۶۶۷
خاندان عبار بن صالح ۱۱۲۱	خاندان نو بختی (= نوبختیان = خاندان
خاندان عباس (= بنی عباس = عباسیان)	سهل) ۲۵۷،۲۶
خاندان عباسیان (= بنی عباس) ۵۷۸،۳۱۳	خاندان هاشمی (= هاشمیان) ۳۰۷
۸۳۴	خاندان هیروودس ۴۴۴
خاندان عبدالله بن حسن ۱۰۱	خزاعه (قبیله) ۱۱۷۷،۶۹۲،۶۹۱،۲۴۵

خزران و خزر (= ترکان غز) ۱۳۹،۸۷،۸۶	خاندان عبدالمومن (= موحدان = بنی -
۱۵۴،۱۴۰	عبدالمومن) ۴۲-۶۶۱،۴۸۷
خزرج ۷۰۴،۷۰۲،۲۱	خاندان عبدالمطلب ۶۳۳
خزیمه (و خزیمی) ۶۹۸،۲۴۵	خاندان عبدمناف ۵۶۳
خسروان = ساسانیان = اکاسره	خاندان عبدالواد (= بنی عبدالواد)
خلافت پطرسیه ۶۷	۴۶۳،۵۷،۴۷،۴۴
خلافت عباسیان ۵۶۱	خاندان عوف ۹۱۸،۹۱۷،۹۱۶
خلفای اموی یا امویان (اندلس) ۵۵	خاندان فاطمیان ۶۵۴
خلفای اموی یا امویان (شرق) ۵۰۹،۴۱۲،	خاندان قحطبه ۵۴۷
۵۶۱	خاندان قریش و قریشی = قریش (قبیله)
خلفای بنی امیه = خلفای اموی	۶۰۹،۳۷۳
خلفای چهارگانه ۴۰۵،۴۰۴،۳۹۵،۳۵	خاندان فیس عاصم منقری ۲۶۲
خلفای راشدین ۱۲۸۶،۳۵،۱۱	خاندان قیله ۷۰۴
خلفای شیعه (قاهره) = خلفای عبیدیان	خاندان کتامه ۷۳۲،۵۸۵
مصر	خاندان کنده ۲۶۲
۵۲۲،۵۲۱،۵۱۰،۴۵۹،۴۵۵،۴۳۶	خاندان محمد (ص) = خاندان نبوت
۱۲۰۱،۷۹۶،۷۴۴،۷۳۱،۵۸۴	خلفای عبیدیان ۹۱۸،۷۰۲،۳۴۵،۴۴،۳۶
۱۲۲۹	خلفای عباسی و خلفای بنی عباس
دولت امویان مروانی = دولت امویان اندلس	۹۱۲،۴۹۵
دولت یا دولت‌های اندلس ۵۴۸،۴۷۹	خلفای فاطمی = خلفای عبیدیان
دولت انوشیروان ۷۴۴	خلج (قبیله)
دولت ایران یا ایرانیان ۷۴۴،۳۱۱،۲۸۰	خوارج ۵۲۴،۴۵۵،۳۶۷،۳۷۳،۳۱۴
۱۱۴۹	۹۰۹،۹۰۸،۶۱۵،۵۶۳

دولت ایوبی ۹۱۳	خوارج نصاری ۴۴۸
دولت نبوعباد (یا بنی،،) اندلس = دولت بنی عباد	خوارزمیان ۸۷،۷۰
دولت بنی احمر (اندلس) ۱۱۹۹، ۴۹۶	داستان سرایان ۶۸
دولت بنی امبه مشرق = دولت امویان مشرق	دوازده امامیان (اثنی عشری یا امامیه)
دولتبنی امیه اندلس = دولت امویان اندلس	۳۱۸،۳۸۵
دولت بنی عباد ۲۹۷، ۴۱	دواوده (قبایل،،،،) ۶۳
دولت بنی عباس (یا عباسیان) ۵۸، ۵۴، ۳۹، ۴	دودمان بنوالاحمر = خاندان بنی احمر ۴۴
۲۶۶، ۲۵۸، ۴۵۵، ۴۶۷، ۴۷۹، ۶۶۰	دودمان بنی طفج = خاندان طفج
دولت بنی عبدالمومن ۷۴۹	دودمان ذولنون = خاندان طفج
دولت بنی عبدالواد (یا خاندان،،،) ۴۶، ۴۵	دودمان موحدان (= موحدان) ۵۶۵، ۴۱
۵۱۷، ۴۶۳، ۳۱۲	دولت آل حفص = دولت حفصیان ۴۲
دولت بنی مرین (یا مرینیان) ۴۸۱، ۳۱۲	دولت آل عثمان (= دولت عثمانی) ۵۱
۸۱۲، ۵۱۷	دولت ادرسیان ۴۳
دولت بنی قلاوون ۳۴۷	دولت اسلام یا اسلامی ۳۱۱، ۲۹۰، ۲۷۹
دولت تبابعه ۸۲۹، ۲۹۲	۵۰، ۴۸۹، ۴۸۵، ۴۶۶، ۴۵۸، ۴۱۲
دولت ترک (یا ترکان) ۴۹۷، ۴۷۹، ۴۶۴، ۸	۵۷۹، ۵۷۸، ۵۶۴، ۵۶۳، ۵۱۶، ۵۱۵
۸۸۲، ۶۶۷	۸۴۱، ۸۳۵، ۷۵۰، ۶۵۸، ۶۴۷
دولت ترک (مصر) ۴۶۳، ۴۵۷، ۳۴۶، ۳۴۵	دولت اسلامی غربی ۷۴۸، ۵۶۲
۵۱۱	دولت اغلبیان (قیروان) ۳۶۰
دولت ترک (مشرق) ۴۷۲، ۴۷۰، ۴۵۹، ۳۲۳	دولت افریقیه ۴۶۰
۴۹۶، ۴۸۱	دولت اموی یا امویان اندلس ۲۹۷، ۵۶، ۴۱
دولت ثمود ۲۹۲	۵۶۰، ۴۵۹، ۴۵۸، ۴۳۳، ۴۲۷، ۳۱۵
	۵۲۲، ۵۱۵، ۵۱۰، ۶۸۶، ۴۶۸

دولت حفصی و حفصیان (یا دولت خاندان ابوحف) ۶۶۴، ۶۶۳، ۵۶۵، ۴۶۳، ۴۵	۵۸۰، ۵۷۸، ۵۴۷
۱۱۶۵، ۷۴۸	دولت اموی یا امویان مشرق ۴، ۵۴، ۵۵
دولت عبیدیان (فاطمیان مصر) ۴۲۷، ۳۱۲	۳۷۵، ۳۵۱، ۳۴۷، ۲۹۸، ۶۵، ۵۸
۴۳۳، ۴۶۰، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۴۰	دولت حمیر ۲۹۲، ۸۲۱
۹۱۶	دولت خاندان عبدالواد = دولت بنی عبدالواد
دولت عثمانی (= دولت آل عثمان) ۱۵، ۳۱	دولت خاندان مرینی = دولت بنی مرین
۵۳، ۵۲	دولت خاندان منذر ۸۲۰
دولت عرب (پیش از اسلام) ۷۳۳	دولت حشمنای ۴۴۴
دولت عرب (= دولت اسلام) ۵۶، ۵۲، ۴۳	دولت دیلم ۱۲۰۱
۳۱۴، ۳۱۳، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۸۰	دولت رافضیان ۹۱۳
۶۵۷، ۶۴۶، ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۱۳، ۳۳۳	دولت رم ۷۴۵، ۷۴۴، ۷۳۱، ۳۰۲
۸۳۴، ۷۴۴، ۷۳۲، ۷۳۱، ۷۰۸	دولت زناته ۳۱۲، ۶۶۲، ۵۱۰
دولت عرب عباسی (= دولت عباسیان ۹	دولت ساسانیان ۴۵۴
۳۳۱	دولت سلجوقی یا سلجوقیان ۶۵۹، ۵۷۹، ۵۱
دولت عرب اموی (= دولت امویان ۳۳۱	۱۲۰۱
دولت عربی اندلس (= دولت امویان	دولت‌های شیعه ۷۲۵
اندلسی) ۳۱۶	دولت شیمه افریقیه (و قیروان) ۴۵۸، ۳۷
دولت‌های عرب ۱۱۷۵	دولت صدر اسلام ۵۲۱
دولت علویان مغرب (= دولت عبیدیان	دولت صنهاجه ۳۶۰، ۳۱۳، ۳۱۳، ۳۱۲، ۲۹۷
مغرب) ۵۷۸	۷۴۹، ۵۶۶، ۵۶۵
دولت عمالقه ۲۹۲	دولت عاد ۲۹۲
دولت غزنویان ۵۸۵	دولت عامریان ۳۵۸

دولت عباسی یاعباسیان (= دولت بنی عباس)	دولت فارس (= دولت ایران) ۱۱۵۰
۳۵۲،۳۴۷،۳۰۱،۲۹۷،۶۵،۲۶	دولت فاطمیان = دولت عبیدیان مصر
۴۵۹،۴۵۶،۴۲۷،۳۸۳،۳۷۵،۳۶۰	دولت یا دولت‌های قرطبه ۹۱۶
۵۴۰،۵۲۲،۵۲۱،۵۱۵،۵۱۰،۵۰۹	دولت قوط = دولت گتھا یاگت
۷۴۴،۶۸۸،۶۶۱،۵۸۴،۵۶۴،۵۴۷	دولت قیروان ۹۱۵
۱۲۴۳،۱۱۷۵،۱۱۵۱	دولت کتامه ۳۲۱،۲۶۶
دولت عبدالملک بن مروان ۷۴۴	دولت گت یا گتھا ۷۳۲،۷۳۱
دولت عبیدیان (مغرب و افریقیه) ۳۰۱،۳۸	دولت لمتونی (مرباطان) ۶۶۲،۴۸۷،۳۰۳
۴۸۴،۴۳۳،۴۲۷،۳۴۷،۳۴۵،۳۱۳	۸۳۵
۹۱۸،۹۱۳،۶۵۴،۶۵۳،۵۶۴،۴۸۶	دولت مالی ۱۰۱
۸۳۶،۶۴۲،۵۱۱،۴۶۸،۴۶۲،۲۸۰	دولت مرباطان ۴۸
۱۲۲۸،۱۲۲۷	دولت مراکش ۷۲۶
دولت مصادمه ۳۱۲	دولت مرینی (مرینیان) ۵۲،۴۷،۴۵،۴۳
دولت مثر = دولت عرب اسلامی دولت فاطمیان	ر
دولت مضر (= دولت عرب) ۲۹۲،۵۲	رافضیان (ورافضی و رافصه = فاطمیان
دولت معتصم ۲۹۶	۳۷۹،۹۱۳،۶۳۲،۶۳۱،۴۹۵،۳۸۱،۳۸۰
دولت مغرب ۴۹۰،۴۶۰	۹۸۴،۹۸۳،۹۱۷
دولت مغولی ایران و عراق ۵۱	رافضیان افریقیه (= موحدان) ۴۳۷
دولت ملوک الطوائف اندلس ۵۱۰	رافضیگری ۳۹
دولت موحدان (افریقیه) ۳۱۲،۳۰۳،۴۴،۴۱	راهشناسان ۶۸،۲۴
۴۸۷،۴۶۸،۴۶۰،۴۵۹،۳۲۴،۳۱۳	رؤسا (طایفه ای در اندلس) ۳۱۶
	ریاب (= اولاد ریاب) ۲۵۰
	ربیعہ (قبیلہ) ۱۱۲

رمالان ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۷،	۶۶۱، ۵۱۴، ۵۱۱، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۸۹
رواقیان (حکمای،،،) ۱۰۰۳	۸۷۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۲۵، ۶۶۳، ۶۶۲
روس ۸۴	دولت هر قل ۷۴۴
روش پزدوی (در اصول فقه) ۹۳۲	دولت هرون الرشید ۱۱۴۹
روش عمیدی (در مناظره و جدل) ۹۳۲	دولت هند ۳۴۸
روش (یا طریقه نحوی) اندلیسان ۱۱۴۰، ۱۱۵۲	دولت یونان ۱۰۰۳
روش یا شیوه یا طریقه (فقهی) اندلسیان ۹۱۷	دهگانان (ایرانی) ۳۳۰، ۱۵
روش تعلیم و تربیت اندلیسان ۱۱۳۹، ۱۱۴۲	دیلم یا (دیلمیان) ۲۸، ۲۶، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۳۱
روش تعلیم افریقیه ۱۱۳۹	۷۵۱، ۶۵۹، ۵۸۵، ۵۷۹، ۵۶۵، ۳۸۴
روش بصره (در نحو)، ۱۱۲۷، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰	دیوانیان ۱۷
روش بغدادیان (در نحو) ۱۱۲۷، ۱۱۶۰	دین اسلام ۶۹۶، ۱۱۸۰
روش یا طریقه حجازیان در حدیث ۸۹۶، ۸۹۵	دین حنیفیه (اسلام) ۶۳۵
روش یا شیوه حنفیان (در فقه و اصول) ۹۲۵	دین زردشتی ۴۶۶
روش عراقیان (در حدیث) ۸۹۵	دین مجوسی ۱۰۵، ۱۱۹، ۲۳۱
روش یا طریقه (در حدیث) ۸۹۵	دین مسیح ۷۰۱، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۵
روش یا طریقه (فقهی) قیروانی ۱۱۲۵	دین نصاری (یا مذهب،،،) = دین مسیح
روش کوفیان (در نحو) ۱۱۵۹، ۱۱۶۰	دین یهودی ۴۴۶، ۸۹۲
روش یا شیوه موصلیان (در نحو) ۱۱۶۰	ذ
سپید جامگان (مبوضه) ۴۹۵	ذمی‌ها ۴۴۶، ۴۶۷
ستاره شناسان (منجمان) ۲۰۶، ۲۱۲، ۷۵	ذوون = اذواء
۳۲۴، ۳۳۷	رومیان ۲۲، ۷، ۲۴، ۵۲، ۸۴، ۱۳۷، ۱۵۱،
سریانیان ۷، ۲، ۵، ۷۰، ۱۰۰۱، ۱۰۳۹،	۲۸۰، ۳۱۵، ۴۱۳، ۴۴۴، ۴۸۲، ۴۸۳،
۱۰۴۳	۵۲۳، ۷۰۳، ۷۰۹، ۷۳۲، ۷۶۲، ۸۰۱،

سزارهها (= قیاصره) ۴۴۵	۱۱۹۴، ۱۱۵۷، ۱۰۰۳، ۱۰۰۱
سعد (قبیله،،،) ۵۶	ریاح (قبیله) ۱۲۵۳، ۱۲۵۰، ۶۴۴، ۲۵۲
سفید پوستان ۱۵۴، ۱۵۳	ریاضت کشان ۱۹۴، ۲۴
سکسیوه ۱۰۹	ز
سلجوقی و سلجوقیان ۵۷۹، ۵۶۵، ۲۹۷، ۲۹۶	زجل سرایان و زجل سازان ۱۲۷۰، ۱۲۶۹
۷۵۱، ۷۴۳، ۶۵۹، ۵۸۶، ۵۸۵، ۵۸۱	۱۲۸۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۲
۱۰۶۹	زردشتی = دین زردشتی
سلسله بنی احمر = بنی احمر	زغاوه (قبیله) ۱۰۶
سلطانان اسلام ۸۵	زغبه (تیره) ۱۲۵۳، ۱۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۲
سلطنت روم ۷۰۱	زناته (قبیله) ۲۵۰، ۲۲۹، ۱۰۹، ۷، ۶۵، ۶۴
سلطنت‌های اسلامی ۵۹	۳۰۳، ۲۹۷، ۲۸۰، ۲۷۷، ۲۷۱، ۲۶۶
سلف ۹۶۸، ۹۳۵، ۹۵۲، ۹۴۶، ۹۴۴	۴۰۰، ۳۶۰، ۳۴۰، ۳۳۱، ۳۲۴، ۳۱۶
سلیم (قبیله) ۱۲۵۳	۵۶۴، ۴۹۶، ۴۹۳، ۴۸۹، ۴۴۱، ۴۳۸
سودان (= سیاهان = سیاپوستان) ۱۰۱، ۱۰	۱۲۵۰، ۷۵۱، ۶۴۶، ۵۸۶
۱۵۵، ۱۵۳	زناده (مانویه) ۱۲۲۲
سیاهان و سیاه پوستان ۱۰۶، ۱۰۱، ۱۰۰	زناکه ۱۰۹
۱۶۰، ۱۵۷، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲	زندیقان = زنداقه
۲۸۴	زنگیان ۱۵۵، ۱۵۳
ش	زواوده (قبیله) ۱۲۵۰، ۲۵۲
شافعی (فقه،،،،) ۹۱۹	زواوه ۱۱۶۱، ۸۷۷
شافعی (= مذهب شافعی) ۹۲۹	زیدیان یا زیدیده ۳۸۴، ۳۸۳، ۳۷۹، ۱۰۵
شافعیان ۹۳۰، ۹۲۰، ۹۱۶، ۹۱۲، ۴۳۰	۶۵۲، ۴۹۵
شامیان ۸۹۸، ۷۳۱، ۳۸۰	ساحران (= جادوگران - افسونگران)

شریقان ۱۱۷۲	۹۷۴،۱۰۵۰،۱۰۴۱
شرید (قبیله) ۲۵۰	ساسانیان ۲۰، ۲۸۰، ۳۲۸، ۳۸۹، ۴۰۱، ۴۵۴،
شریعت اسلامی = اسلام	۱۰۵۰، ۷۳۱
،۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹،	سامانیان ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۵،
،۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۱۷،	سبائیان ۳۸۰
،۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۷۰،	شریعت موسوی = اسلام
،۵۰۲، ۵۰۳، ۵۱۵، ۵۳۱، ۶۰۸، ۶۲۴،	شریعت یهود = دین یهودی
،۶۳۲، ۶۴۷، ۶۵۱، ۶۹۳، ۸۳۲، ۱۲۸۶،	شعوبیه ۲۴
صحابی ۷۰۰	شلوبین ۱۲۳۰
صدغیان (قبیله) ۴۸۷	شیاطین ۶۶، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۲۱، ۴۶۵، ۴۹۹،
صفاریان ۵۷۹	۱۰۴۲
صقالبه (وصقلب) ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵،	شیعه و شیعیان ۲۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱،
۲۲۹، ۴۸۰، ۷۷۰	۱۰۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۶، ۴۱۵،
صناکه = سنه‌ج	۴۳۶، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۲۰، ۶۳۱، ۶۳۲،
صنهاجه (قبیله) ۱۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۶۰، ۲۶۶،	۹۸۴، ۹۸۸، ۶۳۸، ۶۴۷، ۶۶۰، ۹۰۹، ۹۱۲، ۹۸۳،
،۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۴۰، ۴۰۰،	شیعه اثنا عشری (= دوازده امامی)
،۴۳۸، ۴۳۹، ۴۹۶، ۵۰۱، ۵۱۵، ۵۲۹،	شیعه ادرسه (= ادرسیان) ۴۰، ۴۱، ۲۵۱،
،۶۴۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۹۷،	۲۶۹، ۲۶۷
صنهاجیان ۶۷۹، ۷۳۳	شیعه امامیه (= دوازده امامی) ۹۷۷
صنهاکه = سنه‌ج	شیعیان زیدی (= زیدی) ۱۰۲، ۴۹۵،
صوفیان = متصوفه	شیعه عباسیان ۲۷، ۳۸۳، ۴۳۶، ۵۸۴،
ط	شیعیان علی ۲۷
طالبيان ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۹۵، ۵۷۱، ۶۳۹،	سیعه علوی و علویان ۴۲، ۲۵۱،

۶۴۰	شیعه فاطمی (= فاطمیان) ۷۳۳
طاهریان (خاندان) ۵۷۸، ۵۴۷، ۳۵۲	شیعه (مغرب) ۵۶۴
طبیعیان ۱۰۹۱	شیوه یا طریقه اهل مظاهر ۹۷۷
طریقه یا طریقت تصوف ۱۲۷۴، ۹۷۵، ۹۷۲	شیوه سلف ۹۵۸
(= تصوف)	ص
طریقه اندلسی = روش (فقهی) اندلسیان	صائبه ۷۰۴، ۷۰۳، ۶۹۸
طریقه اندلسی = روش	صاحب اسماء = اهل اسماء (= متصوفه)
(نحوی) اندلسیان	۱۰۵۸، ۱۰۵۷
طریقه (فقهی) حجازیان ۹۱۱	صاحب طلسمات = اهل طلسمات ۱۰۵۸
طریقه (فقهی) حنفیان ۹۲۸	صحابه (یا اصحاب پیامبر) ۳۹، ۳۲، ۲۳، ۲۰
طریقه (مذهب) سنت ۹۵۷	۳۶۶، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۰۴، ۲۰۳، ۵۴
عبدالقیس (قبیله) ۴۱۳	۴۰۲، ۳۹۵، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۷۸، ۳۷۱
عبد مناف ۴۱۵	طریقه سلف ۹۴۹
عبدالواد = بنی عبدالواد	طریقه صوفیان = طریقه تصوف
عبرانی ۴۴۵	طریقه (فقهی) عراقیان ۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۱
عبری ۱۲۰	طریق (فقهی) قرطبیان ۹۱۷
عبری (خط) ۱۱۲۰	طریقه (فقهی) قیروانی ۱۱۲۶
عبیدیان (فاطمیان) ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۲۵۱	طریقه (فقهی) مالکیان ۹۱۷، ۹۱۶
۳۴۳، ۳۶۰، ۳۷، ۴۳۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۳۱	طریقه متکلمان ۹۲۷، ۹۲۸
۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۶، ۴۹۵، ۵۰۱، ۵۱۵	طریقه و طرق (فقهی) مصریان ۹۱۷، ۹۱۸
۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۳، ۹۱۳، ۹۱۸	طریقه معتزله ۹۵۷
عبیدیان (افریقیه یا مغرب) ۴۰۰، ۴۲۲، ۴۳۷	طریقه و طرق مغربین ۹۱۸
۶۷۹، ۴۹۸	طریقه مهدی (موحدان) ۴۹

عبیدیان مصر = عبیدیان (فاطمیان)	طغر غز (قوم) ۱۵۵
عثمانی (= دولت عثمانی = آل عثمان ۳۷۹	طوایف سنی (پیروان سنت) ۹۵۰
۵۲،۵۱	طی (= بنی طی) ۲۵۰،۲۴۵
عجم و عجمیان و عجمی ۲۴۵،۱۹۲،۸۶،۷	ظ
۱،۱۵۸،۱۱۴۸،۴۷۴،۳۸۷،۲۵۵	ظاهریه (فرقه) ۹۰۰،۸۹۹
۱۲۰۱،۱۲۰۰،۱۱۹۵،۱۱۸۴	ع
عرفان (فالگیریان) ۱۹۹،۱۹۸	عاد (قوم) ۳۳۷،۳۲۴،۲۸۰،۱۰۵،۲۴
عراقیان ۹۰۹،۹۰۸،۹۰۵،۸۹۸،۷۳۱	۸۰۱،۶۸۰،۶۷۹،۳۳۸
۹۱۷	عارفان ۲۰۲،۱۸۸
عرب و اعراب (و تازیان) ۳۲،۳۱،۲۴،۲۳	عامر (قبیله) ۱۲۵۲
۸،۷،۶،۴۸،۳۹،۳۶،۳۵،۳۴	عامریان ۸۸۸
۵۲،۴۴،۴۳،۳۵،۳۱،۲۹،۲۶،۲۴	عالمان اخبار ۴۰
۱۱،۸۸،۶۹،۵۹،۵۶،۵۵،۵۴	عالمان اصول فقه ۷۱
۱،۸۹،۱۶۱،۱۶۰،۱۵۵،۱۱۵،۱۱۲	عباسیان (= بنی عباس) ۴،۴۳،۲۷،۲۶،۲۴
۲۳۰،۲۲۹،۲۲۸،۲۲۷،۲۲۲،۱۹	۲۹۶،۲۵۹،۲۵۷،۲۵۲،۲۵۱،۳۸
۲۵۰،۲۴۷،۲۴۶،۲۴۵،۲۴۴،۲۳۷	۳۳۱،۳۱۶،۳۱۵،۳۰۶،۳۰۱،۳۰۰
۲۷۸،۲۷۷،۲۶۳،۲۶۲،۲۵۵،۲۵۲	۴۰۵،۴۰۴،۴۰۱،۳۹۹،۳۹۷،۳۳۳
۲۹۰،۲۸۸،۲۸۷،۲۸۵،۲۸۴،۲۸۰	۴۷۰،۴۶۸،۴۳۹،۴۳۸،۴۳۷،۴۲۲
عروضیان ۱۲۸۷،۱۲۱۵	۵۶۴،۵۱۷،۵۰۹،۵۰۱،۴۹۶،۴۹۵
عشره مبشره ۶۹۲،۴۰۲	۱،۰۹۱،۸۵۴،۷۴۴،۷۴۳،۶۵۶،۵۷۸
علویان ۴۳، ۱۰۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۵۶۵	۱۲۰۱، ۱۲۰۰
علویان طبرستان ۵۸۵	۳۱۰، ۳۰۳، ۲۹۹، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۱
علویان (مغرب) = شیعه اداره - ادریسیان	۳۳۳، ۳۳۱، ۳۲۸، ۳۲۴، ۳۱۶، ۳۱۵

عمالقه ۱۹، ۲۶۹، ۲۸۰، ۳۳۸، ۶۸۰، ۶۹۱	۳۷۴، ۳۷۲، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۴۲، ۳۴۱
۷۰۴، ۷۰۹، ۷۳۱، ۸۰۱	۴۱۲، ۴۰۳، ۳۹۶، ۳۹۲، ۳۹۱، ۳۹۰
عمان (قوم،)، ۴۴۳	۴۵۱، ۴۴۰، ۴۳۸، ۴۳۷، ۴۳۰، ۴۲۸
عموریاں ۴۴۳	۵۰۱، ۴۹۸، ۴۹۷، ۴۹۳، ۴۶۶، ۴۵۴
عمون (قوم،)، ۴۴۳	۵۲۳، ۵۱۹، ۵۱۸، ۵۱۳، ۵۱۲، ۵۰۳
عیسوی = (مسیحی مذهب - دین مسیحی)	۶۱۰، ۵۷۹، ۵۶۴، ۵۳۲، ۵۲۶، ۵۲۴
۲۸۲	۶۵۸، ۶۵۷، ۶۴۶، ۶۴۳، ۶۴۲، ۶۳۸
عیسویان ۳۰۴	۷۰۶، ۷۰۵، ۷۰۲، ۶۸۷، ۶۸۲، ۶۷۲
عیصو (خاندان،)، ۳۱۵	۷۴۳، ۷۳۱، ۷۱۰، ۷۰۹، ۷۰۸، ۷۰۷
غ	۸۳۱، ۸۲۹، ۸۰۱، ۸۰۰، ۷۵۱، ۷۵۰
غالیان (و غالیه و غلات) ۳۳، ۳۴، ۳۷۸، ۳۷۹	۸۹۰، ۸۵۴، ۸۵۳، ۸۵۱، ۸۳۵، ۸۳۳
۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۹۶۱، ۱۰۵۳	۹۵۷، ۹۵۳، ۹۰۸، ۹۰۷، ۸۹۲، ۸۹۱
غالیان امامیه = غالیان	۱۱۳۸، ۱۱۳۴، ۱۱۲۱، ۱۱۰۴، ۹۶۱
غربیان = (مغربیان) ۱۱۷۲، ۱۲۹۱	۱۱۵۶، ۱۱۵۱، ۱۱۴۹، ۱۱۴۱
غز (قبیلہ ترک) ۱۳۹، ۱۴۰	۱۱۶۵، ۱۱۶۰، ۱۱۵۹، ۱۱۵۷
غزنویان = دولت غزنویان	۱۱۷۵، ۱۱۷۲، ۱۱۶۹، ۱۱۶۶
غسان (قبیلہ) ۲۵، ۲۴۵، ۷۰۹، ۱۱۷۷	۱۱۷۹، ۱۱۷۸، ۱۱۷۷، ۱۱۷۴
غطفان (قبیلہ،)، ۱۱۷۷	۱۱۸۴، ۱۱۸۳، ۱۱۸۲، ۱۱۸۰
غلات = غالیان	۱۱۹۰، ۱۱۸۷، ۱۱۸۶، ۱۱۸۵
غلات متصوفہ ۱۰۳۸، ۱۰۴۴	۱۱۹۶، ۱۱۹۵، ۱۱۹۳، ۱۱۹۱
غمرت (قبیلہ بربر ۹ ۶۴۴	۱۲۰۱، ۱۲۰۰، ۱۱۹۸، ۱۱۹۷
غماره (قبیلہ) ۱۶۲، ۳۰۸	۱۲۱۳، ۱۲۰۹، ۱۲۰۸، ۱۲۰۷
غیگیویان ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۵۰۲	۱۲۲۷، ۱۲۲۵، ۱۲۲۴، ۱۲۱۶

ف	۱۲۳۰، ۱۲۳۷، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱
فاطمیان و فاطمیه (عبیدیان) ۳۰۱، ۲۸۴، ۳۸	۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶
۶۳۹، ۵۷۹، ۵۶۴، ۳۸۵، ۳۳۱، ۳۱۴	۱۲۵۰، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۶۴
۹۱۳، ۶۵۴	۱۲۷۸، ۱۲۸۰، ۱۲۸۲، ۱۲۹۱
قراره (قبیله) ۳۴۰	عرب یمن ۱۱۷۶
قرشیان (خاندان قرشی) ۳۷۳، ۳۷۰	عربی (خط، ...) ۱۱۵۴، ۱۱۲۱
قرطیا ۱۱۶۲، ۹۱۵	عرفجه (قبیله) ۵۰
قرمطیان ۴۹۵	فالگیران (عرفان) ۲۱۳، ۱۹۶
قریش ۳۰۱، ۲۴۵، ۱۹۸، ۷۱، ۵۵، ۲۵، ۶	فداییان (اسماعیلیان) ۹۱۲۵
۳۸۱، ۳۷۴، ۳۷۳، ۳۷۱، ۳۵۸، ۳۴۰	فداویه = فداییان
۴۴۱، ۴۱۵، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۰۳، ۳۹۱	فراعنه ۱۵
۶۴۲، ۶۴۰، ۶۳۹، ۶۳۳، ۶۱۴، ۶۱۲	فرشگان ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۸
۹۶۷، ۸۳۰، ۸۲۹، ۶۹۴، ۶۹۲، ۶۹۱	۴۰۸، ۴۱۵، ۹۵۱، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۶۲
۱۲۴۳، ۱۱۷۷	۹۶۳، ۹۶۵، ۹۷۳، ۹۸۹، ۹۹۷
قضاعه ۱۱۷۷، ۲۴۵	۱۰۴۱
قلندریه ۶۷۰	فرق شیعه ۹۸۴
قوطها (گت‌ها) ۷۹۶، ۵۲۳، ۳۱۱	فقه حنبلی = حنبلیان (۹۵۸)
قیاصره ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۴۶، ۴۴۵، ۱۳۶	فرنگان و فرنگیان و فرنگ (قوم) ۷، ۵۲
۱۰۰۳، ۴۹۸	۶۲، ۹۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۸۴
قیروانیان ۹۱۷	۳۱۱، ۳۱۴، ۳۶۰، ۴۴۹، ۴۸۲، ۴۸۳
قیس (قبیله) ۱۲۴۶، ۱۲۵۶، ۴۱۳	۴۹۰، ۵۲۶، ۵۴۹، ۷۰۳، ۷۰۶، ۷۶۲
قیس (غیلان) ۲۶۳، ۲۲۶۲	۷۶۸، ۱۱۲۱، ۱۱۵۷، ۱۱۸۶، ۱۲۰۶
قیصران = قیاصره	۴۷، ۴۸، ۷۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۳۷۶

قیل (خاندان ۹ ۱۱۸۱)	۱۲۲۷، ۶۹۵، ۹۲۷، ۹۲۶، ۴۲۱، ۴۱۷
ک	فلاسفه و فیلسوفان - (حکما) ۱۰۴۱، ۸۰
کاتولیکها ۴۴۱، ۲۵۲	۱۰۹۳، ۱۰۷۷، ۱۰۴۸
کاوایان (درفش) ۱۰۵۲	فلاسفه اسلام ۱۰۲۶
کاهنان ۲۱۳، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۶، ۱۸۵	فلاسفه یونان ۹۵۶
۱۰۴۱، ۷۰۱، ۶۹۹، ۴۴۴	فلسطین (قوم،) ۶۹۹، ۴۴۳، ۳۱۵
کتامه و کتامیان ۲۸۰، ۱۱۰، ۴۰، ۳۷، ۱۸	ق
۵۶۴، ۳۸۵، ۳۳۱، ۳۱۲، ۳۰۱	قاریان و قراء (قرآن) ۱۱۳۷، ۹۰۵، ۸۸۴
کداله (قبیله) ۴۱، ۶	۱۱۳۸
کردها (اکراد) ۴۸۱، ۲۷۷، ۲۲۹، ۱۱۶	قبطیان ۷۳۱، ۷۰۷، ۲۶۹، ۵۲، ۱۹، ۷۰
۵۱۸	۱۰۳۹، ۱۰۰۱، ۸۰۱، ۷۶۹، ۷۶۲
کزوله (قبیله) ۶۴۱	قحطان ۳۳۳، ۳۱۱
ل	قراء سبعة ۶۱۰
لاتینی (خط و زبان) ۱۱۲۳، ۱۱۲۲، ۴۴۵	کسریان (= اکاسره - ساسانیان) ۳۸۹
لانهها ۱۵۴، ۸۸	۴۹۸
لخم ۱۱۷۷، ۲۴۵	کششیان یا کشیشها ۷۰۱، ۴۴۵، ۱۰۰
لمانی (= آلمان - قوم) ۱۴۳	کشورهای آسیایی ۵۱
لمتونه (قبایل،) ۳۰۴، ۲۹۸، ۱۰۶، ۴۸	کشورهای اسلامی ۱۰۳۳، ۵۱۵، ۵۱۴، ۵۱
۵۸۶، ۵۲۹، ۴۴۱، ۴۴۰، ۳۳۱	۱۱۵۴
لمطه = لمطه	کعوب (قبیله) ۱۲۵۱، ۱۲۵۰
لمطه (قبیله) ۱۰۶	کلب (قبیله) ۶۱۴
لملم ۱۰۰	کلبیه (قبیله) ۶۱۴
لوط (قوم،،،) ۳۱۵	کلبیه = خاندان ابوالحسین ۴۸۶

م	کلدانیان ۷۰، ۷۳۱، ۱۰۰۱، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳، ۱۱۲۱
مادها ۵۲	کنانه (قبیله) ۲۵، ۲۴۵، ۴۱۲، ۶۹۱
مالکیان ۶۶، ۶۷، ۳۴۸، ۴۰۱، ۴۳۰، ۶۷۱،	کنده (قبیله) ۲۶۲، ۴۱۳
۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۶، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۱۲۳۲	کنعان (قوم، ...) ۳۱۵، ۴۴۳
مالکیه = مالکیان	کنعانیان ۹، ۳۳۸، ۴۴۳
مأرب (قوم، ...) ۴۴۳	کوفی (خط) ۲۲۴
مانویه ۱۲۲۲	کوفیان ۱۱۲۶، ۱۱۶۱
مشرعه ۹۶۰، ۹۶۱	کوهن و کوهنان ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۱۰، ۷۰۰
متصوفه (وصوفیان) ۱۷۵، ۱۹۴، ۶۰۴، ۳۰۸،	کهلان ۲۶۴، ۲۴۵
۶۰۸، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲،	کیسانیان و کیسانیه ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲
۹۶۸، ۹۷۱، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۹،	کیانیان و کیانی ۱۸، ۲۰، ۲۸۰، ۴۴۴، ۷۳۱، ۱۰۰۲
۹۸۰، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۸، ۹۹۱، ۱۰۳۹،	گ
۱۰۵۳، ۱۰۵۵، ۱۰۵۷، ۱۰۴۹،	کالیس‌ها و گالیسین‌ها = جلالقه
متصوفه عراق ۹۸۴	گت‌ها = قوط‌ها ۳۱۱
متکلمان (پیروان و عالمان دانش کلام) ۱۷۲	گرک‌ها = یونانیان
۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۲، ۳۶۹، ۳۷۶، ۹۲۶،	گواداله ۱۰۶
۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۴،	گده میوه ۱۰۸
۹۶۱، ۹۶۵، ۹۶۸، ۹۷۵، ۹۷۷،	گوگو (قبیله) ۱۵۲
۱۰۲۸، ۱۰۳۰، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷،	متکلمان اشعری ۹۶۱، ۹۶۲
مذهب رافضیان ۶۳۱	متکلمان حنفی ۹۶۱، ۹۶۵
مذهب سلف ۹۳۳، ۹۴۵، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۱،	
مذهب سنت ۸۹۳	
مذهب شافعی ۹۱۲، ۹۳۰، ۱۰۱۵،	

مذہب شیعہ (= شیعہ) ۳۷۶،۲۹۶،۲۴۳	متکلمان سنی ۹۶۱
۴۴۱	مجسمہ و محسمیان و مجسمی ۴۴۰،۴۷،۱۱
مذہب صحابی ۹۱۰،۳۷۵	۹۶۱،۹۴۴
مذہب ظاریہ ۹۰۹	مجوس و مجوسی = دین مجوسی
مذہب یا مذاہب فقہی ۹۳۱	محدثان (عالمان حدیث) ۶۰۹،۶۰۸،۲۴
مذہب فلاسفہ ۹۷۷	۹۷۴،۹۶۱،۹۵۸،۹۱۱
مذہب قیروانیان ۹۱۶	محدثان حنبلیان ۹۶۱
مذہب مالک و مالکی و مالکیان (= مالکیان)	محاسبان (= دیوانیان) ۲۱۷
۱۰۱۴،۹۲۰،۹۱۶،۹۱۵،۹۱۴،۷۳۹	مخزوم (قبیلہ) ۸۵۳
۱۱۲۶	مدین (خاندان) ۳۱۵
مذہب مسیح = دین مسیح - دین نصاری	مذہب اسلام = اسلام ۵۹۰،۴۹۴،۴۵۲
مذہب یہودی = دین و شریعت یہودی	۹۲۹،۸۸۵
مذہب نسطور = نسطوریہ ۴۴۸	مذہب استصحاب ۹۱۰
مرابطان ۳۰۴،۲۹۸،۲۸۰،۲۷۸،۴۸،۴۱	مذہب اشعری ۴۴۰
۶۶۲،۵۸۵،۵۴۰،۴۴۰،۳۱۶،۳۰۵	مذہب و مذاہب اعتزال ۸۹۳
۱۲۵۸،۱۲۵۷	مذہب و مذاہب اهل حدیث حجازیان
مرتاضان ۹۷۴	۹۰۹
مرزبانان ۳۰۴	مذاہب تجلی = مذہب اهل مظاهر
مرینیان = بنی مرین = خاندان مرینی ۴۵	مذہب یا مذاہب اهل رای عراقیان
۶۴۲،۵۸۷،۳۱۲،۵۶،۴۷،۴۶	۹۰۹،۳۲
۷۴۳	مذہب اهل عراق = مذہب اهل رای عراق
مزدکی ۴۹۵	مذہب اهل مظاهر ۹۷۸
مستعرب (عجم) ۱۲۶۴	مذہب یا مذاہب بدعت گذاران ۹۴۸

مسلم (تیره) ۶۴۸	مذهب یا مذاهب تشبیه ۱۵
مسلمانان ۴۷،۳۷،۳۵،۲۳،۱۶،۸	مذهب یا مذاهب تعطیل ۱۵
۲۳۸،۲۳۳،۲۱۱،۲۰۳،۱۳۰،۱۱۹	مذهب حضرتها = مذهب اهل مظاهر
۳۱۰،۳۰۶،۳۰۳،۲۹۱،۲۸۲	مذهب حنبلی ۹۸۲،۹۵۸،۹۳۰
۷۵۰،۷۳۱،۵۶۳،۴۱۶،۴۱۵،۴۱۳	مذهب حنفی ۹۳۰
۱۱۲۶،۱۱۲۱،۸۸۰،۸۳۱،۷۵۱	۴۰۲،۳۹۸،۳۷۳،۳۳۳،۳۱۴،۳۱۱
۱۱۸۲،۱۱۸۱،۱۱۸۰،۱۱۷۱	۴۱۲،۴۱۱،۴۱۰،۴۰۶،۴۰۵،۴۰۴
۱۱۹۷،۱۱۸۷،۱۱۸۶،۱۱۸۴	۴۳۰،۴۲۶،۴۲۵،۴۲۴،۴۲۲،۴۱۵
۱۲۶۹،۱۲۴۵،۱۲۴۴،۱۲۰۰	۴۶۹،۴۵۴،۴۴۸،۴۴۲،۴۳۶،۴۳۵
مضریان ۱۱۸۲،۱۱۲۱	۴۸۹،۴۸۷،۴۸۶،۴۸۵،۴۸۳،۴۸۲
معتزله ۳۷۹،۳۶۷،۱۷۴،۱۷۳،۱۷۲	۵۰۴،۵۰۱،۴۹۴،۴۹۰،۵۱۷،۵۱۶
۹۵۵،۹۴۵،۹۲۷،۸۹۳،۷۵۵،۴۱۲	۵۸۶،۵۵۷،۵۳۳،۵۲۶،۵۲۳،۵۲۰
۹۵۶	۶۱۰،۶۰۷،۶۰۶،۶۰۴،۶۰۱،۵۹۹
معد (قبیله) ۲۴۵	۶۴۴،۶۳۵،۶۳۲،۶۲۲،۶۱۵،۶۱۴
مغاربه = مغربیان	۸۳۵،۷۲۰،۷۰۱،۶۹۷،۶۹۰،۶۴۷
مغراوه (قبیله) ۵۸۶،۴۳۹،۴۰۰،۲۸۰	۱۰۰۳،۱۰۰۲،۹۸۴،۹۱۲،۸۸۵
مغرب زمینیان ۸۸۱	۱۲۷۹،۱۱۶۲،۱۱۱۰،۱۰۹۱،۱۰۰۴
مغربیان ۱۰۵۴،۹۱۴،۸۴۳،۱۰۰،۶	مسوده (عباسیان) ۴۹۲
۱۲۳۵،۱۱۷۲	مسوفه ۱۰۶
مغول ۷۵۱،۵۷۹	مسیحیان و مسیحی ۴۲،۳۸،۳۷،۳۶،۱۶
مغیلیه ۵۶۴،۳۰۱	مشارقه (= مشرقیان) = ۱۵۲،۱۳۴،۶
مفسران ۲۴،۲۳	۴۸۸،۴۸۷،۴۸۵،۴۴۸،۴۴۶،۴۴۱
مگاره (قبیله) ۱۱۱	۷۰۳،۷۰۲،۷۰۱،۶۷۴،۶۳۲،۴۸۹

ملائکه (= فرشتگان) ۶۹۶،۳۸،۲۵	۱۰۰۳،۹۷۷،۹۷۴،۸۹۲،۷۳۳،۷۲۰
ملاحده (= اسماعیلیان ۳۸۶۹	۱۲۷۵،۱۱۴۰
ملت اسلام ۲۹۱،۵۱،۴۲۰،۴۲۱،۴۳۷،	مسیحیت ۱۱۹۸
۶۵۱،۶۰۷،۶۴۸،۶۴۹،۶۵۰،۶۵۶،	مشبه و مشبهی و مشبهیان ۹۴۴،۴۷
۶۵۸،۶۶۱،۶۷۵،۷۰۷،۷۰۸،۷۰۸،۸۸۴،	مشرقی (خط) ۸۳۰
۸۸۷،۸۹۲،۹۱۱،۹۲۹،۹۳۳،۹۴۷،	مشرقیان ۱۲۳۵،۱۰۵۴،۸۷۹
۹۴۸،۹۶۸،۹۷۲،۱۰۰۴،۱۰۲۶،	مشائیان (حکما) ۱۰۰۳
۱۰۵۳،۱۱۴۸،۱۱۴۹،۱۱۶۸،	مشکوره = هسکوره
۱۱۹۵،۱۲۷۴	مصامده (و مصموده) ۱۶۲،۱۰۹،۵۰،۴۹
ملت برجان ۸۴	۶۴۱۰۵۸۵،۲۹۷،۲۸۰،۲۵۳
ملت یا ملت‌های ترک ۵۲۶،۱۴۵،۸۴	مصریان ۷۹۷،۷۶۹،۷۳۴،۷۳۱،۵۱۴
ملت روس ۸۴	مصموده = مصامده
ممالیک (یا مملوکها) ۴۳،۴۴،۴۹	مضر (قبیله) ۲۶۴،۲۴۵،۱۹۸،۵۲،۲۵
ممالیک بحری ۳۳۲	۲۸۰،۲۸۱،۳۰۱،۳۱۱،۳۳۳،۴۰۷
ممالیک مصر ۴۶۹	ملت روم ۸۴
منجمان ۱۷۶،۲۱۷،۶۳۲،۱۰۴۸،۱۰۴۹،	ملت‌های سیاه پوست ۸۷
۱۰۹۹	ملت‌های عجمی ۶۲
منطقیان ۱۰۳۰،۱۰۸۹،۱۰۹۰،	ملت عرب ۱۱۵۴
مواب (قوم) ۴۴۳	ملت فرانسه ۳۶
موالی ۲۶،۳۷،۴۲،۵۶،	ملت یا ملت‌های فرنگ ۴۶۷،۱۴۲،۱۳۳
موبدان ۷۱،۷۲،۷۳،۱۹۸،۵۵۳،۶۴۶،	ملتها یا ملل مسیحی ۴۸۵،۴۸۶،۴۸۸
مخضرم (یا مخضرمان) ۱۱۸۷	۴۸۹،۴۹۰،۷۲۳،۸۰۰،۸۳۵
مورخان ۲۵،۳۲،۳۶،۴۵،۵۰،	ملت‌های مغرب ۴۹۲

مولدان ۱۱۸۷، ۱۱۵۱	ملثمون = نقاب پوشان ۱۰۰
موحدان (یا موحدین) ۲۱۷، ۴۷، ۴۲، ۱۱	ملکیه ۴۴۹، ۴۴۸
۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۲۹۷، ۲۸۰، ۲۵۱	ملوک بنی امیه (= بنی امیه) ۳۸
۳۶۹، ۳۴۶، ۳۳۱، ۳۱۶، ۳۱۳، ۳۱۲	ملوک تاتار ۳۱۵
۴۸۱، ۴۶۸، ۴۶۲، ۴۶۱، ۴۵۹، ۴۴۰	ملوک ترک (در مصر) ۳۸۶
۵۸۶، ۵۸۱، ۵۱۵، ۵۰۲، ۴۹۶، ۴۸۷	ملوک تلمسان = بنی زیان
۱۲۵۰، ۸۳۶، ۷۴۹، ۶۷۶، ۶۶۳	ملوک شیزر ۴۸۸
۱۲۵۸، ۱۲۵۱،	ملوک شیعه علوم ۲۶۶
موصلیان ۸۵۵	ملوک طوایف ۱۲۵۵، ۱۱۹۸، ۸۵۵، ۷۹۶
مهاجران ۶۵۱، ۴۱۸، ۲۷۷	ملوک طوایف (اندلس) ۵۶، ۵۵، ۴۱
ن	۴۳۹، ۴۳۸، ۳۳۱، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷
نبطیان ۷۳۱، ۷۰۸، ۳۱۵، ۲۴۵، ۵۲، ۷	۵۱۵، ۵۱۱، ۴۸۵، ۵۴۷، ۵۴۰
۱۱۲۱، ۱۰۳۹، ۸۰۱	ملوک طوایف ایران ۳۶۰
نحویان ۱۲۲۷	ملوک غسان ۳۶۰، ۲۴۵
نزار ۲۵	ملوک لمتونه (مرباطان) ۴۸
نسطوریه ۴۴۸	ملوک مغرب ۳۳۱
نصرانی = مسیحی ۲۳۱	ملوک یمن ۱۸، ۱۷
نصراری (= مسیحی) ۴۶۶، ۴۵۴، ۴۰۰	ممالک اسلامی ۳۳
نقاب پوشان (مرباطان صنهاجه) ۱۰۶، ۱۰۰	ممالک اسلاوها ۷۶۸
۵۲۹، ۲۸۰، ۲۷۸، ۲۷۷، ۱۶۱، ۱۶۰	ممالک بنی اسرائیل ۱۵
۱۲۶۹، ۱۲۵۶	نقابداران = نقاب پوشان
هسکوره (قبیله) ۱۰۹	نقیبان ۹۸۳، ۶۳۲
هلالیان (بنی هلال) ۷۳۳	نوبختیان (= خاندان نوبختی) ۲۵۸

هتانه ۱۰۹،۴۱	
هندیان ۱۱۲۱،۱۰۷۸	و
هواره (قبیله) ۳۰۱،۱۱۱	واقفیه ۳۸۱،۳۸۰
هوازن ۲۴۵	وقت شناسان (= منجمان) ۹۰
هیب ۱۱۲	و تریکه ۱۰۰۲
هیروودس = خاندان هیروودس	و تریکه = و تریکه
ی	وریکه = و تریکه
یاجوج و ماجوج ۱۵۴،۱۴۵،۸۲	و نیزیان ۸۴
یعاقبه = یعقوبه	ه
یعقوبیه ۴۴۹،۴۴۸	
یمانی ۷۰۰	هارونی ۲۵۶
یمن (قبیله) ۱۱۷۷	هاشمیان = (بنی هاشم) ۴۹۵،۳۰۱
یونانیان ۶۵۰،۷۰۷،۷۳۱،۷۰،۱۵۱،۲۸۰،۴۴۱،۴۴۴	هاشمیه (فرقه شیعه) ۳۸۳،۳۸۲
۱۸۹۲،۱۰۰۱،۱۰۰۲،۴۴۵،۴۵۴،۶۴۷،۶۴۹	هخامنشیان ۴۴۴،۵۲
۸۰۱،۷۶۹،۱۱۵۶،۱۰۳۵،۱۰۱۷،۱۰۰۴	هذیل ۱۱۷۷،۴۱۲،۲۴۵
یهودیان و یهودی ۶،۲۳۱،۴۴۱،۴۴۴	هربدان ۷۰
۱۰۴۰،۴۴۵،۴۵۴،۶۴۷،۶۴۹،۶۵۰،۶۶۲	هرغه ۲۵۳،۵۰
۱۰۲۶،۸۹۲،۶۶۳	هرغیه = هرغه
	هزوار (درجه حاجبی) ۴۶۰

فهرست کتاب‌ها

	الف
الاشارات تألیف ابن سینا ۱۰۳۱، ۹۸۳	
۱۰۹۵	الاحکام تألیف سیف الدین آمدی ۹۲۷، ۹۲۸
الاشاره تألیف سالمی (در تعبیر خواب) ۹۹۹	احکام السلطانیه تألیف ابوالحسن ماوردی ۵۰۳، ۴۵۲، ۴۲۲
اشکال کروی تألیف میلاوش ۱۰۱۷	احکام المعلمین و المتعلمین (یا آداب تعلیم) تألیف محمد بن ابی زید ۱۱۴۲، ۲۳۹
اشکال کروی تألیف تاودوسیوس ۱۰۱۷	احیاء العلوم تألیف ابن قتیبه ۱۱۷۵
اصول علم فقه تألیف ابن حاجب ۱۱۲۸	ارجوزه صغری (منظومه) ابن مالک (نحو) ۱۱۶۱
اصول (علم فقه) تألیف پزودی ۹۲۸، ۹۲۹	ارجوزه کبری (منظومه) ابن مالک (نحو) ۱۱۶۱
اصول و ارکان هندسه یا (اصول هندسه) یا کتاب اقلیدس تألیف اقلیدس ۸۱۵، ۱۰۰۴	ارجوزه (منظومه) خزار (تجوید) ۸۹۰ ۸۹۱.
۱۰۱۵	ارجوزه (منظومه طبی) ابن سینا ۹۵۰
اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه ثابت بن قره ۱۰۱۴	الارشاد (یا مختصر کتاب شامل) تألیف امام الحرمین ۹۴۹، ۹۴۸، ۹۳۲، ۳۶۹
اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه بن اسحاق ۱۰۱۴	اساس البلاغه تألیف زمخشری ۱۱۶۵
اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه یوسف بن حجاج ۱۰۱۴	اسدیه منسوب به اسدبن فرات ۹۱۵
اغانی تألیف ابوالفرج اصفهانی ۲۶۲، ۸۵۴	اسفار ملوک (چهار سفر از تورات) ۴۴۶
۱۲۰۱، ۱۲۱۶	البرهان تألیف امام الحرمین ۹۲۷
الاقتصار تألیف ابن الصلت ۱۰۱۶، ۱۰۲۱	البيان و التبيين تألیف جاحظ ۱۱۲۴، ۱۱۷۵
اکمال المعلم تألیف قاضی عیاض (شرح)	

صحيح مسلم) ۹۰۳	انجيل ۱، ۴۴۵، ۴۴۶
الالفاظ تأليف ابن سكت ۱۱۶۷	انماط تأليف بوني ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶
البدايه تأليف ابن كثير ۶۷۱	ايضاح تأليف جلال الدين قزويني ۱۱۷۶
تفسير زمخشري يا كشاف	ب
۱۱۷۲، ۸۹۳، ۸۹۲	بديعه يا (بدايع) تأليف ابن الساعاتي ۹۲۹
۱۱۷۳	بيان شرح عتبيه ۱۱۲۶
تكملة تأليف ابن الابار ۸۳۱، ۸۳۰	ت
تلخيص تأليف ابوبكر بن عربي ۹۳۱	تاريخ اين خلکان ۶۶۷، ۳۵۴
تلخيص تأليف جلال الدين قزويني ۱۱۷۲	تاريخ ابن الرقيق ۳۴۱
تلخيص خطأ به ارسطو تأليف ابن رشد	تاريخ اندلس تأليف ابوحيان ۴
۲۵۶	تاريخ جرجيس بن عميد ۴۴۸
تلخيص المحكم (ابن سيده) تأليف محمد	تاريخ خطيب تأليف احمد بن علي بغدادی
بن ابوالحسن حاجب مستنصر ۱۱۶۴	(يا تاريخ بغداد) ۶۶۸
تلخيصات ابن رشد از كتاب فص ارسطو	تاريخ طبري ۶۶۱، ۵۹۱
۱۰۹۵، ۱۰۳۹	تبيان تأليف سكاكي (يا بيان) ۱۱۷۲
تلخيص كتاب فخر رازي ۱۲۹۳	تحصيل شرح مدونه ۱۱۲۶
تنبهات شرح مدونه ۱۱۲۶	تحصيل (مختصر المحصول) تأليف سراج
تنقيحات تأليف شهاب الدين قرافي ۹۲۸	الدين ارموي ۹۲۸
تورات ۱، ۱۵، ۱۵۲، ۲۶۲، ۴۴۴، ۴۴۵	ترسل بيسانی ۹۲۸
۸۹۲، ۸۸۶، ۷۰۰، ۶۹۸	ترسل عماد اصفهانی ۱۲۲۶
تهذيب مدونه ابن ابوزيد ۱۱۲۴	ترويج الارواح ومفتاح السرور والافراح =
تهذيب تلخيص مدونه سحنون تأليف	النواد روالمضاحك ۳۴۱
ابوسعيد برادعي ۱۱۲۴، ۹۱۹، ۹۱۶	تسهيل تأليف ابن مالك ۱۲۲۹، ۱۱۶۱

تیسیر تألیف ابو عمرو دانی (در تجوید) ۸۸۸	تشریح جالینوس ۱۹۰
ج	التعریف بالمحب الشریف تألیف ابن
جامع ترمذی ۳۸۱, ۳۴	خطیب اندلسی ۹۸۸
جامع بخاری ۳۴	تعلیقہ ابوزید دبوسی ۹۳۱
جغرافیای بطلمیوس ۱۰۳, ۸۸, ۸۳	ارموی (در اصول) ۹۲۸
جغرافیای ادیسی = نزهه المشتاق	حصار الصغیر تألیف ابن البناء ۱۰۱۰
جغرافی تألیف عبدالله بن خرداد به ۱۴۶	خ
جمل تألیف افضل الدین خونجی	خلع النعلین تألیف ابن قسی (در تصوف)
(در منطق) ۱۲۲۹, ۱۰۳۲	۳۰۴, ۶۴۵, ۶۳۲
جمهره تألیف ابن درید ۱۱۶۵	ذ
ح	ذخیره تألیف ابن بسام ۱۲۶۹, ۳۳۰
الحاصل مختصر المحصول تألیف سراج	ر
الدین اموری (در اصول) ۹۲۸	رتبه الحکیم تألیف مسلمہ
زایچه عالم (سبتی) ۱۰۶۷, ۱۰۶۶, ۱۰۶۵	مجریطی (مادریدی)
۱۰۷۰, ۱۰۶۹	درکیمیا ۱۱۱۷, ۱۱۰۸, ۱۰۸۷, ۶۹
زیج ابن اسحاق ۱۰۲۵	رساله ابن ابوزید ۹۱۵
زیج شناسی تألیف البتانی ۱۰۲۴	رساله ابن بشرون (در کیمیا) ۱۰۷۲
زیج شناسی تألیف ابن الکماد ۱۰۲۴	رساله خنزیریه ۱۰۴۷
س	رساله حی بن تقطان (ابن سینا) ۸۲۲
سراج الملوک تألیف طرطوشی ۲۹۸, ۱۷۳	رساله شافعی (در اصول فقه) ۹۲۵
سرالمکنوم تألیف فخر رازی ۱۰۴۷	رساله قشیری ۹۹۱, ۹۷۶, ۹۷۳, ۴۳۰
سفر بنیامین ۱۱۴۲, ۱۱۴۱, ۴۴۶	
سطوح کروی و قطوع تألیف منلاوش	

۱۰۱۷	رسایل ابن الزیات ۱۲۲۵
سنن ابن ماجه ۶۱۹	رسایل بدیع (بدیع الزمان همدانی) ۱۲۲۵
سنن ابوداود ۶۵۱	رسایل هفتاد گانه جابر بن حیان ۱۰۴۲.
ش	۱۱۱۷, ۱۱۰۸, ۱۰۷۰, ۱۰۶۲
شامل تألیف امام الحرمین ۹۴۷	رسایل ابن مقفع ۱۲۲۶, ۷۳
شرح اشارات آمدی ۱۰۳۲	رسایل سهل بن هارون ۱۲۲۴
شرح اشارات خوجه نصیر طوسی ۱۰۳۵	رسایل صابی ۱۲۲۴
شرح اشارات فخر رازی ۱۰۳۲	رعایه تألیف محاسبی (در تصوف) ۹۷۲
شرح خلع النعلین تألیف ابن ابی واطیل	رفعال حجاب (شرح حصار الصغیر) تألیف
۶۳۵	ابن البناء ۱۰۱۱, ۱۰۰۹
۶۳۷	ز
شرح صحیح مسلم تألیف محی الدین	الزاهر تألیف ابن الانیاری ۱۱۶۵
نووی ۹۰۱	شرح مدونه تألیف لخمی ۱۱۲۶
شرح قصیده ابن فارض (از فرغانی) ۹۷۷	شفا تألیف ابن سینا ۱۱۳, ۱۰۰۹, ۱۰۱۶
شرح اللمع تألیف ابن تلمسانی ۹۷۶	۱۰۲۶, ۱۰۳۱, ۱۰۳۶, ۱۰۹۵
شرح مختصر ابن حاجب (در فقه) تألیف ابن	ص
راشد ۹۱۸	صحاح جوهری ۱۱۶۵, ۱۱۶۴, ۹۳۵
شرح مختصر ابن حاجب تألیف ابن	صحاح سته ۵۲۶, ۶۲۵, ۵۴
عبدالسلام ۹۱۸	صحیح ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۹۱, ۲۷۱, ۳۷۲, ۴۰۷
شرح مختصر ابن حاجب تألیف ابن هارون	۹۹۷, ۹۹۲, ۹۶۷, ۹۵۶, ۶۴۸, ۶۳۶
۹۱۸	۱۰۴۳, ۹۹۹
شرح مدونه تألیف ابن بشیر ۱۱۲۶	صحیح بخاری ۲۰۲, ۲۳۲, ۵۰۵, ۶۰۹, ۶۱۸.
شرح مدونه تألیف ابن یونس ۱۱۲۶, ۹۱۶	۹۰۱, ۹۰۲, ۹۰۳, ۹۲۱, ۹۵۵.

عقای مغرب تألیف ابن العربی حاتمی	۹۶۶
۶۳۲	صحیح مسلم ۱۷۰، ۳۶۹، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۷.
۶۳۳	۹۲۱، ۹۰۲، ۶۲۱
عوارف المعارف تألیف سهروردی ۹۷۲	صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) ۵۰۵.
عبون الادله تألیف ابن لقصار ۹۳۱	۱۷۲، ۶۸۹، ۶۵۲، ۶۵۱، ۶۲۶، ۶۱۴، ۶۰۹
غ	۹۰۵
غایه الحکیم (یا کتاب الغایه) تألیف	صور درجه‌ها و ستارگان تألیف طمطم
مسلمه مجریطی ۱۹۲، ۲۰۰، ۱۰۴۰، ۱۰۴۵.	هندی ۱۰۴۰
۱۰۶۹، ۱۰۵۹، ۱۰۴۶، ۱۱۱۷، ۱۰۸۷	ط
غیب نامه‌ها (ملاحم) ۵۰۲	
ف	طوالع تألیف بیضاوی ۹۴۹
فتح القدسی تألیف عماد اصفهانی ۴۸۸	ع
فرایض ابن ثابت ۱۰۱۴، ۹۲۰	
فرایض الن المنمر ۱۰۱۴، ۹۲۰	عتیبه تألیف عتبی ۱۱۲۴، ۹۱۶، ۹۱۵
فرایض الحوفی = مختصر حوفی	عقد (عقد الفرید) تألیف ابن عبدربه ۳۳، ۲۹
فص ارسطو (در منطق) ۱۰۲۴، ۱۰۹۵	۱۲۵۴، ۱۲۴۳، ۱۱۹۸، ۳۵
فصیح ثعلب ۱۱۶۷	عقیده الرساله تألیف ابن ابوزید ۹۴۵
فقه ابن حاجب ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸	العمد تألیف عبدالجبار همدانی ۹۲۷
فقه الحساب تألیف ابن منعم ۱۰۱۱	عمده تألیف ابن رشیق ۱۲۱۸، ۱۱۷۳، ۸۳۵
فقه اللغه ثعالبی ۱۱۶۶	۱۲۳۹، ۱۲۳۵، ۱۲۲۰
فلاحت نبطی (دانشمندان نبط) ۱۰۳۵	۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۳
فلاحت نبطی (مختصر) ابن العوام ۱۰۳۵	۳۶۰، ۳۵۷، ۳۵۵، ۳۵۰، ۳۳۷، ۳۳۳
فلاحت نبطی ابن و حشیه ۱۰۳۹	۳۸۷، ۳۸۲، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۶۴، ۳۶۳

ق	۴۴۳،۴۲۴،۴۲۳،۴۱۲،۴۰۰،۳۹۷
قرآن کریم	۵۹۳،۵۶۹،۵۲۰،۵۰۵،۴۴۸،۴۴۵
۲۰،۲۱،۳۹،۲۵،۳۰،۴۵،۵۳،۵۴،۵۵	۶۴۹،۶۱۱،۶۱۰،۶۰۹،۶۰۵،۶۰۴
۶۷،۱۱۳،۱۴۶،۱۷۵،۱۸۳،۱۸۶	۷۵۱،۷۰۲،۶۸۹،۶۵۷،۶۵۳،۶۵۰
۲۴۱،۲۶۹،۲۷۷،۲۸۲،۲۹۵،۳۰۱	۸۸۷،۸۸۵،۸۸۴،۸۵۰،۷۳۲،۷۵۳
۳۰۲،۳۰۴،۳۰۵،۳۰۶،۳۰۷،۳۱۱	۹۰۴،۸۹۴،۸۹۱،۸۹۰،۸۸۹،۸۸۸
کتاب اربع (چهارم) بطليموس ۱۱۰۰	۹۴۶،۹۴۳،۹۲۲،۹۰۸،۹۰۷،۹۰۶
کتاب اقلیمنطس ۴۴۶	۹۵۷،۹۵۴،۹۵۳،۹۵۲،۹۵۱،۹۵۰
کتاب الهامات و اخبار غیبی انبیا ۴۴۶	۱۱۳۸،۱۰۵۹،۱۰۴۲،۱۰۰۱،۹۶۶
کتاب اوشیر ۴۴۵	۱۱۴۹،۱۱۴۲،۱۱۴۱،۱۱۴۰،۱۱۳۹
کتاب ایوب ۴۴۶	۱۱۸۰،۱۱۷۳،۱۱۶۰،۱۱۵۹
کتاب برهان (جز ششم از منطق ارسطو)	۱۲۲۸،۱۲۰۲،۱۲۰۳،۱۱۸۶
۲۵،۱۰۲۶،۱۰۲۹	۱۱۳۴،۱۲۳۰،۱۲۲۹
کتاب پولس (۴ رساله) ۴۴۶	قصاید مغیربی (در کیمیا) ۱۱۰۸
کتاب ترمذی ۳۸۱،۶۵۱	قصاید نجم اسرائیلی ۹۸۱
کتاب جراث بن احمد حاسب ۶۵۷	قصه هامان ۴۴۶
کتاب جدل (جزء پنجم منطق ارسطو)	قصیده رائی ابن فیره (در تجوید) ۸۸۵
۲۵،۱۰۲۵	قصیده شاطیبه ۱۲۲۹
۲۷،۱۰۲۹	القواصم والعواصم تألیف ابوبکر عربی ۴۱۸
کتاب جفر (امام جعفر صادق) ۶۵۲	ک
کتاب جفر صغیر (منسوب به یعقوب بن	
اسحاق کندی) ۶۳۷،۶۶۰،۶۶۱	کامل ابن عدی ۶۲۱
کتاب حدیث ابو عمرو بن صلاح ۵۴،۸۹۶	کامل احدب (در حساب فقه) ۱۰۱۱

۸۹۸	کامل مبرد ۱۷۵
کتاب خطاب (جزء هفتم منطق ارسطو)	کتاب ابرکسیس (رساله هشتم قتالیقون
۲۵۶	انجیل) ۴۴۶
کتاب دیوان ۴۶۵	کتاب ابن مالک (در صرف ونحو) ۱۱۲۸
کتاب راعوث ۴۴۶	کتاب ابوغالیس ۴۴۶
کتاب روجر = نزهه المشتاق ادیسی	کتاب عبارت (منطق) ۱۰۲۷
کتاب (فقه شافعی) رافعی ۹۰۲	کتاب العبر ۸
کتاب سفسطه جزء ششم منطق ارسطو	کتاب عزرای امام ۴۴۶
۱۰۲۶	کتاب العین خلیل ۱۱۶۲، ۱۱۶۴
کتاب سهیلی (حدیث) ۶۴۸	کتاب قاضیان ۴۴۶
کتاب سیاست منسوب به ارسطو ۲۱۳، ۷۲	کتاب قرانات ابو معشر بلخی ۶۶۰، ۶۵۶
۴۹۶	کتاب قیاس (جزء سوم منطق ارسطو) ۱۰۲۵
کتاب سیر ابن اسحاق ۶۴۹، ۳۷۵، ۵۴	کتاب مقولات منطق ۱۰۲۷، ۱۰۲۵
کتاب شاطبیه (= قصیده شاطبیه) دو قصیده	کتاب الموسیقی ۸۵۲
شاطبیه در تجوید ۱۲۲۹	کتاب سلیمان (ع) ۴۴۶
الکتاب سیبویه ۱۱۲۶، ۱۱۸۹	کتاب یشوع بن شارخ ۴۴۶
کتاب شعر (جزء هشتم منطق ارسطو)	کتاب یوست کریون (سه سفر) ۴۴۶
۱۰۲۶	کتاب یوشع ۴۴۶
مختصر ابن حاجب (اصول فقه) ۱۱۲۸	کتاب یهودا ۴۴۶
مختصر ابن حاجب (فقه) ۱۱۲۸، ۹۲۸	کتاب ستارگان سبعة ۱۰۴۱
مختصر ابن مالک (در نحو و صرف) ۱۱۲۸	کتاب قتالیقون ۴۴۷
مختصر ارشاد تالیف درکن الدین عمیدی	کتاب مقابین ۴۴۶
۹۳۱	کشاف زمخشری = تفسیر زمخشری

مختصر ابن الساعاتی (اصول) ۹۳۰	کشف الاسرار تألیف خونجی ۱۰۲۷
مختصر جعدی (فرایض) ۱۰۱۸,۹۲۰	ل
مختصر حوفی (فرایض) ۱۰۱۴,۹۲۰	
مختصر خونجی (منطق) ۱۱۲۸	اللمع تألیف امام الحرمین ۹۸۹
مختصر کبیر ابن حاجب ۹۲۷	مأخذ تألیف عزالی ۹۳۱
مختصر الموجز خونجی ۱۰۲۷	مباحث مشرقیه تألیف فخر رازی ۱۰۳۷
مختصر کتاب العین خلیل تألیف ابوبکر	مبدا و معاد تألیف ابن سینا ۱۰۹۷
زییدی ۱۱۶۲	مجسطی بطلیموس ۱۰۲۱
مختصر مجسطی ابن رشد ۱۰۲۳	المحصول تألیف فخر رازی ۹۲۸,۹۲۷
مختصر مجسطی ابن السمع ۱۰۲۳	المحکم تألیف ابن سیده ۱۱۶۵
مختلطه ۹۱۶	م
مخروطات ابلونیوس ۸۱۵	
مدونه تألیف سحنون ۱۱۲۴,۹۱۶,۹۱۵	مختصر (تهذیب) تألیف ابن ابوزید
مدونه مختلطه ۹۱۵	۹۱۶,۱۱۲۵
المرقبه العلیاء تألیف ابن راشد (تعبیر	مسند طحاوی ۹۰۷,۹۰۶,۹۰۵
خواب) ۹۹۹,۱۰۴	مسند عبد بن حمید ۸۹۸
مروج الذهب مسعودی ۱۹۹,۱۹۸,۵۹	مسند مسلم ۸۹۹
مزامیر داود ۴۴۶	مسند نسائی ۸۹۸
المسالک و الممالک بکری ۵۹	مشترک یاقوت ۱۰۱
مستدرک حاکم نیشابوری ۶۲۵,۶۲۲,۶۱۳	مصباح ابن مالک ۱۱۷۲
مستصفی تألیف عزالی ۹۲۷	مصحف عثمان (= قرآن) ۸۸۹
مسند ابوبکر بزار ۶۲۸,۶۲۷	معالم السنن خطابی ۵۰۳
مسند ابوداود سیستانی ۸۹۹	معاملات تألیف ابو مسلم بن خلدون ۱۰۱۳

مسند ابوداود طیالسی ۹۰۰	معاملات زهراوی ۱۰۱۳
مسند ابوبعلی موصلی ۱۹۹,۶۲۷	المعتمد (شرح العمدة) تألیف ابوالحسین
مسند امام احمد بن حنبل ۹۵۸,۹۰۴,۹۰۰	بصری ۹۲۷
مسند ترمذی ۸۹۸	معجم اوسط طبرانی ۶۲۸,۸۲۷,۶۲۶,۶۱۸
مسند دارمی ۸۹۷	۶۲۹
مناظر ابن الهیثم ۱۰۲۱	معجم کبیر و اوسط طبرانی ۶۳۲,۶۳۱
منابع اعضای جالینوس ۷۸	معلقات السبع ۱۲۴۲
مناقب امام احمد بن حنبل تألیف ابن	معلقات التسع ۱۲۴۲
حوزی ۹۰۰	المعلم بفوائد المسلم (شرح صحیح مسلم)
منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام تألیف ابن	تألیف امام مازری ۹۰۳
سیرین (تعبیر خواب) ۹۹۸	المعونه تألیف ابن طاوس ۷۰۵
المنجد (در لغت) تألیف کراع ۱۱۶۵	مغنی اللیب تألیف ابن هشام ۱۱۶۱, ۱۱۲۷
منطق ارسطو ۱۱۲۴	مفتاح سکاکی ۱۱۷۲
منطق خونجی ۱۱۲۷	مفصل زمخشری ۱۱۶۱
منظومات ابن مغیربی (در کیمیا) = قصاید	مقامات هروی (خواجه عبدالله انصاری)
مغیربی	۹۸۵, ۹۸۲
المنهاج (زیج) ابن البناء ۱۰۲۲	مقدمات (شرح مدونه) ۱۱۲۴
منهاج (اصول) بیضاوی ۹۲۸	مقدمه ابن حاجب ۱۱۶۱
الموجز تألیف مالک	مقنع تألیف ابوعمرو دانی ۸۸۹
۸۹۸, ۳۹۵, ۲۰۳, ۵۴, ۳۰, ۹۰۴	ملاحم = غیب نامه‌ها
میزان تألیف ذهبی ۶۲۴, ۶۲۱, ۶۱۹	ملل و نحل ابن حزم ۳۸۶
میزن العمل تألیف ابن رشیق ۶	ملل و نحل شهرستانی ۳۸۶
ن	الممتع تألیف ابن ابوطالب قیروانی (در

<p>نجات ابن سينا ١٠٩٥، ١٠٠٩، ١٠٣١، ١٠٣٦</p> <p>نزهة المشتاق تأليف علوى ادريسى حمودى</p> <p>١٠٥، ١٠١، ٩٠٣، ٨٨، ٨٣</p> <p>النوادر تأليف ابن ابوزيد ٩١٦</p> <p>نوادير ابوعلی قالی ١١٧٥</p> <p>و</p> <p>واضحہ تأليف ابن حبيب ٩١٥، ٩١٦</p> <p>ه</p> <p>هيئت تأليف ابن فرغانى ١٠٢٣</p>	<p>تعبير خواب (٩٩٩)</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------

کتابشناسی درباره ابن خلدون

۱- منابع عربی:

الف- کتب متقدمان:

ابن خلدون - التعریف،، شرح حال مولف بقلم خود وی - در آخر مجلد ۷ چاپ هورینی بولات ۱۸۶۷/۱۲۸۴ ص ۳۷۹ از این کتاب نسخه یی خطی در دارالکتاب المصریه با خطی نیکو موحود است که دارای ۱۵۰ صفحه است، ابنالعماد الحنبلی - شدزات الذهب فی اخبار من ذهب ۴: ۸۳ تنبکتی - نیل الابتهاج ۱۷ حفناوی تعرف الخلف بر جال السلف : ۲۱۳ الخطط الجدیده ۱۴: ۵ سخاوی - الضوء اللامع فی اعیان القران التاسع ۴: ۱۴۵ - ۱۴۹ فاضی شوکانی - البدر الطالع : ۳۳۷ قرطبی - الرد علی النجاه - لجنه التألیف و ترجمه و النشر ۱۹۴۸ ص ۴ مقری - نفح الطیب ۴: ۶ و ۱۴

ب- کتبی که بخصوص درباره ابن خلدون است:

اب یو حنافمیر - ابن خلدون - بیروت ۱۹۴۷ (سلسله فلاسفه اسلام حلقه ۳)
احمد محمد حوفی - مع ابن خلدون - مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵
جمیل صلیبا وکامل عیاد - ابن خلدون : منتخبات - دمشق کتابخانه النشر العربی ۱۹۳۳
۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۱۲ ۴۵)

ساطع الحصری - در اسارت عن مقدمه ابن خلدون ۲ جلد - بیروت مطبعه الکشاف
جلد اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه این کتاب را «در
ینی خشبه» در شماره ۵۵۷ مجله الرساله انتقاد کرده است،
چاپ دوم همان کتاب در یک جلد - قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳ - با انتقاد و تعلیقات
محمد سلیم رشدان در الرساله شماره‌های ۸۴۳-۸۴۴ زیر

عنوان: این خلدون در نزد حصری،

شیخ عبدالقادر مغربی - ابن خلدون فی المدرسه العادلیه (خطا به ایست در باره صفات
ابن خلدون و برتری او بر طلاب ادب علم)
این خطابه با دو خطا به دیگر وی بنام: محمد و زن، و محاکمه دو وزیر خطیر در
بیروت (مطابق قوزما ۱۹۲۸) در ۸۴ صفحه چاپ شده است،

ط حسین - فلسفه ابن خلدون الاجتماعیه: ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه) مصر
۱۹۲۵ و در پایان آن رساله ایست از ویسند نک بنام: ابن خلدون و مورخ حضارت عربی
در قرن ۱۴-۱۶۸ صفحه

عمر فروخ - ابن خلدون - بیروت کتابخانه منیمه

فواد افرام بستانی - الروائع ۱۳- مقدمه: ذکر مصادر و مأخذ ۱۴- اجتماع بشری بطور
کلی ۱۵ قبایل و ملل متوحش،

التعریف بابن خلدون و رحلته شرفا و غربا قاهر ۱۹۵۱ ص ۴۵۹ (با مقابله و تعلیقات
محمد بن تاویت طنجی)

محمد الخضر بن حسین - زندگی ابن خلدون - تونس

محمد عبدالله عنان - ابن خلدون: حیات‌هواثره الفکری قاهره - مطبعه دارالکتب ۱۹۳

محمد ملاح - دقایق و حقایق فی مقدمه ابن خلدون - بغداد مطبعه اسعد ۱۹۵۵-۷۶

صفحه

ج- کتبی که در ضمن مطالب آنها درباره ابن خلدون بحث شده است:

- اب نعمه الله العنداری - تاریخ الفلسفه العربیه: ۱۸۸
- اپ لويس شیخو - شرح مجاني الادب بیروت ج ۱ ص ۴۵۶ - ۴۵۹
- ابراهیم سلامه - تيارات ادبيه بين الشرق و الغرب ۱۹۵۲ ص ۱۴۷
- احمد امین - ظهر الاسلام، مصر، لجنة التألیف و الترجمة و النشر ۱۹۴۵ ج، ۱ ص ۲۹۳
- ۲۹۴
- احمد تیمور - التذکر اتموریه - مصر، دارالکتاب العربی، س ۱۶۳
- احمد حسن الزیات - تاریخ الادب العربی - مصر النجته التألیف، ۱۹۳۹ ص ۴۰۹
- اخ و یکتور سارویم - تاریخ الاداب العربیه ۵۵۵
- احمد الشایب - اصول النقد الادبی - مصر مطبعه اعتماد ۱۹۴۶
- اسکندری - المفصل فی تاریخ الادب العربی - مصر ۱۹۳۴ مجلد ۲ ص ۴۶۸
- بستانی - دائره المعارف، ج ۱ ص ۴۶۰ - ترجمه دائره المعارف اسلامی ج ۱ ص ۱۵۲
- ج، دی بور - تاریخ الفلسفه فی الاسلام - مصر الجنع التألیف - ۱۹۳۸ ص ۲۶۸
- جاسم الرجب - تاریخ الادب العربی مطبعه المعارف ۱۹۴۹ ص ۱۶۰
- جرجی کنعان - الادب العربی : ۴۹۶
- جرجی زیدان - تاریخ آداب اللغه العربیه ۳ : ۲۱۰
- حسن ابراهیم حسن - تاریخ الاسلام السیاسی مصر، مطبعه حجازی ۱۹۳۵ ج ۲، ۵۵۳
- حسن حسنی عبد الوهاب - المنتخب المدرسی من الادب التونسی ۱۹۴۴ ص ۱۱ طبع
- ص ۱۲۱ روکس بن زائد العزیزی - المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج
- ۲
- زرکلی - الاعلام، مجلد ۲ : ۵۱
- سامی الکیالی - الفكر العربی بین ماضیه و حاضره : ۱۳
- طه الراي - تاریخ علوم الغه العربیه - بغداد، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸-۱۶۰
- عبدالصاحب الدجیلی - اعلام العرب فی العلوم و الفنون - نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴

مجلد ۶۴: ۲

قدری طوفان: الخالدوم العرب - بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳

مجید دمعہ - د راسارت فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳

محمد جمعہ - تاریخ فلاسفہ الاسلام - مصر، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵ - ۲۵۲

محمد عاطف - ادبیات اللغہ العربیہ - مصر، ۱۹۰۹ ص ۱: ۹۴

محمد بهجت الاثری - المدخل فی تاریخ الادب العربی - بغداد مطبعہ الجزیرہ ۲۴۸

صفحہ

مصطفی عبدالرزاق - تمہید لتاریخ الفلسفہ الاسلامیہ - مصر - لجنہ التالیف، ۱۹۴۴ ص

۱۳۰

ہاشمی - جواهر الادب - بندا - مطبعہ السعاده ۱۹۲۰ ص ۵۲۰

خلدون و ہابی - مراجع تراجم الادباء العرب : ۶۲-۵۶

طہ حسین - التوجیہ الادبی - مصر - مطبعہ امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴

طہ حسین و چند تن دیگر - المنتخب من ادب العرب - مصر - دارالکتب المصریہ،

۱۹۳۲ ج ۲: ۴۷۲

یوسف اسعد داغر - مصادر الدراسہ الادبیہ ۱ ص ۲۸۵-۲۹۰

یوسف لیان سرکیس - معجم المطبوعات ستون ۹۵

د- مقالات مجلاتی عربی در بارہ ابن خلدون : مجلہ الحدیث (حلب)، شمارہ

مخصوص، ۱۹۳۲ دربارہ شخصیت ابن خلدون از جہات مختلف

ابن خلدون مجلہ المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص ۲ و ۱۶۷ و ۲۷۰

ابن خلدون و عرب - مجلہ الحدیث ۱: ۲۸

تالیفات ابن خلدون - الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ - ۲۱: ۳۱۰

ابن خلدون مغربی و اسپنسر انگلیسی - مجلہ المقتطف ۱۰: ۵۱۳

عقاید اقتصادی ابن خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمصانی درباره ابن خلدون بفرانسه) مجله المشرق ۳۱: ۸۰۸

ابن خلدون و نقد جدید - مجله المقتطف ۸۳: ۵۶۲

ابن خلدون و ماکیاوئی - مجله الرساله شماره ۱۹: ۲۳ - ۲۰: ۳۰

ابوریه - چاپهای مختلف مقدمه ابن خلدون مجله الرساله ۱۱: ۶۷۵

انیس المقدسی - ده تن از متقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلدون: + (۸۰۸) فیلسوف.

مورخان و رهبر جامعه شناسی مجله الامالی شماره ۷: ۶

امین هلال - عقاید اسلامی در خلال نظر به سیاسی ابن خلدون - مجله الحدیث - ۸:

۳۵۲

(مقاله ایست از ه جب خاورشناس که آن را در بخش اول مجلد (۱۹۳۳) مجله موسسه دروس شرقی منتشر کرده است)

بشرفارسی - مقدمه ابن خلدون - الرساله 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 - مجله الهلال ۳: ۳۹۳۹ و مجلد ۶: ۴۲

جبرائیل جبور - ابن خلدون و مکانت او در تاریخ فکر - مجله الادیب ۲ شماره ۶: ۸

درینی جشبه - در اسات عن مقدمه ابن خلدون مجله الرساله شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴)

(تعلیقی است بر کتاب حصری بهمین عنوان)

دکتر کامل عیاد - ابن خلدون بنیانگذار جامع شناسی - مجله الحدیث (حلب) ۷:

۳۲۹

رئیف خوری - نظری درباره ابن خلدون و هگل - مجله الطریق ۳ شماره ۳: ۵

ساطع الحصری - عرب در مقدمه ابن خلدون مجله الامالی (بیروت) شماره ۲: ۵۱

صبحی محمصانی - نظریات اقتصادی ابن خلدون - مجله الادیب ۳ شماره ۶: ۲
 عبدالحمید عبادی - اگر ابن خلدون درین عصر میزیست. مجله الهلال آوریل ۱۹۳۹
 ص ۱۳۲

شکری مهتدی - عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲ / ۱۴۰۶) بحث انتقادی در باره
 زندگی و اسلوب و عقاید وی. المقتطف ۷۱: ۱۶۷ و ۲۷۰

شیخ احمد اسکندری - این خلدون - مجله المجمع العلمی العربی، دمشق، مجلد ۹:
 ۴۲۱، ۴۶۱ (اخلاق - علم و عمل - تألیفات و نگارش ابن خلدون - مقدمه ابن خلدون -
 مأخذ آن - عقاید مخصوص او در مقدمه تأثیر مقدمه درعالم تألیف - نمونه یی از نگارش
 وی - منزلت او در شعر - موازنه میان خطیب «ابن الخطیب» و ابن خلدون)

عید الفتاح عبدالقادر - ابن خلدون مجله المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸
 متی عقراوی - عبدالرحمن بن خلدون مجله الحریه ۱: ۲۹۰ و ۳۹۸ و ۴۹۳
 عمرفا خوری - مقدمه یی برای مطالعه در باره ابن خلدون بقلم خاور شناس استفانو
 کلوزیو - مجله الحدیث (حلب) ۶: ۴۵۰ و ۴۰۶

فواد بستانی - فلسفه اجتماعی از نظر ابن خلدون مجله المکشف شماره ۱۵۰ - ۶:
 قسطنطین زریق - مطالعه جدیدی درباره ابن خلدون مجله الکلیه ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از
 کتابی انگلیسی است درباره ابن خلدون تألیف ناتانیل اشمید) رجوع بمنابع اروپائی شود
 مصطفی عبداللطیف سحرتی - شخصیت ابن خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله
 عنان مجله الرساله شماره ۶۳: ۱۵۴۰

محمد عبدالله عنان - ابن خلدون در مصر - مجله الرساله شماره ۱۵: ۵ - ۶: ۱۸ - ۷:
 ۱۹ - ۸: ۲۰ - ۹: ۲۲ - ۱۰: ۱۸

محمد وهبی - ابن خلدون و موجبی که او را به مطالعه تاریخ رهبری کرده است.

مجله الادیب مجلد ۷ شماره ۸/۱۹۴۸ ص ۳۴

ابن خلدون پدر اجتماع مجله الادیب شماره ۱۱/۱۹۴۸ ص ۲۲

محمد فرید وجدی - ابن خلدون فی المیزان الهلال ۴۰، ۱۲۳۴
 نجائی صدقی - عبدالرحمن بن خلدون نخستین فیلسوف عرب که بتفسیر
 تاریخ از نظر مادی پرداخته است مجله الطلیعه ۳، ۶ و ۲۸۸

۲- منابع اروپایی

I - MONOGRAPHS

- 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 81-182
 Histoire des Berber's et des dynasties musulmanes de l' Afrique du Nord. traduite de l' Arabe. par le Baron de Slane , 3 vol paris , Gauthier 1927 - 1934
 Ibn Khaldun and Tamerlane their historic meeting in Damascus. I40 A D 9 803 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 wissenschaften nach Ibn Khaldun , Leiden , Brill , 1919 : 99 P.
 Lubab al - mushaf fi usul al - kdin , di Ibn Khaldun. Ed tr. y anota do por Lucia no Rubio - Tetuan , Marquis , 1952
 Enan , Muhammad Abdullah - Ibn Khaldun , his life and work Lahore , Ashraf , 1946 , 144 p.
 Essat , Add - al - Aziz , - Ibn Khaldun and seine Culturgeschichte der islamischen reich , Wien , Gerold , 1879 62 p.
 Mahmassani , Sobhi , - Les idees economiques d ' Ibn Khaldoun essai Historique , analytique et critique , Lyon , Blsc. 1932 : 229 p (Bibliog. 217 - 221)
 Schmidt , Nathaniel -Ibn Khaldun , historian , sociologist and philosopher New York ,Columbia University press , 1930 : 87 P. (Bibliog. P , 61-64)¹.
 Bouthoul ,G - Ibn khaldoun , sa philosophie sociale , 1930²

۱- این کتاب را دکتر فسطین زریق در مجله الکلیه ۱۸: ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲- این کتاب را دکتر بشر فارس در المقتطف مجلد ۷۸ ۶۲۴ انتقاد کرده است.

- Bouthoul , G. –L 'esprit de Corps selon Ibn Khaldoun Rev Intern de Sociologie , Paris. 1949, P I 86 -287
- Ibn Khaldun and Tamer lane Actes du XXIe Vongres Intern. des Orientalistes , Paris , I 949 : 288 -287
- Ibn Khaldun Activities in Mamlud Egypt (I382 –I 406) 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 I exemplaire du Kitab – al – Ibar –offert par Ibn Khaldun a la Bibl. d ' al –Karawiyin a' Fez – JI.Manistique V. 203 , I 923 , p I 6I
- II- OUVRAGESD'ENSEMBLE.
- Brakeman, C – G , A ,L : vol II : 242
- Cassel ' s Encyclopedia of Literature , vol II
- Encyclopedia Amencana , vol XIV : 617
- Encyclopedia of Islam , vol II : 395
- Encyclopedia Italian , vod XV III : 682
- Encyclopedia Britannica , vol XII : 34
- La Grande Encyclopedia Frncaise , vol XX: 545
- Gabrieli ,G , -- Saggio di bibliogarfia e concordancia della storia di Ibn Knaldun , in Rev degli Studi Oriental X , (Roma) , I 924 P. I 69 – 2 I 0
- Sarton , C , - introduction to the History of Science III , 1948.¹

۳- منابع فارس (به نظر مترجم رسیده است):

- ۱- روزنامه رعد، بقلم سیدضیاء الدین طباطبائی شماره ۳۴ - ۳۱ مورخ سه شنبه ۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ ه. ق شرح احوال ابن خلدون (بمناسبت ششصد مین سال درگذشت وی)
- ۲- لغت نامه 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)

۱- ترجمه و نقل از مقدمه ابن خلدون چاپ درالکتاب اللبنانیا 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.

- ۴- مجله ارمان 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- ریحانه الادب تألیف مرحوم محمد علی مدرس تبریزی ج ۵ ص ۳۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران ۱۳۳۲ ش. ه (شرح حال ابن خلدون)^۱
- ۶- مجله نبرد زندگی از شماره ۳ خرداد ۱۳۳۴ تا شماره ۶ مهر ۱۳۳۴ مقالاتی زیر عناوین زیر:
- ابن خلدون - ابن خلدون و فلسفه تاریخ - ابن خلدون و انواع تمدن - فلسفه ابن خلدون بقلم: آرائی نژاد.
- ۷- تاریخ فلاسفه اسلام تألیف مرتضی مدرس چهاردهی چاپ علی اکبر علمی تهران ۱۳۳۶ ابن خلدون و فلسفه تاریخ ص ۱۳۵.
- ۸- زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال الدین افغانی تألیف مرتضی مدرس چهاردهی چاپ اقبال و شرکاء تهران، ۱۳۳۴.
- «ابن خلدون و سید جمال الدین» ص ۲۰۸.

۱- مولف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است:

کشف الظنون ص ۵۷	جواهر الادب ص ۶۲۱
هدایه الاحباب ج ۱ ص ۳۲	قاموس الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵
لغات تاریخچه و جغرافیه ترکی ص ۵۴۶	معجم المطبوعات.