

مقدمة ابن خلدون



جلد دوم



عبدالرحمن بن خلدون

مقدمهٔ ابن خلدون

جلد دوم

مترجم

محمد پروین گنابادی



تهران ۱۳۸۲

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

[مقدمه ابن خلدون، (فارسی)]

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

ISBN 964-445-255-0 (دوره)

ج ۲: مصور، نمونه.

ISBN 964-445-254-2 (ج ۲)

کتابنامه.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

ج ۱ و ۲ (چاپ دهم: ۱۳۸۲).

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

۹۰۱

۲۷۰۴۱ الف / ۷ / ۱۶ D

۱۳۷۶

کتابخانه ملی ایران

۱۰۲۰۶-۷۶ م

مقدمه ابن خلدون (جلد دوم)

نویسنده: عبدالرحمن بن خلدون

مترجم: محمد پروین گنابادی

چاپ نخست: ۱۳۳۶

چاپ دهم: زمستان ۱۳۸۲؛ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: مهران؛ چاپ: سهند؛ صحافی: مهرآئین

حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

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

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

○ مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۴۱

کد پستی ۱۹۱۵۶؛ تلفن: ۳۰۱۹۷۹۵؛ تلفکس: ۲۰۵۰۳۲۶

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

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

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

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

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

- فصل بیست و نهم - در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایشختها**
 و شهرهای بزرگه مورد نیاز است نه باده نشینان. ۸۲۳
- فصل سی ام - در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است**
 ۸۲۸
- فصل سی و یکم - در صنعت صحافی.**
 ۸۴۱
- فصل سی و دوم - در فن غناء (آواز خوش).**
 ۸۴۴
- فصل سی و سوم - در اینکه صنایع به پیشه کنندگان آنها خردمندی خاصی**
 می بخشد بویژه هنرنوشتن و حساب
 ۸۵۶
- باب ششم از کتاب نخستین - در دانشها و گونه های آنها و چگونگی آموزش و**
 شیوه ها او دیگر گونه های آن و احوالی که از همه
 اینها عارض می شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است.
 ۸۵۹
- فصل - در اندیشه انسانی.**
 ۸۵۹
- فصل - در اینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می پذیرد**
 ۸۶۱
- فصل - در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن.**
 ۸۶۴
- فصل - در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان**
 ۸۶۶
- فصل - در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة والسلام.**
 ۸۶۹
- فصل - در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است.**
 ۸۷۱
- فصل نخستین - در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از**
 امور طبیعی است.
 ۸۷۳
- فصل دوم - در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.**
 ۸۷۴
- فصل سوم - در اینکه دانشها در جایی فزونی می یابد که عمران توسعه**
 پذیرد و حضارت بعظمت و بزرگی نایل آید.
 ۸۸۱
- فصل چهارم - در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و**
 اجتماع بشری پدید آمده است.
 ۸۸۳
- فصل پنجم - در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرات.**
 ۸۸۷
- فصل ششم - در علم حدیث .**
 ۸۹۴
- فصل هفتم - در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است.**
 ۹۰۶
- فصل هشتم - در دانش فرایض تقسیم (ارث) .**
 ۹۱۹
- فصل نهم - در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و**
 خلاقیات (مناظرات) .
 ۹۲۲
- فصل دهم - دانش کلام .**
 ۹۳۲
- فصل - در کشف حقیقت از مشابهاات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی**
 که بسبب آنها در عقاید طوایف سنی « پیروان سنت » و
 بدعت گذاران روی داده است.
 ۹۵۰
- فصل یازدهم - در علم تصوف .**
 ۹۶۸
- فصل - (درباره کشف و ماورای حس)**
 ۹۸۲
- فصل - (در کشف و کرامات صوفیه)**
 ۹۸۸
- فصل دوازدهم - در دانش تمبیر خواب .**
 ۹۹۲

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

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

- ۱۱۹۶ دشوارتر است
- ۱۲۰۲ فصل چهل و پنجم - در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر .
- فصل چهل و هشتم - در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.
- ۱۲۰۵ فصل چهل و هفتم - در صناعت شعر و شیوه آموختن آن.
- ۱۲۰۷ فصل چهل و هشتم - در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی
- ۱۲۲۳ فصل چهل و نهم - در اینکه این ملکه « سخنرانی » در نتیجه محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست میآید.
- ۱۲۲۵ فصل - در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است.
- ۱۲۳۱ مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع .
- ۱۲۳۵ فصل پنجاهم - در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری میجویند .
- ۱۲۳۱ فصل پنجاه و یکم - در اشعار عربی « بادیه نشینان » و « شهر نشینان »
- ۱۲۴۲ در این عصر
- ۱۲۵۳ موشحات و از جال اندلس
- ۱۲۹۷ فهرست ناهای اشخاص
- ۱۳۳۹ فهرست اسامی اماکن
- ۱۳۶۷ فهرست قبایل و اقوام...
- ۱۳۸۸ فهرست کتابها
- ۱۳۹۵ کتابشناسی در باره ابن خلدون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب چهارم

از کتاب نخستین

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

فصل نخستین

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

و شرح آن این است که ساختمان کردن شهرها و بنیان نهادن خانه‌ها بیگمان
از انگیزه‌ها و تمایلات شهرنشینی است که تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و سکون و
آرامش موجب بنیان‌گذاری آنها میشود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع
پس از مرحلهٔ بادیه‌نشینی و انگیزه‌ها و تمایلات آن است. و دیگر آنکه شهرها و
پایتختها دارای هیاکل^۱ و ساختمانهای عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را
برای عموم بنیان می‌نهند نه مخصوص افراد ویژه‌ای، و از اینرو بنیان‌نهادن چنین
بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای بزرگ و همکاری جمعیت‌های
بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمیرود که مورد نیاز همگان

۱ - از نسخهٔ «ینی». در جاهای 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
منتهی‌الآرب و اقرب‌الموارد.

باشد تا آنها را از روی شوق و اضطراب بنا کنند بلکه ناچار باید چنین جمعیت‌های کثیری را به اکراه و اجبار، با تازیانه پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار وادارند و پیداست که اینهمه مرزدهای بسیار را یکمورد عادی نمیتواند پردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر برداخت آنها نمیباشد. پس برای ساختن قصبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

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

خطیب^۲ در تاریخ خود نوشته است که در عهد مأمون شهر بغداد شصت و پنج هزار گرمابه داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچک و بزرگ بهم پیوسته و نزدیک بیکدیگر بوده است و بعلت توسعه اجتماع (و آبادانیهای متعدد

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

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

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دوره ملت اسلام) و هم مصر (قاهره کهنه) و قاهره تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اطلاع یافته‌ایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می‌نهد اگر در کوهستانها و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیک آن شهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته 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 هنگامیکه بادیه‌نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بهدف مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میرود در آنان برانگیخته میشود و شهرهای کوچک و بزرگ فرود می‌آیند و در آنها اقامت میگزینند، ولی اگر يك شهر نو بنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیک آن بادیه‌نشینان بدان روی آورند و مایه توسعه اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان‌گذار آن) بمنزله واژگون شدن باره‌ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطه ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهره قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعه ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سر نوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه

داشت و آنها را درك كرد. و چه بسا كه پس از انقراض نخستين بنیان گذاران يك 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 نگرهانی 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 پرتو توسعه اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید می‌آید)^۱ چنانکه در این عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از این حقایق پند گیر و اسرار خدا را در آفریدگانش دریاب^۲.

فصل دوم

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

زیرا هر گاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه‌نشین پادشاهی و کشورداری نایل شوند دو امر آنانرا 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 در نظر گرفتن خطراتی که ممکن است بوسیله ستیزه جویان و غوغاگران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت میباشد اگر دولت آنرا تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه جویان قرار میگیرد و کسانی که آهنگ

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

غوغا گری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می یابند و آنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزلهٔ دژ استواری تلقی میکنند زیرا غلبه یافتن بر یک شهر بزرگ بی نهایت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابه لشکریان بیشماری میباشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروه های عظیم پیکار جو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری و دسته های بزرگ در جنگها از نظر پایداری (در برابر دشمن) است از اینرو که هنگام تاختن بردشمن پس از حملهٔ هر دسته، دستهٔ دیگر بمیدان می شتابد (و با پایداری و همکاری میجنگند) در صورتیکه برای پیکارجویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد میکنند همان استحکامات و برج و باروها بمنزلهٔ بهترین وسیلهٔ پایداری است و مجبور نمیشوند گروه های بسیار و افراد بیشماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه جویانی که آنرا پناهگاه خویش میسازند خود از موجهاتی است که پشت (امت) ملت مهاجم را میشکند و نیروی جنگی دولتی را که آهنگ استیلا یافتن بر آن شهر دارد سر کوب میکند. از اینرو دولتی که تشکیل می یابد هر گاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرتنگ بر آنها استیلا می یابد تا [از پناه بردن ستیزه جویان بدانها و پدید آمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و] خود را از دستبرد غوغا گران مصون دارد. و هر گاه در میان قبایل وابسته بآن دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور باحداث چنین شهری همت میگمارد: نخست تکمیل اجتماع خود و فرو نهادن بارهای سنگین صحرا گردی در آن شهر. دوم اینکه از اینراه سد بزرگی در برابر آنانکه آهنگ غلبه جویی و سرپیچی دارند از طوایف و گروه های منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خواننده

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

فصل سوم

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

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

و اغلب بسیاری از مردم هنگامیکه یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنانرا می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب گمان میکنند که این بناها را بنیرو و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یادسته جمعی ساخته‌اند و آنوقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته‌اند

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

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

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

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

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

۱ - Amalécites ۲ - یخلق ما یشاء . سورة آل عمران، آیه ۲۴ . قسمت داخل کرده در

چاپ «ب» و «ینی» نیست .

فصل چهارم

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

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

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

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

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

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

سازد و کارگران بیشماری گردآورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تاکنون متغذ آشکار است. 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) نیکومی‌دانند و از این رو، روزهای بیشماری بتخریب آن همت می‌گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور^۱ گرد می‌آمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست.^۲

فصل پنجم

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

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

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

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

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

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

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

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

شهرهاییکه هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندک بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته و هوای زیان بخش آنها به هوای سالم مبدل شده است و نمونه آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلد الجدید) مینامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیک این نکته را دریاب، حقیقت گفته ما بر تو آشکار خواهد شد. [و اکنون دیری نمیگذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامیکه سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشه پیرامون شهر را برانداخت قسمتی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادهای وزیدن گرفت و هوای گندیده آن زایل شد. و خدا گرداننده امور است].^۱

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

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

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

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

چنانکه تازیان در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز) و افریقه بنیان نهادند در بنای آنها تنها نکاتی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاههای شتران و درختان مخصوص علوفهٔ آنها و آب شور، و به هیچ رو وضع آب شهر و کشتزارها و حواصیل سوخت (هیزم) و چراگاههای دیگر چارپایان اهلی و دیگر نیازمندیهای عمومی را مراعات نکردند مانند شهرهای قیروان و کوفه و بصره و سجلماسه و نظایر آنها، و بهمین سبب شهرهای مزبور بهویرانی نزدیک تر اند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل ۲

و از نکاتی که در شهرهای ساحلی دریاها مراعات میشود این است که باید آنها

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

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

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

فصل ششم

در مساجد و بیوت معظم جهان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱- از «ب» ۲- از «ب» ۳- ترجمه ملاء (م) ج ، ملاءة بمعنی هر جامه نرم و چادر پک لخت. و جامه های مخطط یمانی ترجمه و مسائل است. رجوع به منتهی الارب شود. ۴- از «ب».

فرمانروایی خزاعه ناپسند شده بود از اینرو 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 آنرا با چوب درخت کنار و شاخه‌های نخل پیوشانید. اعشی گوید:

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

آنگاه [هنگامیکه امور خانه کعبه را قریش بر عهده داشتند] بر اثر سیل یا بقولی حریق، خانه مزبور خراب شد و از اینرو بنای آنرا از نو آغاز کردند و از میان قبیله خود مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده يك كشتی درهم شکست و بانیان خانه، چوبهای آنرا برای سقف خانه کعبه خریدند و دیوارهای آن پیش از این خرابی کمی از قامت يك انسان بلندتر بود در این تعمیر آنهارا 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 آنرا از قد يك آدمی بلندتر ساختند و وجوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای پایان رسانیدن آن کافی نبود از اینرو پایه‌های آنرا کوتاه کردند و به اندازه شش ذراع و یکوچوب آنرا فرو گذاشتند و در گرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می‌شود، و این قسمت عبارت از حجر است^۳. و بنای خانه کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامیکه ابن الزبیر^۴ در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می‌کرد

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

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

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

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

روایت کرد برای آن دو در متصل بزمین قرار داد.

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

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

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

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

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

و راه فراری از دو نظر مزبور نیست و خدای تعالی داناتر است.

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

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

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

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

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

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

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

۳- از (ا) و (ب) دره‌ینی، حسین بن حسن. و در دسلان حسین بن حسین است و صحیح صورت متن و منظور حسن بن علی اصغر بن علی سجاد بن حسین بن علی بن ابیطالب (ع) است، رجوع به لغتنامه (دهخدا) ذیل حسن افسس شود.

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

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

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

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

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

مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی افرائیم فرود آوردند و در آن جایگاه چهارده سال باقی ماندند هفت سال در مدت جنگ و هفت سال پس از فتح و هنگام تقسیم بلاد و چون یوشع، ع، در گذشت آنرا بشهر شیلو^۱ نزدیک کلکال نقل کردند و برگرد آن دیوارها بر آوردند و بر این وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه فرزندان فلسطین آنرا از تصرف آنان بیرون آوردند، چنانکه گذشت و برایشان غلبه یافتند ولی بعداً قبه را بآنان رد کردند و پس از مرگ کوهن بزرگ (عالی) آنرا به نوف بردند آنگاه در روزگار طالوت آنرا به کنعون^۲ از بلاد بنی یامین نقل کردند و چون داود، ص، بسطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرار داد^۳ و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را پایان نرسانید و بفرزندش سلیمان، ع، وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنرا بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی، ع، میگذشت و ستونهای مسجد را از روی آن بنیان نهاد و بر روی آن کوشک شیشه‌ای قرار داد و درها و دیوارهای آنرا به روپوش زرین پیازاست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)^۴ و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر ساخت و در عقب عمارت قبه ماندی^۵ بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش داود، ع، بود آوردند [و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آنرا بیاورند و از اینرو در این هنگام حاضر بود]^۶ و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه^۷ مانند بگذارند و قبه و ظروف و

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

مذبح همه آنها را در مسجد آماده کردند و برای هر يك جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامیکه خدا میخواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و تورا و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدسشان عودت دادند 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، ع، بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

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

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

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

۱- قسمت داخل کروه در چاهای مصر و بیروت و ینی نیست و دسلان حدس زده که شاید از
 اضافات ناسخان باشد. ۲- در «ینی» نیست. ۳- Machabées یا Les asmonéens.
 ۴- Hérode - ۵- Constantin - ۶- Hélène در بعضی از نسخ «هلایه» و در برخی
 «هیلانه» است و صحیح «هیلانه» میباشد. ۷- Jérusalem - ۸- این صورت «قماوسه»
 از چاهای مصر و بیروت است در «ینی» کلمه «قماقه» است که در لغت بمعنی «جمعیت مردم است» ،
 ۹- این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده اند و خود مسیحیان بجای آن «عمبد زندگی دوباره»
 میگویند .

خاکروبه‌ها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا برحسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت به قبر مسیح بی‌احترامی کرده‌اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت‌لحم را بنا کردند و آن خانه‌ایست که عیسی، ع، در آن متولد شده است. و بیت‌المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت‌المقدس بدان جایگاه رفت و دربارۀ صخره سؤال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبه‌ها و خاک‌فراوانی روی آنرا فروپوشیده بود نشان دادند. عمر آنرا از زیر خاک‌ها بیرون آورد (و روی آنرا پاک کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بدایت بنیاد نهاد و شأن آنرا بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا به تعظیم آن اعلام فرموده و در قرآن (ام‌الکتاب) فضیلت آن از پیش آمده برحسب آنچه ثبت شده است.

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

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

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

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

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

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

سبب بوده است که جایگاه مزبور برای عبادت تعیین گردیده است. چنانکه در روزگار جاهلیت بت‌ها و مجسمه‌ها را در پیرامون و درون خانه کعبه می‌گذاشتند و صابئه که تمثال زهره را بنا کردند در روزگار ابراهیم، ع، بودند. پس دور نیست مدت چهل سال میان وضع مکه برای عبادت و وضع بیت المقدس فاصله باشد و هر چند چنانکه معروف است در آنجا بنایی نبوده است و البته نخستین کسی که بیت المقدس را بنیان نهاده سلیمان، ع، است، پس این نکته را باید فهمید، چه حل اشکال مزبور در آن مندرج است.

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

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

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است از اینرو که عنایت خدا از روز نخست به مساجد مزبور مبذول گردیده است و نیز میتوان بیکی از اسرار خدا در جهان هستی پی برد که چگونه امور دین و دنیا را بر ترتیب استواری بتدریج و با گذشت زمان بنیان می نهد.

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

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

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

فصل هفتم

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

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

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

فصل هشتم

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

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

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کلیایی باوست ». و متن با (ینی) و (پ) مطابق است.

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

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

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

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

فصل نهم

در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می یابد

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

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

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

فصل دهم

در مبادی ویرانی شهرها

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

۱ - والله يحكم لايعقب لحكمه . سورة ۱۳ (رعد) آية ۴۱ ترجمه آیه از کشف الاسرار ج ۰ (ص ۲۱۰) است.

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

فصل یازدهم

در اینکه برتری که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج بازارها بر یکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست

و علت آن این است که ثابت و دانسته شده است یکفرد بشر بتهنایی بکار نیازمندیهای خود در امر معاش نمی‌پردازد، بلکه افرادیک اجتماع بایکدیگر همدستی و تعاون میکنند تا بتوانند وسایل معاش خود را فراهم سازند و موادی که در پرتو همکاری و تعاون گروهی از مردم بدست می‌آید برای جماعتی چند برابر آن عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را بر طرف خواهد کرد. چنانکه در مثل یکفرد بتهنایی مقدار خوراک خود را از گندم فراهم نمی‌سازد، ولی هرگاه برای بدست آوردن آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه‌ها و تنی چند برای کارها و ضروریات دیگر کشاورزی همدست شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند، آنوقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد بود. بنا بر این کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن کارگران خواهد بود.

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

برطرف خواهند کرد و دیگران آنها را درمقابل اجناس دیگریا بهای آنها خواهند گرفت و از اینراه بمرحله توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه و روزی ثابت کردیم که در آمد و دارایی عبارت از ارزش کارهای انسانی است و از اینرو 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 ارزش‌هایشان طلب می‌شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی بر می‌گزینند و آن گروه بتپیه کردن آنها همت می‌گمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج مییابد و دخل و خرج مردم شهرافزوتر میشود و پیشه‌وران و هنرمندانی که این کارها را پیشه خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست می‌آورند و هنگامیکه عمران و اجتماع ترقی کند بهمان نسبت بار دیگر کارافزونی می‌یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش-طلبی بدنبال بدست آورده‌ها توسعه می‌پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون میگردد و برای بدست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع میشود و آنگاه ارزش آنها بالا می‌رود و بهمین سبب دارایی و محصول در شهر برای بار دوم دوبرابر میشود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می‌یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق می‌گیرد زیرا کلیه آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص می‌یابد، برعکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق می‌گیرد.

پس هر گاه شهری بسبب یکنوع اجتماع و عمران برتری یابد، این برتری در نتیجه فزونی بدست آورده‌ها و وسایل رفاه و بعلت 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 فروتراست کاملتر و مرفه تر خواهد بود و این تناسب بیک شیوه در تمام اصناف نمودار خواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) این شهر با زندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و این حقیقت را میتوان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه، مانند بجایه و تلمسان و سبتة سنجید، آنوقت می بینیم میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یک قاضی در فاس مرفه تر از زندگانی یک قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور با یکدیگر مقایسه کنیم می بینیم 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 بدهکده های کوهستانی میرسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیه ضروریات معاش آنان می باشد یا از فراهم آوردن آنها قاصراند.

و علت آن تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور میباشد چنانکه گوئی همه آنها بازارهایی مخصوص کارهاست و خرج در هر بازاری بنسبت خود آن است چنانکه دخل یک قاضی در فاس و هم در تلمسان برابر خرج اوست، ولی در هر جا در آمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم تر و وسیع تر خواهد بود و در آمد و هزینه در فاس بعلمت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل خواهی و ثروت در آن شهر انبوه تر و فزونی تر است و بنا بر این وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران و قسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم بشهرهایی

میرسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد، چه آنها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و بهمین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک ضعیف احوال اند و تا حدی دچار فقر و بینوایی هستند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می‌اندازند فزونی نمی‌یابد و از اینرو دارایی آنان رشد و توسعه نمی‌یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند میباشند. و این حقیقت را میتوان حتی در وضع زندگی گدایان و بینوایان آنان مورد تأمل و اندیشه قرارداد، زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه تراند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانی را میخواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسایل توانگران مانند گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها و اثاث زندگی چون غربال و ظروف را در خواست میکردند و اگر گدایی در تلمسان یا وهران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده میشود و او را مورد سرزنش قرار میدهند. و در این روزگار در باره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بمامیرسد که بسیار شگفت‌آور است، چنانکه بسیاری از بینوایان مغرب بهمین سبب مشتاق منتقل شدن به مصر می‌شوند، چه میشوند که وضع رفاه و آسایش مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و عامه معتقدند علت آن این است که^۱ در آن سر زمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه‌های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیه شهرها صدقه و ایثار میکنند در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست بلکه علت و فور نعمت و ثروت در آن سرزمین چنانکه می‌دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به این شهرهایی

۱ - مردم آن سر زمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یا گنجینه‌های بسیاری در دسترس آنان قرار دارد، (اضافه جاهای مصر و بیروت).

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

و اما وضع درآمد و هزینه در همه شهرها یکسان است و هر وقت درآمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون میشود و بالعکس. و هنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگی مردم هم بهبود می یابد و شهر رو توسعه میرود. هر چه در باره اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می آید بر گردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

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

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

بخشندگان می‌آیند.^۱

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه‌های مردم را با دسته‌های جانوران و خرده ریزه‌های سفره‌ها را با ما زاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانیکه قصد بذل و جود داشته باشند آسان میشود، زیرا اغلب بی نیاز هستند و از آنچه بدیگران می بخشند 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 بی نیاز است.^۲

فصل دوازدهم

در بارهٔ ارزهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

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

و هر گاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آنها ارزان میشود و بهای اشیای تقنی و کمالی چون خورشها و میوه‌ها و غیره رو بگرانی میگذارد. و هر گاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه بر عکس خواهد بود. و علت آن این است که چون

۱ - مضمون شعر سعدی است که گوید :

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

۲ - والله غنی عن العالمین. سورة آل عمران، آیه ۹۲. و در جایهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است، «و خدا سبحانه و تعالی دانای است و آواز جهانیان بی نیاز است». صورت متن از (پ) و (ینی) است.

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

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

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

۱- فزونی نیاز بآنها بسبب آنکه شهر در نتیجه و فوراً عمران به مرحله توانگری و تجمل خواهی میرسد .

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

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

و اما مرافقی^۲ که دارند، آنها هم بی‌استفاده می‌ماند و بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بی‌خریدار می‌شود و بازار آنها رواج نمی‌یابد و ارزش آنها ارزان میشود. و گاهی بهای باج و خراجی را که بنام سلطان در بازارها و دروازه‌های شهر بر ارزاق عمومی وضع میکند و هم منافی را که گرد آورندگان خراج

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

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

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

مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیرترند و کمتر فردی از سلطان گرفته تا بازاری در این کشور یافت میشود که دارای کشتزار یا زمین مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا غریبانی که از شهر دیگر در شهری سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاک مزروعی نیستند، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را به جیره یا حقوق جنسی^۱ اختصاص میدهد، یعنی مواد غذایی و علوفه^۲ آنها را به مزارع حواله میدهد. بنابراین تنها موجب گرانی جنوب در میان آنان همان است که یاد کردیم؛ و چون برعکس بر برها در سرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند همه آن سختیها و بارهای سنگین از آنان دور شده است باضافه اینکه فلاح و افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کننده شب و روز است.^۳

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 با زیاد 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 تفریحی و

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

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

۱ - اداکن در چاپ (۱) غلط است ۲ - والله بكل شيء محیط . سورة فصلت، آیه ۵۴ .

نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری شهر - های آنان می افزاید و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می یابد و علت همه آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است، زیرا از نتایج کارهای دسته جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان يك ناحیه مقدار فراوانی زیاد می آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از اینرو مردم ثروت عظیمی بدست می آورند و منافع اساسی عاید آنان می شود، چنانکه در این باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت. و به همین سبب رفاه مردم فزونی می یابد و وضع زندگی آنان روبه بهبود می گذارد و بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری میرسند و در نتیجه رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم افزایش می یابد و دولت ثروت فراوانی بدست می آورد و قدرت آن بالا می رود و انواع استحکامات و دژها می سازد و شهرها بنیان می نهد و شهرستانها استوار می سازد 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 آمده اند و شهرها و آبادانیا و پایتختهای گوناگون در آن سرزمینها بنیان نهاده شده است و تجارتخانهها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازارگانان ملت‌های مسیحی که در این عصر بکشورهای مغرب می آیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت آور است که وصف ناشدنی است. همچنین اخباری که از بازارگانان مشرق بمایرسد [بیش از آن است که بتوان آنها

را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازار گانان خاور دواراست [مانند عراق ایران^۱ و هندوچین که مسافران، اخباری شگفت آور درباره ثروت و رفاه آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی پذیرند و عامه که آنها را میشوند گمان می کنند زر و سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم و زر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا بسبب آنکه زرهای ملت‌های پیشین تنها به آنان اختصاص یافته است؛ ولی حقیقت امر چنین نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها میشناسیم فقط در نواحی سودان است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازار گانی بکشورهای دیگر صادر می کنند در صورتیکه اگر آنها به زروسیم بسیاری اختصاص می یافتند کالاهای خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران^۲ بی نیاز می بودند.

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

۱ - قسمت داخل کرشه در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - در اینجا شاید عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق ایران» گویا باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد. مگر اینکه بگوییم مراد مؤلف ممالک شرقی دجله و فرات تا حدود چین است. ۳ - بجز چاپ (۱) که ولاستقنوا است در دیگر چاپها بمغلف (ولایستقنوا) و (ولاستقنوا) است. ۴ - سهام اصطلاح نجومی است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلك 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 چهار مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین و تعلیقات ایشان شود.

نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ منافع و کسب‌های فراوان میشود و از اینرو مشرق زمین از میان همه سرزمینها بدرفاه اختصاص یافته‌است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنابراین از آنچه نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد (وهم یاد آور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می‌شود میتوان در سرزمین افریقیه 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 بینوائی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوائی شدند، در صورتیکه پیش از این دولتهای شیعه و صنهاجه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهائی 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 افریقیه بشمار میرفته‌است، ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده‌است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد و علت آنکه در این روزگار ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته‌این است که

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

۱ - بفتح با و قاف
است، (از دسلان).

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

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

فصل پانزدهم

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

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

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

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

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

و این است معنی نوسانهای بازار املاک.

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

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

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

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

فصل شانزدهم

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

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

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

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

بنابراین در چنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه منکی باشند، یا خود آنان در آن بارگش پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایه آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهاند و در پناه امن وامان باشند. و در صورتیکه بچنین وسایلی منکی نباشند بانواع حیلها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست^۱.

فصل نهم

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

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

۱- والله یحکم لامعقب لحکمه. سورة الرعد، آیه ۴۱. ۲- رسوخا در چاپ (۱) غلط است.

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

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

و همچنین قبطیان که پادشاهی ایشان سه هزار سال در میان مردم بطول انجامید و عادات و رسوم حضارت در کشور ایشان، مصر، رسوخ یافت و بدنبال آنان نوبت فرمانروایی یونانیان و روم [در آن کشور] فرا رسید و سپس دوران اسلام فراز آمد که رسوم و آداب همه آنان را نسخ کرد و همچنان عادات حضارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

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

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

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

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

آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه‌نشین موسوم به هلالیان (بنی‌هلال) 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 قیروان^۲ یا مهدیه^۳ هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه‌هایی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر در آمیخته است و شهرنشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر بازشناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده میشود؛ ولی در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلییان و شیعیان (فاطمیان) و صنهاجه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

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

سپس هنگام مهاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقیه 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 افریقیه از حضارت قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که ویرانی

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

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

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

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

فصل هجدهم

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

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

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهل سالگی برای انسان
نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش ورشد 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
میرود. بنا بر این باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزله نهایتی است که در
دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل و ناز و نعمت برای
مردم يك اجتماع حاصل آید بطبع آنرا بشیوه های شهرنشینی میخوانند و بعدات
آن متخلق میسازد. و شهرنشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن جوئی
در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صنایعی است که کلیه انواع و فنون
گوناگون آنها ترقی می یابد، مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیا یا
ساختمانها یا گستردنیا یا ظروف و همه کیفیات خانداری آماده میشود و برای
زیبا کردن هر يك 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 هر گاه زیبا کردن
در این کیفیات امورخانه بمرحله نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید

۱ - از «ب» در (۱) بطلط، لاغایه است و صحیح آن، هدفی برای عصبیت 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 يك از اشخاص آفریده، عمری مخصوص دارد.

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

اینها افراط در امور شهرنشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفاسد است که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی میدهد و اما فسادى که در نهاد يكايك از اهالی شهر بخصوص راه می یابد عبارت است از رنجبردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آنها و زیانهای که پس از تحصیل آنها به روان آدمی میرسد و خوی انسان را بدرنگهای گوناگون بدی درمی آورد. و بهمین سبب فسق و شرارت و پستی و حيله ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از پیراهه فزونى می یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو میرود و در اینگونه کارها غوطه ور میشود و انواع حيلهها در آن بکار می برد چنانکه می بینیم اینگونه کسان بر دروغگوئی و قمار بازی و غل و غش کاری و فریبندگی و دزدی و سوگند شکنی و رباخواری در معاملات گستاخ میشوند. سپس می بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذت های ناشی از تجمل پرستی) به راهها و شیوه های فسق و بد کاری و تجاهر بدانها بیناتر و آگاه ترند و در راه فرو رفتن در این 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 ادا میکند و هم می بینیم چنین کسانی به مکرو فریبکاری آشانتار و داناتراند و با حيله و فریب آنچه را که برای کیفی این زشتیها و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش آید از خود می رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانی که خداوند آنانرا (از بدی) نگه میدارد بمنزله عادت و خوئی استوار میشود. و شهر همچون دریائی میشود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش درمی آید. و بسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت میجویند و همنشینی و آمیزش در آنان تأثیر می بخشد. هر چند از

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

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

۱ - قسمت داخل کروهه و هراتنزد در چاهای مصر و بیروت نیست. از ینی و (پ) ترجمه شد.

۲ - و اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا . سورة اسرى ، آیه ۱۶ .

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

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

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

۱- در چاپ های مصر و بیروت نیست.

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

فصل نوزدهم

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

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

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

۱- در (۱) بجای: انقراض انتقاض است.

۲- تخذلق در (۱) غلط است.

در باره خرابی شهر باز می گویم همین است.

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

و غلبه یافتن یکی از دو خصم برد دیگری وی را منکوب میکند و ازینرو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و شگفت و ناپسند جلوه میکند از اینرو در عرف ایشان آن عادات از دست 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 میکند و این عادات بمنزله حضارت نو بنیاد و از سر گرفته ایست و درین میانه حضارت نخستین از میان می رود و نقصان می پذیرد و معنی اختلال عمران در یک شهر همین است.

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

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 پیروان و هوی خواهان دولت پیشین اند خواه سپاهیان که در آغاز تشکیل دولت بدان شهر وارد شده اند و خواه اعیان و اشراف شهر، زیرا غالباً اعیان و بزرگان هر طبقه و هر صنف با دولت آمیزش و رابطه داشته اند بلکه بیشتر آنان در پرتو توجه دولت رشد و نمو کرده اند و از نیرو هوی خواه آن می باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصبیت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیشین اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از اینرو همه آنان را از شهر پایتخت به خاستگاه اصلی دولت در همان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال 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 می دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیکارانی از کشاورزان و عیاران و عامه مردم کسی باقی نماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هوی خواهان دولت نوین میگیرند که شهر بوجود آنان نیرو می یابد و هر گاه

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

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

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

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

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

فصل بیستم

در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می یابند

زیرا 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 می شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد به برخی از مردم شهر اختصاص می یابد که آنرا پیشه خود می سازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا میکنند و بدان اختصاص می یابند و آنرا وسیله معاش و روزی خود قرار میدهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر میباشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامه مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمیکند و متروک میگردد زیرا

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

۲- عبارات داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل است: ان یثابذ هبکم ویات بخلق جدید و ما ذلک علی الله بعزیز. سوره ابراهیم، آیه ۲۲-۲۳ در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است. در «ینی» هم آخر فصل مطابق (پ) و این ترجمه است.

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

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

۱ - دسلان کلمه « سفاج » را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت « سفاج » بدین معنی نیامده است .
 ۲ - هریسه طعامی است که از گوشت و حبوب ترتیب دهند، بهترین آن آن است که از گندم و گوشت مرغ سازند (منتهی الارب) .
 ۳ - قسمت داخل کروش در چاههای مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است ، « الفراش و الذباح » که معنی آنها مناسب مقام نیست و گویا (ذباح) تصحیف ذباح و فراش مصحف هراس است .
 ۴ - والله یقبض ویبسط . سوره بقره آیه ۲۴۶
 (مقدمه ابن خلدون ۹۶)

فصل بیست و یکم

در اینکه در شهرها هم عصبت وجود دارد و برخی از آنها

بر دیگری غلبه می‌یابند

پیداست که پیوند خویشاوندی و وابستگی یکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از يك نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است و بدان برخی از مزایای عصبت که از راه خویشی نسبی حاصل میشود بدست می‌آید. و بسیاری از مردم یکشهر از راه زناشویی بهم می‌پیوندند و چندان با یکدیگر جنب میشوند تا رفته‌رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خویشاوندگوناگون تقسیم می‌گردند و میان آنها نظیر همان دوستیها و دشمنیهایی که در میان قبایل و عشایر وجود دارد مشاهده میکنیم چنانکه در هر شهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد و هر گاه پیری بدولت راه یابد و (نفوذ و قدرت) دولت از سر زمین دور دست و مرزها برافتد، آنوقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و در باره حمایت و نگهبانی شهر خود (از دستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها با یکدیگر مشورت کنند و مردم از جمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از اینرو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهری خالی می‌بینند در صدد استقلال بر می‌آیند و با يك دیگر بستیز بر میخیزند و برای خود هوی خواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه اراذل و او باش خرج می‌کنند تا بحمايت آنان برخیزند آنگاه هوی خواهان هر يك در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنانرا نسبت بخود رام سازد سپس رفته‌رفته دست

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

وجه بسا که برخی ازین 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 بر تخت می‌نشینند و هنگام سیرو 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 (امیر المؤمنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنانرا ببیند آنرا بازیچه و مسخره تلقی می‌کند زیرا کلیه نشانه‌های ویژه پادشاهی را که آنان بهیچرو شایستگی آنها را ندارند بکار می‌برند و مرسوم میدارند آنچه آنان را بدین رفتار می‌راند همانا برافتادن دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصیت‌ها تشکیل می‌یابد و گاهی برخی از آنان از اینگونه تقلیدها دوری می‌جویند و برای اینکه در معرض سخره دیگران واقع نشوند بشیوه‌های سادگی می‌گرایند.

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

می‌دادند که از دولت مرکزی فرمانبری میکنند و به بیعتی نا پایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر می‌کردند در صورتیکه در حقیقت از همه اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بورااث بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست می‌دهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است و خود را در زمرهٔ بلاطین می‌شمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می‌رفتند. [تا اینکه مولای ما امیرالمؤمنین ابوالعباس این وضع را برانداخت و شهرهایی را که در تصرف خود داشتند از چنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد].^۱

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

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

۱ - قسمت داخل گروه در جاب (پ) نیست. ۲ - سبحانه و تعالی (چاپهای مصر و بیروت).

فصل بیست و دوم

در لغات شهرنشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که بر شهرها غلبه می‌یابند یا آنها را بنیان می‌نهند و بهمین سبب لغات کلیه شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربیست هرچند شیوه اصلی زبان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن اینست که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزله صورت‌اند و همه آنها مواد آن میباشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد میشود که بزبان عربست زیرا پیامبر، ص، عربی است پس لازم می‌آید که دیگر زبانها بجز عربی در همه ممالک اسلامی متروک شود. و این امر را باید از گفتار عمر، رض، در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکروه و فریکار است. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همه کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می‌باشند و بکار بردن زبان عربی از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار می‌رفت و ملتها در همه شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همه شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیر عربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت. آنگاه در نتیجه آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگر گونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت و هرچند از لحاظ دلالت بر مفاهیم بر اصل خود باقی بود و این زبان آمیخته را در همه شهرهای اسلامی زبان شهری مینامیدند و همچنین بیشتر اهالی شهرهای اسلامی درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را 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 بوراقت از نسلی بنسل دیگر میرسد. از اینرو لغت اعقاب در برابر^۱ لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجه آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده‌است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب ب مردم شهرها و پایتختها برخلاف لغت بادیه نشینان که از لحاظ عربیت ریشه‌دارتر و اصیل‌تر است. و چون ملت‌های غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق و زناته و بربر در مغرب بفرمان روایی رسیدند و بر همه کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد و نزدیک بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست عنایت نمی‌کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی^۲ شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول که از کیش اسلام پیروی نمی‌کردند در مشرق بفرمان روایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ماوراءالنهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای نمانده و شیوه‌های زبان (عرب) در شعر و نثر منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیر ساخته بود زبان عربی را بطورصناعی بوسیله قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می‌آموختند و سخنان عرب را حفظ می‌کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مضری) در مصر و شام و در مغرب و در اندلس و مغرب بعلت بقای دین و طلییدن آن باقی مانده است و بدین سبب تاحدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده‌است لیکن در ممالک عراق و ماوراءالنهر

۱ - درینی؛ برحال. ۲ - در جاهای مصر و بیروت چنین است «موجب بقای زبان مضری از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها».

هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیرعربی می‌نویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی تدریس نمی‌کنند [و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است. درود خدا بر خواجهٔ 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 دربارهٔ معاش و اقسام پیشه و کسب است].^۱

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

باب پنجم از کتاب نخستین^۱

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

فصل نخستین

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

باید دانست که انسان بطبع بوسایلی نیازمند است که خوراك 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 اینجهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

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

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

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

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

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

پیامبر، ص، فرماید: «آنچه از ثروت تو بتو اختصاص دارد مقدار است که بخوری و آنرا تمام کنی، یا ببوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بجزریان مصرف اندازی» و در صورتیکه از ثروت خود بیهیچ‌رو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نیندازد چنین ثروتی دانست بدارندهٔ آن رزق و روزی نمینامند.

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

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

سورة عنكبوت، آیه ۱۶.

۳ - فابتنوا عندالله الرزق.

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

خدای تعالی فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قدرتی است که خدا بانسان ارزانی میدارد، و همه موجبات آن از جانب خداست و ناچار باید در هر گونه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود زیرا اگر مانند صنایع بنفسه کاری باشد پیداست که کار انسانی در ایجاد آن ضرورت دارد و اگر از حیوان یا گیاه یا معدن بدست آید باز هم ناچار باید بنیروی کار انسانی حاصل گردد، چنانکه می‌بینیم، و گرنه بهیچرو چیزی بدست نخواهد آمد و سودی از آن حاصل نخواهد شد.

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

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

جهانیان میباشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آندو میباشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع میشود ولی زر و سیم ازین ماجرا دور هستند. بنابراین زر و سیم اصل و اساس همه کسبها و بمنزله مایه کسب و اندوخته است. و چون همه این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه انسان از آن سود برمی گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می کند اگر از جمله صنایع باشد پس مایه سودی که از آن بدست میآید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست و آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی باشد. گاهی از صناعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها خوب و رشتن هم میباشد ولی در آن دو کار افزون تر است و بنا بر 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 نمی بود فایده و مایه کسب آن بدست نمی آمد و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظه کار آشکار است آنوقت برای آن بهره ای از ارزش خواه کوچک یا بزرگ قرار میدهند و گاهی هم جنبه کار نهفته و ناپیدا است چنانکه در اسعار مواد غذایی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار خوب و غلات ملحوظ میباشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهایی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان میباشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمیکنند. بنا بر این آشکار شد که کلیه یا بیشتر سودها و بدست آمده ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن

چیزیست که از آن بهره و سود می برند. پس معنی کسب و رزق و شرح وجه تسمیهٔ هر يك روشن گردید.

و باید دانست که هر گاه بعلمت 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 نمی بینی در شهرستانهای کم جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل می یابد یا مردم فاقد آنها میشوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندک میشود؟. و همچنین شهرستانهایی که کارها (ی گوناگون) در آنها بیشتر است^۱ مردم آنها توانگرتر و 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 برمیینند حتی مسیر چشمهها و رودها تغییر می کند و در دشت روانه میشوند، زیرا فوران و جوشش چشمهها در نتیجهٔ چاه جوئی و آبیاری پدید میآید که خود از کارهای انسانیت چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنا بر این اگر چاه جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمهها و نهرها بکلی خشک میشود و بزمین فرو میرود، چنانکه شیر حیوانات خشک میشود هر گاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و بین کشورهای آنی که در روزگار عمران دارای چشمهها و نهرها (ی گوناگون) هستند چگونه هنگامیکه ویران میشوند کلیهٔ آبهای آنها بزمین فرو می رود و چنانکه گوئی هرگز وجود نداشته است، و خدا تقدیر کنندهٔ شب و روز است.

فصل دوم

در راههای بدست آوردن معاش و شیوههای گوناگون آن

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

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

با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی آید و ازینرو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده اند. سپس باید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل میشود که آنرا از دست دیگران باز می ستانند و با اقتدار و زور برفیق قانونی که متداولست آنرا بچنگ می آورند و اینگونه کسب روزی را باج و خراج مینامند، و یا اینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رهنده بدست می آورند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست می آورند و اینگونه 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 میکنند و مثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست می آورند یا از گیاهان بهره برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری می پردازند و از ثمرات آنها بهره مند میشوند و کلیه اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آنهم بچند صورت انجام می یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکند و آنرا صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و پرورش اسب و مانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار میکنند که عبارت از کلیه پیشهها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیله کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یا احتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می یابد 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 کرده اند، چه ایشان گفته اند معاش عبارت از: امارت و تجارت و فلاح و صناعت است. اما فرمانروائی شیوه ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن پردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراجستانان را در فصل دوم یساذ کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معاش

بشمار می‌روند.

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

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

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست

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

۱ - در چاپ‌های مصر و بیروت نیست.

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

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

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

می‌بندد و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک می‌شمرد چه او بر کارهایی بالاتر و بزرگتر از اینها توانائی دارد و ازینرو 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 دوراه 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 میر باید و در هر حال وبال گردن خداوند کار خود می‌باشد و بنا بر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندد. 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 بدو دسته تقسیم میشوند و هر يك از دو ترجیح را وجهی است ولی شخص توانا هر چند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا بوی میتوان مطمئن بود که چیزی ترضیع نمی‌کند (و ازین راه زیان نمیرساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانت دست نیازد، لیکن آدم ترضیع کننده هر چند قابل اعتماد هم باشد زیان او از رهگذر ترضیع بیش از سود اوست. پس باید این نکات را دانست و آنها را در استخدام کسان بمنزله قانونی بکار برد، و خدا بر آنچه خواهد تواناست^۱.

فصل چهارم

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

باید دانست که بسیاری از کوه خردان در شهرها آژمندانه در صدد استخراج ثروتهای زیر زمین بر می‌آیند و آنرا وسیله کسب روزی خود قرار میدهند و معتقدند

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

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

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

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

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

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

همچنین می شنویم که مردم مصر بهر يك از طلبه اهل مغرب بر میخورند با آنها درین 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 آزرود در این آفاق بیش از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه درخود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرنگ و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دفینهها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیر زمینهایی است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دروغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن بمطلوب باسخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگرانه و جادو نوید میدادند و بطمع می انداختند، بویژه که مصریان از پیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برای^۲ و جز آن باقی است و داستان

۱ - ترجمه «تغویر» در زمین فروشدن آب است و در اینجا منظور اینست که با افسون و سحر آب رود را بخشکانند تا بتوانند آن گنجینهها را بیابند. ۲ - «برابی» جمع «بربی» بمعنی بقایای معابد و دیگر بناهای بزرگ و یادگارهایی است که مصریان قدیم ساخته اند.

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

« ای جوینده راز خشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه است بشنو،

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

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

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

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

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

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

و در گرداگرد شکل (طلسم) خطی کشیده است که مربع بودن بهتر از دایره وار بودن آنست،

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

و پرنده‌ای را بر آن شکل ذبح کن و آنرا بخون پرنده بیالای و بدنال ذبح این مواد را بخور کن:

سندروس^۱ و کندد و صمغ رومی^۲ و عود هندی، و آنرا پیارچه حریر پیوشان، حریری سرخ یا زرد یا^۳ نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد، و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می‌بندی. و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده‌اند و آغاز ماه باشد که شبها ماهتاب و روشن نیست، و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد و ساعت تنظیم و محاسبه طلسم باید بر روز شنبه باشد.

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه می‌رود. و بعقیده من این قصیده از نیرنگ بازیهای دروغبافان است، چه ایشان درین باره احوال غریب و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگسازی آنان با آنجا میکشد که 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 کوتاه‌خردان را باینگونه دفاتر میفریبند و آنها را بر میانگیزند که آن خانه را کرایه کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که گنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است

۱- سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهر یا گویند و در برهان بفتح و در سراج نوشته که سندروس صمغیست زرد رنگ که روغن کمان و غیره از آن سازند و آن شبیه بکهر یا باشد بلکه کهر بائیکه درین دیار متعارفست از آن ساخته میشود (غیات).
 ۲- ترجمه «میعة» (بفتح م-ع) است که بمعانی زیر آمده است: عطری نیک خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی‌الآرب). ۳- در چاپ (ا) و «ینی» بجای (او) (لا) آمده و ترجمه بیت چنین است: از سرخ یا زرد نه نیلگون، نه سبز در آن باشد و نه تیرگی.

چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می‌کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها را ساخته و پرداخته‌اند نویدها و وعده‌ها میدهند و آن گروه از آنچه می‌بینند سخت برانگیخته میشوند در حالیکه گول خورده‌اند و موضوع بر آنها مشتبه شده است چنانکه خود در نمی‌یابند و در میان آن طراران درین باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها میفریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نپان ساختن نیرنگهای خود بدان اصطلاحات متوسل میشوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار میبرند. ولی در حقیقت اینگونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و باید دانست که هر چند گنجهایی بدست می‌آید ولی این امر بندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی میدهد نه از راه قصد و اراده و این موضوع نه در روزگارهای گذشته و نه در عصر حاضر، هیچیک از امور مورد حاجت عموم نبوده و نیست تا مردم اموال خود را در زیر زمین انداخته‌کنند و بر آنها با طلسم مهر بزنند.

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

و گذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دَفینه می‌سکند و با عملیات ساحری بر آنها مهر میزند بیگمان در نپان ساختن آنها مبالغه میکند. وی چگونه بر آنها نشانه‌ها و علاماتی نصب می‌کند و آنها را در کتب مینویسد تا براندوخته او مردم عصرهای آینده وساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده‌های خردمندان ناچار باید برای منظور و هدفی

۱ - «ورکاز» در شرع عبارت از ثروتی است که در زیر زمین انداخته شده باشد خواه اندوخته آن آفرینگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که: «بررکاز خمس تعلق میگیرد» (اقرب‌الموارد).

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

و اینکه گروهی میگویند ثروتهای ملی که پیش از ما میزیسته اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم و اموال فراوان داشته اند آیا نمیتوان دریافت که آنهمه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاهما نامعادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. و همه اینگونه اموال را عمران و اجتماع بوسیله اعمال انسانی پدید میآورد و مایه فزونی یا کمی آنها میشود. و آنچه از اموال مزبور در دسترس مردم موجود است دست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که بر حسب معاوضه کالاها و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسرزمین 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 نمی یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی پذیرد بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیله کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمه موجودات سرایت میکند باندوختهها و اموالی که از معدن بدست میآیند نیز راه می یابد 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 دفینه‌ها و گنجها روی می‌دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر^۱ در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته‌اند و از جمله عادات و رسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را بر حسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال متقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهر و مروارید بخاک می‌سپرده‌اند. و پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کردند و از قبور آنان چیزهائی کشف کردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جز آنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست یازیدند و از آن روزگار تا کنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری از اوقات دفینه‌هائی می‌یابند که یا از جمله اموال است که آنها را با مردگان بخاک سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیله آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل می‌کرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان می‌ساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه‌ها مورد ظن واقع شده و بهمین سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و بمنظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهانیان (قدیم و جدید است) می‌پردازند حتی مصریان هنگامیکه در اواخر روزگار دولت بر اصناف باج می‌گذارند جویندگان گنجها را نیز در نظر می‌گیرند و از آنها باج می‌گیرند و این باجها بمنزله مالیات ابلهان و هوسبازانی است که باین عمل مشغول میشوند و باید آنها را پردازند و آزمندانی که این مالیات را می‌پردازند آنها وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار میدهند، ولی آنها از کلیه مساعی خود بجز

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

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

فصل پنجم

در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

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

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

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

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

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

فصل ششم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پس از بیان مقدمات یاد کرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه راهمیتوان بدیگران هم بخشید و در پرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست میآید، در می یابیم 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 بزیردستان خویش میبخشد و بنابراین بخشش او از راه زبردستی و ارجمندی است و جوینده آن ناچار باید در برابر وی بهمان شیوه ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان درخواست میکند بفروتنی و چاپلوسی پردازد و گرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن جاه است و جاه مایه سعادت و وسیله روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادت مندان بدین خوی متصف اند و ازینرو می بینیم 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

یاهنری 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 می کند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و ازینرو خود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران می شمارد و خوی بلندپروازی بوی دست میدهد.

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

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

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

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

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

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

میرسند دودمان پادشاه در میان همه خاندان‌ها در پرتو سلطنت و کشورداری سر آمد و یگانه می‌شود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمره زیردستان او بشمار می‌آیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هر گاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد درین هنگام همه کسانی که در بار 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 بایکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می‌بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان دادن فعالیت و خیر خواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که بسطان تقرب جویند و بوی و درباریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی و تملق بسیار میکنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری میجویند تا آنکه پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان را در زمره خدمتگزاران دولت بشمار می‌آورد و از اینراه بهره عظیمی از سعادت بدست می‌آورند و جز واهل دولت محسوب میشوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگان سلطان‌اند و نیاگان خود را کسانی میدانند که در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت بامشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده‌اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مغرور میشوند و از اینرو حاضر نیستند در راه سلطان جاقشانی کنند و آثار نیاگان خود را مهم بشمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخودسری ویکه تازی مشغول میشوند و در نتیجه سلطان بر آنان خشم میگیرد و آنها را از درگاه خود میراند و باین پرورش یافتگانی که تازه آنها را برگزیده است متمایل میشود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی بشمارند و نه راه گسناخی را می‌پیمایند و بهیچرو بلند پروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و

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

فصل هفتم

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

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

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

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

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

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

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

فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده‌نشینان مستضعف و بادیه‌نشینان سلامت طلب است

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمین سبب اغلب هیچیک از شهرنشینان و اهل تجمل آنرا پیشه خود نمیسازند و آنانکه بکار فلاحت میپردازند قرین مذات و خواری‌اند. پیامبر، ص، هنگامیکه 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 بایی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «در باره آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی که بدان امر شده است بر حذر میدارد». و علت آن، و خدا دانایتر است. اینست که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی میگردد و این امر خود سبب زور گوئی و تسلط زبردستان بر مردم است و در نتیجه باج دهنده بعلت آنکه در معرض دستبرد و قهر و غلبه قرار میگیرد خوار و بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمی‌آید مگر هنگامیکه 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 در باره اموال از یاد میبرد و کلیه حقوق را بمنزله باج و خراج پادشاهان و دولت‌ها تلقی میکند، و خدا بر هر چه بخواهد تواناست^۱.

فصل نهم

در معنی بازرگانی و شیوه‌ها و اقسام آن

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

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

مال است از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران، و کالا هر چه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد^۱ یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح^۲ یا قماش. و آن مقداری را که بر سرمایه از این راه افزوده می‌شود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود دو گونه است :

۱- انبار کردن کالا و منتظر نوسانها و گردش بازار شدن چنانکه نرخ بازار از ارزانی بگرانی تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون میشود.

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

و بهمین سبب یکی از بازرگانان مجرب بجوینده^۳ کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه بتو می‌آموزم: بازرگانی عبارتست از «خریدن جنس بهنگام ارزانی و فروختن آن بهنگام گران شدن» و بسا این وصف تجارت حاصل می‌شود و این اشاره بمعنی گفتاریست که ما بیان کردیم و خداریزی دهنده و صاحب قوت متین است.^۴

فصل دهم^۲

در صادر کردن کالاهای بازرگانی

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

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

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

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

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

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

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

از این گونه راههای دور و دراز و پیمناک را بر خود هموار نمیکنند. اینست که می بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آنها گران میباشد. همچنین کالاهای کشور مادر سودان اندک و گران است و بازرگانانی که آنها را بدان کشور صادر میکنند از اینراه سرمایه ها و سودهای فراوانی بدست میآورند و بسرعت توانگر و ثروتمند میشوند. همچنین مسافرانی که از کشور ما بمشرق میروند نیز بعلت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار میبرند، ولی بازرگانانی که در یک ناحیه میان شهرها و شهرستانهای آن رفت و آمد میکنند سود اندک و فایده ناچیزی بدست میآورند زیرا هم کالا فراوان وهم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهند و صاحب قوت متین است.^۱

فصل یازدهم^۲ در احتکار

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

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

آوردن عذری داشته باشند میپردازند و بنا بر این چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زیانی برای مردم روی نمیدهد بلکه سایر اجناس را از روی تفنن و تنوع در شهوات خریداری میکنند و اموال خود را در آنها جز به اختیار و حرص بذل نمیکنند و از اینرو بیولی که میپردازند وابسته نمیشوند و بدن 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 میستاند و بدین سبب سود او مبدل بزبان میشود، و خدای تعالی داناتر است. و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ ما ابو عبد الله 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 کسدام را می‌پسندد؟ قاضی ابوالحسن مدتی ب فکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب. حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا زوی پرسیدند. گفت: هنگامیکه خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را بر میگزینم که دلها و نفوس کسانی که آنها پرداخته‌اند بدنبال آن نباشد، و شراب از جمله چیزهاییست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامیکه از بدست آوردن آن شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد و این ملاحظه غریبی است و خدا داناتر است^۱.

فصل دوازدهم^۲

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

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

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

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

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

فصل سیزدهم^۳

در اینکه کدام يك از اصناف مردم تجارت پیشه می‌کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فروگذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند در فصول پیش یاد آور شدیم که تجارت عبارت از بهره‌ور ساختن مال است بدینسان که اجناس و کالاهائی را می‌خرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر

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

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

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

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

فصل چهاردهم^۳

در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است

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

۱ - در اینجا نسخ منقوش و اختلافات فراوان است. ۲ - ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض و لكن الله ذو فضل على العالمين . سورة بقره ، آیه ۲۵۲ .

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

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

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

و گاهی هم ممکن است بازرگانانی یافت شوند که خویش را از این خوی حفظ کنند و بسبب شرافت ذاتی و بزرگ منشی از آن اجتناب ورزند، ولی چنین کسانی بسیار بندرت در میان مردم دیده میشوند، و خدا هر که را بخواهد به فضل و کرم خود رهبری میفرماید و او پروردگار پیشینیان و پسینیان است.

فصل پانزدهم

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

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

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

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 اینرو که آثار نکوهیده آن در نفس نقش می‌بندد مانند همه ملکاتی که از افعال پدید می‌آیند. و این آثار بر حسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی از آنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرتی و تزویر و فریبکاری دست می‌ازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد میکنند شریک و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گرنه ناگزیر باید چانه‌زدن و ستیزه‌گری در جوانمردی آنان تأثیر بخشد و فقدان آن در ایشان اندک است.^۱ و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم در پناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ میکنند و این قدرت و جاه آنان را بی‌نیاز میکند که بتن خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت‌شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی يك باره بوضع شگفت‌آوری بر ثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی به ارث بآنان میرسد که در نتیجه مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمره بزرگترین توانگران بشمار می‌آیند و بکمک این ثروت با اهل دولت مربوط میشوند و از این راه در میان مردم عصر خود جلوه‌گری میکنند و نام‌آور میشوند و بپایه‌ای نائل می‌آیند که شخصاً از عهده داری کارهای بازرگانی کناره‌گیری میکنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار میکنند و آنوقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای

آنها میباشند و بدان خو گرفته‌اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم میسازند و داد ایشان را از غاصبان باز میگیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجه عدم ممارست اعمالیکه بصفات پست منجر میگردد، چنانکه گذشت، از خوبی‌های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان راسخ‌تر میگردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میماند، ولی با همه اینها ممکن است نمونه‌هایی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می‌دهند یا ترك می‌کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه‌ها اندک است و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را می‌کنید آفریده است^۱.

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد^۲

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

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

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

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

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

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

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

فصل هفدهم

در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهر نشینی تکمیل میشود

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

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

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

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

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

را بهذات دیگر منقلب می کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابهارا در هوا باشخاص میآموزند، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند، و دیگر صناعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود، زیرا عمران و تمدن شهرهای مغرب بمرحله تمدن مصر و قاهره نرسیده است، و خدا دانای حکیم است^۱.

فصل هجدهم

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

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

و ازاینرو می بینیم 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 می ماند بطوریکه صنایع مزبور را در شهرهای نوینادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده اند نمی یابیم هرچند اینگونه 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 بدمت گشتن و تکرار عادات و رسوم

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

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

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می‌بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیه عادات و رسوم که در شهرهای آن معمول میدارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنائی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرودخوانیها و وسایل سرگرمیهای طرب‌انگیز از قبیل ابزار موسیقی گوناگون و رقص و هنر فرس کردن و اثاث کاخها و بکار بردن حس سلیقه در ترتیب و وضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیه لوازم آشپزخانه و اثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای گوناگون و دیگر هنرهایی که لازمه عادات یک زندگی پر تجمل و ترقی یافته‌است. از اینرو می‌بینیم که مردم اندلس در این صنایع ماهر تر و بصیر تر اند و صنایع گذشته آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده‌است چنانکه هم‌اکنون بهره وافر در هنر دارند و در این باره نسبت به مردم کلیه شهرها متمایز اند هر چند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته‌است و قسمت عمده آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

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

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

وضع تونس هم بنسبت تمدنی که در سایه فرمانروائی دولتهای صنهاجه و از آن پس موحدان بدست آورده اند و بسبب تکمیل صنایع آنان در همه کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است و هر چند کشور مزبور از این نظر نسبت به اندلس در مرتبه دوم قرار دارد، ولی بعلت عادات و 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 آنچه را که می‌پسندند فرامیگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس بعلت آنچه یاد کردیم از لحاظ صنایع از یکسو مشابه مصر و از سوی دیگر مانند اندلس است، زیرا بیشتر ساکنان آن از مردم شرق اندلس اند که هنگام آواره شدن آنان در قرن هفتم به تونس پناهنده شده اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است و هر چند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست، ولی هنگامیکه (صبغه) آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکن است از آن رخت ببرند مگر آن سرزمین بکلی ویران شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان و مراکش و قلعه ابن حماد نیز آثاری از این صنایع بجای مانده است هر چند کلیه شهرهای مزبور امروزیا ویرانه و یا در حکم ویرانه هستند و جز مردم بصیر، دیگری نمیتواند اینگونه آثار را دریابد 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 اینکه صنایع هنگامی نیکوتر میشود و توسعه می یابد
که طالبان آنها افزون گردد

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

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

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

فصل بیستم

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

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

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

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

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

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

و خدا وارث زمین و کسانى است که بر آنند^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 جاهای مصر و بیروت بجای یمن در (ب) وطن است.
 ۴- برد (بضم ب) جامه خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی برد یمنی بوده که نخست نخی آنرا رنگ می‌کرده و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن می‌روئیده است (اقرب الموارد).
 ۵- اشاره به: نحن نرت الارض و من علیها. سوره مریم، آیه ۴۱ و در جاهای مصر و بیروت اضافه شده است: «واو بهترین وارثان است». اشاره به: و انت خیر الوارثین. سوره انبیاء آیه ۸۹. و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (ب) است.

فصل بیست و دوم

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

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

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

خدا داناتر است^۱

فصل بیست و سوم

در اشاره به امهات صنایع

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

۱ - صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲ - صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده میشوند.

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

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

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

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

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

رادر کتب جاویدان میسازد و مراتب وجود را از معانی بلند میکند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازاها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست. و کلیه این هنرهای سه گانه سبب میشود که دارندة آنها با پادشاهان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد. بنا بر 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 پیشه خود میسازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند و خدا آفریننده داناست^۱

فصل بیست و چهارم در صناعت کشاورزی

نتیجۀ این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکسارند و گیاه را پس از روئیدن مواظبت می کنند و آنرا با آبیاری^۲ مرتب نگه میدارند تا رشد کند و بمرحلۀ ثمره دادن برسد. سپس خوشه آنرا میدرونند و دانه را از درون پوست بیرون می آورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می رود، زیرا بوسیله آن مواد غذایی انسان بدست می آید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [بدون همه اشیا بسربرد، ولی نمیتواند بی مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد]^۳ و بهمین سبب این صنعت به صحرا نشینان و ده نشینان اختصاص یافته است،^۴ چنانکه در فصول پیش

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

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

فصل بیست و پنجم در صناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن‌ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه‌ها و جایگاه‌هایی آماده می‌کند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آینده زندگی خود می‌اندیشد و از اینرو ناچار است بنیروی اندیشه خود خانه‌هایی که دارای دیوارها و سقف از همه جهات می‌باشد برای جلوگیری از رنج گرما و سرما برگزیند. و جماعات بشری در این اندیشه طبیعی که معنی انسانیت است بایکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می‌زیند^۲، هر چند باهم اختلاف سلیقه و سبک هم داشته باشند بعلت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا می‌کنند و برای خود خانه‌هایی می‌سازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعد آن تا اقلیم ششم، 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 درك چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از اینرو

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

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

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

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

آنگاه باید دانست که چگونه ساختن هادرشهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری بر حسب عادات و رسوم که در میان مردم آن متداول است و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه‌های گوناگون می‌سازند. همچنین در داخل یکشهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و دستگاه‌های عظیم می‌سازند که دارای فضای پهناور و اطاقها و غرفه‌های متعدد است چه اینگونه 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 دیوارهای داخلی را با رنگها و گچ می‌آرایند و در این باره

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

هر چه بیشتر در تزیین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهایی برای انبار کردن و انداختن مواد غذایی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگان و حاشیه نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبل‌هایی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زائغه‌های 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 يك فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا میسازند و گاهی نیز هنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیله پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان‌های بلند و با شکوه بدین صنعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی در زیبائی و استحکام پایه‌ها و برافراشتن دیوارهای آنها بسی نهایت میکوشند تا این صنعت را بحد اعلاى 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 غیرمعتدل 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 آنرا پیشه خود میسازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارند چنانکه برخی از آنان بصیر و ماهر و گروهی قاصراند. و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گوناگون نیست:

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

و نوع دیگر ساختمانهایی است که آنها را بویژه از خاک میسازند و دیوارها را بدینسان برپا میکنند که دو تخته چوبی بر میگزینند و اندازه این تختهها از لحاظ طول و عرض بر حسب اختلاف سلیقهها و عادات محلی فرق میکند، ولی اندازه متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تختهها را روی پایه ای نصب میکنند و فاصله آنها را از یکدیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار میدهند، سپس دو تخته مزبور را بوسیله چند ذراع چوب بهم متصل میکنند و آنها را به ریسمان یا زنجیر بدان می بندند و دو جهت خالی را که میان دو تخته مزبور باقی میماند با دو تخته کوچک دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاک آمیخته با آهک میریزند و آنها را با کوبه های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشردند 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 می آمیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده اند. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاک و آهک را در هم می آمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می یابد و هر بار تختهها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه کلیه قسمتهای دیوار چنان بهم می پیوندد و جوش می خورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طابیه» (چینه) و سازنده آنرا «طواب» (چینه کش) مینامند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱- مرفوعه در (۱) بجای مدفوعه غلط است. ۲- از دینی «در چاپهای بیروت و مصر (تعرف) است.

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

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل‌هیگردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداول است درست میشود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده اند. بناهای 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 بتدایر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.

فصل بیست و ششم در صنعت درودگری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و نیز معمولاً در ساختن کشتیها بصنعت درد گری نیازمند می‌شوند که دارای تخته‌ها و میخهایی است^۲ 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 یاد استفاده میکنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می‌شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریائی آنرا بکار میبرند، و این صناعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمه بیرون آوردن صورتها از مرحله قوه به فعل بدروش استوار این است که به تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و بهمین جهت کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار

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

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

و چنانکه می گویند آموزگار این صنعت در میان مردم نوح، ع، بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزه او بشمار میرفت. و این خبر هر چند در زمره امکانات مییاشد یعنی میتوان گفت وی درود گسر بوده است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی کند که وی نخستین سازنده آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگذرد، بلکه معنی گفتار مزبور^۴ اشاره به قدرت درود گری است، زیرا حکایتی از آن پیش از خبر نوح (ع) ثابت نشده است از اینرو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید باسرا صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست.^۵

فصل بیست و هفتم

در صنعت بافندگی و خیاطی

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

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

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

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

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

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

داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود^۱.

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

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

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

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

فصل بیست و هشتم در صناعت مامائی (تولید)

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

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

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

پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا می‌گردد و همهٔ اینها دردهائی است که بر شدت درد زائیدن می‌افزاید و معنی طلق^۱ همین است. در این هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیلهٔ مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و از اینراه بعمل و خاصیت قوهٔ دافعهٔ جنین کمک میکند؛ و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکنند در تسهیل کار او میکوشد تا دردها و مشقات ویرا تضعیف 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 تغذیهٔ نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به رودهٔ نوزادیا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت را یا بوسیلهٔ داغ کردن^۲ و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

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

آنگاه ماما بسوی زجه^۳ باز می‌گردد و برای بیرون آمدن 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

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

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

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

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

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

گذشته از این الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بر وجود الهام برای بشر است، زیرا چگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیده فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع متوقف بر این صنعت است که هستی انسان جز بدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیآید و از این صنعت و مراقبت آن تا هنگام از شیر گرفتن محروم باشد بهیچرو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود

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

و او (ابن‌سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رساله خویش که آنرا به رساله‌ی حی‌بن‌یقظان^۱ نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هرچند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبنی بر استناد افعال بعلت موجهه است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و بنا بر اعتقاد به فاعل مختار واسطه‌ای میان افعال و قدرت قدیم نمی‌باشد و نیازی به این تکلف نیست. آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شویم غایت آنچه بر آن مترتب می‌شود اطراد وجود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بیزبان، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب میکند؟ و هنگامی که الهام در حیوانات بیزبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت در خود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردیم گواه بر خودشان

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

می باشند به بطلان مقاصدشان.
 و خدا آفرید کار داناست^۱.

فصل بیست و نهم

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

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بقواید آن
 پی برده اند 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 خورا کهاست چنانکه (پیامبر) (ص)
 در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معدنه خانه مرض و پرهیز سرداروهاست
 واصل هر دردی ناگوارد (تخمه) یا تداخل است.

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

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

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

میگردد . و آن خون را قوه نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل میسازد . و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیله حرارت غریزی است مرحله بمرحله ، تا آنکه بالفعل جزء بدن میشود و تفسیر آن این است که هر گاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر فکها (دندانها) خرد و جویده میشود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی مییزد و مزاج و ترکیب آن تاحدی تغییر میکند چنانکه وقتی لقمه‌ای از غذا را بدهان میگذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن میشود و احساس میکنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست . آنگاه همین لقمه جویده به معده میرود و زیر تأثیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس^۱ مبدل میگردد که زبده و شیرۀ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس به کبد می‌رود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیله نفوذ در دو منخرج از بدن بیرون میرود . آنگاه حرارت کبد آن کیموس را مییزد تا آنکه بخون تازه مبدل میشود و بسبب طبخ کفی مانند سر شیر روی آن پدید می‌آید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته نشین میشود و دستگاه حرارت غریزی تاحدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد . سپس کبد همه آنها را بهر گهای کوچک و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر میشود و آنگاه از خون خالص بخار گرم‌تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد که به روح حیوانی کمک میکند و قوه نامیه کارش را در خون آغاز می‌کند و از صافی خون گوشت و از دردی یا غلیظ آن استخوان می‌سازد؛ آنگاه بدن فضولات و قسمتهائی 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 سر چشمه بیماریها و قسمت عمده آنها عبارت از انواع تبهاست .

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

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

نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تباداری 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 قوایی که در آن موجود است به بیماری میگراید.

اینهاست مجموعه بیماریها و سر چشمه آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیه آنها باید پزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهر- نشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه‌تر و خوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیک نوع غذا اکتفا میکنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه‌های فراوان خواه تر و تازه یا خشک در می‌آمیزند و در این باره بیک یا چند نوع اکتفا نمیکنند، زیرا چه بسا که در یک روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه و حیوان آماده می‌سازند. این است که غذا دارای ترکیب غریبی میشود و چه بسا که این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد. گذشته از این در شهرها هوا بعلت در آمیختن آن با بخارهای گندیده‌ای که از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد، در صورتیکه هوا به روح نشاط می- بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می‌کند.

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

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

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

بحدیکه بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان میکنند گرسنگی در آنان جیلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه نشین با خورشاندکی سروکار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه‌ها هم در آشنی از عادات و احتیاجات شهر نشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه‌ها دوراند، ازاینرو طوایف بادیه نشین غذاهای ساده‌ای میخورند و بدر آمیختن مواد دیگر غذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

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

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

فصل می ۴۱

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

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

و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانست که بدان از حیوان باز شناخته میشود و هم فنی است که انسانرا از نیات درونی یکدیگر آگاه میکند و مقاصد آدمی را به شهرهای دور دست میرساند و نیازهای انسان را بر میآورد و او را از رنج پیمودن اینگونه مسافتها بی‌نیاز میکند. و بیاری خط انسان به دانشها و معارف و کتب پیشینیان و کلیه نوشته‌های آنان درباره دانشها و تواریخشان آگاه میشود. پس بعلمت کلیه این مقاصد و سودها خط از هنرهای شریف است، و تنها از راه آموختن میتوان آنرا از مرحله قوه بفعل رسانید و در هر شهری زیبایی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران و اجتماع مردم آن و مسابقه آنان در راه رسیدن بمرحله کمال و ترقی است، زیرا در شمار صنایع است و در فصول گذشته یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته بوضع تمدن ملتها و تابع عمران آنان است و بهمین سبب می‌بینیم که بیشتر بادیه‌نشینان بیسواد اند و بخواندن و نوشتن آشنا نیستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را میدانند نه در خواندن چندان قادر اند و نه در نوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می‌بینیم در شهرهایی که تمدن و عمران بیش از حد پیشرفت کرده است آموختن خط رساتر و نیکوتر از دیگر شهرهاست و برای استحکام آیین آن شیوه‌های آسان تری در میان آنان متداول است چنانکه در این روزگار در باره مصر حکایت میکنند و میگویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» می‌نامیدند. همه حروف آن متصلا
 بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیله
 مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند، ولی آنان آنرا 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 اینرو 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 بنمندن و شهر نشینی و
 معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکتر اند.

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

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

بادیه نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

و باید دید در این راه چه نظریه‌هایی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده است. آنها با خطوطی ناستوار از لحاظ زیبایی و اصول خط قرآن را نوشته‌اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخط‌های آنان با قواعد و اصول صنعت خط 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، ص، پیروی کرده‌اند. همان صحابه‌ای که پس از پیامبر بهترین افراد بشر بشمار می‌رفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فرا گرفته بودند. چنانکه هم‌اکنون نیز برخی از کسان خط ولی^۱ یا عالمی را از لحاظ تبرک می‌اقتفا می‌کنند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می‌کنند، ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه نوشته‌اند وجود ندارد، چه شیوه صحابه 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 به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط را نیکو می‌نوشته‌اند و اینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست، بلکه کلیه مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و می‌گویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در «لا اذبحنه»^۲ این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «باید»^۳ یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی‌دلیل محض استوار نیست و تنها موجهی که آنان را باینگونه توجیهات وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزه می‌کنند و می‌پندارند که خط کمال آدمی است و بنا بر این صحابه را از نقصان این کمال منزّه.

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

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

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

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

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

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

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

۱ - در «ینی» علی بن هلال کاتب. ۲ - ترجمه کلمه «جهانبند» جمع «جهبذ» (بفتح ج - ب - کسر ج - ب) معرب کلمه فارسی «کهبذ» است بمعنی نافذ آگاه بیاز شناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقادکننده متداول است و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقادکنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود. ۳ - در «ینی» چنین است؛ تا به ابن مقله منتهی شد و سند تعلیم خط بروی مسلم گردید. ۴ - قسمت داخل کرده 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 افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است از آن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیک بخط مشرق است».

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

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی از هم گسیخته شد و رو به زوال می رفت کلیه آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آنهمه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان رفت و خاموش شد و امر خط و کتابت و بلکه دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را بر طبق قوانین و اصول معینی که در میان آنان متداول است ترسیم می کنند و باین شیوه خط را به دانش آموزان می آموزند که بطور حسی آنرا فرامیگیرند و هم از لحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبه نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانا می شوند و بهترین روش بدست می آید. و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بر بست و ملت های مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی در ساحل مغرب و افریقه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیله رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را بدستگاه دولت نزدیک کردند و از اینرو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد

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

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

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

زیرا فساد و تصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف و رسوم خط بکلی تغییر کرده و از زیبایی دور شده بود بعدیکه 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.

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

« ای آنکه میخواهی زیبا نوشتن را فراگیری،
و در جستجوی حسن خط و تصویر میاشی،
اگر در فن نوشتن بر عزمی استوار هستی،
برای سهولت پیشرفت به مولای خود راغب شو،
از میان (نی) کلکها نوعی برگزین که راست و سخت باشد تا بر هنر نوشتن
بخوبی قادر شوی،

و هر گاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازه وسط را در نظر گیر،
به دوسر آن بنگرو آنگاه آن سری را که باریکتر است بتراش،
و از جایگاه تراش قلم تا نوک آن را چنان بتراش که بشیوه معتدلی باشد نه آن
را دراز و نه کوتاه برگزین،

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

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

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

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

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

زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می‌شود.
 و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید می‌آید،
 تا هنگامی که به آرزوی خود برسیم،
 آنوقت بسیار شادمان و مسرور می‌شویم،

پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد بهر
 سپاسگزاری پاسخ می‌دهد.^۱

و شیفته آن باش که دستها و انگشتان تو مطالب سودمند و نیکی بنویسند که
 در این دنیای فریبنده یادگاری نیک از تو بجای ماند، زیرا در روز رستاخیز و هنگام
 روبرو شدن انسان با فرمان برانگیختن و حشرو نشر همه کردارهایش در پیش او
 نمودار می‌شود.^۲

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتار و
 سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر میکند و از اینرو ناچار
 خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند و مقصود را برسانند.
 خدای تعالی می‌فرماید: انسان را بیافرید او را بیان آموخت.^۳

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

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

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

آنها را بهم متصل میکنند و حروفی را که در نزد آنان معلوم است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیدانند و از اینرو دیگران اذدرک اینگونه کلمه‌ها عاجز میشوند، و اینها کاتبان دیوانهای سلطانی و دفاتر قضات اند. و گویا تنها این گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمیدانند چون آنها پیوسته با انواع گوناگون خطوط سروکار دارند و طرز خط آنان معروف است و کسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن اگر این شیوه را برای کسانی که با اصطلاحات آنان آشنا نمیباشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی از این شیوه عدول کنند و تا حد امکان کلمات را خوانا و روشن بنویسند و گرنه خط آنان بمنزله خطی بیگانه خواهد بود چه از لحاظ عدم دلالت هر دو یکسان میباشد. و در این باره تنها میتوان عذر کاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی کار میکنند و موظفند اموال و سپاهیان سلطان را در دفاتر ضبط کنند و بکوشند که در دسترس دیگران قرار نگیرد و چنین مطالبی را از دیگران کتمان کنند چه اینگونه موضوعات از اسرار پادشاهی است که باید آنها را نهان سازند. از اینرو آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که باینگونه امور اختصاص دارد مبالغه میکنند که بمنزله 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، هر چند در آغاز آنها را وضع نکرده‌اند، که دارای مقیاس‌های معین میباشد و آنها را بنسبت فهم خود استنباط میکنند و «کلید معما» مینامند. و در این باره در میان مردم دفاتر معروفی متداول است و خدا دانای حکیم است. [۱]

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

فصل سی و یکم

در صنعت صحافی^۱

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

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

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه‌های دیوانی و چکها نیز رو بفرزونی رفت و کاغذ‌های پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنان را رفع نمیکرد، از اینرو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه‌های دیوانی و چکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه‌هایی که بسطان و دستگاه دولت می‌نوشتند و هم بمنظور تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و تاجایی که می‌خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و بهترین شیوه‌ای ساخته میشد.

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

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

و بهمین سبب می‌بینیم دیوانهایی که در آن روزگار در سرزمین‌های مشرق

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

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

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

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

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

روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد بتصحیح دیوانها پردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جوینده آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانکه یاد خواهیم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است، ولی خوشنویسی^۱ و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار میرود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباہ تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم در فن غناء (آواز خوش)

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

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

۱- در «ینی» بجای خط، (حظ) است که چنین می شود، ولی بهره نیک نوشتن .. ۲- توجیع در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسپشیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو دسترا (منتهی الارب). و اگر این کلمه تحریف ایقاع نباشد باز هم میتوان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که با «گام» مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار میبرده اند و ایقاع یا «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواه 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 متحرك ایراد کنند خاصه حرفهایی که از اطلاق نفس از مخرج آن حرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء و طاء و به ازاء سکونات حروف ساکن تواند بود مثلاً گویند تن تن. و اما در وزن شعری حروف متحرك از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکونات (معیار الاشعار، ص ۱۱).

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

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

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

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

و از بهترین ابزارهای آواز در این روزگار بوق (شیپور)^۱ است و آن آلتی
میان تهی با اندازهٔ يك ذراع است که آنرا از مس میسازند و از جایگاه دمیدن رفته-
رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانهٔ آن کمتر از کف دست بشکل نوک
قلم تراشیده میباشد^۲ و بوسیلهٔ نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق میرساند
در آن میدمند و آنگاه آوازی سخت و درشت همچون بانگ وزش باد از آن بر-
میخیزد . این ابزار نیز دارای سوراخهای معدود است که نغمه از آنها متناسب خاصی
بوسیلهٔ انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذتبخش میباشد .

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

سپس این زهها را یا بوسیلهٔ تکهٔ چوبی (مضراب) مینوازند و یا بسبب زهیکه
آنرا بدو کنارهٔ کمانه‌ای می‌بندند از روی زههای ابزار میگذرانند و باید پیش
از این عمل زه کمانه‌ها 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

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

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

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

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

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

[بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم وهم خارج شود و بحقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدأ و جهان هستی است]^۴ و چون مناسب ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها به ادراک کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از اینرو دزک زیباییها و محاسن نقش و نگارهای آدمی و آوازه های 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 آوازه دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی^۵ و بلندی^۶ و نرمی^۷ و سختی^۸ و جنبش^۹ و فشار^{۱۰} و جز اینها.

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

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

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

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

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

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

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

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب بیرخی از قواعد مربوط به آواز (تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری آواز لازم است و هم آنانکه مدّ (کشش آواز) را طولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها. و در آهنگهای موسیقی نیز مقداری آواز لازم است که جز بدان انجام نمی یابد بعلت تناسبی که در حقیقت آهنگ دادن یاد کردیم، ولی وقتی این دو فن معارض یکدیگر باشند رعایت کردن یکی غالباً بدیگری خلل وارد می آورد لیکن مقدم بر همه اینها لازم است که تلاوت قرآن در نظر گرفته شود تا مبدا روایاتی که در قرآن نقل شده است تغییر پذیرد و بنا بر این جمع شدن آهنگ غنا و ادای معتبر در قرآن به هیچ رو ممکن نیست، بلکه مراد از اختلاف ائمه آهنگ ساده ایست که صاحبان مضمار یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند، چنانکه یاد کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبتی که هم موسیقیدان و هم دیگران درک میکنند بنوعی خاص ترجیح میدهند^۲. محل اختلاف این است و ظاهر این است که باید در قرآن از این شیوه^۱ دوری جویند چنانکه عقیده امام، رح، (مالك) نیز همین است، زیرا قرآن محل یاد کردن مرگ و عالم پس از آن با خشوع و تضرع است و جای آن نیست که با دراک آواز خوش مثلذ شوند و قرائت صحابه، رض، نیز بشیوه مذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده است.

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

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

و اما تازیان پیش از اسلام نخست به فن شعر میپرداختند و سخنانی بشیوه شعر میساختند که بر حسب تناسب میان اجزای سخن در عده‌ای از حروف متحرك و ساکن قسمتهای آنها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل میدادند که هر قسمتی مستقلا بر مفهوم خود دلالت میکرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی

۱ - این کلمه یعنی (آل) در « ینی » نیست ۲ - این حدیث را پیامبر هنگامی فرموده است که ابوموسی اشعری عبداللہ بن قیس با آواز بلند قرآن میخوانده است.

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

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

از مرحله شعر جاهلی که بگذریم تازیان در آن دوران آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتر بانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیط های خلوت و تنهایی سرود میخواندند و آوازه های خود را ترجیع میدادند و ترنم و سرود خوانی میکردند و اگر با شعر مترنم میشدند آنرا غنا میخواندند و هر گاه درباره تهلل (یگانگی خدا را تعبیر کردن) یا نوع قرائت می بود آنرا تغییر^۲ مینامیدند و ابواسحق زجاج^۳ کلمه

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

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

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

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

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

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

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

ترنم بشعر که از عادات و شیوه‌های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود، ولی هنگامی که به مرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست آوردن غنائم ملتهای دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آنوقت به زندگی تر و تازه و همشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی بردند. و در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده بودند و گذارشان به حجاز افتاد و در زمرهٔ موالی عرب در آمدند و همهٔ آنان با ابزار عود (چنگ) و طنبور و ارغنون و مزمار (نی لبک) آوازه خوانی میکردند و تازیان آهنگهای آنانرا شنیدند و مطابق نواهای آنها شعر سرودند و در مدینه نشیط ایرانی و طویس^۱ و سائب خاثر^۲ مولای عبدالله بن جعفر^۳ پدید آمدند و اشعار عرب را شنیدند و برای آنها نواها و الحان دلپذیر ساختند و در آن مهارت یافتند و بلند آوازه شدند، آنگاه معبد^۴ و ابن سریق^۵ و نظایر آنها این فنرا از آنان آموختند و هنر آوازه خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تا در روزگار عباسیان هنگام پدید آمدن ابراهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحق (موصلی) و فرزند وی حماد، تکمیل گردید و در روزگار فرمانروائی این دودمان در بغداد این وضع پدید آمد که پس از آن دوران و تا این عهد از آن فن و مجالس آن سخن می گویند و آهنگهای جدید موسیقی در محافل درس

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

آن شهر هم اکنون نیز از همان شیوه‌های آن دوران پیروی میکند و در آن عصر بوسایل لهو و لعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ایزاری بکار میبردند که آنها را می‌پوشیدند و چوبدست‌هایی در رقص داشتند^۱ و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز می‌سرودند و با نواهای آنها میرقصیدند و اینگونه اشعار گونه خاصی شمرده میشد و ایزار دیگری نیز در رقص بکار میبردند که آنها را کسرج^۲ مینامیدند و آنها عبارت از تمثال‌های اسبانی چوبین دارای زین و برگ بودند که آنها را بکناره‌های قبا‌هایی آویزان و تعبیه میکردند و زنان رقص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و به کروفر و نشان دادن مهارت می‌پرداختند و مانند اینها از انواع بازیچه‌های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و بز‌مهای سرگرمی تهیه کرده بودند.

اینگونه بازیچه‌ها و سرگرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت و از آن کشور بدیگر سرزمینها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان^۳ غلامی داشتند که نام او زریاب^۴ بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود، از اینرو موصلیان بهوی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم بن هشام بن عبدالرحمن داخل امیر اندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و بهوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربار گاه دولت و در میان ندیمان خویش پایگاهی بلند رسانید. از اینرو در اندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تاروزگار ملوک طوایف یادگاراها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از

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

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

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

فصل سی و سوم

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

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

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

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

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

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

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

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

۱ - والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً و جعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون. سورة النحل. آية ۸۰. در چاهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است، «و خدا دانای تراست.»

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 آنرا مقدمه و ملحقاتی است

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

فصل

در اندیشه انسانی

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

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

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

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

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

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

۱ - جعل لكم السمع والابصار والافئدة. سورة النحل، آیه ۸۰. ۲ - تصور در اصطلاح منطق حصول صورت شیء در عقل بنیر حکم است مانند تصور زید و عمر و بکر و تصور غلام زید (غیان).

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

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

فصل

در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل

در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

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

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

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

میشود، زشتیها و مفسده‌ها را تشخیص میدهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملاً نمودار میشود. بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملاً از حس دور نمیشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیله آنها مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود و جوینده آنها از حصول علمی که در نتیجه این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاریبی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار میشود چه شیوه‌ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربه مزبور برای او در نتیجه ممارست بمنزله عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با هم‌نوعانش بکار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند بدست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر باسانی میسر میسازد و آن هنگامی است که از 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 غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بدانسان می‌آموزد که میان آنها نسبتی درست

نیست و آنوقت آداب و رفتارهای او را به روشی ناهنجار و ناجور می‌یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان هموعان خود بته حالی و سیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهور پی برد: «کسی که از پدر ادب و تربیت نیاموزد روزگار او را تربیت میکند». یعنی هر که آیین‌های زندگی را در چگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد و بجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت کننده او روزگار خواهد بود^۱ و این امر بعلت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای او اجتناب ناپذیر است. چنین است معنی عقل تجربی و آن پس از عقل تمیزی (حسی) که بوسیله آن افعال و کردارها از انسان سر میزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمیزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که در این کتاب بتفسیر آن پردازیم. و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید.

فصل

در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

ما بوجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم: نخست جهان حس و آنرا بهمان مشاعر حسی در می‌یابیم که جانواران هم از لحاظ ادراک در آنها با ما شریکند. سپس در نهاد خویش اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه میکنیم و ناچار از آن بوجود نفس انسانیت پی میبریم از اینرو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی میباشد مشاهده

۱- اگر بند خدندمان بجان و دل نیاموزی

جهان آن بند با سختی بیاموزد ترا روزی. (ذبیح الله بهروز)

میکنیم و درمی یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است .
 آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری می شویم ، چه در وجود خود
 آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین میکند می یابیم . مانند اراده ها و آهنگ
 هایی که بسوی حرکات عملی میکنیم و از اینرو درمی یابیم که در اینجافاعل یا محرک
 وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی برمی انگیزد و آن محرك از جهانی برتر
 از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک
 کننده وجود دارد ، زیرا آثار آنها را در خود می یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت
 است .

و چه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی و ذوات آن بیاری رؤیا رهبری
 میشود و از راه چیزهایی بدان پی میبریم که در خواب می بینیم و در آن هنگام
 اموری که در حالت بیداری غافل از آنها هستیم و با واقعیت های درست مطابقت
 دارند بر ما القا میشود و آنوقت آگاه می شویم که آن القات مطابق با حقیقت 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 می آید .

وما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر از موضوع رؤیا نداریم چه آنرا
 بطور کلی و اجمالی میدانیم ، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست .
 و آنچه حکمای الهی در باره تفصیل ذوات آنجهان گمان میکنند و ترتیب
 آنها را بنام عقول میخوانند ، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما
 را یقین رهبری نمیکند ، زیرا آنها را به برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه
 گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن
 اولیه و ذاتیه باشد در صورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای
 اثبات آنها راهی برهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهانهای روحانی

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

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

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

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

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

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

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

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم‌السلام و الصلاة

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

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

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

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

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

فصل

در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است

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

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

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

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

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

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

فصل نخستین

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

زیرا همه جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و در پناهگاه زیستن و جز اینها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه باز شناخته می‌شود؛ اندیشه‌ای که بدان به تحصیل معاش خود رهبری می‌شود و با ابناى جنس خود در باره آن همکاری می‌کند و اجتماعی که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او در همه اینها پیوسته میانندیشد و به اندازه یک چشم بر هم زدن هم از اندیشیدن در آنها سست نمی‌شود، بلکه جنبش و خلجان اندیشه از چشم بر هم زدن هم سریع‌تر است و از این اندیشه است که همه دانش‌ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود می‌آید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش‌های طباع خود [می‌کوشد].

پس اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و از اینرو انسان بکسانی رجوع می‌کند که در دانشی بر او سبقت جسته‌اند یا معرفت و ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا می‌گیرد که آنها را برای کسانی که بنخواهند بیاموزند تبلیغ می‌کنند از اینرو احکام را از ایشان فرا می‌گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش انسان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به یکی از حقایق متوجه می‌شود و به آنچه برای او (از آن حقیقت و احد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می‌نگرد و در

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

و نسل جوان شیفته بدست آوردن آن دانشها می شوند و به آموختن آنها همت می گمارند و بدانشمندان و کسانی که بر آنها واقفند روی می آورند و در نتیجه امر تعلیم پدید می آید . پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر میباشد^۱ . [و خدا داناتر است]^۲

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است

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

و ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن مطالب است، زیرا مشاهده می کنیم که در فهم [و به یاد سپردن]^۳ يك مسئله از يك فن دانشجو و مبتدی و شخص بیسوادی که هیچ دانشی فرا نگرفته است با دانشمند متبحر ، همه یکسانند و میان آنان هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد.

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

۱ - این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاترمز آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل «علوم حدیث» زیر عنوان ملحقات آورده و مینویسد ، «این فصل در نسخ خطی A و B بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر برای چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی D و G آنرا در این محل آورده اند». لیکن من آنرا بترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم «در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است» آوردم در «ینی» نیز فصل دوم بترتیب چاپهای مصر و بیروت است ، ۲ - والله اعلم ، در چاپهای (۱) (ب) و (ک) نیست . ۳ - در (پ) نیست .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۱ - در اینجا ابن خلدون روش جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکه علم بر حفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح میدهد. ۲ - و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مریدان عصر حاضر اهمیت میدهد.

تعلیم در آنها پایدار است. و بنا بر این مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محق‌تر اند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش بمشرق می‌روند گمان میکنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می‌پندارند شرقیان بفطرت نخستین زیر کتر و هوشمندتر اند و نفوس ناطقه ایشان طبیعتاً از نفوس ناطقه مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است [و این نظریه را پیروی میکنند و بدان شیفته میباشند].^۱

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

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

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

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

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

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

توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می‌پندارد نفوس بادیه نشینان فطرة^۱ چنین آفریده شده است که از فرا گرفتن چنین هنرهای عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می‌یابیم که فطرة^۱ و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می‌بخشند.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد، زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع در مرتبه^۱ بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری در این راه برداشته اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکتر اند چنانکه در فصل گذشته یاد آور شدیم. این گمان مردم غافل و بیخبر است که در نخستین نظر می‌پندارند برتری شرقیان بعلت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری از دانش و هنر اختصاص یافته اند در صورتیکه پندار آنان درست نیست. و بنابراین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی. و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد میافزاید [و او خدای آسمانها و زمین است].^۱

فصل سوم

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

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

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

عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند و افزایش می‌یابد؛ زیرا صنعت امری زاید بر معاش است از اینرو هر گاه کسانی که بکار عمران و آبادانی می‌پردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیه معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آنوقت بکارهایی برتر از امر معاش سرگرم میشوند از قبیل تصرف در خاصیت انسان که عبارت از دانشها و صنایع است و کسی که در دهکده‌ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه‌نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر میباشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش شهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه‌نشینان برای آموختن صنایع بشهر میروند. و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزله دریاهای بیکرانسی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینیان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که بعمران آنها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدند آن بساط و آنچه بر آن بود یکسره درهم پیچیده شد و آنهمه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها بشهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما در این روزگار می‌بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور مصر است از اینرو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای 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 دو بیست سال پیش در دولت ترك از روزگار

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

فصل چهارم

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

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

۱ - والله یخلق ما یشاء. سورة مائده آیه ۲۰

حکمت و مسائل فلسفی است که انسان میتواند بر حسب طبیعت اندیشه خود بآنها پی ببرد و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات و مسائل و اقسام براهین و وجوه تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را 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 فروع آنها باصول، زیرا جزئیات حادثه متعاقب بمجرد وضع در تحت نقل کلی مندرج نمیشوند، بلکه ناچار باید آن جزئیات را بوجهی قیاسی بآنها ملحق کرد. جز اینکه قیاس از خبر منفرع می شود از راه ثبوت حکم در اصل و آنها نقلی است، پس این قیاس به نقل باز میگردد، زیرا از آن منفرع میشود.

و اصل کلیه این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت است که برای ما از جانب خدا و پیامبر او تشریح شده است و چیزهایی که بآنها تعلق میگیرد مانند علومیه 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 بسیار است، زیرا بر هر انسان مکلفی لازم است احکام خدا را که بر او و هموعانش واجب شده است بداند و احکام مزبور مأخوذ از کتاب (قرآن) و سنت است به نص یا به اجماع یا به الحاق پس ناچار باید از نخستین مرحله بیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آنرا علم تفسیر گویند سپس درباره نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر که آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث میکنند، و آنرا علم قراآت مینامند. از آن پس بدانش حدیث میپردازیم که عبارت است از گفتگو درباره نسبت دادن

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

سنت بصاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت راویانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد و ثوق حاصل آید آنگاه ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن باروشی قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را «اصول فقه» می نامند.

و پس از اینها به دانشی میرسیم که از آن ثمره و نتیجه شناسائی احکام خدای (تعالی) در کردارهای اشخاص مکلف حاصل میشود و آنرا دانش (فقه) میگویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قسم اخیر اختصاص به ایمان و معانی دارد که باید از میان پاره‌ای از معانی سلبی به آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می نامند که در باره ذات و صفات خدا و امور رستاخیز و نعیم و عذاب آن جهان و قدر است و استدلال از آنها به ادله عقلی است و آنها را با دلایل عقلی به ثبوت میرسانند و چنین دانشی را «علم کلام» میخوانند.

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

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

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

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

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

می کند نازل میشوند، در میان کلیه مذاهب مشترك است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مابینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و علموی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنا بر این کلیه مذاهب دیگر متروک است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر، ص،^۱ میفرماید: اهل کتاب رانه باید تصدیق کنی و نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبران شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر (ص) هنگامی که در دست عمر، رض، ورقی از کتاب تورات دید چنان درخشم 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 می بود هیچ چاره ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش از حد رواج یافته و فهم و ادراک خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله ای از کمال منتهی شده که مافوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر يك منظم و مرتب شده است و در حسن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا پایه ای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هرفتی دانشمندی بوده است که در آن بآرای ایشان مراجعه میکنند و هر فنی را اصولی است که در تعلیم از آنها استفاده میکنند. و مشرق و مغرب هر يك به فنون خاصی از دانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهور است و ما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد. و در این روزگار بازارهای دانش در مغرب کساد و بی رونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و)^۳ تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته

۱ - صلی الله علیه و سلم؛ (ا) و (ب) و (ک). صلعم؛ (پ). ۲ - منظور از کلمه بیضا قرآن است.

۳ - (ک) و (ب).

یادآوری کردیم .

و نمیدانم خداوند چه به سر مشرق آورده است، ولی گمان میکنم که بازار دانش همچنان در آن سرزمین رونق داشته باشد و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن ناحیه به سبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمک کردن به طالبان دانش از راه وظایف و مقرری‌هایی است که از اوقاف برای آنان معین میشود و در نتیجه توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم میآید. و خدا اندازه‌کننده شب و روز است.^۱

فصل پنجم

در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرات

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و در میان همه ملت‌های اسلامی انتشار یافته است، ولی باید دانست که صحابه آنرا از پیامبر (ص) در بعضی از الفاظ و کیفیات ادای حروف به طرق مختلف روایت کرده‌اند و همه این روایات از آنان نقل شده و شهرت یافته است تا آنکه از همه آنها هفت شیوه معین مسلم گردیده است. و نقل طرز ادای آنها نیز بتواتر رسیده و انتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آنها مشهور شده‌اند اختصاص یافته است.

از اینرو قرائت‌های هفتگانه مزبور بمنزله اصولی برای قرائت شده است، و چه بسا که پس از آنها قرائت‌های دیگری هم بر قرائت‌های هفتگانه افزوده‌اند، ولی ائمه قرائت آن قوتی را که قرائت‌های هفتگانه در نقل از (پیامبر) داشت در اینها نمی‌یابند لیکن آنها را در کتب قرائت ضبط کرده‌اند.

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

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

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

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه^۲ پدید آمد و بر آن

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

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

و چون اینگونه اختلاف در باره اشکال و قانون خط پدید آمد ناگزیر به حصر آنها شدند. از این رو مردم (دانشمندان) هنگامی که درباره علوم (دینی) تألیفاتی می کردند در این خصوص نیز بیحث و تحقیق می پرداختند و در مغرب این فن را ابو- عمرو دانی که نام او را یاد کردیم تکمیل کرد و درباره آن کتابهایی فراهم آورد که مشهورترین آنها کتاب «مقنع» است و این کتاب مورد توجه و اعتماد مردم قرار گرفت و در میان آنان متداول گردید و ابوالقاسم شاطبی (ابن فیره) مطالب

۱ - رجوع به سوره الفاریات آیه ۴۷ شود .

۲ - رجوع بسوره النمل، آیه ۲۱ شود.

۳ - ولا اوضعوا خلاکم ، سوره التوبة آیه ۴۷ .

۴ - سوره الحشر، آیه ۱۷ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل ششم

در علم حدیث

دانشهای حدیث بسیار و گوناگون است. از آن جمله مباحثی است که در ناسخ و منسوخ حدیث گفتگو میکند، و این بدان سبب است که در شریعت ما مقرر گردیده است که نسخ جایز است و وقوع آن لطفی از خدا نسبت به بندگان و تخفیفی به ایشان باعتبار مصالح آنان است که بدان بر عهده ایشان گذارده است. خدای تعالی می فرماید:

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

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

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

۲ - در چاهای مصر و بیروت «وینی» نیست.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنت بوده‌اند در شهرهای

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

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

گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و يك حدیث را چند بار یاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می آورد و از این رو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون بر حسب اختلاف معانی آنها]^۱ تکرار شد و بنا بر این کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دوست^۲ حدیث است که سه هزار آنها مکرر می باشد و تفاوت طرق و زنجیره های هر يك را بطور جدا گانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره های حدیثها را جمع نکرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همه این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم (محدثان) در این باره مستدرکاتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو- عیسی ترمذی و ابو عبدالرحمن نسائی^۳ مسندهائی در سنن موسع تر از صحیح نوشتند. و بدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد آهنگ کردند: یا از رتبه عالی در اسانید، و آن صحیح است بنا بر معروف و یا از آنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد.

اینهاست مسندهای مشهور و مورد اعتماد در اسلام که عبارت از امهات کتب حدیث در سنت است.

«و هر چند اینگونه کتب متعدد باشند، غالباً مطالب آنها به همین امهات راجع میشود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیه این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جدا گانه تألیف میکنند و آن را فنی مستقل بشمار میآورند همچنین در باره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می برند و محدثان در

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

این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده اند، گذشته از اینها مؤتلف و مختلف را نیز جدا گانه تألیف میکنند. و عالمان دردانش های حدیث کتب بسیاری تألیف کرده اند 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 مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمرو بن صلاح است که در اوائل قرن هفتم می زیست و به دنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابو عمرو تألیفی کرد و همان شیوه او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود^۱ [و مسندهای دیگری نیز به مسندهای پنجگانه یاد کرده ملحق شده است مانند مسند ابو داود طیالسی و بزار و عبد بن حمید و دارمی و ابو یعلی موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسندها از صحابه تألیف شده است بی آنکه بتوان به آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی به پسرش عبدالله درباره کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یک هزار حدیث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته اند 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 می دهد که استدلال بکلیه حدیث های مسند او صحیح است و مخالف گفتار ابن الصلاح می باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم]^۲. و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی گردد و استدراک آن را بر عهده متقدمان گذاشته اند، زیرا عادت گواهی می دهد که آن

۱ - مطالب داخل گیومه را کاترمر در حاشیه چاپ پاریس آورده و می نویسد آنها را از نسخه های خطی

C و D که در دسترس وی بوده نقل کرده است. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.

پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سنتی غفلت ورزند یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول میشود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مؤلف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می پردازند تا زنجیره ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دائرة امهات پنجگانه گام بیرون ننهاده و به چیزی افزون تر از آنها توجه نکرده اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته اند، زیرا خواننده برای درک آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق اند و مردم (محدثان) درباره آنها اختلاف کرده اند، نیازمند می باشد؛ به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکاربرد، زیرا او ترجمه را شرح می دهد و در ضمن آن حدیث را بوسیله سند یا طریقی می آورد و آنگاه به ترجمه دیگری می پردازد و همان حدیث را در اینجا هم بعینه می آورد، چه حدیث مزبور متضمن معنائی است که آن باب را بدان تفسیر کرده است و همچنین آنرا در ضمن چندین ترجمه می آورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری بر حسب معانی مختلف آن تکرار می شود. [و از موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده می باشد و مردم در بیان آنها گفتگوهای مفصل کرده اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه» این عدم تناسب روی

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

من این گفتار را از شیخمان ابوالبرکات بلقیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و از بزرگترین شاگردان او بشمار میرفت [۲] و کسی که صحیح بخاری را شرح کند و کلیه این نکات را به طور کامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند ابن بطلال و ابن مهلب و ابن تین و امثال ایشان.

و من بسیار از شیوخ کشورمان، رح، شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی بر عهده امت است و مقصود آنان این بود که هیچیک از عالمان امت اسلام بدین (استواری) و اعتبار شرحی چنانکه باید نوشته (ودین خود را ادا نکرده است).

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی

۱ - واذجعلنا البيت مثابة للناس و امناً . سورة بقره ، آیه ۱۱۹ . ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.

آورده و به اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده اند. [ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از اینرو بر کتاب بخاری برتری دارد که از حشو و زوائد کتاب بخاری تهذیب شده است] و اخبار ناصحیحی را که بروفق شرط آن نبوده حذف کرده است. و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه‌ها آورده شده است. و امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به «المعلم بفوائد المسلم» نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده‌ای از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است. آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آن را تکمیل کرده و به «الکمال المعلم» نامیده است. و بدنبال آن دو، محیی‌الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل بوجود آورده است؛ و اما شرح کتب سننهای دیگر که قسمت عمده‌ی ماخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانند حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار در باره آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده‌اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند. و باید دانست که مراتب احادیث در این دوران همچون صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جزاینها از هم بازشناخته شده و پیشوایان و کهبدان^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 بر آمدند و احادیثی را از وی سؤال 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 بازگرداند و بدینسان محدثان بغداد به پیشوائی وی اعتراف کردند .

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

۱ - در شرح زرقانی بر الموطأ اقوال عدده احادیث آن بدینسان حکایت شده است ، الف - یانصد ، ب - هفتصد ، ج - هزار و اندی ، د - هزار و هفتصد و بیست ، ه - شصت و شصت و شش ، ولی در آن قولی که بارقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصر هورینی) . ۲ - پنجاه هزار ، (ک) ۳ - از «ینی» . ۴ - (C و D) نسخ خطی دسلان . ۳ - از «ینی»

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

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

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

فصل ۷

در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

فقه شناسائی احکام خدای تعالی در بارهٔ افعال کسانی است که مکلف میباشند بدینسان که دانسته شود کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است. و این احکام را از کتاب (قرآن) و سنت و ادله‌ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته فرامیگیرند و بنا بر این هر گاه احکام از ادلهٔ مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه میگویند. با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب‌ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف

۱ - در جایهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا سچانه و تعالی پانجه در حقایق امور هست داننا تر است» و پایان فصل در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چنین است: «و خدا راهنمای بر راستی و یاریگر بدانست»، ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحهٔ دیگر هست که ترجمهٔ آنرا در داخل گروه آوردم.

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

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

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

گذشته از این کلیه صحابه اهل نظر و فتوی نبودند و از همه آنان امکان نداشت تکالیف دینی را فراگیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن^۳ و کسانی اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این معلومات را یا مستقیماً از خود پیامبر (ص) آموختند و یا از بزرگان نشان که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قراء مینامیدند یعنی آنانکه قرآن را قرائت میکنند، زیرا عرب ملتی امّی بود (یعنی بنوشتن و خواندن آشنائی نداشت) و از اینرو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه این امر در آن روز در نظر آنان شگفت شمرده میشد. و در صدر اسلام وضع بر همین منوال باقی بود. پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادی (امیّت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن)

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

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

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

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

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

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

اما امروز بسبب از میان رفتن ائمه ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم بامنتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از پیروان باطل^۱ که بتکلف خود را ب مذهب 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 بچنین سر نوشتی دچار شد چه او ب مذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می‌پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحله اجتهاد رسید و در آن مذهب مهارت یافت و با داد و پیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری از پیشوایان مسلمانان شد. از اینرو مردم بروی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقبیح قرار دادند و کتب ویرا فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت میشد و گاهی هم آنها را پاره می‌کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رأی عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

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

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

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

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

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

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید میکنند مردم «عالمان» باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده اند؛ چون ذر علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به مرتبه اجتهاد گردید و هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت بعجز و دشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان را به تقلید از پیشوایان یاد کرده و ادا داشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع کردند چه نوعی بازیچه بشمار می‌رفت و چیزی جز نقل و روایت عقاید و مذاهب آنان باقی نماند و هر مقلدی باید پس از تصحیح اصول و اتصال سند آنها بر روایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهار تن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

و مدعی اجتهاد در این روزگار مردود است و کسی بهوی رجوع نمیکند و تقلید از او مهجور است و ملت اسلام هم اکنون از این پیشوایان چهار گانه تقلید میکنند. ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اند که بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر می‌برند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [و شیفتگی بسیار با استنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس

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

روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز وجدال بر می‌خواستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگی برپا میشد تا هنگام استیلای تاتار بر بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند.^۱ [

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیه مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهبوی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلقای بنی عباس بوده‌اند و از اینرو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافت «مناظرات وجدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجه آن علمی ظریف و اندیشه‌هایی شگفت پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اندکی از آن متداول است که آنرا قاضی ابن‌العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی (رض)، بیشتر مقلدان وی در مصر اند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب میباشند و مذهبوی در عراق و خراسان و ماوراءالنهر انتشار یافته و در همه شهرها در امر فتوی و تدریس با حقیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حقیان برپا میشد و کتب خلافت (مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود، ولی پس از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی آن از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمد بن ادریس شافعی هنگامی که بر بنی عبدالحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فرا گرفتند و بوطبی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان^۲ جماعتی

از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون] ^۱ اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابو- اسحق بن شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [و جماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت و در آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شد [نزدیک- بود] بجز (فقیهان آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند «تا اینکه» قاضی عبدالوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد و خلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصر اندکی رونق یافت تا دولت عبیدیان که متعلق به رافضیان بود بدست صلاح الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بر بست و فقه جماعت بار دیگر در میان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت و بهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد] ^۲ و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایه دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه ^۳ در مصر و تقی الدین ^۴ دقیق العید و آنگاه تقی الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست. ۲- در چاپهای مصر و بیروت نیست. و نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۳- در چاپ دارالکتاب اللبنانی، ابن الرقه - و بلاشک غلط است. امام نجم الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن الرفعه (بکسر را) دانشمندترین فقیه عصر خود بود و چندین تألیف در فقه برداشت که یکی از آنها بنام الکفایه در بیست مجلد و دیگری موسوم به المطلب بود و بر شصت جلد بالغ میشد. رساله‌های نیز درباره اوزان و مقادیر به یادگار گذاشت وی در شهر قاهره کهن بسال ۷۱۰ هجری (۳۱۰ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان ج ص ۱۳).
۴- تقی الدین ابن دقیق العید (نسخه خطی ینی جامع)

پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک (رح) به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت میشود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدهٔ 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، ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفرار گرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می‌کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار مالک و پیش از مالک، استادانش بودند و پس از وی شاگرد او این مقام را داشت از اینرو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقهٔ آنان بآن دیار نرسیده بود تقلید نکردند و گذشته از این خوی بادیه‌نشینی بر مردم مغرب و اندلس غالب بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی‌آوردند و به مناسبت وجه مشترك بادیه‌نشینی به اهالی حجاز متمایل تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان تروتازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمهٔ تمدن است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

و چون مذهب هر يك از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزلهٔ دانش خاصی به شمار می‌آمد و راهی به اجتهاد و قیاس نداشتند از این رو به تنظیر^۱ مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استناد آنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند، و کلیهٔ اینها نیاز به ملکهٔ راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و درعین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه در این روزگار عبارت از علم فقه است و کلیهٔ مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید میکنند.

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق

۱ - مقارنة مثل بمثل و شبهه بشبهه معادل، Comparison (از المرجع).

از ایشان قاضی اسماعیل و طبقه او مانند ابن خوار^۱ منداد و ابن منتاب^۲ و قاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابو حسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث^۳ بن مسکین و طبقه ایشان در مصر بسر میبردند و از اندلس [یحیی بن یحیی اللیثی به مصر رهسپار شد و مالک را ملاقات کرد و کتاب الموطأ را از وی روایت میکرد و از جمله اصحاب او بشمار میرفت و پس از وی] عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او (فقه) نوشت و مذهب مالک را در اندلس انتشار داد و در باره آن کتاب «الواضح» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیه» را تألیف نمود. و اسد بن فرات افریقیه را ترک گفت و نخست از اصحاب ابوحنیفه (فقه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالک روی آورد و از ابن القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خود را به قیروان آورد و آن کتاب به اسدیه (منسوب با سد بن فرات) نامیده شد و سخنون آن را نزد اسد قرائت کرد و سپس خود به مشرق رهسپار شد و با ابن القاسم ملاقات کرد و اصول را از وی فرا گرفت و در مسائل (اسدیه) با وی معارضه کرد و از بسیاری از آنها برگشت و سخنون مسائل آن را کتابت کرد و آنها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها برگشته بود اثبات کرد [سخنون به ابن القاسم پیوست و به وسیله مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آنها برگشته، محو کند و کتاب سخنون را فرا گیرد، ولی وی از این تکلیف سرباز زد]^۴ این است که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سخنون پیروی کردند و بر حسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آنرا (المدونه و المختلطه) مینامیدند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضح) و (عتبیه) روی آوردند.

۱- ابن خوئیر. ابن خوزن (ن. ل) ابن خو از نسخه «ینی جامع». ۲- ابن اللیان. ابن المنتاب. (ن. ل).
 ۳- حرث (ن. ل). ۴- در چاپهای مصر و بیروت و «ینی» نیست. ۵- قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت چنین است، و باید نوشت (ابن القاسم) که کتاب سخنون را فرا گیرد، اما آواز این تکلیف سرباز زد. در «ینی»، بجای سخنون، سخنون است.

آنگاه ابن ابو زید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونة) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابوسعید بر ادعی از فقهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد و مورد اعتماد مشایخ افریقیه قرار گرفت و آن را فرا گرفتند و کتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتیبه) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضحة) و دیگر کتب را ترك گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرزو و تونسلی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست بر مدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبه شروح بسیار 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 کتابیکه راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمده مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سخنور بود و

۱ - در چاپ پاریس قسمت داخل کرده اضافه است و کاترمر از اینجا نسخ خطی C و D را که در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان در حاشیه آورده است و با همه اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد؛ تا اینکه کتاب ابو عمرو بن حاجب تألیف شد که در آن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله آورده است و از اینرو کتاب وی بمنزله پرنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقه مالکیان از روزگار حادث بن مسکین و ابن میس «مبشر - ك» و ابن لهیب «و ابن لهیب - ك ابن لبیب «ینی جامع» و ابن رشیق و ابن عطاء الله «و ابن شاس باقی مانده بود و در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاء الله رواج داشت. ك» و نمیدانم ابو عمرو بن حاجب این اصول را از کج فرآورده است، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقههای سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر سده هفتم بمغرب آذربسیاری از طلبه مغرب... بدان روی آوردند. انتهی، ولی نسخه خطی «ینی جامع» مطابق متن است.

مسائل و اصول را از ابن القاسم فرا گرفته بود. دوم طریقه (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبیب بود و معلومات خویش را از مالک و مطرف و ابن ماجشون^۱ و اصبع^۲ فرا گرفته بود. سوم طریقه عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل و اصحاب وی بودند و طریقه مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبدالوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقه مزبور را از وی فرا گرفتند و طریقه مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت، ولی به سبب ظهور را فضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نمان بود.

و اما طریقه عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدارک آن و کمی اطلاع مردم قیروان و اندلس بر مأخذ آنان در آن طریقه، در نزد قیروانیان و اندلسیان متروک بود، زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از مأخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه‌ای خاص بود^۳. و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند که آنرا طریقه‌ای بخوانند. از اینرو می بینم که مردم مغرب و اندلس بر رأی عراقیان نمی گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او درباره آن نیابند.

پس از چندی طریقه‌ها بهم در آمیخت و ابوبکر طرطوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت المقدس شد و در آن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فرا گرفتند و طریقه اندلسی او را با طریقه مصری خود در آمیختند و از جمله^۴ اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف^۵

۱ - در متن چاپ پاریس و نسخه «ینی جامع» ماجشون است، ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه مینویسد ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن ماجشون در مدینه تولد یافت و قهرا از مالک فرا گرفت و سال ۲۱۳ هجری (۸۲۹-۸۲۸ م) درگذشت. ۲ - ابو عبدالله اصبع

ابن الفرج متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه را نزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و سال ۲۲۵ ه (۸۴۰ م) درگذشت. ۳ - عبارات متن مشوش است. ۴ - از بزرگان اصحاب او «ینی»

۵ - عون. «ینی» .

و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابو عمرو و بن حاجب و پس از وی شهاب الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست^۱ و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که از خاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانی که پدید آمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی الدین نووی از همین فریق پدید آمد. سپس طریقه مغربیان که متکی بفقہ مالکی بود با طریقه عراقیان از روزگار شرمساحی بهم در آمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقه (مخصوص) مغربی و مصری هر دو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسر الظاهر مدرسه مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت میکردند درخواست کرد که شرمساحی را ببغداد بفرستند و آنها به وی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسه مستنصریه را بدو وا گذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهایی یابد فراغتی بدست آورد و در آنجا بسر برد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی را بندود گفت و چنانکه یاد کردیم طرق مصریان را آمیخته با طرق مغربیان در مختصر ابو عمرو بن حاجب تلخیص کرد؛ بدینسانکه بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقه آن پرداخت و اقوال گوناگون را در هر مسئله بر حسب شماره آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزله برنامه‌ای برای^۲ مذهب شد و همینکه در آخر قرن هفتم در مغرب متداول شد [بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجایه. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی

۱- بدان اعصار پیوست. «ینی». ۲- ترجمه کلمه برنامه مغرب 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 برگزیدم امروز کلمه برنامه را عربی زبانان بمعنی «میزانیه» هم بکار می‌برند.

ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چیه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد و در آن سرزمین درمیان شاگردانش انتشار داد و بوسیله شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداول است، زیرا شیخ ناصرالدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبدالسلام و ابن راشد و ابن هارون آن را شرح کرده اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس اند و پیشقدم ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این در دوس خود کتاب تهذیب را معمول میدارند. و خدا آن را که خواهد راهنمایی میکند^۱.

فصل ۸

در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیته است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت^۲ آن اصول ارث درست شود. و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی ورثه او سرشکن شود.

در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همه وارثان در هر دو میراث بدون تجزیه به بخش شرعی خویش برسند.

و گاهی این مناسخت بیش از یکی و دو تاست و بالنتیجه رقمهای بیشتر و گوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسخت متعدد باشد به محاسبات

۱ - والله یهدی من یشاء سورة ۲ (بقره) آیه ۱۳۶ در جایهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان، و خدا آن را که خواهد براه راست راهنمایی میکند. والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

۲ - مناسخت؛ در میراث مردن بعضی وراثت پیش از تقسیم میراث است.

بیشتری نیازمند می‌شویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید بر حسب هر دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس تر که بر حسب نسبت‌های سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همه اینها نیاز به محاسبات دارد [از این رو این باب فقه را جدا گانه یاد می‌کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو 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 تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح) ^۴ و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهایی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامیکه بهره ورثه نامعلوم 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 مصتقان بدان می‌گیرند ^۶ که در این باره بیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال

۱ - در چاپ‌های مصر و بیروت نیست، ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس یکی است. ۲ - حوفی (ك) و حوفی «ینی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی متولد اشبیلیه و مؤلف رساله‌ای در فرائض است وی بسال ۵۸۸ هـ (۱۱۹۲ م) درگذشت، (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۳) ۳ - ابن النمر (ك) ولی صحیح صورت متن است. که در «ینی جامع» نیز چنین است. ۴ - منظور امام الحرمین است. ۵ - و عالمان اعصار مختلف «ینی». ۶ - از «ینی» در چاپ بیروت احتیاج پیدا می‌کنند.

اینها نیاز با استخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. و چنین مسائلی بعلمت غرابت و قلت وقوع آنها، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرایض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرایض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ایونعیم حافظ^۱ تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده اند 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 هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آن را بکار برده اند و در صدر اسلام جز بر عموم 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 می برده اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزاوار نیست کلمه مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته تر بمراد ایشان می-

۱ - حافظ ابونعیم (بفتح ن) احمد اصفهانی صوفی در سال ۳۳۶ هـ (۹۴۷ - ۹۴۸ م) متولد شده است. وی حواشی و تعلیقاتی بر صحیح بخاری و صحیح مسلم نوشته است و در تألیف دیگر درباره صحابه پیغمبر و رجال اصفهان دارد. او در محرم سال ۴۰۳ هـ (ژوئیه ویا اوت ۱۰۱۲ م) درگذشته است. وی یکی از بزرگترین محدثان عصر خود بوده است.

باشد. و خدای تعالی داناتر است^۱.

فصل ۹

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

باید دانست که اصول فقه از بزرگترین دانشهای شرعی و عالیقدرترین و سودمندترین آنهاست و آن عبارت از اندیشیدن و تحقیق در ادله شرعی است از این نظر که احکام و تکالیف از آنها گرفته می‌شود. و اصول ادله شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه در روزگار پیامبر (ص) احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر وحی می‌شد فرامی‌گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می‌ساخت و هیچ نیازی بنقل و نظر و قیاس نبود، ولی پس از وی (ص) خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» (از این رو از ادله شرعیست که) صحابه (رض) بر وجوب عمل کردن بآنچه از آن بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق آن بر ظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعیین شده است.

سپس اجماع جانشین آن دو میشود بسبب اجماع صحابه (رض) بر انکار در باره مخالفان نشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی دلیل ثابتی هم‌رأی نمی‌شوند با گواهی دادن ادله بر عصمت جماعت. و بنابراین اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریشتم و معلوم

۱ - در جایهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق باو است و نسخه «ینی جامع» نیز مطابق چاپ پاریس است.»

شد که آنان اشیاء را به اشیاء آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می کرده اند و این باجماع آنها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جمله نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این-گونه واقعات را بانصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شروطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می-ساخته اند 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 هم رأی شده اند 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 کرده اند، ولی اینگونه کسان اندکند 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 ضعیف اند و از شواذ اقوال بشمار میروند.

این است که از جمله نخستین مباحث فن اصول فقه نگرستن و تحقیق در ادله بودن اینهاست^۱.

اما «کتاب» دلیل آن معجزه قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی ماند.

و اما «سنت» و آنچه از آن به ما رسیده چنانکه یاد کردیم اجماع است بر وجوب عمل بآنچه از آن صحیح باشد با اتکا به آنچه بر آن در هنگام حیات (پیامبر، ص) عمل می شده است از قبیل: فرستادن نامه ها و رسول ها به نواحی برای احکام و شرایع حاوی امر و نهی.

۱ - نگرستن در واقعیت این ادله است. (پ)

و اما «اجماع» بسبب آن است که صحابه (رض) بر انکار مخالفتشان با عصمت ثابت برای امت متفق و هم‌رأی بوده‌اند.
 و اما «قیاس» بدین سبب است که صحابه (رض) بر آن اجماع کرده‌اند، چنانکه یاد کردیم.

اینهاست: «اصول ادله شرعی»

آنگاه باید دانست که آنچه از سنت نقل می‌شود ناگزیر باید خبر آن تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن تحقیق و مطالعه بعمل آید و عدالت نقل کنندگان آن در نظر گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را حاصل می‌کند و مناط وجوب عمل [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 بدلالاتهای الفاظ میرسیم که نگرستن و تحقیق در آنها لازم است، زیرا استفاده معانی بر اطلاق از ترکیبات کلام بر اطلاق متوقف بر شناختن بدلالاتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامیکه زبان برای گویندگان آن ملکه‌ای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی‌رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی بآنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم جبلی گردیده و در آنان ملکه شده بود، ولی هنگامیکه ملکه زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آن وقت کپیدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته بودند اصول زبان را بنقل صحیح و مقیاسهایی که بدرستی آنها را استنباط کرده بودند گردآوری و ضبط کردند.

و قواعد مزبور در زمره علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام

خدای «تعالی» بدانها نیازمند بود.

گذشته از این در اینجا [استفاده^۱] دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست میآید و آن استفاده احکام از لابلای معانی است بوسیله ادله خاص آنها که در بین تراکیب کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می باشد و در آن معرفت دلالت‌های وضعی بر اطلاق کفایت نمیکند، بلکه ناگزیر باید بشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این ادله خاص بر آنها متوقف است و بدانها بر حسب آنچه اهل شرع و کهبندان این دانش باصالت آنها قائل شده اند احکام مستفاد میشود و آنها را برای این استفاده قوانین قرار داده اند. از قبیل اینکه لغت قیاسی را ثابت نمیکند و از کلمه مشترك نمیتوان هر دو معنی آنرا با هم اراده کرد. و حرف «واو» ترتیب را نمی‌رساند.

و هر گاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد 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^۲ کفایت یانه؟

و امثال اینها که کلیه مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار میرفت، ولی

بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند.

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این فن

بشمار میرود، زیرا بسبب مقایسه و همانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیر حاصل

می‌گردد.

۱- تحقیق اصل و فرع در هر حکمی که مقایسه و مماثله می‌شود.

۲- تنقیح وصفی که بطن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان

متعلق است.

۲- در تعدد. «ینی»

۱- از (پ) در جایهای مصر و بیروت، استفادات است

۳- وجود آن وصف در فرع بی آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.

و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می‌روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است و سلف از آن بی‌نیاز بودند، زیرا در استعاده از معانی الفاظ بغز و نتر از ملکه‌ذبان که در ایشان حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استعاده احکام بدانها احتیاج پیدا می‌شود از خود ایشان گرفته شده است.

و در باره زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان (خبر) و علم ایشان بانها، ولی پس از آنکه سلف و طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلا یاد کردیم کلیه علوم جنبه‌صناعی بخود گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام از ادله، ناگزیر بفرار گرفتن این قوانین و قواعد شدند و از اینرو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام «اصول فقه» خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی (رض) بوده است که رساله مشهور خویش را بر شاگردانش فرو خوانده است و در آن رساله در باره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص از قیاس سخن گفته است. سپس فقیهان حنفی در این فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده‌اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی در این فن تألیف کرده‌اند.

ولی نوشته‌های فقیهان در این فن به فقه وابسته تر و به فروع سزاوارتر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را در باره این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد می‌کنند و تا حد امکان به

استدلال عقلی میگرایند، زیرا قالب فنون و مقتضای طریقه آنان مبتنی بر آن است. این است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته‌های دقیق فقهی ژرف بین بودند و تا جائیکه امکان داشت این قوانین را از مسائل فقه گردآوری و استنباط می‌کردند، در اصول فقه مهارت و زبردستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی^۲ یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و در باره قیاس بمیزانی وسیع‌تر از همه دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث و شروطی را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن قیاس بمرحله کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گردآوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقه متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمد»^۳ تألیف عبدالجبار^۴ و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین^۵ بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهار گانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار میرفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متأخر علم کلام، این کتب چهار گانه را تلخیص کردند که یکی از آنان امام فخرالدین ابن الخطیب (فخر رازی) آنها را در کتاب «المحصول» خلاصه کرد و دیگری سیف‌الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوه آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال باهم اختلاف داشت، زیرا ابن الخطیب

۱- از (پ) در چاپهای مصر و بیروت، غالب. ۲- ابوزید عبدالله عمرو اصلا از مردم دبوسیه «شهری میان بخارا و سمرقند» و نخستین کسی است که بخلاف (مناظره و جدل) صورت علمی داد. وی چندین کتاب درباره فقه و حکمت الهی تألیف کرد و بسال ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹-۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت. (از حاشیه دسلان) ۳- بضم ع و م. ۴- قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در امدآباد همدان متولد شده و دارای چندین تألیف در علم فقه بوده است. تدوین کتابی درباره ترجمه علمای معتزله را نیز بدو نسبت میدهند. وی بسال ۴۱۵ هـ (۱۰۲۵-۱۰۲۴ م) درگذشته است. (از حاشیه دسلان). ۵- در چاپ پاریس ابوالحسن و در چاپهای مصر و بیروت ابوالحسین و صورت اخیر صحیح است، زیرا شخصی بدین نام در کشف الظنون نام برده شده است و نام صحیح وی بر حسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسن محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ (۱۰۷۱-۱۰۷۰ م) درگذشته است.

بیشتر با آوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و استخراج مسائل شیفتگی داشت .

کتاب «المحصل» راجا گردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی^۱ در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی^۲ در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی^۳ از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان باین دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنها را شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مؤلف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود، ابو عمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و باز همان کتاب را در تألیف دیگری مختصر نمود که در میان طالبان علم متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار بمطالعه و شرح آن پرداختند و زبده طریقه متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما در باره طریقه حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف الاسلام پزدوی^۴ است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد . آنگاه ابن الساعاتی پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزدوی شیوه ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتایی در این باره

۱- قاضی سراج الدین ابوالثنا محمود بن ابوبکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴ - ۱۲۸۳ م) درگذشته است. ۲- بنا بر تصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) درگذشته است. ۳- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که بسال ۶۸۴ هـ (۱۲۸۶ - ۱۲۸۵ م) زندگی را بدرود گفته است. ۴- مغرب آن «پزدوی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد پزدوی است که رسالتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۶۸۲ هـ (۱۰۹۰ - ۱۰۸۰ م) درگذشته است. یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروع بسیاری بر آن نوشته اند. او را دو لقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است. (از حاشیه دسلان).

بنام «بدیعه»^۱ تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع‌ترین کتب بشمار میرفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آنرا قرائت میکنند و بحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده‌اند و تا این دوران وضع براین منوال است. چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شماره تألیفات مشهور آن تا این روزگار. و ایزد ما را بدانش بهره مند فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هر چیزی تواناست).^۲

خلافت

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادله شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و چنانکه یسار کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعه عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند. سپس هنگامیکه کار تقلید به پیشوایان چهار گانه^۳ منتهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بودند و مردم منتهای حسن-ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصرأ از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن به مرحله اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهایی که از مواد آن بشمار میرفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهار گانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهار گانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و

۱- در جایهای مصر و بیروت «بدایع». ۲- اشاره به: و هو علی کل شیء قدير س ۳۰۰ (الروم) آ ۴۹ این آیه در چاپ پاریس نیست. ۳- یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال (۱۵۰ هـ) و امام مالک متوفی بسال (۱۷۹ هـ) و شافعی متوفی بسال (۲۰۴ هـ) و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ هـ)

اختلاف میان کسانی که پیرو هر یک از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسک داشتند جاننشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هر یک در تصحیح مذهب پیشوای خویش بادیگری بحث و جدل میپرداخت و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی میداد که بر اصول صحیح و شیوه‌های استوار متکی بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسک بود و از آن تقلید میکرد با استدلال میپرداخت و این مناظرات در کلیه مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از این روی یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک بر میخواست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید میآمد و شافعیان بایکی از آنان همراهی میشدند و در این مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد و اینگونه دانش را خلاقیات مینامیدند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا با استنباط احکام رهبری میکرد، آشنا باشد. با این تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام بقواعد مزبور نیازمند است و مناظره کننده بمنظور حفظ این مسائل استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف حفظ کند.

و برآستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادله پیشوایان و تمرین کسانی که در این مقاصد بمطالعه میپردازند برای استدلال بیشک دانش ثمر بخش و پرارزشی است. و تألیفات حنفیان و شافعیان در این فن بیش از تألیفات مالکیان است، زیرا چنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار میرود و بهمین سبب این فرقه صاحب نظر و اهل بحث و تحقیق اند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب‌اند که بادیه نشین میباشند و بجز در موارد ناچیز

۱ - و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان بایکی از آنان موافقت میکردند. (ک)

و اندکی از صنایع و فنون غافل و بیخبر اند.

و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت می باشد عبارتند از : کتاب «مآخذ» تألیف غزالی (رح) [و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است]^۱ و کتاب «تعلیقه» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون الادله» تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

و ابن الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیه مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گرد آورده و در هر مسئله ای کلیه اصولی را که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جز آنان روی میدهد.

و این فن هنگامی متداول شد که باب مناظره در رد و قبول مسائل توسعه یافت و هر يك از مناظره کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به روشی لگام گسیخته سخن میگفتند و برخی از این سخنان و دلایل درست و برخی نادرست بود از اینرو پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره کنندگان در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده و پاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست با استدلال پردازد و به چه کیفیتی دست از استدلال بازدارد و در چه جایی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و بهمین سبب گفته اند :

جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن انسان بحفظ عقیده و رأیی یا خرابی آن رهبری میشود خواه آن رأی از فقه باشد یا علوم دیگر.

۱- در چاپهای مصر و بیروت نیست.

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پژوهی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی^۱، این روش در هر دلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال است و طریقه مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات در آن در نفس امر بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه‌ای و سوفسطائی شبیه تر است اما در عین حال صورتهای ادله و قیاسها در آن محفوظ است بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به وی نسبت داده شده است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی^۲ و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عیناً دنبال کرده‌اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقه او در این روزگار متروک است، زیرا هم اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفنی دارد و مربوط به مرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمی‌رود. و خدا بر کار خود غالب است.^۳

فصل ۱۰

دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی و رد بر

۱ - رکن الدین عمیدی ابوحامد محمد بن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده و مؤلف رساله معروفی در جدل است. عمیدی سال ۶۱۵هـ (۱۲۱۸م) درگذشته است. ۲ - حافظ الدین ابوالبرکات عبداللّه بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی سال ۷۱۰هـ (۱۳۱۱-۱۳۱۰م) درگذشت. ۳ - در جاهای مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است، و خدا سبحانه و تعالی دانایانتر است و کلمیابی باوست.

بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است. از اینرو پیش از شروع در اصل موضوع 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 ببحث و تحقیق درباره دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره میکند بپردازیم. و آن نکته این است:

کلیه حادثات در جهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می‌آیند و وجود و هستی آنها بدان اسباب انجام می‌پذیرد و هر يك از این اسباب نیز بنوبه خود حادث می‌باشند و ناگزیر باید سبب‌های دیگری داشته باشند و این سبب‌ها پیوسته ارتقا می‌یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفریننده آن که خدائی جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب در حالی که رو بارتقا می‌روند همچنان در طول و عرض گشایش می‌یابند و دوچندان میشوند و خرد در ادراك و شمارش آنها سرگردان میگردد و بنا بر این هیچ چیز بجز دانش محیط آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمیتواند 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 هستند و اغلب از صورتاتی که مقدم بر آنها می‌باشند و یکی بدنبال دیگری پدید می‌آیند ناشی میشوند و این صورتات عبارت از اسباب قصد فعل می‌باشند. و گاهی اسباب این صورتات، صورتات دیگری است و سبب هر گونه صورتاتی 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 مدارك آدمی پدید میآیند، زیرا طبیعت محصور نفس و زیر حالت آن می باشد، لیکن دائره تصورات از نفس وسیع تر است چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله ای برتر از نفس قرار دارد و بنا بر این نفس بسیاری از آنها را درک نمیکند تا چه رسد باینکه بر آنها احاطه یابد.

و در این اندیشه باید کوشید و از آن بفلسفه و حکمت شارع پی برد که انسان را از اندیشیدن در اسباب و ایستادگی در برابر آنها نهی کرده است. چه این امر همچون وادی پیکر نیست که اندیشه آدمی در آن سرگردان میشود و سودی از آن بر نمیگیرد و حقیقتی بدست نمی آورد. «بگو ای پیغمبر، خداوند است که همه کاری میکند» سپس «بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته اند 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 هالك بشمار میآید.

پناه بخدا از نومیدی و زیانکاری آشکار.

والبتّه نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزله رنگی است که در نفس نقش می بندد و همچون آئینی «صبغهای» است که بسبب ژرف بینی در اسباب و علل بنسبتی که آنها خود هم نمیدانیم در آن استوار میشود و ریشه میدواند چه اگر آنها درمی یافتیم از آن پرهیز می کردیم پس سزا است که از آن پرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسببهای آنها نامعلوم است، زیرا

شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها بیکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است. و بخشیده نشدید از دانش مگر اندکی^۱.

و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید بر حسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر (ص) فرموده است: «هر که بمیرد و کلمه شهادت: لا اله الا الله را بر زبان جاری کند داخل بهشت میشود.» و بنا بر این اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا «از رسیدن پناهی فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمه کفر بر او سزاوار می باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس از دیگری پردازد، من ضمانت میکنم که جز با 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:

«بگوای محمد، اوست خدای یگانه، خدای بی نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست» 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 و هستی آگاه شود چنین رأی و پنداری ابلهانه است.

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتیکه واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی-

۱ - و ما او نیتیم من العلم الاقلیلا . س ۱۷ (الاسراء) آ ۸۷ - ۲ - سورة اخلاص از آیه ۱ تا پایان .

بینیم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهار گانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی از عالم وجود ساقط شده است .

همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها از عالم وجود زایل میگردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان و عموم مردم همعصر خویش قرار نمیگرفتند بهیچرو باطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمیکردند . لیکن آنان در اثبات اینگونه مطالب از عامه مردم پیروی میکنند نه بر مقتضای فطرت و طبیعت ادراک خویش . و اگر حیوان بیزبان بسخن میآمد و از او درباره معقولات سؤال میشد حتماً میدیدیم که نوع معقولات را در عالم هستی انکار میکند و این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد . و چون باین نکته پی بردیم میتوانیم بگوئیم که شاید در این جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایر مدركات ما است ، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حصر آن نامعلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما درمی یابیم پهناورتر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است^۱ . بنابراین در باره حصر نسبت بصحت ادراک و مدركات خویش مشکوک باش .

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی توشیفته تر و بسودهای تو داناتر است ، زیرا او از مرحله ایست که مافوق ادراکات تست و دایره آن از دایره خرد تو وسیع تر است و چنین طریقه ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود ، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است . و دروغ بدانها راه نمی یابد اما باهمه این نباید طمع بندگی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در مرحله ای فراتر از خرد تو است بدان بسنجی زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود .

۱ - والله من وراءهم محيط . سورة البروج (۸۵) آیه ۲۰

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازویی زر را وزن میکنند و آنوقت طمع بست با همان ترازو 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 ذره‌ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده‌اند و از اینجا میتوان باندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر سمع مقدم میدارند پی برد و کوتاه نظری و تباهی رأی آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را دریافتیم میتوانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایره ادراک و وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله‌ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات مآخارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان میگردد و باز می‌ایستد.

و بنابراین توحید: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و واگذارند این امر است بآفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقایی یابد و بقدرت وی باز میگردد و علم ما به آن آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده‌ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که میگوید: عجز از ادراک خود نوعی ادراک است.

سپس (باید دانست) که معتبر و مهم در این توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر میکنند، زیرا چنین تصدیقی از حدیث نفس^۱ است، بلکه کمال در آن حصول صفتی از آن است که نفس بدان احوال و کیفیات مختلف‌فرامی‌پذیرد.

۱- حدیث نفس، درباره خداوند و علل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکه فرمانبری و انقیاد و تهی بودن دل از همه سرگرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و بصفت ربانی متصف گردد. و تفاوت میان حال و علم در عقاید مانند فرق میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افرادیتیم و بینوانوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر را بر زبان میآورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد میکنند، ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او میگریزند و از عهده دار شدن وضع او استنکاف میورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری میجویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها در مقام علم حاصل می شود و هنوز بمرتبهای نرسیده اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبهای برتر از مقام نخستین میباشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکه آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوائی را ببینند بسوی او میشتابند و در مهربانی نسبت به وی طلب ثواب می کنند و هر چند آنرا از این کار بازدارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه بدست خود هر چه حاضر داشته باشند به او صدقه و احسان میکنند. علم بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

و علم خواهی نخواهی بسبب اتصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف علم حاصل نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بیشمار تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می یابد و مرحله اتصاف و تحقیق حاصل میشود.

و علم دوم نافع در آخرت بدست می آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف میباشد اندک سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت^۱ است.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بیشک در چنین علمی میداند.

و بنا بر این اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست می آید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است.

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات و مواظبت در آن، این ثمره شریف را به بار می آورد. پیامبر (ص) در رأس عبادات می فرماید: «نور چشم من در نماز است.»

چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نور چشم خویش رامی یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه در باره آنان صدق میکند: پس وای بر نماز گزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنندگان بیخبرانند.^۲

بار خدایا ما را موفق کن «و بر راه راست رهبری فرما راه آنانکه بر ایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب شده و نه گمراهان».^۳ آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم برخورداران روشن شد که مطلوب در کلیه تکالیف حصول ملکه راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس حاصل میگردد و آن علم عبارت از توحید و عقیده ایمانی و خلاصه وسیله ایست که بدان سعادت بدست می آید. این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بدنی یکسان است و از آن

۱ - عادت (ن . ل). ۲ - فویل للمصلین الذین هم عن صلوتهم ساهون ، س ، ۱۰۷ (الماعون)
 ۳ - واهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المنضوب علیهم ولا الضالین -
 فاتحة الكتاب از آیه ۵ تا آخر . س ،

در می‌یابیم ایمانی که اصل و سرچشمه کلیه تکالیف بشمار می‌رود نیز بمثابة همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایه آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بدان است که همواره بر قلب مستولیست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی میکنند و کلیه اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمی‌آیند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت از بلندترین پایه‌های ایمان بشمار می‌رود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمی‌آورد، زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازه يك چشم برهم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر (ص) میفرماید: «زنا کارهنگام زنا کردن مؤمن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب درباره پیامبر (ص) و احوال او سؤال میکرد در خصوص اصحاب آنحضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [پس از دخول در دین] بعلت نارضائی و خشم از آن مرتد میشود؟

گفت: نه. هرقل گفت: ایمان هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. و معنی گفتار او این است که ملکه ایمان هرگاه پایدار و مستقر شود مانند همه ملکاتی است که استقرار می‌یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوار است، زیرا ملکه مزبور بمثابة جبلت و فطرتی میشود.

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار می‌رود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت میباشد، زیرا عصمت برای انبیا (ص) واجب است، و جوبی سابق (و ازلی) و حصول آن برای مؤمنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می‌باشد و بسبب این ملکه و رسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می‌دهد چنانکه از گفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری در باب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آرد: «ایمان

گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد» و نیز گوید: «نماز و روزه از ایمان است، انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و «شرم و حیا از ایمان است.» و مراد از همه اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکه آن اشاره کردیم. و آن جنبه فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار می‌رود اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، چه آن‌نانکه اوایل اسماء را معتبر شمرند و آنها را [بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمه متکلمان گفته‌اند و آن‌نانکه اوایل اسماء را معتبر شمرند و آنها را حمل کنند] بر این ملکه‌ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می‌شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایه نکوهش نیست، زیرا تصدیق در همه مراتب ایمان وجود دارد و کمترین^۱ مرتبه‌ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می‌شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفر، رهائی می‌بخشد و تمیز دهنده میان کافر و مؤمن^۲ است و بنابراین ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد؛ و آن بخودی خود حقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایه اعمال پدید می‌آید و بنابراین سزا است که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به توصیف همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه قرار دارد و عبارت از تصدیق می‌باشد و امور مخصوصی تعیین کرده است که ما را به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی درباره آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم بآنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر (ص) در باره ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبران و روز رستاخیز

۱ - قسمت داخل کروه در چاپ پاریس نیست

۲ - نخستین (ن. ل)

۳ - مسلمان

اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سر نوشت (قدر) ایمان آوری، و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی می‌باشد 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 آفریننده‌ای فرمان داد که همه افعال را به‌وی بازگردانده و ویرا در کلیه آنها یگانه و منقرض کرده است چنانکه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرار رسیدن مرگ در این ایمان است ما را به کنه حقیقت این آفریننده آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتاً منزّه از مشابهت با مخلوقات است و گرنه درست نبود که او آفرینندهٔ ایشان باشد، زیرا بر حسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی‌داشت.

پس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزّه بدانیم و گرنه آن وقت به مخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را به یگانگی درخدائی او امر فرمود و گرنه بسبب تمنا^۱ 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 هیچ‌یک از مخلوقات نسبت به دیگری خصوصیت و امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سر نوشت هر موجودی را تعیین میکند و گرنه اراده حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به ایجاد و آفرینش [نخستین]^۲ ما را زنده میکند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی

۱ - یکدیگر را منع کردن و زد و خورد و تمارض اراده‌ها.

۲ - در چاهی مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت منشوش است.

می بود] همانا کاری بیپهوده و عبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان را از چگونگی آن روز خبر دهد و دوراه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادله عقلی به ثبوت رسیده است و ادله آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقاید را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته اند. اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش ها و مناظرات و استدلالهایی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدین سان به تفصیل این مجمل می پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ يك از آنها نیست و کلیه این آیات «سلوب» است و هر يك در باب خود صریح و آشکار می باشد و از این رو ایمان بآنها از واجبات به شمار می آید و گذشته از این در سخنان شارع (ص) و صحابه و تابعان آیات مزبور بر حسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایه توهّم تشبیه میشود [و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعثت آنکه ادله تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و بمحال بودن تشبیه پی بردند و آنها را به مردم آموختند] و حکم کردند

که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل پرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته اند: «آنها را همچنان که نازل شده اند 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]۱. در صورتیکه غلبه دادن آیات سلوب درباره تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می باشند. از در آویختن بطواهر این آیاتی که از آنها بی نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبهه و مجسمه)، شایسته تر است این گروه از شاعت شیوه خویش به چنین گفتاری پناه برده اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. در صورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی کند، زیرا گفته‌ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است، هر گاه برای معقولیت واحدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف را نفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیهاات ایشان چیزی باقی نمی ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء اوقرار داده اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می باشد.

و دسته دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده‌اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسم باز میگردد این گروه هم مانند دسته نخستین باین گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتی است، ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهای که در اجسام قصد میکنند» و این عقیده هم به همان چه دسته نخستین رانده شدند رد می‌شود.

و برای این ظواهر «یا آیات سلوب» راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان به آنها چنانکه باید باقی نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود با اینکه آنها صحیح و ثابت‌اند در قرآن، و نظریات ابن ابوزید در «عقیده-الرساله» و کتاب «مختصر» و نوشته‌های حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیراهون این معنی سخن می‌گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می‌کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفته تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه‌های مختلف شدند و متکلمان در موضوع تنزیه به تألیف پرداختند بدعت معتزله پدید آمد که تنزیه مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنا بر این صفات تعدد قدیم لازم می‌آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده] و شنیدن و دیدن را نیز از خدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می‌دانستند و حال اینکه این گفتار ایشان هم مردود است

۱ - از «پ»، در «بنی» چنین است، و بنفی صفت اراده حکم کردند و آنگاه ایشان را لازم می‌آمد که قدر را هم نفی کنند چه معنای آن بر اراده به کائنات سبقت داشت و بنفی دیدن و شنیدن حکم کردند ..

زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراک مسموع و مبصر است^۱ و صفت کلام را نیز نفی کرده اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنقس است درک نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمه عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت با ایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند^۲ و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی بر خلاف این عقاید برخاستند تا بدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حدوسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و در باره تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادله مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهارگانه معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنقس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به رد کلیه عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان در باره مسائلی که برای این بدعتها تهیه کرده بودند از قبیل صلاح و اصلح و تحسین و تقبیح، به گفتگو پرداخت. و عقاید مربوط به بعثت و احوال معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و بحث درباره امامت را نیز باین موضوع ملحق ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدید آمده بود و عقیده داشتند که امامت از جمله عقاید دینی بشمار میرود و بر پیامبر تعیین آن واجب است. و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود از عهده این امر بدرآید. و همین تکلیف بر امت نیز واجب میشود. و غایت و منتهای امر امامت این

۱ - ادراکی برای مسموع و مبصر است. (ن. ل). ۲ - و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بطریق نظریه مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدید آمد.

است که قضیه‌ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی‌شود و به همین سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده و مجموعه آنها را علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره بر خلاف بدعتها گفتگو میشود و این مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی‌گردد و یا بعلت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است. پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کرد و بعد از وی شاگردانش مانند ابن‌مجاهد و دیگران طریقه او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فراگرفت و در طریقه مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلاصاً و اینکه عرض قائم به - عرض نمیباشد و در دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرارداد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کننده اعتقادات) متوقف بر این عقاید است و (هم از اینرو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول میشود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله [در آن فن برخی اوقات بشیوه صناعی نبود بعلت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صنعت منطق که بدان ادله را می - آزمایشند] و قیاسها را بوسیله آن معتبر می‌شمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی‌بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار میرفت که بکلی مباین عقاید شرعی بود و از اینرو فن منطق در میان ایشان متروک بود. آنگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب شامل، را املا

کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب «ارشاد» را تلخیص کرد و مردم آنرا بمنزله راهنمای عقاید خویش شمردند و مورد استفاده قرار دادند. پس از چندی علم منطق در میان ملت اسلام انتشار یافت و مردم بخواندن آن پرداختند و میان آن فن و علوم فلسفی تفاوت گذاشتند بدینسان که منطق تنها قانون و معیاری برای ادله میباشد و همچنان که ادله علوم فلسفی را بسا منطق میآزمایند ادله دیگر علوم را نیز با آن میسنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگر بستند و با بسیاری از آنها با براهینی که بدیشان رسیده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون آنها را با معیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقد نشدند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مابین طریقه نخستین بود و آنرا بنام طریقه متأخران می خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز در باره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی (رح) بود و امام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. آنگاه متأخران پس از ایشان به در آمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و فلسفه) برایشان مشتبه شد چنانکه بسبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می شمردند. و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری وصفات او بکائنات و احوال آن استدلال می کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات در باره جسم طبیعی می اندیشید که قسمتی

از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن از این حیث میاندیشد که برفاعل دلالت میکند همچنین اندیشه فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آن است لیکن نظر منکم در وجود از این لحاظ است که بر وجود دلالت میکند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی^۱ است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها با ادله عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبههها از این عقاید زائل گردد و هر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما در این باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است و همه آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و رفع حجتها و ادله را می طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما در باره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی کنند. و در نزد متأخران دو طریقه باهم در آمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتهب شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده اند در کلیه تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده اند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد و فور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش بهر در فلاسفه

پردازد لازم است بکتاب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در اینگونه کتب هر چند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقه متأخران پس از آنان مشاهده می شود با یکدیگر مشتبّه نشده است. و خلاصه سزا است که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحظه و بدعت گذاران منقرض شده اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده اند برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاقات آن تنزیه کند باقی نمانده است. و جنید (رح) بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان با فاضله در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه های نقص منزّه می سازند. جنید گفت:

«نقی عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است» لیکن با همه این علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال های نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است.^۱

فصل^۲

در کشف حقیقت از متشابهات^۳ کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی
که بسبب آنها در عقاید طوائف سنی «پیروان سنت»
و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر (ص) را در میان ما برانگیخت تا ما را به

۱ - والله ولی المؤمنین . س ۳ (آل عمران) آ: ۶۱ ۲ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخه خطی «ینی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است. ۳ - متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکّمات است که در قرآن آیه (۵) سوره آل عمران ←

رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد و در آن ما را بتکالیفی مخاطب ساخت که مایه رهبریمان بسعادت است و در ضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) رایاد 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 و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچر و برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. و هم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست و کلیه اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده و جستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه میفرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد از آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار میروند و دیگر متشابهات اند پس آنانکه در دلها یشان میلی بباطل است بمنظور فتنه جوئی و جستن تأویل آنها از متشابهات پیروی میکنند در صورتیکه هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمیداند و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمیگیرند». و صحابه دانشمندان سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده اند که «محکمت» عبارت از آیات آشکار است که احکام آنها ثابت است و بهمین سبب فقیهان در اصطلاحات خود میگویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد». و اما در باره مشابهات ایشانرا گفته های گوناگونی است برخی گفته اند: متشابه آیاتی 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

→ بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکمت عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شونده 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، قل تعالوا اتل ما حرّم ربکم علیکم... تا آخر سوره آیات محکمت اند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیه مزبور از سوره ۶ (الانعام) آیه ۵۲ است. ۱ - هوالذی انزل علیک الکتاب فیه آیات... تا آخر آیه ۵ سوره ۳ (آل عمران).

دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند و مشتبه میشوند و بر حسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان میآورند، ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهد و عکرمه گفته اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و امام الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده اند.

و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته اند: متشابه آیتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده اند و حروف تهجی اوایل سوره ها. و اینکه در آیه میفرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار میروند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن. و بنا بر این متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم می آورند.

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است از اینرو که آنها را بمعنی هائی تأویل یا تفسیر کرده اند که از زبان عرب یا همان زبانی که ما را بدان خطاب کرده است مفهوم نمیشوند. و آن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانند کافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزله شرک یا اشتباه کاری بر مؤمنان است یا آنها را بر طبق دلخواه خود هر گونه بخواهند تأویل میکنند و در بدعتهای خویش از آنها پیروی مینمایند. سپس خبر میدهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمیداند و میگوید: «و تأویل آنها را جز خدا کسی نمیداند» آنگاه عالمان را فقط بسبب ایمان بآنها میستاید و میفرماید و راسخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم. و بهمین سبب سلف «راسخون» را بطور استیناف^۱ خوانده و آنرا بر عطف ترجیح داده اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن رسا تر است. و اگر (واو) را عاطفه

۱ - استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ماقبل عطف نکنیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت نیز بمعنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آنوقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود، زیرا ایشان در این هنگام تأویل را نمیدانند و بالنتیجه غیب نیست و گفتار خدا همه از نزد پروردگار ما است، بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نا معلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درک میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده اند؛ پس هر گاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس مآقرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار میکنیم و خویش را بمدلول آنها مشغول نمیسازیم چه برای مآراهی به درک آنها نیست و عایشه (رض) گفته است: «هر گاه کسانی را بینید که در آیات قرآن بحث و مجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است» (یعنی در آن قسمت آیه که میفرماید «فی قلوبهم زیغ». دل آنان به بیراهه و باطل منحرف است) پس از آنان پرهیزید. شیوه و عقیده سلف درباره آیات مشابه چنین است و درست نیز الفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوه آیات توجیه میکنند، زیرا منبع همه آنها یکی است^۱.

و هر گاه انواع تشابهات بنا بر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم درباره آنها رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات که بر حسب گفته‌های ایشان به رستاخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته‌های موکل بر دوزخیان^۲ 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 حادثه‌هائی است که بر طبق نص^۳

۱- زیرا پیرو همه آنها یکی است. B. ۲- اشاره به «سندع الزبانیه» س، ۱۸، ۲۹۶ و زبانیه بمعانی سرکش از جن وانس و سرهنگه یا عرطی دوزخیان است و در صحاح آمده است زبانیه در نزد عرب بمعنی شرطه است و فرشتگان موکل بر دوزخ را از این رو بدان نامیده‌اند، زیرا بوسیله آنها دوزخیان را به دوزخ میرانند. (از اقرب و منتهی‌الادب) ۳- نبت B.

قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست» و جای شگفت است که برخی آنها را در زمره متشابهات شمرده اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها، درحقیقت 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 می- بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از این شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در اینصورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه میگویند «طه» کنایه از «یا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها. و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممنوع است و از اینرو نظریه متشابه در باره آنها پدید میآید.

و اما درباره وحی و فرشتگان و روح و جن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی و دلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی متعارف و معمولی نیست (که همه آنها را بشناسند) و بدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده شده‌اند و گاهی برخی از مردم کلیه مسائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند به موضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز و بهشت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه‌ها (فتنه‌هاییکه پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مألوف مردم است و این فکر چندان هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه هر يك را

همچنانکه در کتب ایشان می بینیم تعیین کرده اند و بنا بر این مشابهی باقی نمی ماند بجز صفاتی که خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است، از قبیل صفاتی که ظاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه و عقیده آنها را بیان کردیم در باره این ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته اند و در نتیجه بعقاید آنان بدعت ها راه یافته است و اینک به بیان شیوه ها و عقاید آنان می پردازیم و سعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد تر جیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدا یاری نمی طلبیم: 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 جز اینها ثابت کرده است و بنا بر این برخی از این صفات خدائی او را ایجاب میکند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آنهاست و دسته ای از آنها صفت کمال میباشد مانند شنوایی و بینایی 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 شارح چنانکه در صحیح آمده است (صحیح بخاری) بما خبر داده که ما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می بینیم 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 نقص میشود سکوت اختیار کرده و آنرا بخود وی وا گذاشته اند، ولی پس از ایشان در میان مردم اختلاف روی داده است و پس از ظهور معتزله آنها اینگونه صفات را

۱- در متن بفلط (لانضام) چاپ شده است. ولی دسلان بنقل از ترجمه ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به «لانضام» تصحیح کرده است.

احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بشبوت نرسانیده و این معنی راه توحید^۱ نامیده اند و انسان را آفریننده کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاری هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده اند، گذشته از اینکه نخست بتقی سر نوشت و قضا و قدر و اینکه هر امری مسبوق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده ای حادث است معتقد شده اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده اند تبری جسته است. و تقی 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 سر انجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان از این عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابوالهدیل، علاف را میتوان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار میرفت و این طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فرا گرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهدیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفه^۴ (یونان) پیروی میکرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد^۵ و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جیائی پدید آمدند و طریقه ایشال را بنام علم کلام

۱- در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است، ولی صورت متن صحیح است چه ابوحنیفه 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 هجری (۷۴۹ - ۷۴۸ م) درگذشت. (از حاشیه دسلان - جلد ۳) ۲- پنجمین خلیفه بنی امیه. ۳- ابراهیم بن سيار نظام بصری از شاگردان ابوالهدیل بوده است.

می خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از اینرو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن هستند که ایشانرا باشاخه های درخت خرما بزنند و در میان کوچه ها آنها را بگردانند» و گروه مزبور طریقه معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آنها اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمنظره پرداخت و طریقه آنان را ترك گفت. 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 با استدلالهای علم کلام تأیید کرد^۱ اوصفات قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا دلیل تمانع^۲ و صحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت میکردند زیرا هر چند ظاهر آنها سبب توهم 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 بگردد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. از اینرو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده اند که این صفت قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمه قرآن نامی مشترك بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و با آواز قرائت میشود.

از اینرو هر گاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خوانده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است.

۱- در متن بجای «فایده» «فایده» چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آنرا تصحیح کرده است.
 ۲- تمانع در اینجا بمعنی ممانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده هاست که آنرا بمنزله دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

و امام احمد بن حنبل پرهیز می‌کرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند. زیرا از ائمه سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهای نوشته شده یا قرائتی که بر زبان جاری می‌شود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر می‌آیند. و آنچه او را از پیروی اینگونه نظریات منع می‌کرد پرهیزگاری وی بود و متابعت از طریقی جز شیوه سلف در نظر وی بمنزله انکار ضروریات دین بشمار میرفت و زینهار که وی بچنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هر چند مایه توهم اعضا می‌شود، ولی از لحاظ لغوی بر ادراک شنیدنی و دیدنی هم دلالت می‌کند و بنا بر این ایهام نقص در این هنگام از آن منتفی می‌شود، زیرا مفهوم مزبور يك حقیقت لغوی در کلمات مزبور می‌باشد. و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار دستها و چشمها 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 و اداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است^۲ این است که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقه حنبلی^۳ مرتکب توجیه این صفات شدند.

۱ - در این آیه فوجدا فیها جدا را «پریدان ینقض» س، ۱۸ (کهف) آ، ۷۶ ۲ - یعنی واگذار کردن معنی آنها بخدا و سکوت کردن درباره فهم آنها. ۳ - پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱ هـ) را «حنابله» یا حنبلیان می‌گفتند که اغلب آنان از محدثان بودند چه بقول صاحب بیان الادیان (ص ۳۱) مذهب حنبلی فرقه‌ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمد بن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره‌ای از بزرگان محدثان مانند محمد بن اسمعیل بخاری و مسلم بن حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل کرده‌اند و کتاب مسند الامام از تألیفات وی شامل سی هزار حدیث در ۲۴ مجلد است. دسلان کلمه «محدثون» را از -

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و از این رو درباره «برعرش مستولی و مستقر شده» میگویند، استیلا و استقرار برای او بر حسب مدلول و معنی لفظ «استواء» ثابت میشود و این توجیه را از این رو لازم می‌دانند تا مبدا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب^۲ آنها را نفی میکند به کیفیت آن قائل نیستیم از قبیل این گونه آیات: نیست مانند او چیزی^۱، دانم پاک بودن خدا از آنچه وصف میکنند^۳، خدا از آنچه ستمکاران میگویند برتر است^۴، نزاده و زائیده نخواهد شد^۵، و نمی‌دانند که آنها با همه این اذدر تشبیه درآمده‌اند در اینکه قائل باثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان بمعنی استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فرو گذاشتن و تعطیل لفظ می‌هراسند هیچ محذوری در آن نیست، بلکه محذور در تعطیل و فرو گذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیر قابل تحملی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست، زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوه مذهب سلف است.

در صورتیکه هرگز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی. بلکه مذهب سلف چنانکه ما نخست بیان کردیم عبارت از تقویض مقصود از آن آیات

→ معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آنرا «Postérieurs» لاحق - مؤخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است. ۱ - ثم استوی علی العرش، س، (الاعراف) آ، ۵۲. ۲ - سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیه صفات مخصوص بوجودات دیگر از خداست. ۳ - لیس کمثله شیء، س، ۴۲ (الشوری) آ، ۹. ۴ - سبحان الله عما یصفون، س، ۲۳ المؤمنون آیه ۹۳ و چند آیه دیگر. ۵ - در متن چنین است. تعالی الله عما یقول الظالمون، ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد، بلکه در سوره ۱۶ (النحل) آیه (۳) چنین است: تعالی عما یشرکون و در سوره ۲۷ (النمل) این آیه هست. تعالی الله عما یشرکون آیه ۶۴. و در سوره المؤمنون چنین است: فتعالی عما یشرکون آیه ۹۴. ۶ - لم یلد ولم یولد سوره (۱۱۲) اخلاص آیه (۳)

بخداست و سکوت بر گزیدن در فهم آنها.

و گاهی در باره اثبات استواء برای خدا بگفتار مبالغه استدلالت میکنند که گفته است. استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است، ولی مقصود مالک این نیست که ثبوت استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری به وی نسبت داده شود، زیرا او میدانند که مفهوم و معنی استوا در لغت معلوم است که همان صفت جسمانی است و کیفیت آن بمعنی حقیقت آن است، زیرا حقایق صفات کلاعبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است.

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء)^۱ استدلال میکنند که پیامبر (ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد، در آسمان. پیامبر (ص) فرمود: باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمان است، ولی پیامبر (ص) بعلت اینکه او برای خدا اثبات مکان کرده بود ایمان ویرا مورد تصدیق قرار نداد، بلکه بدین سبب او را با ایمان خواند که بظواهر آنچه آورده بود از قبیل اینکه خدا در آسمان است ایمان داشت و از این رو در زمره کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشا به ایمان آورده بودند بی آنکه در جستجوی کشف معنی آنها باشند. و یقین بقی مکان به دو علت حاصل میگردد: نخست دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزه بودن ویرا اعلام میدارد از قبیل: نیست مانند او چیزی و نظایر آن و گفتار وی، و اوست خدا در آسمانها و در زمین^۲ چه يك موجود در آن واحد ممکن نیست در دو مکان باشد. و بنا بر این بطور قطع در این آیه منظور مکان نیست، بلکه مراد چیز دیگری است.

آنگاه «حنبلیان» توجیهی را که در باره ظواهر رخسار و دو چشم و دو دست و فرود آمدن و سخن گفتن با حروف و آواز ساخته بودند طرد کردند و برای آن

۱- سوداء کنیز معاویه بن حاکم بود که میخواست او را آزاد کند و در این باره با پیامبر ص مشورت کرد که ایمان و اعتقاد آن زن را مورد آزمایش قرار دهد تا اگر شایستگی داشته باشد او را آزاد کند.

۲ - و هو الله فی السموات والارض س، ۶ (الانعام) آ، ۳

معانی و مفاهیمی که از امور جسمانی عمومی تر بود قرار دادند و خدا را از مدلول جسمانی آن منزّه کردند و با اینکه این توجیه موافق اصول زبان عرب نبود، ولی نخستین و آخرین استدلال ایشان بر آن متکی بود.

بهین سبب اهل سنت و متکلمان اشعری و حنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را در این خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمد بن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروف است.

و اما «مجسمیان» نیز بهین شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند: ولی او نه مانند اجسام است. در صورتیکه در مقولات شرعی برای خدا کلمه جسم دیده نشده است، بلکه اثبات همین ظواهر آنانرا بر اظهار چنین نظریه‌ای گستاخ کرده بود. آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند، بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندارهای حنبلیان جسمیت را اثبات کردند و او را بگفتار متناقض پستی منزّه میساختند بدینسان که میگفتند. جسمی است ولی نه مانند اجسام «دیگر» و حال آنکه جسم در لغت عرب چیز عمیق محدود است. و گذشته از این تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گوهر هاست و جز اینها. آنان اصطلاحات متکلمان را میگرفتند و از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مابین مدلول لغوی آنها بود و بهین سبب مجسمیان در بدعت و بلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه آنها برای خدا اوصافی اثبات میکردند که مایه توهّم نقصان در وی میشد و چنین اوصافی بهیچ رو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشود.

از آنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گزاران معتزله و مجسمیان معلوم شد و در میان محدثان گروهی هم از غالیان «غلات» دیده میشوند که آنها را مشبیه مینامند چه آنها در باره تشبیه (خدا بدیگر اشیاء) تصریح دارند بحدیکه حکایت میکنند یکی از آنان گفته است: فقط از من در باره ریش و اعضای تناسلی خدا پرسش مکنید آنوقت در باره هر چه جز این دو

بنظر شما میرسد برسید. و اگر این گفتار بدین سان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمه آنان بدان قائلند آنوقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی و کتب اهل سنت پر از مخالفت با این گونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده اند. و ما باختصار به آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعه گفتارهای گوناگونی را که در این باره آمده است از یکدیگر باز شناسیم.

و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی فرمود بهیچ رو رهبری نمی شدیم^۱.

و اما مسائلی که دلیل و مفهوم آنها پوشیده است مانند وحی و فرشتگان و روح و جن و برزخ و کیفیات رستاخیز و دجال و فتنها و علامات پیش از وقوع رستاخیز، و دیگر اموری که درک آنها دشوار یا مخالف عادات است، اگر آنها را بروفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت اند توجیه کنیم، در زمره متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم: باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند، ولی با همه این، در این جهان مرحله های مختلفی وجود دارد که هر یک بعلت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱ - عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگی کنونی آنها را برای وی

ایجاب کرده است.

۲ - عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصویری را که در باطن انسان ظهور میکند جریان میدهد 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 میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت میشود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳ - مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت و توحید خودمخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشانرا به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴ - مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست میشوند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می یابند و بر حسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب میشوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا جایگاه جزای بزرگ را درک میکنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می بینند و یا بعذاب آتش «دوزخ» کیفر می یابند و گواه دلیل دو مرحله نخستین و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و در باره معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین

دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افراد انسان زندگانی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمی بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شود آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر میرسد، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی میشود و آنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحلهها و احوال چهار گانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور میپردازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی میفرماید: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما گوش و دیدهها و دلها «اندیشه» بیافرید، باشد که شکر کنید.^۱ پس با این مشاعر است که انسان به فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب میشود و حقیقت انسانیت خویش را تکمیل می کند و حق عبادتی را که بهرستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا در مرحله خواب بعین همان مشاعر حسی ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هر چه در خواب درك کرده است یقین حاصل میکند و با آنکه اعضای او بطور عادی بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود در عالم خواب هیچ شک و تردیدی نمی کند.

۱- وَاللّٰهُ اٰخِرُكُمْ مِنْ بَطْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لِاتَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لِكُلِّ السَّمْعِ وَالْاَبْصَارِ وَالْاَفْتِدَةِ لِمَلِكٍ تَشْكُرُوْنَ
س، ۱۶ (النحل) آ، ۸۰

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که میگویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس ظاهر و باطن است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از کلیه حواس صورت می پذیرد و بر آن مجسم میشود.

با این تفاوت که رؤیاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است پایدارتر و راسخ تر از رؤیاهای خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده اند خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته اند: خواب ادراکی است که خدا آنرا در حواس آدمی می آفریند و آن وقت برای او نظیر همان کیفیاتی که در بیداری دست میدهد در عالم خواب نیز پدید می آید.

و این نظریه شایسته تر است هر چند کیفیت آنرا نمی توان دریافت. و این ادراک که در خواب روی می دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیله مشاعر حسی در مرحله های بعد از آن پدید می آید.

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست می دهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است. چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می بیند و سخن خدا را از خود او یا از فرشتگان می شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه اش می بیند و در آن بر براق سوار می شود و در آنجا پیامبران را می بیند و بایشان درود می گوید و انواع مشاعر حسی را درک می کند همچنانکه آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب درمی یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی می آفریند اما نه بوسیله ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید: «خیال صورتی را بحس مشترك میرانده، تا مرحله خواب تنزل می‌دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابراین از این تنزل چنین لازم می‌آید که حقیقت وحی و رؤیای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه در باره رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می‌شود که حقیقت رؤیای مزبور فروتر از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح بخاری^۲ آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می‌برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می‌شد و پس از سوره براءة در جنگ تبوک یکسره بروی نازل شد در حالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترك می‌بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می‌باشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته می‌شوند و به اجسام باز می‌گردند، در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو فرشته (نکیرو منکر) را می‌بیند که از وی سؤال می‌کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) بادیدگان سر مشاهده می‌کنند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می‌شوند. می‌بیند و صدای حرکت پای آنان را هنگامی که از وی منصرف می‌شوند می‌شنود آنچه را در باره توحید یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها به وی تلقین می‌کنند می‌شوند و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بربل چاه بدر ایستاده بود که در آن

۱- رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

کشتگانی ازمشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکاریک آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشها سخن میگویی؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته می شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی اینجهان احساس می کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را بر حسب مراتبی که دارد در می یابند. و فرشتگان و پروردگار خویش را می بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بد می بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمی شود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی است و یکمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا می آفریند انجام می یابد و راز آن این است که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارک آن ایجاد می شود و بنا بر این هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری درحالت وحی از مرحله مشاعر بشری به مرحله مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آن وقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود می برد و در آن مرحله بسبب آنها هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل می کند چنانکه ادراک نفس در این حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد در می یافت.

گفتار اخیر ازغزالی (رح) است و هم می افزاید که: «نفس انسانی صورتی است که پس از جدائی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک بمنزله نمونهها و صورتهایی باقی میماند».

ومن میگوید: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره می کند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل می شود. و هر گاه کلیه این نکات را نیک دریایی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهارگانه وجود دارد، ولی نه بدانسان که در زندگانی اینجهان بود، بلکه از لحاظ قوت وضعف بر حسب احوالی

که بر آنها عارض می شود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع به اجمال اشاره می کنند و می گویند: خدا بسبب این شاعر از هر نوع که باشد دانستنی ضروری در وی می آفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. این است مختصری برای روشن شدن اقوال گوناگون در خصوص متشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش از این در این باره گفتگومی کردیم ممکن بود خواننده از درک آن عاجز آید پس سخن را پایان می دهیم و از خدا سبحانه می طلبیم که ما را بدرک و فهم در باره انبیا و کتاب خود رهبری فرماید و ما را به راهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید را دریابیم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید^۱.

فصل ۱۱ در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده اند، شیوه حق هدایت شمرده می شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدین شیوه یافت و مردم بآلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری (رح) گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی آید و بظاهر

کلمه مزبور لقبی است. و کسانی که گفته‌اند صوفی مشتق از صفا یا از صفة^۱ است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان پوشیدن آن اختصاص نیافته‌اند. و من می‌گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمه مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه‌پوشی می‌گرایدند.

و چون این گروه ب‌مذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای^۲ «حال.. دل» ادراک‌کننده ویژه‌ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این‌رو که انسان از لحاظ اتصاف ب‌ماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک باز شناخته می‌شود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

و دیگر ادراکی برای احوال عادی که ب‌عهده اوست مانند: شادی و اندوه و دلنگی و شکستگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنا بر این روان^۳ خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته‌ها «ارادات» و احوال ایجاد می‌شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفتیم.

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می‌آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می‌شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناک یا لذت بخش پدید می‌آیند و نشاط به دنبال استراحت^۴ و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می‌شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و نا خواه بدنبال هر

۱ - مشتق از صفا یا از صفة یا از صفت است. «نسخه خطی ینی جامع» ۲ - از «ب» در چاپ- های مصر و بیروت، مأخذ غلط است. ۳ - 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. ۴ - در چاپ‌های مصر و بیروت و «ینی» که اغلب بی نقطه است حمام و در «ب» حمام است.

مجاهدتی برای احوالی « وجد » دست می‌دهد که نتیجه آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می‌کند و برای مرید مقامی می‌شود و یا عبادت نیست^۱ و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقایی یابد تا سرانجام بمقام^۲ توحید و معرفت نائل می‌شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر (ص) می‌فرماید: « کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می‌شود. » بنا بر این مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند و اصل همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می‌آید که نتایج و ثمرات می‌باشند و آنگاه از آنها بی‌درپی صفات و احوال دیگری دست می‌دهد تا به مقام توحید و عرفان می‌رسد. و هر گاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد درمی‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره‌های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید بمحاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجوئی کند و بحقایق آنها درنگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق^۳ خود درمی‌یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبه نفس می‌پردازد. و بجز گروه اندکی از مردم دیگران در « محاسبه نفس » با صوفیان شرکت نمی‌جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف

۱ - در « پ » می‌باشد. ۲ - مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیزی است هر گاه اراده کند بی آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. (از رساله کلمه التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی. ۳ - در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنها در دل‌های دوستان خویش می‌افکند و بدان حق را از باطل بازمی‌شناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجویند (از تریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری ذوقها و وجدها (حال - دل) از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس در افعال و ترکها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهایی است که در پرتو مجاهدات بدست میآیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می شود که از آن بمقامی دیگر ارتقایی یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع های لغوی برای معانی متداول است ولی هر گاه معانی تازه ای پیش آید که متداول نباشند برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی شود^۱ و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

و علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فنوی - دهندگان است که عبارت از احکام عمومی در باره عبادات و عادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و در باره مسایل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس در باره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدهایی که در این راه بدست میآید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بذوق برتر

۱- حال عبارت از کمال زودگذر نامحسوسی است. (از رساله کلمة 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 لغیر هم، لواحد غیر هم است .

نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است .
و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان در باره فقه و اصول و
کلام و تفسیر و جزاینها بتألیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره
طریقت خویش تألیفاتی کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری
و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترك آن کتبی نوشته اند چنانکه [محاسبی^۲ در
کتاب «رعایه» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و
ذوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته اند]^۳ چنانکه
قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در
مسائل مزبور به تحقیق پرداخته اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیاء» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در
آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس بیسان آداب و سنت
آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار میبرند شرح داده است.
و بنابراین علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحله دانش مدونی رسیده است در
صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال فرا-
گرفته میشد چنانکه دیگر دانشهایی که در کتب تدوین شده اند مانند: تفسیر و
حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست در سینه های رجال بود.

آنگاه باید دانست که بدنبال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر
کشف حجاب حس دست میدهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می یابد
که صاحبان حس به ادراک هیچیک از آن اطلاعات نائل نمیشوند. و روح هم از همان
عوالم است. و سبب کشف مزبور این است که هر گاه روح از حس ظاهر به ادراک باطن

۱ - رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق میشود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده اند.

۲ - ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی
بسال ۲۴۳ هـ (۸۵۸-۸۵۷ م) درگذشته است. رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود.

۳ - در جاهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ «ب» مطابقت دارد

باز گردد احوال حس ضعیف میشود و احوال روح قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر میشود و رشد و نمو تازه‌ای بدست می‌آورد و ذکر مرید را برای حالت یاری می‌دهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزلهٔ غذاست و از این رو پیوسته نمود میکند و فزون‌ی می‌یابد تا بمرحلهٔ شهود میرسد پس از آنکه علم بود، و در این مرحله حجاب حس برافکننده میشود و وجود نفسی که از ذات خود دارد کامل می‌شود و آن عین ادراک است.

و در این هنگام برای او مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی و تقرب ذات او در تحقق حقیقت آن از افق اعلی، افق فرشتگان پیش می‌آید.

و این نوع کشف بیشتر اوقات برای اهل مجاهده دست می‌دهد و آنوقت از حقایق عالم وجود مسائلی درک می‌کنند که دیگران از درک آنها عاجزند و همچنین به بسیاری از حوادث پیش از وقوع آنها پی می‌برند و بیاری همت‌ها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می‌کنند و این موجودات مطیع و مسخر ارادهٔ ایشان میشوند.

و بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که در بارهٔ سخن گفتن از آن مأمور نشده‌اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می‌آید نوعی آزمایش می‌شمرند و هر گاه برای ایشان روی دهد التجا می‌جویند^۱.

و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده‌ای اتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره‌مند بودند، ولی ایشان توجیبی بکرامات مزبور نداشتند. و در فضایل ابوبکر و عمر^۲ (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رسالهٔ قشیری نام آنان آمده و متأخرانی

۱ - از «پ» ۲ - عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمهٔ خویش، ابوبکر و عمر و علی آورده است که بانسخهٔ خطی «ینی جامع» مطابق است.

که پیرو آنان بوده‌اند از صحابه در این امر پیروی کرده‌اند. پس از چندی دسته‌ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث در باره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه‌های ریاضت ایشان در باره این موضوع نسبت به طریقه‌های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمات ایشان در باره کشتن قوای حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیدا شد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیه نفس ادراکی برای آن حاصل می‌شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می‌پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش^۱ بتصور آورده‌اند. غزالی (رح) در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین 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 تا بانك را در نظر می‌آوریم که هر گاه محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و بر خلاف صورت حقیقیش جلوه گر می‌شود، ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می‌دهد بنا بر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می‌بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کردند در باره حقایق موجودات علوی و سفلی و

۱- در متن چنین است: من العرش الی الطی. طس بمعنی باران ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و بهمین سبب دسلان در حاشیه مینویسد، این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گرنه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آنرا بهمان معنی باران ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع میکند.

حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز بی‌بحث پرداختند. و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمی‌جستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته‌ای از صاحبان فنوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است^۱.

«تفصیل و تحقیق^۲» در ضمن سخنان عالم‌ان حدیث و فقه بسیار دیده می‌شود که می‌گویند: خدای تعالی مابین آفریده‌های خود می‌باشد.

و در میان گفته‌های متکلمان می‌بینیم که می‌گویند: «خدانه مابین و نه متصل است». و فلاسفه می‌گویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است».

و باز متصوفه^۳ متأخر در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچ‌گونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می‌کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها می‌پردازیم تا معانی آنها روشن شود:

باید دانست که مباینیت در دو مفهوم بکار برده می‌شود:

یکی مباینیت در حیث^۴ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیث و جهت» بر مکان دلالت می‌کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور در باره تصریح باین مباینیت از برخی عالمان سلف روایت

۱ - وجدانیات آنهائی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی). ۲ - این فصل در جایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم. ۳ - (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراغ متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فراگیرد؛ و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاری که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)

شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده‌اند و بهمین سبب متکلمان این مباینت را انکار کرده و گفته‌اند: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته‌اند يك موضوع خالی از اتصاف به معنی وضد آن نمی‌باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف- یافتن آن صحیح باشد و گر نه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی وضد آن خالی باشد، چنانکه در باره جماد میگویند: «نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اتصاف باین مباینت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزهی باشد»

گفتار بالارا ابن تلمسانی در «شرح اللمع»^۱ تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوسته بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن.» و این معنی گفتار فلاسفه است که می-گویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است. و متکلمان منکر این گفتار اند از اینرو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می‌آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند: آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات مباین مخلوقات خویش است که در مقابل ایسن مباینت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله^۲ و کسانی که از

۱- رجوع به کشف الظنون «ذیل کتاب شرح اللمع» شود. ۲- منظور رساله قشیریّه است.

آنان پیروی کرده اند .

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. وجه بسا که گمان کرده اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می کنند با توجه مخصوص در رد آن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی می شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج می گردد و بنا بر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا می کنند و آن شگفت آورتر است، زیرا لازم می آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه در باره امامان است که شرح آن در گفته های متصوفه بدو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می باشد و کلیه محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی بود جهان هستی پدید نمی آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت .

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیر بت^۱ یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده اند و از اینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و در باره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می کنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور

۱ - غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد .

ایشان وهمی نیست که قسیم علم و ظن و شك است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدم اند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی توان یافت چنانکه در آینده بر حسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا می کنند در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل می گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل میشوند و آنان که تصور می کنند ادراکات مزبور بطریقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه اند^۱ و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده اند که از شیوه اهل مظاهر^۲ پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدید آورده اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گزاشیده و در دیباچه ای که بر این شرح نوشته است در باره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که تنها و بی گفتگو عین و حداث است صدور یافته اند و این صدور را تجلی می نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است:

«گنجی نهان بودم پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از اینرو مردم را

۱ - در اینجا فصل اضافی پایان می یابد. ۲ - اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده اند مظهر «حق» اند. و در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: «و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت ...»

آفریدم تا مرا بشناسند .»

و این کمال، در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی^۱ و حقیقت محمدی^۲ می نامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل و مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه اینها تفصیل حقیقت محمدی است. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می شود و این مرتبه مثال است سپس از آن بترتیب: عرش و کرسی و افلاك و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت در عالم فنق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهده و وجود و گفتارهای صاحب دلیل «استدالیان» بسیار است.

و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست].^۳

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده اند و این عقیده ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که اجزا و قسمتهای مختلف وجود نیروهای است که حقایق موجودات و صورتها و ماده های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده اند. و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده اند. سپس در

۱ - حضرت عمائی درجه و مرتبه احدیت و یگانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «کشاف اصطلاحات الفنون» شود. ۲ - حقیقت محمدی، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از تعریفات جرجانی). ۳ - در چاهیهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجود دارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافه نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی. آنگاه فلك متضمن قوه انسانی و نیروی اضافی خودمیشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا نمیشد عبارت از نیروی ایزدیت است که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گردآورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده، بلکه از هر سوی، بر آنها احاطه یافته است. پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیت و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکیست از اینرو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل میکنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این بر طریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می کنند، 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 در باره وحدت مشابه سخنان حکما در باره نگاهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود رنگها بهیچرو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود

۱ - در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهاق» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق - است.

ادراك كنده] حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراك كنده^۱ عقلی است. و بنا بر این وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراك كنده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراك كنده بشری بکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت؛ بلکه وجود بسیط و یگانه است. از اینرو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان و ستارگان همه اینها تنها بسبب وجود حواسی پیدا شده اند که آنها را درك می کنند، زیرا در آن ادراك كنده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست؛ بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراك كنده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم اینجهان میردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در اینجهان وجود نخواهد داشت؛ بلکه همه این ادراکها یکیست و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. و این وضع را در حالت شخص نائم در نظر میگیرند چه او هر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و او در آن حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم میکند ادراك دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این اشیاء درك شده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراك بشری خویش در نظر میگیرد و اگر (بفرض)^۲ این ادراك را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان بر خواهد خاست.

و این همان معنی گفتار ایشان است که میگویند: وهم^۳ اما نه آن وهمی که از جمله مدارك بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنا بر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر

۱ - در چاپ (ك) نیست. ۲ - در چاپ «پ» و نسخه «خطی بنی جامع» چنین است، و اگر البته این ادراك... ۳ - «موهم» در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور چنین است، الموهم لالوهم الذی... در صورتی که صحیح: الوهم لالوهم الذی... است.

میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سراماست و ستارگان و دیگر اشیائی که از نظرمان نهان هستند بیشک یقین داریم و همه مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمیدهند و هیچکس با خود در امور یقینی بمشاجره و بحث نمیرد؛ گذشته از اینکه محققان متصوفه متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد و صوفیان این حالت را مقام جمع^۱ مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و بمقام بازشناختن موجودات از یکدیگر ناائل میآید و از این کیفیت بمقام فرق^۲ تعبیر میکنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن میرود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانکار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یسار کردیم آشکار شد.

فصل^۳

باید دانست گروهی از متصوفه متاخر که در باره کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند در این موضوع بسیار فرورفته‌اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته‌اند مانند هر وی^۴ که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را

۱ و ۲ - فرق چیز است که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلب گردد. عبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشر است، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون، ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دو ناگزیر است، چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا بر این گفتن بنده «ایا لکنعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایا لکنستعین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بنیادیت اراده و جمع نهایت آن است. (از تعریفات جرجانی) ۳- در چاپهای مصر و بیروت نسخه خطی «ینی» جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد. ۴- عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هر وی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که سال ۳۸۱ هـ (۱۰۸۹-۱۰۸۸ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

بر گزیده اند سپس ابن‌العربی و ابن‌سبعین و شاگردان آن دوازدهوی پیروی کرده و آنگاه ابن‌العقیف و ابن‌فارض و نجم اسرائیلی^۱ 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 والوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان بهیچرو آنرا نمیشناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر در آمیخت و سخنان آنان بهم 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 هنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می‌کند دیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن‌سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزله است از اینکه آبشخوری برای هر آججو باشد؛ یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطابه بشمار میرود و گفتار مزبور عیناً همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و بین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۲ و بدان گرویده‌اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقییان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب^۳ خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گرنه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه‌ای در لباس پوشیدن

۱- اسماعیلی (ن. ل) ۲- از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع». ۳- در نسخه (ک) «ونحلتهم» بقلط «وتخلیهم» چاپ شده است.

و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود، بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و پیش از همه کس عبادت می کردند و هیچ يك از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند، بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسائی و مجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه بر این امر [در سیرتها و اخباری است که در باره آنان روایت شده است. راست است که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال می کنند علی بفضائل اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف اند].^۱

و چنین پداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در باره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان يك نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از اینرو ویرا از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، 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 و بسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله تقییان قرار دادند. و در این باره [برخی از سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی گواه است که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه ای نقیماً و اثباتاً یاد نکرده اند، بلکه گفته های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می کند.

۱ - قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» هست و قیقه مطالب چاپ «ب» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است. ۲ - تا اینجا در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

[تذییل] و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سر- آمد اولیای اندلس ابومهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را در باره اشعار هر وی بیان میکرد و هر وی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر با اشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است :

از وحدانیت خدا را توحید نگویند،

زیرا هر که توحید گوی اوست انکار کننده‌است .

توحید گوئی کسی که در باره اوصاف او سخن میگوید ،

دو بینی است که ذات خدای یگانه این دو بینی را باطل می‌کند،

توحید او همان است که خود نموده و فرموده‌است.

و توصیف گوئی کسی که خدا را وصف می‌کند، کفر است.

ابومهدی (رح) برسبیل عذرا از هر وی، می‌گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحد) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را بر هر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوار شمرده‌اند. و ما بر وفق عقیده آن فرقه‌می گوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است، و وجود یکسره، حقیقت و واقعیت یگانه‌ای است. و ابوسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار میرود گفته است: «حق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۱ و هم است و بمنزله تصاویر

۱ - از اینجا يك فضل زیر عنوان (تذییل) در چاپهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «بنی جامع» مقابله شد . ۲ - ترجمه «حضرات‌الخمس» است که در نسخه خطی «بنی جامع» بهمین صورت نوشته شده است، ولی در نسخه پاریس ص ۳ ص ۷۵ «حضرات‌الحس» چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا «حضرات‌الخمس‌الالهیه». عبارت است از :
الف - حضرت قیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است .

ب - حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است . ←

سایه‌ها^۱ و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هر چه را بجز ازلیت و قدم پیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» او هم اکنون نیز بر همان شیوه ایست که پیش از این بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لیبید (شاعر) در این مصرع است که پیامبر خدا (ص) نیز آنرا تصدیق کرده است:

«آگاه باش، هر چیز بجز خدا باطل است.»

فرقه مزبور گویند: بنا بر این هر که توحید گوی خدا باشد^۲ و او را توصیف کند^۳ در حقیقت در برابر موجد^۴ قدیمی که معبود اوست، بموجد^۴ جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث) که فعل اوست قائل شده است. و مایاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنا بر این اینگونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبسی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید: در خانه جز تو کسی نیست. پیدا است که زبان حال دیگری این است که بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. و برخی از محققان گفته اند: در اصول این گفتار

ج - حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شده یکی آنکه غیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.

د - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه - حضرت جامع حضرتهای چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است و عالم مزبور خود مظهر عالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است و حضرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از ترمیمات جرجانی) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود. ۱ - «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الظلال» است. ۲ - در نسخه «ینی جامع» نیست. ۳ و ۴ - در نسخه «ینی جامع» چنین است: کسی که توحید گوی خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبود او باشد قائل است.

«خدا زمان را آفریده است.» تناقضی وجود دارد، زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد، ولی آنچه آنان را باین گونه گفته‌ها وامیدارد این است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و با الفاظ نمیتوان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پس هر گاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت 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، توحید 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 بیایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتبه خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزله تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالامی برد و ویرا از آلودگی حدوث پاک می‌کند عین مقام جمع است.

و ریشه دارترین گروه «صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت^۱ مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است.

و منظور گوینده شعر «هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفیعیت از میان بر 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 دیده‌او بودم.»

و هر گاه معانی را درک کنی مناقشه‌ای در الفاظ نیست و هر که از همه این

معانی بهره‌مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلم می‌گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف «متصوفان» آمده است.

«پایان سخن شیخ ابو مهدی بن زیات .»



و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا در بارهٔ محبت تألیف کرده و به «التعریف بالمحب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظهٔ خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح‌تر است و خدا توفیق دهنده است. [

فصل

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفهٔ متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده و همه چیزهایی را که برای ایشان در طریقت روی داده نیز مشمول انکار قرار داده‌اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همهٔ آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند:

- ۱ - گفتگو در بارهٔ مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال - دل) بدست می‌آید، و محاسبهٔ نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهایی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم.
- ۲ - گفتار در بارهٔ کشف و حقایق درك شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از موجود و تکوین کننده آنها. چنانکه گذشت.

۳ - سخن در باره تصرفات در عوالم و جهان‌های هستی با انواع کرامات.

۴ - الفاظی که بر حسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده‌اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات^۱ تعبیر می‌کنند و ظواهر آنها اشتباه‌آمیز است از اینرو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث در باره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها در نتایج مجاهدات بدست می‌آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات، از امور است که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو در باره کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرانیده‌اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفرائینی

۱ - شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) با اصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلمانی که بوقت هستی رذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن چنیده، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بایزید، سبحانی ما اعظم شأنی. مشابه این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت پناچاری و پریشانی صادر شود. و از لغزهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنها ابراز می‌کند اما بی اذن الهی. «از- ترمیقات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج، «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لندن ۱۹۱۳ شطح را بدینسان ترمیف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکنند که از معدن خود مالا مال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شکفتنی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیچان آمده است. رجوع به (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که بامعجزه اشتباه میشود پذیرفته نیست، زیرا محققان اهل سنت میان معجزه و کرامات چنین فرق گذاشته‌اند که معجزه باید با تحدی یعنی دعوی وقوع معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بر وفق دعوی کاذب مقدور نیست، زیرا ادالت معجزه بر صدق عقلی است از اینرو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا بر این اگر بوسیله دروغگو روی دهد آنوقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است.

و اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از اینرو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی^۱ است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقهای ایشان است و قادر بفهم آن نیست و لغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند. پس سزاست که در این باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمره متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم. و هر کس را که خدا بفهم مطلبی از این کلمات بر وجه موافق ظاهر شریعت کامیاب کند زهی سعادت.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر میکنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مورد بازخواست قرار میدهند باید دانست که انصاف در حق این گروه این است که ایشان اهل غیبت از عالم حس‌اند و وارداتی^۲ بر ایشان تسلط می‌یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده‌ای بر زبان می‌آورند. و صاحب غیبت را

۱ - یعنی مربوط بحواس باطنی. ۲ - وارد در تداول تصوف عبارت است از هر چه از معانی غیبی بی‌تعمد بنده بر دل وارد شود. (از تعریفات جرجانی)

نمی‌توان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است. و بنا بر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم می‌باشد باید این گونه گفتارهای آن‌ها را بر قصد جمیل حمل کرد. و تعبیر از وجدها دشوار است از اینرو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهایی که از آنان صادر می‌شود مؤاخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایی از آنها نبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید و در عالم حواس ظاهر باشد و حال و وجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع می‌شود و بهمین سبب ققیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او در حال حضور هنگامیکه بر خویش تسلط داشت سخن میگفت. و خدا دانای تراست.

و متصوفه پیشین که در رساله «قشیری» نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار میرفتند و در گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک شیفنگی نداشتند، بلکه تا جائیکه میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست می‌داد از آن دوری می‌جستند و بدان اعتنا نمیکردند، بلکه از چنین حالاتی می‌گریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمدهائی از عوائق راه آنان و مایه آزمون است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی‌گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمایی مسلط تر است. از اینرو از آنچه درک می‌کردند کلمه‌ای بر زبان نمی‌آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی‌شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می‌داد از 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 می کردند و سزااست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است^۱.

فصل ۱۲

در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامیکه علوم بصورت فن و صنعت درآمده و مردم درباره آنها بتألیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده، ولی علت آنکه بما نرسیده است این است که ما در این باره تنها بسخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده ایم و گرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکردند، چنانکه یوسف صدیق (ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد.

همچنین در «صحیح» از پیامبر (ص) و ابو بکر (رض) روایت شده است که: رؤیا یکی از مدرکات غیب است.

و پیامبر (ص) گفت: رؤیای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده ها چیزی بجز رؤیای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می بیند یا برای وی می بینند. و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رؤیا بود.

چنانکه هیچ رؤیائی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سیده دم تا بناك

۱ - در جاهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است، و خدا توفیق دهنده آدمی براه صواب است. و در نسخه «ینی جامع» و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از «پ» است.

و روشن و مطابق با واقع بود.

و پیامبر (ص) هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد به اصحاب خویش میفرمود: آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میآید نوید دهد.

اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده میشود و با خون تمام بدن سرایت می کند و بدن افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز میگردد. و با این بازگشت با استراحت و رفع خستگی می پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم^۱. سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتاً همه اشیا را که در عالم امر^۲ وجود دارد درک میکند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز میگردد. و در این هنگام هر چه را که درک شدنی

۱ - رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود. ۲ - بظاهر ناظر به آیه، قل الروح من امر ربی است. (س ۱۷ الاسری) آ، ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.

باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف می‌یابد و ناگزیر لمحهای از عالم خود را درک میکند و این ادراک او باندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. و در این حالت کلیه مشغولیت‌های حس ظاهری وی که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می‌رود تخفیف می‌یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی میشود که لایق عالم اوست و همینکه بدرک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می‌آید به بدن خود باز میگردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می‌باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی‌تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف کننده آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را به حافظه می‌سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقوف نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی دریابد آنها را به خیال القا میکند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد درمی‌آورد و بحس مشترک می‌سپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند.

و خیال واسطه این قسمت نیز می‌باشد، ایسن است حقیقت رؤیا. و از این بیانات فرق میان رؤیای صادق^۱ و خوابهای پریشان دروغ آشکار میشود چه کلیه این گونه رؤیاها هنگام خواب صورتهائی در خیال می‌باشند، ولی اگر این صورتهای از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رؤیا حاصل میشود و اگر از

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها راهنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب-های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و] باید دانست که رؤیای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مزدهای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا میشود در می‌یابد. از جملهٔ علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رؤیاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب می‌کند. و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بروی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که از آن حالت به حال احساسی می‌گریزد که نفس در آن فرورفته و در بدن و عوارض آن می‌باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از اینرو که رؤیای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظهٔ وی نقش می‌بندد و هیچ‌گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظهٔ خود ندارد بلکه همینکه بیدار می‌شود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می‌ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی‌شود، زیرا ادراک نفسانی جنبهٔ زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در يك زمان درك می‌کند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می‌گیرند و قوهٔ خیال آنها را از حافظه باز می‌گیرد و بحس مشترك می‌رساند و چون کلیهٔ افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می‌گردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی-نمی‌باشند و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد يك باره و در کمتر از

۱ - از اینجا بیش از يك صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخهٔ خطی «بنی جامع» در حاشیه نوشته شده است.

يك چشم برهم زدن می باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی شود و این هنگامی است که ادراك نخستین نیرومند باشد و هر گاه رؤیائی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و در عین حال بسیاری از تفصیل آن هر چه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود، چنین رؤیائی را خواب راست نمی توان نامید، بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خواب های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبانت را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برماست.^۱ و رؤیا نسبتی به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنا بر 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 در باره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراك کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آنرا تصویر کند البته آنرا در صورتهائی تصویر می نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی یابد و خیال آنرا بصورت دریا تصویر می کند یا اگر معنی دشمنی را درك کند خیال آن را در صورت مار تجسم می دهد. و بنا بر این هنگامی که شخص از خواب بیدار می شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این

۱ - لا تحرك به لسانك. لتعجل به. ان علينا جمعه و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بيانه.
س : ۷۵ (القيمة) آ ، ۱۶ تا ۲۰ ۲- تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «ینی جامع»
مقابله شد .

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.

و می‌گوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده‌ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می‌باشد و بهمین قیاس ظروف را به زنان تشبیه می‌کنند، زیرا آنها هم بمنزله ظروف اند و امثال اینها. و برخی از خواب‌ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسبت میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و بهمین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابراین رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی بتأویل ندارد. و خوابی که از جانب فرشتگان است، رؤیای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب‌های پریشان است.

و نیز باید دانست که هر گاه روح ادراک خود را بخيال بسپارد خیال آنرا در قالب‌هایی می‌ریزد که برای حس مأنوس و عادی باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی] البته آنرا بهیچ روهم تصویر نخواهد کرد. و بنابراین ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را بهمار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ‌یک از این مفاهیم را درک نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست تصویر می‌کند و باید خواب‌گزار خود را از این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می‌شود و در همی آمیزد

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 مبنی می‌سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می‌گویند دریا بر پادشاه دلالت می‌کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می‌کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می‌گویند مار نشانه دشمن است در جایی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها. بنا بر این خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می‌گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می‌دهند قوانین مزبور برای رؤیا مناسب تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می‌کند.

و برخی از این قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می‌کند و بعضی هم از سرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجود وی آفریده شده است برانگیخته می‌شود. و هر کس آماده است برای آنچه بر آن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافته است. و محمد بن سیرین^۱ در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی در این باره بتألیف پرداخته سپس متأخران^۲ تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این

۱ - ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری هم‌زمان و از تابعان بشمار میرفته است. سیرین پدر وی مسگر و از مردم جرجرایا بوده که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهایی به وی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبر او در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری درگذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود. ۲ - از متکلمان. (ن. ل).

روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن^۱». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است «همچنین کتاب «المرقبه - العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»]^۲.

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلت مناسبتی که میان آن دو - می باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است]^۳ چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانهاست^۴.

فصل ۱۲

علوم عقلی و انواع آن^۵

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از اینرو که وی دارای اندیشه است و بنا بر این دانشهای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها در آن می اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن با هم برابرند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانش های فلسفه و حکمت می خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن علمی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت میکند و فایده آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی]^۶ می جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیاً و ثبوتاً]^۷ بمنتهای اندیشه خویش آگاه

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» نیست . ۲ - قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست . ۳ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد . ۴ - اشاره به انت علام النیوب س، مانده آ، ۱۰۸ و ۱۱۶ . ۵ - عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است در چاپ «پ» چنین است، در علوم عقلی و . ۶ - از «پ» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است، در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «پ» ، در موجودات عرضی . ۷ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست .

شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیده دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می‌اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی]^۱ که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می‌خوانند. و آن دومین گونه دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیات می‌اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می‌نامند و سومین گونه دانشهای عقلی بشمار می‌رود. و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است. و آنها را تعالیم^۲ مینامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر 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.

و دوم دانش ارتماطیقی است^۳ و آن شناختن کمّ متصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می‌پیوندند. سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازا و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر یک از سیارات و [ثوابت]^۴ است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یک موجود است از قبیل: رجوع و

۱- در موجودات و عوارض آنها «نسخه خطی بنی جامع». ۲- ریاضیات Mathématiques
۳- Arithmétique ۴- در جایهای مصر و بیروت و «نسخه بنی جامع» نیست.

استقامت و اقبال و ادبار. و اینهاست اصول علوم فلسفی که هفت دانش است: نخست منطق که مقدم بر همه است و پس از آن تعالیم آنگاه بترتیب، ارتماطیقی، هندسه، هیئت، موسیقی. طبیعیات و الهیات. و هر يك 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 يك هنگامی که آهنگ دانستن آن شود. دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان بمنظور دریافتن علم احکام نجوم است و ما در باره هر يك از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد. و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته‌ایم بیش از همه دو قوم بزرگ به علوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که به ما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد و فور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. ازینرو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجاد و گری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]^۱ و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و از میان همه قبطیان به علوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت^۲ و وضع ساحران و افسونگران

۱ - چاپ «پ» و نسخه خطی ینی‌جامع. ۲ - اشاره بآیه: «ولکن الشیاطین کفروا یملمون الناس السحروما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت س، ۲ «بقره» آ، ۹۶

آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» سعید مصر اخباری نقل کرده اند آنگاه ملتها در منع و تحریم آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هر گز در جهان نبوده است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل میکردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها داناتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] بر پشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهنآوری و عظمت بود و هم‌گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است

چه اسکندر بر کتب و علوم بی‌شمار و بی‌حد و حصری از ایشان دست یافت. و چون کشور ایران بدست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند سعد بن ابی وقاص به عمر بن خطاب نامه‌ای نوشت تا درباره امر کتب و به‌غنیمت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» به‌وی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد، خداوند ما را به رهبری کننده‌تر از آنها هدایت کرده است.

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، پس کتاب خدا ما را از آنها بی‌نیاز کرده است از اینرو آنها را در آب یا آتش افکندند^۱ این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بمانرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونان «گر کها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت^۲ و جز ایشان داننده این علوم بودند.

۱ - رجوع به صفحه ۷۰ جلد ۱ و فهرست تاریخ علوم عقلی تألیف آقای دکتر صفا استاد دانشگاه شود.
 ۲ - منظور از اساطین حکمت، فیثاغورس و انبازقلس و سقراط و افلاطون و ارسطوست.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۱ به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنا بر آنچه گمان میکردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می‌پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط^۲ خم نشین^۳ و از وی بشاگردش افلاطون و از او بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر افروسی^۴ و ثامسطیوس^۵ و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بنصرف خویش آورد.

و او از همه حکمای آنان در علوم راسخ‌تر و نامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیصره روم منتقل گردید و آنان بدین مسیحی گرویدند، این علوم را بر حسب اقتضای مذهبها و شرایع فرو گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بود و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه های ایشان بیادگار ماند و شام را بنصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه‌ای دست داد که بمانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسرمیبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله‌ای

۱ - مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است. ۲ - بقراط «ن. ل.» ۳ - حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کلیبی خم‌نشین، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم‌نشین می‌پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید،

جز فلاطون خم‌نشین شراب
سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در «حدیقه» صفحه ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است
هر که دارد خمی نه سقراط است

۴ - Alexandre Aphrodisée - و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می‌زیسته است. ۵ - Themistius

رسیدند که هیچیک از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فرا گرفتند و در نتیجه شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از اسقف‌ها و کشیش‌های معاهد با گاهی برای این علوم شائق شدند و هم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود و بکسب آن همت میگمارد از اینرو ابو جعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرك) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس^۲ و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشه خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان میداد و اشتیاق او بدان‌شهای طبیعی برانگیخته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام کنند و در زمره آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آنها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آنها را فرا گرفتند و چیزی فرو نگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فرا گرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختلف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشه ایشان در آن علوم بمرحله نهایی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و رد و قبول را به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر «تحقیقات» کسانی که در این علوم برایشان تقدم داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا در مشرق و قاضی ابوالولید بن رشد و وزیر ابوبکر بن الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنهایت مرحله رسیده‌اند، ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری و شهرت اختصاص یافته‌اند و بسیاری از این گروه به اکتساب «تعالیم»

و رشته‌های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده‌اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته‌اند [جابر بن حیان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند. و از این علوم و دانندگان آن تباهی خرد بملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم بسبب شیفتگی بآنها و تقلید از عقاید ایشان عقل خویش را ازدست داده‌اند و گناه آن برعهده کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند و اگر خدایخواست آنرا بجای نمی‌آوردند.^۱

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاریکه عمران آنها برباد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بتقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت برست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می‌شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت میکند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد وفور یافت می‌شود و بویژه در عراق ایران و پس از آن در ماوراءالنهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می‌باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [در معقول]^۲ متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتیم و آن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکه راسخی در این علوم است و هم نشان میدهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می‌باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می‌خواهد تأیید میکند^۳ همچنین اخباری

۱ - اشاره بآیه، و كذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه. س، (۶) الانعام، آ، ۱۱۲. ۲ - چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» و زاید بنظر می‌رسد. ۳ - والله يؤيد بنصره من يشاء، س، (۳) آل عمران، آ، ۱۱

بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سر زمین رم^۱ از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی^۲ رونقی بسزا دارد.

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید می‌رود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و داندگان آنها فراوانند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می‌گذرد داناتر است. و او می‌آفریند آنچه می‌خواهد و بر می‌گزیند.^۳

فصل ۱۴

در علوم عددی

و نخستین آنها اریتماتیکی^۴ است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعدهندی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دو طرف یک اندازه باشد.^۵

۱ - Rome - ۲ - Méditerranée ۳ - اشاره به، ربك یخلق ما یشاء و یختار. س (۲۸)
قصص آ، ۶۸ - ۴ - Arithmétique ۵ - توضیحات آقای دکتر هشترویدی استاد عالیقدر
دانشگاه و رئیس دانشکده علوم،

امثلهای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشته اعداد می‌باشد.
مثل اول به رشته‌ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دسته نامتناهی اعدادی است که تفاوت دو عدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشته زیر:

۲، ۹، ۱۶، ۲۳، ۳۰

که هر جمله بر جمله قبل، هفت واحد اضافه دارد.
خاصیتی که در متن ذکر شده است بدین قرار است که اگر رشته تصاعد عددی را بجمله‌ای مختوم کنیم. مثلاً اگر ۶ رشته پیش را به جمله پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله‌ای که از طرفین متساوی‌البعدهاند با مجموع جمله‌های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله‌های دوم و ماقبل آخر می‌باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله‌های اول و

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدد آن اعداد فرد باشند چنانکه فردها پیایی و زوجها پیایی 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 ...

→ آخزند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است. روشن است که رشته اعداد زوج با رشته اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دو عدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می باشد پس خواص مذکور برای رشته های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم برشتهای متکی است که امروز بتصاعد هندسی معروف است و آن چنان است که نسبت هر دو جمله متوالی در این رشته عددی ثابت است مانند رشته:

$$۵, ۱۵, ۴۵, ۱۳۵, ۴۰۵, \dots$$

که در آن نسبت هر جمله بجملة ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشتهای که مثلاً به جمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده است حاصل ضرب هر دو جمله متساوی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب ۱۵×۱۳۵ با حاصل ضرب ۵×۴۰۵ متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی ۴۵^2 برابر است. اعداد زوج الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا می شوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عدد نویسی کشف و وضع نشده بود) و بر حسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند به اعداد نام میدادند مثلاً اگر نقطه را به شکل زیر،

•
••
•••
••••

به بیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع مثلاً همان عدد مثلث مذکور را میتوان چنین نیز نمایش داد،

•
••
•••
••••

بعضی از نکاتی که در متن اشاره شده است به خواص چنین اعدادی منجر میشود مثلاً اگر اعداد مثلث متوالی را در رشتهای قرار دهیم بدین صورت،

$$۱, ۳, ۶, ۱۰, ۱۵, ۲۱, \dots$$

اولاً مشاهده میشود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبه عدد بزرگتر برابر است یعنی به

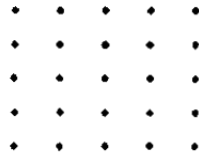
تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به يك اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عدد اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مستسعات حادث میشود هر گاه بطور پیاپی در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از يك تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در يك سطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی

→ اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می باشد.

$$\left. \begin{array}{l} 8 \times 3 + 1 = 25 = 5^2 \\ 8 \times 6 + 1 = 49 = 7^2 \\ 8 \times 10 + 1 = 81 = 9^2 \end{array} \right\} \leftarrow \begin{array}{l} \text{ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث به اضافه واحد مجذور تام است.} \\ \text{ثالثاً مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره يك عدد مربع است.} \end{array}$$

$$10 + 15 = 25$$

مجذور هر عدد که قوه دوم همان عدد است هنوز هم بنام مربع موسوم است، زیرا با ترتیبی که قدام این عدد را نمایش می دادند شکل مربع بدست می آید مانند مربع پنج بدین شکل:



و از خواص این اعداد مثلاً یکی این است که مجموع اعداد فرد متوالی همواره يك عدد مربع است (یعنی در واقع مجموع چند عدد فرد متوالی با مجذور تعداد آنها برابر است) مانند:

$$1 + 3 + 5 + 7 + 9 + 11 = 36 = 6^2$$

به همین قرار اعداد مخمس و مستس و مسبع و غیره نیز میتوان تصویر کرد و هر کدام خاصیتی شبیه خواص مذکور دارند.

در فضا نیز میتوان نقاط را بر حسب اشکال هندسی پهلوی هم قرار داد و اعداد هرم و مکعب و . . . تصور کرد که از بین آنها عدد مکعب هنوز هم مصطلح است و بجای قوه سوم هر عدد اصطلاحاً مکعب آن عدد بکار میرود. این اعداد نیز هر کدام خواصی دارند مثلاً از آن جمله، مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی با مربع مجموع آنها برابر است مانند:

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 + 6^3 + 7^3 = (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7)^2 = \left(\frac{6 \times 7}{2}\right)^2 = 21^2 = 441$$

و چون توجه کنیم که مجموع اعداد صحیح متوالی همواره يك عدد مثلث است پس نتیجه می شود که مجموع مکعبات اعداد صحیح متوالی برابر مربع يك عدد مثلث است.

که پیش از آن است و آن وقت مربع می‌شود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال بر توالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات بر توالی آنها و آنگاه مربعات و سپس مخمسات تا آخر... باشند و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولاً و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرا شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده‌اند.

همچنین خواصی که برای زوج فرد و زوج المزوج و زوج الفرد و زوج المزوج و فرد روی می‌دهد، زیرا برای هر يك از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می‌باشد و درجز آن یافت نمی‌شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ براهین حساب داخل می‌شود. و حکمای پیشین و اخیراً در این باره تألیفات بسیاری است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج میکنند و جداگانه در آن بتألیف نمی‌پردازند و این روش را ابن‌سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده‌اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته‌اند، زیرا متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبدهٔ آنرا در براهین حسابی آورده‌اند چنانکه ابن‌البنا این عمل را در کتاب رفع الحجاب و دیگران انجام داده‌اند. و خدا سبحانه و تعالی دانای تر است و ازفروع 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 بوسیلهٔ تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا بافراد است مانند جداساختن عددی و شناختن باقی ماندهٔ آن

که آنرا طرح میگویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عدد آن اجزا حاصل شده می باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می نامند خواه این ضم «جمع» و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعد دیگر می باشد و این نسبت را کسر می نامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب میشود و از اینرو عدد مربع از آن می باشد. [و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» می نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی شود موسوم به اصم است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می باشد]^۱

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا میشود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالباً بسبب فرا گرفتن آنها اندیشه روشنی در نو آموز پدید می آید که او را بصواب و راستی عادت میدهد. و برخی گفته اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره میشود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خوئی در او نقش می بندد و بر راستی عادت می کند.

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصار الصغیر است که ابن البناى مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس

۱ - قسمت داخل کرونه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پر ارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مؤلف (رحمة الله) در این کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تألیف ابن - منعم^۱ و کتاب «الکامل» تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مؤلف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبده آنهاست و کلیه آنها مغلق و دشوار است]^۲.

و دشواری کتاب مزبور «رفع الحجاب» مانند همه علوم تعالیم بسبب شیوه استدلال برهان آن است و گر نه کلیه مسائل آن واضح و روشن است و هر گاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است در اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمی شود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری می فرماید.^۳

واز فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صناعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج میشود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد. و در اصطلاح ایشان برای مجهولات هراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کرده اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین میشود.

۱ - قفطی باختصار درباره محمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده. ولی یاد آور نشده است که وی در چه عصری میزیسته است. از دسلان. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی «ینی-جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد. ۳ - اشاره به، یهدی الله لنوره من یشاء، ص ۲۴ (النور) آ، ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است، و او نیرومند متین است. اشاره به: ذوالقوة المتین. س، ۵۱ (الذاریات) آ، ۵۱

دوم: شیء، زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا ازدو برابر کردن آن لازم می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است^۱. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (أس^۲) در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله ای در می آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر^۳ و کسر آنها می پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه ها را به کمترین نماینده ها تا حد امکان پائین می آورند تا بمرتبه سه گانه ای برسند که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آن وقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیله معادله عدد بر طرف میسازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جنور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می آورد و این معادله مبهم است، ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست میدهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست^۴ و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر

۱ - در نسخه ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:
الف - شیء؛ زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چهار تضعیف آن لازم - می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد. ب - مال؛ و آن مربع مبهمی است. ج - کعب.

۲ - اکسپوزان Expositant یا قوه . ۳ - جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بایهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند.

۴ - سه معادله ای که مؤلف درباره آنها گفتگو میکند چنین است: $X^2 = ax$ و $X = a$ و $X^2 = a$ و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از: $X^2 + ax = B$ و $X^2 + B = ax$ و $X^2 = axB$

و مال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در این فن بتألیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابو کامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار میرود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر بر آمده اند و بهترین شرح‌های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذرانده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده اند^۱ و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می‌افزاید^۲.

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صنعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می‌برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صنعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهراوی و ابن السمح و ابو مسلم بن خلدون از شاگردان مسلمة مجریپی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرائض است

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامیکه

۱ - دسلان مینویسد؛ منظور ابن خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد بن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط ریشه‌های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ نقل از (ویک).

۲ - چاپهای مصر و بیروت.

وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن و انبوهی نسبت به کلیه تر که فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا میکنند که بوسیله آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پستی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از تر که به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صناعت حساب داخل فرایض میشود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می یابد و مباحث مزبور بر حسب بابهای فرایض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و در این هنگام صناعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثت از قبیل: فروض و عول^۱ و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف ترین علوم بشمار میرود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می آورند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره ای از علوم است که برداشتمی شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت، چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرایض عینی بسیار است. و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۲ و جز ایشان است. لیکن فضل مخصوص

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره های ورثه نقصان می پذیرد.

۲ - سردی . صودی . (ن . ل)

به حوفی است چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطلی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آنرا جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم میباشد.

و همچنین حقیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل ۱۵

در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر متفصل مانند: اعداد. و هم درباره عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هر چند تا بی نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابراند.

و همچون: هر گاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول و ارکان مینامند و آن مبسوطترین تألیفی است که برای متعلمان در

۱- در چاپهای مصر چنین است، و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابو جعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. و نسخ آن بر حسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آنجمله نسخه‌های ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهارمقاله در باره سطوح. و یکی در مقادیر مناسب و دیگری در نسبت‌های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور^۱ و عبارت دیگر در باره چندها است. و پنج مقاله در باره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جدا گانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آن را در کتاب الاقتصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست میکند، زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچ رو به قیاس‌های آن غلط راه نمی یابد از اینرو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش می یابد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داننده»

هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

۱-در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اسم را به Les quantités rationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح منطق در برابر اسم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) می‌گفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابۀ صابون برای جامه‌است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاک میکند.

و همه اینها بسبب همان نکته‌ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

و از فروع این فن، هندسه مخصوص باشکال کروی و مخروطات است^۱

اما در باره اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاودوسیوس^۲ و دیگری تألیف میلاوش^۳ که در باره سطوح کروی و قطوع^۴ آنها است و کتاب ثاودوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بنحقیق و مطالعه پردازد ناگزیر باید هر دو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیه مباحث آن دانش در باره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعلل حرکات پدید می‌آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست.

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در باره اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیه عوارضی را که در این خصوص

۱- فقط در نسخه خطی «ینی‌جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲ - Théodose de Bithynie یا Théodose de Tripoli یا Theodosios - ۳ - در تمام چاپها و نسخه خطی «ینی‌جامع» چنین است، ولی بر حسب ترجمه دسلان صحیح: منلاوس (Ménélaous)

۴ - جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید می‌آید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: درودگری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه‌ها و پیکره‌های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارهای سنگین می‌کشند و ساختمانهای بلند را با هندام «ماشین» و منجنیق و نظایر آنها انتقال می‌دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه‌ای در حیل عملی^۱ تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل بر هر نوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و در دسترس مردم است و آن را به «بنی شا کر» نسبت میدهند.^۲

و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت و جب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمنی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج بر مزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه‌ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع میشود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده‌اند.^۳

و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است^۴

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراک بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر

۱ - در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ دارالکتاب اللبنانی چنین است و در سایر نسخ «علمی» است ولی صحیح صورت اول است. ۲ - و خدای تعالی داناستر است. (ن ل) ۳ - و خدا باحسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میفرماید - در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست. ۴ - علم مناظر و مرا یا (Optique)

بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می شود و چیزی که دور است کوچک مینماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه میکند و نقطه هائی که از باران فرود می آید همچون خطی مستقیم نمودار میشود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند آیره ای بنظر می آید و امثال اینها که در این دانش موجب و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان میشود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که در باره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می آید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلک خورشید مابین است. همچنین بدلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظم حرکت میکنند. و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال میشود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میلیهای آن بثبوت میرسد و نظایر

اینها. و ادراك موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است؛ زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیله رصدی برده ایم. همچنین آگاهی از [ترتیب] 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 ابزارهای بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات-الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن در باره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل میشد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان پذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصدهای قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصدها آنها را بی نیاز نمیکرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرنها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [و بهیچرو ما را به تحقیق نمیرساند از اینرو هر گاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود] ^۲ و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاک را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند، بلکه بهمین اندازه ما را آگاه میکند که این صورتها و شکلهای افلاک از این حرکات لازم آمده است و ما میدانیم که مانعی ندارد يك چیز لازمه اشياء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بوجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت

۱ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت، ترکیب است. ۲ - از نسخه خطی «جامع ینی» و چاپ پاریس.

امر رهبری نمیکند؛ ولی با همه اینها هیئت دانشی بلند پایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب مجسطی» منسوب به بطلمیوس است و این بطلمیوس از پادشاهان یونان که بطلمیوس نام داشته اند نبوده است چنانکه بعضی از شارحان کتاب مجسطی بتحقیق آن پرداخته اند. و این کتاب را برخی از پیشوایان حکمت اسلام مختصر کرده اند چنانکه ابن سینا بتلخیص آن همت گماشته و آنرا در ضمن تعالیم شفا گنجانیده است. و ابن رشد از حکیمان اندلس و ابن السمح نیز آنرا مختصر کرده اند و ابن الصلت در کتاب اقتصار به تلخیص آن همت گماشته است. و ابن فرغانی نیز هیئت ملخصی دارد که بفهم نزدیک است، ولی براهین آنرا حذف کرده است؛ و خدا بانسان آنچه نمیدانست آموخت^۱.

و از فروع هیئت علم زیج است

و آن صنعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره‌ای از طریق حرکاتش 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 بر وفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صنعت را قوانینی است بمنزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج يك حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی میگذارند و آنها را زیج

۱ - علم الانسان مالم یعلم، ص، اقرأ - آ، ۵ - آخر فصل در چاپ (ك) چنین است، خدا منزله است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

می نامند. واستخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند. و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتالیف فراوان دست یازیده اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد میکنند که منسوب به ابن اسحاق^۱ بوده است و گمان میکنند که ابن اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در حقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را در باره احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحاق میفرستاده است.

از اینرو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن بر حسب گفتههای او استوار بود. و این زیج را ابن البنادر لوحه^۲ دیگری تلخیص کرد و آنرا به (المنهاج) نامید. و چون اعمالی که در آن انجام شده بود بسیار آسان بود مردم شیفته آن شدند و تنها به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آثاری حادث میشود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات چنانکه در آینده این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشاءالله تعالی.^۳

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم با حدود معرفت^۳ ماهیتها و حجت‌های

۱ - ازمنجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است. «و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنانرا دوست میدارد و از آنان خشنود است. مبعودی جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «ینی جامع» نیز دیده نمیشود. ۳ - کلمه معرفه در چاپ پاریس بفلط معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

افاده کننده بر تصدیقهای درست را از تباه باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می یابیم و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند. و انسان از دیگر جانوران بادرک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته میشود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشد در مینگرد و باز صورتی در آن پدید می آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود. و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن میپردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی یابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز می ایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت هاست که بدان ادراک ساده ای قصد میشود بی آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد: یکی آنکه کلیات را گرد می آورد و آنها را با یکدیگر بشیوه تالیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش

می‌بندد که بر همه افراد خارج منطق می‌باشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می‌شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق می‌خوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می‌گردد، زیرا فایده آن هر گاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از اینرو مقتضی است شیوه‌ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش میکند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است. و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه‌تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نامهنب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از اینرو این علم به دانش نخستین^۱ نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص^۲ میخواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن در باره صورت قیاس و چهار کتاب دیگر در باره ماده آن است؛ زیرا مطالب تصدیقی شیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعه^۳ در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است از اینرو در قیاس از حیث مطلوبی میانندیشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار^۴

۱ - در نسخه «ینی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم‌الاول است و دسلان نیز بهمین‌سان ترجمه کرده است. ۲ - نص «ن . ل» ۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» پنج‌کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود نه ۸ کتاب. ۴ - از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمینگرند. چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع».

مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و در باره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و در باره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از اینرو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده اند:

۱ - در جنسهای عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی میشود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی شود و این قسمت را کتاب مقولات می نامند.
 ۲ - در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت میخوانند.
 ۳ - در قیاس و صورت انتاج آن مطلقاً و آنرا کتاب قیاس میگویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴ - کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب در باره معرفها و حدود نیز گفتگو میشود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل بر جز آنها نباشد و بهمین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده اند.

۵ - کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا و بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود بشرایط دیگری اختصاص یافته است و شرایط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب موضعی ذکر می شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط] 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] فاسداست و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷ - کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان بمنظوری که دارند بکار میرود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ - کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه میکند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میرود و در این کتاب قضایای خیال‌انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده‌اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صنعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می‌کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت‌های خارج یا با اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام]^۱ از اینرو در آن به استدراک مقاله‌ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته‌اند چنانکه فارابی و ابن‌سینا و آنگاه ابن‌رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته‌اند. و ابن‌سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گردآورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود و رسم‌هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین

کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] ^۱ مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم ببحث پرداختند نه بر حسب ماده آن؛ بلکه بحث درباره ماده آنرا که عبارت از کتب پنجگانه: برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند. و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد کرده را از یاد برده اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخرالدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتاب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، و لسی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصر الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر الجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجامع فن و اصول آنرا گرد آورد از اینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند و از آن برخوردار و بهره مند میشوند و کتب متقدمان و شیوه‌های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و حال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطقی

است چنانکه گفتیم. و خدا راهنمای انسان پراه راست است.

فصل^۱

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و با روشی مبالغه آمیز کسانی را که بتحصيل منطق میپرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن بر حذر میداشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن الخطیب^۲ پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه میکردند و اینک نکته رد و قبول این فن را آشکار میکنیم تا مقاصد عالمان در شیوه های علمی آنان معلوم شود:

منشأ رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک بعقاید ایمانی با دلیلها و برهانهای عقلی وضع کردند، شیوه آنان در این باره متکی بدلیل های ویژه ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال میکنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می شمارند و میگویند هر چه از حوادث تهی نباشد حادث است.^۳ و همچون اثبات توحید بدلیل تمناع^۴ و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است. آنگاه این دلیلها را از راه فراهم آوردن قواعد

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه کردم. ۲ - منظور فخر رازی است ۳ - منظور سفری و کبرای مرفوفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است، پس عالم حادث است. ۴ - ممانعت دوجانبه یا برخورد و تصادم تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدامیآوردند.

و اصولی بیان کرده‌اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند ما تداثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلا^۱ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند. آنگاه شیخ ابوالحسن «اشعری» و قاضی ابوبکر «باقلانی» و اسناد ابواسحق «اسفراینی» گفته‌اند که دلیل‌های عقاید «دینی» منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از اینرو قاضی ابوبکر «باقلانی» معتقد است که دلایل بمثابه عقاید «اصول و قواعد دینی» هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هر گاه در «فن» منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زنند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^۲ یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل میدانند و کلی ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود. یا بعقیده گروهی که بنظریه حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند.

و بنا بر این کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل میشوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می‌شود و خواص 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

۱ - در نسخه D پس از خلا. میان اجسام، اضافه شده است. ۲ - کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس «حیوان» نوع «انسان» فصل «ناطق» خاصه «شاحک» عرض عام «ماشی» (از فیات).

از آنها گرفته می‌شود و بجز قیاس صوری^۱ باقی نمی‌ماند و از تعریفات منطقی فقط آنهایی میمانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن اعم میباشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحویان از آن به جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر میکنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطق بخواهیم بشبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلایلهائی که برای اثبات عقاید ایمانی^۲ آورده اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند. ولی متأخران از دوران غزالی بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نیآید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست‌شمردند، از این رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست، بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلأ و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری برمیگزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچ‌رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند^۳ پس خواننده باید در این باره بیندیشد و

۱ - قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه «از غیات» و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد. ۲ - در متن چنین است و هذا رأی الامام والغزالی وتابهما لهدالهد... ولی دسلان بنی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است، و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

بمدارك و مآخذ عالمان در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا را هنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است.]

فصل ۱۸

در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که دربارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. از اینرو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل میپردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها و زمین لرزه‌ها، یا در جو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در بارهٔ مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است. و مردم به پیروی از شیوهٔ ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته‌اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را دربارهٔ آنها آورده است. ابن-رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته ولی بمخالفت نظریهٔ ارسطو بر نخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته‌اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم. و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب

فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنين «آمدی» هم شرحی بر-
اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^۱ نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است.^۲

فصل ۱۹

در دانش پزشکی^۲

و آن صنعتی است که درباره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو-
میکند و دارنده این صنعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و
غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر يك از اندامهای تن اختصاص دارد
آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی میرسد و داروهائی را
که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می شناسد و
به بیماریها بوسیله نشانههائی وقوف می یابد که از نضج امراض خبر میدهند و
آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل
رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوه طبیعی مقابله می کند و
میسنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد و پزشک
آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می جوید و بر حسب

۱ - مشرق. «ن. ل». ۲ - پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛
و فوق کل ذی علم علیم - س ۱۲، یوسف. آ : ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور
این آیه نیز افزوده شده است. و خدا هر که را بخواهد برآه راست رهبری میکند، «والله» یهدی
من یشاء الی صراط مستقیم. س : ۲ «بقره» آ : ۱۳۶ ۳ - آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت
برخلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است؛ و از فروع طبیعیات صنعت پزشکی
است و آن .

آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضای کند از آن تا حد امکان یاری می جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب مینامند. و چه بسا که در باره بعضی از اندامها جدا گانه و مستقلا به بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده اند و معنی آن عبارت از سودی است که بسبب آن هر يك از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده اند و پیشوای این صنعتی که کتبوی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است^۲.

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)^۳ در راه گردش و غربتی متکلفانه^۴ در گذشته است. و تألیفات او در باره دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که کلیه پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده اند و در اسلام پیشوایانی در این صنعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشتند مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا. و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صنعت روبرو به نقصان می رود، 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 نمی کند و مادر فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

۱ - Galien - ۱ عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است «و جالینوس را در این فن کتاب بسا ارزش پر سودی است و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است.»
 ۲ - Sicile - ۳ نسخهها اختلاف دارد.

فصل ۱

و در اجتماعات بادیه‌نشینانی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم‌دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیرزنان قبیله نسل به نسل پسرزندانشان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره‌افری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلدیه و دیگران. وطبی که در شریعت نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچ‌رو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی (ص) از اینر و مبعوث شد که او را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی دربارهٔ تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به‌امورد نیائی خویش داناترید. بنا بر این سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است بر این حمل‌شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت‌داری تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سودبخش را در طب مزاجی نمی‌توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [صدق] کلمه ایمانی است. چنانکه در درمان کسی که از غسل شکم‌درد داشت روی داد [و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است^۱.

۱ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس قسمت ذیل (فصل) مستقل آورده شده است، ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمی‌شود. ۲ - پروردگاری جز او نیست، چاپهای مصر و بیروت.

فصل ۲۰

در فلاح

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [و پرورش دادن زمین و باغ به روش درست و شایستگی فصل و برعهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می شود]^۱ حاصل می گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می داشتند و آنها نظر خویش را در باره گیاهان تعمیم می دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت میشود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابیهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می رود و بهمین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاح نبطی منسوب بدان شمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از اینرو بهمان مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها در این باره رخ می دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند]^۲ و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطية بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو گذاشته است، ولی مسلمة (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث در باره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاء الله تعالی.

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است، ولی آنها در تألیفات خود تنها درباره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [آفات]^۱ و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می‌دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

فصل ۲۱

در دانش الهیات

و آن دانشی است [که بگمان علمای آن]^۲ در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست در باره امور عام ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می‌شود و سپس در باره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند سخن بمیان می‌آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می‌شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ، سخن میرانند. و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنها را به شناختن وجود، آنچه‌شان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنها علم ماورای طبیعت می‌نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آنها را در کتاب شفا و نجات^۳ 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 بتألیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی بهر دو برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [با مسائل فلسفه در آمیختند بعلمت اشتراک

۱ - از «ینی» در نسخ دیگر حواشی است. ۲ - از «پ» و «ینی». ۳ - در اینجا دسلان چنین استنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات^۱ آنها دو دانش مزبور را چنان باهم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی باهم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن - الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [و روش درستی نیست]^۲ زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته اند بی آنکه در باره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بشبوت نمی رسد، زیرا خرد از شرع و اندیشه های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه های سلف در این باره یاری کند و شبهه های بدعت گذاران را که گمان می کنند مدار کشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع تر است بسبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی.

چه گونه نخستین مافوق گونه دوم محیط بر آن است از اینرو که از راه انواریزدانی نیرو می گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نیامد این است که وقتی شارع ما را به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهره شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و در باره مسائلی که آنها را نمی فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعتهای نظری آنها بمعارضه برخاستند و از اینرو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنانرا رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجتهای نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث در باره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای باز شناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف باهم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه ای است که گوئی با قصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد میکنند، ولی حقیقت امر چنین نیست؛ بلکه منظور، رد بر ملحدان است و گر نه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است «نیازی بدلیل ندارد». همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که در باره «وجود حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بطن 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 جزاینها، در صورتیکه مدارک در این سه فن باهم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه

از جنس فنون و دانشها دور است مدارك متصوفه است که در آن مدعی و وجدان‌اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارك علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است^۱.

فصل ۲۲

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا میشود، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانشها در شرایع متروک‌اند از اینرو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، این است که کتب آنها همچون گمشده‌ای در میان مردم میباشند. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملت‌های قدیم پیش از نبوت موسی (ع) مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی‌توان بدست آورد.

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده‌اند بوضع شرایع پرداخته و احکامی نیاورده‌اند، بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتاپرستی و یادآوری از بهشت و دوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و در باره آنها تألیفات و آثاری داشته‌اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاح نبطی [تألیف

۱ - آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» است، ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری میکند». اشاره به آیه: «والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم». س، (بقره) ۱۳۶

ابن وحشیه^۱ که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیکری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعة و کتاب طمطم^۲ هندی در باره صور درجه‌ها و ستارگان و جز اینها. آنگاه در مشرق جا برین حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صنعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیجوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و درباره آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صنعت کیمیا^۳ را مورد بحث قرار داد، زیرا صنعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود، چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می‌پذیرد و نه از راه صنعت عملی و در حقیقت فن کیمیا گری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد جریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه‌های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت و اکنون در اینجا مقدمه‌ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می‌شود:

نفوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته‌های چندی تقسیم میشوند و هر دسته‌ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته‌ها بمنزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

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

۳ - سیمیا (ن. ل.).

چنانکه نفوس پیامبران (ع) دارای خاصیتی است که بدان مستعد میشوند [برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحۀ انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در اینحالت بمعرفت دست می‌یابد] برای معرفت ربانی.

و مخاطبۀ فرشتگان (ع) از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنالآن برای آنان حاصل میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات^۱ و جلب روحانیت ستارگان است تا بدان تصرف کنند و تأثیر آنها بقوه نفسانی یا شیطانی است. لیکن تأثیر پیامبران عبارت از مددی الهی و خاصیتی ربانی است.

و نفوس کاهنان دارای خاصیت اطلاع بر امور غیبی بقوای شیطانی است. و بدینسان هر دهنه و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱ - مرتبه‌ای که تنها به‌همت بی ابزار و یاریگری (معنی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر مینامند.

۲ - تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا طلسمات مینامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف‌تر است.

۳ - تأثیر در قوای متخیله و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف میدارد و بنوع خاصی در آنها بتصرف 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 آنجا یافت نمیشود. بطوریکه از برخی کسان حکایت میکنند که وی بوستانها و

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی‌جامع» نیست. ۲ - در «ب» و «ینی» چنین است؛ و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

جویبارها و کاخها نشان میداد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه-ونه را فالاسفه، شعوذه 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 افلاك و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و ازاینرو ساحری وجههای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود و کفر ازمواد 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 اینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است؛ آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگر بسته و کسانیکه می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند. بنابراین در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است. و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم در باره آن سخن رانده و خدای تعالی میفرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند به مردمان ساحری می‌آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به باطل و هیچکس را نمی‌آموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانۀ مرد وهمسرش جدائی می‌افکند می‌آموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده

به هیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و [در صحیح آمده است که]^۲ پیامبر (ص) جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام می‌دهد و حال آنکه آن را انجام نمی‌داد و جادوی او در شانه و مقصداری موهای دم شانه و کاسه بر گنجه^۳ خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از اینرو خدای عزوجل در دو سوره معوذّه (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود:

و از شر زنانی که دمنندگان افسون در گره‌اند^۴.

عایشه (رض) گفت: پیامبر نمی‌خواند بر گرهی از گرههای جادوگری شده مگر اینکه باز می‌شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم در باره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی (ع) رواج داشت و بهمین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادوگران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در «برابی» صید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی در باره فراهم آمدن و جدا کردن در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یار دیگر) سخن میگفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع میشد در دهن او می‌دمید با تکرار مخارج حروف آن

۱ - ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماوروت وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفروا فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء و زوجته و ما هم بضارين به من احد الا باذن الله. س: ۲ (بقره) آ، ۹۶

۲ - در نسخه خطی «پنی جامع» چاپ مصر و بیروت نیست. ۳ - و من شر النفثات في المقعد. س: ۱۱۳ (الفلق) ۴، ۱

سخن بد و به این معین «یاریگر» طنابی می بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می پنداشت و باین عمل نشان می داد که افسون را با اراده انجام داده است. و به اینگونه کلمه ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها 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 افتند و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبایا پوستی اشاره می کرد و او را خود را بر آن فرو می خواند و یکبار آن عبایا پوست از هم می درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره میکرد که شکافته شود و ناگاه می دیدیم روده های گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدیم که در سر زمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را می رباید و آن شخص بر زمین می افتد و می میرد و هنگامیکه قلب او را می جویند در درون او اثری از آن نمی یابند. و هم به انار اشاره میکند و پس از آنکه آنرا پاره می کنند هیچ دانه ای در آن نمی یابند. همچنین شنیده ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می کنند و بالتیجه در ناحیه مخصوصی باران می بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده ایم و آنها عبارتند از: (رک - ر ف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) این است که هر گاه اجزای هر واحدی را که در یکی از آنها هست از قبیل: نصف و ربع و سدس و خمس و امثال آنها، جمع کنیم برابر عدد دیگر خواهد شد و بهمین سبب آنها را مهر آمیز (متحابه) نامیده اند و اصحاب

۱ - این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کردم گویانکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یادآور شده است. ۲ - چنانکه اجزای عدد (۲۲۰) عبارتند از، ۱ و ۲ - ۴ - ۵ - ۱۰ - ۱۱ - ۲۰ - ۲۲ - ۴۴ - ۵۵ - ۱۱۰ و هرگاه -

طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دویار و وصال آنان تأثیر خاصی دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع زهره که در بیت یا شرف خود با نظر هودت و قبول ناظر قمر باشد و طالع دوم را در سابع نخستین قرار میدهند و بر هر يك از دو تمثال یکی از دو عدد را میگذارند^۱ و از عدد بیشتر آن را اراده میکنند که دوستی و مهر صاحب آن مورد نظر است یعنی محبوب. چه عدد بیشتر از لحاظ کمیت بزرگتر نشان داده شود یا دارای اجزای «کسری» بیشتری باشد.

و برای این از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دویار دارای اثری می‌باشد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگسستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الفایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بردرستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»^۲ که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند، نتیجه بخش و مؤثر است. و طرز ساختن آن این است که در روی قالب «هنداصبعی»^۳ صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدندان گرفته و آنرا به‌دونیم کرده است و در رو بروی شیر تصویرماری است که از دو پای آن به‌رو بروی چهره او می‌خیزد در حالیکه دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت

— آنها را جمع کنیم = ۲۸۴ میشود. و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند، ۲۰۱ - ۴ - ۷۱ - ۱۴۲ که جمع آنها ۲۲۰ است. ۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سؤال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده‌گانه در نحوست و سعادت علیحده است (انغیات) و سابع عبارت از برجی است که در هنگام گرفتن طالع در افق غربی نمودار باشد و عاشر عبارت از برجی است که در سمت الرأس قرار دارد و رابع برجی را گویند که در نظیر (سمت‌القدم) باشد. ۲ - ثابت بن قره نخستین کسی بود که اینگونه خواص اعداد را کشف کرد و دکارت نیز در این باره گفتگو کرده است. (از حاشیه دسلان ص ۳۷۸ ج ۳). ۳ - دسلان آنرا به «مهر شیر» ترجمه کرده است. ۴ - ظاهر این ترکیب چنانکه دسلان مینویسد، از دو کلمه هند بمعنی پولاد در تداول مراکشی‌ها و اصبع بمعنی انگشت است، ولی وی میگوید، در هیچ‌یک از مآخذ کیمیاگران چنین ترکیبی ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (Wootz) مینامند

شیر کژدمی ترسیم کرده اند که در حال خزیدن است. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یا سوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید و ماه (تیرین) نیز در وضعی شایسته و با میمنت و دور از نحوست باشند. و هرگاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند در چنین موقع مناسبی آن مهر را از يك منقال زر یا مقداری کمتر از آن قالب‌ریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با گلاب حل شده باشد فرو می‌برند و در تکه حریر زردی با خود بر میدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا با خود همراه داشته باشد با اندازه‌ای در خدمت پادشاهان ارجمندی می‌یابد و آنانرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف در نیاید. همچنین سلاطینی که آنرا با خود داشته باشند نسبت بزیردستان خود توانائی می‌یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند. موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایة» و جز آن آورده اند و بتجر به رسیده است.

همچنین وفق^۱ مسدس که به خورشید اختصاص دارد نیز دارای تأثیرات و خواصی است و گفته اند این طلسم را هنگامی پر میکنند که خورشید در شرف خود حلول کرده و از نحوست مصون باشد و قمر نیز باید از نحوست بی‌گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب^۲ را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آن است که در آن دلیل‌های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرومی‌برند و آنگاه در تکه حریر زردی می‌پیچند و با خود نگه میدارند. و گمان میکنند که طلسم مزبور در هم‌نشینی و خدمت‌گذاری و معاشرت ایشان با پادشاهان تأثیر بسزائی دارد. و نظایر اینها بسیار است.

و در کتاب «الغایة» تألیف مسلمة بن احمد مجریطی این صنعت تدوین شده و

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه‌های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می‌شود. و هر يك از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود. ۲- رجوع به حاشیه صفحه پیش شود.

مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب در این باره کتابی بنام «سرالمکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن آنرا در مشرق متداول کرده اند، ولی ما بر آن دست نیافته ایم و گمان می رود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید امر بر-خلاف این باشد.

و در مغرب دسته ای هستند که در اینگونه اعمال ساحری و جادوگری ممارست میکنند و به «بعاجان» (شکم شکافندگان) معروفند و ایشان همان کسانی هستند که در آغاز فصل یاد کردم به عبا یا پوست اشاره میکنند و یکباره پاره میشود و هم به شکم گوسفند اشاره میکنند و ناگهان شکافته میگردد. و یکی از آنان در این روزگار بنام «بعاج موسوم است، زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفندداران را میترساند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اخفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و از خود آنان شنیدم که این گروه دارای وجهه و ریاضتی هستند که مخصوص به دعوتهای کفر آمیز است. و ارواح اجنه و ستارگان را در کار خود شریک قرار میدهند. و درباره این دعوتها رساله ای نوشته اند که در نزد آنان موسوم به «خنزیریه» است. آن را میخوانند و فرامی گیرند و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور بانجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می بخشند.

از قبیل: کالاه و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می کنند که: ما تنها در چیزهایی تأثیر میکنیم که درهم بدانها راه مییابد یعنی هر-چه از نوع متصرفات بتملك در آید و خرید و فروش شود. و این شیوه را مردم در

باره آنها نقل میکردند و من یکی از ایشان را دیدم و از وی پرسیدم او تصدیق و تأیید کرد. اما عملیات آنها آشکار و موجود است و ما بر بسیاری از آنها آگاه شده و آنها را بچشم خود بی شک و تردید دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته‌اند پس از آنکه ثابت کرده‌اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بوجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده‌اند که آثار آن در بدن انسان بر غیر مجرای طبیعی و موجبات جسمانی آن است، بلکه آثار است که بسبب کیفیات روح عارض میشود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدید می‌آید که در نتیجه شادی و فرح حاصل میگردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر میشود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی میدهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان راه میرود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می‌بینیم که خود را چنان [باتمرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می‌بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان راه می‌روند و از سقوط نمی‌هراسند. پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر وهم است. و هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یک است. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می‌بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز به یاریگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات

۱ - در چاپ پاریس بجای «حبل» «جبل» است و من «حبل» را که در چاپ «ك» و دیگر چاپ‌های مصر و بیروت بود برگزیدم.

و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید وهم منجمان میگویند: ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و معنای این عبارت بعقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطبایع فرودین (سفلی) است. و طبایع برین عبارت از عالم ارواح ستارگان است و از اینرو صاحب طلسمات بیشتر از فن منجمی یاری میجوید - و بعقیده منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه این است که معجزه قوه ای خدائی است که در نفس این تأثیر را برمی انگیزد و بنا بر این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادوگر افعال ساحری را از پیش خود و بقوه نفسانی و در پاره ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام میدهد - پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه های آشکار استدلال میکنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیر اند و بدان بردعوی نبوت تحدی میکنند. اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت میشود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شر اند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود، بلکه وابسته بسکمکهای خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند. و هر گاه هم کسی از این گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد، زیرا او در آنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنا بر این هر گاه بآوردن کاری از جانب خدا مأذون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بسی اذن

خداکاری انجام دهد حتماً از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای روح خدا و قوای الهی بود از اینرو هیچگونه سحر و جادوگری با آن یارای معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگرست که چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد.^۱

و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر (ص) در سوره‌های معوذتین^۲: « و از شر زنان دمنده در گره‌ها»^۳ نازل شد، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره‌هایی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرامیخواند یکباره باز میشود. بنا بر این جادوگری با نام و ذکر خدا [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند. و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان^۴ بود وفق مؤینی عددی «طلسم صدی»^۵ زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده‌اند. اما روز کشته شدن رستم در قادیسه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند وفق مزبور بقلبه و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است، ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از

۱ - اشاره به: و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ماکانوا یأفکون س ۷ (اعراف)
 آ، ۱۱۴ ۲ - قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق. ۳ - ومن شر النفاثات فی المقعد.
 ۴ - مقصود سلسله ساسانیان است. ۵ - کلمه مؤینی عبارت از صفت نسبی است و مثین جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل مییافته، (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشود: وفق مربع عددی مینامیده‌اند وفق مؤینی نوع اخیر بشمار میرفته است. از یادداشت دسلان صفحه ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

ایمان اصحاب رسول خدا(ص) و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه کرده است از اینرو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه میکردند باطل گردید اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده‌تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در يك باب حرام عنوان کرده است .

زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرد آنهايي 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 ازدو منظور یاد کرده بکار نیایند از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان میرساند و همچنین طلسمات، چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را بسبب بازگردانیدن امور بغير خدا فاسد میکند . در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است .

و اگر افعالمان نه برای مامم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه درخبر است:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید از اینرو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را در يك باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمان بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته اند: و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست

۱ - و بطل ماکنوا یمملون . ص: ۷ (الانعام) ۱۱۵ ، ۲ - و ساحر از اینگونه تحدی روگردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود. (چاپهای مصر و بیروت).

زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این محال است. و از اینرو معجزه از کاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادو گر یا ساحر خیر صادر نمیشود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیرد و از صاحب معجزه شر صادر نمیگردد و آنرا در موجبات شر بکار نمیرد و گوئی آن دو در اصل فطریشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده‌اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیر است از نفس شخص چشم شور^۲ هنگامی که بچشم خود یکی از دوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی بر میخیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می‌بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات [نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمیکند و باختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات] هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدورشان باختیار فاعل آنها باز میگردد، و قوه‌ای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر .

۱ - س : ۲ (بقره) آ، ۱۳۶ - پایان فصل در چایهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است ، و اوست توانای غالب «س ، ۴۲ (الشوری) آ ، ۱۸» پروردگاری جز او نیست .
 ۲ - ترجمهٔ «معیان» است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند . و در فارسی باینگونه کسان چشم شور میگویند .

و بهمین سبب «فقها» گفته‌اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته می‌شود، ولی کشنده با چشم کردن کشته نمی‌شود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده می‌کنند یا آنرا فرو می‌گذارند، بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت^۱ مجبور است و خدا داناتر است.^۲

فصل ۲۳

در دانش اسرار حروف^۳

و در این روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بندوبست کتب و اصطلاحات و پندارهای خود در باره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنا بر این طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می‌یابد و اسرار خویش را آشکار می‌سازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را میتوان کاملاً تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا میتوان شمرد و محدود ساخت. بونی و ابن عربی و دیگر کسانی که آثار آن دو تن را تتبع کرده‌اند در باره آن تألیفات متعدد دارند

۱ - مجبور (نسخه خطی ینی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کانرمن ن. ل. مجبور.

۲ - و خداسبحانه و تعالی به آنچه در نمانده است دانایان است و بر ضمایر و نیت‌ها آگاه است. چاپهای

مصر و بیروت. ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، از «ب» ترجمه شد.

و نتیجه و ثمرهٔ این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند. و این حروف باسرازی که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس درماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده اند و هر طبیعتی بصفتی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و از اینرو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعی که آنرا تکسیر^۲ مینامند باقسام: آتشی و هوائی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) به آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و بهمین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنا بر این برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا، شین^۳ و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء^۴ و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین^۵ قاف^۶ تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین^۷ تعیین کرده اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوهٔ حرارت اختصاص داده اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

۱ - ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف چهل نیز بسا مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است. «ازگفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست. ۲ - رجوع به حاشیهٔ ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود. ۳ - سین (ن. ل.). ۴ - ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» وجود دارد. ۵ - صاد (ن. ل.). ۶ - تاوغین (ن. ل.). ۷ - شین (ن. ل.).

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دوچندان کردن قوای بارد تعیین 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 سرّ 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 معمولا بآنها اختصاص یافته‌اند و از اینرو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر يك از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت میکند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ک) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو را نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت 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 وفق‌هایی «طلسمها» درست کرده‌اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق می‌سازند و هر صنفی از حروف بدسته‌ای از وفق‌هایی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سرّ حرفی و سرّ عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد باهم در آمیخته است.

ولی فهمیدن سرّ تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد بر قرار است امری دشوار بشمار میرود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است. بونی گوید: «نباید گمان کنی سرّ حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی میتوان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکارناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف این گروه در موجودات

اینجهان، با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر-
حسب دلایلی که هوی خواهان طلسمات اقامه کرده اند حقیقت طلسم و تأثیر آن،
قوایی روحانی از «منبع» جوهر قهر است و این قوه در هرچه برای آن فراهم
میآید بصورت قهر و غلبه عمل میکند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای
عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن
قوه «روحانی» را نیرو می بخشند^۱.

و فایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فروردین «سفلی» است.
و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و
آتشی است که در مجموعه آنها پدید میآید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر
می پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در میآورد. اکسیر نیز
برای اجسام معدنی مانند خمیره ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند
آنرا بذات خود مبدل میسازد و بهمین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا
کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح
در جسد است، زیرا خاصیت طلسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فروردین است. و طبایع
فروردین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست در باره تفاوت میان تصرف
اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست میآید که بدانیم کلیه تصرفات
در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت های 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 نسبت های عددی ارتباط
دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و
بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء

۱- دسلان مینویسد: «من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری آن قابل فهم است
و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترك نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است.»

(متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه از اینراه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشود و بهیچرو از اراده آنان سرپیچی نمیکند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند، ریرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمنداند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می‌شمرند و در آن سهل انگاری میکنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که 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 بنا بر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرار خدا و حقایق ملکوت که نتیجه مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث بتصرف پردازد. که بنا بر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند - آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود؛ بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان پرحقایق 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 اینصورت حال او در مرتبه‌ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و گاهی صاحب اسماء «صوفی» قوای کلمات و اسماء را باقوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از و فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند

و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است.^۱ و این مناسبت بعقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی^۲ است و آن مرتبه برزخ کمال اسمائی می باشد.

و تقسیم آن مناسبت بر حقایق «موجودات» از آن مرتبه فرود می آید بی- آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود می آید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هر گاه صاحب اسماء از این مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران «صاحبان- طلسمات» فرو گذارد، آنوقت عمل او بمثابه عمل صاحب طلسم خواهد بود، بلکه چنانکه یاد کردیم شیوه اهل طلسم از وی مستحکمتر است.

همچنین گاهی صاحب طلسمات عملیات خویش و قوای ستارگان را با قوای دعاهائی ممزوج میکند و این دعاها از کلمات مخصوصی برای مناسبت میان کلمات و ستارگان ترکیب میشود اما مناسبت دعاها در نزد ایشان مانند مناسبتی نیست که صاحبان اسماء در حال مشاهده بدان آگاهی می یابند، بلکه دعاهای صاحبان طلسمات به اموری راجع میشود که اصول روش جادوگری آنان اقتضا میکند از قبیل تقسیم ستارگان بجمیع موجوداتی که در عوالم آفرینش یافت میشود مانند جوهرها و عرضها و ذات و معنیها^۳ و حروف اسماء را هم از جمله این موجودات بشمار- می آورند و به هر یک از ستارگان قسمتی از این موجودات را اختصاص داده اند و این قواعد را بر مبنای شگفت آور منکری مبتنی کرده اند مانند: تقسیم سوره ها و آیات

۱ - دسلان مینویسد: بونی در مجموعه بزرگ موسوم به شمس المعارف نیز این نکته را در نظر گرفته و ساعات هر طلسمی را معین کرده است. ۲ - ظاهراً مرتبه حضرت عمائی، برزخی است میان عالم مادی و عالم روحانی و حقایقی که در آنجا قدرت فضیلت کامل و صحیح بدست می آورند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود. ۳ - معادن. (ن. ل.)

قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمة مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است. و آنچه ظاهر کیفیت کتاب «انماط» (بونی) نشان میدهد وی هم این شیوه را در نظر گرفته است، زیرا اگر کسی کتاب «انماط» را مورد بررسی قرار دهد و دعاهائی را که در آن مندرج است مشاهده کند و تقسیم آنها را بر ساعات ستارگان هفتگانه در نگیرد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیامهای ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهائی را که بهر ستاره ای اختصاص دارد و آنها را قیامهای ستارگان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور خود قیام میکند. آنوقت بدین ادعا گواهی خواهد داد. «مطابقت میان دو کتاب الغایه و انماط» و این مطابقت را خواه در ماده و اصول مطالب او و خواه در تناسبی که در اصل ابداع و برزخ^۱ علم وجود دارد میتوان بدست آورد و بنام نکاتی که ما تذکر دادیم حکم کرد.

و هردانشی را که شرع حرام کرده نمیتوان منکر ثبوت آن شد، زیرا ثابت شده است که جادوگری و سحر واقعیت دارد با آنکه حرام میباشد، ولی ما را بس است همان دانشهایی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندک از دانش اعطا نشدید.^۲

[(تحقیق و نکته) چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود، چه در صفحات پیش یاد آور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوه خدائست که ایزد آنها را فطره بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه ای نفسانی است که بر آن سرشته شده اند.^۳

و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعه عقاید ایمانست که از نتایج تجرید است، ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند، بلکه

۱ - در همه نسخهها چنین است. دسلان و مترجم ترك نیز بهمین صورت ترجمه کرده اند.

۲ - وما اوتیم من العلم الاقلیلا. س، ۱۷ (الاسری)، ۸۷، ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس (از ص ۱۴۴ تا ص ۱۴۷) ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» مقابله شد.

بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هر گاه چنین حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پناه میبرند؛ چنانکه گویند با یزید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دو پا بنشست، ناگاه دو کناره رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت: بهره خویش را از خدا در برابر دانگی نصیفروشم. و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت. و اما درباره سحر و افسون باید دانست کسانی که فطره^۱ افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر-فطری و از راه اکتساب، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف است و انواع و کیفیات آنها را مسلمة مجریطی در کتاب «الغایه» و جابر بن حیان در رسایل خود آورده و دیگران هم در باره آنها گفتگو کرده اند و بسیاری از کسانی که قصد اکتساب ساحری دارند آنها را بکار میبرند و ریاضتهای مزبور را موافق قوانین و شرایط آنها میآموزند، ولی ریاضتهای ساحرانه ایرا که پیشینیان انجام میدادند پیر از کفریات

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «ینی جامع» با چاپ پاریس اختلاف دارد و ترجمه آن (از ورق ۲۱۷ و ۲۱۸ نسخه عکسی مزبور) چنین است: و بسیاری از مردم آهنگ حصول تصرف میکردند، ولی از ممارست در سحر و نام و وضع آن اجتناب میورزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکاری که مناسب ریاضت ساحری بود از نوع توجه و جنس کلمات بر میگزیدند و وقت طوابع را بر حسب روش آن گروه تعیین میکردند و در وجهه خود از قصد ضرر دوری میجستند تا از این راه از سحر پرهیز کنند. اما آنها بسی از مرحله دور بودند، زیرا وجههای که بقصد تصرف باشد، خود عین سحر است.

گذشته از اینکه اگر بنده شیم ریاضت آنان برای تصرف ساحری منجر میگردد و از میان کلمات آن گروه برگزیده میشود چنانکه در انماط بونی و بلکه سایر کتب او این نکته را می یابیم. و اما اگر کسانی بفلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است، باید از آن پندار بر حذر بود و لازم است بدانیم که تصرف از آغاز آن نامشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می جستند و اولیائیکه آهنگ آن میکردند بفرمان (خدا) از قبیل الهام یا جز آن بوده است. گذشته از اینکه تصرف اولیا بوسیله کلمه ایمانی بوده است نه بقوه نفسانی چنین است تحقیق علم سیمیا. و این علم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است. و خدا بکرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفر آمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابله ستارگان در برجهای برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدای عوامل دیگری را مؤثر میشناختند و از اینرو بسیاری از کسانی که قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنانرا بشناختن قسمت هائی 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 بوجهه شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها در حقیقت همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته اند هر چند وجهه شرعی آنرا بدست آورده اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده اند.

گذشته از این آنها بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتیکه از نظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است.

و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست

که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیله الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا درصدد کسب آن بر نمی آیند. پس نباید به زانندودیهای این گروه درباره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است.

فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیله روابطی است که میان کلمه‌های مرکب از حروف «یعنی نوشتنی» برقرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که میکوشند درباره آینده کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بفرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت آورتر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت.^۱
 [و در اینجا بیاد کردن نکاتی می‌پردازیم که درباره چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیده منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است می‌آوریم و سپس صفت زایچه]^۲. و دایره و جدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت میکنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنها مابقت میان سؤال و جواب است که از اسلوب خطابی آن بدست می‌آید و [آن از اشعار نمکین «ملح»^۳ است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر مینامند شگفت آور است]^۴.

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ بعد شود. ۲ - از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

۳ - در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحمن الملح است و ظاهراً تعریفی در این ترکیب روی داده و اصل ملحمن الملاحم بوده است. ۴ - و خدا توفیق دهنده است؛ (ن.ل)

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.
و ما روایتی در دست نداریم که در صحت این قصیده بدان متکی شویم.
منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم^۱ و قصیده این است:

توضیح مترجم

بقیه این فصل از این رو که مؤلف از صفحه ۲۱۹ تا صفحه ۲۳۰ همین ترجمه در باره این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یسار خواهد گردید ترجمه نشد و برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف در این فصل عین قصیده سبنی^۱ را که بر حسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخه خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنا بر چاپ دارالکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در بساره استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوه درجه ممیزه^۲ نسبت به موضع معلق امتزاج طبایع، و علم طب یا صناعت «کیمیا»، و «طب روحانی». و «مطالع^۳ شعاعات درموالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و انقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و تعشق و فنا و توجه و مراقبت و حله^۴» «دائمه - النعال طبیعی». و وصیت و تنجیم.^۵ و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت^۶» و جزاینها بعنوان سر فصلهایی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته از این در ذیل یا بالای ابیات خاصی از قصیده مزبور فرمولهای رمزی و معماها و حروف مقطع و ارقام گوناگونی آمده است و پس از پایان ابیات و رموز مزبور شرحی ذیل عنوان: «طرز-

۱ - در صفحه ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالك بن وهيب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف الظنون شعر را بمالك بن وهيب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبنی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبنی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود: يقول سبنی و یحمد ربه
مصل علی هاد الی الناس ارسلا
۲ - متمیزه. (ن.ل). ۳ - مطاریح (ن.ل). ۴ - حله (ن.ل). ۵ - تختم. ختم -
جم - (ن.ل). ۶ - واهلیت (ن.ل).

کار استخراج پاسخهای پرسشها از زایچه عالم بحول و قوت خدا، دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه در باره ارزش حروف و ارقامی که در جدولها نوشته شده توضیحاتی داده و بتفصیل طرز کار بدست آوردن پاسخ را بیان کرده است.

و برای آزمایش این سؤال را مطرح کرده است که: آیا علم زایچه جدید است یا قدیم؟ و بر حسب نظریه مندرج در این فصل هر مسئله‌ای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی از موادی که باید در پاسخ داخل گردد و بدان عمل شود به اصطلاح منجمان طالع است و مؤلف بعنوان طالع نخستین درجه قوس را بر گزیده سپس بتفصیل طرز عمل این موضوع را بدین سان بیان کرده است: حروف و تتر رأس القوس و نظیر آن از رأس الجوزا و سوم آن و تتر رأس الدلو را تا حد مرکز قرار میدهم و حروف سؤال را بدان میافزائیم و به شماره آن در مینگریم حد اقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنا بر این در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدان سان که جمیع ادوار دوازده گانه آنرا ساقط می‌کنیم و باقیمانده آنرا نگاه می‌داریم. در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامی که طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آنوقت نه برای آن شماره‌ای ثبت میشود و نه دوری. سپس اعداد آنرا نیز باید ثبت کرد بشرط آنکه طالع در وجه سوم از بیست و چهار افزون گردد آنگاه طالع که واحد است و سلطان طالع که چهار است و دورا کبر که واحد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که در این سؤال دو می‌باشند جمع کرد و آنچه را از آن دو خارج می‌ماند باید در سلطان برج که به هشت میرسد ضرب کرد و باید سلطان را به طالع افزود آنگاه پنج میشود. بنا بر این هفت اصل پدید می‌آید و آنچه از ضرب طالع و دورا کبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامی که به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد.

این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه می‌یابد تا حرفی بدست میاید و آنرا یادداشت میکنند سپس دو باره عمل را ادامه میدهند و درباره تمام حروفی که سؤال را تشکیل میدهند عمل میکنند بدین سان حروفی مجزا بدست می‌آید که میتوان آنها را با یکی از ابیات قصیده تطبیق کرد بدین ترتیب حروف را چنانکه بتوان از آنها کلمات عربی بدست آورد بهم می‌پیوندند، ولی باید در نظمی که هنگام عمل بدست آمده کوچکترین تغییر داده نشود. این کلمات حاوی جواب است و جواب یکی از ابیات همان قصیده خواهد بود این است جوابی که این خلدون درباره سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها

لادریس فاسترقابها مرتقا العلا

از این شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه‌ای بسیار قدیمی است و مخترع آن ادریس بوده است که بعضی از علمای اسلام او را با اخنوخ Enoch یکی میدانند بقیه فصل نیز بعملیات دیگری اختصاص یافته است که با همین مسئله زایچه میتوان آنها را انجام داد و فصل با عبارتی پایان می‌یابد که مؤلف در آن طرز کشف روابط اسرار آمیزی را که میان حروف و عناصر چهار گانه وجود دارد بیان کرده است دسلان مترجم مقدمه بفرانسه نیز از ترجمه این قسمت صرف نظر کرده است و مینویسد: با اینکه این فصل از آغاز قصیده سبتی پر از اصطلاحات و عبارات آمیخته به معما و مطالب بسیار پیچیده و تصورات موهوم بود، من به امکان ترجمه آن معتقد بودم و مخصوصاً بسیار علاقه داشتم عمل طولانی و بسیار مفصلی را که مؤلف توسط آن بیافتن این جواب موفق گردیده است ادامه دهم و آنرا خود نیز محقق سازم و بهمین قصد به مقابله متن چاپ پاریس و نسخه‌های خطی (C و D) با چاپ بولاق آغاز کردم آنگاه دریافتم که من نسخه صحیحی از این قصیده که کاترمر آنرا دیده بوده است در دست ندارم گو اینکه وی نیز بمیزان وسیعی در

چاپ خویش نسخه بدل بدست داده بود. نسخه‌های خطی کتابخانه سلطنتی و چاپ بولاق نیز نسخه بدل‌های فراوان دیگری بر آن افزود و متن همین منظومه که از روی نسخه خطی قسطنطنیه توسط مترجم ترك در دسترس قرار داده شده بود در سهای جدید دیگری بمن آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیله این دانشمند داده شده بود بر شماره پیشین افزود نسخه‌های خطی به شماره‌های ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانه سلطنتی دارای شرح‌های مختصری در باره زایچه بود و در آنها نیز نسخه دیگری از منظومه مشاهده شد و از این راه نیز ابیات و در سهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی اعتنائی و جهل نساخ قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم با تمام این وسایل نمیتوانم نتیجه رضایتبخشی بدست آورم .

جمله‌های پیچیده‌ای که سبتی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیله آنها معنی قصیده را مبهم سازد، بطرزی ناصحیح نوشته شده بود بطوری که تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدل‌های بیشماری که در دست داشتیم، بنظم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم، زیرا کوشیدم شخصاً بر طبق توضیحاتی که ابن خلدون داده بود عمل کنم و طرز کار آنرا بفهمم، اما پیش از مشغول شدن باین کار متوجه شدم که باید نسخه‌ای از زایچه زیر نظر داشته باشم و موضوع شگفت این است که هیچیک از نسخ خطی و چاپ‌های موجود آنرا نداشت يك نسخه خطی کتابخانه الجزیره چند دایره جدول مانند داشت، ولی هیچیک با توضیحاتی که ابن خلدون داده بود مطابقت نمیکرد. چندی بعد ترجمه تر کی مقدمه توسط جودت- افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتم که بر هر دو روی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایرجه- العالم) جدول نخستین که از دوایر متحدالمرکز تشکیل شده بود بوسیله اشعاری قسمت گردیده و چهار دایره کوچکتر در درون آن بود و در داخل دایره درونی

عده بسیاری ارقام و حروف و رموزی که بعضی از آنها به الفبای رمزی موسوم به «رشم الزمام» و بقیه به الفبای موسوم به «رشم الغبار» نوشته شده بود دیده میشد جدول دیگر بصورت مربع و بوسیله خطوط موازی بچند هزارخانه «بیش از هفت هزار» تقسیم شده بود که تقریباً نیمی از آنها حاوی ارقام حروف و رموز بود سرانجام فکر کردم وسیله‌ای را که آرزو کرده بودم یافتم دوباره متن ابن خلدون را بدست گرفتم و برای عملی که شرح داده بود مشغول تحقیق شدم بزودی دریافتم که این جدولها نیز نتایجی را که مؤلف بیان کرده است بدست نمیدهد آنگاه در باره صحت زایچه عالم شك و تردید بمن دست داد و جدول مربع شکل را با توضیحات مقدمه تطبیق کردم و دیدم که بجای داشتن هفت هزار و دو یست و پنج خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه‌ای آن مفقود شده است این قضیه امید ب نتیجه رسیدن کوشش مرا بنومیدی مبدل ساخت، زیرا محققاً من آن جدولی را که ابن خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه‌های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بدانها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع و ابهامی که سراسر قسمتهای متن را فرا گرفته بود و خاصه نبودن نسخه خوبی از جدولها را از کاری که نتیجه رضایت بخشی در بر داشته باشد مأیوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست، زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سببی هنگامی که این مسئله را طرح می‌کنده محققاً چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.

۱- بقیه فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه‌ها فراگرفته است - و اتفاقاً در چاپ (ك) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه میباشد بکلی حذف شده است .

فصل ۲۴

در دانش کیمیا

در این دانش آزماده‌ای گفتگو میشود که بدان زروسیم به روش مصنوعی بوجود می‌آید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیه موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها در باره معادن بکنجکاو میگردانند، بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [و مو] و تخم و مدفوع آنها را هم با آزمایش میگذارند.

آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیله آنها این ماده از قوه بفعل در می‌آید. حل کردن اجسام بوسیله تصعید^۱ و تقطیر^۲ برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن ماده مذاب از راه تکلیس^۳ و نرم کردن جسم سخت بوسیله هاون و صلایه^۴ و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست می‌آید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فروریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند اریز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زر ناب میشود.

و هر گاه کیمیاگران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از «اکسیر» و جسد را کنایه از «جسم» قابل (یعنی جسمی

۱ - تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعضی ادویه را بتأیید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشادر و کافور و غیره را کنند از (غیاث).
 ۲ - تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن و از انبیب گذراندن.
 ۳ - بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.
 ۴ - صلایه: سنگ پهن که بر آن داروسایند یا سنگی که بدست گیرند و آرد ساینند.

که اکسیر را بر آن می‌افکنند) می‌آورند بنا بر این تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در می‌آورد، دانش کیمیا می‌نامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر در این دانش بتألیف پرداخته‌اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده‌اند که اهل آن نبوده‌اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را باو اختصاص می‌دهند و آنرا دانش جابر مینامند. ووی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمی‌آورد مگر آنکه بجمع مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد. و طغرائی^۱ را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمة مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتابی بنام «رتبة الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صنعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانی که در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغیربی^۲ از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه‌های شعر لغزی است و همه آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی

۱ - حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ - ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده اصالة الرأی سانتنی عن الخطل - و حلیة الفضل زانتنی لدی العطل، معروف به لامية المعجم که گذشته از استادی در ادب و حسن خط و انشاء ویرا در صنعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون : جامع الاسرار و تراکیب الانوار و حقایق الاستشهادات و ذات الفوائد والرذعی ابن سینا فی ابطال - الکیماء و جز اینها، رجوع به لغتنامه دهخدا شود. ۲ - مغزیبی . «ینی» .

هم تألیفاتی در این باره بغزالی (رح) نسبت میدهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارك عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریقهٔ کیمیا-گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوهٔ آنان را پیش گیرد و به کیمیاگری پردازد. وجهی است که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزید بن معاویه نا پسری مروان بن حکم نسبت میدهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار میرفته و بروزگار بادیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره‌ای نداشته است چگونه میتواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزید دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمرهٔ اهل این فن و هنر بشمار میرفته است.

و من در اینجا از رسالهٔ ابوبکر بن بشرون^۱ که آنرا در این صنعت نوشته‌و برای ابن السمع فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمة «مجریطی» بوده‌اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور در این فن بر گزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچهٔ 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 اما کن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن بازمی‌دارد.

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از بکتن سیسیلی بنام ابن بشرون گفتگو میکند و مجموعه‌ای به‌وی نسبت میدهد. اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بیابان رسانیده است (از حاشیهٔ دسلان).

اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیاز می‌باشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته‌اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند.

۱ - آیا کیمیا وجود دارد؟

۲ - چگونه حاصل میگردد؟

۳ - از چه چیز بدست می‌آید؟

و هر گاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فراگیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد.

اما در باره جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است که خواننده بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود، مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیله آن آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر میشود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است. ^۱ چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می‌یابد و سرانجام هم بآنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه پدید می‌آید نه بفعل، زیرا دسته‌ای از اشیاء تجزیه پذیر و دسته دیگر تجزیه ناپذیر می‌باشند و اشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه بمرحله فعل در می‌آید، ولی دسته‌ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی‌روند و مورد آزمایش قرار نمیگیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر می‌باشند این است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر

۱ - در اینجا عبارات ابن بشر و مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث بمنکر و برعکس، و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از میهم‌گوئی کیمیایگران دانسته و در تلاش ابن بشر و در اثبات مسائل بدلائل نا معقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

قوة مواد کمتر فزونی و برتری یافته است .

پس ترا سزاست (خدا ترا کامیاب کند) سازگارترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها کسیر^۱ «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدبیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب و انجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف^۲ و تقلیب (استحاله معادن)^۳ آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمیشود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی یابد .

و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر» کیمیا، برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟
و آیا آن «حجر» از آغاز يك ماده بوده یا مواد دیگری را هم درترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران يك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده اند .

و هم سزاست که چگونه عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است .

و آیا پس از درآمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می باشد، و بنابراین باید این نکته را نیک دریافت .

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است و فاعل در آن است، زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی تواند از خود دفاع

۱ - در لغت بمعنی آب چیز را پاکه گسرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگر است. Transmatation - ۲

کند، چه دیگر از نعمت زندگی و روشنائی بی بهره است.

و اینکه از جسد و نفس نام بردم بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراک و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال آن بسبب نفس زندهٔ تابناکی است که بوسیلهٔ آن کارهای بزرگ انجام میدهد و یاری و نیروی زنده‌ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابل را بوجود می‌آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از اینرو متفعل می‌شود^۱ که ترکیب طبایع او باهم اختلاف دارد و اگر طبایع او سازگار و موافق می‌بود و از عرضها و تضاد مصون می‌ماند، آنگاه نفس او قادر نمی‌بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزله است خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می‌شود در آغاز کیفیت دفع کننده‌ایست که متضاد می‌شود و نیازمند پیاپایی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در بارهٔ انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و مادهٔ واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده‌ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع! «ببینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می‌شود و از اینرو من موضوع قوی و ضعیف را «برای مفهوم نفس و جسد» بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین «جسد» بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از

۱- در متن چنین است، و انما نفع الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است *L'homme est passif* و در حاشیه مینویسد، معنی احتمالی آن این است که، انسان می‌میرد، ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم می‌گسلد و تجزیه میشود.

پیشینیان «حکما» گفته‌اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرکب و نابودیت. 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 بنابراین تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است.

و از اینرو هر گاه گوهر محلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می‌یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد «محلول» بمنزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

و سزااست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از درآمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسد هاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را از اینرو یادآوری کردم تا بدانی که «حجر اکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می‌آید که احجار در برابر آتش بامقاومت تر و تواناتر از ارواح اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

و من می‌گویم اجساد هم در آغاز ارواح بوده‌اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجاد گری بدانها رسیده است آنها را با اجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از اینرو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هر گاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح

تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هر گاه بارواح لطیف آتش برسد می گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده اند از اینرو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش بر رطوبت برسد بدان درمی آویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش با آنها می گریزند^۱ بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل میشوند که از زمین و آب تشکیل یافته اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستر «کثیف» بسبب امتداد طبع (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را باهم درمی آمیزد متحد شده است. چه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی میگردد که قسمت لطیف آن از قسمت ستر جدا می شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می یابند و بنابراین بهم پیوستگی و تداخل آنها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج. و از اینرو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان میباشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آن سبب شرح دادم تا بدان به ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمایی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهره خویش را بدست می آوری.

و سزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صنعت را تشکیل میدهند همه با یکدیگر سازگارند و از یک گوهر جدا شده اند قاعده و آیین واحد و تدبیر

۱ - از «ب» در (۱) و «ك» بجای، ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

و چاره جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه‌ای به جزء یا کل آنها راه نمی‌یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: «اگر بامهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه‌ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه‌ای که بخواهی آنرا باستواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنک و یکتاست و هیچ بیگانه‌ای بدان راه ندارد و ازاینرو کسی که بیگانه‌ای را در آن داخل کند)^۱ حتماً از طبیعت منحرف می‌شود و در پرتگاه لغزش فرو می‌افتد.» و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بدانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می‌یابد و با آن بهر جا که روان گردد جریان می‌یابد، زیرا تا هنگامیکه اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نمی‌یابند و با هم جفت نمی‌شوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمایی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمایی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان^۲ حقیقتی است که مضمحل نمی‌شود و نقصان نمی‌پذیرد^۳ و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون می‌کند و آنها را نگه می‌دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی‌های شگفت‌آوری آشکار می‌سازد.

و هر جسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل تام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان بر گردند تا به مرحله‌ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد وقوه‌ای پدید می‌آید که نگه می‌دارد و فرو می‌رود و دگرگون می‌سازد و

۱ - قسمت داخل پرانتز در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - دسلان مینویسد:

کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان نمی‌برند.

۳ - و در هم شکسته نمی‌شود - نسخه خطی «ینی جامع».

نقوذ می‌کند.^۱

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایهٔ خیر و بهره‌ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرداشیاء را خشك میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی متفعل (پذیرندهٔ اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر يك از آن دو (رطوبت و یبوست) 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 تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هر گاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ‌رو انجام نخواهد یافت. چنانکه هر گاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیلهٔ آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشیهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده‌اند که طبایع و نفوس را بایسد پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سر انجام هم بدان پایان می‌پذیرد. و از این رو گفته‌اند: «از آتشیهای سوزنده پرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیب‌هایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد گرد می‌آوردند که بشتاب مایهٔ 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 وسیله‌ای بدست نمی‌آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می‌یابد و مایه نابودی آن می‌شود و باید دانست که حکما بارها باز گشتن ارواح را با جساد یاد کرده‌اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن توانا تر گردند. پس نکته را بدان^۲، اینک ببحث درباره حجری می‌پردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده‌اند.

و در باره حجر مزبور باختلاف عقیده گزاشیده‌اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده‌اند. (حجر مزبور در حیوان است)^۳.

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه می‌باشد و برخی تصور کرده‌اند در کل‌هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که در باره این دعاوی پی‌جوئی کنیم و با صاحبان آنها بمنظره پردازیم، زیرا سخن بیش از حد بدرازا کشیده می‌شود. و من در ضمن مطالب پیش‌گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت می‌شود، زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنا بر این اکسیر هم در آنها وجود دارد پس می‌خواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت می‌شود و در اینجا بگفتار حرانی توجه می‌کنیم که می‌گوید: «کلیه رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچه سپید که در آن نفوذ می‌کند، ولی پس از چندی از بین می‌رود و ترکیبات آن نا پدید می‌شود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را

۱ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - پس نکته را بکار بر. نسخه خطی «ینی جامع». ۳ - جمله داخل پرانتز از چاپ «ک» و نسخه خطی «ینی جامع» است.

بنفس خود بدانسان که خاک به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می کند و اعیان را دیگر گونه میسازد امکان پذیر نیست.

و هر گاه امر بر این منوال باشد پس میگوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت میشود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما در باره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمیشود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوی پرداخته اند. و اما حیوان آخرین و نهایت استحالته گانه است، زیرا که گیاه تبدیل میشود و گیاه بحیوان استحاله می یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف تر از خود استحاله نمیشود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می گردد. و گذشته از این در جهان چیزی جز حیوان یافت نمیشود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندک و دارای غلظت و سببری است و با همه این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه بسبب غلظت خود و غلظت روحش قادر بر حرکت نیست. و روح متحرک بدرجات لطیف تر از روح نهفته است، زیرا روح متحرک دارای پذیرش غذا و حرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یک از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان بر همین منوال است؛ پس اکسیر در حیوان برتر و عالی تر و آسان تر است.

و بنا بر این سزااست که خردمند پس از شناختن این نکات با آزمایش چیزی

دست یازده که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد.^۱

و باید دانست که حیوان در نزد حکما با قسمی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده اند و هر متحرکی را فاعل (مؤثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده اند و این تقسیم را در همه اشیاء و اجسام گدازنده و مواد معدنی^۲ نیز توسعه داده اند و از این رو هر چه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را بر خلاف این باشد مرده مینامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهار گانه تجزیه شود زنده، و هر چه را بدینسان تجزیه نگرند مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیاگران) همه اقسام زنده را جستند، ولی در آنها چیزی که با این صنعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهار گانه تجزیه شوند بدست نیاوردند و سرانجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر در کانه ها و گیاهان سامان می گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه گردد، اما در باره گیاهان باید گفت که برخی از آن به بعضی از این نوع تجزیه ها تجزیه می شود مانند ایشان «غاسول» و در کانه ها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با هم در آمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر

۱ - تا اینجا گفتار حرانسی بود که ابن بشرون نقل کرده است. ۲ - در چاههای مصر بجای «والذاتیه» که در چاپ یاریس آمده، و الاجساد الذاتیه است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را ترجیح دادم در نسخه خطی «ینی جامع» چون نقطه ندارد میتوان کلمه را بهر دو صورت خواند.

۳ - ترجمه «عقاقیر معدنی» است چون کلمه «عقاقیر ج» عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود که از آنها دارو بدست می آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند.

است و ما بتدبیر همه اینها پرداخته و بتجربه دریافته‌ایم که حیوان آن برتر و عالی‌تر است و تدبیر آن آسان‌تر میباشد. بنابراین سزاست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است. ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هرچه از آن تر کیب شود حتماً از خود آن لطیف‌تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف‌تر میباشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود می‌آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت میشود. همچنین این حجر حیوانی بمنزله گیاه در خاک است. و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهار گانه تجزیه شود. پس این گفتار را دریاب، زیرا چنانکه من مطلب را باز گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطهور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی‌ بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون وجود تدبیر آن را آشکار میکنیم تا شرط اتصافی^۱ را که بر عهده گرفته‌ایم تکمیل شود. - ان شاء الله سبحانه.

تدبیر^۲

بر برکت خدای تعالی حجر از زمیندا بر گیر و آنرا در قرع و انبیق بگذار و طبایع چهار گانه آن یعنی آب و هوا و خاک و آتش را تجزیه کن و آنها عبارتند از جسد و روح و نفس و رنگ. و چون آب را از خاک و هوا را از آتش جدا کردی آنوقت هر يك را جدا گانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و فرود آمده در پایین ظرف را که عبارت از کفک است بر گیر و آنرا به آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزاید و غلظت و کفک آن زایل گردد و آنرا کاملاً و باستواری

۱ - در نسخ چایی، انصاف و در «ینی» بی‌نقطه است و بقیاس انصاف با مقام مناسب‌تر است از اینرو این کلمه برگزیده شد. ۲ - از «ینی» در جایهای مصر و بیروت و «پ» چنین است. (تدبیر بر برکت خدای تعالی).

سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است^۱ از آن تبخیر کن، تا هنگامی که آب سفیدی باقی بماند آبی که نه در آن تیرگی و نه چرک و نه تضاد بجای میماند سپس بطبایع نخستینی که از آن صعود کرده است درنگر و آنها را نیز از سیاهی و تضاد پاکیزه ساز و چندین بار به شستن و تصعید آنها اقدام کن تا لطیف و رقیق و صاف شوند .

اگر این عملیات را انجام دهی خدا راه را به روی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آن است آغاز کن. و آن این است که ترکیب صورت نمی پذیرد جز به وسیله جفت کردن^۲ و سایش^۳ اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همه اجزا بهم درآمیزند و جسم واحدی شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزله امتزاج در آب گردد در این هنگام غلیظ برای گرفتن لطیف قوت می یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومند می شود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجساد تقویت می گردد و این خواص از اینرو پس از ترکیب پدید می آید که جسم محلول چون با روح جفت می شود تمام اجزای خود در آن می آمیزد و اجزا بسبب مشابهت در هم داخل می شوند و در نتیجه ماده واحدی می گردد و از این آمیختگی لازم می آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که بخاطر امتزاج عارض جسد می شود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس با روح و جسد درآمیزد و بخدمت تدبیر در آن دو داخل شود، اجزای آن بجمع اجزای روح و جسد درمی آمیزد و نفس و آن دو (روح و جسد) یک چیز می گردند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد .

۱ از «پ» که بصورت (مسجنه) است نه مستجنه .
 ۲- ترویج «پ» ترویج «ك» .
 ۳- تعفین،
 یعنی عمل صلابه و سحق.

و بنا بر این هر گاه این نوع مر کب به جسد محلول بر خورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر روی آن آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول^۱ ذوب می شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و در آویختن آتش بدان است و هر گاه آتش بخواهد بدان در آویزد در آمیختگی آب با رطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می کند، زیرا آتش با روغن متحد نمیشود تا خالص باشد.

همچنین از خواص آب این است که از آتش میگریزد و از اینرو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند و بخواهند پرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج میباشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پیریدن آن میشود و بنا بر این جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات [ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است]^۲ و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره ای است که نه نور و نه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. بدینسان اکسیر بدست می آید و این همان تصفیه^۳ ای است که در باره آن سؤال کردی و حکما آنرا «بیضه» نامیده اند.

و مقصود آنان بهیچرو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه ننامیده اند، بلکه آنرا تشبیه کرده اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود. و گفتم: ای حکیم فاضل بمن باز گوی چرا حکما مر کب حیوان را بیضه نامیده اند؟

آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده اند یا معنی خاص آنرا با انتخاب آن و ادا کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده اند.

۱ - همچنان دوام می یابد. «پ» صورت متن مطابق نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت است. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و «پ». ۳ - در «پ» بیضه است.

گفتم ای حکیم! چه سود و چه استدلال در باره این صنعت برای آنان پدید آمده است که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مر کب. در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور او باقی ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. و وی هنگامیکه مرا متفکر دید دریافت که همه توجهم بدان معطوف است بازوی مرا گرفت و آهسته مرا تکان داد و گفت ای ابو بکر! علت آن نسبتی است که میان این مر کب حیوان و بیضه در کمیت الوان هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور در دلم بتابید و خردم بر دریافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانه خویش باز گشتم.

و در باره گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان اثبات میکند و اینک آنرا در این نامه برای تو می گذارم: مثال آن این است که هر گاه مر کب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوایی که در آن و در بیضه وجود دارد مانند نسبت طبیعت آتشی است که در مر کب و بیضه یافت میشود. همچنین دو طبیعت دیگر خاک و آب نیز در آن بیک نسبت است و هر دو چیزی که بر این صفت باهم متناسب باشند بایکدیگر مشابه خواهند بود. برای مثال سطح بیضه را با حروف (ه - ر - و - ح) تعیین میکنیم و کمترین طبایع مر کب را که طبیعت خشکی است میگیریم و معادل آن طبیعت رطوبت را بدان می افزائیم و بتدبیر آنها می پردازیم تا طبیعت خشکی طبیعت رطوبت را بخود جذب کند و قوت آنرا بپذیرد. و گوئی در این سخن ابهام و رمز است، ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند. آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هر یک روح یا آب می افزاییم و در نتیجه همه آنها شش «قسمت» معادل خواهد بود. و آنگاه که آنها را تدبیر و

عمل می‌کنیم بر همه آنها نمونه‌ای از طبیعت هوا می‌افزائیم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها بقوه ۹ برابر خشکی میشوند. وزیر هر یک از دو ضلع این مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهم و آن دو عبارتند از دو ضلع: ا ح ج^۱ و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط‌اند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع ه-روح^۲ میباشند. پس می‌گویم که سطح ابجد مشابه سطح ه-روح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین بحد^۳ از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمی‌نامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

در باره کلماتی که شرح آنها را از من پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبایع برین و فرودین منعقد است.

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده‌اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده‌اند^۵ تا سرانجام مس شده است.

و مغنیسیا^۴ حجر ایشان (کیمیاگران) است که ارواح را در آن می‌یابی^۶ و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج می‌سازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فروره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و ارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارز میباشد، ولی قوای مزبور بایکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه‌ای روحانی تا بناك^۳ و صاف است و آن فاعلمی باشد.

۱ - ح د. (ك و ب). ۲ - ه و ح «ب». ۳ - بچ (رك) و «ب». ۴ - Magnsie. ۵ - تبدیل: آن با زاج تخمیر کرده‌اند. ۶ - در چاپ «ب» و چاپهای مصر (تجدد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر مر (تجدد) نسخه خطی «ینی‌جامع» (تجدد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

دوم- قوه‌ای نفسانی و متحرك و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظ‌تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم- قوه‌ای زمینی زمخت^۱ و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگه‌میدارد و بآنها محیط می‌باشد و اما دیگر موضوعات باقی، مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بدانند از دیگر مسائل بی‌نیاز می‌شود. اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکه بالاتری نائل آئی. و السلام. پایان سخن ابن‌بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمة مجریطی پیشوای اندلیسان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم^۲ و پس از آن روزگار بوده است. و توای خواننده می‌بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صنعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آن است که کیمیا صنعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می‌کند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است، ولی درباره امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوه افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همه اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگری بر آن واقع شود، مانند ساختن برخی از جانوران از ماده خاك^۳ یا

۱- از «ینی» که بجای، حاسه در چاپهای مصر و بیروت (جاسه) است. ۲- مسلمة در قرن چهارم میزیسته است. ۳- در «پ» و «ینی» از موی.

درخت و گیاه و خلاصه از غیر ماده مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون در باره ریسمانها و عصاها انجام دادند^۱. و چنانکه از ساحران سیاه پوست و هندیان در اقصای جنوب و ساحران ترك در اقصای شمال نقل می کنند که ایشان باقوه افسونگری بنزول باران و جز آن دست می یازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز ماده مخصوص آن است از اینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که در این باره ببحث پرداخته اند از حکمای نامدار مانند جابر و مسلمه، و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملت های گذشته بوده اند نیز همین مقصد را دنبال می کرده اند. و آنها از بیم انکار شرایع بر سحر و انواع آن، سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیده آنانکه در این باره بتحقیق پرداخته اند نتیجه بخل و ضت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمه کتاب خویش را در این باره «رتبه الحکیم» و کتاب دیگر خود را در باره سحر و طلسمات «غایة الحکیم» نامیده است خود اشاره به عمومیت موضوع کتاب «الغایة» و خصوصیت موضوع دیگری است، زیرا غایت برتر از رتبه است چنانکه گویی سبب مسائل کتاب «رتبه» برخی از مسائل کتاب «غایة» است یا در موضوعات با کتاب غایة مشارکت دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار ماست؛ و ما در فصول آینده غلط بودن نظریات کسانی را که می پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیله صناعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.^۲

فصل ۲۵

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است، زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم»

و کیمیا» در اجتماع پدید می آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

از اینرو لازم است درباره آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده اند که ذوات و احوال کلیه عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیله نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراک میشود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می باشد.

آنها ببحث در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت غرض از آن گرد آمدند و قانونی وضع کردند که خرد در نظر و اندیشه خود به باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن این است که اندیشه و نظری که افاده باز شناختن حق از باطل می کند همانا برای ذهن است، در معانی منتزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورت‌هایی تجرید میکنند که بر جمیع افراد منطبق می-شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهایی که بر روی گل یا موم ترسیم می کند منطبق می گردد. و این تجرید شده از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترك باشند و ذهن آنها را از یکدیگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید می کند. و باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دو باره و سه باره همچنان تجرید می کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس از آن دیگر ذهن نمی تواند از آن تجرید کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوسات اند

و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها بایکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند .

و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد در 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 دسته‌ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیله قانون صحیحی باشد .

و دسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصویری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایت طلب ادراک است و تصدیق وسیله‌ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می‌شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است .

آنگاه فلاسفه گمان می‌کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر و اینگونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس .

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان در باره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان باز ایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل

قائل شدند و بعقیده ایشان لازم است فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد. سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شمارهٔ آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند^۱ و یکی نخستین مفرد است که دهم^۲ «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند که سعادت در ادراک وجود بر این شیوهٔ داوری است. با تهذیب نفس و متخلق شدن آن بفضایل و هر چند شرعی برای باز شناختن فضیلت از رذیلت پدید نیاید این امر «تهذیب نفس» بمقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهاتی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه‌ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت‌های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده‌ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوده و ویرا بر اطلاق معلم اول می‌نامیده‌اند و مقصودشان

۱ - بر حسب عقیده متقدمان عالم همه يك كره است مرکزش مرکز زمین و افلاك دیگر همه مانند پوست پياز برگرد آن میباشند . ۲ - ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته‌اند باینطور که اول حق تعالی يك فرشته پیدا کرد پس از آن فرشته دیگر و يك آسمان و پس از او فرشتهٔ دوم يك فرشته و يك آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشتهٔ دهم همهٔ عالم را بحکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملك یا فرشته نامند. (از غیبات) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش. و وجود آن نسبت بنفر و امکان آن بذاتش و بنا بر این از عقل کل بهر يك از سه اعتبار مزبور امری صادر میشود. چنانکه باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بنفر نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاك باشد از آن صادر میشود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبهٔ نهم نسبت با فلک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیبات ذیل ده عقل شود .

از این لقب معلم صناعت منطبق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند.^۱ آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فرا گرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند و 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 سیف‌الدوله و ابوعلی بن‌سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده و رائی که بدان معتقد شده‌اند از همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول^۲ نسبت داده و در ترقی بمقام واجب^۳ بهمان اکتفا کرده‌اند قصور است از پیجوئی مراتب خالق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود از این پهناورتر است. و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند^۴. و گوئی آنان در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمثابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در

۱ - یعنی تضمین نمیکند. ۲ - عقل اول؛ فرشته اول و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیاث).

۳ - مقصود واجب‌الوجود است؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی). ۴ - و یخلق ما لاتعلمون س ۱۶ (النحل) ۸۰۲.

ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود^۱ چیزی نیست، اما براهینی را که گمان میکنند بر مدعاهای خود در باره موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون آن عرضه میدارند تا رساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی از این براهین در باره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا حدود قیاسها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنا بر این یقینی را که در براهین خود می‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی^۲ مطابق جزئیات بوسیله صورت-های خیالی است نه در معقولات ثانوی^۳ که تجرید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمثابة محسوسات میباشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتر اند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می‌پذیریم، ولی سزا است که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که: فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد^۴، زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از اینرو لازم است آنها را فرو گذاریم.

۱ - حکمت خدا (ن. ل.). ۲ - معقولات اولی، آنهائی هستند که در برابرشان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که میتوان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زید انسان است و اسب حیوان است (از تعریفات جرجانی). ۳ - معقولات ثانوی، آنهائی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی). ۴ - اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعینه. در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است.

و اما آنچه از براهین ایشان در بارهٔ موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعدالطبیعه مینامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمیتوان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت‌های دیگری از آنها تجرید کنیم ازاینرو که میان ما و آنها پردهٔ حس کشیده شده است پس نه ما میتوانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطورکلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می‌یابیم در بارهٔ: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری و جدانی است^۱، ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده‌اند هرچه دارای ماده نباشد نمی‌توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده‌اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات^۲ برهان این است که ذاتی^۳ باشند. و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می‌رود می‌گوید: «الهیات»^۴ ما را بیقین^۵ واصل نمیکند، بلکه دراین سزاوارتر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می‌گیرند.

و هر گاه پس از رنج بردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم دراین صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال

۱ - وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعریفات جرجانی). ۲ - مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست. (از تعریفات جرجانی). ۳ - ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چین، 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). ۴ - متافیزیک Métaphisique ۵ - از «ب» و نسخهٔ خطی «ینی» در «ک» اینین است.

با آنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که در باره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف و غایت افکار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این بسراهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان 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 که گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک میکند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بیواسطه‌ای درک میکند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و بهر ادراک کننده‌ای بسبب ادراک چیزی که آن را در می‌یابد شادمانی و بهجت دست میدهد. و این امر را باید در حالت کودک در آغاز مدارک جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازه‌ها شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد. و بنا بر این شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر و لذت بخش‌تر خواهد بود. از این رو هر گاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه‌ای چیزی را در یابد، شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنی است و این ادراک به اندیشه و دانش بدست نمی‌آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل میگردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده به حصول این ادراک برای نفس، توجه میکنند و از این رو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آن است هنگام

زایل شدن سرگرمیها و شور و غوغای زندگی و موانع جسمانی حاصل آید و آنگاه 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 بمقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و ادله عقلی ایجاد کننده این نوع ادراک است و از آن شادمانی بدست می‌آید، چنانکه دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین و ادله از جمله مشاعر و ادراکات جسمانی است چه آنها بوسیله قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می‌آیند در صورتی که ما می‌دانیم به نخستین وسیله‌ای که برای تحصیل اینگونه ادراک متوسل میشویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراک در ستیز میباشد و مایه نقصان آن میشوند و می‌بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تالیف ارسطو و جز آنها روی می‌آورند و اوراق آنها را زیر و رو می‌کنند و به براهین آنها متکی میشوند و اینگونه سعادت را از لابلای کتب مزبور میجویند، در حالیکه نمیدانند با این روش برموانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد و در زندگی دنیای خود بدان نائل آید، بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ای است که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادراک علمی نسبت میدهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراک، درک کردن نفسی است که از ذات خود و بیواسطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی‌شود.

و اما اینکه میگویند شادمانی ناشی از این ادراک عین سعادت موعود است، نیز گفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته‌اند آشکار شده

است که نفس در ماورای حس دازای مدرك دیگری است که بیواسطه «حواس» ادراك میکند و بسبب این ادراك شادمانی شدیدی بدان دست میدهد، ولی این امر برای ما تعیین نمی‌کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتماً عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته بادراك این موجودات است چنانکه هست (یعنی درك واقعیت آنها) قوی باطل است بنا بر آنچه در فصول پیش آن را یاد کردیم^۱ و گفتیم که در اصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هر ادراك کننده‌ای منحصر در مدارك او است و ما فساد این رأی را آشکار کردیم و یاد آور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیه آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درك کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می‌آید که هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، نوعی ادراك نائل میشود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارك مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراك در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نامحدوداند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراك شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درك کنیم؟ یا بسعادتتی که شارع آنرا بما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دور است دور آنچه وعده داده می‌شوید^۲ و اما گفتار ایشان در باره اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر این است که میگویند شادمانی نفس بسبب

۱ - رجوع به فصل تصوف شود. ۲ - هیئات هیئات لماتوعدون. س، ۲۳ (المؤمنون)، آ، ۳۸ دسلان متوجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن است.

ادراك ذاتی آن، عین سعادت‌تی است که بدان وعده داده شده است، زیرا ردایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می‌شوند در برابر ادراك ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار می‌روند و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بد بختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده‌اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجه ادراك روحانی بدست می‌آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی کرده که ما را به امثال آن دستور داده است، امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأ و معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسها بدان می‌رسند، زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی‌توان با براهان درك کرد، زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره بگفته‌های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرح مراجعه کرد». پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته‌ایم دانش فلسفه تنها دارای يك ثمره است که عبارت است از تشحید ذهن در ترتیب دلیلها و حجتها برای بدست آوردن ملكة نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاسها بشیوه استواری و اتقان هنگامی میسر می‌شود که بر حسب شرایط حکما درصناعت منطق^۱ باشد و آنها اینگونه قیاسها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم

۱ - و برفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن، ل).

(ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق میرد از بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می آورد و در آن مهارت می یابد، زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته ایم در عین حال صحیح ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار میروند. این است ثمره این صنعت، با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنا بر آنچه دانستی بنا بر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جوید و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گراید و بهیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است رو به حکمت آورد؛ زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالك آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان براه راستی است و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی فرمود.

فصل ۲۶

در ابطال صنعت نجوم و سستی مدارك و فساد غایت آن

نجوم صنعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می شناسند و می پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می آید و بهمین سبب اوضاع افلاك و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل میشود در صورتیکه این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه می باشد، زیرا تجربه بی شك

از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و برخی از ادوار ستارگان با اندازه ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می آید. ^۱ و چه بسا که برخی از منجمان کوتاه نظر بر آن شده اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیله وحی بوده است. و این رأی خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) ما را بس است که به ابطال آن رأی پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خیر دادن از غیب نشده اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیله صناعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلمیوس و متأخرانی که از وی پیروی کرده اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر تیرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری ^۲ آشکار است و هیچ کس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه ها و کشته ها و جز اینها. و فعل ماه در رطوبت ها و آب و رساندن مواد فساد پذیر و میوه های نوع خیار ^۳ و دیگر افعال آن، سپس گوید: «و برای ما پس از خورشید و ماه در باره دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که درباره آنها از پیشوایان صناعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آنها به تیر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته ایم، پس می نگریم که آیا این ستاره

۱ - از «ینی» . ۲ - یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند. ۳ - قنای بجای قنای (ن. ل).

هنگام قران از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می‌یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی‌بریم سپس اگر قوای مفرد آنرا بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و ترییع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیر اعظم (خورشید) است و هر گاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا مؤثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از آن برای هوا حاصل می‌شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل می‌گردد و نطفه‌ها و تخم‌ها بدان متعلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن و نفس متعلق ببدن حالی می‌گردد، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال] میکند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن میباشد تأثیر می‌بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجدمی آیند، و نیز گوید: «و آن مزاج با همه اینها ظنی است و بهیچرو از امور یقینی بشمار نمی‌رود و هم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمیشود، بلکه از جمله اسباب طبیعی مخلوق بشمار میرود. و قضایا سر نوشت الهی بر هر چیزی سبقت دارد. چنین است خلاصه سخن بطلمیوس و اصحاب وی. و این سخنان نص نظریات اوست که آنها را در کتاب چهار (اربع) و دیگر تألیفاتش یاد کرده است و از این سخنان سستی اصولی که این صنعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار می‌گردد، زیرا علم یا ظن به کائناتی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می‌آید چنانکه در موضع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده اند تنها فاعل میباشد و قسمت عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی بجملة آن علل (چهار گانه) مؤثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی مؤثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و

نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع باز- شناخته میشوند و جز اینها. بنا بر این اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آنوقت همان فاعل یا مؤثر واحد از جمله اسباب مؤثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط میکنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنات 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 کائنات بشمار نمیروند و از اینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجه ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید و در برابر آن آفتی روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است، زیرا برای حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و از اینرو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای را بقوه ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظریه ضعیفی است، زیرا قوه خورشید بر همه ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و از اینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن کائنات واقع در عالم عناصر بدین صناعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید به روش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ مؤثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره بقدری استدلال کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسببها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر میکند متهم می باشد از اینرو که شاید استناد آنها بصورتی

جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه‌ای است میان آن دو چنانکه همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد، بویژه که شرع همهٔ حوادث را به قدرت خدای تعالی بازمی‌گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکند.» و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: «برخی از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنانکه بگویند بفضل و رحمت خدا باران بر ما نازل شد نسبت بمن مؤمن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانی که بگویند بسبب نوء فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت بمن کافر و نسبت به ستارگان مؤمن اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهای است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست در آید مایهٔ فساد عقاید عوام میشود در صورتیکه در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی است و بیج دلیل و تحقیقی باز نمیگردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند که این صحت شامل همهٔ احکام آن میشود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی بدان ندارند) ردّ اشیاء به فاعلی جز آفرینندهٔ آن روی می‌دهد؛ آنگاه غالب اوقات (در نتیجهٔ پیشگوییهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزنیها پدید می‌آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن وامیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می‌یازند و ما نظایر اینوقایع را بسیار دیده‌ایم.

۱ - نوء، (بفتح ن) ستارهٔ مایل بفریب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هفت... و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی‌الارب).

پس سزااست که این صناعت بر همهٔ اهل اجتماع و شهر نشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها میرسد و در این باره طبعی بودن وجود آن برای بشر بمقتضای مدارک و علومشان نکوهش نمی‌شود. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم. از اینرو واجب است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسی که مفاسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بقرض که فی‌نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکهٔ آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است. شکی نیست که وی در واقع و نفس الامر در نهایت قصور و عجز میباشد، زیرا هنگامیکه شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمیشد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت‌شمار بودند و ناگزیر میشدند برای مطالعهٔ کتب و مسائل این صنعت به کنج خانهٔ 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 جویندهٔ آن از مطالعهٔ خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدین سود دارد و فرا گرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همهٔ این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می‌توانند دانشی را فراگیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته شده و از عامهٔ مردم باید تحصیل

خود را مکتوم دارند و منابع و مآخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سواحاظه کرده دست یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با اینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می آورند و در آن مهارت می یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام) و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار میشود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را بر غیب خود آگاه نمیکند^۱. و در این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده ای) بهنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم رحوی^۲ از شاعران تونس میگوید:

هر دم از خدا آمرزش میجویم. خوشی و گوارائی زندگی رخت بر بسته است.
من بامداد و شام را در تونس میگذرانم و بامداد و شام از آن خداست. فتنه و وبا،
بیم و گرسنگی و مرگ بیمار آورده است. مردم در ستیزه جوئی و پیکار اند و چگونه
میتوان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هواخواهان احمدی^۳ پیش بینی
میکند که علی بزودی دچار ناهودی ونیستی میشود. و دیگری گفت: در آینده
نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید -
ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواهد بیندگان (احمد و علی) خود
حکم میکند. ای رصد بانان ستارگان سیار^۴ این آسمان چه هنری کرده است؟

۱ - عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احد. س، ۲۲ (لجن) آ ۲۶ ۲ - ابوالقاسم الروحی. (ن. ل).

۳ - شاهزاده حقمیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند او را بنام احمد بن عثمان میخواندند و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر). ۴ - اشاره

بآیه ۱۵ و ۱۶ س، ۸۱ (التکویر) فلا أقسم بالجنس الجوار الكنس.

وعده‌هایی را که بما دادید بتأخیر انداختید و گمان می‌کنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. ونیمی از ماه و ده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی‌بینم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است. ما بخدا پناه می‌بریم و میدانیم که هیچ چیز سر نوشت او را رد نمی‌کند. من بخدا 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 نمی‌بخشد خردهایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می‌پند آ آنچه را که حال آن خرابی^۱ و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث می‌کند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده‌اند مگر اینکه می‌گویند خاك و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و میدانم جوهر فرد کدام و خلا چیست. و نه هیولی را - (می‌شناسم) که فریادمی کند نیست مرا صورتی برهنه. و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را - میدانم. من درباره کسب^۲ چیزی نمیدانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا منهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آن زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی^۳ وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه‌ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرامی‌گرفتند و اینهمه هدیان گوئی^۴ در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تا بستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمن

۱- ن. ل. جرم. حزم. ۲- کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمیتوان به کسب وصف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزله است. (تعمیرات جرجانی). ۳- «پ» و «ینی» ارتقاء. بمعنی تأمل و تفکر. ۴- «پ» و «ینی» هراء، پرگو.

آن پاداش دارد. واگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده‌اند. آنچه روی میدهد در نتیجه نوشته‌های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده‌است اگر با شعری دربارهٔ کسانی که خویش را به رأی او نسبت میدهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به آنها بگوئید که من از گفته‌های شما بیزارم.

فصل ۲۷

در انکار ثمرهٔ کیمیا «اکسیر» و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می‌آید

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنانرا به ممارست در این صنایع برمی‌انگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت از این راه برای جویندهٔ آن آسانتر است.

و از اینرو در این راه سختیها ورنجهای بسیار مرتکب می‌شوند و تحمل دشواریهایی می‌کنند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروت‌های هنگفتی ازدست میدهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند^۱ «ومی‌پندارند که بس نیکوکاری می‌کنند» آگاه میباشند و آنچه آنانرا در این باره بطمع می‌اندازد این است که می‌بینند برخی از معادن بوسیلهٔ مادهٔ مشترك آنها بسکدیگر تبدیل میشوند و از اینرو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می‌پندارند که این کار از

۱- عبارت در اینجا مشوش است. ۲- از آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ کهف (۱۸) وهم یحسبون انهم یحسون صنماً (ترجمه از کشف الاسرار است).

ممکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه‌های مختلفی است در اعمال و صورت آن وهم در ماده‌ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرّم در دسترس آنان است. چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا بکارت (خون) و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلایه میسایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را آب می‌دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن مطلوب مؤثر می‌باشد بر آن می‌افزایند، آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک میکنند یا بوسیله آتش می‌پزند یا برای استخراج آب یا خاک آن به تصعید یا تکلیس آن می‌پردازند و آنگاه که در چاره جوئی آن همه این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن بر حسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد از کلیه این تدابیر خاک یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند به زرت تبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل میگردد. و محققان ایشان می‌پندارند این اکسیر ماده‌ای مرکب از عناصر چهار گانه است که در نتیجه این چاره جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهر ماده دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می‌بخشد و آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل میسازد و کیفیات و قوایی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار میماند مانند خمیر - مایه برای نان که خمیر را بذات خود مبدل میسازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد میکند تا هضم آن در معده آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر

وسیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز مزبور (زروسیم) تغییر میدهد و بصورت زروسیم مبدل میسازد. چنین است خلاصه پندار ایشان. و چنانکه می بینیم این گروه از اینرو در این کار بمارست دائمی می پردازند که روزی و معاش خود را از آن بچویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صنعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه می پردازند و بکشف اسرار آنها همت می گمارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه اش و نوشته های مسامه مجریطی در کتاب رتبة الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها - و پس از همه اینها هیچ سودی از صنعت مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلقیعی سرور مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را به وی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوای قرارداد و سپس آنرا بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خواننده این کتاب» جز با نومییدی بخانه خود بازنگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زرا نودوی و حيله گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زرا نودود کردن فلزات می پردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می اندایند و یا سیم و زر را بنسبت يك يا دو یا سه قسمت با فلز دیگری درمی آمیزند و یا بنهان کاری می پردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر و سیم می سازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا بازشناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه هائی می سازند و آنها را در میان مردم رواج میدهند و با نیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه میزنند این گروه از لحاظ پیشه فرومایه ترین مردم اند و بدفرجامترین کسان نیز بشمار میروند، زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را می ربایند چه این

حیله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند. پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزد است. و بیشترین گروه دسرزمین مایعنی مغرب از طلاب بر براند که دور از سرزمین های پر جمعیت در مرزها و نزدیک مساکن مردمان ابله بسر میبرند و به مساجد بادیه پناه میبرند و توانگران^۱ آنانرا فریب میدهند و چنین وانمود می کنند که به صنعت کیمیاگری آشنا هستند و میتوانند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن این دوفلز گران بها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج می کنند از اینرو کیمیاگران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می آورند. سپس در نزد ایشان باترس و ولرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و کار به رسوائی می کشد آنوقت به جایگاه دیگری میگریزند، و حالت تازه ای بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را برمی انگیزند و آنانرا به نیرنگی که وسیله فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشند و دزدی را پیشه خود ساخته اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیا بند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می پردازند دست آنها را همچون دست دزدان قطع کنند، زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه ایست که مورد نیاز عمومی است و در حقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می رود. و سلطان مکلف باصلاح و مراقبت در وضع آن میباشد و باید نسبت بکسانی که مایه فساد آن می شوند منتهای سختگیری را بکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صنعت را پیشه میسازند و به نیرنگ سازی و حیله گری تن نمیدهند، بلکه از آن سر باز میزنند و خود را از تباه کردن

۱- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «پ» اغنیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

سکه و پول رایج مسلمانان منزه میدارند، بلکه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و ازراه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیاورده است، بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلابه کردن و تصعید و تکلیس و بر گزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بیاد می دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصد نائل آمده یا مطلوب را بدست آورده اند نقل میکنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می شوند و در باور کردن آنها هیچ شك و تردید بخود راه نمیدهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلدادۀ اخبار و سوسه انگیز در آنچه بعهدہ دارند میباشند.

و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا بچشم خود دیده اید؟ پاسخ منقی میدهند و میگویند ما شنیده ایم ولی ندیده ایم. وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است و باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روزگارهای قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته اند. و اینک ما عقاید ایشان را در این باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار میشود یاد آور میشویم و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است.

پس می گوئیم که میناو اساس سخن در این صناعت در نزد حکما در باره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»^۱ یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل^۲ با هم مختلف اند و هر يك از آنها نوع مستقلى است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی

۱ - در فارسی فلزات مزبور را هفت جوش میگویند رجوع به غیاث اللغات شود. ۲ - مقصود، فصل در برابر جنس است که در تعریفات منطقی متداول است.

از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهائی از يك نوع میباشند^۱ و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع و احداند، ولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف اند و انواع متباینی میباشند و هر يك از آنها مستقل و قائم بخود میباشد و بحقیقت خود تحقق می یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع. و ابونصر فارابی بر حسب عقیده خود باینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضاً بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. و ازاینرو صنعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است، ولی ابوعلی بن سینا بنا بر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن 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 می آفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساساً مجهول اند و بتصور در نمی آیند پس چگونه میتوان آنها را از راه صنعت دگر گونه ساخت، ولی طغرائی که از بزرگان این صناعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن و ابداع فصل نیست، بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما را نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هر گاه ما بر آفریدن بعضی

۱- در اینجا در چاپهای مصرو نسخه خطی «ینی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابونصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده اند.

از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و کاه و ماره‌های تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در باره تکوین زنبور انگبین یاد میکنند و میگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از لاشه^۱ گوساله‌ای تکوین کرد. و ایجاد نی از شاخهای حیوانات سمدار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی شکر بوسیله پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زرو سیم [در معادن]^۲ آگاه شویم. [و اینها همه از راه صناعت انجام می‌یابد و البته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره جوئی، آن را تنها به قبول این فصلها آماده می‌سازد نه خلق فصول. «طغرائی» گوید: بنا بر این ماهم نظیر اینگونه عملیات را در]^۳ زرو سیم می‌جوئیم و ماده‌ای بدست می‌آوریم که آنرا مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زروسیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره جوئی آن می‌کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرائی بمعنی).

و گفتاری را که طغرائی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است، لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیمیا گری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همه ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود. بدینسان که خلاصه چاره جوئی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می‌گیرند تا آنرا به زرو یا سیم تبدیل کنند و قوای فاعله و متععله را دوچندان می‌سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوه فاعله از زمان فعل

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 که در چاپ «ک»: من عجایل البقر است. ۳ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب».

می‌کاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزار و هشتاد سال از سنین دوره بزرگ خورشید بکمال میرسد پس هر گاه قوا و کیفیات در چاره جوئی دو - چندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه بر حسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئی‌شان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احاله جسمی که مورد چاره جوئی است خاصیت‌ها و تأثیرات مطلوب می‌بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم .

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر باید در آن عناصر چهار گانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمی‌پذیرد از اینرو ناچار باید یکی از اجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر ترکیب می‌یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوه فاعله یا مؤثر و برای صورت آن نگهبان می‌باشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می‌آید و از اینرو ناگزیر باید در اطوار و حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچه خون بسته «علقه» و سپس بشکل پارچه گوشتی «معضه» درمی‌آید و پس از آن صورت پذیر می‌شود و آنگاه صورت جنین بخود می‌گیرد و سرانجام بصورت مولود درمی‌آید و سپس مرحله شیرخوارگی را می‌پیماید تا به آخرین مرحله زندگی می‌رسد و نسبت‌های اجزا در هر شکل و مرحله‌ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است و گرنه حال و مرحله نخستین بعینه حال و مرحله دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی در هر مرحله‌ای مخالف مرحله دیگر است.

اکنون بمرحل 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 نتیجه‌میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تسدبیر و چاره‌جویی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. و یکی از شرایط صنعت همواره این است 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 در احوال گوناگون و نسبت‌های متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اختلاف اشکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن میشود در نظر گرفت تا کلیه این خصوصیات بدین وسیله با تأثیر و خاصیت طبیعت در معدن برابر شود و برای برخی از مواد صورتی ترکیبی آماده سازد که مانند صورت خمیرمایه برای نان باشد و در این ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند.

و کلیه این عملیات را دانش محیط (علم‌الهی محیط) محصور می‌کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صنعت می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابه کسی است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را ازمنی بیافریند.

و ماهر گاه 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 آنچه‌ان میدانند که بهمه جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شاذی از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی

۱ - در متن چنین است، ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده‌اند، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است، اول العمل آخر الفکر و اول الفکر آخر العمل .

دست می‌یابد؟

و هم اکنون این برهان را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گردد و میگوئیم خلاصهٔ صناعت کیمیا و آنچه ادعا میکنند بوسیلهٔ این صناعت انجام میدهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیلهٔ عملیات صناعی و مقابلهٔ آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده‌ای دارای قوا و افعال و صورتی تر کیمی بد انسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبق بتصورات احوال طبیعی معدنی است که می‌خواهد بوسیلهٔ آن طبیعت را بجلوراند و آنرا با عمل صناعی مقابله کند یا ماده‌ای بسازد دارای قوایی که در آنها همهٔ جزئیات را یکایک تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابة کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصهٔ برهانی که یاد کردیم و این برهان از جملهٔ اطمینان بخش‌ترین برهین در بطلان کیمیاست که آموخته‌ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بلکه این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است و ردی که ابن سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجهٔ آن آورده است بدینسان که حکمت خدا در وجود و کیمیایی دو سنگ (زر و سیم) این است که آنها ارزشهای داد و ستد و کسب مردم و ثروتهای ایشان است و بنا بر این اگر آنها را بطریق صنعت بدست آورند حکمت خدا در این باره باطل خواهد شد و وجود آنها بحدی فزونی خواهد یافت که هیچکس از اندوختن آنها هیچ چیزی بدست نخواهد آورد.

و هم او را دلیل دیگری در بارهٔ عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیگذارد و طریق دشوارتر و دورتر را

نمی‌پیماید. و اگر این طریق صنعتی که کیمیاگران گمان می‌کنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر میدانند، یامی‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن میباشد، برآستی صحیح می‌بود، طبیعت آنرا فرو نمی‌گذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی‌پیمود. و اما اینکه طفرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کمیاب در طبیعت تشبیه کرده است که بر آنها آگاه شده‌اند از قبیل: کژدم و زنبور عسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این مورد نظری درست است که بر حسب پندار او بر آنها آگاه شده‌اند. لیکن در خصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقه آنرا میدانند، بلکه آنانکه در آن ممارست می‌کنند همواره کور کورانۀ آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌یابند در صورتیکه اگر این افسانه‌ها راست می‌بود و یکی از کسانی که در باره وی بافسانه سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بپسند فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرامی‌گرفتند و حفظ می‌کردند و به دوستان آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به ما و جز ما نیز می‌رسید.

و اما در باره اینکه می‌گویند اکسیر بمثابه خمیر مایه است و آن جسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آنرا تغییر می‌دهد و آن چیز را به عناصر خود در می‌آورد، باید دانست که خمیر مایه خمیر را دگرگون می‌سازد و آنرا برای هضم آماده می‌کند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی می‌دهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن میباشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر از فساد میباشد و بنابراین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر در این باره این است که بر فرض

وجود کیمیا صحت داشته باشد بر حسب سخنان حکمائی که در این باره سخن گفته‌اند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد]^۱ مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ يك عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها را در طبیعیات آورده‌اند، بلکه از نوع مقاصد افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمة [ابن احمد] مجریطی در کتاب الفایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبة الحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جابر در رسایل وی موجود و عیناً از مقولهٔ سخنان مسلمة است و همه به آنها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آنها پردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است^۲ که از حکم صنایع خارج می‌باشد، زیرا همچنان که بعمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان از غیر مجرای آفریدن آنها در يك روز یا یکماه میسر نیست به‌میانسان هم نمیتوان از مادهٔ زر در یکروز یا یکماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیلهٔ اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع. و از اینرو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را تدبیر سترون یا عقیم میگویند، زیرا اگر رسیدن به آن درست هم باشد، حتماً از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام 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: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخت من میساختی و انگاه در آن میدیددی پس بفرمان من مرغی میشد^۳ و بنا بر این راه

۱- «ب». ۲- موالید «ب». ۳- و اذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی قنقخ فیها فتکون طیراً باذنی - س: ۵ (المائدة) آ: ۱۱۰ و رجوع به س: ۳ (آل عمران) آ: ۴۴ شود.

بدست آوردن امکان اکسیر بر حسب احوال کسانی که به آنان ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطا میشود و او آنرا بدیگری میبخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم به شخص صالح اعطای شود و او نمی تواند آنرا بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی افتد. و از این نظر عمل او جنبه ساحری دارد. پس آشکار شد که امر کیمیا بسبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی میدهد و آن یا بطریق معجزه و یا از راه کرامت و یا بشیوه ساحری است و بهمین سبب سخنان کلیه حکما در این باره معماگونه و لغز مانند است. هیچ کس بحقیقت آن دست نمیابد مگر در اعماق دانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نامحسوس است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند خدا به آنچه می کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صناعت و ممارست در آن و امیدارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرقتی 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 میسرند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جز آن بدست آورند. و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهر نشین اند و حتی این خصوصیت در باره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته اند، نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است. و می دانیم که وی از وزیران 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 در باره نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می باشند و در آن ممارست می کنند این امر (فقر و بینوایی) تهمت آشکاری است و شکی

نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است^۱.

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزااست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت^۲

باید دانست که گنجینه دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدادار آن ادراك آفریده است و سود ادراك حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل میگردد و ثانیاً تصور حقایق یا مستقیم و بیواسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که در صدد اثبات یا نفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که بدین وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می یابد :

۱ - بشیوة تعلیم دادن.

۲ - از راه گفتگوی بادیگران بمنظور تابناك کردن اندیشه و اثبات حقیقت. و البته بیان اندیشهها تنها از راه تعبیر انجام می یابد و تعبیر سخن، از الفاظی ترکیب می شود که در نطق بکار می روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته اند و حروف عبارت از کیفیات آوازه های مقطعی هستند که بوسیله کام «زبان کوچک» و زبان ادا می شوند و بدانها سخن گوینان، هنگام مکالمه اندیشه های خویش را بیکدیگر می رسانند و این نخستین پایه بیان اندیشهها و تعبیر از اندوخته های درونی است و هر چند مهمترین و شریف ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است

۱ - ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین. س، ۵۱ (الذاریات) آ، ۵۸ در جایهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است، پروردگاری جز او نیست . ۲ - این فصل در نسخه خطی «ینی جامع» و جایهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم.

خواه خبر یا انشا شامل میشود.

پایه دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به آنان که از ما دور یا نهانند یا به آیندگان و کسانی که همزمان ما نیستند برسانیم و این منحصر بنوشتن است. و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی بادست است بدانسان که اشکال و صورت‌های آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه برالفاظی دلالت میکنند که در نطق بکار میروند. و بنا بر این بیان و تعبیر اندوخته‌های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار میرود و از این رو آنرا در پایه دوم قرار داده‌اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته‌های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان - دانش و هنر باین است که اندیشه‌ها و اندوخته‌های درونی خود را بوسیله نوشتن در دل اوراق بیادگار گذارند تا سودآموختن آنها بهره‌آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتب‌اند. و در میان مجامع بشری و ملت‌های گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسل‌های آینده انتقال یافته است و مطالب آنها 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 اندیشه‌آدمی در تصور موجودات گردآوری می‌شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بر وفق واقعیت می‌اندیشند و از این رو در این دانش‌ها اختلافی روی نمیدهد، بلکه اختلاف در دانش‌های شرعی پدید می‌آید چه ملت‌ها از لحاظ مذاهب با یکدیگر متفاوت‌اند یا اینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می‌آید در علوم تاریخ نیز تفاوت و اختلاف مشاهده میشود.

آنگاه می‌بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف

که آنها را قلم و خط مینامند نسوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله خط حمیری است که آنرا «مسند» مینامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می نوشتند و با شیوه کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریان مخالف است هم چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هر چند همه آنان بعبری سخن می گویند، ولی عادت و ملکه مضریان در زبان و طرزتعبیر، با حمیریان متفاوت است و هر يك از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرا شده است و با اصول و قواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنانکه آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می کنند.

دیگر خط سریانی است که نبطیان و کلدانیان بدان می نوشتند و گاهی برخی از نادانان می پندارند که خط سریانی بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم ترین ملتها بشمار میرفتند لیکن این پندار وهم و غلط و یکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ يك از کلیه افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجه قدمت و تمرین آنقدر دوام می یابند که ملکه ای راسخ می شوند و بیننده گمان می کند طبیعی می باشند. چنانکه بسیاری از مردم کودن درباره زبان عربی نیز به همین سان تصور می کنند و می گویند عربها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می گفته اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالخ از بنی اسرائیل و جز آنان بدان مینوشتند.

گونه دیگر خط لاتینی است که از آن مردم روم است و ایشان دارای زبان خاصی نیز می باشند و هر يك از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که به آنان منسوب است و ویژه آن قوم می باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان و جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است، زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی ترین خطوط بشمار می رود و همین قدمت آن سبب شده است که

بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات بزبان‌های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته شده‌اند و چون دو خط مزبور وسیلهٔ تعبیر و بیان آیات نازل شدهٔ آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم آنها همت گماشتند و آنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی از آنها واجب بود از آن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را به آسان‌ترین روشها از آن اقتباس کنند و در نتیجهٔ توجه به زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه هرملتی برحسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند. گذشته از این مؤلفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می‌دهند در هفت مقصد منحصر کرده‌اند و تنها آنها را شایستهٔ اعتماد میدانند و بجز مقاصدمزبور را فرو گذاشته‌اند و آنها عبارتند از:

۱ - استنباط يك دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و در بارهٔ مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا عبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل و مباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنابراین نتیجهٔ تحقیقات و استنباطات خود را بوسیلهٔ نوشتن در کتاب بیادگار

می‌گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افند چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادله لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حقیقه با استنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره‌مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می‌کنند.

۲ - شیوه دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان پردازد و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا بآنها بروی بگشاید و آنوقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درک آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها پردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره‌مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳ - هنگامیکه یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلند آوازه آگاه شود و آنرا با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آنوقت می‌کوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا بعلمت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورهای و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار می‌گردد از این رو دانشمندی که آن لغزشها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴ - وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان‌هائی مشاهده کند و مثلاً بر حسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی میتوان بر آن افزود تا تکمیل گردد آنوقت بدین منظور همت می‌گمارد و بتألیف می‌پردازد.

۵ - دیگر از مواردی که سزا است در آن تألیف کرد این است که مسائل دانشی نا منظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند

آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش میردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونه» به روایت سخون از ابن قاسم و «العتیبه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می‌شد، چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب «المدونه» همت گماشت، ولی «العتیبه» هم چنان نا مهنذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر میتوان یافت، ولی جویندگان دانش با بودن «المدونه» و تهذیب ابن ابوزید و هم تهذیبی که «بر ادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتیبه» بی نیاز شده‌اند.

۶ - هنگامیکه مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آنها را گردآوری کنند آنوقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم میگردد و بر شماره علمی که بشر اندیشه خود را در آنها بکار میبرد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده میشود چنانکه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابو یعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند، چه جاحظ در کتاب «البیان والتبیین» بسیاری از مسائل آن دانش را گردآورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن آن از دیگر علوم برآمدند و در علم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که بمنزله اصول فن بیان شمرده میشد آنگاه آیندگان آنها را فرا گرفتند و چنان در تکمیل و توسعه آن دانش کوشیدند که بر همه متقدمان برتری یافتند.

۷ - تلخیص و مختصر کردن کتب متقدمان و آن هنگامی است که مشاهده شود کتابی در زمره امهات فنون بشمار میرود و از مآخذ اساسی آنهاست، ولی بسیار مطول و دامنه دار است، آنوقت دانشمندی بر آن میشود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بیندازد و در عین حال بر حذر

باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبدا به مقصد مؤلف خلل راه یابد. اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکا شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جزاین مقاصد تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزله انحراف از جاده‌ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده‌اند. از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مزورانه بخود نسبت دهد و مثلاً عبارات کتاب را تغییر دهد و فصول آنرا جابجا کند یا برخی از مسائل مورد نیاز آنرا بیندازد یا مطالبی بر آن بیفزاید که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نادرست تبدیل کند یا در مباحثی ناسودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه‌ای نشانه جهل و بیشرمی است و بهمین سبب هنگامیکه ارسطو مقاصد مزبور را بر شمرده در پایان آن گفته است:

« و بجز مقاصد یاد کرده زاید یا آزمند نیست یعنی نادانی و بیشرمی است، پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایسته خردمندان نیست. و خدا انسان را به آنچه درست‌تر است رهبری میفرماید.»

فصل ۲۸

در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آن و سپس خواستن از متعلم و شاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجه تحصیل بر او مسلم گردد و در این هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در يك صنعت نوشته شده است بنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد

عمر اووفانمی کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر از درجهٔ تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می‌آوریم و کتاب «مدونه» را در نظر میگیریم که چه شروحنی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند^۱ همچنین کتاب ابن حاجب و شروحنی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی قیروانسی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر باز شناسد و طریقه‌های متأخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همهٔ کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همهٔ آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر باز شناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی‌کند و پایان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فراگیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می‌کرد و روش کار جز این می‌بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان میشد و فراگرفتن آن سریعتر انجام می‌یافت، ولی این امر بمنزلهٔ درد بی‌درمانی شده است و عادت بدان آنچه‌ان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یاد آور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیهٔ شرح و حواشی و تفسیرهایی که بر آن نوشته شده و شیوه‌های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متأخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که در این باره نوشته‌اند و آنگاه در نظر می‌گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همهٔ اینها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری میشود و هیچیک از دانشجویان جز عدهٔ قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی

۱ - و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ك».

میتوان صاحب تألیفاتی را نام برد که در این روزگار کتب او در مغرب بما رسیده و او مردی مصری از اهل صناعت زبان عربی است که به ابن هشام^۱ معروف است، و سخنان وی در باره این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکه آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیویه و ابن جنی و طبقه آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه‌ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این فن کاملاً احاطه یافته و بهترین شیوه‌ای در آنها تصرف نموده و ثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه‌ها و طریقه‌ها و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد، ولی این فضل خداست آنرا بهره خواهد ارزانی میدارد.^۲ و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار میروند. و گر نه ظاهر امر چنین نشان میدهد که مثلاً اگر دانشجو عمرش را در همه این مواد طی کند وقتی برای وی باقی نماند که بتحصیل علوم زبان عربی نائل آید، علمی که یکی از ابزار و وسایل است، پس چگونه میتواند باصل مقصود که ثمره این ابزار و مقدمات است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند.^۳

فصل ۲۹

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب میرساند

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده‌اند که طریقه‌ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می‌پردازند و از آن بر نامه مختصری تدوین میکنند که در هر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی میگجانند و این شیوه به بلاغت زیان میرساند و فهم آن بسر دانشجو دشوار

۱ - جمال‌الدین عبدالله بن هشام (۷۰۸ - ۷۶۱) از مردم مصر عالم‌فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللیب، رجوع به لغتنامه دهخدا شود. ۲ - ذلك فضل الله يؤتیه من یشاء - س: ۵ (المائدة) آ: ۵۹ ۳ - یهدی من یشاء س: ۷۴ (المدثر) آ: ۳۴

است. وجه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آنها بدین روش گرائیده اند، ولی این شیوه مایه فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند، زیرا در این روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب بر مبتدی تحمیل می شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنها را بر او القامی کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته از این در این روش با همه اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است، از اینرو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بفرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همه اینها ملکه ای که بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می آید، ملکه ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع دوم در نتیجه تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطالۀ سخن برای حصول ملکه کامل سودمند میباشد.

و هر گاه به تکرار اندک اکتفا شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همه این موضوعات مختصر (تالیفهای مختصر در علوم) که منظور مؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده ای

نیست^۱ و آنرا که خدا گمراه کند راهنمایی نخواهد یافت^۲.

فصل ۳۰

در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افادۀ 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 معلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و در این باره قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بروی فرو خوانده میشود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه‌ای در این دانش حاصل میشود، لیکن ملکه مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه این است که او را برای فهم فن و بدست آوردن مسائل آن آماده میسازد سپس باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را بمرتبۀ بالاتری از مرحلۀ نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوند و در این مرحله اختلافاتی را که در فن هست با ذکر دلیل آنها یاد میکنند تا بر همین شیوه پایان فن برسند. در این هنگام ملکه او نیکو میشود سپس با رسوم او را بدان رجوع می‌دهند و در این مرحله او از حد مبتدی در گذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته است.^۳ از اینرو در این بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلفی را بی‌شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همه درهای بسته آن دانش را به روی وی بگشایند تا از فرا گرفتن آن فن فارغ آید

۱ - و من یهدی الله فماله من مضل س: ۳۹ (الزمر) آ، ۳۷ ۲ - ومن یضلل الله فماله من هاد همان سوره - آ: ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانان است. ۳ - در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: الف - مبتدی. ب - شادی. ج - منتهی و مرحله شادی آن است که محصل قسمتی از اصول دانش را فرا گرفته لیکن بمرحلۀ منتهی نرسیده است و منظور مؤلف دربار دوم رسیدن باین مرحله است. در چاپهای مصر و بیروت بجای: (شدا) که در «پ» و «ینی» آمده (شد) است.

در حالیکه کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوهٔ تعلیم سوئدمنند. و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلّم می آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد بر حسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است.^۱ و مشاهده کرده ایم که بسیاری از معلمان^۲ همعصر ما به شیوهٔ این تعلیم و روش افادهٔ آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان میکنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنها مکلف میسازند و بسبب القای غایات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند (و ویرا با اشتباه دچار میسازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل میشود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل میباشد مگر در موارد نادر و بر حسب تخمین و اجمال و بوسیلهٔ مثالهای حسی.^۳ آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندک اندک بسبب در آمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بروی رشد می کند و [از مرحلهٔ تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحلهٔ تخمین است انتقال مییابد تا ملکهٔ او]^۴ از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه می یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایات دانش القاشود در حالیکه وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور میباشد ذهن وی از این روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساساً دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سرباز خواهد زد و دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید

۱ - اشاره به ماثوره، کل میسر لما خلق . ۲ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» بجای معلمین، متعلمین است (؟). ۳ - این نظریه کاملاً مطابق شیوهٔ جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند. ۴ - از «پ» و «ینی» .

و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که به وی می آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم و ادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی .

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری در آمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصد آن را بدست آورد و بوسیله آن بر ملکه‌ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکه اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیه آن دانش هم مستعد میشود و برای او نشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به برتر از آن مرحله علمی حاصل میگردد تا سرانجام بر غایات دانش دست می یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو میماند و خستگی و افسردگی بدو راه می یابد و اندیشه وی زدوده میشود و از تحصیل نومید میگردد و دانش و تعلیم آنرا فرو میگذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می فرماید.^۱

همچنین سزااست که معلم در يك فن و يك كتاب متعلم را دیر زمانی نگاه ندارد بدینسان که جلسات درس را از هم گسیخته کند و میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیله فراموشی و ازهم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

و هر گاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نسیان باشد آنوقت ملکه آسانتر حاصل خواهد شد و ارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین و رنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیرا ملکات در نتیجه پیایی بودن عمل و تکرار آن حاصل میشوند و هر گاه عمل از یاد برود ملکه ناشی از آنهم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی دانستید بشما آموخت^۲ و از شیوه های نیکو و روشهای

لازم در تعلیم این است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیک از آن دو پیروزی یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل میشود و بسبب آن نومییدی بهوی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی در صد آن است بپردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی) توفیق دهنده آدمی براه راست است.

فصل^۲

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه‌ای یاد می‌کنم که در فهم آن بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همه آفریده‌های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس بسبب قوه‌ای در بطن اوسط دماغ روی می‌دهد که گاهی مبدأ افعال منظم و مرتب انسانی است و گاهی مبدأ برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه میشود و دو طرف آنرا تصویر میکند و بقصد نفی یا اثبات آن میپردازد؛ آنگاه وسطی^۳ که میان آن دو جمع میکند بشتاب تر از چشم بر هم زدنی می‌درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و

۱ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بما قبل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده میشود و در چاپ دارالکتاب اللبانی عنوان مطلب چنین است: اندیشه انسانی. ۳ - وسط چیزی است که بکلمه «زیرا فلان...» مقترن شود مثلاً وقتی میگوئیم: جهان حادث است زیرا متغیر است «زیرا متغیر است»، وسط مییابد، «از تعریفات جرجانی».

اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می‌شود و به مطلوب خود ظفر می‌یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه‌ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صنعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می‌کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطاروی میدهد و این خطا یا بسبب تصور دوطرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می‌آید و یا بسبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد برای رهایی از ورطه این فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده میشود، بنا بر این منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق میباشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی‌نیاز میشوند و بهمین سبب می‌بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب‌نظری آنکه به صنعت منطق آشنا باشند بر مقاصد علمی دست می‌یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا بر رحمت خدا بدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد.

این است که بر حسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می‌سپرنند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط و آگاهی بر مطلوب منتهی میشود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن، مقدمه دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها بر معانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد میشوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلیه «مراحل» این پرده‌ها بگذری و به اندیشه مطلوب خود برسی. بنا بر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل‌ترین مرحله‌هاست

آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامپائی بیندوزی تا بوسیله آنها مطلوب بر حسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود.^۱ و هر کسی نمیتواند از این مراتب سرعت بگذرد و این پردهها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پردههای الفاظ متوقف میماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهای ادله فرو میافتد^۲ و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز میماند و تقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمائی میکند کمتر کسی از این گرداب رهایی می یابد.

پس هر گاه به چنین سر نوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش بتو راه یابد یا شبههها و شك و تردیدها ذهن ترا بخود مشغول کند آن وقت همه آنها را دور بینداز و پردههای الفاظ و عوائق شبههها را کنار بگذار و امر صناعی را بکلی ترك کن و آزادانه و بی هیچ شائبه ای بسوی میدان اندیشه طبیعی که بر آن آفریده شده ای توجه کن و نظر خود را در آن میدان جولان ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحب نظران بزرگ پیش از تو گام نهاده اند، گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان بر حمت خویش گشود و آنچه را نمی دانستند به آنان آموخت.^۳

بنابراین اگر این شیوه را برگزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی

۱ - در چاپهای مصر و بیروت، اشتراطاً یقتضیها... در چاپ «پ» اشتراکاً در نسخه خطی «ینی-جامع» اشراکاً و ظاهراً صحیح «اشراکاً» باشد که جمع «شرك» بمعنی دامشکار است بقرینه «یقتضی». ۲ در اینجا هم بجز نسخه خطی «ینی جامع» و نسخه های A و B متعلق به کاترمر «اشراک» در همه چاپها (اشراک) است. ۳ - اشاره بآیه ۲۴۰ سوره (۲) بقره. و علمکم مالهم تکنونوا تعلمون.

برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده است بر تو الهام خواهد شد. و در این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز و حق آنرا از قانون صناعی ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن بپوشان و آنرا با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشه در الفاظ و شبهه در ادله صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر میباشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگر هستند اگر توقف کنی، آنوقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد^۱، زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته میشود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شك و سردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها در برابر مطلوب وی مانع میشوند و او را از بدست آوردن باز می‌نشانند. و این وضع شیوه بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که از پیش در زبانشان عجمه باشد^۲ آنوقت ذهنشان بدان بسته می‌شود یا اگر از کسانی باشند که شیفته قانون منطقی هستند، بدان تعصب می‌ورزند و معتقد می‌شوند که آن بطبع وسیله ادراک حق است^۳ و آنوقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان میمانند و تقریباً از آن رهائی نمی‌یابند در صورتیکه وسیله طبیعی ادراک حق چنانکه گفتیم همان اندیشه طبیعی است بشرط آنکه از همه اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند متوسل گردد و اما منطوق وصف کننده عمل و خاصیت این اندیشه «طبیعی» است که اغلب او را می‌راند (بسوی حق) بنا بر این متعلم باید از این نکات عبرت گیرد

۱ - در اینجا عبارت مؤلف 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 بسبب این جمله خبری ترجمه کرده است. رجوع بهاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود. ۲ - فیلسوفانه عجمه (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی الارب). ۳ - که آن وسیله راندن به ادراک حق است. «ازینی».

و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بروی بتابد و به حقیقت ملمم شود^۱. و دانش جز از نزد خدا بدست نمی آید^۲.

فصل ۳۱

در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهاییکه ابزار^۳ و وسیله کسب دانش هستند^۴ توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملت‌های متمدن بر دو گونه است: یکی دانشهایی که مقصود بالذات می باشند 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 - وجهی است 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 مطالبان آنها جایگیر تر 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 بمنظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها میباشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعه مباحث آنها پردازیم یا مسائل آنها را بشعب

۱ - و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است «ك» و نسخه خطی بنی جامع. ۲ - اشاره به: و انما العلم عند الله - س ۴۶ (محمد «س») آ ۲۲، س ۶۵ (القلم) آ ۲۶ ۳ - در برخی از چاپهای مصر و بیروت علوم الآلیة بنظر علوم الهیة چنانچه شده است. ۴ - منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند.

تازه گونا گونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم اند، نه جز این. و بنا بر این هر چه آنها را از این روش خارج سازیم بهمان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آنوقت اشتغال به آنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت با اینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فرا گرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکه آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائی بشمار میروند در صورتیکه اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداول است برای فرا گرفتن همه آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمیکند و از اینرو اشتغال باین دانشهای ابزار مایه تضييع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمی‌آید، و این وضع کاملاً بر روش متأخران تطبیق میشود که در صناعت‌های نحو و منطق [و بلکه] در اصول فقه معمول کرده‌اند، زیرا آنها دایره بحث در علوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه از نظر استدلال] توسعه داده و فروع [و مسائل] و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و بمنزله علمی تلقی کرده‌اند که [ذاتاً] مقصود و هدف میباشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسائلی] می‌پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زیان بخش میباشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از اینرو هر گاه عمر خود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونه و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، بهمین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آنهمه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را بهدفع و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را در برابر غرض نگاه دارند و آنگاه که همت هر کس پس از آن تاحدی بتوغل در آن

را غب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزیند. و هر کس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و بفرار گرفتن آن اشتیاق نشان می‌دهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

فصل ۳۲

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شعایر دینی است و در همه شهرهای اسلامی این راه را پیموده‌اند؛ از اینرو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می‌یابد و بنابراین قرآن بمنزله اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعداً باید محصل فرا گیرد همه مبتنی بر آن است. از اینرو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می‌یابد و چنین تعلیمی اصل و پایه تحصیلات آینده می‌شود، زیرا هر آنچه نخست و در آغاز در دل نقش بندد همچون پایه و مبنای ملکات بشمار می‌آید و حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می‌شود، بر حسب اساس و اسلوبهای آن است^۱.

و بر حسب اختلاف نظر ایشان در باره ملکاتی که از تعلیم پدید می‌آید شیوه‌های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا میکنند و در اثنای آن کودکان را بفرار گرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قراء در باره آن و امیدارند و هیچ‌یک از جلسات درس آن را با هیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی‌آمیزند تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فرار گرفتن آن دست باز دارند، چه معمولاً

۱ - از «ب» در چاپ «ك» حال کسی که ...

کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرومیمانند بکلی دست از کسب دانش می‌شویند. و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصبات و دیه‌ها از اهالی مغرب تبعیت میکنند نیز این شیوه را دربارهٔ تعلیم فرزندان نشان اجرا میکنند تا از حد بلوغ در میگذرند و بسن جوانی میرسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله‌ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع می‌کنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم الخط و املا قرآن و حفظ آن از دیگران تواناتراند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحاظ خواندن و نوشتن می‌آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعات میکنند، ولی از اینرو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمهٔ دین و علوم میباشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده‌اند و بهمین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمی‌کنند، بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن درمی‌آمیزند مانند: روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن ایشان بقرا گرفتن و حفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان در تعلیم تنها اختصاص بقرآن ندارد بلکه توجه ایشان در این باره به خط بیش از همهٔ مواد است. و باری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم به مرحلهٔ جوانی میگذارد در مرحلهٔ متوسط (شادی) مطالبی دربارهٔ قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش در آویزد، ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به دست نمی‌آورند و برای کسی که خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

و اما مردم افریقه: علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم بکودکان می آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان می پردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین میکنند، ولی عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادار می کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا به آنها می آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقه ایشان در تعلیم قرآن 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 بناحی افریقه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته اند و کودکان افریقه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته اند.

و اما مردم مشرق: بر حسب اخباری که بما می رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را باهم در می آمیزند و نمیدانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است. و بنا بر آنچه برای ما نقل می کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط در نمی آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبه هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد بر حسب همتی که در این باره پس از دوران مکتب (ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنها را صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه ای که مردم افریقه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده اند این است که بکلی از فرا گرفتن ملکه زبان عاجزاند، زیرا از قرآن اغلب ملکه ای حاصل نمیشود از اینرو که بشر از اتیان بمثل آن مصروف است و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه های

قرآن و پیروی از سبک آن روی برمی تابد و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوهٔ قرآن نیز ملکه‌ای ندارند، از اینرو برای کسانی که باین سبک تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهرهٔ آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که با مردم افریقه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبک تراست، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می آموزند و از اینرو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سر مشقها و نمونه‌ها قادر اند منتها ملکهٔ ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است که در مرحلهٔ پست بلاغت قرار دارند)^۱ چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد. و اما فایده و نتیجهٔ شیوهٔ تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و ترسل می آموزند 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 عاجز اند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و بهمین سبب بر حسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودکان (ابتدائی) درجهٔ دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصرانند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوهٔ شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می کند و باز از سر می گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همهٔ علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: چون شعر دیوان عرب است ایجاب میکند که آن را با قواعد عربی 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 کردن که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن

قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می‌شود. سپس می‌گوید: چه غفلت و بیخبری شگفتی مردم بلاد ما را فرا گرفته که کودک را در آغاز سنین به فرا گرفتن کتاب خدا و امیدارند، و او چیزی را که نمی‌فهمد می‌خواند و در امری رنج میبرد که مسائل دیگری مهمتر از آن درخور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و بحديث و علوم آن پردازد. و باهمه این وی آموختن دو دانش را باهم منع می‌کند، مگر آنکه متعلم بعلمت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابوبکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده‌ایست. منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصرف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر برگزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آن است که مبدا در نتیجه پیش آمدهائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش می‌آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترك تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدعند، زیرا فرزند تاهنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست، ولی هنگامی که از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیابد چه بسا که غرور جوانی او را در پررتگاه بیکارگی و تنبلی فرو افکند. از اینرو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغتنم می‌شمرند که او را بخواندن قرآن وادارند تا مبدا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامه تحصیل کودک یقین حاصل کنیم و اطمینان بیایم که تعلیم پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته‌ترین شیوه‌ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته‌اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می‌کند حکم او را

فصل ۳۳

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان‌آور است

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکه «استعداد» خردسالان و نوآموزان تأثیرات بد می‌بخشد و هر یک از دانش-آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوه ستم و زور پرورش یا بند زور و ستم بر آنان حمله‌ور می‌شود و آنان را مقهور می‌سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می‌دهد و نشاط آنان را از میان می‌برد و ایشان تنگخو بسار می‌آیند و نشاط خود را از دست می‌دهند، و این حال آنان را بتنبلی می‌خواند و وادار به دروغ و خبثت میکند. و دروغ و خبثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در درون انسان می‌باشد از بیم اینکه مبادامورد دست درازی و ستمگری و زور گوئی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب باو می‌آموزد و این صفات عادت و خلق او میشود و در نتیجه شهر نشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد میشود و در این باره اتکالی بار می‌آید و 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 محدود میشود و سرانجام در پرتگاه نگو نسا و در پست‌ترین ورطه‌ها گرفتار می‌شود. همچنین همین سر نوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زور گوئی گردد پیش آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و «رجال» کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایه عبرت می‌باشد و میتوانیم آنرا بطور استقرا در اینگونه کسان بیابیم. با نگرستن بقوم یهود این مدعا ثابت میشود که

چگونه در نتیجه این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده‌اند حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمین به خرج^۱ وصف می‌شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کیداست و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از اینرو سزااست که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت به فرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمدبن ابوزید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کننده کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکاربرد. و از سخنان عمر (رض) است که میگوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد، و این گفتار از لحاظ علاقه وی به 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 به صلاحت 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 گفت. ای احمر! امیرالمؤمنین جگر گوشه و دلبند خویش را بتومی- سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمؤمنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار^۴ را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن^۵ را باو بیاموز

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپ «ک» و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمه جرح را ترجیح داده است. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ». ۳ - دسلان مینویسد ممکن است در اینجا ابن خلدون دچار اشتباه شده باشد، زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی برمکی میگوید معلم امین، فضل این یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) درگذشته است. ۴ - مقصود تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است. ۵ - مقصود اخبار و آثار منقول از پیامبر (ص) است.

و او را بمواقع سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگداشت مشایخ بنی‌هاشم هنگامیکه بر او وارد میشوند برانگیز و یادآوری کن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی می‌آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشانند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنرا مغتنم شماری و بهوی سودی برسانی بی آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر 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. انتهی.

فصل ۴۴

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) بر کمال تعلیم می‌افزاید

و سبب آن این است که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضایی را که در آنها ممارست میکند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرامیگیرد و گاهی آنها را به شیوه تقلید و حضور در مجالس درس دیگران می‌آموزد، ولی ملکه‌هایی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود و بنا بر این ملکه‌ها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می‌شود و رسوخ می‌یابد. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایه اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می‌کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم برطرف نمی‌شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلم هر یک در اصطلاحات دانشاشیوه خاصی دارند این است که دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه‌های آنانرا در دانش می‌بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند

و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه‌هائی برای تعلیم و روش‌هائی جهت رسیدن بدان‌ش میباشند و قوایش برای رسوخ و استحکام درملکات بسرانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می‌گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر بازمی‌شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آنهمه استادان و مشایخ گوناگون تقویت میشود و این نتایج برای کسی است که خدا راههای دانش و راهنمائی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر گزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و بر خورد با رجال بدست آورد و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید.^۱

فصل ۳۰

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری به کنجکاو ی 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 اشباه و امثال آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحله منطبق شدن نمی‌رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی‌شود، بلکه آنچه در خارج هست از این کلیات ذهنی منفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی

۱ - والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم. س، ۲ (بقره) آ، ۱۳۶.

از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می‌باشند و در جستجوی آنند که آنچه را در خارج می‌یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها میکوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی‌شناسند. در صورتیکه صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندد و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیات یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافعی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمیتوان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک امر بهم شباهت پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور بیکدیگر اگر باهر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلط کاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیر کسی را که اهل اجتماع و عمراند 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 آنکه فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی‌گیرد برای هر ماده‌ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می‌کند.

و در هر دسته‌ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده‌اند می‌باشند و حکم را بقیاس یا تعمیم از حد آن در نمی‌گذرانند و در بیشتر

نظریاتشان از مواد محسوس جدا میشوند و آنها را در ذهنشان نمیگذرانند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمیشود شاعر گوید:

هنگامیکه شنا میکنی بهیچ رو از ساحل دور مشو
زیرا سلامت در ساحل است.^۱

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون مییابد و در رفتار با ابناى جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبودمی یابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند و بالای هر صاحب دانشی دانائی است^۲ و از اینجا آشکار میشود که صناعت منطقی از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور مییابد چه منطقی 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 می شوند و صدق انطباق آنها را اعلام میدارند.^۳

فصل ۳۶

در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر عرب اند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عرب اند از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی^۴ هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

۱- سعدی فرماید: بدریا در منافع بیشمار است - اگر خواهی سلامت برکنار است. ۲- و فوق کل ذی علم علیم . س: ۱۲ (یوسف) آ: ۷۶ ۳- آخر فصل در چاپ «ک» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بهاوست. ۴- هر چند کلمه (عجم) را بمعنی غیر عرب بکار میبرند، ولی معمولاً آنرا برای ایرانیان اطلاق میکنند در این فصل گاهی بر ترکیهائی اطلاق شده است که به ایران تاخته بودند. حاشیه دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی خوب بود بدان اشاره می شد و بفرض ایشان چنین استنباط کرده باشند آنها هم رنگه ایرانی بخود گرفتند.

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از اوامر و نواهی خدا هستند رجال در سینه خود حفظ و از آن نقل میکردند. و میدانستند مأخذ آن احکام «کتاب و سنت» است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فرا گرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه نشین بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که بویژه قرآن را میدانستند و آنرا نقل میکردند قراء خوانده میشدند یعنی آنانکه کتاب را قرائت میکنند و آنها امی نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده میشد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره ای باین امیت بود چه ایشان قراء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمیشناختند و حدیث هم در غالب موارد بمنزله شرح و تفسیری برای قرآن بشمار میرفت. پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: «قرآن و سنت من» و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبدا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره های حدیث و تعدیل 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 مشابَهت و قیاس گردید و به علوم دیگری نیازمند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می رفتند از قبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی با ادله. زیرا بدعت های بسیار و عقاید الحاد پدید آمده بود. و همه این دانشها دارای ملکه هایی گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمره صنایع (فنون) بشمار می رفتند و ما در گذشته یادآور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارست می کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع میباشد، پس علوم هم از آئین های شهریان بشمار می رفت و عرب از آنها و بازار رائج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه ها از ایرانیان تبعیت می کردند چه ایرانیان بعثت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته اند بر این امور استوارتر و توانا تر بودند، چنانکه صاحب صنعت نحو سیوییه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبان را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانین و فنی در آوردند که آیندگان از آن بهره مند شوند. همچنین بیشتر دانندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می رفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود] و همه عالمان اصول فقه چنانکه می دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگردانش بر گردن آسمان در آویزد قومی

۱ - در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۲ - در چاپ «ب» نسخه خطی «ینی جامع» اعناق و در چاپهای مصر و بیروت، اکتاف است.

از مردم فارس بدان نائل می آیند و آنرا بدست می آورند.

واما تازیانی که این تمدن و بازار رائج آن را درك کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنرا بخود مشغول کرده و قیام بامور کشورداری آنان را از توجه بدان نش و اندیشیدن در آن بازداشته بود، چه ایشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که بمارست در دانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی میکردند و بهیچرو بدان نمیگراییدند و این امور را بکسانی واگذار می کردند که از نژادهای غیر عرب و مولدان^۱ بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانشهای خویش میدانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلوم شرعی انتساب نداشتند از اینرو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملك و سیاست سودی نمی بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصریکه دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانشها بمنزله صنعتی مستقر گردید و بالنتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی دان کسی آنها را نمی دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزگاریکه تمدن و عمران در ایران و بلاد

۱ - (بضم میم و فتح واو و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته باشد. غیات.

آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراءالنهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی 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 بهره وافر داشتند و هم اکنون هیچ کشوری باندازه مصر از تمدن بهره مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمه دانشها و صنایع است.

و در ماوراءالنهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت میکند و بهمین سبب سهمی از دانشها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته‌های یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیرالدین طوسی جزوی آثاری مشاهده نکرده‌ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شگفتیهائی در احوال مردم می‌یابیم.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند.^۱ خدایی جز او نیست.^۲

۱ - یخلق ما ینشاء س، ۵ (مائده) آ، ۲۰ آخر فصل در چاهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: اورا شریکی نیست پادشاهی اوراست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست. س، ۳۰ (الروم) آ، ۴۹ - پس است ما را و خدا نیکو کار گزار است. 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 فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد

و علت آن این است که کلیه مباحث دانش‌ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی برگزیده میشوند و بیشتر مباحث این علوم در باره الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را میرساند گرفته میشوند و کلیه این معانی در خیال نقش می‌بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی برگزیده می‌شوند که در ذهن جایگیر میشوند. و لغات در حقیقت بمنزله ترجمان معانی و مفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکز میشوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست آوردن ملکه آنها این معانی با تمرین مداوم، یکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هایی میان ضمائر اند و بمنزله پیوندهایی میان معانی و مهره‌هایی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالت‌های لغوی و نیک فراگرفتن ملکه آن سرعت از الفاظ استخراج کند و گر نه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی میدهد استخراج و بودن معانی بروی دشوار خواهد شد، ولی هنگامیکه ملکه او در دلالت‌های الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه وار و مانند امور جبلی بیدرتنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آنوقت پرده مزبور بکلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آنوقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین

۱ - این فصل در جاهای مصر و بیروت نیست، لذا آنرا از ص ۲۷۴ تا ص ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و بانسخه خطی «ینی جامع» برگ ۲۳۵-۲۳۶ مقابله کردم.

و ممارست کند.

و همه اینها هنگامی است که روش تعلیم بصورت تلقین و خطاب و تعبیر کردن مطالب باشد، ولی اگر شاگرد به مطالعه و خواندن از روی کتاب و قرائت اشکال خطی از دیوانها و دفاتر بمسائل علوم نیازمند شود، در اینجا پرده دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل میشود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامیکه این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکه ناقص آنها را فرا گیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده و متعلم پرده دیگری نیز افزوده میگردد که در میان او و مطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل میشود و از پرده نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هر گاه ملکه او در دلالتهای لفظی و خطی استوار شود آنوقت همه پرده‌هایی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده میشود و تنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست. چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت بهر کلمه‌ای، و آنانکه در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می‌پردازند ملکاتشان استوارتر میشود.

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملت‌های گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بیسوادی بود بسبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان را فرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از اینرو بعلت حضارت و تهذیب بکشورداری و ارجمندی و تسخیر ملتها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل میشد آنها را بصورت 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 همت گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه به‌عربی ترجمه کردند

و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور اندیشه‌های آنان بود و اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و بر حسب فهم و ادراک خویش علوم مزبور را ترقی دادند و آن دیوان‌هایی که بزبان بیگانه بود به کلی متروک شد و از یادها رفت و کلیه دانشها بزبان عربی رواج یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنانکه بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند دلالتها یا اصول و قواعد لفظی زبان عرب را بیاموزند و زبانهای دیگر را فروگذارند، چه بجز زبان عرب دیگر زبانها متروک شده و از اهمیت افتاده بود و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه ای است که در زبان حاصل میشود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکه آن در دست میآید. و بنا بر 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 بنا بر این هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیک فرا گیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بروی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب میپردازد ملکه زبان بیگانه‌ای را که قبلاً فرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خرد سال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکه زبان خودشان با عربی زبانان تربیت میشوند و در این صورت آنها به منزله کسانی قرار میگیرند که از آغاز با زبان عرب آشنا میشوند و آنوقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی‌مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فرا گرفته باشد نیز مشمول همین نظریه میباشد. و بهمین سبب می‌بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب در ضمن تدریس و در محافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت میکنند

و با این شیوه خویش را اذشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می‌بخشد تا مگر از این راه فرا گرفتن معانی برای آنان آسان‌تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه‌ای استوار باشد به چنین شیوه‌ای نیازمند نیست، زیرا ملکه 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 پرده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجه ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکه آن برای آموزنده حاصل می‌شود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از ثراد غیر عرب هستند مشاهده می‌کنیم، ولی چنین کسانی بندرت یافت می‌شوند و هر گاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان توانا تر اند و ملکه آنان نیرومندتر است، زیرا مردم غیر عرب بعلمت آنکه در آغاز بزبان عجمی آشنا می‌شوند دچار نوعی سستی می‌گردند که خواهی نخواهی در عجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر می‌بخشد.

و نباید بسبب آنکه در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب «ایرانی» بوده‌اند. بر این گفتار خرده گیری شود چه منظور ما در آنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ ثراد 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 منزلهٔ پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیهٔ ملت‌هایی که بزبان عربی سخن نمی‌گویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد.

و در این امر نشانه‌هایی برای کسانی است که می‌اندیشند.^۱

فصل ۳۷

در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیهٔ احکام شرعی از کتاب و سنت است که به زبان عرب میباشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عرب‌اند و شرح مشکلات آنها هم به لغت آن قوم است و بنا بر این کسیکه بخواهد علم شریعت را فرا گیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب را بیاموزد و آن علوم در استواری زبان بنسبت تفاوت آنها در ایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را *یکایک* و *فن* به فن یسار کنیم و آنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم بر همهٔ 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 افادهٔ «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همهٔ این دانشها باشد، ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی هستند و تغییری به آنها راه نمی‌یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت‌کننده بر اسناد و مسند و مسندالیه که بسبب

۱ - اشاره به، وفي ذلك لایة لقوم یتفکرون. س، ۱۶ (النحل) آ، ۷۱ و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» بجای یتفکرون (للمتوسمین) است.

جمله تغییر پذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علم نحو مهمتر از لغت بشمار می آید، زیرا ندانستن آن بکلی مایهٔ اخلال تفاهم میگردد در صورتیکه لغت چنین نیست. و خدا داناتر است.^۱

طلم نحو

باید دانست که لغت بر حسب آنچه متعارف است عبارت از تغییر متکلم از مقصود خویش است و این تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افادهٔ کلام ناشی می شود^۲] و از اینرو ناگزیر باید بمنزلهٔ ملکه‌ای ثابت در عضوی گردد که آنرا انجام میدهد و آن عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هر ملتی بر حسب اصطلاحات «خاص» آنقوم است. و ملکه‌ای که از آن برای عرب حاصل آمده از نیکوترین ملکات است و بیش از ملکهٔ هر زبان دیگری مقاصد را آشکار میکند، زیرا در زبان عرب علائم دیگری بجز کلمه‌ها نیز بر بسیاری از معانی دلالت میکنند [مانند حرکاتی که فاعل و مفعول^۳] و مجرور یعنی مضاف «الیه»^۴ را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات^۵] را بذوات میرسانند بی آنکه به الفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی شود چنانکه در زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی برمی گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت میکنند و از این رو می بینیم سخنان مردم «غیر عرب»

۱ - در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است؛ و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست. ۲ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳ - از نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ». ۴ - در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود. ۵ - نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» چاپ «پ» پس از «افعال» (ای الحركات) است ولی دسلان آنرا اول الحركات ترجمه کرده و مینویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجرد افزوده میشوند تا از آنها افعال مزید به معانی جدیدی پدید آید و در بعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی میکنند و برعکس.

هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر (ص) نشان میدهد که فرمود: «جوامع کلم^۱ بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر- مقصود اعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صنعتی نیست و آن ملکه ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آنرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می آموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشور- هایی که ذر زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترك گفت و با دیگر اقوام در آمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت بسبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب^۲ القا میشد در حالیکه گوش سرچشمه ملکه های زبانی است از این رو در نتیجه اینگونه القا آتی که مغایر آن ملکه بود فساد بدان راه یافت و بعلت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به آنها متمایل شد و دانشمندان^۳ آن قوم ترسیدند که ملکه زبان آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می سنجدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که بسبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر می یابد از این رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام «اعراب» خواندند و موجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همه اینها اصطلاحات

۱ - جوامع کلم، سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند. و ابن اثیر گوید: کلمه های جامع معانی. رجوع به المثل السائر تألیف ابن اثیر شود. ۲ - مستعرب: عجم (غیر عرب) که بزبان عرب سخن گوید. ۳ - ن. ل. خردمندان.

خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند^۱ و آن را صنعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات این صنعت را «نحو» نامیدند.

و نخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابو الاسود دؤلی از قبیله بنی-کنانه بود و گویند که او به اشاره علی (ع) بدین منظور همت گماشت چه علی (ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابو الاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این باره کتابهایی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود و مردم در آن روزگار بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکه زبان از میان عرب رخت بر بسته بود این است که خلیل-ابن احمد به تهذیب آن صنعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود و کتاب مشهور خود را وضع کرد و این کتاب بمنزله راهنمایی برای کلیه کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند.

سپس ابو علی فارسی و ابو القاسم زجاج^۲ کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی در باره این صنعت کتب مفصل تألیف شد و میان علمای آن در کوفه و بصره دو شهر قدیم عرب اختلاف روی داد و دلایل و براهین هر دو دسته فزونی یافت و شیوه تعلیم کوفی و بصری با هم مابینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور در باره اعراب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباه میکرد. از این رو متأخران شیوه اختصار را

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» بجای «فقیدها بالکتاب» «فقیدها بالکلیات» است. ۲- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب» زحاحی است.

برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیه اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند. چنانکه ابن مالک این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرایشیدند و چه بسا که این قواعد را به اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن مالک در دو ارجوزه کبری و صغری و ابن معطی^۱ در ارجوزه الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی آید و ممکن نیست بر همه آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است و شیوه کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر یک طریقه خاصی برگزیده‌اند. و بسبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صناعت منقرض شود و بسر نوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحله انحطاط هستند دچار گردد.

ولی در این دوران دیوانی «کتابی» از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیار جامع است این کتاب منسوب به جمال الدین بن هشام از علمای آن سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالا و تفصیلا در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و در باره حروف و مفردات و جمله‌ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده‌است. و هم مؤلف بیادآوری کلیه نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیه ابواب آن منظم شده است، و ما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف

۱ - یحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلی Kabylie و مؤلف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱ - ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیه او تا زمانیکه ابن مالک الفیه خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه‌های خطی الفیه ابن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)

آن در این صنعت گواهی می‌دهد و گویا او در شیوه خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که از پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوه تعلیم او را فرا می‌گیرند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت میکند. و خدا می‌فزاید در آفرینش آفریده خود آنچه خواهد.

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از اینرو بتدوین آن همت گماشتند که بملکه زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب مینامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم برای حفظ آنها قوانینی استنباط کردند و آن فساد در نتیجه آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و بعلاوه انحراف از زبان اصلی، بسیاری از لغات عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای آن معانی آنها را وضع نکرده بودند گذشته از عیب و قبح سخن مستعربان در اصطلاحاتی که آنها را مخالف اصول صریح عربی بکار میبردند. همه اینها سبب شد که به حفظ موضوعات لغوی در نگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبدا لغات عرب دستخوش زوال گردد و در نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتند و فراهم آوردند، ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل ابن احمد فراهیدی بود که کتاب العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل کلیه الفاظ مرکب از حروف القبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی

است بر شمر دو او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد: کلیه کلمه‌های دو حرفی چنین بدست می‌آیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸ حرف دیگر که يك حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند ترکیب میکنند^۱ در نتیجه آن يك حرف مرتباً با ۲۷ حرف دیگر ترکیب میشود و ۲۷ کلمه^۲ دو حرفی بدست می‌آید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حرف ترکیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که يك کلمه میشود و بنا بر این مجموعه آنها اعدادی متوالی از يك تا ۲۷ تشکیل میدهند و آنها را مطابق اعمالی که در نزد محاسبان مشهور است جمع میکنند [یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجموع را در نصف عده ضرب میکنند] سپس آنها را بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر با اول دو برابر می‌کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر میباشد و نتیجه این محاسبه کلیه الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دو حرفی]^۳ در رقمی بدست می‌آید که در نتیجه ترکیب سه حرفی‌ها از يك تا ۲۶ [بر حسب توالی عدد]^۴ گرد آمده است، زیرا بر هر لفظ دو حرفی يك حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنا بر این دو حرفی بمنزله يك حرف با هر يك از بقیه حروف است که ۲۶ حرف اند. از اینرو مرتباً از يك تا ۲۶ را جمع و کلیه دو حرفی‌ها را در آن ضرب میکنند سپس با ضرب رقم بدست آمده در شش جمله مقلوب کلمه سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می‌آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می‌برند. بدینسان خلیل کلیه ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی بر حسب دوش معمولی تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و از اینرو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنك) و

۱ - مثلاً الف باب ، اب و سپس بات ، ات و آنگاه باث ، اث و ... ۲ - مؤلف در اینجا مسامحه بجای «لفظ» «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود. ۳ - از «ب».

آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف عله (ا - و - ی) یا حروف هوایی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و بهمین سبب تألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد.

زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوه خاصی داشتند که عبارت از نامیدن کتاب بنحستین کلمه‌ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل‌ها بیشتر در چهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین اجتناب می‌ورزد و الفاظ دو حرفی را نیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول‌اند. خلیل کلیه این نکات را در کتاب العین گنجانید و آنرا بهترین شیوه جامع و کاملی فراهم آورد.

سپس در قرن چهارم ابو بکر زبیدی معلم خط هشام المؤید در اندلس پدید آمد و کتاب العین را مختصر کرد، ولی کوشید که در عین حال جامع باشد و کلیه الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و بمنظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فراهم آورد و جوهری از مردم مشرق کتاب صحاح را بترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمه را ملاک قرارداد، زیرا غالباً مردم به آخر کلمه نیاز دارند [از اینرو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) و آنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیر عنوان «فصل» آورد] و در تعداد لغات و محدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی از اندلسیان مکنی به ابن سیده از مردم دانیه^۲ در فن لغت بتألیف

پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب «المحکم» را از لحاظ جامعیت بشیوه صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این بیحاشیه در اشتقاق و تصرف کلمات نیز پرداخت و از اینرو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می آید این کتاب را محمد بن ابوالحسین حاجب^۱ مستنصر از ملوک دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبر شمردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح در آورده است. از اینرو این تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی دو فرزند توأمان از یک مادر و پدراند [و کسراعی یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام «المنجد» است و این درید کتاب «الجمهره» را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است]^۲.

اینهاست اصول کتب لغت بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آورده ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یک بدسته معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیه آنها هستند، ولی تفاوت این کتب مختصر با تألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیبات در نوع دوم پوشیده و در گونه نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که در باره لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [و آنرا به «اساس البلاغه» نامیده است]^۳. زمخشری در این کتاب کلیه الفاظ و مفاهیمی را که عرب از معنی اصلی بمعنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار میرود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار میبرد که بهمان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی

۱ - در تمام چاپها بجای حاجب «صاحب» چاپ شده و دسلان کلمه مزبور را تصحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمه دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳ - ۱۲۷۱ م) در تونس درگذشته است. ۲ - از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع».

پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلاً) ایضاً برای هر چه در آن سفیدی باشد وضع شد و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید پوست را «ازهر» و گوسفند سفید را «املح» میخواندند. و بکار بردن ایض (سفید) در کلیه اینها غلط و خارج از شیوه زبان عرب شمرده میشد. و ثعالبی بخصوص در این باره بتألیف جداگانه‌ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه»^۱ نامید و او در باره تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تأکید می‌کند،^۲ چه شناختن نخستین وضع لغت در ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبسوطاً در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش تر است.

همچنین برخی از متأخران در باره الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هر چند بنهایت این فن نرسیده‌اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمده لغات مشترك میباشد نه تمام آنها بطور جامع. و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دو تا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می‌باشند که بسیار مورد استعمال‌اند تا محصل سهولت آنها را حفظ کند و در این

۱ - در وضع عام - چاپهای مصر و بیروت . ۲ - در دائرة المعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است ، دسته سوم مؤلفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است . معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب « Synonymie arabe » است که ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس‌الادب فی استعمال العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسراراللغة العربیة و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام « Stylistique » بعنوان مجاری کلام بر سومها و مایتملق بالنحو و الاعراب منها و الاستشهاد بالقرآن علی اکثرها - جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف از کتاب فقه اللغه احمد بن فارسی اخذ کرده سپس جزء اول را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت . جزء دوم اصلی بعنوان سرالادب فی مجاری علوم العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم بالسامی فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (از لغت نامه دهخدا ص ۲۶ حرف ؛ ث) . ۳ - از «ینی» در چاپهای مصر و بیروت عبارت منوش و کلمه (من) بفلط آمده است

باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب^۱ و جز اینها. و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری است و این بسبب اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است. و خدا آفریدگار داناست.^۲

فصل^۲

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده اند، نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کرده اند، زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقه لغوی است و هیچ کس این وضع را نمیشناسد.]

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلاً باعتبار اینکه متفقاً بر مسکر بودن کلمه «خمر» که آب انگور است حکم کرده اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید، زیرا معتبر شمردن مشابَهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت میکند و ما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی است و جمهورائمه بر این نظر اند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن سریج و دیگران بقیاس گرائیده اند لیکن نظر آنانکه آنرا نفی کرده اند ارجح است. و نباید توهم

۱ - در چاپ پاریس تألیف ثعلبی و در چاپهای مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیرا در تألیفات ثعلبی نام چنین کتابی نیست، بلکه ابن الندیم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب نسبت داده است و گویند: الفصیح تصنیف ابن داود الرقی است و ثعلب آنرا بخود نسبت داده است. در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعلبی نسبت نداده است. ۲ - هو الخلاق العظیم. ص ۳۶

(پس) آ. ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست

۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست. و دسلان مینویسد، در نسخه‌های خطی C و D تیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندین روشن نیست و محققاً متن در بعضی از موارد نادرست است.

کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و حال آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است.]

دانش بیان^۱

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی و لغت متداول شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به الفاظ و هر مفهومی است که الفاظ آن را برساند و بدانها دلالت معانی بر آن مفهوم قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصداً فاده به شنونده از سخن خود می‌کند یا تصور مفرداتی است که مسند و مسندالیه واقع می‌شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می‌پیوندند و دلالت‌کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است. و یا باز شناختن مسندها از مسندالیهها و از منہ (زمانهای افعال) است و آنها بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و ابنیه کلمات نشان داده می‌شوند. و همه اینها صناعت نحو را تشکیل می‌دهند. و از امور احاطه یافته به واقعیهایی که محتاج به دلالت‌اند، احوال سخن‌گویندگان با یکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعل مقتضی آن می‌باشد، باقی می‌ماند که محتاج به دلالت بر فعل است، زیرا این امر از کمال افاده می‌باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود بمنتهای افاده در سخن خود میرسد و هر گاه بر هیچ قسمتی از آن شامل نشود البته از نوع سخن عرب

۱ - مطالبی را که ابن‌خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست، بلکه درباره علم معانی نیز بحث کرده است، ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش معانی و بیان را یکی می‌شمرده‌اند و گرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسندالیه وحذف و قصر و غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز و استعاره از علم بیان است و مجموعه این دو دانش را امروز معانی بیان یا «Rhétorique» مینامند هر چند مؤلف در پایان فصل علم بیان را از «بلاغت» و بدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

شمرده نمی‌شود، زیرا دایرهٔ سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است^۱ که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی‌بینی که در گفتار ایشان جمله: زید جاءنی، (زید نزد من آمد) با جمله: جاءنی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر يك از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت‌تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می‌گوید: (جاءنی زید، نزد من آمد زید)، سخن او می‌رساند که اهتمام وی در درجهٔ اول به آمدن «مسند» است نه شخص «مسندالیه». و (آنکه می‌گوید: (زید جاءنی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده می‌کند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»^۲) همچنین تعبیر از اجزای جمله به آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد بر جمله مانند اینکه سه جمله: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بیشك زید هر آینه ایستاده است)^۳ بکلی از لحاظ دلالت باهم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر می‌باشند، زیرا جمله نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده‌ای مفید واقع می‌شود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هر گونه تردیدی تهی باشد. و جملهٔ دوم که به «البته»^۴ مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع می‌شود و جملهٔ سوم برای منکر افاده می‌بخشد. و بنا بر این جمله‌های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده می‌گوید: آن مرد نزد من آمد.^۵ سپس بجای همان جمله بعینه می‌گوید: مردی^۶ نزد من آمد، هنگامیکه مقصود وی از نکره آوردن «فاعل» تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او

۱ - هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد. ۲ - قسمت داخل پرانتز. در چاپ «ب» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» نیست. ۳ - جمله‌های مزبور در عربی چنین است، زید قائم. ان زید اقام. ان زید اقام. که در فارسی بجای علام (ان) و (ل) قیود تأکیدی آورند. ۴ - ان ۵ - جائنی الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیلهٔ این و آن کلمه را معرفه می‌کنند. ۶ - در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند، فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

مردی است که هیچ يك از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی^۱ باشد خواه که آن خارج مطابقت کند و خواه نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترك عاطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزله تابع مفرد جمله دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل. و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می آید و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب نداشته باشد^۲ و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز میکند و ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد.^۳ سپس گاهی لفظ را بکار می بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی می گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می رود قصد می کنیم و آنرا به زید نسبت می دهیم. و این شیوه سخن را «استعاره» می نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاکستر بسیار است^۴ که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت میکند^۵ و بنابراین همه مواردی را که یاد کردیم دلالتی زاید

۱ - هرگاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف در خارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت با این خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است. (ازمطول).
 ۲ - این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود.
 ۳ - تا اینجا مؤلف در باره عناوین علم معانی گفتگو کرده
 ۴ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است.
 خاکستر دیگرهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیر الرهاد. زید کثیر رمالقدور، است.
 ۵ - و این را کنایه گویند.

بر دلالت‌های الفاظ مفرد و مرکب می‌باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه‌ها بشمار می‌روند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر يك بر حسب آنچه مقام آنها مقتضی است می‌باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص به هیئت‌ها و احوال در مقام‌های مختلف می‌باشد و بر سه گونه است:

۱ - نوعی که در آن از این هیئت‌ها و احوالی بحث می‌شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق می‌کند و آنرا علم بلاغت مینامند.

۲ - گونه‌ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می‌نامند.

۳ - و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده‌اند که درباره‌آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن یکی از انواع آراستن سخن صورت می‌پذیرد یا به سجعی که کلمه را متمایز میکند، یا تجنیسی که الفاظ را مشابه یکدیگر می‌سازد، یا ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع میکند، یا توریه به ابهام معنایی پوشیده‌تر از آن بعلت آنکه لفظ آنها مشترك است [یا طباق بوسیله تقابل میان اضداد].^۱

و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع مینامند. و ادبای جدید نام بیان را بر سه نوع «علم» اطلاق کرده‌اند در صورتیکه بیان نام گونه دوم است، زیرا متقدمان نخستین بار از آن سخن رانده‌اند و سپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است. و در این باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جاحظ و قدامة و امثال ایشان تألیفاتی کرده‌اند که چندان بمقصود و وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل میشد تا اینکه سکاکی زبده این فن را گرد آورد و مسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا بر حسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم

مرتب ساخت و کتاب موسوم به «مفتاح» را در نحو و تصریف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت‌های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این روزگار هم منداول است چنانکه سماکی^۱ در کتاب «بیان» و ابن مالک در کتاب «مصباح» و جلال‌الدین قزوینی در کتاب «ایضاح» (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)^۲ بدین امر اهتمام ورزیده‌اند. و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شریکان در این فن از غربیان پایدارتر و تواناتراند و سبب آن (خدا دانایتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تقنی دارد و صنایع کمالی و تقنی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت می‌شود و چنانکه یاد کردیم پیشرفت و توسعه عمران در مشرق بیش از مغرب است. یا بهتر بگوئیم علت آن توجه ایرانیان که قسمت عمده مردم مشرق را تشکیل می‌دهند به تفسیر ز میخسری است و کلیه مباحث آن مبتنی بر این فن است و اصل و اساس آن فن بشمار میرود و نوعی که بمردم مغرب اختصاص یافته به ویژه علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری^۳ قرار داده و آنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه‌های مختلفی از آن پدید آورده‌اند و گمان میکنند ایشان آنرا از زبان عرب استنباط کرده‌اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن است شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می‌باشد و گذشته از این فرا گرفتن علم بدیع آسان است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا در فنون مزبور اندیشه‌های دقیق و معانی دشوار می‌باشد و از اینرو از فرا گرفتن آن دوری جسته‌اند. و از کسانسی

۱ - سکاکی در کتاب تبیان. نسخه «ینی جامع» و چاپ «ب» 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 «ب» وجود ندارد. ۳ - شرعی. «ب».

که در علم بدیع از مردم افریقیه بتألیف پرداخته اند این رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می باشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده اند و باید دانست که ثمره این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می کند، زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال^۱ در چیزهایی است که با انتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهمها از درک آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجه انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هر يك از آنان به اندازه ذوق خود اعجاز آنرا درک می کند و به همین سبب مشاعر و مدارك تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصه سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح ترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش از هر کس باین فن نیازمنداند مفسران می باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مؤلفان آنها در این باره غفلت ورزیده اند تا آنکه جارالله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بروفق احکام این فن موردتبع قرار داد بداند انسان که برخی از قسمتهای اعجاز آن آشکار شد و از اینرو اگر وی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود بلاغت تأیید نمی کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت وافر که صاحب این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و در این فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواند از نوع همان سخن آنرا رد کند یا بداند که تفسیر مزبور بدعت است و

از بدعتهای آن دوری جوید و زیانی به عقاید وی نرساند بروی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و در عین حال از بدعنها و هوی‌های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می‌فرماید.

دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که در اثبات عوارض یا نقی آن نگرسته شود بلکه مقصود از آن در نزد اهل زبان ثمره و نتیجه آن است که عبارت از مهارت یافتن در دو فن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می‌آورند بامید اینکه ملکه آن برای آنان حاصل شود از قبیل شعرهایی که در طبقه عالی شعر است و سجعهایی که در زیبایی و استحکام با آن اشعار برابر میباشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه جوینده و مطالعه کننده اینگونه برگزیده‌های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرا میکند و در عین حال برخی از ایام «جنگهای» عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکاتی که در باره این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهد، و مقصود از فرا گرفتن همه اینها این است که بر خواننده و جوینده ادب هیچیک از سخنان ادبی و شیوه‌ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجویی آنها پوشیده نماند، زیرا ملکه بوسیله حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنا بر 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 خرمن هر دانش خوشه‌ای است. و منظور از این دانشها علوم مربوط

بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه‌ای که برخی از متأخران بدان 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 اینرو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بدانند تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودمان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان و التبین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهارگانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور می‌باشد. و کتب 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 بفر گرفتن شیوه‌های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت به آموختن غنا ابراز علاقه می‌کردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمیشد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را در باره آغانی (سرودها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا در باره صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع بخوبی از عهده بر آمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و سوگند یاد می‌کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعه بهترین و نیکوترین آثار پراکنده‌ای بود که گذشتگان در هر يك از فنون بیادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزله غایت بلندی است که هر ادیبی برای نیل بدان همت می‌گمارد

و در برابر کمال آن متوقف میشود. و چگونه میتواند بدان غایت نائل آید؛ و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان میپردازیم که در باره آنها گفتگو کردیم؛ و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

فصل ۲۸

در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است

باید دانست که کلیه لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت، زیرا آنها استعداد هائی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی آید؛ بلکه باید ترکیبات را آموخت و از اینرو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تعبیر از معنیهایی که اراده میکند ملکه کامل حاصل آید و هم در تعبیر از معانی ترکیباتی در نظر آورد که سخن با مقتضای حال مطابقت کند، آنوقت به غایت افاده مقصود خود بشنونده میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه‌ها و استعدادها جز بتکرار افعال بدست نمی آیند، 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 می یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود. بنا بر این متکلم عرب هنگامی که ملکه لغت عربی در وی موجود بود سخنان و شیوه های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می کردند میشوند

۱ - در اینجا دکتر طه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که بنطاب ضمیر مؤنث «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 بی آنکه افغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمه ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر طه حسین را رد کرده است. رجوع به (دراسات عن مقدمه ابن خلدون ص ۵۸۸) شود.

و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرامی داد همچنانکه كودك استعمال مفردات را می شنود و آنها را فرا می گیرد و سپس ترکیبات را می شنود و آنها را هم می آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید می شود و استعمال آنها را بتکرار می شنود تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزله ملکه و صفت راسخی می گردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر می کند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را می آموزند. و از اینجا معنی گفتار عامه معلوم می شود که می گویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل می شود یعنی بوسیله نخستین ملکه ای بدست می آید 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 بود می 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 می شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرامی گرفت و بدین سبب ملکه تازه ای پدید آمد که نسبت بملکه نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از اینرو زبان قریش فصیح ترین 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 زبانیشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دوری قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال

میکنند. و خداداناتر است.^۱

فصل ۳۹

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت

مضر و حمیر است

از اینرو که می بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بر وفق سنت‌های زبان مضرى است و هیچیک از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده است. و بدین سبب بجای آن تقدیم و تأخیر و قرائنی متداول کرده اند که بر خصوصیات مقاصد دلالت میکنند، ولی با این تفاوت که بیان و بلاغت در زبان مضرى^۲ بیشتر وریشه دارتر است، زیرا الفاظ به اعیان نشان بر معانی به اعیان نشان دلالت میکنند و آن وقت مقتضای حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامند همچنان بچیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر باید احوالی فرا گیرد که بدان اختصاص دارد، از اینرو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن میباشد. و احوال مزبور در همهٔ زبانها غالباً بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع میگردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیاتى که در ترکیبات الفاظ روی میدهند نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیلهٔ حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی بر حسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از اینرو سخنان عربی موجز تر و در تادیهٔ مقصود، الفاظ و عبارات آن از همهٔ زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در

۱ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است، و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و توفیق به اوست.

۲ - در متن همهٔ چاپها «مضرى» ولی در نسخهٔ خطی «بنی جامع» «عربی» است و پیداست که صورت متن صحیح است.

سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز - است. و در این خصوص باید موضوعی را که در باره عیسی بن عمر حکایت شده است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به وی گفت: من نوعی تکرار در گفتار عرب می بینم که میگویند: زید ایستاده است «زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زید قائم». بیشک زید هر آینه ایستاده است «ان زید القائم» در صورتیکه معنی هر سه جمله یکی است، ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیرا جمله نخستین برای افاده کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی است که از ایستادن زید آگاه شده، ولی آنرا انکار کرده است، و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت بر حسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوه عرب بوده است و نباید در این باره به اشتباه کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعراب اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند از اینسرو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخوانند و مطالعه آن سرگردمند، فساد راه یافته است. و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. و گر نه ما هم اکنون می بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوهها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکند و شاعر توانا اشعار شگفت آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

است. و عرب امروز هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمهها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضرروشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده این است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش با ملت‌های غیر عرب فاسد شد و ملکه آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود؛ چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد در صورتیکه قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بود و قرآن و حدیث دو رکن و اساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل 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 هتدهات و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدونی فراهم آمد و بمنزله نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویند و شاید اگر ما در این روزگار بزبان عربی کنونی توجه می‌کردیم و درصدد استقرای احکام آن برمی‌آمدیم بجای نشان دادن حرکات اعراب، [که بدان فساد راه یافته بود] در دلالتشان امور دیگری را بر میگزیدیم که در آن موجود است و بمنزله قوانینی میباشند که به آن زبان اختصاص یافته‌اند و شاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی درمی‌آمد که باشیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا میکرد، زیرا زبان و ملکات آن بهر ایگان و تصادفی بدست نمی‌آید. و در گذشته زبان مضر با زبان حمیری نیز به همین مثابه بود لیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضر تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود

در نزد ماست . و این برخلاف نظر کسانی است که بعلت کوتاه فکری می پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخواهند زبان حمیری را بر طبق قواعد و قوانین زبان مضر بکار برند.

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل^۱ را از (قول) پنداشته . و در باره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گرائیده اند در صورتیکه نظر ایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است . چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد . منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گردیده بخاطر شریعت است و انگیزه آنان باینهمه استقرا و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه ای وجود ندارد که ما را به آن شیوه تحقیق و پیجوتی برانگیزد . و از خصوصیات آنی که در لغت این نژاد عربی (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سر زمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده اند، چگونگی تلفظ «قاف» است چه آنان این حرف را از مخرج قافی تلفظ نمیکند که در میان مردم شهر نشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی نوشته اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست^۲، بلکه آنها آن حرف را به لهجه ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیه افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آنرا از دست نمیدهند چنانکه لهجه مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار میرود و تنها به آنان اختصاص دارد و هیچ

۱ - «بفتح ق» پادشاه و بقولی پادشاه حمیر و برخی گویند . بمعنی رئیس است کسه از پادشاه فروتر است (و اصل آن قیل «مانند میت» است) و بدان از اینرو نامیده شده که هر چه می خواهد می گوید ج ، اقوال و اقیال . (از اقرب الموارد) . ۲ - همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمیکند با آنکه مخرج آن پائین تر از جایگاه قاف و قسمتهای پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست . ولی در چاپهای مصر و بیروت وجود دارد .

قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمیجوید. بعدیکه هر گاه کسانی بخواهند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ باین حرف از آن قوم تقلید می کنند. و بعقیده مضریان باز شناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از تژاد عرب خالص اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است و همین لهجه نشان می دهد که زبان ایشان عیناً لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده اند و بیشتر رؤسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمه بن حفصه بن قیس بن غیلان میباشند چه از شاخه سلیم بن منصور و چه از شاخه بنی عامر بن صعصعه بن معاویه بن بکر بن هـ و ازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همه ملتها در سر زمینهای آباد بیشتر اند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر میباشند و سایر تژادهائی که با ایشان هستند [مانند بنی کهلان] در تلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را نسل حاضر اختراع نکرده، بلکه در طی قرون متوالی بارث به آنان رسیده است و از آن پیدا است که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده اند هر که در ام القرآن (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 شهر نشینان را ایجاد نکرده اند، بلکه شهر نشینان لهجه مزبور را از روزگار پیشینان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده اند بخصوص که ایشان از آمیزش باشهر نشینان غیر عرب دورتر بوده اند پس بهتر آن است بدلیل آنکه لهجه مزبور در نزد آنان یافت میشود بگوئیم از یاد گارهای پیشینان آنان است گذشته از اینکه کلیه این تژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسان اند

ولهجهٔ مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجهٔ زشت و شهری نیز شناخته میشود^۱.

[و ظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه نشین بدان تکلم میکنند از مخرج قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکردند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حناك) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنا بر این کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می کنند نسل بادیه نشین میباشند و بسدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترك مخرج قاف در ام القرآن (سوره فاتحه)^۲ نماز را باطل میکند، زیرا کلیهٔ فقیهان شهر نشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بلکه وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می گوئیم ارجح و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین «معاصر» بدان نطق می کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنا بر این زبان پیامبر (ص) می باشد. و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. و اگر بدانسان می بود که شهر نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن بکاف نزدیک است ذکر کرده اند و میگویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه نشین امروز بدان تلفظ میکند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف و کاف تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین بنظر میرسد که

۱ - در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان مییابد: پس این نکته را نیک دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ «پ» و نسخهٔ خطی «ینی جامع» مطالب داخل گروه نیز دیده میشود. ۲ - یعنی صراط المستقیم.

لهجهٔ مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می آید.

وهم آن گروه به زشتی و قبح^۱ آن را تصریح می کنند و گویا در نزد ایشان بصحت پیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه ما یاد آوردیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از پیشینیان خود پشت در پشت بارث برده اند و لهجهٔ مزبور از شعارهای خاص ایشان می باشد و اینها همه دلیل بر این است که از یاد گارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همهٔ اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجهٔ قاف متداول در میان شهر نشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست، بلکه لهجهٔ مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم بشیوهٔ عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنا بر این حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست .

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجهٔ مزبور يك حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک در یافت و خدا راهنما و آشکار کننده است.]

فصل ۴۰

در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ
لغت مستقلی مخالف لغت مضر است

باید دانست که معمولاً مکالمهٔ شهر نشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر وهم

۱ - در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمهٔ استقباح بلفظ «استقباح» ۱ چاپ شده ولی در نسخهٔ خطی «ینی جامع» (استقباح) است .

از زبان این نژاد عربی کنونی دور می‌باشد سخن می‌گویند و در عین حال از زبان مضر دور تر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار می‌آید. و اصطلاحات این زبان با همه اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مابین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد. و هر یک از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه‌های درونی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار می‌برند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت بزبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضری دور تر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنا بر این هر قومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه‌اش از زبان اصلی دورتر خواهد شد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می‌آید، ولی ملکه اینگونه کسان عبارت از ملکه‌ای است مرکب از ملکه نخستین که از آن عرب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان می‌باشد. از اینرو بهمان میزانی که از بیگانگان میشوند و بر آن پرورش می‌یابند از ملکه نخستین دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقه و مغرب و اندلس و مشرق در نظر گرفت. اما در افریقه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجه عجمی (خارجی) بر زبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزله لغت آمیخته دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلمت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنا بر این زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملت‌های آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با ایشان در آمیخت و لغات ایشان در

میان عرب‌ها بوسیله کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان را بصورت خدمتکاران در آورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکه آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگانی چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیه مردم شهرهای این اقلیمها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یکسو زبانشان بالغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان اقلیم دیگر آنچنان تفاوت داشت که گوئی بسبب استحکام ملکه آن در نسلهای ایشان، زبان دیگری است. و خدا آنچه بخواهد می آفریند.^۱

فصل ۴۱

در آموختن زبان مضر

باید دانست که ملکه زبان مضر در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضر که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همه ملکات امکان پذیر است. و کسانی که جویای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که بحفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق شیوهها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند. از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را بصورت

۱ - والله یخلق ما یشاء . س ، ۵ (مائده) آ : ۲۰ و در جاهای مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است ، و تقدیر میکند .

نثر مسجع و شعر بیان کرده اند و سخنان مولدان^۱ در همه فنون زبان عرب تابعیت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته اند. آنگاه عملاً بتعبیر از منویات خود بر حسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله های عربی آغاز میکنند و محفوظات را که از شیوه ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا گرفته اند بکار می برند. آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکه آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه را سخت تر و نیرومندتر میشود و با همه اینها آموزنده آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوها و ترکیب های سخن ایشان را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و آن از این ملکه و طبع سلیم در ملکه بوجود می آید، 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 سزاست که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید.^۲

۱ - شاعران عرب را سه دسته تقسیم میکردند: الف - شاعران جاهلیت (پیش از اسلام).
ب - شاعران مختصرم (آنانکه هم عصر جاهلیت و هم عصر اسلام را درک کرده اند).
ج - شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد آرد: کلمه مولد «بضم م» و فتح و) (ل) مشدده بمعانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابوالبقا در کلیات گوید: هر لفظ اصیل عربی را که به افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند، و نیز آرد: مولد کسی است که در میان عرب متولد شود و با فرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اسامی گفته است: مولد سخنی است که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است. ۲ - والله یهدی من یشاء. س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶ و اشاره به آیه ۹۵ سوره ۱۶ (النحل). در جاهای مصر و بیروت چنین است. و خدا هر که را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید.

فصل ۴۲

در اینکه ملکه این زبان بجز صنعت عربی (نحو) است
و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست

و سبب آن این است که صنعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابراین صنعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت. و از اینرو خود ملکه نمیباشد، بلکه آموزنده این صنعت بمثابة کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری میداند، ولی عملا در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملا آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی این است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دلبه جامه که آنها را بهم تا کرده اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دو باره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده اند باز گردانند و آنرا در جلو منقذ نخستین آن بیرون آورند در محل دور افتادگی دو سوراخ نخستین و سپس بهمین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره دوزی و لب دوزی و گلدوزی و سایر انواع و کارهای خیاطی را بیان کنند، ولی هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ يك از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خود را در نجاری عالم میداند اگر از او طرز بریدن تخته‌ای را پرسند، میگوید: باید اژه را بالای چوب گذاشت و کناره آنرا گرفت و دیگری روبروی شخص باید کناره دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری دندانهای تیز اژه را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام میدهند و در نتیجه رفت و آمد اژه روی چوب اندك اندك بریده میشود تا سرانجام پایان می‌یابد؛ ولی اگر از همین شخص عملا این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر بانجام آنها نیست.

علم بقوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم بقوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت عمل است [نه نفس عمل] و بهمین سبب بسیاری از کهبدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می بینیم. اگر از آنها سؤال شود دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بیشماری میکنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی کنند. وهم برعکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می یابیم که در دوفن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور بازنمیشناسند و به هیچیک از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی نیاز میباشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهاست هستند که الکتاب سیویه را فرا میگیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز میباشد. و از اینرو در آن، قسمت شایسته ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می بینیم آنانکه این کتاب را می آموزند و وقت خود را صرف فرا گرفتن آن میکنند بهره وافر از سخنان عرب بدست می آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در موارد نیازمندیهائی که دارند بکار میرود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می شوند و بطور کامل آنرا فرا میگیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می رسانند. و برخی از کسانیکه الکتاب سیویه را میخوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت میورزند و از اینرو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می آموزند و ملکه آنرا بدست نمی آورند اما کسانیکه کتب متأخران را

که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست میخوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکه زبان توجه کنند و آنرا دریابند و از اینرو چنین کسانی را چنان می یابیم که گمان میکنند به پایه ای از زبان عرب نائل آمده اند در حالیکه دورترین مردم از آن میباشند. و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران میباشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال عرب نیز اهمیت میدهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم بحث میپردازند از اینرو مبتدی در ضمن آموختن قواعد بسیاری از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا میکند و خود را با آن ملکه مأنوس میسازد و برای بدست آوردن و پذیرفتن آن مستعد میشود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقه و مغرب و جز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزله علوم تلقی می کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیحات لسانی و تراکیب آن بحث میکنند از اینرو صناعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [و فایده ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی از ملکه آن دور شده اند و گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمیکنند] و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز شناختن شیوه های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکه زبان سودمند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند، ولی

آنها قوانین مزبور را بر خلاف منظوری که برای آن وضع شده اند اجرا میکنند و آنها را بمنزله علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجه آن دور شده اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکه زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تا در خیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب بافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخوری پردازد و بمنزله کسی قرار گیرد که در میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد در آمیزد و مانوس شود تا آنکه ملکه پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. و خدا تقدیر کننده امور است^۱.

فصل ۴۳

در تفسیر کلمه «ذوق» که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می آموزند حاصل نمیشود

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکه بلاغت در زبان است. و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن با معنی از کلیه وجوه آن است بسبب خواصی که برای ترکیبات در افاده و رساندن معنی پدید می آید. بنا بر این سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی میجوید که بر حسب شیوه های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را بر این شیوه ها مراعات میکند^۲.

۱ - آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کننده کلیه امور است و او به غیب دانایتر است ۲ - منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله بر حسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم الادب تألیف لوئیس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن بنقل از صناعة الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

پس هر گاه ممارست وی از طریق فرا گرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد. ملکه سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل میگردد و کار ترکیبات سخن بر وی آسان میشود چنانکه تقریباً در این باره لغزش نمیکند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که بر این مقصد و روش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی‌هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران و ناهنجار می‌آید و آنرا رد میکند مگر بدانچه از حصول این ملکه استفاده کرده است چه هر گاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یا بند آنچنان نمودار میشوند که گویی در جایگاه خود بمنزله طبیعت و سرشتی میباشند.

و بهمین سبب بسیاری از بیخبران که به چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می‌کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری طبیعی است و می‌گویند عرب طبیعتاً بدین شیوه سخن میگفته است در صورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه‌ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از اینرو در نخستین نظر چنان نمودار می‌شود که گوئی سرشت و طبیعتی است.

و این ملکه همچنانکه در فصول گذشته یاد کردیم تنها از راه ممارست در سخنان عرب و بتکرار شنیدن آنها و دریافتن خواص ترکیبات آن زبان بدست می‌آید و بوسیله شناختن قوانین علمی که صاحبان صنعت بیان آنها را استنباط کرده‌اند، حاصل نمیشود^۱ چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند این است که انسانرا به دانش نظری آن زبان آگاه میکنند، لیکن بوسیله آنها ملکه (زبان) بفعل (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکه بلاغت در زبان، مردمان

۱ - زبان (ن. ل). ۲ - نظر ابن خلدون در اینجا با شیوه‌های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

بلیغ را به جوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می کند که با ترکیب های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه ای بخواهد از این راه معین و ترکیب های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکه راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی کند. و هر گاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوه بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبه استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می شوند که در نتیجه استقرار بدست می آیند، ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجه ممارست سخنان عرب حاصل می گردد بدانسان که آموزنده سرانجام مانند يك فرد عرب می شود. برای مثال فرض می کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشان را می آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آن قوم را به استواری فرا می گیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول و قواعد نیست، بلکه سخن گفتن وی بزبان فصیح عرب در نتیجه حصول این ملکه در زبان و بیان است و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد نیز حاصل می گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آن قوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه ای ادامه دهد تا ملکه آن زبان برای او حاصل شود و در

۱ - دسلان در اینجا ترکیب «لن بعد» (بضم عین) ذلك الجیل را «لن بعد» (بسكون عین) ذلك الجیل ترجمه کرده است بدینسان، برای کسی که پس از آن طایفه باشد.

شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره‌های آن قبیله بزرگ شده‌اند و از قوانین و قواعد 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 ادراک مزه‌ها نیز میباشد از اینرو این نام را، بمجاز بر ملکه مزبور نیز اطلاق کرده‌اند و گذشته از این ملکه مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه‌ها در آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق ناهیده‌اند و چون این موضوع آشکار شد چنین نتیجه میگیریم که برای گروهی از مردم غیر عرب چون ایرانیان و رومیان و ترکان در مشرق و بربرها در مغرب که در زبان عرب دخیل و نزیل می‌باشند و بعلت آمیزش با تازیان از روی ناچاری بتازی سخن می‌گویند، این ذوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که درباره آن گفتگو کردیم بهره ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهدشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکه زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به‌زبان‌شان این است که از روی ناچاری در صدد فرا گرفتن مفردات و مرکباتی بر آیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر^۱ متداول است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه از میان مردم شهر نشین رخت بر بسته است و از آن دور شده‌اند، بلکه آنها برای سخن گفتن ملکه دیگری دارند که موافق ملکه مطلوب زبان نیست.

۱- خلاصه نظر مؤلف از لحاظ شیوه تعلیم زبان این است که زبان‌دا نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی و بیان فراگرفت، بلکه وی دوشیوه عملی را یادآور میشود، الف - زندگی و آمیزش بایکقوم. ب- فراگرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره بک ملت. وبعقیده اوقواعد خشک صرف و نحو و بلاغت هرگز ممکن نیست وسیله فراگرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او باعقاید مربیان جدید نیز موافق است.

و هر آنکس احکام ملکه مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته‌اند آن ملکه را بهیچ‌رو بدست نمی‌آورد، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکه مزبور از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می‌شود. و اگر برای تو پیش آمد کند که بشنوی (کسانی مانند) سیویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته‌اند ایرانی بوده‌اند، باید دانست این گروهی که در باره ایشان فضایی در سخن عرب می‌شنویم تنها از تژاد غیر عرب بوده‌اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکه زبان عرب و کسانی بوده است که ملکه مزبور را از عرب آموخته‌اند و بهمین سبب آنچنان بر این ملکه احاطه یافته‌اند که به آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده‌اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزله خردسالانی از عرب بشمار میرفته‌اند که در میان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده‌اند و آنها هر چند در نسب غیر عرب بوده‌اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنها را غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب راهنگامی فرا گرفته‌اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهر نشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه بممارست در زبان عرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته‌اند.

و امروز هر گاه یکی از مردم غیر عرب در شهرها با عربی زبانان در آمیزد، نخستین چیزی که درمی‌یابد این است که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده میکند و ملکه دیگری رامی‌بیند که ویژه این مردم شهر نشین است و مخالف ملکه زبان عربی می‌باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب روی

بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد، کمتر ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه‌ای را که در گذشته یاد کردیم بدست آورد، زیرا هر گاه ملکه دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکه تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی‌گردد و هر گاه فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش با عجمی زبانان مصون بماند و بخواهد ملکه زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید، لیکن بندرت این امر روی می‌دهد و با دلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن بر خواننده آشکار است. و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین و قواعد دانش بیان مشغولند مدعی می‌شوند که این ذوق (ملکه زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است، ولی چنین ادعایی غلط یا مغالطه است، بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده باشند تنها ملکه همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکه تعبیر و سخن-گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می‌فرماید.^۱

فصل ۴۴

در اینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی
(زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می‌شود عاجز اند
و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول
ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است

و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب

۱ - ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان يك قوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت. یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن را آموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فراگرفتن اصول علم معانی و بیان انسان راه آموختن زبان نایل نمی‌سازد. و رجوع به حاشیه ص ۱۱۹۴ شود.

۲ - والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم. س ۲ (بقره) آ: ۱۳۶

ملکه لسانی دیگری که منافى با ملکه مطلوب است، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری را فرا می گیرد و این زبان چنان بالغات بیگانه و غیر فصیح در آمیخته است که از ملکه نخستین به ملکه دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهر نشینان این روزگار است و بهمین سبب مسی بینیم که معلمان مقدم بر هر چیز نخست زبان را بکودکان می آموزند 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 و سخنان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از در آمیختن با اهل زبان میسر تر است و هر چه 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 آنرا بدست نیاورند، چه در چنین شرایطی میان زبان مضرى و زبان جدید اختلاف فاحشى پدید می آید. برای نمونه میتوان این امر را در مردم سرزمینهای گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی افریقه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه دارتر 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 آورده ای که تو می باشی با کسانی^۱ می آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آماده خروج نشده ایم! و اما اهل منزل سگها بسبب امر زشت بیگمان دروغ گفته اند این امر باطل است از این يك حرف یکی نیست. و نامه من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم».

۱ - ن. ل: بازیت می آیی ۲ - ن. ل: امرگاه روی زراعت و در نسخه ای امر انجیر یعنی صورتهای: شین و تین و تین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس (الفتن الس) آمده است. ۳ - صرفه نظر از سستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامه مزبور پس از اغلاط صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم «لیس» است حرفاً واحداً نوشته است: و در جاهای مصر و بیروت پس از «عشتاق تو هستم» جمله ان شاء الله نیز اضافه شده است.

ملکه ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکه مزبور بوده و از لحاظ طبقه بندی در طبقه پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سرزمین از خارج بدانجا روی آورده اند و تا این روزگار نیز طبقه شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می آورند چه آنان در آن بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صنعت این ملکه که رایت این صنعت (بلاغت زبان) را در آن کشور برافراشت. و ابن عبد ربه (صاحب عقدالفرید). و قسطلی^۱. و امثال ایشان از شاعران دوران ملوک طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی کرانی در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری که بعلت غلبه مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد و مردم از آموختن اینگونه علوم روگردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می پذیرد و به همین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکه زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می یابد که به مرحله ابتدال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آن روزگار شهرت داشته اند میتوان

۱ - قسطلی (بفتح ق و ط) ابوعمراحمده بن محمد بن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتغال که امروز آنرا Castro Marin مینامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار میرود. قسطلی در سال ۳۴۷ هـ (۹۵۸ م) متولد شده و در ۴۲۱ هـ (۱۰۳۰ م) در گذشته است. (از حاشیه دسلان).

صالح ابن شریف^۱ و مالک ابن مرحل^۲ را نام برد و آنان از شاگردان طبقه شاعران اشبیلیه^۳ بودند که سبک ایشان درسته^۴ بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنی احمر به شمار میرفتند که در آغاز تأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند. و اندلس پاره‌های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را بسبب مهاجرت آنان به افریقایه از دست داد. آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقایه پناهنده شدند و دبیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکه مزبور برای مردم افریقایه دشوار بود و از اینرو که بدلهجه بودند و ناشیوایی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم با فرا گرفتن ملکه زبان عربی فصیح منافات داشت. اما پس از چندی باردیگر ملکه زبان عربی در اندلس بر همان شیوه دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین^۵ و ابن جابر^۶ و ابن الجیاب^۷ و طبقه‌ای که از سبک آنان پیروی میکردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن^۸ و طبقه او ظهور کرد و پس از آن طبقه ابن خطیب در

- ۱ - ابوالبقا صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفع الطیب شود).
 ۲ - مالک ابن عبدالرحمن ابن مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالمکه سال ۶۰۴ هـ (۱۲۰۸ - ۱۲۰۷ م) متولد شده و در غرناطه سال ۶۹۹ هـ (۱۳۰۰ - ۱۲۹۹ م) درگذشته است. ویرا بدان سبب که خانواده وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبته نیز مینامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ هـ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷).
 ۳ - منسوب به Seville - ۴ - Ceuta - ۵ - این کلمه در چاپهای مختلف بصوره سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است. و چنانکه دسلان مینویسد، ابوبکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزری» فراهم آورنده سفر نامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است - حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفع الطیب ج ۱ ص ۱۰۴ - ۶ - چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام يك از آنان است.
 ۷ - ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف سال ۶۶۳ هـ (۱۲۶۵ - ۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۳۹ هـ (۱۳۳۹ - ۱۳۴۸ م) درگذشت.
 ۸ - ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابواسحق منتسب یکی از خانواده‌های معتبر غرناطه «Grenades» بود وی بملت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بیایه بلندی ناقل آمد در سال ۷۲۴ هـ حج رفت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرائی سلطان ←

روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی میکرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و اودر ملکهٔ زبان عرب قدرت و صف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوهٔ وی را پیروی کردند .

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است از اینرو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می‌کنند و در محافظت دانش‌های مزبور و سند تعلیم آنها می‌کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکهٔ 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 این قوم بزبان محلی بربری تکلم می‌کنند و از اینرو برخلاف مردم اندلس که بسهولت ملکهٔ زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق^۲ در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکهٔ زبان عرب را در 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 ملکهٔ زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از

— آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین اقامت گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. در چاپهای مصر و بیروت طویجن بغلط طریخی است. (از دسلان).
 ۱- در عصر ابن‌خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت «Oran» و در کلیه ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است که اقوام «Toucregs» در نواحی کوهستانی بدان تکلم می‌کنند از قبیل دو قسمت «Kalylic» سلسله جبال اطلس «Atlas» و «Aouras» و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا. (از حاشیهٔ دسلان ص ۳۵۸).
 ۲- در نسخهٔ خطی «ینی‌جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است و بیشک غلط میباشد.

اینرو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق میزیستند. برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثر ایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزلهٔ مجموعهٔ آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر پیامبر (ص) و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.^۱

و از اینرو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکهٔ زبان عربی در مشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می یافت 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 دولت های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری بملت های غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ در آمیختند [و بر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت و عدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچک و بزرگ مستولی شد]^۱ چنان که از زبان عربی و ملکهٔ آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فرا گرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتذال می یابیم هر چند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده میشود و خدا آنچه می خواهد می آفریند و اختیار می کند.^۲

۱ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - اشاره به: ربك يخلق ما يشاء و يختار، س: ۲۸ (قصص) - آ: ۶۶ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیهٔ مزبور چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانای است و توفیق به اوست پروردگاری جزا نیست.

فصل ۴۵

در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دو فن است: یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان يك شعر دارای يك روی باشند که آنرا قافیه می‌نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر يك از دو فن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه‌های گوناگونی در سخن میباشد.

چنانکه شعر دارای اقسام: مدح و هجو^۱ و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره‌های مختلف در می‌آورند و ملتزم می‌شوند در هر دو کلمه آن يك قافیه باشد که آنرا سجع^۲ مینامند. و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و به اجزائی تقسیم نمیشود، بلکه بی‌مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رهامی کنند. و این گونه نثر در خطبه‌ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار میرود، ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند، بلکه آیات از هم جدا شده‌ای است که به مقطعهائی منتهی می‌شوند و ذوق پایان سخن در آن مقاطع گواهی میدهد سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز میگردد و بی‌الزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده میشود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاد بهترین سخن را کتابی متشابه

۲- سجع عبارت از توافق دو فاصله نثر بر يك

۱- شجاعت نسخه خطی «پنی جامع» و چاپ «ب». حرف در آخر جمله است. (از تعریفات جرجانی).

مثنائی^۱ که پوست‌های آن‌ها از پروردگارشان می‌ترسند از آن میل‌زد^۲ و فرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم^۳.

و آخر آیات را در قرآن فواصل مینامند، زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملنزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیه آیات قرآن عموماً مثنائی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام‌القرآن^۴ اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و بهمین سبب آنرا سبع‌المثنائی^۵ نامیده‌اند. و این گفتار ما را با گفته‌های مفسران در وجه نامیدن آنها به مثنائی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر يك از این فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمی‌رود مانند غزل «نسب» که مختص بشعر است و سپاس و دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعائی که مخصوص مخاطبات است و مانند اینها. و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار می‌برند از قبیل: سجع بسیار و التزام قافیه. و مقدم-داشتن غزل «نسب» در آغاز مقاصد. و بنا بر این چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متأخر باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) بکار می‌برند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا

۱ - مثنائی، آیات قرآن (اقرب‌الموارد). ترانه و دویتی مثنائی قرآن است لاقتران آیه‌الرحمه بآیه‌العناب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا برایه یا هر سوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین وزاید از سوره‌های مفصل باشد. (رجوع به منتهی‌الارب شود).
 ۲ - الله نزل احسن‌الحديث كتاباً متشابهاً مثنائی تقشمرنه جلود الذین یخشون ربهم. س ۳۹ (الزمر).
 ۳ - قد فصلنا الايات . س ۶۰ (الانعام) ، ۹۷ و ۹۸ . ۴ - ام‌القرآن ، سوره فاتحه . یا آیات محکمات از آیات احکام . (منتهی‌الارب) . ۵ - سبع‌المثنائی ؛ سوره فاتحه . بدان-جهت که هفت آیه است یا هفت سوره طوال از «بقره» تا «توبه» . (انعتھی‌الارب) .

پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته‌اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترك کرده و از یاد برده‌اند و این شیوه بویژه در میان مردم مشرق متداول است و مخاطبه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) را در این روزگار کاتبان غافل بر این اسلوب که بدان اشاره کردیم مینویسند در صورتیکه این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست، چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال بر حسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود.

و این فن منشور با قافیه را متأخران با شیوه‌های شعری در آمیخته‌اند و لازم است نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) از آن فن منزه شود، زیرا در شیوه‌های شعری رواست که فصاحت و چرب زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتیکه ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌ها را در نامه‌های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمه‌ور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه‌هاست؛ بلکه روش پسندیده در نامه‌های سلطانی (رسمی - دولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می‌شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن‌گوناگون است^۱ و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب^۲ و ایجاز^۳ یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه^۴ و استعاره^۵، ولی تنظیم نامه‌های سلطانی «رسمی - دولتی» بسبکی

۱ - هر سخن چائی و هر نکته مکانی دارد. ۲ - ادای مقصود ببارتی بیش از متعارف. (تعریفات چرجانی).
 ۳ - ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات). ۴ - تعبیر کردن از چیزی است لفظاً یا معنابلفظی غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی مانند ابهام بر شنونده مانند جاء فلان. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت، و 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 اراده‌کنند ... (از تعریفات).

که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و بهمین سبب نمی‌توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالنتیجه از سخن مرسل (آزاد) بسبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزاند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشند و باین سخن مسجع دل بسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می‌پوشانند و با مقداری از آرایش و سجع و القاب و عناوین سخن خویش را اصلاح میکنند و از دیگر امور غفلت میورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گرائیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آنرا بکار برده‌اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران‌اند. حتی ایشان با اعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینند با لطمه رسیدن به اعراب کلمه‌ها و تصریف آنها جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و اساس کلمه را تباه میسازند بامید اینکه به جناس برخورد. اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که در این موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه میشود. و خدا توفیق دهنده آدمی است.^۱

فصل ۴۶

در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه‌ای است که هر گاه نخست ملکه دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه‌ای که

۱ - در چهارپای مصر و بیروت آخر فصل چنین است، و خدا توفیق دهنده آدمی‌براه راست بفضل و کرم خود میباشد و خدای دانا تمالی‌تر است.

بعداً بدان میرسد عاجز میماند، زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هر گاه ملکه دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت ماده پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش بر خواهد خاست و مانعی برای سرعت قبول آن بشمار خواهد رفت و در نتیجه تعارض روی خواهد داد و کار تکمیل ملکه دوم دشوار خواهد شد و این وضع در همه ملکه‌های صناعی (آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما در جای خود بهمین گونه برهان در باره آن استدلال کردیم و باید آنرا در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه‌های زبان است و بمنزله صنعت میباشد و باید کسانی را که از نخست دارای کمابیش عجمه بوده‌اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرومی گذارند. و از اینرو ایرانی نژادی که قبلاً زبان فارسی را آموخته باشد بر ملکه زبان عربی استیلا نمی‌یابد و همواره آن را با عجز فرومی گذارد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بر برها و رومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی از آنان ملکه زبان عربی را به استواری فرا گیرد. و تنها علت آن این است که ملکه زبان دیگری در آنان بر ملکه عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی زبانان و از کتب ایشان فرا گیرد، در آن فرو خواهد ماند و به هدف نهایی خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع‌اند و باز در فصول دیگری گفتیم که ملکه‌های صنایع با هم راست نمی‌آیند و اگر کسی نخست در ملکه یک صنعت مهارت یابد کمتر ممکن است در صنعت دیگری هم ماهر شود یا تا سرحد نهائی آن برسد. و خدا شما و آنچه را میسازید بیافرید.

۱ - والله خلقکم وما تعلمون. س: ۳۷ «الصفات» آ، ۹۴ - دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ماتعلمون» را «ماتعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است، خدا شما را آفرید و شما آنرا نمیدانسته‌اید.

فصل ۴۷

در صناعت شعر و شیوه آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعراست. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود، ولی ما هم اکنون درباره شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو میکنیم. هرچند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیله تغییر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هرزبانی را در شیوه بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب و مقصدی عزیز است چه عبارت از سخنی است که به قطعه‌های هم-وزن تجزیه میشود و این قطعه‌ها در حرف آخر یکی هستند و هر يك از آنها را بیت مینامند و حرف آخر را که در همه بیتها یکسان است روی و قافیه میخوانند. و مجموعه بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی از يك قصیده بنتهائی افاده معنی میکند چنانکه گوئی سخن مستقلى است و به ابیات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هر گاه بنتهائی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل^۱ یا رثاء کامل خواهد بود از اینرو شاعر میکوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افاده معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفرن و مقصود دیگر استطراد^۲ میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر دور میدارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق

۱ - در چاپ پاریس، نسیب و در چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمه مترادف تغزل میباشد. بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده بوصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیباییهای معشوق بپردازد. ۲ - استطراد. راندن سخن بر شیوه‌ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه بمرض. (از اقرب‌الموارد).

استطراد میکند و یا از وصف ممدوح بوصف طایفه و لشکریان او باز میگردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء، به شمردن محاسن مرده و گریستن بروی و مانند اینگونه مضامین میگراید و هم آهنگی کلیه ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات میکند تا مبدا طبع وی سهل انگاری کند و از وزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیک است بگراید چه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی این امر بر بسیاری از مردم مشتبه میشود. و این موازین دارای شرایط و احکامی هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر بر گزیده است و آنها را صاحبان این صنعت بحور مینامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته اند.

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و بهمین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده اند و آنرا بمنزله مأخذ اصلی میدانند که در بسیاری از علوم و حکمت های خود بدان رجوع میکنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است.

و کلیه ملکات لسانی بطریق صنعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان هست می آید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه همانندهایی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکه شعر را بطور صناعی از متأسخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتر است، زیرا هر بیینی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جدا گانه و بتهنایی آنرا یاد کرد و از اینرو در این ملکه باید نوعی باریک بینی و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهایی که در هر شیوه

شعر عرب معروف است فروریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون وافی بمقصودش را تمام می کند. و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوه‌هایی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملاً محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصود و غرابت فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه‌ها در قالب‌ریزی سخن، بمنزلهٔ محك قریحه‌ها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکهٔ سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر بویژه باید دارای تल्प 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 (سبك) را در نزد صاحبان این صنعت و آنچه را در اطلاقشان بدان اراده می کنند یاد می کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیبها را بر آن 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 عراب (نحو) است در نظر میگیرند. یا به دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیبات مربوط بعلم بلاغت و بیان است توجه میکنند، یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار میدهند که مربوط به علم عروض است و بنا بر این سه دانش یاد کرده بهیچرو مربوط باین فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیبهای منظوم و کلی باعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی را که در نزد عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است بر میگزیند و آنها را بهترین ترتیبی قالب‌ریزی میکند همچنانکه بتا به قالب گیری میپردازد یا

۱ - در چاپ «پ» مدلول لفظه الاسلوب و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مدلول الاسلوب و در چاپهای مصر و بیروت سلوك الاسلوب است.

بافنده پارچه را بر نورد میبچد تا رفته رفته در نتیجه حصول ترکیب‌های وافسی بمقصد قالب ذهن توسعه می‌یابد و از لحاظ ملکه زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر يك از فنون کلام دارای اسلوب‌های خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه‌های گوناگون جلوه گر میشود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب در شعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «میه» که در بالای کوه و سپس در تکیه گاه آن واقع شده‌ای؟
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.^۱
یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بسر آثار منزل ویران بگریند
بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانه» وی، گریستن آغاز کنیم.^۲
یا مخاطب نامعلومی را به پرستش و امیدارد تا پاسخ بشنود مانند:
آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟^۳
و مانند درود گفتن به نشانه‌های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه‌هایی که در سوی عزل^۴ «واقع است» درود بفرست.^۵
یا نشانه‌های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:
ابر خروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در-

۱ - یادار میته بالمیاء فالسند. ۲ - قفانسل الدارالتی خفاهلها. ۳ - قفانک من ذکری حبیب و منزل. ۴ - الم تسأل فتخبرك الرسوم؟ ۵ - عزل : چشمه‌ای میان بصره و یمن است. ۶ - حی الدیار بجانب العزل.

آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.^۱

یا بارندگی را برای نشانه‌های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:

ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق^۲ است پدید آی. و ابر را بر آن

خانه آنچه‌آن بران که شتر بان شتران را با سرود میراند.^۳

و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست

گریستن میکند چون:

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار

دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست.^۴

یا حادثه‌ای را بزرگ جلوه میدهد بدینسان:

آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟

[آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟]^۵

یا شاعر بعلت فقدان عزیز می‌وجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت

می‌دهد مانند:

سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده‌ای نیست، زیرا چنگال

مرگ آن مرد جنگی و دلاور را در ربود.^۶ یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر

مصیبت زده نشده‌اند مخاطب قرار میدهد و بانکار عمل آنها آغاز می‌کند، چنانکه

خارجیه گوید:

ای درخت خابور چگونه ترا پر برگ «و سرسبز» می‌بینیم؟ گویا تو بر مرگ

۱ - ابقی لؤلؤلهم اجش هزیم - وغدت علیهم نضرة ونمیم ۲ - ابرق (بفتح همزه وراء) منزلی از بنی -

عمر و بن ریمه (لفت نامه دهندها). ۳ - یا برق طالع منزلا بالابرق - واحد السحاب لها حناء -

الابنق. در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ک» اینق و در چاپ «ب» و نسخه دیگر انیق است.

۴ - کنا فلیجل الخطب و لیفدح الامر - و لیس لمن لم یفرض ماؤها عند ۵ - از نسخه خطی

«ینی جامع» و چاپ «ب» و اصل بیت این است، آرایت من حملوا علی الاعواد - [آرایت کیف خبا

ضیاء النادی]. ۶ - منابت العشب لاحام ولاراع - مضی الردی بطویل الرمح والباع.

ابن طریف زاری نکرده‌ای.^۱

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که در گذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعۀ 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 بر حسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و بازساختن محل هر کلمه نسبت بدیگریست که در نتیجه استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پی میبریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین در ذهن نقش می‌بندد و این قالب بر همه آنها منطبق میشود چه فراهم آورنده سخن مانند بئتا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بئتا ساختمان را در آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن میافد و از اینرو اگر بئتا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکار آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی است، زیرا ما می‌گوییم که قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایده آنها این است که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص

۱ - ایا شجر الخابور مالک مورقا - کانک لم تجزع علی ابن طریف ۲ - الق الرماح ربیعۀ بن نزار - اودی الردی بقریمک المنوار. ۳ - در مواردی جمله‌ها متفق‌اند و در موارد دیگر غیر متفق. این عبارت بجای «ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب» آمده است، در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

بقیاس جایز می‌شمرند، قیاس علمی صحیح مطردی^۱ مانند قیاس قوانین اعراب (نحو). لیکن این اسلوبهائی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو در شمار قیاس نیستند، بلکه آنها از صورت یاهیتی هستند که بسبب تتبع و پیجوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ مییابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها را سرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید و پیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو) و بیان، این اسلوبها را بهیچرو تعلیم نمیدهند و گذشته از این همه چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد عرب مستعمل هستند و آنانکه سخنان و قواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند و صورت آنها در تحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هر گاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزله قالبهائی میباشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هر چه قیاس اقتضا کند. و بهمین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن میشود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه در نظم هست در نثر هم یافت میشود، چه سخنان عرب در هر دو فن استعمال شده و آنها را چه در نظم و چه در نثر بتفصیل آورده اند چنانکه در شعر اینگونه سخنان را در بیتهای موزون و قوافی مقید پدید می آورند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات میکنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جملهها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و [قالبهای]^۲ هر يك از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهائی مستعمل است که

۱ - قیاس مطرد، یعنی قیاس علمی که در آن استغنا نباشد. ۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «ب».

فراهم آورنده سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن‌سرایان را باین قالبها رهبری میکند این است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزله نمونه‌ای قسار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بتا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورد می‌بافد.

و از اینروست که فن سخن‌پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشهای یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار میرود که بی دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد. و هرگاه در سخن همه این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشه لطیف در این قالبها اختصاص می‌یابد قالبهایی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن‌مینامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمندتر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزااست که برای شعر به حدیارسمی^۱ پردازیم تا باهمه صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی ببریم و هم یاد آور میشویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته‌ایم و هیچیک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده‌اند چنانکه حد

۱ - تعریف شیعی بذاتیات را حدگویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیعی بمرضیات 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 بمرضیاتی که کلیه آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دویا راه میرود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند اینها. (از غیات و تعریفات جر جانی).

عروضیان که میگویند: « شعر عبارت از سخنی موزون و مقفی است، برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار میرود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشر مینگردند [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 می شود که در نزد آنان حدی باشد؛ ولی ما در اینجا از این لحاظ به شعر مینگریم] ^۳ که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است. و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید بتعریفی پردازیم که حقیقت آنرا از این لحاظ روشن کند و بنا بر این میگوئیم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که با جزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ماقبل و مابعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعریف « سخن بلیغ » جنس است که فصل آن « مبتنی بر استعاره و اوصاف » است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند، چه این گونه سخنان را معمولا نمیتوان شعر نامید و جمله: « به اجزا یا ابیاتی هموزن و همروی تجزیه گردد » فصل دیگری است تا نثر را که همه ادیبان آنرا شعر نمیدانند از تعریف خارج سازد و قید کردن « هر جزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به بیت ما بعد مستقل باشد » برای بیان حقیقت مفهوم شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر این شیوه میباشد و چیزی آنها را از هم جدا نمی کند. و اینکه گفتیم: « بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود » فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه

۱ - جزء آخر مصراع اول بیت. (تعریفات).

۲ - آخرین جزء مصراع دوم بیت. (تعریفات).

۳ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ».

اینگونه سخنان را با چنین خصوصیات نمی‌توان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار می‌روند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی‌شود چنانکه نثر هم اسلوب‌هایی دارد که در شعر نیست و بنا بر این هر سخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمی‌توان شعر نامید. و به همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان را که دیده‌ایم معتقداند که نظم مثنبی 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]، از ملتهای دیگر را از تعریف خارج میکند بر حسب نظر کسانی که معتقدند شعر، هم در میان قوم عرب و هم در میان دیگر ملتها وجود دارد، ولی کسانی که معتقدند شعر جز در میان عرب در قوم دیگری یافت نمیشود نیازی باین فصل ندارند و بجای آن میگویند:

«بر اسلوبهای مخصوص بدان جاری باشد» و هم اکنون که از گفتگو دربارهٔ حقیقت شعر فارغ شدیم بی‌حسب در کیفیت سرودن آن می‌پردازیم: باید دانست که سرودن شعر و مهارت یافتن در این فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ کردن جنس آن یعنی جنس شعر عرب است تا در نفس ملکه‌ای پرورش یابد و همچون نورد بافنده نمونه و سرمشق باشد و از آن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب میکنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابوریعه و کثیر و ذوالرمله و جریر و ابونواس و حبیب «ابو تمام» و بحتری و رضی و ابوفراس. و اکثر اشعار برگزیده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همه آثار شاعران طبقه اسلامی و اشعار برگزیده دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات

نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله‌ای بهتر از محفوظات فراوان بشعر رونق نمی‌بخشد و بر شیرینی آن نمی‌افزاید از اینرو کسی که محفوظاتش اندک و ناچیز باشد یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمیتوان شعر نامید، بلکه باید سروده‌های ویرانظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته‌تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پر کردن و «آراستن» دماغ از محفوظات و تشحید قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکه آن استوارتر و راسخ‌تر میشود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است تا نشانه‌های رسوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محو گردد، زیرا تاهنگامی که رسوم مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن بعین همان الفاظ را بکار میبرد (و از خود نمی‌تواند ابتکار کند و نشانه‌های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کنند در حالیکه نفس بدانها سازش پذیر شده باشد، اسلوب محفوظات قبلی در ذهن وی نقش می‌بندد و بمنزله نورد بافنده برای او نمونه و سرمشقی میشود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبک شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهایی و زیبایی منظره جایگاهی است که در آن شعر میسرایند از قبیل اینکه برای لذت چشم کنار جویبارها و بوستانهای پر گل و ریحان را برگزینند و همچنین برای تابناک شدن قریحه باید گوش را به شنیدن نهای شادی بخش و لذت‌افزا بهره‌مند سازند تا حواس فراهم آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط در آید.

گذشته از همه اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط و آرامش خاطر باشد و در موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت

قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه‌های محفوظاتی که در حافظه‌ی گرد آمده مناسب تر است و اندیشه‌ی وی برای این منظور آماده‌تر میشود. و گفته‌اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحر گاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکرو در هوای حمام است.

و چه بسا که عشق و سرمستی رانیز از انگیزه‌های شاعری دانسته‌اند و ابن گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بیهمتاست و مؤلف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادیبانی که پس از وی پدید آمده‌اند کتابی بدینسان ننوشته‌اند. و برخی گفته‌اند اگر پس از همه شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذارد و نفس را به اکره بر آن وانداورد.

و باید از آغاز قالب‌ریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه بگذارد و سخن را تا پایان بر آن پی ریزی کند، زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند نشاندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که گریزان و پریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا مابعد آن مناسب نیابد، باید آنرا فرو گذارد تا جای شایسته‌تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل میباشد. و آنچه باقی میماند این است که ابیات قصیده یا غزلی باهم متناسب باشند و از اینرو شاعر میتواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را پایان میرساند باید بار دیگر با نظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از اینرو که شعر خویش را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود میدانند بدان شیفته میباشند.

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» چاپ «پ» و «فی هواء الحمام» و در چاپهای مصر و بیروت و «فی هواء الحمام» است و «حمام» بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.

و سخنی که در شعر بکار میرود باید از فصیح‌ترین تراکیب و خالص از ضرورت‌های لسانی باشد و آنچه را که از جمله ضرورت‌های گفتار است شاعر باید فروگذارد، چه اینگونه کلمه‌ها و ترکیب‌ها سخن را از طبقه^۱ بلاغت تنزل میدهد. و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده‌اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهن‌وار است که میتوانند بیاری ملکه^۲ خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقه^۳ شبه‌به‌حق^۴ بگرایند. و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیب‌های پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیب‌هایی بکار برد که معانی آنها بر الفاظ در فهم سبقت جویند؛ همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار میرود و به آسانی درک نمیشود، بلکه شیوه^۵ برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی‌تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو^۶ بشمار خواهد رفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل‌نمید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جویند. و بهمین سبب بزرگان ما (رح) بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس^۷ خرده می‌گرفتند.

زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر

۱ - الطريقة المثلی ، الشبهی بالحق (المنجد).
 ۲ - حشودر اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تعریفات جر جانی).
 ۳ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ دارالکتاب اللبانی؛ «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخه مزبور و چاپ‌های مصر و بیروت کنیه^۸ ویرا ابوبکر آورده‌اند و در حاشیه^۹ همان چاپها نوشته شده است ، و در نسخه‌های ابواسحاق. و در لغت دهخدا شرح حال وی چنین است ؛

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰ - ۵۳۳) ولادتش در جزیره شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا درگذشته است.

و دسلان مینویسد ، ابن‌خلکان و مقری کنیه^{۱۰} ویرا ابواسحاق و نام او را احمد آورده‌اند.

متنبی و معری نیز عیبجوئی میکنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی می‌شمرند که از طبقه شعر عرب فروتر است و قضاوت آن باذوق است. همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی^۱ و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقه سخن بلیغ تنزل می‌دهد [همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل]^۲ نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیک بسخن بیفایده می‌گردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سرماست. و میزان نزدیک شدن اینگونه سخنان بطبقه سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه هم از پایه بلاغت دور میشوند، زیرا دو گونه مزبور دو طرف سخن بلیغ را تشکیل میدهند و بهمین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسرایند اغلب آنها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو می‌شمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری، زیرا معانی آنها در میان عامه مردم متداول است و از اینرو جنبه ابتدال بخود میگیرند. و هرگاه با همه شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند و بتکرار اشعار بسیار بسراید، زیرا قریحه مانند پستان است که هر چه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون‌تر میشود و اگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشک میگردد.

و باری صناعت شعر و چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمده ابن - رشیق یاد شده است و ما بر حسب توانائی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هر که بخواهد بمطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت.

۱ - ترجمه کلمه «حوشی» است که بگفته دسلان (ص ۳۸۰ ج ۳) از لغات افریقیه و مشتق از حوش بمعنی مزرعه کوچک است. ۲ - از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ «پ».

و این مقدار که ما آورده‌یم پاره‌ای بسنده می‌باشد. و خدایاری دهنده است. و برخی از شاعران درباره مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان در این موضوع، شعرذیل است و گمان می‌کنم از آثار ابن-رشیق باشد:

تفرین خدای برهنر شعر باد که چقدر نادانان گوناگون را در آن می‌یابیم.
این نادانان سخنان دور از ذهن و دشوار را بر گفتارهای آسان که برای
شنوندگان آشکار باشد ترجیح می‌دهند.

آنها محال را معنی صحیح میدانند و سخن پست را چیزی گرانها می‌شمرند.
از شیوه درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خودپی‌نمیرند.
آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی بر راستی در نزد ما معذوراند.
شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هر چند از
لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.

از اینرو بیتها باید بایکدیگر شباهت داشته باشد و صدرهای آنها متون 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 برفوق آرزوها باشد و انشاد کنندگان زیبایی
آنها آرایش یابند.

هر گاه آزاده ایرا مدح می‌کنی باید شیوهٔ اطناب برگزینی.
در تغزل باید روش سهل و نزدیک بفهم پیش گیری و در مدیح سخت راست
و آشکار باشد.

از الفاظ زشت و گوش‌خراش پرهیز هر چند موزون باشند.
هر گاه به هجو کسان پردازی، باید شیوهٔ ناسزا گویان را رها کنی و بدان
نگرایی.

سخن صریح در شعر بمنزلهٔ داروئی است و تعریض و کنایه همچون دردی نهفته
میباشد.

و هر گاه بخواهی «در شعر» در روز فراق یارانی که سحر گاهان سفر
می‌کنند بگریی، باید بی‌غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری
که اشکها از دیدگان جاری شود.
و اگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده‌ها با وعید و درشتی را بانر می
در آمیزی.

چنانکه کسی را که مورد نکوهش و عتاب قرار میدهی باید ویرا میان بیم و
اطمینان و ارجمند و خواری باقی گذاری.

و صحیح‌ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم بهم نزدیک باشند و معنی
آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هر گاه انشاد شود همهٔ مردم بدان طمع بندند و هر گاه قصداً تیان بمثل
آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد».
و هم در این باره شاعری [بنام ناشی^۱] گوید:

۱ - از چاپ «ب» و نسخهٔ خطی «ینی جامع». در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است.
ابوالعباس ناشی شاعر و از رؤسای متکلمین زناده (مانویه) بود که به اسلام تظاهر میکرد او راست‌دیوان
شعر و کتاب فضیلة السودان علی البیضان (از ابن‌الندیم) و رجوع به لغت نلسهٔ دهخدا شود. و دسلان
مینویسد، دو شاعر ملقب به ناشی بوده‌اند یکی عبدالله که در قاهره سال ۲۹۳ هـ (۹۰۶ - ۹۰۵)
درگذشته است و دیگری علی که در بغداد سال ۳۶۵ هـ (۹۷۵) میلادی وفات یافته است.

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند .
و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکنده آنرا ببیند و
بوسیلهٔ اطناب آنها را فراهم آورد و بیاری ایجازدیدگان بی نوره قسمتهای مبهم، آنرا
باز کند .

و معانی نزدیک بفهم و دور از ذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای پیچیده و
روان آن پیوند ایجاد کند.

و هر گاه بمدح بخشندهٔ بزرگواری پردازد و بخواید حق دین او را باسپاس-
گزاری ادا کند باید او را بسنخان گرانها و استوار بستاید.

آنوقت شعری در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه‌ها و فنون
آن سهل خواهد بود.

و هر گاه شاعر بخواید بردیار و اهل آن گریه و زاری کند باید چنان غمگینان
را متأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.

و اگر بخواید از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان
آنرا پدید آورد . چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با
یقین درآمیزد^۱ .

و هر گاه بخواید دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزنش
کند باید در عتاب خود خشونت را با نرمی درآمیزد .

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه‌های سخت
و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند

و هنگامیکه شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه بعلمت اشعار زنده و
فتنه انگیز او را ترك گوید باید او را بسنخان نرم و مهر آمیز تسخیر کند و ویرا

۱ - در جاهای مصر و بیروت نسخهٔ خطی «ینی جامع» قطعهٔ ناشی در اینجا پایان می‌یابد. و بقیهٔ اشعار
از چاپ پاریس ترجمه شد .

بهرموز و اسرار سخن شیفته خود سازد. و هر گاه در نتیجه لغزشی بمعذرت پردازد در ضمن سخنان آشکار و گفتار- های خیال انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند، آنوقت گناه وی در نزد کسی که از او معذرت میطلبد بمنزله سرزنی نسبت با او خواهد بود و در عین حال خیر و احسان او را مطالبه خواهد کرد.

فصل ۴۸

در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیله الفاظ انجام می- یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ میباشد. بنا بر این آموزنده سخن که می کوشد ملکه سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می کند و بحفظ کردن نمونه های آنها از سخنان «قدیم» عرب میپردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازد تا ملکه زبان مضر در وی رسوخ یابد و لهجه غیر عربی «فصیح» را که بر آن تربیت شده است ترك گوید چنین کسی خود را مانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می یابد فرض میکند و مانند يك كودك زبان آن قوم را فرا میگیرد تا به مرحله ای میرسد که گوئی از لحاظ زبان یکی از افراد آن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته الفاظ است نه معانی، زیرا معانی در 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 به‌صناعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و بمنزلهٔ قالبهایی برای معانی میباشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه‌ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکیست و نیکوئی و زیبایی ظروف پر از آب برحسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکوئی و زیبایی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز برحسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت معانی یکی است از اینرو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکهٔ زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهدهٔ آن بر نیاید، همچون شخص زمین‌گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصد خود نائل نشود. و خدا بشما آموخت آنچه را که نمیدانستید^۱.

فصل ۴۹

در اینکه این ملکهٔ «سخندانی» در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل میشود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می‌آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و بهر اندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ‌کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب اسلامی]^۲ حبیب^۳ یا عتایی^۴ یا ابن معتر یا ابن هانی یا شریف

۱- والله علمکم مالم تکنونوا تعلمون. س، بقره، ۲۳۰، ۲- در نسخهٔ خطی پنی‌جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳- حبیب بن اوس، ابوتمام. ۴- کلثوم بن عمر ملقب به عباس متولد قنسرين و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت بصرمکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۳-۸۲۴ م) در گذشته است.

رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع^۱ یا صابی باشد
ملکه او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعر ابن سهل
یا ابن النبیبه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد
بود و در پایه بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

زیرا دسته اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائین تری قرار دارند. و این
امر بر شخص بصیر و منتقد با ذوق آشکار است و نسبت نیکوئی محفوظات یا
مسموعات شخص میتواند آنها را بروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ
کردن و بکار بردن ملکه نیکو و استادانه ای بدست آورد. از اینرو هر چه محفوظات
در طبقه بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه ای که از آنها حاصل میشود
ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر منوال آن می یافد و قوای ملکه از آنها
تغذیه میکند و رشد و کمال می پذیرد.

و بیان این مطالب چنان است که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست
ولی در بشر نسبت 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 می بخشد چنانکه در نتیجه این واردات و خصوصیات وجود آن
تکمیل میشود و صورت آن از مرحله قوه به فعل می رسد. و ملکاتی که برای نفس
حاصل می شود بتدریج و اندک اندک است، چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم.
و بنا بر این ملکه شاعری در نتیجه حفظ کردن اشعار و ملکه نویسندگی بسبب
بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیر مسجع) حاصل میشود و ملکه علمی در
پر توممارست در علوم و فهم مطالب و تحقیق و تفحص در مسائل و نظریات علمی بدست
می آید. 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 ملکهٔ تصوف ربانی بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکهٔ رجوع به حس^۱ باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی^۱ نائل شود. و سایر ملکات را نیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد.

و نفس در هر يك از ملکه‌های مزبور برنگ خاصی در می‌آید و بدان سازش پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس بر حسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل میشود و از اینرو ملکهٔ بلاغتی که از نوع طبقهٔ عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست می‌آید و به همین سبب کلیهٔ فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظهٔ خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارد انباشته میکنند، چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و از اینرو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و رو بزونی رود و نفس به آنها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه‌ای که از آنها بوجود می‌آید در نهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان و متکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت می‌گمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغر انویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که :

۱ - حکیم‌الهی عارف به خدا. (از اقرب‌الموارد).

روزی با دوست خود ابوالعباس^۱ ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو میکردم و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سرآمد ادیبان بود.

و این مطلع قصیده ابن النحوی را^۲ برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم؛ هنگامیکه بر خرابه‌های منزل «یار» ایستادم، ندانستم میان نشانه‌های تازه و کهنه آن چه تفاوتی است^۳؛ وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر از فقیه‌ی است گفتم؛ از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: «ما الفرق؟» چه تفاوتی است؟
چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب‌های زبان عرب به شمار نمی‌رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. اما نویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوب‌های نگارش عربی به ممارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند.

روزی با دوست خویش ابو عبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر)^۴ از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه در شعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هر چند محفوظات من اندک است، ولی من (و خدا) دانایتر

۱ - ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابو سعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ هـ (۱۳۴۹ - ۱۳۴۸) بمرض طاعون درگذشت. ۲ - ابوالفضل یوسف مکنی باین النحوی در قرن پنجم هجری مینویسته و با غزالی معاصر بوده است. ۳ - لم ادر حین وقت بالاطلال - ما الفرق بین جدیدها و البالی. ۴ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

است) پیش از آنکه در حافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود «شعر سرودم» چنانکه من دو قصیده بزرگ و کوچک شاطبی^۱ را در علم قرائت حفظ کرده‌ام و دو کتاب ابن حاجب را در فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل^۲) فرا گرفته‌ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده‌ام و در نتیجه حافظه‌ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا بمحفوظات نیکومانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

و از آنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می‌گردد و آن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دوره اسلام و ذوق‌های (سخندانان این عصر) نسبت بسخن «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرار دارد چه ما می‌بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیعة و حطیئة و جریر و فرزذق و نصیب و غیلان ذی الرمة و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان و صدر دولت عباسیان میزیسته‌اند خواه در خطبه‌ها و خواه در نگارش و محاورات باملوک، از لحاظ بلاغت در طبقه بالاتری نسبت باشعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنتره و ابن کثوم و زهیر و علقمة بن عبدة و طرفه بن عبداست و بر سخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه محاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه است و سبب این آن است که

۱ - شاطبی، قاسم بن فیرة بن ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ابو محمد رعینی اندلسی معروف به شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ در مصر درگذشت. او راست، تنمة العرز من قراء الائمة الککن. حرزالامانی و وجه‌التنهانی قصیده مشهور به شاطبی در قراآت عقيلة. و غیره (از اسماء المؤلفین ج ۱ ستون ۸۲۷).
 ۲ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

آنانکه عصر اسلام را درك کرده اند طبقه عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده اند، سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع‌های ایشان باستقامت گرائیده و ملکات آنان در بلاغت بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقه سخن را نشنیده و بر آن پرورش نیافته اند، برتری یافته است از اینرو سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ 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 کرده اند و خواننده‌ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صنعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود و معلومات خود را در سینه^۲ از گروهی استادان که از شاگردان شلوپین^۳ بوده اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحله آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دوره اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقه عالی تری از زبان عرب جاهلیت می باشد و با این که بداوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام بر تو عرضه می کنم، شاید سبب آن در این

۱ - دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمه (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است. ۲ - Ceuta. ۳ - منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوپین یا شلوپینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷ - ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوپین از ریشه سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (از حاشیه دسالن ج ۳ ص ۳۹۲).

نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتم^۱ برای او بیان کردم وی با حالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت :

ای فقیه، سزااست که این سخن را بر زر بنویسند.

و از آن پس مرا در پایه^۲ بالاتری می نشانید و در مجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق میکرد.

و خدا افسان را بیافرید و او را بیان پیاموخت^۳.

فصل^۲

در اینکه اساس و رتبه^۴ سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر
و برتر از سخن مصنوع است^۵

باید دانست که راز حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت^۶ و خطاب می گویند این است که افاده^۷ معنی می کند، ولی اگر سخنی بی معنی و مهمل باشد آنوقت مانند مرده ای خواهد بود که تعمیری ندارد.

و بر حسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها ترکیبهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می کنند و این شرایط و احکامی که در ترکیبهای

۱ - در ضمن مذاکره مؤلف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع به صفحه ۱۲۲۹ شود).
۲ - خلق الانسان علمه البیان. س، الرحمن - آ، ۲ و ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از اینرو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «ب» ترجمه و با نسخه خطی «ینی» جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.
۳ - عنوان فصل در چاپ «ب» با نسخه خطی «ینی» جامع» متفاوت است در چاپ «ب» چنین است:

«در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع» ولی در نسخه خطی «ینی» جامع» بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مؤلف است پیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم. ۵ - عبارت برالفاظی اطلاقی میشود که بر معنی دلالت میکنند و اندوخته های درونی انسان را تعبیر مینمایند. (از اقرب الموارد).

لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزله قوانینی بشمار می آید.

پس ترکیبهای لفظی وضعاً بر اسناد میان مسند و مسندالیه دلالت می کنند و این دلالت یا افاده بوسیله شرایط و احکامی است که قسمت عمده قوانین زبان عربی را تشکیل میدهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضمار و اظهار و تقييد و اطلاق و جز اینها بر احکامی دلالت می کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فرا گرفته اند و هر يك دارای شرایط و احکامی هستند که مجموعه آنها قوانین فن خاصی را تشکیل 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 کرده اند و آنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین معانی راه مییابد از افاده بر مقتضای حال نارسا باشد آنوقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا خواهد بود و بالعاقب 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 میکنند، زیرا ترکیب وضعاً بر معنی خاصی دلالت می کند، ولی بعد از ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل میشود و آنوقت این انتقال معنی خواه بشیوه استعاره و خواه بشیوه کنایه باشد مجاز شمرده میشود.

۱ - مؤلف در فصل علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی را بی آنکه یادآور شود، علم معانی دانش مستقلی است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یادآوری شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهدمداری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند و ظاهراً وی خود در این فصل درصدد تمسیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود در اینجا هم لذتی دست میدهد که می توان گفت از لذت نخستین شدیدتر است زیرا در همه این افاده ها و دلالت ها از راه دلیل بمدلول ظفر می یابیم و ظفر خود از موجبات لذت است چنانکه بیان کردیم.

سپس باید دانست که این انتقالات نیز دارای شرایط و احکامی هستند که بمنزله قواعد و قوانین میباشد و آنرا صنعتی قرار داده اند و مجموعه آنها را علم بیان مینامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت میکند، زیرا علم بیان در باره معانی و مدلولات ترکیبات گفتگو می کند و قوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار میدهد. و چنانکه بیان کردیم لفظ و معنی لازم و ملزوم میباشند و یکدیگر نسبت داده میشوند. و بنابراین علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل میشود و از اینرو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بیشک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و در نزد عالمان علم بلاغت باید آنرا به آوازه های حیوانات بیزبان ملحق کرد و شایسته تر آن است که چنین ترکیبی را عربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنا بر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی میگویند سخن مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افاده معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته باشد، زیرا چنین کلامی تعبیر و خطابی است که مقصود از آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده میکند که بدان آنچه را در دل دارد با افاده تامی بشنونده خود برساند و دلالت استواری از آن مفهوم

شود سپس در دنباله این سرشتی که در اصل ترا کیب سخن وجود دارد انواعی محسنات و آرایشها می آید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنه میان فصول کلام. و توریه بلفظ مشترك از معانی پوشیده آن. و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان الفاظ و معانی. و در نتیجه این محسنات کلام رونق و جلوه خاصی پیدا میکند و بگوشها لذت می بخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن میشود.

و این صنعت در مواضع بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: شب که در سرجهانیان در آید، و بروز که روشن گردد و پیدا.^۱ و چون: پس اما آنکس که از تن و مال خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] پرهیزید.^۲ تا آخر تقسیم در آیه سوره ...

و همچنین مانند: اما آنکس که سر کشید و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر پسندید^۳ تا آخر آیه سوره ...
و همچون: و می پندارند که بس نیکوکاری می کنند.^۴ و امثال اینها بسیار است. و این محسنات «در قرآن» پس از کمال افاده در اصل تر کیبات مذکور است و پیش از پدید آمدن این فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیباییهای کلام در سخنان روزگار جاهلیت نیز دیده میشود، ولی بی آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آن است.^۵

۱ - واللّیل اذینشی . والنهار اذا تجلی . س ۹۲ (واللیل) آ، ۲ و ۱ - فلما من اعطواتنی وصدق بالحسنی همان سوره آ: ۶ و ۵ - ۳ - فلما من طفی و آثر الحیاة الدنیا . س، ۲۹ (النازعات) آ، ۳۷ و ۳۸ - ۴ - وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا . س، ۱۸ (الکھف) آ، ۱۰۴ ترجمه های 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 در بعضی مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است از اینرو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه «ینی جامع» را جداگانه ترجمه کنم و زیر عنوان مطالب العاقی نسخه خطی «ینی جامع» بیارم .

مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق و مغرب در شماره انواع و اقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه مغربیان و مشرقیان را اختلاف است. مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش موافق‌اند. و مشرقیان هر چند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام پذیرفته‌اند، بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر میگیرند که بسخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبایی بخشد 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 در عین حال از راه تتبع و استقراء، در زبان عرب میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنا بر این هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این 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 متقابل اند و صنعت «بدیع» در مقابل بلاغت است؛ و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می‌آوردند و آنرا در اینگونه کتب نقل میکردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از اینرو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که با سبک بیسابقه‌ای در آن درباره صنعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن درباره عناوین این فن گفتگو

کرده است، ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابو تمام حبیب بن اوس طائی است که شعرا و مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوه وی تقلید کردند در صورتیکه تا آن دوران شعر خالی از فنون بدیعی بود. و شاعران گذشته خواه آنانکه در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون را در شعر بکار نمبردند و یا بمیزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیهی و از پیش خود بود که قریحه آنرا بایشان می‌بخشید و بهمین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گرمی‌شد، بلکه اینگونه فنون در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری از عیب تکلف و زحمت اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت میکرد و بالنتیجه زیبایی و محسنات فطرت نخستین به آنها می‌پیوست.

در باره سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوه مرسل (آزاد) با مقاطع تجزیه شده می‌آورده‌اند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه بانوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه‌الازم می‌شمرند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود اینست که ملوک عصر او عجمی زبان بودند و او خود بر خوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند. وی بصولت خلافت که منتهی بصولت بلاغت میشود نزدیکی نداشت از اینرو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود^۱.

۱. در اینجا چند جمله لایق‌اقرء هست که از ترجمه آنها صرف نظر شد.

پس از وی (صابی) این صنعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیک و بد^۱ باهم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این باره ممارست میکردند و تنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صنعت در نظم و نثر و بکار بردن آنها در همه انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصری اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار میدادند و فرورفتن در آنها را با کم مایگی در دیگر شیوه‌های بلاغت انکار میکردند و استادان و شیوخ ما (رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده می‌گرفتند و از پایه آنها می‌کاستند. از شیخان اسناد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی‌ترین آرزوی من این است که روزی بینم یکی از کسانی که برخی از انواع این صنعت را در نظم یا نثر خود بکار میبرد بسخت‌ترین عقوبت گرفتار گشته است و مردم با فریاد زشتی‌های او را اعلام کرده‌اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صنعت منع میکند، از بیم اینکه جامه نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود. و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبئی که مروج بازار زبان عربی و برافرازنده رایت آن بود میگفت:

این فنون بدیعی هر چند بی قصد و اراده هم برای شاعر یا نویسنده روی دهد، در صورتیکه برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیبائیهای سخن بشمار میروند و از اینرو بمنزله خالها بر چهره هستند که یکی دو تایی آن زیبا است، ولی اگر از این حد در گذرد، زشت خواهد بود. و فضیلتی

۱ - در چاپ «پ» «عربیات» و در نسخه خطی «ینی جامع» کلمه لایقرء و نا تمام است و ممکن است آنرا بدین «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خوانند. ۲ - و شترچوپان دار با شتر لکام گسیخته (در چراگاه) در آمیخت مثل معروف: اختلط المرعی بالهمل

مزبور (بکار بردن) فنون یاد کرده را زشت می‌شمرند چنانکه کسی این صناعت و عناوین بدیعی آنرا بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد. و این سخنان استادان ادب نشان می‌دهد که سخن مصنوع فروتر از سخن مطبوع است چنانکه راز و حقیقت آنرا نشان دادیم و داور این امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت.^۱

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی آنکه خود توجه و قصد کنند وهم از روی اراده و قصد به آرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیادگار گذاشته‌اند، و نخستین کسانی که شیوه آنان در این فن استوار می‌باشد عبارتند از:

حبیب بن اوس، و بختری، و مسلم بن ولید، که بسیار به‌نر شیفتگی داشتند و شگفتی‌ها پدید آوردند.

و برخی گویند نخستین کسانی که در این شیوه ممارست کرده‌اند بشار بن برد و ابن هرمه بوده‌اند و این دو تن آخرین کسانی هستند که در زبان عرب بشعر آنان استدلال کرده‌اند و آنگاه کلثوم بن عمر و عتابی و منصور نمیری و مسلم بن ولید و ابونواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حبیب و بختری از آن گروه پیروی کرده‌اند. آنگاه ابن معنز. پدید آمده و علم بدیع و کلیه این صنایع را بمرحله کمال رسانیده است.

و اینك برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوریم، و آن مانند گفتار قیس بن دریج است^۲؛ و از میان خانه‌ها بیرون می‌روم تا شاید در شب تنها با خود در باره تو سخن گویم.^۳

و گفتار کثیر که می‌گوید:

۱ - این فصل در اینجا در نسخه «ینی» پایان می‌یابد. ۲ - ابو زید قیس بن دریج لینی متوفی سال ۶۵ هـ (۶۸۵ - ۶۸۴ م) ۳ - واخرج من بین البيوت لعلني احث عنك النفس بالليل خاليا.

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من، عشق و سرگردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایه ابری است تا در زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می بندد آن ابر پراکنده و ناپدید می گردد. اکنون در استواری تألیف و مهارت تر کیب این سخن مطبوعی که فاقدصنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه بر زیبایی آن افزوده میشد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار بیعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقه او بدان توجه کرده اند و آنگاه ابن معزز که خاتم این هنرمندان بشمار می رود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج میدارند، بنا بر آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افاده سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می بخشد، ولی مقدمه آن فن بدیع، آنرا خارج از بلاغت می شمردند و بهمین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیده ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی هم رأی میباشند. درباره بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده اند از آن جمله باید بی تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمیشود. اما صناعی که بخودی خود و بی قصد ایجاد می گردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر می گردد و به اساس افاده سخن خلل میرساند و بویژه بلاغت را از میان میبرد و آنوقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها چیزی باقی نمیماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنانکه در بلاغت ذوق دارند

مردمی را که شیفته این فنون اند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت می‌شمرند.

و شنیدم شیخ ما ابوالبرکات بلقیعی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت:

«ولنت بخش‌ترین اندیشه‌هایی را که با خودمی‌اندیشم این است که روزی بینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکار میبرد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی‌های او را اعلام کنند و این امر بمنزله ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا با تکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند».

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده‌ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش يك قصیده بهمین اندازه کتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته‌اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می‌رود. و شیخ ابوالقاسم شریف سبئی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه 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 يك یا دو خال مایه زیبایی و افزون بر آن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن منثور نیز در روزگار جاهلیت و اسلام نخست ساده بود و میان جمله‌های آن نوعی موازنه را معتبر می‌شمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست و بی تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله‌ها را آورده‌اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله‌هاست. تا آنکه ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در فن شعر پدید آمد و آنگاه در نثر صنعت و قافیه آوردن «سجع» را بکار برد و در این باره شگفتیها از خود نشان داد و مردم شیفتگی

او را باین فنون که در نامه‌های دیوانی (دولتی) بکار می‌برد عیبجویی کردند. و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیر عرب میزیست و از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت در سخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه‌های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست همانند گردید و نیک و بد در هم آمیخت.

و همه اینها نشان می‌دهد که سخن مصنوع وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا در این نوع سخن باصل بلاغت توجه نمی‌شود و ذوق بهترین داور در این موضوع می‌باشد. و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت!

فصل ۵۰

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری می‌جویند

باید دانست که شعر دیوان^۱ عرب بوده که همه علوم و تواریخ و حکمت‌های آنان در آن منعکس می‌شده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند؛ چنانکه در بازار «عکاظ»^۲ برای سرودن (انشاد)^۳ شعر حاضر می‌شده و هر يك از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان^۴ و صاحبان بصیرت عرضه

۱ - اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره). ۲ - منظور دفتر عمومی ثبت مقالات و معاملات و غیره یا بعبارت امروزی دایرةالمعارف است. و بقول صاحب نفایس‌الفنون، و علم دوا این عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات. (نفایس‌الفنون 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 اقرب‌الموارد). ۴ - منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن به آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است. ۵ - ن. ل. الثمان.

میکرده‌اند تا بافت یا سبک شعر آنان باز شناخته شود^۱ و سر انجام کار آنان به همچشمی و مفاخره میکشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانه [پدرشان]^۲ ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغه ذیسانی، زهیر بن ابی سلمی، عنتره بن شداد، طرفه بن عبد، علقمه بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه^۳ بشمار می‌رفتند.

و بر حسب آنچه در باره وجه تسمیه معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانه کعبه نائل میشدند که به نیروی خویشاوندان و عصبیب و مکانت خود در قبیله مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب از این شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم^۴ قرآن سخت حیرت زده شدند از اینرو از سرودن شعر، زبان در بستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدند و خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافت و ملت براه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیه‌ای نازل نشد و پیامبر (ص) بشنیدن شعر شاعری^۵ گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

۱ - ن، ل، حول بجای حوك در «ب» و «ینی» - ۲ - از «ینی» - ۳ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع» معلقات النسج و در جایهای مصر و بیروت معلقات السبع است و چون عدّه اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده‌اند، امرؤ القیس، طرفه، زهیر، لبید بن ربیع، عمرو بن کلثوم، عنتره و حادث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور، نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می‌افزایند، مؤلف ۷ تن معروف را آورده و سپس می‌گوید: و دیگر کسانی که از... و بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۴ - نظم آن است که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو و معانی و بیان بکار برد و تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشاند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بنشاند 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 علم‌الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعة الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی باختصار).

۵ - منظور کعب بن زهیر صاحب قصیده معروف: بانت سعاد قلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی و مدح پیامبر (ص) سرود. رجوع به اعلام المنجد (کعب) و (بانت سعاد) شود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت یعنی «سرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعہ یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه و طبقه بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن عباس عرضه میکرد و او بشنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی آفرین میگفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شعر بدستگاه دولت تقرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح میکرد و خلفا بنسبت زیبایی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلوات بزرگی به آنان می بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبایی و شرف زبان آگاه شوند و قوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادار میکرد. و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به آنچه صاحب «عقدالقرید» درباره شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به ممارست در این فن بسیار عنایت میورزیده و در بازشناختن سخن زیبا از پست بسی اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از اینرو که عجمه «غیر عرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را از راه تعلیم فرا گرفته بودند و سپس اشعاری در مدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان و صلح بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابو تمام»^۱ و بحرتری و متنبی و ابن هانسی و

۱ - ابو تمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخنسرایان بشمار میرود و کتاب معروف حماسه او دلیل حسن انتخاب و غزوات فضل و اسلوب بیهمتای وی میباشد. وی باختلاف روایات ←

شاعران پس از ایشان تا امروز... از آن پس هدف شعر معمولاً جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه در همین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین از شعر میبردند از میان رفته بود و بهمین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متأخر از شعر و ممارست در آن دوری میجستند و اوضاع دیگر گونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند .
و خداگرداننده شب و روز است .^۱

فصل ۵۱

در اشعار عربی «بادیه نشینان» و «شهر نشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها بزبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن در همه زبانه‌ها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران «پیش از اسلام» و همچنین در یونان شاعرانی بوده‌اند و ارسطو در کتاب منطق^۲ از شاعران یونان هم «اومپروس» را نام میبرد و بر او درود میگوید .

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده‌اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیز بعلت اختلاط و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب «بادیه نشین» مستقلاً دارای لغتی شد که با زبان مضریان پیشین بکلی در اعراب و در بسیاری از موضوعات لغوی و ساختمان کلمات مخالف بود.

همچنین در میان شهر نشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر

→ سال ۱۹۰ یا ۱۸۸۱ و یا ۱۸۸۲ و یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ درگذشت. او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر والشراء الفحول و غیره (رجوع به لغتنامه دهخدا شود).

۱- اشاره به آیه ۴۴ - س، (نور). ۲- دسلان مینویسد: ارسطو در رساله رتوریک «Rhetorique» همرا میستاید ولی، مؤلفان عرب رساله مزبور را جزو رساله منطق می‌شمرند .

در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته از این با لغت نژاد عرب «بادیه نشین» این عصر نیز اختلاف داشت. و باز همین زبان شهری نیز بر حسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان اهل مغرب و شهرهای آن هستند و باز زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت آنکه شعر طبیعه^۱ در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرك و ساكن در همه زبانها بر حسب نسبت یکسانی است.^۱ و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از اینرو بسبب فقدان یک زبان که عبارت از لغت مضر است و بر حسب شهرتی که در میان مردم هست و میگویند بزرگان و یک تازان شعر از اهل آن زبان برخاسته اند، ممکن نیست شعر، متروک شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه های زبان عرب غیر فصیح و مردم شیر نشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقه وسیع زبان خودشان سازوار^۲ باشد برمی گیرند.

اما تازیان این نسل که نسبت بزبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیح اند، در این روزگار در همه بحورو اوزان بر همان شیوه گذشتگان^۳ مستعر بشان شعر می سرایند و اشعار بسیار مطولی می گویند که بر شیوه ها و مقاصد شعر مشتمل میباشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجا، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطراد میکنند و چه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود میشوند. و غالباً قصاید ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز میشود و آنگاه به غزل میپردازند. و تازیان سرزمین مغرب اینگونه قصاید را «اصمعیات» مینامند که منسوب به اصمعی راوی اشعار عرب است.

۱- یعنی سیلابهای کوتاه و دراز.

۲- بطالوعهم در «ک» بجای: یطالوعهم، غلط است.

۳- سلمهم در «ک» بجای: سلمهم، غلط است.

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بدای^۱ [و حورانی و قیسی^۲] مینامند. و چه بسا که در این اشعار آهنگ‌های ساده‌ای نیز در نظر میگیرند، ولی نه بر روش صنعت موسیقی^۳ و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی میکنند و چنین اشعار غنائی را «حورانی» مینامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. و ناحیه مزبور در این روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه نشین است. و ایشان رافن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه^۴ می-سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیه مصراع چهارم را در هم مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیده «شعر» مراعات میکنند مانند مربع و مخمس که اخیراً شاعران مولد آنها را ایجاد کرده‌اند. این تازیان در اینگونه شعر بلاغت کامل دارند و فحولی از میان آنان برخاسته‌اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها در این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت می‌شمرند و اگر نظم آنها را بخوانند اظهار نفرت میکنند و معتقدند ذوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندد.

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکه زبان آن گروه می-باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آنوقت ذوق و طبع بلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون باشد. و گرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع

۱ - بدوی، چاپهای مصر و بیروت. ۲ - قلیسی - قللی (ن. ل) مقصود از بدای یا بدوی عرب بادیه‌نشین و حورانی منسوب به تازیانی است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر میبرند. قیسی منسوب به قبیله قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار رانختست 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 «ب» و نسخه خطی «ینی جامع». ۴ - معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای، متنصنا در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع».

بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول. و خواه بر عکس ...

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان میدهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنا بر این دلالت بر حسب آن چیزی است که صاحبان ملکه زبان آنرا مصطلح میکنند و از اینرو هر گاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آنوقت دلالت صحیح خواهد بود و هر گاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و بهیچرو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از اینرو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل از مفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز- شناخته میشود نه بحر کات اعراب، چنانکه از اینگونه اشعار ایشان قطعه‌ای است از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گزیده وزاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید:^۱

شریف ابوالهیجان هاشم، در باره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین

۱ - ابن خلدون در این فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اسمعیات نقل کرده است که در نسخ چایی و نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بعدیکه 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 صرفونحوی و خواه از نظر لئوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار مزبور مضامین بکر و معانی بلند کمتر یافت میشود و از مقایسه آنها با آثار شاعران پارسی زبان میتوان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایه پست‌ترین طبقه شعر پارسی قرار میگیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون بر خلاف نظریه دانشمندان و عالمان ادب اشعار مزبور را بلیغ میشمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمه آن بلاغت از میان میرود. بنا بر این برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیده آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصاً بملت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمه دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمه بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالی‌مقام دانشگاه مرا رهین یاری خویش فرموده‌اند. عناوین و مطلع بقیه ابیات نیز پس از مقابله با نسخه خطی «ینی جامع» از ترجمه دسلان بفارسی بر گردانده شده است و در این قسمت دوست ارجمندم آقای محمد جمفر محبوب از بنذل یاری دریغ نفرموده‌اند.

میگوید و از بدبختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد که: اندیشه او برای آگاه شدن از اینکه (یار) از کجا گذشته است مضطرب و نگران است و غلامی پادیده نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است.
(او خبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزرده گی بامداد روز وداع شکوه میکند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاک کند. همچون دژخیمی که او را با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد.

همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد دردهائی در او میشود، دردهائی که شبیه بدردهای تیغهای اقا قیا (طلح) است.

موانع دو گانه پاهای او را می فشارند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او رامیکشد. اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آنها را با گردش چرخ چاه بالا می آورد. مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که در هوا جمع شده است ابرهای غلیظ میسازد (که سیل اشکهای مرا تشدید میکند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنه (صفا) است سرازیر میگردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده میشود. این غزل (تغنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم - بغداد. حتی فقیران آن هم بر سر نوشت من گریستند.

منادی رحیل را اعلام کرد همه (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود.

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سر پرستی مسافران بدستهای
(ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرخان به آنها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گلهدرا درپیش برانید
که من آنها را حفاظت میکنم.

و مرکب خود را به پیش رانند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد
زد بی آنکه آنها را از مزرعه‌های سرسبز برانند.

(زیان) بخشنده پسر عایس^۱ مرا وا گذاشت جلوه‌هایی که در حمیر بود او را
کفاف نمیداد.

آنکه خود را دوست و همقدم من می‌نامید مرا وا گذاشت و اکنون من سپری
ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن هاشم بر گشت و به آنان گفت: ما میتوانیم در مجاورت فلاکت بسر ببریم
ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازه بغداد و سرزمین آن
بر ما حرام است ما نمیتوانیم به آنجا داخل شویم و من به آنجا بر نخواهم گشت و
مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من از بلاد ابن هاشم روی بر میگرداند بعلت گرمی شدید آفتاب. و اگر
در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشی 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^۲
تر غیب میکرد.

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیه امیرزنا ته ابوسعدی بقری
هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه و زاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده

۱ - او را طلیجن هم می‌گفته‌اند و از قبیله حمیر بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰).

۲ - خر جان نام تنگه‌ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمه (لود) نام چه معنی است. (از حاشیه دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).

شده است :

سعدای زیباروی با امدادان با کاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد و گفت:
ای کسی که از من می‌رسی گور خلیفه زناتی کجاست این نشانه را از من بگیر و
در گرفتن آن سست مباش .

و این ابیات نیز از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و
ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو میکند^۱:

(ماضی) خود سر آغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از تو راضی نیستیم!
و این اشعار مسافرت آنان را بمغرب و غلبه زناته را بر آن قوم نشان میدهد:
ابن هاشم چه دوست زیبایی بود که او را از دست دادم. و چه بسیار مردانی که پیش
از من بهترین دوستان خود را از دست داده‌اند!

قصیده ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره‌های
«بطون» قبیله ریاح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار
میرفته‌اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیر ابوزکریا بن ابی
حفص از نخستین سلسله موحدان افریقیه، زندانی بوده است:

(شاعر) هنگامی که اندک اندک تاریکی سپری میگردد و خواب بر پلک
چشمانش حرام میشود میگوید: چه کسی بیاری دلی می‌آید که دوست و همدم
جدائی ناپذیر درد و غم شده است .

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالد بن حمزه بن عمر شیخ کعب^۲ از اولاد
ابواللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش میکند و بشاعر ایشان شبلی-
ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم و تبار خود افتخار کرده و

۱ - در تمام نسخه‌ها و از آن جمله نسخه خطی «ینی جامع» ترتیب قرارگرفتن شعرها بهمین صورت
است، ولی در متن چاپ هاریس جای این شعر با شعریس از آن عوض شده است. ۲ - کعب نام
قبیله‌ای از اعراب مغرب است.

آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.^۱
و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:
جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواستی آوردکاری ابلهانه و اعراض از کسی
که روی از تو بر تافته است کاری درست است.

هر گاه ببینی مردمان درهای خود را بروی تو بسته‌اند، بر پشت شتران
سوار شو (یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بروی تو می‌گشاید.
و در این بیت شبلی (بن‌مسکینانه) انتساب کعب را به ترجم^۲ یاد میکند:
پیران و جوانان خانواده^۳ ترجم، بواسطه شدت وحدت خویش از شکایت عموم
مردم بی‌بجان می‌آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزة)^۴ برادران خویش را سرزنش میکند که چرا
به رعایت جانب ابومحمد بن تافرا کین شیخ بزرگ موحدان برخاسته‌اند، ابومحمد
کسی بود که از وظیفه حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت
ابواسحق بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از
وقایع نزدیک بعصر ما بشمار میرود:

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن می‌گوید و خطابه‌ای که لایق مردی

۱- دسلان از ترجمه این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در عتاب و وصف کاروانها بملت اختلاف نسخ
بیش از حد صرف نظر کرده و یاد آور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بی‌خبری اشعار را
نوشته‌اند چنانکه تمام کلمات هر بیت بادیگری متفاوت است و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست
آورد و بهمین دلیل نگارنده هم از ترجمه آنها صرف نظر کردم. ۲- در جاهای مصر و بیروت
برجم است و در نسخه خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن اهراب
کعب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است. ۳- پیش از این قطعه در تمام
نسخ شعر (شبلی) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر «شبلی» قطعه‌ای است که
مؤلف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوه شاعران
منرب دیده میشود و آنرا نیز در این ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخه خطی «ینی-
جامع» و جاهای مصر و بیروت قطعه مزبور به «شبلی» نسبت داده شده است، چه پس از شعر وی عنوان
قطعه بعد چنین است: «و من قوله...» در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام خالد در همه نسخ
وجود دارد.

خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری
میردازد...

و این اشعار اثر طبع علی بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای
عمر، یکی از تیره‌های «بطون» قبیلهٔ زغبه بشمار میرود. وی در این ابیات پسر
عمان خود را سرزنش میکند که در صدد سروری دیگر افراد قبیله برآمده‌اند.
(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده
است.

«این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشتهٔ
ابریسمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.^۱

و اشعار ذیل از اعراب صحرانشین^۲ نواحی حوران و زادهٔ طبع زنی است
که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی «قبیلهٔ» قیس همسوگندان
قبیلهٔ خویش فرستاده و بدین وسیله آنانرا بخونخواهی شوهرش برانگیخته
است:

امسلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بر او دل نسوزد
دچار وحشت سازد.^۳

[و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم
متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم پسروند شعر میردازند و گروهی
هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از

۱ - در نسخهٔ خطی «ینی جامع» مصرع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور
وجود ندارد. دسلان می‌گوید، این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه
نشده. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است. ۳ - شعر اینست:
تقول فناء الحی امسلامه
بعین اراع الله من لارثی لها.

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:
امسلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت
نمیکند بر از ترس و وحشت سازد.

رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان^۱.

موشحات^۲ و ازجال^۳ اندلس

اما متأخران^۴ اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و

۱ - این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شد و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن این قطعه چنان منشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه‌های خطی C و D و چاپ بولاق و ترجمه ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (پ) چنین است، قطعه ذیل را یکی از اعراب بادیه نشین قبیله حلبه که تیره‌ای «بطنی» از قبیله جنامی میباشد سروده است و قبیله مزبور اکنون در مصر سکونت دارد ۲ - موشحات در اشعار متقدمان بر فن جدیدی اطلاق میشود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از اینرو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده‌اند و در این نامگذاری به شاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته‌اند و اینگونه شعر را از نظر رشته‌ها و ابیات و قفل‌ها بوشاح تشبیه کرده‌اند.

ابن سناء الملك در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدوگونه تقسیم شوند. الف - موشحاتی که آنها را براوزان اشعار عرب میسرایند. ب - گونه‌ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.

و گونه‌ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز دو نوع است:

قسمی که در افعال و ابیات آن کلمه‌ای داخل نمیشود که بسبب کلمه مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که بر این شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند ... و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها بهیچ گونه‌ای از اوزان عرب بستگی ندارد و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد.

هر موشح از افعالی تشکیل میشود که آنها را اسماط «رشته‌ها» نیز میخوانند و دارای ابیاتی است که بشاخه‌ها «غصنها» منسحب میشوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح میباشد.

و افعال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگرددند و بیش از هر بیت تکرار میشوند و بهمین سبب آنها را «لانزه» میخوانند. افعال مزبور دریک موشح دارای یکوزن و یک قافیه هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوه شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جسر اینها منتقل میشود.

ولی ابیات بمنزله ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

و هنگامی موشح رتام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان یابد و این قفل شش بار در آن بیاید.

و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنرا «اقرع» نامند و نمونه نخستین آن بر این شیوه است، ←

مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته‌رشته و شاخه‌شاخه سخن را نظم میکنند و بر آنها و عروضهای آنها می‌افزایند و همه آنها را يك بیت مینامند و عدد قوافی این شاخهها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پایایی و یکی پس از دیگری می‌آورند. و حداکثر ایاتی که در این شیوه میسر آیند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه‌هاییست که عدد آنها بنسبت مقاصد و شیوه‌های گوناگون متفاوت است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار می‌برند چنانکه در قصاید متداول است و این فن را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می‌پسندند و ظریف می‌شمرند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فرا گرفتن و نزدیکی شیوه آن بذهن از بر میکنند. و مخترع آن در جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی^۱ از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی^۲ بوده است و این شیوه را ابو عبدالله احمد بن عبدربه صاحب کتاب

— قفل، ایها الساقی الیک المشتکی
 بیت؛ و ندیم همت فی عزته
 قد دعوناک وان لم تسمع
 و بشر بالراح من راحته
 کلما استیقظ من سکرته

قفل، جذب الزق الیه و اتکا و سقانی اربمانی اربع
 و قفل در این موشح شش بار می‌آید و از اینرو آنرا از نوع تام می‌شمرند. و «خرجه» آن چنین است:

قد نماجی بقلبی و زکا
 لانخل فی الحب انسی مدع

رجوع به «ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.

۳ - زجل (بفتح ز. ج) در لغت بمعنی بشادی آوردن و بلند کردن آواز است و در تداول ادبیات اندلسیان بر نوعی شعر آهنگدار نظیر تصنیفهای امروزی یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را، Seguedilla یا Seguidilla مینامند که مأخوذ از زجل عربی است.

۴ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

۱ - در چاپها و نسخ مختلف، معافرومعانی. و بمقیده دسلان صورت نیریزی صحیح‌تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است. و در هر حال شاعر در نیمه دوم قرن سوم هجری میزیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است. در نسخه خطی «ینی جامع» نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تأیید میکند. ۲ - عبدالله مروانی هفتمین خلیفه بنی‌امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید.

«عقدالفرید» از وی تقلید کرده است، ولی با پدید آمدن متأخران در این اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عبادة قزازی^۱ شاعر معتصم بن صمادح^۲ خدایگان المریه بوده است. واعلم بطلیوسی^۳ گفته است که وی از ابوبکر بن زهر شنیده است که میگفت: همه شاعرانی که بشیوه موشح شعر میگویند ریزه خوار و طفیلی عبادة قزازند و از این گفتار وی تقلید می کنند.

ماه تمامی (شب چارده) است - خورشید بامدادان است - شاخه نورستهای در میان شن زار است -^۴ بوی مشک میدهد - چه کامل اندام است! چدروشن وتابناک است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می افشاند.

ناگزیر - هر که بروی دیده افکند - دل داده شد - و او را بدست نیاورد. و گفته اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر میبرده اند هیچ - کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه^۵ شاعر مأمون بن ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله^۶ است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه زارهای بوستانها را

۱ - متوفی بسال ۵۴۲۲ - (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 در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت نامه دهخدا شود). ۳ - عبداللهمین السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت. ۴ - برای آشنائی خوانندگان با اسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.

بدرتم . شمس ضعی . غصن نقا . مسک شم

ماتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم

لاجرم . من لمحا . قد عشقا . قد حرم

۵ - در ترجمه دسلان راسو و در نسخه خطی «ینی جامع» راسه و در چاپهای مصر و بیروت راس است. ۶ - Toléde.

سیراب کرد. و پایان آن را نیز نیک سروده است:

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون
نیستی، سپاهسانی که گروه‌های سواره را بهراس می‌افکنند.^۱

سپس در این فن میدان مسابقه دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار
فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بود و بدایعی در آن پدید آوردند. و نامداران این
میدان عبارت بودند از: یحیی بن بقی^۲، و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی
تطیلی^۳ این گفتار اوست:

چگونه میتوانم بشکیبائی راه بیابم - و حال آنکه نشانه‌های راه غم انگیز است.
کاروان (هما کنون) در میان نصحرا - بانرم تنان شرمگین رهسپار است و دور میشود.^۴
و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دوستان اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند
که گروهی از موشح سرایان در اشبیلیه^۵ انجمن کرده و هر یک موشحی در منتهای
استواری و زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که بهانشاد موشح آغاز کرد اعمی
تطیلی بود و او همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.
هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد - روزگار (جهان) برای
درببر گرفتن او تنگ بود - دل من او را در بر گرفت.^۶

۱ - العود قد ترنم یا بدع تلحین
و سقت المذانب ریاض البساتین
تخطرولش مسلم عساكر المأمون

مروع الكتاب یحیی بن ذوالنون ن. ل. شقت المذانب.

۲ - یحیی بن عبدالله بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (Cordou) اندلس که
دارای موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ هـ (۱۱۴۵ م) درگذشت. ۳ - ابو جعفر بن عبدالله
تطیلی منسوب به تطیله شهری بهاندلس که صاحب نفع الطیب ویرا بدان شهر نسبت داده، ولی صاحب
(قلائد العقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است. وی بین قرن چهارم و پنجم هجری (قرن دهم و
یازدهم میلادی) میزیسته و بشعر و نثر و توشیح شهرت یافته است. (از ادبای العرب فی الاندلس ص ۸۷).
۴ - کیف السبیل الی سبیری - و فی المعالم - اشجان - والربکب وسط الفلا - بالخرد النواعم - قد بانوا.
(بان سن. ل.) ۵ - Seville - ۶ - ضاحک عن جمان - سافر عن بدر - ضاق عنه الزمان -
و حواء صدی.

ابن بقی بدزندنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند.
و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر میگفت: هر گز 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
نمیرسد؟

او (بمنزله خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند
او را بما نشان ده؟^۱

و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که موشح -
های دلپسند و مطبوع میسرود ابو بکر ابیض^۲ بود و حکیم ابو بکر بن باجه^۳ سراینده
آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف این است
که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت^۴ خدایگان سرقسطه^۵ حاضر
شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که
آنها بخواند و آغاز آن چنین است:

هر چه میخواهی دامن کشان بخرام - و مستی^۶ ما را به مستی پیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای ، امیر بلند پایه ابو بکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن تیفلویت رسید بانگ بر آورد: چه شادی بزرگی!

۱ - اما تری احمد - فی مجده العالی - لایلق - اطلمه الغرب - فارنامثله - یا مشرق. ۲ - ابو بکر
ابیض متوفی بسال ۵۴۴ (۱۱۴۹ م) (از ادباء العرب ص ۸۷). ۳ - ابو بکر محمد بن باجه تجیبی
سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشح سرا بود و وزارت امیر ابو بکر
صحرای فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت میکرد بر عهده داشت. وی در شهر
فاس بسال ۴۳۳ (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از ادباء العرب ص ۷۸ و رجوع
به لفت نامه دهخدا ذیل ابن الصائغ و ابن ماجه شود). ۴ - این لقب استهزا آمیز - بمعنی
«پسر کره مادبان سه ساله» است و کلمه تیفلویت از لغات عربیهای بربر است و او برادر زن پادشاه
مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابو بکر بن ابراهیم بود. (از حاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳).
Saragosse - ۵ - ن. ل. نیاس. ۶ - ن. ل. نیاس.

و جامه خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو پایان رساندی. و آنگاه سوگندهای مؤکد یاد کرد که نباید این باجه بخانه خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناک شد و چاره‌ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به خانه رفت. و ابوالخطاب ابن زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن زهر سخن از ابوبکر ابیض موشح سرائی که نام او یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی‌اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی‌اهمیت میشمی کسی را که میگوید:

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گل‌های گاو چشم بمن لذت نمی -
بخشید، اگر (دل‌انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هر گاه بامداد یا عصر باز گردد
میگوید: چرامی به گونه‌ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن
شاخه نارس کج شد و من او را در زیر روپوش خود جای دادم.
او از موجوداتی است که دل‌ها را غارت میکنند.

میخرامد و ما را بشک و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاه‌های پرنواز و
کرشمه‌ای که ما را بگناه میراند.

و فغان از آن لبان گندم‌گونی که در زیر آنها دندانهای ظریف و تابانی
نهان است،

دندانهای تگرگ مانند‌ی که تشنگان را سیراب میکند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

۱- در چاپ‌های مصر و بیروت ابوبکر بن زهریر است، ولی صحیح صورت متن است که از چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی‌جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد، ابوبکر محمد ابن زهر اشبیلی از بهترین نوایغ خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده‌اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بندبار مرابطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ (۱۱۱۳ م) متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) مسموم گردیده و درگذشته است. (از ادباء العرب فی الاندلس وعصر الانبعاث ص ۷۷).

عاشقی که پیمان عشق را هر گز نمیشکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است - و حال آنکه وی در حال هجران است.^۱

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند مانند:

محمد بن ابوالفضل بن شرف^۲ و دیگران. حسن بن دویریده گوید: حاتم بن سعید را

دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود.

و ابن هر دوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی

و ابن موهل که گوید:

عید هنگامی نیست که جامه ابریشمین و زیبا بپوشند و عطریات ببویند، بلکه
عید هنگام دیداد یار است.

دیگر ابو اسحق دوینی.^۳ ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم
که میگفت: روزی بر ابن زهر^۴ داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامه
بادیه‌نشینان برتن داشت، زیرا در حصن استپه^۵ بسر میبرد، ابن زهر مرا شناخت، و
من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از موشحه‌ای که

۱ - متن شعر چنین است: مالذلی شرب راح - علی ریاض الاقاح - لولا هضم السواح - اذا اس
(ن. ل. اتی . اثنتی) فی الصباح - اوفی الاصل - اضعی یقول - مالشمول لطمت خدی - وللشمال -
هبت فمال - غصن اعتدال ضمه بردی - مما اباد القلوبا - یمشی لنا مستریبا - یا لحظه ردنوبا (ن. ل.،
زدنوبا) - ویا لمام الشنبا - بر دغلیل - صب علیل - لایستحیل - فیه عن عهد - ولایزال - فی کل
حال - یرجو الوصال - وهو فی الصد. ۲ - ظاهراً منظوم مؤلف از محمد بن ابوالفضل بن شرف
ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار میرفته و او را با ابن -
رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است - از او است: کتاب ایکار الافکار در ادب، منظوم منتور.
(رجوع به لغت نامه دهخدا شود). ۳ - دسلان مینویسد، این اشخاص شناخته نشدند «دوینی
و ابن سعید». ۴ - در چاپهای مصر ابن زهریر. ۵ - حصن Estepa در ناحیه اشبیلیه
«Seville» واقع است.

سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمه تاریکی از دیده سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود. و ساق (کناره) جویبار به حله‌های سبز آراسته شده است که از وادی‌ها برخاسته‌اند.

ابن زهر برخاست و گفت: تو این شعر را سروده‌ای؟ گفتم آزمایش کن. گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آی. بخدا ترا نشناختم. ابن سعید گوید: ابوبکر ابن زهر سرآمد شاعرانی است که من ملاقات کرده‌ام، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافته است. و نیز گوید: «ابن سعید» از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو بپرسند، بدیع‌ترین شعری را که از نوع موشحات سروده‌ای کدام است چه پاسخ میدهی؟ گفت این ابیات را میخوانم:

چرا این شیدای عشق، از سر مستی بهوش نمی‌آید؟ او! چه اندازه او مست

است!

(بی آنکه باده بنوشد. چرا غمزده‌ای که شیفته دیار خویش است اینهمه برای وطن بانگ‌واری میکند؟)^۱.

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم بما باز می‌گردد؟ و آیا از نسیم خوشبوی، مشک‌دارین^۲ بر خوردار میشویم؟ و آنگاه که جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه‌ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و پر شاخ و برگ بر آن سایه افکن^۳ باشد و آب در حالی که روان است بر روی آن سبزه‌ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

۱ - این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخه خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.
 ۲ - در چاپ پاریس بجای «اوستفاد» «ادیستفاد» است. ۳ - دارین بندری است در بحرین که بدان مشک از هند وارد میکنند (از اقربالموارد). ۴ - در چاپ پاریس بجای: واد، واذ. آمده است که صحیح‌تر بنظر می‌رسد. ۵ - «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازنده تصنیف (زجل) معروفی است که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری^۱ درزه می نهد.

بهر گونه که بخواهد، خواه با دست و خواه با دیده.

و هم در باره دو چشم^۲ «تیر انداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و همچون تیر انداز ماهری آموخته گشتم.

و لحظه پیکار را فرو نمی گذارم.

با دو دیده ام همان وظیفه ای را ایفا میکنم که با دستانم هنگام تیر اندازی انجام میدهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غرناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید: این اشعار از اوست: بخدا خوش است روز شادی بخشی که بر روی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذرانندیم. آنگاه بسوی دهانه خلیج متوجه شدیم، از باده زرین رنگی که به مشک مهر شده بود، بوی خوش در فضا میپراکنندیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می پیچید.

وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف^۳ بود ابن سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بشین و مرا اینهمه

۱ - «سهمه» «پ» بینهم. (ب - د) و من صورت نخست را برگزیدیم. ۲ - در چاپهای مصر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» «فی القضیتین» است و صحیح فی العینین است که در «ینی» آمده است. در چاپهای مصر و بیروت علت بجای «خلقت» غلط است و چنانکه دسلان مینویسد، (ص ۴۳۰ ج ۳) تذل و تعمل را باید نخلو و تعمل بصورت متکلم مع النیر بخوانیم که در لهجه عامه مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است همچنین در لهجه عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای، فلیس استعمال میشده است. ۳ - «بضم م - فتح ط - کسر - ر مشدده» «پ» «بفتح م - ر» «د».

شرمسار مکن!

این فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بیای نخبیم: بگو ببینم! آیا دل‌های شیفتگانی که به تیر نگاه‌ها آسیب دیده‌اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون^۱ را نام برد که در مرسیه^۲ میزیسته است. ابن راس^۳ گفته است که یحیی خزرچی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه‌ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی میتوان موشحه نامید که خالی از تکلف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟ گفت: چون این موشحه من.

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده‌ای! آیا بوصال تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا این دل رنج‌دیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که در غرناطه بسر میبرد ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد: سیل بامداد، درسوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت. زاریها و بانگهای کبوتران روی آورد «و بلند شد».

آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.

و از اینرو سحر گاهان بر برگهای درختان اشک میریزند.

و در همان روزگار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافته است. ابن سعید گوید: پدرم میگفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابوالحسن گفت: ای ابن فضل! تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریغا: بر روزگاری که گذشته و از دست رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا بفراق وجدائی گرفتار ساخت. و بر خلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

و بر فراز اخگرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابه
منزل یار را بدرود میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانه آن بوسه میزد.
و هم ابن سعید گوید: شنیدم ابو بکر صابونی بکرات موشحات خود را بر استاد
ابوالحسن دباح^۱ انشاد می کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:
سو گند بعشق صاحب خردی^۲ یاد میکنم.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

«نهر» بامداد منجمد شده که جریان نمی‌یابد.

و بدینسان گمان می‌کنم این شب‌دراز 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 در نگرید

که پزشک او را رنجور ساخته است وای بر او!

محبوبش از وی دوری میجوید.

و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می‌کند.

آری خواب از زید گانم پریده است، ولی من جز برای ازدست دادن خواب
و خیال «معشوق» گریه نمیکنم.^۳

[در آن روز وصال او چنانکه میخواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال بدی!
از اینرو نمی‌توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در
عالم خیال سرزنش کنم].

و در میان مردم عدوه (موریتانی)^۴ ابن خلف جزایری^۵ در فن موشح سرائی

۱ - زجاج در چاپ «د» غلط است. ۲ - اشاره به آیه ۴ سورة والفجر. ۳ - از اینجا
تا آغاز ۱ و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت... که يك برگه می‌باشد در
نسخه خطی «ینی جامع» نیست. ۴ - Mauritanie ۵ - منسوب به الجزیره.

نامور میباشد و او سراینده موشحه مشهور است :
 دست بامداد آتشنه روشنائی را در مجمر گل بر افروخت.
 دیگر از شاعران آن ناحیه «موریتانی» ابن خزر^۱ بجائی^۲ است که در موشحه‌ای
 گوید :

روز گاردندان موافق نشان میدهد .
 درود بر تو باد به لبخند آن .
 و از آثار دلپذیر متأخران موشحه ابن سهل^۳ است و او شاعری است که نخست
 در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحه وی بدینسان آغاز میشود:
 آیا آهوئی که در مامن بی گزند پسر میبرد کمین کرده است تادل عاشق
 شیدا را که بدو پناه آورده از سایه بان^۴ منع کند ؟
 از اینرو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است .
 و دوست ما وزیر ابو عبدالله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت
 موشحه‌ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است: فزون باد ترا باران،
 هنگامی که میبارد. ای روزگار وصل در اندلس!
 وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زود گذری بیش نبود.
 آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکنده ما را بر حسب دلخواه
 و فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می شد حرکت
 میکرد .

در حالی که گروهائی «از آرزوها» را چه يك يك و چه دو بدو و مانند

۱- هزر (ن. ل) . ۲- منسوب به بجایه «Bougie» . ۳- ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی
 شاعر نامدار از اسپانیولیهای بود که ادبیات عرب را فراگرفت و آثار او «مستعرب» میخواندند و وی در
 غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود . ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹ هـ (۱۲۵۱ م)
 درگذشت و گویند غرق شد . (از ادباء العرب ص ۹۰) . ۴- ترجمه مکس است که بمعنی، جای-
 باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می‌گیرند. از (اقرب الموارد).

جماعتی که در موسم «حج» به مکه سفر می کنند حرکت میداد. باران سرتاسر سبزه زارها را تا بناك ساخته است و از اینرو گلها در آن جامه در خشان لبخند میزنند.

نعمان «شقایق» از باران (پدرش) «ماء السماء» سیراب میشود. یا «گلهای نعمان از باران روایت میکنند».

همچنان که مالك از انس (پدر خویش) روایت میکند^۱. حسن و زیبایی بدان جامه راه راه و مطرزی درپوشید که از آن برظریفترین جامه ها مفاخره میکند.

در شبهایی که «تیرگی» راز عشق را نهان میساخت، اگر رخسارهای تابنده مهرویانی نبود که چون آفتاب میدرخشیدند.

جام که همچون ستاره ای در آن شب تیره میدرخشید در يك حرکت مستقیم و با تأثیر فرخنده ای، خم شد و پائین آمد «بسوی دستهای ما».

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نمیشد جز اینکه زود گذر بود و مانند يك چشم بر هم زدن «آن ساعات خوش» سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی که در کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می نگرستند یا دیدگان «گل» نرگس در ما اثر میکرد؟

۱ - شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی: ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد؛ زیرا «روی» (بفتح ر-و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا «روی» (بکسر ر-فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده است. میباید در صورت نخست با «پروی مالك عن انس» در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی «ماء السماء» در همان مصراع. و نعمان هم بمعنی شقایق و هم نام پسر «ماء السماء» پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در معنی اخیر با «مالك» در مصراع دوم مناسب پیدا میکند. و راستی روایت شقایق از باران، در گلها و حسن منظر آن پدیدار است. ۲ - هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت میداد (ن.ل).

برای کسی که «از قیود» رهایی یافته و بوستان «دلر با» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهرتر 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 چوبیار با سنگریزه‌ها «که در کف آن است» راز و نیاز میکند. و یاران هر يك بادل داده خود گوشه تنهائی را بر گزیده‌اند.
 آنها گلها را با دیده غیرت و رشک مینگریستند.
 «چون گلها را از دلارام خود زیباتر مییافتند» و از خشم جامه‌ای (سرخ-رنگ) بر تن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.
 مورد را می‌بینی که همچون خردمند و دور اندیشی بادو گوش اسب استراق-سمع می‌کند^۱.

ای مردم محبوب قبیله‌ای که بر ساحل وادی غضا^۲ اقامت دارید و جایگاه شما در دل من است!

عشق من این فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.
 من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.
 پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دل داده‌ای 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. هر چند «بظاهر»

۱ - شجرالآس. ۲ - شاعر بر گهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است. ۳ - غضا^۱ وادی است به نجد. (منتهی‌الارب) و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آتشی بسیار سوزان و پردوام و شاید منظور در بیت، وادی پر غضا است.

او از من دور میباشد.

ماهی است که از بر آمدن او در مغرب تیره بختی شیفتگانش پدید آمده است
در حالیکه آن ماه خود نیک بخت است.

در عشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد و وعید یکسانند.
با نگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای میگیرد
و آنرا جولانگاه خود میسازد .

تیر «نگاه» را راست و نامگذاری کرد^۱ «بنام هر که بخوهد او را شکار کند»
و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد.

اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت و دل دلداده اش از شوق میگذارد با
اینهمه او نخستین محبوب جهان است. و در عشق نمیتوان برای دلآرام گناهی
قائل شد.

فرمان او در همه سینهها و دلپائی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است
کارگر و نافذ است و آنرا بجان می پذیرند .

نگاه او «برای رسیدگی» بقضاوت پرداخت، ولی از روی هوی و هوس
داوری کرد و جانب دلپای ناتوان را در نظر نگرفت .

در دادخواهی ستمدیده را بجای ستمگرمی گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان
کیفر می دهد.

دریغابر دل من! که هر گاه باد صبا میوزد، اندوه نوینی از شوق دلداده بدان
باز می آورد:

در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است : «عذاب من هر آینه سخت
است»^۲.

۱ - ن . ل . تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود .. ۲ - ان عذاب

لشدیس : ابراهیم ۷۰، ۲۰

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی پایانی است. و آنچنان درد درونم در سوز و گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشك افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیماندهٔ روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو!

و وقت را بیازگشت و توبه بگذران.

یاد آوری روزگار گذشته را فروگذار، روزگاری که در آمیخته باخشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزاده» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شدهٔ توفیق

در قرآن است.

بخشندهٔ کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبردهمچون شیری برزین است و

گاه بزم مانده ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل میشود که وحی بروح القدس نازل میشود.



اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده‌اند، آثار تکلف نمودار است و از

بهترین نمونه‌های آنها موشحاً بن‌سنا الملك مصری است که در شرق و غرب شهرت

یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پردهٔ نور را از چهره برافکنده است مشک «زلف» بر کافور در روی

گلنار دیده میشود.

ای ابرها! تپه‌ها و پشته‌ها را تا جدار کنید و آنها را بزبورها «گلها» بیارائید.

پیچ و خمهای جو بیارها را دست بند آنها قرار دهید!



و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی نوع و زیبایی شکل و 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) مقید باشند و فن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام «زجل» (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را همچنان حفظ کرده اند و بر حسب مقاصد و مضامینی که می‌اندیشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

و از اینرو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته‌اند، و بر حسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت در این اسلوب بدست آورده‌اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر- ابن قزمان^۱ است. و هر چند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده‌اند لیکن شیرینی اسلوب و قالب‌ریزی متناسب معانی در الفاظ دلپسند، و زیبایی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن قزمان^۱ پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سر آمد و پیشوای کلیه زجل سازان بشمار میرفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجل‌های ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

و هم گوید: و از «ابوالحسن بن جحدر اشبیلی» پیشوای زجل سازان این عصر شنیدم که میگفت:

۱- ابن قزمان، ابوبکر محمد وزیر عبدالملک بن قزمان یا ابوبکر عیسی بن عبدالملک بن قزمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروانرا از بنی افسس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند در اندلس کرد و شهر اشبیله و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره «نزهون» را ادراک کرد. موشحات بسیاری بزبان عامه داشته و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه‌ایست دیوان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پتر و گراد طبع و منتشر شده در فلاندا المقیان فتح بن خاقان و تحفه القادیم ابن ابار و کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است. وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (از لغت نامه دهخدا).

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه گوئی حیرت آوری که این قزمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده 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 دهن آن آب بر روی 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 را همچون انسانی که در حال هکچه زدن باشد باز کرده است. «و آن مار» از آنجا «دهان شیر» غرش کنان بر روی تخته سنگها دوان و گریزان است.

و ابن قزمان با اینکه معمولاً در قرطبه سکونت داشت، ولی به اشبیلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانه آن شهر میرفت. روزی گروهی از زجل‌سازان نامور برای تفریح و تفریح در آنجا گردآمده و بر فراز رودخانه بگردش پرداخته بودند، پسر بچه زیبارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همه ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت:

دل من میخواهد خود را از جور معشوق برهاند، در حالیکه از دست رفته است و عشق هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیک میکند.

این بیچاره‌ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

پیشک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده
میکنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته‌اند.

آنگاه ابوعمرو زاهد اشبیلی^۱ گفت:

دلربایی آغاز کرد، و این عشق است که او را به بودن دلها و امیدارد و اصرار
دارد دلها را شکار کند.

می بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار برمی‌انگیزد؟
هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از
مردم هلاک شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روزخوشی است! همه بینندگان از زیباییهای آن درشگفتند و آنرا میستایند
می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.
هنگامیکه دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته‌اند شایسته‌تر
برای من این است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلغریب را تماشا کنم.
آنگاه ابو بکر بن مرتین گفت:

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانه دل‌انگیزی که در
آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهیها را شکار نکرده‌است، بلکه دام
او پر از دلهای مردم است.

سپس ابو بکر ابن قرمان سرود:

هنگامیکه «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند، می بینی
چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب میکنند؟
آنها نمیخواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک

۱ - ابوعمربن زاهر اشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابوعمرو زاهد اشبیلی (نسخه خطی «ینی-جامع»).

دلایز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل سازبنام محلف^۱ اسود بود که زجل‌های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجل‌های وی بدینسان آغاز میشود:
منکه همیشه از گرفتاری میترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسر-
نوشت غم‌انگیزی دچار ساخت.

و در همین زجل گوید:

هنگامیکه به آن گونه‌های نجیب زیامینگری، سرخی سراسر آن را فرامیگیرد.
ای جوینده کیمیا! اکسیر در چشمان منست که به سیم مینگرد و آنرا به زر
تبدیل میکند.

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان
مدغلیس^۲ بود و او را در این شیوه شعر آثارشگفتی است. چنانکه در زجل مشهور
خود گوید:

باران نرمی می بارد	و شعاع آفتاب میدرخشد
آن يك سیمین و این یکی	زرین جلوه گر شده است.
گیاه‌ها سیراب و سرمست میشوند	و شاخه‌های درختان در رقص و طربند
«آنها میخواهند بسوی ما بیایند	اما شرمگین میشوند و میگریزند» ^۳

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند،

بر خیز که باهم خستگی و افسردگی را از خود برانیم.

مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از غسل شیرین تراست.

ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی، مورد ملامت قرار میدهی خدا ترا

۱ - ن. ل. محلف. ۲ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغلیس است. ۳ - این شعر در چاپ پاریس نیست.

به آنچه میگوئی مقلد کند.

تو میگوئی این گناه، گناه دیگری تولید میکند.

و خرد را تباه میسازد

البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین

گفتارهای بیهوده با من واداشته است؟

تو رهسپار حج و زیارت شو،

و مرا بنوشیدن خود رها کن،

برای کسیکه قدرت و استطاعت ندارد،

نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مرزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی

است که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه^۱ برتری یافت و علت آن زجلی

بود که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود میشود من از کسانی که با حق

خصومت میورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعنی^۲ را دیدم و یعنی گوینده

زجل معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می آمدم تا گوش او را میبوسیدم و آهسته این پیام

کوچک را به وی میرساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجه کبک را ربوده‌ای؟

و پس از گروه مرزبورا بوالحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصه زجل-

سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب

۱ - Majorque - ۲ - این نام شناخته نشد و در جایها و نسخه‌های مختلف صورتهای زیر

آمده است: یعیع. معیع. بععیع. ععیع. یعیع.

سرآمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین اشعار وی در این سبک زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

باده را در جامها در آمیز و آنرا برای من پر کن و پیایی در ده.
ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.
و از سخنان وی بر طریقهٔ صوفیان که بسبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری^۱ سروده است این زجل است:

از طلوع «آفتاب» تا غروب آن بیک غزل در آمیخته است: هر آنکه نباید در عالم وجود باشد در گذشت و آنکه باید بماند باقی ماند.

و نیز از بهترین آثار او در همین اسلوب زجلی است که بدینسان آغاز میشود:

ای پسرک من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار میرود.
و هنگامیکه بتو نزدیک شوم؛ کشتی امیدم بساحل میرسد^۲ - و در عصر وزیر
ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم وادی آش^۳
می زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی است
که آنرا باقتضای زجل مدغلیس:

«روشنائی تایید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

ای رندان اسرافکار! هنگام سرمستی و شیدائی فرارسید، زیرا خورشید پیرج
حمل فرود آمده است «فروردین ماه آمده است» هر روز مستی و جنون را از سر-
گیرید و مبادا خرد و دور اندیشی را میان آن فاصله سازید.
بسوی «شنیل»^۴ بشتابیم، و در آنجا بر زوی چمن زارهای خرم و سر سبز
بیاده گساری و مستی دست یازیم.

۱ - شاید منظور: ششتری است که در نسخ بدین صورت در آمده است. ۲ - خوبشاورندانم را فراموش میکنم. (نل). ۳ - Guadix ۴ - Xenil نام رودخانه ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنیل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارالکتب اللبنائی غلط است.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویزتر است.

در اینجا سرزمین پهناور هموار است بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی باندازه‌ای که سرمه میکنند گرد و خاک در آن یافت نمیشود.

و چگونه بدینسان نباشد در صورتیکه هیچ جایگاه آبدی (باندازهٔ يك برک کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی گل وریحان» چراگاه زنبور عسل است. و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامهٔ مردم اندلس آنرا برگزیده‌اند و بدان شیوه شعر میسرایند. حتی آنها در سایر بحور پانزده گانه نیز همین اسلوب زجلی را ترجیح میدهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همهٔ بحور بکار میبرند و اینگونه سخنان منظوم را شعر زجلی مینامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روز گارها و سالهاست که بچشمان سیاه تو عشق میورزم اما ترا نه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو به‌چه سر نوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کورهٔ آهن‌گران است، که اشکهای آن جاریست و در درون آتش می‌گدازد و پتکها از چپ و راست «بر آن کوبیده میشود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است «که مسلمانان با آنان بجنگند» ولی تو با دل‌های عاشقان می‌جنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابو عبیدالله لوشی^۱ بوده است و او راست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر را میستاید:

۱ - الالوسی (ن. ل.) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان مینویسد، ابو عبیدالله محمدلوشی پزشک معتبری بشمار میرفته و در مصر بسال ۶۶۰ هـ (۱۲۶۲ م) و بقولی در سال ۶۷۰ درگذشته است.

بامداد بر آمد، ای همدم من برخیز صبحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته‌ای از ملاقات شب، سرخی شفق را نمودار ساخته است. برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزه «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم‌سکه‌ایست که در نزد بشر رائج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند. و بخدا که زندگی فراخ بسی قرین خوشی و کامرانیت و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یکدیگر را در آغوش گیرند. روزگار پس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده است.^۱

و آن‌چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چسبیدند هم اکنون «بنینوا»^۲ مینوشند و غذای خوب میخورند رقیب گفت: شگفتا! چرا اینهمه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

من جز بادلبرزیبا روی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بکفر نسبت میدهید یا تکذیب میکنید جز شاعر ادیب دیگری از حسن و زیبایی بهره‌مند نمیشود. دختر باکره را بر میگزیند و زن بیوه را فرو میگذارد. راست است که

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» الفنی و در چاپهای مصر و بیروت (الفنی) است.
 ۲ - مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورت‌های زیر آمده است،
 والی کتفتو من یدیه عرقوا، دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی).
 ولش لیفلت «کیفلت کسفلت» من یدیه عقربو (چاپ پاریس) و از دو دست او عقرب رها نمیشود.
 ولش لیفلت من یدیه عقربو نسخه خطی «ینی جامع». و اش کملته من یریه عقربو. که معنی هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمه آن در متن صرف نظر کرده است. ۳ - یابنین یابن نوعی قهوه است. (رجوع به «اقرب‌الموارد» ذیل «بن» شود).

جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خردمندان و متفکران یا رندان لاابالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند. این است آن دلبری که زیبایی وی مرا مفتون کرده است، ولی من نمی توانم با بیان زیبا و الفاظ فریبنده او را مجذوب کنم.

آهوی تابانی است که آتش را خاموش میکند، ولی دل من در آتش خاموش ناشدنی^۱ «عشق» زبانه میزند. غزالی است که همینکه بدل شیران مینگرد آنرا بیدرنگ میر باید.

آنگاه هر گاه لبخندی بزندانها را زنده میکند و پس از آه و زاری می - خدند و شادی میکنند.

دهان کوچک^۲ چون حلقه انگشتری و دندان درخشان او بمنزله خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید در مرجان «نشانده شده» دوست من! کدام جواهر سازی آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟
و ابروئی^۳ که هر چه میخواهد میکند.

آنان که آنرا به مشک تشبیه کرده اند راه خطا پیموده اند. ناز و کرشمه ای - میکند که شبهای هجر من همچون پر غراب تیره و تار میشود و بسبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی برنگ شیر است که هرگز چوپان از گوسفندان شیری بدین سفیدی ندوشیده است و دوستان^۴ کوچک «دارد» که پیش

۱ - ترجمه غضا است که چوبی است بسیار سخت و آتش بادوامی دارد. ۲ - قمیم و قویم تصغیر فم است، (در لغت محلی آن عصر). ۳ - در متن، وشاربن (شارب) اخضر است بمعنی سبیل تازه دمیده، ولی دسلان آنرا ابرو ترجمه کرده است و چون با چند شعر بعد که از پستان گفتگو میکند منافات دارد، من هم ترجمه ویرا برگزیدم. ۴ - دسلان (نهید) را پشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهید است در صورتیکه نهید بمعنی پستان هم آمده است.

از آن بچنین پستانهائی فشرده و سخت پی نبرده بودم، و دیدم چقدر فشرده و سخت اند.^۱
 در زیر پستانها کمر باریکی است که از باریکی جوینده آنرا نمی‌یابد.
 در باریکی از دین من دقیق‌تر است و آنچه ملامتگر من در این باره میگوید
 راست است و من او را تکذیب نمی‌کنم.

آری با عشق تو کدام دین یا عقل برای من بجای می‌ماند هر که عشق ترا
 دنبال کند دین و عقل وی ربوده میشود. و سرین سنگینی با خود میبرد که «در
 گرانباری» مانند رقیب است^۲ هنگامیکه عاشق بدلدار مینگرد یا وقتی که رقیب از
 معشوق مراقبت میکند^۳ زیبایی‌های تو مانند خصال امیر «شاهزاده» یا همچون
 ریگهای بیابان است و کیست که بتواند آنها را بشمرد؟ «آن شاهزاده» ستون شهرها و
 فصیح عرب است و از فصاحت گفتار وی، ما بشیوه زبان و خوی عرب متخلق میشویم.
 در علم و عمل هر دو یکتاست و با سرودن شعر چقدر زیبا مینویسد.

«هنگام رزم» چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده! و چه گردنها را با شمشیر

زده است!

آسمان در چهار صفت بروی حسد میبرد بمن بگو که میتواند صفات نیکوی
 را بشمار آورد؟ خورشید بتابندگی و ماه به همت و باران به بخشش و ستاره به
 پایگاه بلند وی «رشک میبرد». هنگامیکه سوار میشود بر مرکب بخشش می‌نشیند
 و عنان توجه و عنایت و روزی دادن بمردم را رها میکند نعمت وی بهر آرزومندی
 میرسد و هر که بر وی وارد شود و آهنگ عنایت وی کند از بارگاہ او هرگز
 نومید نمی‌گردد.

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را پموشاند. در

۱ - صلابا - صلابه بقرینه، ما اصلبو معرف صلابه است نه صلابه که دسلان آنرا «مرمر» ترجمه کرده است. ۲ - پیداست که رقیب در اینجا بمعنی متداول امروز نیست. ۳ - در چاپ - های مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» دو شعر اضافه هست که بملت نسخه بدل های بسیار و داشتن لغات محلی از ترجمه آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده است.

دل من پایهٔ پرهیزگاری بنیان نهاد از آن پس که زمانه آنرا ویران ساخته بود.
 «مردم» هنگام دیدار وی میترسند آرزوی خود را باز گویند، ولی همینکه با
 خوشروئی او روبرو میگردند ترس از دل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و
 عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروز است و در این جهان نیروئی نیست که بر
 او غلبه کند هنگامی که در میان رانده شدگان «کافران» شمشیر میکشد.
 بر کسی که ضربت میزند نیازی بتکرار زدن ندارد «با یک ضربت او را
 هلاک میکند».

او همنام مصطفی (ص) «محمد» است و خدا وی را بسلطنت برگزیده است.
 او خلیفهٔ مسلمانان و فرمانروای آنان است. سردار سپاهیان و آرایش موکب
 است. در برابر امارت وی همهٔ مردم سر تعظیم فرو می آورند. آری! همه شیفته
 بوسیدن دست او هستند. بنی نصر^۲ از خاندان او می باشند که روزگار را همچون
 ماه تمام اند. در آسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند و آنرا غروبى نیست.
 و در علو و شرافت پایگاه دوری دارند، ولی در تواضع و حیا بمردم نزدیک اند.
 تا هنگامیکه فلک گردش میکند خدا آنرا پایدار بدارد و آفتاب عظمت
 آنان بدرخشد و ستارهٔ اقبال آنان بتابد و خدا آنان را پایدار بدارد، مادام که این
 قصیده در عروض: «یا شمس خدر ماله مغربو (مغرب) تغنی می شود^۳ تا هنگامیکه
 این قصیده را در انجمنها با آهنگ بسرایند فحوای آن چنین خواهد بود: ای خورشید
 پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبى نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند

۱ - در چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «بنی جامع» یش، یشنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط
 است. ۲ - خانوادهٔ بنی الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز
 مینامیدند. ۳ - ترجمهٔ دسلان چنین است، تا هنگامی که این قصیده را در انجمنها با آهنگ
 بسرایند، فحوای مطلب چنین خواهد بود، ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبى نیست، ولی
 سیاق بوضوح نشان می دهد که در آن عصر قصیدهٔ معروفی بمطلع «یا شمس خدر ماله مغرب» ورد
 زبانها و غنای مثنویان بوده که شاید این قصیده بر آن عروض بوده است.

موشح از لحاظ افاعیل عروضی دارای مصراعهای مزدوج بود.^۱
 و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز میسرودند و آنرا «عروض
 بلد» نامیدند و نخستین کسی که این شیوه نوین را ابتکار کرد مردی اندلسی معروف
 به ابن عمیر بود که از اندلس به فاس آمد و در آن شهر اقامت گزید و آنگاه
 قطعه‌ای به شیوه موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول
 زبان عرب خارج نشده است^۲ و قطعه مزبور چنین است:

سحر گاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگیره و زاری
 برانگیخت.

دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می‌زداید و بر دندانهای گل
 گاو چشم «اقحوان» شبنم و باران جریان می‌یابد. سحر گاه بسوی بوستان شتافتم و
 دیدم قطرات باران کنیزکان باغ «گلها» را بگردن بندهای جواهر آسائی آراسته
 است جویبارهایی که بوسیله دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در
 گرداگرد درختان میوه مارهایی حلقه زده‌اند. ساق شاخه‌ها به خلخالهایی آراسته
 شده بود و همه این شاخه‌ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست
 باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها را دریده بود و بادبوی خوش مشک از شکوفه‌ها
 بهر سوی میپراکند. عاج «سپیدی» روز بر ننگ مشکین ابر در آمیخته شده بود و
 نسیم دامنکشان بر شکوفه‌ها می‌گنشت و بوی خوش مشک را در فضا میپراکند.
 دیدم بال و پر کبوتر در میان بر گهای شاخه درخت از قطرات شبنم تر شده
 است و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

۱ - یعنی از لحاظ قافیه مصراع اول هر بیت با مصراع اول بیت بعد از آن و مصراع دوم بیت اول با
 مصراع دوم پس از آن دارای يك قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان، اول اردیبهشت ماه
 جلالی ... و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملک الشعرای بهار که برای نمونه يك بند آن نقل میشود:
 از بر این کره پست و حقیر زیر این قبه‌مینای بلند
 نیست خرسند کس از خرد و کبیر من چرا بیهده باشم خرسند

۲ - دسلان مینویسد: در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیر عرب گرفته است.

و بسبب این جامه نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولسی او دارای نوک قرمز و پنجه حنائی رنگی بود و رشته‌های جواهری بر گردن خود داشت. در میان شاخه‌های درخت همچون عاشق دلباخته‌ای نشسته بود.

قمری بر يك بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته‌است. او از عشقی که در دل داشت شکایت میکرد و از اینرو متقارش را بسینه‌اش چسبانید و فریاد بر آورد.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب زفته‌است، ولی می‌بینم که تو پیوسته اشک از دیده میباری؟! گفت: آنقدر گریستم که اشکی در دیدگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریه من برای ازدست دادن جوجه‌ایست که از لانه‌ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده‌ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ بدیدگانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یکسال گریه و زاری کند میگوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در این دریای بیکران غمی که من غرق شده‌ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک میشدی و سیل اشک از دیدگان جاری میساختی.

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل تو جای میداشت، شاخه‌هایی که بر روی آنها نشسته‌ای بنجا کستر^۱ مبدل میشد.

و هم اکنون چندین سالی است باندازه‌ای رنج هجران را تحمل کرده‌ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی‌آیم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم

۱ - چاپ پاریس: دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکن. و دسلان. رمادکان، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخه خطی «پنی جامع» که بعداً در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملاً صحیح است.

بینندگان نهان ساخته است.^۱

اگر مرگ نزد من بیاید «آزومندان» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت^۲ این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تا روز قیامت طوق وفاداری در گردن من است. اما هنگامیکه بدن من بجا کستر مبدل شود سرمقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم‌انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می‌کنند و می‌گریند. و گروهی که رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده‌اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تواز آسایش و خوشی بهره‌مند نشدم،
خدا حافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و بر اسلوب آن بنظم از جال پرداختند، ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی‌آمد فرو گذاشتند و این نوع شعر در میان آنان شایع شد و بسیاری از زجل سرایان در آن مهارت و شهرت یافتند و انواع گوناگون دیگری از آن بوجود آوردند از قبیل: مزدوج و کازی^۳ و ملعبه و غزل.

و بر حسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از

۱ - باد اگر درمن اوفتد ببرد که نمائنده است زیر جامعه تنی (سعدی)
۲ - 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. ۳ - این کلمه در چاپها و نسخه‌های مختلف بصورت‌های، کاری، کازی، کازی، کازی و کمکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

جمله انواع مزدوج اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «ازاهالی تازا» موسوم به ابن شجاع آنها را بدینسان سروده است:

ثروت مایه آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است - بچهره‌های نازیبا
حسن و زیبایی می‌بخشد. از اینرو هر کس پول فراوان دارد سخن او «در همه جا»
کار میکند و پیاپیگاه بلند میرسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ میشود و
هنگاهی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچک میشود. کیست آنکه دل
مرا می‌فشرد و کیست که آنرا دگرگون می‌سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد،
اگر خود را تسلیم قضا و قدر نمی‌کردم - هنگامی که بزرگ یک قوم، به شخص
بی‌اصل و نسب و حقیری پناه برد، سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین
شویم و نومیدانه (و بر خلاف عادت) جامه تن را بر سر بپوشیم - هنگامیکه
فرومايگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانه بزرگ از جوی خرد استفاده کند،
مردم دچار زبونی و ضعف شده‌اند یا زمانه رو بفساد رفته است.

و نمیدانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند.

زمانی فرارسیده است که «فلان» را «ابوفلان» میخوانند و کاش ببینی چگونه
بمردم پاسخ میدهند.

خلاصه زندگی کردیم تا بچشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ‌ها هستند.
بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند
آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت‌ها بسیار دوراند.
آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه‌گاه «مملکت» می‌شمرند درحالی‌که

1 - Taza که اروپائیان آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس رانیز Fez تلفظ میکنند این شهر
دروسط راه ملویه «Molovia» به فاس واقع است.
از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» تازی و در چاپهای مصر
و بیروت (تازا) است.

مردم آنرا بزهایی بیش نمیدانند.

دیگر از شیوه‌های شعری آنان «مردم فاس» گفتار ابن شجاع است که در بعضی از مزدوج‌های خود میگوید:

هر که بدلبران این عصر دل بندد، رنج میرد - دوست من! «عشق را» فرو گذار!
مبادا زیبایی «مهرویان» ترا بازیچهٔ 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
قصداً شکستن دل‌های مردمان میکنند.

و اگر «بادوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفرق مبتلا میسازند.
و اگر پیمان ببندند، بهر صورت که باشد به پیمان شکنی میگرایند.
ماهرخی را دوست میداشتم و آنچنان بدو دل‌باختم، که حاضر بودم بر گونه‌های
من گام نهد.

و بدل گفتم: ای دل! میهمانی را که بر تو فرود می‌آید گرامی وارجمند بدار
و خواری و مدلتی را که از این راه بتو میرسد آسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب
هولناک عشق دچار خواهی شد - او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت
او بر دل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به‌وی دیده افکندم و «دل‌باختهٔ او شدم» حال مرا میدید و در
می‌یافت.^۲

۱ - يستعمدوا ظاهراً محرف بتممدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است. ۲ - این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف تسخ وعدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده عیناً با اختلافات نقل و از ترجمهٔ آن صرف نظر میکنم، ترجیح مثل در حولی فوجه النذیر - ندریه و ینفطس حال - الجرد (چاپ پاریس) ترجیح مثل در حولی بوجه النذیر - مردیه و یتعطس بحال انحرؤا - (جایهای مصر و بیروت) ترجیح مثل دور حولی فوجه النذیر - فلو کان تری حالی اذا ینصرو - نسخهٔ خطی «بنی جامع».

هر اندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و در دم آنرا فرامیگیرم و مراد او را پیش از بازگفتن در می‌یابم .

و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هر چند عصر بهار یا شبهای تار باشد .

و بمنظور فراهم آوردن آمال او در صدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهرجا لازم باشد می‌شتابم هر چند اصفهان^۱ باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، می‌گویم آنرا برای تو می‌آورم .
تا (با همین شیوه) شعر را پایان میدهد .

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر میبرد «علی بن مؤذن» بود.

و در قرون اخیر نیز یکی از شاعران بزرگ ایشان در زرهون^۲ از نواحی مکناسه^۳ میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه‌های این فن ابداعاتی داشت و از جمله اشعار وی که بیاد دارم ملعبه‌ای است که در باره سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی به افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس از آنکه شیوه جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار میدهد، به دل‌داری و تسلی دادن آنها می‌پردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس میکند.

مطلع ملعبه‌ی وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براعت استهلال^۴ مینامند و بدینسان آغاز میشود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان

۱ - گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است. ۲ - Zerhoun

۳ - (بکسر م و فتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez میخوانند. ۴ - براعت استهلال از

محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند. رجوع به (تمریفات جرجانی) شود .

قوم بدست اوست .

اگر ویرا فرمانبری کنیم ما را پیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام باز خواست میکند. و بهمین شیوه سخن را ادامه می‌دهد تا آنکه پس از تخلص سخن را به موضوع سپاهیان مغرب میکشاند: در شمار دستهٔ قلیلی از رعیت (گله) باشی بهتر است، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول می‌باشد.^۱

و سخن را به درود بر دعوت کنندهٔ اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی و بلند مرتبهٔ کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز میکنم.

و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:

ای حاجیان! که صحرا را طی کرده‌اید!

و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید.

ارادهٔ سلطان، سپاهیان فاس درخشان و باشکوه را بکجا حرکت داده‌است؟

ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده‌اید و راه دور و

درازی را پیموده‌اید از شما در بارهٔ سپاهیان مغرب که در افریقیهٔ سیاه نابود شده‌اند

سؤال میکنیم؟^۲

سپس شاعر در بارهٔ سفر سلطان و لشکر کشی او بسوی اعراب (بادیه نشین)

افریقیه و سرانجام کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت‌آوری داد سخن میدهد.

مردم تونس نیز بزبان محلی خویش در شیوهٔ ملعبه آثاری بوجود آورده‌اند

ولی بیشتر آنها نیکو نیست و بهمین سبب نمونه‌ای از آنها بیاد ندارم.

۱ - منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یاغزل و تغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری بپردازد اگر بخوبی از عهده بر آید آن را حسن التخلص مینامند که یکی از صنایع شمری است. ۲ - اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة. ۳ - بقیهٔ این قطعه را بعلت اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات دسلان ترجمه نکرده و من نیز به همین سبب از ترجمهٔ آنها صرف نظر کردم.

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آن را موالیا^۱ نامیده‌اند و زیر عنوان موالیا انواع دیگری است و بر حسب اختلاف موازینی که در باره هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را باسامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل قوما^۲ و کان و کان^۳ و دوبیتی^۴.

۱- (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دوبیت میسر آیند 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 موالیا. که اشاره به خداوندان نشان بوده است و از اینرو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیا را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلی آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد). و ابن بطوطه در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان مینویسد: در اثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) می‌خوانند. ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله. و آقای مدرس رضوی مینویسد: اجزای موالیا در هر مصرعی، مستفعلن فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل و اخذ عشره السفل - وعن عیوب صدیقك كف و تنفل - و صن لسانك اذا ما كنت فی محفل - و لا تشارك و لا تضمن و لا تكفل. (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۲- حوفی در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی-جامع» و ترجمه دسلان غلط است. اجزای قوما، مستفعلن فعلا ن- (بسکون حرف ثانی و حرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ماقام غصن البان - الاوسقمی بان مستفعلن فعلا ن- من لحظك الفتان (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه). ۳- اجزای بحر کان و کان در شطر اول از هر بیت آن، مستفعلن فعلا ن است (بتحریر يك حرف دوم رکن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعلن مستفعلن است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم مستفعلن فعلا ن است (بسکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند بیت دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیمًا - ثلاث میزبان الصدور مستفعلن فعلا ن - یا بدر یافتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۴- اجزای آن چنان است که ابن غازی گفته است، دو بیتهم عروضه ترتجل - فعلا ن متفاعلا ن فعولن فعل. و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست،

یا من بلقاء كل يوم لی عید یا من بمحیاه لی العید سعید
لو جئت بقبلة علی عبدك ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لاحول و لا قوة الا بالله) است و در فارسی بهترین نمونه‌های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتتی را تحت موالیا آورده است در صورتیکه عروضیان فن، سلسله و دوبیتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از فنون سیمه می‌شمرده و آنها را اختراعات مولدان میدانسته‌اند - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» بجای، دوبیتی دو بیتتی است، ولی در چاپهای مصر و بیروت «دوبیتی» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست، زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تشبیه رامیرساند و الحاق علامت تشبیه عربی زاید است مگر اینکه بگوئیم نساخ کلمه را «دو بیتتی» خوانده‌اند که مرکب از «دو» عربی و تشبیه بیت است.

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصر و قاهره این شیوه را از بغدادیان پیروی کردند و نمونه‌های قابل تحسینی پدید آوردند و بمقتضای زبان محلی خودشان در آنها اسلوبهای بلاغت را بکار بردند و اشعار زیبا و شگفت آوری سرودند [و در دیوان صفی حلی گفتاری از وی دیدم که نوشته بود مواليا از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می‌باشد و آنرا صوت و دو بیت نیز می‌نامند و آن از اختراعات مردم و اسطاست. و کان و کان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همهٔ آنها دارای يك قافیه هستند، ولی وزن شطرهای آنها باهم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیهٔ آن همیشه مرتف بحرف عله است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

و در این نوع این شعر را روایت کرده‌اند: ما را بغمزهٔ ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را میداند^۱ - پایان گفتار صفی^۲.

۱ - در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بغمن الحواجب حدیث تفسیر
و منو و بو وام الاخرس
تصرف بلغة الخراسان
انتهی کلام الصفی

و در حاشیهٔ کاترمر از نسخ C و D نسخه بدل‌های ذیل را نیز آورده است: بغمن «بمنمز D» الحواجب «المواجب C» منو «منی D» الاخرس «الأخرب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیلهٔ ابروان رد و بدل میشود خطاب‌ای مندرج است که «فکر را» توضیح میدهد و آنرا بهام الاخرس میفهماند؛ این قطعه در لهجهٔ خراسان است. البته قسمت بعد از شعری معنی «این قطعه در لهجهٔ...» با حروف متن است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی چاپ کرده است و در حاشیه مینویسد: من شعر را چنین میخوانم، منوام الاخرس تعرف... و هم مینویسد کلمهٔ: «و بو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمهٔ «بو» در نسخهٔ «ینی» جامع هم نیست اما خوشبختانه این مشکل را نسخهٔ خطی «ینی جامع» حل کرد، زیرا در نسخهٔ مزبور شعر چنین است:

لنا بغمن الحواجب . حدیث تفسیر و منو وام الاخرس تعرف . بلغة الخراسان
چنانکه معلوم گردید، نسخ ماخذ چاپ پاریس «خراسان» جمع الاخرس را خراسان خوانده‌اند و از «تصرف...» مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحلهٔ نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمهٔ دسلان پیروی کرده بودم. ۲ - قسمت داخل گروه فقط در نسخهٔ خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است.

و بهترین نمونه‌هایی که از این نوع شعر بخاطر دارم این است.
جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید.
دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی میخرامد گفتند: انتقام خود را
بستان، گفتم این زشت تر است .

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته‌تر است^۱. و دیگری
گوید:

در خر گاهی را کویدم «مهر وئی» گفت: کیست که در رامیکو بد؟ گفتم:
دلداده‌ای است، گمان مبر غارتگر یادزدی است۔ لبخندی بر لب آورد که از دندان
او برقی بسوی من تابید۔ حیران و غریق در دریای اشک‌های خودم باز گشتم. و
شاعر دیگری گوید:

با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی میترسم و هر گاه از سوزش عشق
بهوی شکایت میکنم میگوید: دیده‌ام فدای تو باد.

در باره جوان زیبایی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را بهوی یادآوری
کردم گفت: ترا برگردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این باده خالصی است که بر پیمان خود
نسبت به آن پایدارم انسان را از باده و باده‌فروش و ساقی بی‌نیاز میکند تند است و از
تندی آن میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش از حدقه چشمم نمودار شد^۲.
و دیگری راست:

در حالیکه موی سپید بکلی سرم را فرا گرفته بود او «یار» را ندا در دادم و
گفتم ای «می»^۳ بوسه عاشقانه‌ای بمن ببخش .

۱ - بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۲ - بملت اختلاف نسخ دو شعر، یا من
وصالو لاطفال ببح «نح - ببح» ... ترجمه نشد. ۳ - می‌ومیه از نامهای زنان عرب است، ولی دسلان
آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را تصغیر و معرف می‌دانسته است.

و او با برافروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده است چگونه دهان خود را با پنبه فرو پوشیده است.^۱ و شاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن نگر است اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان»
او جاری شد.

روپوش را بر گرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو-
آویخت «روی شانه» و دل من در پیچ و خم آن سرگردان شد.
آنگاه سفیدی «رخسارش» ما را از گمراهی در پیچ و خم زلف او رهائی بخشید
و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب
در آستانه یار توقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا درده: ای کسانی که جویای
اجر و ثواب هستید، بر خیزید و بر مرده ای که کشته هجران «یار» است نماز بخوانید.
و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیله آنها بشما مینگریستم در
سراسر شب اختر شماری میکند^۲ و به بیدار خوابی پرورش یافته است، تیرهای فراق
دمبدم و پیایی بمن اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است، خدا
اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهوئی شده ام
که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخه نورسته ایست که هر گاه
خم و راست شود «در تناسب اندام» دوشیزگان را اسیر میکند و اگر رخ بگشاید در
برابر او از ماه نمیتوان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است.^۳

۱ چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه میگذارند و منظور سیبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳

۲ - مضمون این شعر حافظ است.

درازی شب از چشمان من پرس که شب تا روز اختر می شمارد.

۳ - با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دو بیت یا دو بیتی» باز هم در اینجا علامت
تشبیه عربی «بن» هم به آخر بیت افزوده شده و «دو بیتین» بکار رفته است. این دو بیتی در نسخه
خطی «ینی جامع» پیش از ابیات «چشمانی که بوسیله آنها... آمده است.

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می‌خورم که هر شب تصویر «خیال‌شب» خود را تا سحر گاهان بسوی من می‌فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام شعله‌ور شو تا مگر روشنائی شعله‌ها او را رهبری کند.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل میشود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف اهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه در باره لغت عرب یاد کردیم ملکه آن برای وی حاصل آید چنانکه «مثلاً» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب است درک کند و نه مغربی ممکن است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی و غربی را بفهمد، زیرا زبان محلی در هر ناحیه‌ای با ناحیه دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف میباشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در مییابند و ذوق زیباییهای شعر تژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل میشود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است و رنگهای شما البته آیتهایی برای جهانیان است^۱.

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از اینرو بر آن شدید عنان سخن را که ازدست رها شده بود و کمیت سخن را که عنان گسیخته می‌رفت بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی میدهند و ما درباره مسائل آن بحدی که گمان میکنیم کافی باشد بطور جامع و وافق گفتگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشه درست و دانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاو و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده يك فن ملزم نیست در مسائل آن پیجوئی کند و بنهایت برسد، بلکه او باید موضوع

۱- اشاره به، و من آیات خلق السموات والارض و اختلاف السننکم والوانکم ان فی ذلك لآیات للمالین
س. ۳۰، (روم) آ. ۲۱

آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه را که درباره آن سخن میرود نشان دهد. و متأخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می افزایند تا رفته - رفته تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمی دانید.^۱

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است]^۲ مؤلف کتاب، که خدا گناهان او را بپامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمه سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)^۳ مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمه کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

۲ - این جمله فقط در چاپ پاریس

۱ - والله يعلم و انتم لاتعلمون. س ۱۴، (بقره) آ: ۲۱۳
 ۳ - موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.

نمونه خط مؤلف در بیست سالگی که از چاپ جدید کتاب: ابن خلدون و
تراث الفکری، نقل شده است:

بَابُ الْمُحْضَرِّ

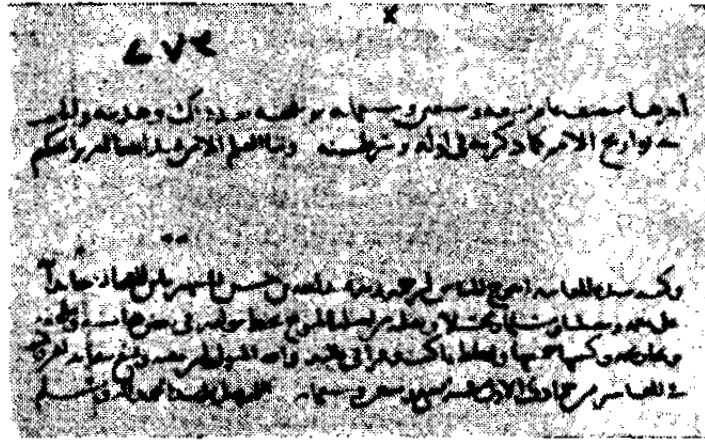
أصول المير نصيب الزبير البغوي
نقل الغني بمن سواه الراجي عن
عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي
م غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين

لباب المحصل في اصول الدين
تصنيف العبد الفقير الى الله
تعالى الغني به عن سواه،
الراجي عفوه، عبد الرحمن
ابن محمد بن خلدون
الحضرمي. غفر الله له ولوالديه،
ولجميع المسلمين.

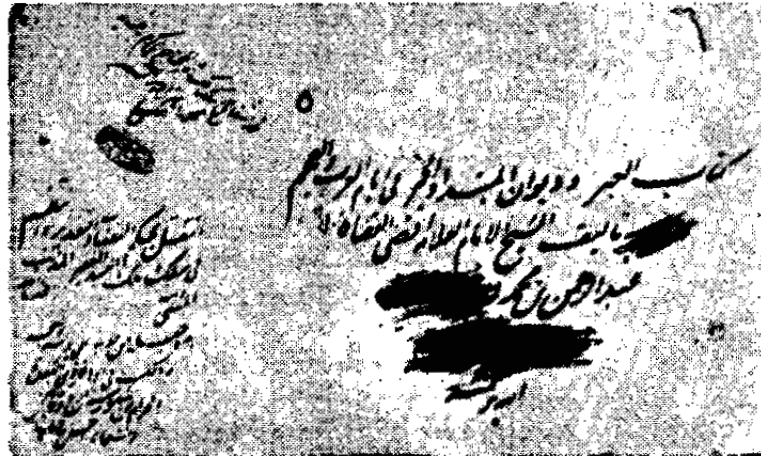
نسخه خطی این کتاب بخط ابن خلدون هم اکنون در کتابخانه اسکوریال
(در اسپانیا) بشماره ۱۶۱۴ موجود و از جمله کتبی است که ابن الخطیب اندلسی
در کتاب «الاحاطة فی اخبار غرناطة» آنرا به ابن خلدون نسبت داده و در ص ۲۷
مقدمه جلد نخست همین ترجمه بنام: «تلخیص کتاب فخر رازی» بدان
اشاره شده است. ابن خلدون در مقدمه این کتاب مینویسد: کتاب المحصل
تصنيف امام كبير فخر الدين بن خطيب (فخر رازی) را نزد استاد خویش ابو-
عبدالله محمد بن ابراهیم آملی خوانده و آنکاه بعلت تفصیل کتاب به تهذیب و
تلخیص آن پرداخته و تا حد امکان برخی از آرای خواجه نصیر طوسی را بر آن
افزوده و آنرا بنام «لباب المحصل» موسوم کرده است. وی در روز چهارشنبه ۲۹
مهر سال ۷۵۲ هـ کتابت آنرا پایان رسانیده است. مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الحمد لله على ما هدانا لهذا الذي كنا
ناتبعه من قبل .

فقد الممرا المنفرد الخيمة وبه النفس باللاه وبسطه
صبر الامن و صبر من صبره وقته ليعمل بجمعه
المجدد الذي له العزة والجمود . وسيد الملك والمملوك . وله الاسماء
المسنة والنسب . العالم فلا ينزعه ما نطق له الجبري او يمنعه السكوت
العادر فلا يمن شيئا السوات والارض ولا يعوت . اسما ما الارض نشأ
واستعرا فيها الجسما الاراساء وشكلنا منها الازا فاقوتها . تكلفنا الاراسام
والبيوت . وشكلنا الرز والقرت . وتبيننا اليايم والوزوت . وتمسرتنا
الاجال التي خط علينا كتابها الموقوت . وله البقا والبثوث . وهو الخ الذي
لا يموت . والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكنون
النور والانبيل المنعوت . الذي ينشر لفضاله الكون فصل ان يتقوا الاماكا
والشيت . ويتبارزل والبهوت . وتهد صدقة الهام والمكنوت
وعلى الدواصمها الذين هم في حصنه الاثر البهد والعت . والشل البيوت
مطاهرة ولعدوهم الشل الشيت . صل الله عليهم ما تصل الاسلام جعله
المعوت . واعظم الكف بجبهه البثوث وسلكه اياه اما بعد صل
فان من السارح من العيون التي يتداوله الامم والاجيال . وتداوله الكتاب
والرجال . رسوا الامم حقه السوفة والاضفال . وتناضرت في الملوك
والاقبال . وتساوي في قصه العلماء والجهال . اذ هو في ظاهرهم لا يزيد
على اخبار الامم والذول . والسوابق من الصدور والذول . تتوكل الاثوال
وتصرف فيها الامثال . ونظرت بها الاثوية اذ اغصها الاحتمال . وتوذي
لناسا من اللطيفه كيف تقلت بها الاحوال . واسم للذول المنطق فيها والجهال
وعمر الارض حتى يادى بهم الاحمال . وحان منهم الزوال . وفي باطنه
نظرو وتحقق . وحليل للكائنات ومبايها دقيق . وطور بكميات الوفايع
واسبابها محقق . فهو ذلك اصل الحق عميق . وجل رازي من ذك علومها
فان تحول المورس في الاسلام تاسق وهو الشهاد الايام صمها . وسطها
تجسجات الدقا روا ودعواها . وخطها التطلوز براس من الخلال دعوا
فيها وابتد دعواها . وزخر في الروايات المنصفه لغيرها ووضعها .
واقترت تلك الاماكن من يد دعواها . وادعواها كما سمعها
ولم يلاحظوا سبب الوفايع والاحوال ولغيرها . ولا رفايعها .



صفحة آخر نسخة خطى ينى جامع



پشت جلد نسخه خطى ينى جامع

عین اجازہ نامہ بہ خط ابن خلدون
در ۶۵ سالگی

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة
اهل التصصيل والافادة، والفضل والاجادة
والابراء في المال والاعادة جميع ما سألوه
ورجوه من الاجازة، وكتبوا على من ركب السبيل
عند العلماء البررة، واخبرهم ان موالي
في غرة رجب عام اثنين وسبع مائة
ولله تمل بنعم الله والحمد لله
بن مالك سنه وكتبه عبد الرحمن بن محمد بن
الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام
سبعة وتسعين وسبع مائة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله
اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة اهل -
التصصيل والافادة، والفضل والاجادة و
الابداء في الكمال والاعادة، جميع ما سألوه
ورجوه من الاجازة واملوه، على شروطه -
المعتبرة عند العلماء البررة. واخبرهم ان
مولدي في غرة رمضان عام اثنين وثلاثين
وسبع مائة والله تعالى ينفعنا و اياهم بالعلم
واهله . ويجعلنا من سالكي سبيله.
وكتب بذلك عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام
سبعة وتسعين وسبع مائة.

این اجازہ نامہ در پاسخ تقاضا نامہ ابن
حجر عسقلانی برای خودش و گروهی از
فقیهان ومحدثان و مورخان و شاعران از
ابن خلدون است و تقاضا نامہ مزبور بتاریخ
دهہ دوم رجب سال ۷۹۷ بخط ابن حجر
نوشته شده است.

فهرست نامهای اشخاص

ابراهیم بن سهل = ابن سهل
 ابراهیم بن سیار نظام بصری = ابراهیم نظام
 ابراهیم بن عبدالله (ابوالفتح) = ابن خفاجه
 ابراهیم بن عبدالله ۳۸۳، ۳۸۴، ۶۱۵
 ابراهیم بن محمد بن علی (امام) ۳۸۳، ۴۴۰، ۶۲۱
 ابراهیم بن محمد ساحلی = ابراهیم ساحلی
 ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵
 ابراهیم بن مهدی ۳۶، ۳۰۷، ۳۰۵، ۸۶۴، ۸۵۴
 ابراهیم بن هلال = سابی
 ابراهیم ساحلی = طویجن (ابواسحاق)
 ابراهیم موصلی ۸۵۴، ۸۵۵
 ابراهیم نخعی = ابو عمران ۷۱۴
 ابراهیم نظام ۹۶۵
 ایرکسیس ۴۴۶
 اپنا = احمد اپنا
 ابلق اسدی ۱۹۹
 ایلونیوس ۸۱۵
 ابلولیس شیخو ۲۵۴
 ابن ابار یا ابن الابرار ۶۶۳، ۸۳۱، ۸۳۲، ۱۲۸۴
 ابن ابوریعه ۹۱۶

ت

آبلی = محمد بن ابراهیم ۵۴
 آجری = ابو عبید آجری
 آدم (ع) داوالبشر، ۲، ۲۶۰، ۷۵۹، ۶۹۰
 آربوس ۴۴۷
 آمدی (سیف الدین) ۱۰۳۲، ۹۲۹، ۹۲۸
 آنیبال قدیس اوگستین * ۳۶

الف

اباقا = اپنا
 ابان بن صالح ۶۳۰
 ابراهیم (پیشوای خاندان حجاج) ۳۹
 ابراهیم (خلیل ح) ۳۶، ۳۸، ۱۱۴، ۱۳۴
 ۶۹۱، ۶۹۰، ۶۸۹، ۶۱۴، ۲۶۰، ۲۵۵
 ۱۲۴۲، ۷۰۴، ۷۰۳، ۶۹۵، ۶۹۳
 ابراهیم (محدث) ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
 ابراهیم (عباس) ۴۳۷
 ابراهیم = ابوسالم
 ابراهیم = زجاج
 ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی ۱۲۱۹
 ابراهیم بن ادهم ۳۹۹
 ابراهیم بن اغلب = ابن اغلب

ابن ابوزيد ٢٣٩، ٢٨٦، ٣١٤، ٩١٦، ٩٤٥،	ابن اڪفانى ٤١
١١٢٤	ابن باجه ١٢٥٧، ١٢٥٨
ابن ابوطالب قيروانى ٩٩٩	ابن باديس = ابوعلی بن باديس
ابن ابوالقاسم ٩١٣	ابن بختيشوع = جبريل بن بختشوع
ابن ابى اصيبمه ٣١	ابن بسام شتمرى ٣٣٠
ابن ابى حاتم ٦٥٨، ٦١٩	ابن بشرون ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٨٠، ١٠٨٦
ابن ابى حفص ٣١٦	ابن بشير ٩١٦، ١١٢٦
ابن ابى حمير = ابوبكر بن ابى ...	ابن بطال ٩٠٢
ابن ابى حيان = ابن حيان (٤)	ابن البطحاوى ٤٠
ابن ابى دواد = احمد بن ابى دواد	ابن بطوطه ٣٤٨
ابن ابى زيد = ابن ابوزيد	ابن بقى ١٢٥٧
ابن ابى سرح ٣١٤	ابن بكار ٩٠٢
ابن ابى الصيف ١٨٣	ابن بکير ٨٩٨
ابن ابى عامر ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٢٩٧، ٢٩٨	ابن البناء مراکشى ٢١٦، ١٠٠٩، ١٠١٠
ابن ابى العقب ٦٦٦	١٠٢٢
ابن ابى صماره ٣٣	ابن البواب ٨٣٤، ٨٣٧
ابن ابى مریم ٦٥٢، ٣٠	ابن تاشفين ٥٧
ابن ابى النجود ٦٣٨	ابن تافراکين ٤٦، ٥٤، ٥٥، ١٢٥١
ابن ابى واطيل ٦٣٢، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦	ابن تلمسانى ٩٧٦
٦٣٧، ٦٣٨	ابن تومرت ٥٠
ابن اثير ٢٨٧، ٢٣٧، ١١٥٩	ابن تيفلويت ١٢٥٧
ابن احمر ٥٠، ٦٢، ١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٥١١	ابن تين ٩٠٢
١٢٧٥	ابن ثابت = ابوحنيفه (امام)
ابن ارفع راسه ١٢٥٥	ابن جابر ١١٩٩
ابن ارقم = زيد بن ارقم	ابن جامع ٦٦١
ابن الامام ٨٧٦، ٨٧٧	ابن جبير ٢١٨
ابن الانبارى ١١٦٥	ابن جحدر اشبیلی ١٢٦٩، ١٢٧٣، ١٢٧٦
ابن اسحاق ٤٤، ٢٢، ١٠	ابن جدير ٤٦٠
ابن اسحاق (منجم) ٣، ٢١، ٥١، ٥٤، ٩٨، ٣٧٥	ابن جرمون ١٢٦٠، ١٢٦٢
ابن الاغلب يا ابن اغلب (ابراهيم بن اغلب) ٤٠،	ابن جزى ١١٩٩
٢٨٤	ابن جعفر ٣٩٨
ابن اکثم ٣٣، ٣٤	ابن جنى ١١٢٧، ١١٦٢

۱۲۹۳، ۱۱۵۲، ۱۰۴۷	ابن جوزی ۹۰۰
ابن خلفه ۱۲۱۹	ابن الجباب ۱۱۹۹
ابن خلدون در بیشتر صفحات مقدمه مترجم و حواشی متن)	ابن حاجب ۸۷۷، ۹۱۶، ۹۱۸، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۸، ۹۳۱، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۲۸
ابن خلف جزایری ۱۲۶۳	۱۱۶۱، ۱۱۳۰
ابن خلکان ۳۳۰، ۳۳۰، ۴۳۰، ۶۰۹، ۶۶۶،	ابن حارث بن جزء ۶۰۸
۱۲۴۴، ۱۲۱۹	ابن حیان ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۴، ۶۲۷
ابن خوارمنداد ۹۱۵	ابن حبیب ۹۱۷، ۹۱۹
ابن داود رقی ۱۱۶۷	ابن حجاج = مسلم بن حجاج قشیری
ابن درید ۱۱۶۵	ابن حجاج = عبدالله بن حجاج
ابن دقیق العبد = تقی الدین العبد	ابن حجاج ۳۸
ابن دویریده ۱۲۵۸	ابن حدید = ابن جدیر
ابن دهاق ۹۸۰، ۹۸۱، ۱۲۵۸	ابن حراش ۶۲۵
ابن دهقان = ابن دهاق	ابن حزم ۳۹، ۳۸۶، ۵۰۴، ۶۱۸، ۹۰۶
ابن ذوالنون = مأمون بن ذوالنون	۹۰۹
ابن ذی یزن ۳۴۰	ابن حفصوی ۴۱
ابن رائس ۱۲۶۲	ابن حماد ۵۰۱
ابن رائسین = ابن رائس	ابن حنبل = احمد بن حنبل
ابن راشد ۹۹۹، ۹۱۹	ابن الحنفیه = محمد بن حنفیه
ابن رافع ۱۷۰	ابن حوشب ۶۵۴
ابن رشد ۹۳۰، ۹۳۹، ۱۵۰، ۲۵۶، ۹۱۶، ۱۰۰۴،	ابن حوقل ۳۴۷
۱۰۳۱، ۱۰۲۱، ۱۰۰۹	ابن حیان ۳۳۰، ۳۴۰، ۱۱۹۸
ابن رشیق ۲۹۸، ۸۵۳، ۹۱۶، ۹۱۷،	ابن حیون ۱۲۶۱
۱۱۷۳، ۱۱۹۸، ۱۲۱۸، ۱۲۲۱،	ابن خردادبه ۹۸، ۱۴۶
۱۲۳۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۵۹	ابن خرمون ۱۲۶۲
ابن الرفعة ۹۱۳	ابن خزر ۱۲۶۴
ابن الرقیق ۹۸۰، ۳۴۱، ۳۴۱، ۶۵۴، ۱۱۹۷،	ابن خطیب یا ابن الخطیب (وزیر اندلسی) ۳۹
ابن رضوان ۱۲۲۷	۵۹، ۵۵، ۵۴، ۵۹، ۹۲۸، ۹۲۷، ۱۰۲۸
ابن رماحس ۴۸۴	۱۱۹۹، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۱، ۱۲۶۴
ابن الزبیر ۲۴، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۶،	۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳
۴۱۸، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵	ابن خطیب (فخر رازی) ۲۸، ۳۷۶، ۸۷۶
ابن زمرک ۵۰	۹۴۸، ۹۲۷، ۹۵۰، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱

ابن صاهر = ابن صياد	١٢٥٨، ١٢٥٧، ١٢٥٥، ١٠٣٣
ابن الصائغ = ابوبكر بن الصائغ و ابن ماجه	١٢٦١، ١٢٦٠، ١٢٥٩
ابن صابوني ١٢٦٣	١٢٦٠، ١٢٥٩، ١٢٥٨، ١٢٥٤
ابن الصلاح ٥٤	١٢٦١
ابن صلاح ٨٩٧، ٩٠٠، ٩٠٣، ٩٠٨	١٢٢٦، ٩٨٨، ٩٨٦، ٩٨٥
ابن الصلت ١٠٢١، ١٠١٦	ابن الساعي ٥٩١
ابن صياد ١٨٧، ١٨٥	ابن الساعاتي ٩٢٨، ٩٣١
ابن طاوس = عبدالوهاب بن علي	ابن سبا = عبدالله بن سبا
ابن طريف ١٢١٣	ابن سبعين ٦٣٢، ٩٨٣
ابن طولون ٣٥٢	ابن سريج (مغني) ٨٥٤، ١١٦٧
ابن طيفور ٦٠٠	ابن سعيد ١٠١
ابن عباد ٣٩، ٥٦	ابن سعيد ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢
ابن عباس ٣١، ٤١٦، ٤١٨، ٥١٦، ٦٠٨	١٢٦٣، ١٢٦٩، ١٢٧٣
١٢٤٣، ٩٥٢، ٦٩٣، ٦٤٩، ٦٢٥	ابن سكيت ١١٦٧
ابن عبد الحكيم ٩٢٣	ابن سلام = عبدالله بن سلام
ابن عبد الحميد ٣٤٠	ابن السماك ٣٠
ابن عبد ربه ٢٩، ٣٤، ٣٥، ٣٨٠، ٣٨١	ابن السمع ١٠١٣، ١٠٢١، ١٠٧٠
١٢٥٤، ١١٩٨	ابن سناء الملك مصري ١٢٥٣، ١٢٦٨
ابن عبد السلام ٨٧٧، ٩١٩	ابن سهل ١٢٢٦، ١٢٦٤
ابن العبري ٣٠	ابن سيدة ١٢٦٤
ابن عثمان ١٢٦، ١٣٧	ابن سيرين ٩٩٨
ابن عدى ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٦، ٦٥٢	ابن سينا ٦١، ١٥٤، ٣٤٢، ٦٦٦، ٨٢٢
ابن عربشاه ٣٠	٩٦٦، ٩٨٣، ١٠٠٤، ١٠٠٩، ١٠١٦
ابن العربي (قاضى) ٩١٢، ١١٤١، ١١٤٢	١٠٢١، ١٠٢٦، ١٠٣١، ١٠٣٣
ابن العربي (حاتمى) ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤	١٠٣٦، ١٠٩١، ١٠٩٥، ١٠٩٧
١٠٥٣، ٩٨٣، ٦٦٦، ٦٦٥	١١١١، ١١١٢، ١١١٥
ابن عطاء الله ٩١٦	ابن شاش ٩١٦
ابن العطار ٩٠٦	ابن شيرين ١١٩٩
ابن عطيه ٤٦١، ٥٠٤، ٨٩٢	ابن شجاع ١٢٨٣، ١٢٨٤
ابن العفيف ٩٨٣	ابن شرف ٢٩٨، ٤٣٩، ١١٩٨، ١٢٥٨
ابن عقاب = ابن ابي العقب	ابن شبيب = ابو العباس احمد بن شبيب
ابن عقب = ابن ابي العقب	ابن شهاب = زهري

ابن علیة ۶۱۰	ابن اللبان = ابن منتاب
ابن عمار ۵۵۴	ابن لیبب = ابن لیبب
ابن عمر ۳۱، ۳۲، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۶	ابن لحيانی = ابویحیی زکریا بن احمد
۶۲۹، ۶۰۸، ۴۱۸	ابن لقیطه ۶۵۱
ابن عمید ۹۷	ابن لیبب ۹۱۶، ۹۱۷
ابن عمیر ۱۲۸۰	ابن لهیمه = عبدالله بن لهیمه
ابن العوام ۱۰۳۹	ابن ماجشون ۹۱۷
ابن غازی (وزیر) ۶۴، ۶۹	ابن ماجه (قزوینی) ۶۰۸، ۶۱۳، ۶۱۵
ابن غازی ۱۲۸۷	۶۱۶، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۹۷
ابن فارض معری ۹۷۸، ۹۸۳	۱۲۵۷
ابن فراش ۶۱۱	ابن مالک ۵۴، ۱۱۲۶، ۱۱۲۸، ۱۱۶۱، ۱۱۷۲
ابن فرس ۱۲۶۱، ۱۲۶۲	ابن میسر = ابن میسر
ابن فرغانی ۱۰۲۱	ابن مجاهد ۹۴۵
ابن فروخ قیروانی = عبدالله بن فروخ	ابن محرز ۹۱۶
ابن فضل ۱۲۶۲	ابن مدار ۴۰
ابن الفقیه ۲۵۹	ابن مرانه ۶۶۲
ابن فیره ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹	ابن مرتین = ابوبکر بن مرتین
۱۲۲۸	ابن مردنیش ۳۱۶
ابن القاسم بن وهب ۹۱۵، ۹۱۷	ابن مزنی ۶۰
ابن قاسم ۱۱۲۴	ابن مسعود ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۹، ۶۳۰
ابن قبیصه ۶۵۲	۶۹۷
ابن قتیبه ۱۹۹، ۲۰۳، ۳۸۱، ۱۱۷۵	ابن ممتز ۱۲۲۵، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰
ابن قریه ۶۶۶	ابن مطی ۱۱۶۱
ابن قرمان ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱	ابن معین ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۸، ۶۲۹
ابن قسی ۳۰۴، ۶۳۲	۶۳۲، ۶۳۵، ۶۳۹، ۶۵۲
ابن القصار (قاضی) ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۲۹	ابن منیر بی ۱۰۶۹
ابن قلابه ۲۴	ابن مققع ۷۳، ۱۲۲۶
ابن کثیر ۶۷۱	ابن مقله = علی بن مقله
ابن کریون ۴۴۸	ابن مکحول = رباح بن عجله
ابن الکلبی ۳، ۱۸	ابن منتاب ۹۱۵
ابن کلثوم ۱۲۲۹	ابن منتصر = ابویعقوب یوسف ثانی
ابن الکماد ۱۰۲۲	ابن منعم ۱۰۱۱

- ابن المنمر طرابلسي ٨٦٢
 ابن المواز ٩١٣
 ابن مؤهل ١٢٥٩
 ابن مهلب ٩٠٢
 ابن ميسر ٩١٦، ٩١٧
 ابن النبيه ١٢٢٦
 ابن نجاح ٦٠٨، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٩٠
 ابن النحوي ١٢٢٨
 ابن النديم ١١٦٧، ١٢٢٢
 ابن نعمان ٣٦، ٤٠
 ابن وحشية ١٠٤٣
 ابن وهب ٨٩٨
 ابن وهب (حسن بن قاسم) ٦٦٩
 ابن هارون ٩١٩
 ابن هاشم ١٢٤٩، ١٢٥٠
 ابن هاني ١٢٢٥، ١٢٤٣
 ابن هبيرة ٣٥١، ٥٠٠
 ابن هردوس ١٢٦٠
 ابن هرمه ١٢٣٨
 ابن هشام ١١٣٧، ١١٦١، ١١٦٢
 ابن هود ٢٩٩، ٣١٦
 ابن الهيثم ١٠١٩
 ابن يونس ٦١٢، ٦١٨، ٨٣٠، ٨٣١، ٩١٦، ١١٢٦
 ابوادريس خولاني ٤٢٦
 ابواسامه ٦٢٠
 ابواسحاق = طويجن
 ابواسحاق = ابن خفاجه
 ابواسحاق ابراهيم = زجاج
 ابواسحاق ابراهيم بن عبدالله = ابراهيم
 ابواسحاق بن سلطان ابو يحيى ١٢٥١
 ابواسحاق ابراهيم (سلطان) ٥٤٤، ٥٦٦
- ابواسحاق بن شعبان (قاضي) ٩١٠
 ابواسحاق (حفصي) ٤٦٦، ٤٦٩
 ابواسحاق اسفرايني ١٧٣، ٢٠٢، ٣٦٩
 ٩٨٩، ١٠٢٩
 ابواسحاق دويني ١٢٥٩
 ابواسحاق سببي ٦١٢، ٦١٣
 ابواسحاق (موحدي) ٤٢٢
 ابواسماعيل اصفهاني = حسين بن علي مؤيد الدين
 ابوالاسود دؤلي ١١٦٠
 ابوبحرين عاصي ٨٣١
 ابوبديل ٦٦١، ٦٦٩
 ابوبرده ٢١، ٢٣٤
 ابوبزة ٦١٩
 ابوالبشر = آدم
 ابوالبشر سيف الاسلام = يزدوي
 ابوالبركات بلقيسي ٩٠٢، ١١٠٨، ١٢٣٧، ١٢٤٠
 ابوالبركات عبدالله بن احمد = نسفي
 ابوالبقا ٧، ٢٤٣، ٩١٠، ١١٨٧
 ابوالبقا صالح بن شريف ١١٩٩
 ابوبكر (صديق) ٢، ١٧١، ٢٠٣، ٢٥٢
 ٣٦٦، ٣٧٨، ٣٩٠، ٤٠٢، ٤٠٥
 ٤٠٨، ٤٢١، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٥٤، ٦٢٨
 ابوبكر (ابراهيم ابن = خفاجه)
 ابوبكر (سلطان حفصيه) ٣٤٥، ٣٤٦
 ابوبكر ابهرى (قاضي) ٩١٥
 ابوبكر ابيض ١٢٥٧، ١٢٥٨
 ابوبكر اسكاف ٦٠٩
 ابوبكر باقلاني ٣٩، ٣٧٣، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٥٢
 ١٠٢٩، ١١٦٧
 ابوبكر بزاز = بزاز
 ابوبكر بن ابراهيم = ابن تيفلويت

ابوبکر محمد بن سیرین = ابن سیرین
 ابوبکر محمد بن شبرین = ابن شبرین
 ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن
 شهاب = زهری
 ابوبکر محمد بن منکدر = محمد بن منکدر
 ابوتاشفین ۳۴۶
 ابوتمام حبیب بن اوس ۱۲۱۶، ۱۲۲۵، ۱۲۳۶
 ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۳
 ابوالثناء محمود بن ابوبکر = سراج الدین
 ارموی
 ابوجعفر (منصور خلیفه) ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۹۶
 ۳۹۷، ۱۰۱۶، ۱۰۰۴، ۳۹۷
 ابوجعفر بن عبدالله = اعمی تطیلی
 ابوجعفر خازنی = اسحاق بن حسن خازنی
 ابوجعفر عبدالله بن مروان ۳۹۸
 ابوجعفر عقیلی ۶۱۱، ۶۱۳
 ابوحاتم = سهل بن سلامه
 ابوحاتم رازی ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۸،
 ۶۵۲
 ابوحاتم نسایی = نسایی
 ابوحارث بن مضاء ۶۹۲
 ابوحامد اسفراینی ۴۰
 ابوحامد محمد بن محمد = رکن الدین
 عمیدی
 ابوحیب = (ابو حیب)
 ابوحذیفه = واصل بن عطاء غزال
 ابوالحسن (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳
 ابوالحسن بن جحدر = ابن جحدر اشبیلی
 ابوالحسن بن فضل = ابن فضل
 ابوالحسن اشعری (شیخ) ۹۴۶، ۹۵۷، ۹۵۸
 ۹۶۱، ۱۰۳۳، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶
 ابوالحسن دجاج ۱۲۶۳

ابوبکر بن ابی حمیره ۸۳۱، ۸۶۲
 ابوبکر بن احمد بن ابو خثیمه ۶۰۹
 ابوبکر بن احمد بن علی بن ثابت = خطیب
 ابوبکر بن باجه ۱۲۵۷
 ابوبکر بن بشر بن بشر
 ابوبکر بن خلدون ۴۲ (ابن خلدون)
 ابوبکر بن زهر = ابن زهر
 ابوبکر بن زهیر = ابن زهیر
 ابوبکر بن الصائغ = ابن ماجه
 ابوبکر بن عبدالله (قاضی اشبیلیه) ۴۴۰
 ابوبکر بن عربی مالکی ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۴۰
 ابوبکر بن عربی (قاضی) = ابن العربی (قاضی)
 ابوبکر بن عیاش ۶۱۲
 ابوبکر بن قزمان = ابن قزمان
 ابوبکر بن مرتین ۱۲۷۱
 ابوبکر بن هارون = بزار
 ابوبکر بن هدایه الله الحسینی ۸۹۸
 ابوبکر زبیدی ۱۱۶۴
 ابوبکر صابونی = ابن صابونی
 ابوبکر صحراوی (امیر) ۱۲۵۷
 ابوبکر صیرفی ۵۲۹، ۵۳۲
 ابوبکر طرطوشی ۷۳، ۲۹۹، ۵۳۳، ۵۳۴،
 ۹۱۷
 ابوبکر عاصم = عاصم بن ابی النجود
 ابوبکر عبدالله بن زبیر بن عوام قرشی اسدی =
 ابن الزبیر
 ابوبکر عیسی بن عبدالملک = ابن قزمان
 ابوبکر محمد ۴۴
 ابوبکر محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه
 ابوبکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی = ابن
 باجه
 ابوبکر محمد بن زهر اشبیلی = ابن زهر

ابوريدة = محمد عبدالهادي
 ابوزرعه ٦١٠ ، ٦١٦ ، ٦٢٠ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨
 ابوزكريا بن ابي حفص = ابوزكريا يحيى بن
 ابي حفص
 ابوزكريا حفص = ابوزكريا يحيى بن ابي
 حفص
 ابوزكريا يحيى بن ابي حفص ٤٣ ، ٥١٧ ، ٥٣٩ ،
 ١٢٥٠
 ابوزكريا يحيى بن سلطان ابواسحاق ٥٦٦ ،
 ابوزكريا يحيى بن ابو محمد عبدالله ٥١٦ ،
 ٦٤٣
 ابوزكريا يحيى بن معين انباري = ابن معين
 ابوالزناد ٥٠٠
 ابوزيد دبوسي ٩٢٧ ، ٩٢٨
 ابوزيد عبدالرحمان قيرواني = ابن ابوزيد
 ابوزيد عبدالله عمرو ٩٢٧
 ابوزيد قيس بن دريج ١٢٣٨
 ابوزيد ولي الدين = ابن خلدون ٤٢
 ابوسالم ابراهيم ١٠ ، ٤٨ ، ٥٧
 ابوسعدي بقرى (امير زناته) ١٢٣٩
 ابوسعيد (سلطان) ٣٤٦ ، ٦٧٩ ، ٧٨٤ ، ١٢٢٨
 ابوسعيد بن يونس = ابن يونس
 ابوسعيد برادعي ٩١٦ ، ١١٢١ ، ١١٢٣
 ابوسعيد برقوق ٣٤٥
 ابوسعيد جزار ٩٨٥
 ابوسعيد خدي ١٧٥ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤١٤ ،
 ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٥١
 ابوسفيان ١٧١ ، ١٧٢
 ابوسفيان بن حرب ٩٤٠
 ابوسلمه خلال ٣٨٩
 ابوسليمان ايوب بن زيد بن قيس هلالى = ابن قريه

ابوالحسن سهل بن مالك = سهل بن مالك
 ابوالحسن علي = ابن الجياب
 ابوالحسن علي بن هلال = علي بن هلال
 ابوالحسن ماوردي = ماوردي
 ابوالحسن (سلطان مريني) ١٠ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ،
 ٣٩٦ ، ٤٨٩ ، ٣٤٦ ، ١٦٥ ، ٥٣ ، ٣٩
 ١٢٢٨
 ابوالحسن مليلى (قاضي) ٧٨٤
 ابوالحسن مقرئ داني ١٢٧١
 ابوالحسن (سلطان) ٤٩٦
 ابوالحسن محمد بن علي بصري ٩٢٧
 ابوحسين بن قصار = ابن القصار
 ابوحفص ١١ ، ١١ ، ١٢ ، ٤٤٥ ، ٤٤٥
 ابوحمو ٥٧ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣
 ابوحميرة ٨٣١
 ابوحنيفه (امام) ٧٠٥ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٨ ،
 ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٥ ، ٩٢٩ ،
 ١٢٦٥ ، ٩٣٠
 ابوحيان = ابن حيان ٤
 ابو حبيب (عبدالله بن زبير) = ابن الزبير
 ابو الخطاب بن زهر = ابن زهر
 ابو الخليل ٦١٤
 ابو خلدون = ساطع الحمري
 ابو خيثمه ٦٥٢
 ابوداود سليمان بن نجاح = ابن نجاح
 ابوداود (سجستاني) ٦٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ،
 ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦٢٠ ،
 ٦٢٢ ، ٦٥٢ ، ٦٥١ ، ٨٩٩
 ابوداود طيالسي ٨٩٤
 ابوالدرداء ٢٢٣
 ابوالدقاء = شيان بن عبدالعزيز
 ابوريحان (بيروني) ٣٠ ، ٧٠ ، ٨١ ، ١٢٩

- ابو عبدالله بن خطیب = ابن خطیب اندلسی
 ابو عبدالله = ابن نعمان
 ابو عبدالله (سلطان اندلس) ۶۰، ۵۹، ۵۸
 ابو عبدالله احمد = ابن عبدربه
 ابو عبدالله اصبخ بن الفرج = اصبخ
 ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی = حارث بن اسد محاسبی
 ابو عبدالله حاکم = حاکم (نیشاپوری)
 ابو عبدالله حذیفه بن یمان = حذیفه
 ابو عبدالله خوارزمی = خوارزمی
 ابو عبدالله بن شعیب دکالی ۸۷۶
 ابو عبدالله شعیبی ۶۵۴، ۵۸۵، ۳۸۳
 ابو عبدالله لوشی ۱۲۷۵
 ابو عبدالله مالک = مالک ابن انس
 ابو عبدالله محتسب ۳۷
 ابو عبدالله محمد (امیر بجایه) ۶۰، ۵۸
 ابو عبدالله محمد بن علی = ابن حماد
 ابو عبدالله محمد بن ابراهیم آملی ۱۲۹۳
 ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطلی ۱۰۱۵
 ابو عبدالله محمد بن ادريس شافعی = شافعی
 ابو عبدالله محمد بن یزید = ابن ماجه
 ابو عبدالله مهدی = مهدی خلیفه
 ابو عبید آجری ۶۱۵
 ابو عبید بن مسعود ثقفی ۵۳۱
 ابو عبید بکری = بکری
 ابو عبیده بن جراح ۴۰۲
 ابو علی بن بادیس ۶۷۸، ۶۶۳
 ابو علی بن سینا = ابن سینا
 ابو علی قالی بندادی ۱۱۷۵، ۱۹۹
 ابو علی بادیس = ابو علی بن بادیس
 ابو علی عمر بن محمد = شلو بین
 ابو علی فارسی ۱۱۶۰
- ابو سلیمان حمد یا احمد بستی خطابی ۱۸۰،
 ۵۰۳، ۱۸۳
 ابو صدیق ناجی ۶۱۹، ۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۶
 ابو طالب ۸۵۴
 ابو طفیل عامر بن وائله کنانی مکی ۶۲۲، ۶۱۱
 ۶۲۳
 ابو الطیب = طاهر بن حسین
 ابو عیاد معبد بن وهب = معبد بن وهب
 ابو العباس (سلطان مرینی) ۶۴، ۶۳، ۵۹
 ۱۲۲۸
 ابو العباس = ابن البناء
 ابو العباس (احمد بن ادريس) شهاب الدین -
 قرافی
 ابو العباس احمد بن شعیب ۱۲۲۸، ۱۲۲۷
 ابو العباس بن شعیب = ابو العباس احمد بن شعیب
 ابو العباس احمد بن طیب سرخی = احمد بن طیب سرخی
 ابو العباس احمد بن محمد علوجه = احمد بن محمد ...
 ابو العباس احمد بن الرقعه = ابن الرقعه
 ابو العباس احمد (موحدی) ۴۶۲، ۱۰
 ابو العباس احمد بستی = احمد بستی
 ابو العباس صنهاجی ۷۴۹
 ابو العباس سرخسی = احمد بن طیب
 ابو العباس قلانسی ۹۵۷
 ابو العباس المتوکل علی الله ۱۱
 ابو العباس ناشی = ناشی
 ابو عبدالاله (یحیی ابوزکریا) ۶۶۴
 ابو عبدالرحمان نسایی ۸۹۹
 ابو عبدالله (موحدی) ۱۱
 ابو عبدالله الالبلی ۷۸۴

ابو القاسم بن رضوان = ابن رضوان
 ابو القاسم بن عبيدالله ٣٣٧، ٣٧
 ابو القاسم بن فيره = ابن فيره
 ابو القاسم احمد بن محمد حوفى ١٠١٥، ٩٢٠
 ١٠٢٠
 ابو القاسم خلف بن احمد حافظ ١٢٢٩
 ابو القاسم رحوى ١١٠٤
 ابو القاسم الروحى = ابو القاسم رحوى
 ابو القاسم = زجاج
 ابو القاسم سليمان طبرانى = طبرانى
 ابو القاسم شاطبى = ابن فيره
 ابو القاسم شريف (قاضى غرناطه) ١٢٣٠
 ابو القاسم شريف سبتى ١٢٣٧، ١٢٤٠
 ابو القاسم شيمى ٢٨٥
 ابو القاسم (ص) = پیامبر
 ابو القاسم عبدالرحمان بن ختمى = سهيلى
 ابو قبيس ٩٩٢
 ابو قبيصة بن ذؤيب ٦٤٥، ٦٥٨
 ابو قحافه ٢٠٣
 ابو قدامه ٦٢٠
 ابو قلابه جرمى ٦٢٦
 ابو كامل شجاع بن اسلم ١٠١٣
 ابو كرب تبع اصفر ١٨-٢٠-٦٩٧
 ابو كلحبه = رياح
 ابو الليل ١٢٥٠
 ابو محمد بن ابوزيد مالكى ٢٠٢
 ابو محمد بن تافراكين = ابن تافراكين
 ابو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم اموى
 اندلسى = ابن حزم
 ابو محمد بن حزم = ابن حزم
 ابو محمد بن عطيه = ابن عطيه
 ابو محمد رعينى اندلسى ١٢٢٩

ابو على ناصر الدين زواوى ٩١٨-٩١٩
 ابو على ناصر الدين مشدالى ٨٧٧
 ابو عمران بن يزيد بن اسود تاجى = ابراهيم
 نخعى
 ابو عمرو بن حاجب = ابن حاجب
 ابو عمرو احمد بن محمد بن دراج قسطلى ١١٩٨
 ابو عمرو بن عبدالير (حافظ) ٩٤٥، ٩٠٦
 ابو عمرو بن صلاح = ابن صلاح
 ابو عمرو دانى ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠
 ابو عمرو بن زاهر اشبيلى ١٢٧١
 ابو عمرو شاطبى ٨٩٠
 ابو عمرو طلمنكى بن ابي عبدالله بن مفرح
 ٨٣١
 ابو عنان (سلطان مرينى) ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩
 ٣٤٨، ٥٥٦، ٥٥٥
 ابو عياش ٦٣٠
 ابو عيسى محمد ترمذى = ترمذى
 ابو غالبىس ٤٤٢
 ابو فارس عبدالعزيز (امير المؤمنين) ٩، ١٠، ١١
 ٦٨٠، ٦٥٥، ٦٤٣، ١١
 ابو الفتح ابراهيم = ابن خفاجه
 ابو الفتح خازنى ٩٦
 ابو الفتح رازى ٨٩٠
 ابو الفداء ٣٠
 ابو الفداء اسماعيل = ابن كثير
 ابو فراس ١٢١٦
 ابو الفرج اصفهانى ٢٦٢، ٦٦٦، ١١٧٥
 ابو الفضل بيهقى ٤٩٢
 ابو الفضل مرينى ٤٦٦
 ابو الفضل يوسف = ابن النحوى
 ابو القاسم بن خرشيد (فقيه نيشابور) ٤٣٠
 ابو القاسم بن زيتون ٨٧٦

- ابومحمد ایوب بن ابی زید ۳۱۴
 ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن
 سبعین
 ابومحمد عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) ۵۰۴
 ابومحمد عبدالله بن ابی زید = ابن ابی زید
 ابومحمد عبدالله ولی ۶۳۹
 ابومدین شعیب بن حسین اندلسی ۶۴۲
 ابومروان بن خلف قرطبی = ابن حیان
 ابومروان عبدالمملک بن عبدالعزیز = ابن
 ماجشون
 ابومرّة = ابوبزة
 ابومسلم خراسانی ۳۸۳، ۳۹۱، ۶۶۸
 ابومسلم بن خلدون ۱۰۱۳
 ابوالمعالی (= امام الحرمین) ۳۶۹، ۹۲۰،
 ۹۴۷، ۹۵۲، ۱۰۱۵
 ابومعشر بلخی ۶۵۷، ۶۶۰
 ابوموسی اشعری ۳۹۱، ۴۲۳، ۸۵۱
 ابومهدی عیسی بن الزیات = ابن الزیات
 ابونصر فارابی = فارابی
 ابونضرة ۶۱۴
 ابونعیم حافظ احمد اصفهانی ۹۲۱
 ابونواس ۳۲، ۳۲۹، ۱۲۱۶، ۱۲۳۸
 ابووائل ۶۱۰، ۶۹۷
 ابوالواصل ۶۱۸، ۶۱۹
 ابوالوفا ۵۷
 ابوالولید بن رشد = ابن رشد
 ابوالولید = هشام بن حکم
 ابوالولید باجی ۹۱۲
 ابوالولید وقشی ۸۳۱
 ابوهارون عبدی ۶۱۸
 ابوهاشم (محمد بن حنفیه) ۳۸۲
 ابوالهدیل علاف ۹۵۶
- ابوهریر ۱۷۵، ۴۶۶، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۲۷،
 ۶۲۸، ۶۹۷، ۹۲۱
 ابویاسر بن اخطب ۶۴۹، ۶۵۰
 ابویحیی (موحدی) ۱۱
 ابویحیی (سلطان حفصی) ۶۶۴
 ابویحیی زکریا بن احمد لحيانی = ابویحیی
 لحيانی ۴۴، ۵۴۹، ۶۷۰
 ابویحیی عبید = ابن سریج
 ابویحیی ابوبکر ثانی ۵۵۰
 ابویحیی محمد بن معن = معتم بن صمادح
 ابویزید ۳۱۴
 ابویزید (صاحب الحمار) ۶۵۴
 ابویعقوب بادسی ۶۳۹
 ابویعقوب یوسف = سکاکی
 ابویعقوب یوسف اول ۲۱۷
 ابویعقوب یوسف ثانی ۲۱۷
 ابویعلی موصلی ۶۰۸، ۶۲۷، ۹۰۰
 ابویوسف = یعقوب بن المنصور
 ابویوسف بن عبدالحق (سلطان مرینی) ۱۱۹۹
 ابی برده = ابو برده
 ابیض = ابوبکر ابیض
 ابی وائل - ابو وائل
 ابیوردی ۴۰
 اتامش ۳۵۲
 احدب ۱۰۱۱
 احمد ۶۶۸، ۱۲۱۹
 احمد ابنا (اباقا) ۹۱۸
 احمد = ابن قسی
 احمد (موحدی) = ابوالعباس احمد (موحدی)
 احمد سبتی (ابوالعباس) ۲۱۷
 احمد = قسطلی
 احمد (شاهزاده مرینی) ۶۴

۱۰۷۳، ۱۰۷۱، ۱۰۶۸	احمد بن ابو خيثمه = ابو بكر بن ابو خيثمه
احمد زكى صفوت ۲۲۶	احمد بن ابو الفتح - ابن خفاجه
احمد صفلى ۴۸۷	احمد بن ابى دواد ۴۲۶، ۴۰۱
احمد فرید رفاعى (دکتر) ۵۷، ۵۶	احمد بن ادریس = شهاب الدين قرافي
احمد لحيانى ۱۰	احمد بن حنبل (مروزی) ۶۱۰، ۴۰۱، ۲۲۹، ۳۴
احمدى = احمد بن عثمان	۶۲۳، ۶۲۱، ۶۲۰، ۶۱۶، ۶۱۵، ۶۱۱
احمر = خلف احمر	۹۰۴، ۹۰۰، ۸۹۸، ۶۵۲، ۶۲۷، ۶۲۴
احوص ۱۲۲۹	۹۵۸، ۹۵۷، ۹۱۱
اخشيد = محمد اخشيد	احمد بن شبيب = ابو العباس احمد
اخطب ۶۴۹	احمد بن طيب سرخسى ۸۵۲
اخنوخ ۱۰۶۵	احمد بن عیدر به = ابن عیدر به
ادريس (ع) ۴۴، ۴۲، ۴۵، ۴۷، ۷۳۲، ۸۱۸	احمد بن عبدالله بن يونس = ابن يونس
۱۰۶۵	احمد بن عثمان (شاهزاده حفصی) ۱۰۴
ادريس بن ادریس ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۳۸۴، ۴۲۷	احمد بن على بن ثابت = خطيب
۴۴۰	احمد بن على بن مثنى تميمى = ابو يعلى
ادريس بن عبدالله بن حسن ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۳۸۴	موصلى
۵۶۴، ۴۳۷	احمد بن فارسى ۱۱۸۷
ادريس اصغر = ادریس بن ادریس	احمد بن محمد بن خلف حوفى = ابو القاسم
ادريس اول = ادریس بن عبدالله بن حسن	حوفى
ادريس اكبر = ادریس بن عبدالله بن حسن	احمد بن محمد بن دراج قسطلی = ابو عمر
ادريس دوم = ادریس بن ادریس	احمد بن محمد بن الرفعة = ابن الرفعة
ادريس (نبي) ۲۰۸	احمد بن محمد بن عبدالحميد = ابن
ادريسى ۸۳، ۹۸، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۶	عبدالحميد
۱۴۸، ۱۴۷، ۱۳۷	احمد بن محمد علوجه (ابو العباس) ۳۴۱
ادوارد بر اون ۴۹۵	احمد بن محمد بن طاهر حسینی علوی (سبتی)
اديب نيشا بورى ۱۲۸۷	۲۱۷
اردشير ۶۵۸، ۷۰۰	احمد بن هارون = بزار
ارسطو ۳۸، ۷۲، ۷۳، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۵۶، ۲۹۲	احمد بن يحيى ثعلب = ثعلب
۴۹۳، ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۲۴	احمد اصفهانی حافظ = ابو نعيم
۱۰۳۱، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۵	احمد بستى = ابو سليمان حمدى يا احمد
۱۲۴۴	احمد ديلى (معز الدوله) ۲۹۶
۲۳ ام	احمد سبتى (ابو العباس) ۲۱۴، ۲۲۱، ۱۰۶۷

- اسماعیل (قاضی) ۹۱۵، ۹۱۷
 اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر ۶۲۵
 اسماعیل بن القاسم القالی بدادی = ابوعلی قالی
 اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر
 اسماعیل بن (امام جعفر صادق ع) ۳۶، ۳۸، ۳۸۵
 ۳۸۶، ۳۳۷
 اسماعیل قاضی ۳۴
 اسماعیل منصور ۶۵۴
 اشبیلی = ابن جعفر
 اشبیلی = ابو عمرو زاهد
 اشتر ۵۲۸
 اشعری = ابو الحسن اشعری
 اشعری = ابو موسی اشعری
 اشعیت (شمیت) ۳۰، ۳۲
 اشعث بن قیس ۲۶۲
 اشهب ۹۱۳، ۹۱۵
 اصبحی = مالک بن انس
 اصبح (بن فرج) ۹۱۷
 اسطخری ۸۵، ۱۱۸، ۳۴۴
 اصفهانی = ابو الفرج (صاحب اغانی)
 اصفهانی = ابو نعیم حافظ
 اصغر بن علی سجادین حسین بن علی بن ابیطالب
 ۶۹۷
 اصم ۳۶۷
 اصمعی ۲۹، ۱۹۹، ۶۹۶، ۱۲۴۳، ۱۲۴۵
 اعشی ۶۹۲، ۱۲۴۲
 اعلم بطلیوسی ۱۲۵۵، ۱۲۵۷
 اعمش ۶۱۰
 اعمی تطیلی ۱۲۵۶، ۱۲۵۷
 افریقش ۱۸، ۱۹۰
 افضل بن امیر الجیوس بدر جمالی ۳۴۵
 افضل الدین خونجی ۱۰۲۷، ۱۱۲۸
- ارموی = سراج الدین ارموی
 ارموی = تاج الدین محمد بن حسین
 ازد بن زید ۲۴۴
 ازرقی ۶۹۷
 ازهری ۹۹۲
 اسامة بن زید (لیثی) ۳۷۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۵۱، ۶۵۱
 ۶۵۲
 استفانو کولوزیو ۳۳۴
 اسحاق (بن ابراهیم ع) ۱۳۴، ۶۲۴، ۶۸۹
 ۶۹۸
 اسحاق (محدث) ۶۳۰
 اسحاق بن حسن خازنی، ۹۴، ۹۵، ۹۶
 اسحاق بن عبدالله = طویس
 اسحاق خازنی = اسحاق بن حسن خازنی
 اسحاق موصلی ۸۵۴
 اسد بن ربیعة بن نزار (پدر قبیلہ) ۲۴۰
 اسد بن فرات ۴۸۴، ۹۱۵
 اسد بن موسی ۶۱۸
 اسد السنه = اسد بن موسی
 اسد الدین ۴۳۹
 اسدی = ابوائل
 اسدی = سیف بن عمر
 اسرائیل ۱۵، ۱۶، ۶۹۸
 اسعد ابو کرب ۱۸
 اسفراینی = ابواسحاق
 اسفراینی = ابو حامد
 اسکندر افروسی ۱۰۰۳
 اسکندر مقدونی ۱۴۶، ۱۴۶، ۲۰۴، ۱۰۰۲
 ۱۰۹۰
 اسلم بن سدره ۸۲۹
 اسماء (دختر ابو بکر) ۲۰۳، ۶۹۲
 اسماعیل (پسر ابراهیم ع) ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱

براق ۹۶۵	ایوب بن ابی زید = ابومحمدا یوب
برقوق = ابوسمید برقوق (الظاهر)	ایوب بن زید بن قیس هلالی (ابوسلیمان) =
برکیاروق بن ملکشا ۵۴۹	این قریه
بزاد ۹۰۰، ۶۲۸، ۶۲۷، ۶۰۸	ایوب صدیق (ع) ۴۴۸
بزرگمهر ۶۵۸، ۷۳	
بساسیری ۳۷	ب
بسامی = ابن بسام	با با = پاپ
بسطام بن قیس بن شیبان ۲۶۲	باجریقی ۶۷۱، ۶۷۰، ۶۶۷
بشار بن برد ۱۲۳۸، ۱۲۳۹	باجی = ابوالولید
بشیر بن مروان ۶۲۳	بادسی = ابویعقوب
بشیر بن نهیک ۶۲۸	بادیس ۳۰۸
بصری = ابوالحسین محمد بن علی	بادیس بن منصور ۵۶۵
بطرس بستانی ۱۲۵۸، ۱۲۵۴	بارتولد ۱۱۷
بطرك اعظم ۱۳۴	بارس بن یهودا ۱۶
بطلمیوس ۲۰۶، ۱۰۳، ۹۸، ۹۵، ۹۴، ۸۸، ۸۳	باعز ۱۶
۱۱۰۰، ۱۰۹۹، ۱۰۲۱، ۲۱۳، ۲۰۲	باقلانی = ابوبکر باقلانی
بطلیوسی = اعلم بطلیوسی	باکونین ۳۵، ۳۳
بنا ۳۵۲، ۴۳	باکیا ۳۵۲
بقراط ۱۰۰۳	بایزید اول ۵۹
بقری = ابوسمید	بایزید بسطامی ۱۰۶۰، ۹۹۱، ۹۸۹
بکر بن وائل ۴۱۰	البتانی ۱۰۲۲
بکر بن هوازن ۱۱۸۲	بجیله ۴۸۹، ۲۴۰
بکری (ابوعبید) ۶۸۵، ۶۸۴، ۶۷۹، ۸۱، ۵۹	بختری ۱۲۴۳، ۱۲۳۸، ۱۲۱۶
بلال بن ابی بردة بن ابی موسی اشعری ۳۵۱	بخاری (محمد بن اسماعیل) ۲۳۲، ۵۱، ۳۴
بلال بن هاشم ۱۲۴۹	۶۱۸، ۶۱۷، ۶۱۵، ۶۱۱، ۶۰۹، ۵۰۵
بلخی = ابومعشر	۶۵۱، ۶۳۳، ۶۲۸، ۶۲۵، ۶۲۳، ۶۲۲
بلخی = شاذان بلخی	۹۴۰، ۹۰۵، ۹۰۲، ۹۰۱، ۶۹۷، ۶۵۲
بلغیقی = ابوالبرکات	بخنصر ۷۰۰، ۴۴۴، ۱۴
بلکین بن زبیری - ۶۴۳، ۳۱۳، ۴۸۶	بخثیشوع = جبریل بن بخثیشوع
بنیامین = (بنی یامین، ۴۴۴)	بدر جمالی ۳۳۰
بو بطی ۹۱۲	بدیع الزمان همدانی ۱۲۳۶
بوزرجمهر حکیم = بزرگمهر	برادعی = ابوسمید برادعی

بوعز = باعز

بول ۳۳

بونى ۱۰۵۳، ۱۰۵۸، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶

۱۰۶۶

بهاء الدوله ۴۳۸

بهاء الملك ۴۳۸

بهار ملك الشراء ۱۲۴۵

بهرام بن بهرام ۵۵۳، ۷۱

بهلول بن عبيدة الحمى ۸۳۱

بهن ۷۰۰

بيبرس ۳۵۵، ۶۶۷، ۶۷۱

بيرس = بارس

بيرونى = ابو ريحان

بيسانى ۱۲۲۶

بيضاوى ۹۲۸، ۹۴۹

بيهقى (محدث) ۱۸، ۶۳۰

بيهقى = ابو لفضل بيهقى

پ

پاپ ۱۳۴، ۴۴۱

پاتيرارخوس = بطرك

پترارك ۵۴

پزدوى (ابو البشر على) ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۳۰

پطرس (حوارى) ۱۳۴، ۴۴۱، ۴۴۵، ۴۴۶

۴۴۸، ۴۴۷

پترك (پاتريش) ۱۳۴، ۴۴۱، ۴۴۶

پوران (دختر حسن بن سهل) ۳۵، ۳۲۹، ۳۳۰

۳۴۰

پوردادود (استاد سابق دانشگاه تهران) ۲۲۲،

۳۳۷

پوكاچيو ۵۴

پولس (حوارى) ۱۳۴، ۴۵۰

پير = پطرس

پيامير (محمدمس) ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۹، ۴۴،

۴۵، ۵۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۴

۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹

۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴

۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۵۳، ۲۶۰، ۲۶۲

۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۷۹

۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۹

۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۵، ۴۰۱

۴۰۴، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۲

۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۴

۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۵۴

۴۶۶، ۴۹۴، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۰۹

۵۱۵، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۸۶، ۵۸۷

۵۹۳، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۲، ۶۱۳

۶۱۴، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۱

۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸

۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۵

۶۳۶، ۶۳۷، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹

۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۳

۷۰۴، ۷۰۵، ۷۲۵، ۷۲۹، ۷۵۰، ۷۵۴

۷۷۰، ۷۸۰، ۸۲۱، ۸۲۳، ۸۳۲، ۸۳۳

۸۵۱، ۸۷۲، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۹۰، ۸۹۴

۸۹۶، ۹۰۷، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۲۲، ۹۲۳

۹۳۵، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۵۴

۹۶۳، ۹۶۵، ۹۶۷، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۹۲

۹۹۳، ۹۹۵، ۱۰۳۴، ۱۰۴۳، ۱۰۵۰

۱۰۵۱، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۹، ۱۱۷۸

۱۱۸۰، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۲۰۱

۱۲۴۲، ۱۲۸۶

پينغير اسلام = پيامير (محمدمس)

پيرى زاده ۳۹

ثاوذوسیوس ۱۰۱۷
 ثعالبی (نیشابوری) ۲۳، ۱۹۹، ۸۹۱، ۱۱۶۶
 ۱۱۶۷
 ثعلب ۱۱۶۷، ۱۹۹
 ثقفی = ابو عبید بن مسعود
 ثوبان ۶۲۶، ۶۳۴
 ثوری (سفیان) ۲۷، ۶۲۴، ۶۲۶، ۹۵۲

ج

جابر (محدث) ۶۰۹، ۶۱۷
 جابر بن حیان ۵، ۱۰۰۵، ۱۰۴۰، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹
 ۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۸۷
 جابر بن عبدالله ۱۶۹، ۱۷۰، ۴۱۷، ۶۱۷، ۶۲۴
 جاحظ ۳۹۹، ۹۵۶، ۱۱۷۱، ۱۱۲۴، ۱۱۷۵
 جاراالله = زمخشری
 جازیه (دختر سرخان) ۱۲۴۷
 جالوت ۴۴۳
 جالینوس ۷۸، ۱۵۹، ۱۹۰، ۱۰۳۳
 جالینوس (سردار ایرانی) ۲۳۷
 جامی ۸۵۳
 جبائی ۹۵۶، ۱۰۸۷
 جبیر میل ۲۳۹
 جبیریل ۱۰۸
 جبیریل بن بختیشوع ۳۱، ۳۲۰
 جبیر بن مطعم ۴۶۶
 جراب الدوله = احمد بن محمد علوجه
 جراث بن احمد حاسب ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹
 جرجانی (صاحب تعریفات) ۱۸، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۹۲ (و بیشتر حواشی دیگر)

ت

تاج الدین محمد بن حسن ارهوی ۹۲۸
 تاشفین بن علی بن یوسف ۵۲۹
 تئودر روزولت ۵۳
 تبع ۱۷، ۱۸، ۵۳۰
 تبع اصغر = ابو کرب
 ترجم ۱۲۵۱
 ترمذی ۳۴، ۳۸۱، ۳۸۱، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۵
 ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۵۱، ۸۹۹
 تطیلی = اعمی تطیلی
 تفتازانی = سعد الدین
 تقی الدین (بن) دقیق العبد ۹۱۳، ۹۱۸
 تقی الدین سبکی ۹۱۳
 تقی زاده (سید حسن) ۷
 تکریت (دختر وائل) ۱۲۸
 تمیمی ۶۲۹
 توجین ۲۵۲
 توذری = تویدری
 توقیل رومی ۶۵۸
 تولی بن توشی خان ۵۷۹
 توماس بکل ۳۵
 تونسی ۹۱۶
 تویدری ۳۰۸
 تویزری ۶۴۱
 تونیبی ۳۳، ۳۷، ۴۴
 تیمور (لنگ) ۴۹، ۵۱، ۶۹

ث

ثابت بن قره حرانی ۸۵۲، ۱۰۱۶، ۱۰۴۷
 ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲
 ثامسطیوس ۱۰۰۳

حاجی خلیفه ۳۹، ۲۱۸، ۶۰۹، ۶۵۲، ۹۲۷،
 ۹۲۸، ۶۳، ۱۰۷۰، ۱۱۷۲،
 حارث ۶۳۰
 حارث بن اسد محاسبی ۹۷۲
 حارث بن حلزہ ۱۲۴۲
 حارث بن کلدہ ۱۰۳۴
 حارث بن مسکین ۹۱۳، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷،
 حارث بن هشام ۱۸۱
 حاسب = جراث بن احمد
 حافظ = ابو عمرو بن عبدالبر
 حافظ = ابوالقاسم خلف بن احمد
 حافظ بن عبدالبر = ابو عمرو بن عبدالبر
 حافظ اندلسی ۶۶۳
 حافظ ابو نعیم = ابو نعیم احمد
 حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی =
 نسفی
 حافظ شیرازی ۱۸۵۳، ۱۰۰۳، ۱۲۹۰،
 حافظ مزنی ۹۰۵
 حاکم (نیشابوری) ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۳، ۶۱۴،
 ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۲، ۶۲۳،
 ۶۲۵، ۶۳۰، ۸۹۷، ۹۰۰،
 حام (بن نوح) ۱۰۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
 ۱۵۵
 حبیب = ابوتمام
 حبیب بن اوس بن حارث آمدی = ابوتمام
 حبیب بن اوس طائی = ابوتمام
 حبیبہ (دختر ابوبکر) ۲۰۳
 حجاج بن یوسف ثقفی ۵۳، ۵۹، ۲۳۲، ۲۳۳،
 ۲۳۴، ۲۸۸، ۳۳۰، ۳۴۰، ۴۶۷، ۵۰۰،
 ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۲۲، ۵۳۸، ۶۶۶، ۶۹۳،
 ۶۹۵، ۶۹۴
 حجازی ۸۹۸

جرجی زیدان ۵۷، ۷۰، (وحواشی دیگر)
 جرجیس بن عمید ۴۴۸
 جریج ۶۳۱، ۶۳۶
 جریر ۵۰، ۲۴۷، ۱۲۱۶، ۱۲۲۹
 جزار = ابوسعید
 جمعی ۹۱۰، ۱۰۱۴
 جعفر (محدث) ۶۴۲
 جعفر بن یحیی ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۲۵۸،
 ۴۵۶، ۴۷۱، ۵۰۷، ۱۱۷۱،
 جعفر برمکی = جعفر بن یحیی
 جعفر (دکتر جعفر شہیدی)
 جعفر صادق (امام ...) ۳۶، ۳۸۰، ۳۸۳،
 ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۶۰،
 جعفر مصدق (ابن مکتوم) ۳۸۵
 جلال الدین قزوینی ۱۱۷۲
 جمال الدین بن هشام = ابن هشام
 جمال الدین عبدالرحیم بن عمر موصلی ۶۷۱
 جنید ۹۵۰، ۹۵۰، ۹۸۹،
 جنید بن عبدالرحمان غطفانی ۶۱۱
 جودت افندی ۱۰۶۶
 جوزجانی (گوزکانی) ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۱۸،
 جوطی بن محمد ۴۵۰
 جوهر صقلی ۳۴۱، ۵۸۵، ۷۳۵،
 جوهر کاتب = جوهر صقلی
 جوهری ۱۱۶۴

ج

چوسر ۵۴

ح

حاتم بن سعید ۱۲۵۹
 حاجب بن زرارہ ۲۶۲

حسن دیلمی (رکن الدوله) ۳۸۲، ۲۹۶	حجر ۱۹۹
حسن عسکری (امام ع) ۳۸۶	حذیفه بن بدر فرازی ۳۷۲، ۲۶۲
حسون بن بواق ۳۴۶	حذیفه بن یمان (ابو عبدالله) ۶۵۱
حسین (امام ع) ۳۰۶، ۴۵، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۰، ۴۰۶، ۴۰۴، ۳۹۸	حرانی = ثابت بن قره
۶۲۴، ۴۱۸	حرب بن امیه ۸۳۰، ۸۲۹
حسین بن حسن ۶۹۷	حرث = حارث
حسین بن حسین ۶۹۷	حرث بن اسد محاسبی ۹۵۷
حسین بن علی مؤیدالدین ابواسماعیل ۱۰۶۹	حرث بن هشام ۱۸۱
حشمناهی ۴۵۹	حریری ۷۵۸
حصین بن نمیر سکونی ۶۹۳	حسان بن ثابت ۱۲۲۹، ۴۱۰
حضرون = حضرون	حسان بن نعمان ۴۸۴
حطیثه ۱۲۲۹	حسرون = حضرون (۱۶)
حفصه بن قیس ۱۱۷۷	حسن بن حسن بن علی (ع) ۴۲۰، ۲۸
حفصی = ابواسحاق	حسن بن حسین بن علی بن علی بن زید الما بدین = افضس
حکم بن الناصر ۲۹۷، ۵۵	حسن بن دویریده ۱۲۵۹
حکم بن هشام بن عبدالرحمان داخل ۸۵۵	حسن بن زید = داعی طبرستان
حلاج = منصور حلاج (۹۹۱)	حسن بن سبط ۵۰
حماد ۸۵۶، ۵۶۵	حسن بن سرحان ۱۲۴۹
حماد بن سلمه ۶۱۸	حسن بن سهل ۳۵، ۳۲۹، ۶۶۱
حماد موصلی ۸۵۳	حسن بن علی (بن محمد حنفیه) ۳۸۲
حمد بستنی = ابوسلیمان	حسن بن علی (امام ع) ۳۸۳، ۳۷۹، ۲۸، ۴۱
حمزه ۶۲۴	۳۸۵، ۳۹۸، ۷، ۵۰۷، ۶۱۲، ۶۱۵، ۶۲۴
حمودی = ادریسی	۶۹۷، ۶۶۷، ۶۳۶
حمیر بن سبا ۱۷	حسن بن علی بن حسن = ناصر اطروش
حمیری (سید) ۳۸۲، ۳۸۰	حسن بن عمر (وزیر) ۵۶، ۴۷
حمیناذاب ۱۶	حسن بن قاسم بن وهب = ابن وهب
حنانیا ۴۴۷	حسن بن محمد خلدون ۴۴
حنیفه ۱۱۲۳	حسن بن محمد صباح ۳۸۶
حسین بن اسحاق ۱۰۱۶	حسن بن یزید سعدی ۶۱۹، ۶۱۸
حوفی = ابوالقاسم احمد	حسن افضس ۶۹۷
حوقلی ۹۸	حسن بصری ۶۳۰، ۶۳۲، ۹۵۶، ۹۹۸

- حی بن اخطب ۶۵۰، ۶۴۹
حی بن یقطان ۸۲۰
حیی = حی بن اخطب
- خ
- خاتم اولیاء (فاطمی یا مهدی منتظر) = مهدی منتظر
خاتم انبیاء (محمدص) ۶۳۴
خاتم پیامبران = محمدص ۶۳۴
خاتم النبیین = خاتم پیامبران
خارجة بن زید ۲۰۳
خارجی ۵۳۱
خارجیة ۱۲۱۳
خارنی = ابوالفتح اسحاق بن حسن
خالد (زاده خلدون) ۴۰
خالد = خلدون (۳۷)
خالد بن حمزة بن عمر ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
خالد (برمکی) ۲۵
خالد بن عبدالله قسری ۵۰۰، ۳۵۱
خالد بن ولید ۴۶۶
خالد بن یزید بن معاویه ۱۰۷۷
خالد الدریوس ۳۰۷، ۳۰۶
خالد قسری = خالد بن عبدالله قسری
خشعی = سهیلی
خدری = ابوسعید خدری
خدیجه (همسر پیامبرص) ۱۷۰، ۱۷۱
خزار ۸۹۰
خزیمه بن ثابت = ذوالشهادتین
خزیمی = ابووائل
خسرو ۳۳۱
خسرو انوشروان = انوشروان
خسرو پرویز ۶۵۸
- خسرو (کسری) ۳۲۸، ۳۲۵، ۶۳۵، ۷۱۰
خضر ۳۸۰
خضرون ۱۶
خطابی = ابوسلیمان
خطیب بغدادی ۶۷۴
خلال = ابوسلمة خلال
خلیجان بن قاسم ۸۳۰
خلدون بن عثمان بن هانی ۳۹، ۳۹
خلف بن احمد حافظ = ابوالقاسم خلف
خلف احمر ۱۱۴۹
خلیل (ع) ۶۹
خلیل بن احمد فراهمدی ۱۱۶۰، ۱۱۶۲،
۱۱۶۳، ۱۱۶۴
خوارزمی ۱۰۱۳
خونجی = افضل الدین
خیام ۱۲۸۷
خبیری ۵۲۴
- د
- دارا ۱۰۰۲
دارقطنی ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۶
دارمی ۹۰۰
دارون ۱۷۷
داعی الزنج ۳۸۴
داعی صعده ۴۹۵
داعی طبرستان ۳۸۴، ۳۹۵
دانتہ ۵۴
دانی = ابوالحسن مقرئ
دانی = ابو عمرو دانی
دانیال (ع) ۷۳، ۸۰، ۲۰۸، ۶۶۹
دانیالی ۶۶۹
داود (ع) ۱۵، ۳۶۸، ۳۹۴، ۴۴۳، ۴۴۶

ذرماری ۱۸۳	۶۹۹، ۶۸۹
ذوالاذعار ۱۸، ۲۰، ۲۸، ۸۰، ۱۰۱	داود بن علی ۹۰۹، ۹۰۸، ۲۹
ذوالرمة ۱۲۹، ۱۲۲۹	داود بن محبر بن قحزم ۶۲۸
ذوالسویقتین ۹۰۱، ۹۰۲	دباج = ابوالحسن دباج
ذوالشهادتین (خزیمه بن ثابت) ۲۳۴	دبوسی = ابوزید
ذوالقرنین ۸۰، ۱۰۲، ۸۰	دجال ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۳۳، ۶۳۴
ذوالیمینیر = طاهر بن حسین	در بلو ۳۰
ذویب ۶۵۸	دزی ۳۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۹۲، ۱۰۴، ۱۰۳، ۶۷۹، ۵۴۱
ذهبی ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۲۶	دسائی (سیلوستر) ۱۲۹، ۴۸
ذیاب بن غانم ۱۲۴۹	دسلان (بارون) ۴۱، ۴۲، ۳۰، ۶۳ (ودر بیشتر حواشی متن)
ر	دکارت ۱۰۵۱
راپاپور ۳۳	دکتر خانلری (استاد دانشگاه تهران) ۶۷۸، ۶۱
رازی ۱۰۳۳	دکتر صفی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۰۳
رازی = محمد بن زکریا	دکتر طه حسین ۳۶، ۳۷
رازی = ابن خطیب (فخر رازی)	دکتر معین (استاد دانشگاه تهران) ۷۰
راس = ابن ارفع	دکتر نوایی ۳۷
راسو = ابن ارفع	دکتر هشترودی (رئیس دانشکده علوم تهران)
راسه = ابن ارفع	۴۵، ۱۰۰۷، ۱۲۴۷
راشد ۴۱، ۴۲	دکتر یارشاطر (استاد دانشگاه تهران) ۲۵
راعوث ۴۴۹	دمشقی ۱۹۸، ۸۴
رافع بن خدیج ۷۰۵	دوبان ۶۵۹
رافعی (قیه حراسان) ۹۱۸	دوبویر ۳۶، ۳۳
رام ۱۶	دوینی = ابواسحاق دوینی
رباب ۲۵۰	دهخدا ۱۲۸ و دیگر حواشی
رباح بن عجله ۱۹۹	دیلمی = احمد دیلمی
رباح بن کحله = رباح بن عجله	دیوجانس کلبی ۱۰۰۳
رباح بن کهیله = رباح بن عجله	دیوژن = دیوجانس
ربیع ۶۶۱	ذ
ربیعة بن مضر ۱۹۸	ذبیح الله بهروز ۱۶۶
ربیعة بن نزار ۲۴۵، ۶۴۶، ۱۲۱۲	ذخیرة الملك ۴۳۸
ربیعة بن نصر = ربیعة بن نزار	

زجاج (ابو اسحاق) ۸۵۲، ۱۱۵۰، ۱۱۶۰	رحوی = ابو القاسم
زجاج = ابو القاسم	رستم (فرخزاد) ۱۵، ۲۹۱، ۲۹۹، ۵۰
زربن حبیش ۶۱۰	رسول خدا = پیامبر (محمد ص)
زرقانی ۲۰۳، ۹۰۰	رشید (هارون) ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰
زرکلی ۵۰ (وحواشی دیگر)	۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰
زرهون ۱۲۸۵	۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۳۷، ۴۷۱، ۴۷۴، ۵۰۷
زریاب (موسیقی دان ایرانی) ۸۵۶، ۸۵۵	۶۶۰، ۶۶۱، ۷۴۵، ۱۱۶۰، ۱۲۴۳
زکریا بن اسحاق ۱۷۰	رضا (ع) = علی بن موسی الرضا (ع)
زکریا بن احمد لحيانی = ابو یحیی (۵۴۹)	رضی (سید) = شریف رضی
زمخشری ۲۳، ۴۹۲، ۸۹۳، ۱۱۶۱، ۱۱۶۵	رعینی اندلسی = ابو محمد رعینی
۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۹۵	رقاشی = یزید رقاشی
زناتی ۲۰۸	رکن الدوله دیلمی (حن دیلمی) ۹۷، ۲۹۶، ۳۳۸
زنیم ۲۰۳	رکن الدین عمیدی ۹۳۲
زواوی = ابو علی ناصر الدین	رم بن حضرون ۱۶
زهرای ۱۰۱۹	رنه مونیہ ۳۳، ۳۴
زهرة بن حویہ ۲۳۷	روجر بن روجر ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۹۸
زهری ۱۵۰، ۱۰، ۴۶۶، ۴۷۳، ۴۹۷، ۷۰۴	روح القدس ۱۲۶۸
زهیر بن ابی سلمیٰ ۳۸، ۱۲۲۹، ۱۲۴۲	روح بن زینب ۵۱۲، ۵۱۳
زیاد بن ابی سفیان ۳۶۲، ۳۶۳، ۵۰۸	روحی = ابو القاسم
زیادة الله اول (ابن الاغلب ۴۸۴) = ابراهیم بن اغلب	روزنتال ۳۳
زیان ۱۲۴۹، ۲۵۰	رومی ۸۵۴
زید ۶۵۳	ریاح بن کحیلہ = ریحان ابو کلجبه
زید بن ارقم ۴۱۷، ۴۴۰	ریاح ابو کلجبه ۱۹۶-۱۹۹
زید بن ثابت ۳۹۲	ریختر ۳۳
زید بن علی بن حسین سبط ۳۷۹، ۳۸۲، ۳۸۴	رینو ۱۰۵
زید بن علی بن زین العابدین ۱۰۵	رینود ۱۲۹
زید بن محمد بن اسماعیل ۳۸۸	
زید بن کهلان ۲۴۵	ز
زید بن یشجب ۲۴۵	زادان فرخ ۴۶۷
زید شاک ۱۶	زایده ۶۱۰، ۶۱۱
زید عمی ۱۵، ۶۱۶	زیبیدی = ابو بکر ۱۱۶۴
	زیبیر ۳۹۲، ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۴

- سرخسی = احمد بن طیب
 سطلی = ابو عبدالله محمد بن سلیمان
 سطیح بن مازن بن غسان ۱۹۸، ۶۴۶
 سعاد ۶۴۴
 سعد (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱
 سعاد ۱۲۵۰
 سعد بن ابی وقاص ۱۵، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۸۴
 ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۳۶، ۱۰۰۲
 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، ۷۱۷، ۸۶۲، ۱۲۸۰، ۱۲۸۲
 سعید ۶۶۷
 سعید (صحابی) ۴۱۰، ۴۱۱
 سعید بن عبدالعزیز (سلطان مغرب) ۴۷، ۵۵،
 ۶۱
 سعید بن ابی سعید ۱۷۵
 سعید بن ابی مریم (۶۵۱، ۶۵۲) = ابن ابی مریم
 سعید بن زید ۴۰۲
 سعید بن عاصی ۴۱۴
 سعید بن مسیب ۴۶۶، ۵۰۰، ۶۱۳
 سعید نفیسی (استاد دانشگاه تهران) ۷۰
 سفاح (خلیفه) ۲۹۷، ۳۸۳، ۴۰۴، ۴۳۷،
 ۶۲۵
 سفیان ۶۲۳
 سفیان بن امیه ۸۲۹
 سفیان ثوری (۳۰) = ثوری
 سقراط ۹۷۷، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳
 سقراط خم نشین = سقراط
 سکاکی ۱۱۲۴، ۱۱۷۱
- زین العابدین (امام ع) ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۵
 ز
 زان پاتیست سای ۳۲
 س
 سائب خاسر (یا خاثر (مغنی) ۸۵۴
 ساره ۶۹۸
 ساریه بن زینم ۳۰، ۲۰۳
 ساطع الحصری (ابوخلدون) ۴۰، ۴۴، ۵۰، ۴
 ۳۸، ۳۹، ۱۱۷۶، ۴۶، ۴۵
 سالم (مولی حدیفه) ۳۷۲
 سالمی ۹۹۹
 سام ۱۵۵
 سانت ژولیک ۲۵۹
 سباین یسحب ۱۷، ۲۴۵
 سبتی = ابوالقاسم شریف
 سبتی (ابوالعباس احمد) ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۱۰۶۲،
 ۱۰۶۳، ۱۰۶۷
 سبتی = مالک بن مرحل
 سبطین (حسن وحسین ع) ۳۷۹
 سبکی = تقی الدین
 سبکتکین ۵۸۱
 سبیمی = ابواسحاق سبیمی
 سجاد بن علی ۲۵
 سجستانی = ابوداود
 سحنون ۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴
 سراج الدین ارموی (ابوالثنا) ۹۲۶، ۹۲۸
 سراج الدین بلقینی ۹۱۳
 سراقه بن عمر ۲۷۱
 سرحان ۱۲۴۷
 سرحون ۳۶۷

سهل بن مالك ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦٢، ١٢٧٣
 سهل بن نوبخت ٣٥٢
 سهل بن هارون ١٢٢٦
 سهيلي ٦٠٩، ٦٤٨، ٦٥٠، ٦٩٩
 سيويه ١١٢٧، ١١٥٠، ١١٦٠، ١١٩٧
 سيد احمد خراساني ٣٤
 سيد بن طاوس ٧٠٥
 سيرين ٩٩٨
 سيف الاسلام يزدي ٩٢٨
 سيف الدوله ٤٣٩، ١٠٩١
 سيف الدوله (امير صنهاجه) ٤٤٥
 سيف الدين آمدى = آمدى (٩٢٧)
 سيف بن عمر اسدي ١٤٠٣
 سيلوستر داسي = داسي ٣٥
 سيوطي ١١٧٢

ش

شاذان بلخي ٦٥٦
 شاطبي = ابن فيره
 شاطبي ١٢٢٩
 شاطبي = ابو عمر
 شافعي (امام) ٦٧١، ٧٠٥، ٨٥٠، ٨٩٤
 ٩١٨، ٩١٣، ٩١٢، ٩١٠، ٩٠٨، ٨٩٨
 ٩٢٩، ٩٣٠، ١١٢٣
 شبل بن مسكينانه ١٢٥٠، ١٢٥١
 شبستري ١٢٧٤
 شجاع بن اسلم = ابو كامل
 شداد بن عاد ٢٠
 شديد بن عاد ٢٠
 شرف الدوله (القاب) ٣٣٨
 شرف الدين طيبي ٨٩٣
 شرماسحي ٩١٨

سكسيوي = عمر سكسيوي
 سكوني = حصين بن نمير
 سلاز ٣٤٥
 سلام ترجمان ١٤٦
 سلطان ابوالحسن (ابوالحسن حفصي) ١١٠٤،
 ١٢٨٥
 سلطان بن مظفر بن يحيى ١٢٥٠
 سلطان سعيد (حفصي) ٤٧، ٤٨، ٥٦
 سلمون بن نحشون ١٦
 سلمة بن ابرش ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٢٩
 سلمة بن اكوع ٢٣٢، ٢٣٣
 سليط بن قيس ٥٣١
 سليم بن منصور ٢٥٠، ١١٨٢
 سليمان بن داود (ع) ١٦، ١٨٠، ٣٦٨، ٣٨٩
 ٣٩٤، ٤٤٣، ٤٤٦، ٤٩٧، ٦٨٩، ٦٩٩
 ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٣، ٧٠٤
 سليمان = ابوداود (٦٠٨)
 سليمان بن سعد ٤٦٦
 سليمان بن عبدالملك ٣٩٦، ٤٠٤، ٥٧١
 سليمان بن عبيد ٦١٧، ٦١٨
 سليمان بن نجاح = ابن نجاح
 سليمان طبراني = طبراني
 سليمان بن ٦١٣
 سماكي ١١٧٢
 سنائي ١٠٠١، ١٨٥٢
 سواد بن قارب ١٨٩
 سواد (كنيز معاوية بن حاكم) ٩٦٠
 سهوردي ٩٧٠، ٩٧٢
 سهل بن سعد ٤١٧
 سهل بن سلامه انصاري (ابوحاتم) ٣٠٦،
 ٣٠٧
 سهل بن عبدالله ٢٢١

- شريد ۶۵۰
 شريح (قاضي) ۴۲۳، ۲۳۹
 شريف = ادريسي (۸۸)
 شريف ابوالهيجان بن هاشم ۱۲۴۷، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
 شريف بن هاشم = شريف ابوالهيجان بن هاشم
 شريف رضى ۴۰، ۱۲۱۶، ۱۲۲۵
 شريف سبتى = ابوالقاسم
 شريف (قاضي غرناطه) = ابوالقاسم شريف
 شستري = شيبستري
 شعبه ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۷، ۶۱۹
 شعبى ۹۵۲
 شعيب بن ابي خالد = شعيب بن خالد
 شعيب بن حسين اندلسى = ابو مدين (۶۴۲)
 شعيب بن خالد ۶۱۲
 شق بن انمار بن نزار ۱۹۸، ۶۴۶
 شقيق بن سلمه اسدى خزيمى = ابووائل (۶۹۷)
 شلو بين ۱۲۳۰
 شماخ ۴۲
 شمس الدين محمد باجريقى = باجريقى
 شموئيل ۴۴۳
 شميت = (اشميت ۳۳)
 شولتر ۳۰، ۳۱، ۳۳
 شهاب الدين قرافى ۱۸۷۷، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۲۴
 ۹۲۸، ۹۲۷
 شهاب الدين حلبى ۱۱۹۱
 شهر يار (يا شهر يار) (حاكم در بند) ۲۷۱
 شهر شنانى ۴۸۶
 شيبان بن عبدالعزيز يشكرى ۵۲۴
 شيبه بن عثمان ۶۹۷
 شيث ۲۴۵
- شيخ الاسلام مصر = سراج الدين بلقيني
 شيخ ابوالحسن اشعري = اشعري ۹۴۷، ۱۰۲۹
 شيخ ابو مهدي بن زيات (ابن الزيات ۹۸۸)
 شيخين (بخارى و مسلم) ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۲
 شيخين (ابو بكر و عمر) ۳۷۹، ۴۰۱، ۶۱۷
 ۶۲۳، ۶۱۸
 شيطان ۳۶۳، ۳۸۸، ۹۹۷
 شيعى = ابو عبدالله شيعى
 شيعى = ابوالقاسم شيعى
- ص
- صايبى (ابراهيم بن هلال) ۱۲۲۶، ۱۲۳۶
 ۱۲۳۷، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱
 صابونى (ابو بكر بن صابونى) ۱۲۶۳
 صاحب الامر = مهدي موحدى (۴۴۱)
 صاحب اغانى = ابوالفرج اصفهاني
 صاحب الحمام = ابويزيد (۶۵۴)
 صاحب درهم مريع (لقب مهدي) = مهدي
 منتظر
 صاحب دراسات = ساطع الحصرى
 صاحب الطراز ۹۱۷
 صاحب قاموس = فيروز آبادى (۳۳۸)
 صباح = حسن بن محمد (۳۸۶)
 صالح بن شريف (ابو البقا) ۱۱۹۹
 صالح بن عبدالرحمان ۴۶۷
 صالح بن عبدالله بن حسن ۱۰۱
 صالح ابوالتحليل ۶۱۳
 صحراوى = ابو بكر صحراوى
 صدقه بن منصور ۱۲۷
 صديق ناجى (يا ابوالصديق ناجى) ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹

٥٠١، ٥٠٧، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٩١، ٥٩٨، ٦٤٨
 ٨٩١
 طحاوي ٤٠، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧
 طرطوشي (ابوبكر) ٢٩٨، ٢٩٩، ٥٢٣، ٥٢٤
 طرفة بن عبد ١٢٢٩، ١٢٤٢
 طننج (خاندان) ٣٣٠
 طنرايى ١٠٦٩، ١١٠٨، ١١١١، ١١١٢
 طلحة بن عبيدالله ٣٩٢، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤١٠
 ٤١١، ٤١٤، ٤٠٨، ٤٢٩
 ظلمنكى = ابو عمر
 ظليجن = عابس
 ظليحة اسدى ١٨٧
 ظمطم هندی ١٠٣٩
 طوسى = نصير الدين خواجه
 طويجن (ابراهيم بن محمد ساحلى) ١١٩٩، ١٢٠٠
 طويس (مغنى) ٨٥٤
 طه حسين (دكتور طه حسين) ٤، ٣٨، ٣٩
 ١١٧٦
 طيالىسى = ابوداود طيالىسى
 طبيى = شرف الدين
 طيطش ٧٠١

ظ

ظاهر (ملك) ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠
 الظاهر ٩١٨
 الظاهر = بيبيرس
 الظاهر ابوسعيد = ابوسعيد برقوق ٣٤٧

ع

عابرين شالخ ١١٢١

صبة بن داهر هندی ٦٥٩
 صعصعة بن معاوية ١١٨١
 صفا (دكتور) ٦٧، ١٠٠٢
 صفى حلى ١٢٩٢
 صفيه (كنيز ابوبكر) ٩٩٨
 صفيه (مادر سيرين) ١٠٠١
 صقلى = احمد صقلى
 صقلى = جوهر صقلى
 صلاح الدين (القاب) ٤٣٩
 صلاح الدين عبدالكريم بن منقذ ٤٨٨، ٤٨٩
 صلاح الدين بن ايوب كردى ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٤٠
 ٧٠٣، ٨٨٣، ٩١٣
 صلاح الدين يوسف بن ايوب = صلاح الدين بن ايوب
 صلاح الدين ايوبى = صلاح الدين بن ايوب
 سودى ١٠١٤
 صيرفى = ابوبكر صيرفى (٥٣١)
 صيفى ١٦
 صيمرى ٤٠

ض

ضحاك خازجى ٥٢٤

ط

طارق بن زياد ٣٩
 طالوت ٤٤٣، ٤٢٢، ٦٩٩
 طاهر (نوارى) ٦٦٧
 طاهر بن حسين (ذواليمينين) ٣٠٦، ٣٠٧
 ٥٩١، ٦٠٧
 طبرانى ٦٠٨، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٢، ٦٢٦
 ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩
 طبرى ٣، ١٨، ٢٣، ٢٨، ٣١، ٣٢، ٥١

۴۲۰، ۳۵۸	عابد بن عوس ۱۲۴۹
عبدالرحمان داخل سوم (اوسط) ۴۳۸	عادم بن ابی النجود ۶۱۱، ۶۱۰، ۶۰۹
عبدالرحمان بدوی ۹۸۹	عامر بن وائله کفانه مکی = ابوطغیل
عبدالرحمان الداخل ۴۴۴، ۴۴۳، ۴۴۲، ۴۲۷	عایشه ۱۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۲۰۳، ۴۱۰، ۴۱۴
۴۳۸، ۴۶۰، ۴۸۴	عباده قزاز ۱۲۵۵
عبدالرحمان قیروانی = ابن ابی زید (مالک اصغر)	عباس (غماری) ۶۴۱
عبدالرحمان بن قطان ۸۵۴	عباس (مدعی مهدویت) ۳۰۸
عبدالرحمان مرینی ۶۲	عباس بن عبدالمطلب (رض) ۲۵، ۱۷۰، ۲۵۱
عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (ابن خلدون)	۳۳۳، ۳۸۳، ۴۰۷، ۶۲۹
۳۹، ۴۱	عباس بن عطیه ۲۵۱
عبدالرحیم بن عمر موصلی = جمال الدین	عباس اقبال آشتیانی ۴۰۱، ۲۵۱
عبدالرزاق بن همام ۶۲۶	عباس زریاب خوبی (دکتر) ۲۵، ۷۶
عبدالرزاق کاشانی (ملا) ۹۶۳	عباسه ۲۵، ۲۶
عبدالسلام کومی ۴۶۱	عبد بن حمید ۹۰۰
عبدالغزیز = ابو فارس (۶۰، ۶۱، ۶۲)	عبدالجبار بن احمد همدانی ۹۲۷
عبدالغزیز بن موسی بن نصیر ۵۷۱	عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) = ابو محمد
عبدالقاهر جرجانی ۱۱۲۴	عبدالحق (۵۰۴)
عبدالقوی ۲۵۱	عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن سبعین (۶۳۲)
عبدالقیس ۴۱۳	عبدالحمید بن واصل ۶۱۸
عبدالکریم بن منقذ = صلاح الدین	عبدالحمید بن یحیی ۴۶۷
عبدالله (محدث) ۶۹۳	عبدالحمید کاتب ۴۷۳
عبدالله بن احمد بن حنبل ۶۲۷، ۶۰۰، ۹۰۰	عبدالرحمان (بن ابی بکر) ۲۰۳، ۴۰۴
عبدالله بن ابی زید = ابن ابوزید	عبدالرحمان بن ابی حاتم = ابن ابی حاتم ۶۱۰
عبدالله بن احمد نسفی = نسفی (ابوالبرکات)	عبدالرحمان بن اشعث ۴۶۷
عبدالله بن جحش ۴۳۶	عبدالرحمان بن خثعمی = سهیلی
عبدالله بن جدعان ۸۳۰	عبدالرحمان بن ربیعہ ۲۷۱، ۲۷۲
عبدالله بن جعفر ۸۵۴	عبدالرحمان بن عوف ۲۹۲، ۴۰۲، ۴۰۳
عبدالله بن حارث بن جزء ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۳۶	عبدالرحمان بن ناصر بن منصور بن ابی عامر
عبدالله بن حارثیه = سفاح	
عبدالله بن حجاج = ابن حجاج (۴۱)	
عبدالله بن حسن ۲۸، ۴۱، ۱۰۱، ۱۰۱، ۶۲۶	

عبدالله ناشی = ناشی
 عبدالله ولی = ابومحمد عبدالله ۶۳۹
 عبدالؤمن ۴۱
 عبدالؤمن بن علی (موحدی - امیر المؤمنین)
 ۷۴۹، ۴۸۷، ۴۴۱، ۴۴۰، ۳۰۴
 عبدالمسیح ۶۴۶، ۱۹۸، ۴۱
 عبدالمطلب ۷۰۰، ۶۹۱، ۶۲۴، ۳۴۰
 عبدالملك بن حبيب = ابن حبيب ۹۱۵
 عبدالملك بن عبدالرزق = ابن ماجشون
 ۹۱۷
 عبدالملك بن قزمان = ابن قزمان ۱۲۶۹
 عبدالملك بن مروان (خليفة) ۲۸۸، ۳۹۵،
 ۴۶۶، ۴۲۲، ۴۱۸، ۴۰۴، ۳۹۹، ۳۹۶
 ۵۱۲، ۵۰۴، ۵۰۱، ۵۰۰، ۴۸۴، ۴۶۷
 ۷۴۴، ۶۹۴، ۶۹۳، ۵۶۱، ۵۲۲، ۵۱۳
 ۹۵۶
 عبدالمويعن ۵۴
 عبدالواد ۲۸۰
 عبدالوهاب (قاضی) ۹۱۷، ۹۱۵، ۹۱۳، ۷۰۵
 عبدالوهاب بن علی (= ابن طاوس) ۷۰۵
 ۷۱۲
 عبد مناف ۵۸۰، ۵۷۱، ۴۱۴، ۳۰۱
 عبدي = ابوهارون
 عبقری = عمرو بن محمد
 عبیدالله مهدی ۴۳۷، ۳۸۵، ۴۰، ۳۹، ۳۷
 ۶۵۴
 عتاب بن بشر ۶۱۹
 عتابی ۱۲۵۰، ۱۲۳۸، ۱۲۲۵
 عتبی (از اصحاب مالك) ۱۱۲۴، ۹۱۵
 عثمان بن عفان (خليفة) ۳۹۸، ۳۹۰، ۳۱۹
 ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۱۰، ۴۰۳، ۴۰۲
 ۶۹۷، ۶۹۵، ۵۰۵، ۴۵۴، ۴۱۵، ۴۱۴

عبدالله بن خردادبه (ابن خردادبه) ۱۴۶
 عبدالله بن زبير (ابن الزبير) ۴۱۱، ۴۰۶
 ۶۹۲، ۵۰۸، ۵۰۰
 عبدالله بن زياد = علی بن زياد
 عبدالله بن زياد بن ابی سفیان ۳۵۱
 عبدالله بن سبا ۳۸۰، ۳۸ (ابن سبا)
 عبدالله بن سعيد (اعلم بطليوسى) ۱۲۵۵
 عبدالله بن سعيد بن كلاب ۹۶۵
 عبدالله بن سلام ۸۹۲، ۸۸۹، ۴۱۲، ۴۱۰
 عبدالله بن طاهر ۵۹۱
 عبدالله بن عباس ۸۳۰، ۲۵
 عبدالله بن عربی (ابن عربی) ۴۴۴، ۴۴۰
 عبدالله بن عمر ۹۵۶، ۴۰۴، ۳۹۸
 عبدالله بن فروخ ۸۳۱، ۸۳۰، ۶۵۲، ۶۵۱
 عبدالله بن قلابه (ابن قلابه) ۲۳
 عبدالله بن قيس = ابوموسى اشمرى
 عبدالله بن لهيعة ۶۲۷، ۶۲۶، ۶۲۲، ۶۲۱
 ۶۲۹
 عبدالله بن محمد بن اسماعيل انصارى =
 (خواجه) هروى
 عبدالله بن محمد بن مروانى (امير) ۱۲۵۴
 عبدالله بن محمد اموى (امير) ۴۹
 عبدالله بن مروان = ابوجعفر عبدالله (۳۹۳)
 عبدالله بن مسعود (ابن مسعود) ۶۱۰، ۶۰۹
 ۶۲۴، ۶۲۱، ۶۲۰، ۶۱۹
 عبدالله انصارى (خواجه) = هروى
 عبدالله عمرو = ابوزيد دبوسى
 عبدالله عمرى ۶۲۹
 عبدالله عنان ۴۸
 عبدالله مروانى = عبدالله بن محمد بن مروانى
 (امير)
 عبدالله منصور = ابوجعفر منصور (خليفة) ۳۸۳

۴۳۶، ۴۲۶، ۴۲۲، ۴۱۸، ۴۱۵، ۴۱۴	عثمان بن خالد طویل ۹۵۶
۶۱۱، ۶۰۸، ۵۲۸، ۵۱۶، ۴۵۵، ۴۵۴	عجلی (یاسین) ۶۲۰، ۶۱۱، ۶۱۰
۶۲۴، ۶۲۳، ۶۲۲، ۶۲۱، ۶۱۳، ۶۱۲	عجلی = محمد بن مروان
۶۶۷، ۶۵۶، ۶۳۶، ۶۳۲، ۶۳۱، ۶۲۹	عجمی (خطاط) علی عجمی
۱۱۶۰، ۱۱۰۴، ۹۸۴، ۹۸۳، ۷۹۸، ۶۹۷	عدام (عوام) ۴۷
علی (آل بویه) = عمادالدوله	عدی بن حارث ۲۴۶
علی = ابوالحسن (مرینی)	عراقی ۸۹۸
علی بن ابراهیم ۱۲۵۲	عرفجة بن هرثمة ازدی ۴۹، ۲۴۷، ۴۸۳
علی بن احمد بن سعید بن حزم = ابن حزم	عروة بن حزام عذری ۱۹۸، ۱۹۹
۵۰۴	عزالدين بن عبدالسلام (ابن عبدالسلام) ۹۱۳
علی بن جیاب ادیب = ابن الجیاب	عزرا ۴۴۵
علی بن حسن النبی (قاضی غرناطه) ۵۹	عزه ۱۲۳۹
علی بن حسین (ع) = زین العابدین (امام ح)	عزیر (نبی) ۷۰۰
علی بن زیاد یمامی ۶۲۴	عزیز نزار (فاطمی) ۴۹۶
علی بن عبدالله ۲۵	عضدالدوله (لقاب) ۴۳۸
علی بن عبدالله بن عباس ۳۸۲	عطار (عارف ایرانی) ۱۵
علی بن عمر بن ابراهیم ۱۲۵۲	عفراء ۱۹۹
علی بن عمر = دارقطنی ۶۱۱	عتیل بن ابیطالب ۴۶۶
علی بن مؤذن ۱۲۸۵	عتیلی (= ابوجعفر) ۶۲۱
علی بن مجاهد ۱۱۶	عکرمه ۹۴۸
علی بن محمد پزدوی = پزدوی	عکرمه بن حفصه ۱۱۸۱
علی بن محمد حنفیه ۳۸۲	عکرمه بن عمار ۶۲۴
علی بن محمد سیف الاسلام = پزدوی	علاف = ابوالهذیل
علی بن مدینی ۶۲۳	علقمة ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
علی بن مقله (ابن مقله) ۸۳۴	علقمة بن عبده ۱۲۲۹، ۱۲۴۲
علی بن موسی بن جعفر صادق = علی بن موسی-الرضا	علوجه = احمد بن محمد
علی بن موسی الرضا (امام ح) ۳۰۶، ۳۸۶، ۴۰۵	علوی حمودی = ادیسی ۹۸
علی بن نافع زریاب = زریاب	علویة = احمد بن محمد
علی بن نفیل ۶۱۳	علی بن ابیطالب (امام ح) ۲۸، ۲۸۷، ۳۰۰، ۳۰۱
علی بن هلال کاتب = ابن البواب	۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳
علی بن یحیی منجم ۸۵۲	۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۹
	۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲

عمر بن يوسف (سلطان مرابطان) = ابو بكر بن ابراهيم ١٢٥٧	عمر بن يوسف (سلطان مرابطان) = ابو بكر بن ابراهيم ١٢٥٧
عمر بن علي = عماد الدولة	عمر بن علي = عماد الدولة
عمر بن علي بن موسى الرضا (ع)	عمر بن علي بن موسى الرضا (ع)
عمر بن زين العابدين = زين العابدين (امام ع)	عمر بن زين العابدين = زين العابدين (امام ع)
عمر بن عجمي (خطاط) ٨٣٠	عمر بن عجمي (خطاط) ٨٣٠
عمر بن ماوردي = ماوردي	عمر بن ماوردي = ماوردي
عمر بن ناشي ١٢٢٢	عمر بن ناشي ١٢٢٢
عمر بن الهادي (امام ع) ٣٨٦	عمر بن الهادي (امام ع) ٣٨٦
عمر بن وصي = علي بن ابي طالب (ع)	عمر بن وصي = علي بن ابي طالب (ع)
عمر بن الهلالي ٦١١	عمر بن الهلالي ٦١١
عمر بن متزوي ٢٥	عمر بن متزوي ٢٥
عماد الدولة ٢٩٦	عماد الدولة ٢٩٦
عماد اصفهاني ١٢٢٦، ٤٨٨	عماد اصفهاني ١٢٢٦، ٤٨٨
عماد الدين ابوالقداء = ابن كثير ٦٧١	عماد الدين ابوالقداء = ابن كثير ٦٧١
عماد الدين اسماعيل بن كثير = ابن كثير	عماد الدين اسماعيل بن كثير = ابن كثير
عمار بن ياسر ٢٣٥	عمار بن ياسر ٢٣٥
عمار ذهبي ٦٢٣	عمار ذهبي ٦٢٣
عمر بن خطاب (خليفة رض) ٥٠، ٧٠، ٢٠٢	عمر بن خطاب (خليفة رض) ٥٠، ٧٠، ٢٠٢
عمر بن محمد عبقري ٦٢٣	عمر بن محمد عبقري ٦٢٣
عمر بن مالك بن حمير ٢٤٥	عمر بن مالك بن حمير ٢٤٥
عمر بن محمد عبقري ٦٢٣	عمر بن محمد عبقري ٦٢٣
عمر بن ٣٠	عمر بن ٣٠
عميدى = ركن الدين	عميدى = ركن الدين
عميس ٢٠٣	عميس ٢٠٣
عمينا ذاب ١٦	عمينا ذاب ١٦
عمينوذب = عمينا ذاب	عمينوذب = عمينا ذاب
عنيسة وراق ٦٦١	عنيسة وراق ٦٦١
عنتر بن شداد ١٢٢٢، ١٢٢٩، ٥٣٢	عنتر بن شداد ١٢٢٢، ١٢٢٩، ٥٣٢
عوام بن قاسم = عدام	عوام بن قاسم = عدام
عوبذ ١٦	عوبذ ١٦
عوبيد = عوبذ	عوبيد = عوبذ
عوج بن عناق ٦٨٠، ٣٣٩، ٣٣٨	عوج بن عناق ٦٨٠، ٣٣٩، ٣٣٨
عوج بن عنق = عوج بن عناق	عوج بن عنق = عوج بن عناق
عمر (برادر ابن خلدون) ٣٣	عمر (برادر ابن خلدون) ٣٣
عمر بن ابي ربيعة ١٢٢٩، ١٢٤٣	عمر بن ابي ربيعة ١٢٢٩، ١٢٤٣
عمر بن سعد بن ابي وقاص ٢٥١	عمر بن سعد بن ابي وقاص ٢٥١
عمر بن عبدالعزيز ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٦٣٦	عمر بن عبدالعزيز ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٦٣٦

فاضل بیسانی ۴۸۸
 فاطمه (ع) ۶۳۸، ۶۳۴، ۶۱۳، ۳۷۹، ۳۹
 فاطمی (منتظر) ۶۳۲، ۶۰۷، ۳۰۸، ۳۰۷، ۵۰
 ۶۶۲، ۶۴۳، ۶۴۱، ۶۴۰، ۶۳۴، ۶۳۳
 ۹۸۴ (ورجوع به مهدی منتظر و محمد بن حسن -
 عسگری (ع) شود)
 فاهت ۱۵
 فتح بن خاقان ۱۲۷۰
 فخر الاسلام (= پزودی) ۹۲۸
 فخرالدین بن الخطیب = ابن خطیب اندلسی
 فخر رازی (= ابن خطیب) ۳۷۶، ۳۹، ۸۷۶
 ۱۰۴۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۷، ۹۲۷
 فخرالدین رازی = فخر رازی
 فراهیدی = خلیل بن احمد
 فرخزاد = رستم
 فردریک دوم ۶۳۲
 فرزدق ۱۲۲۹
 فرشته ماروت ۱۰۴۲
 فرشته هاروت ۱۰۴۲
 فرعون ۱۰۸۸، ۱۰۵۰، ۷۶۵
 فرغانی ۹۷۸
 فرکاح ۱۸۳
 فرواسار ۵۴
 فرید وجدی ۸۹
 فریر ۳۳
 فضالة بن عبید ۴۱۰
 فضل بن عیسی ۶۱۶
 فضل بن یحیی (برمکی) ۵۰۷، ۱۱۷، ۲۹، ۲۸
 ۱۱۴۴
 فضیل بن عیاض ۳۰
 فطربن خلیفه ۶۱۱، ۶۱۲
 فلینت ۳۸، ۳۶، ۳۳

عوج بن عوق = عوج بن عناق
 عوس بن ارم ۲۳
 عوف اعرابی ۶۱۷
 عوفد = عوبذ
 عوفید = عوبذ
 عویف القوافی ۲۶۲
 عیاض ۲۸
 عیاض (قاضی) ۹۰۶، ۹۰۳
 عیسی (بن مریم (ع)) ۶۳۰، ۶۰۷، ۴۴۶، ۳۸۰، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۷۰۲، ۸۲۱
 ۱۰۳۳
 عیسی بن زیات = ابومهدی عیسی = ابن الزیات
 عیسی بن زید بن علی ۳۸۴، ۳۸۳
 عیسی بن عبدالملک = ابن قزمان
 عسی بن عمر ۱۱۷۹
 عیسی بلیدی ۱۲۷۰
 عیسی نوشری ۳۷

غ

غزالی ۱۰۲۸، ۹۷۴، ۹۷۲، ۹۶۷، ۹۴۸
 ۱۲۲۸، ۱۰۷۰، ۱۰۵۴، ۱۰۳۶، ۱۰۳۰
 غطفانی = جنید بن عبدالرحمان
 غلامرضا تهامی ۴۵
 غیلان = ذوالرمة

ف

فارابی ۱۰۹۱، ۱۰۲۶، ۱۰۰۴، ۸۵۳، ۸۲۱
 ۱۱۱۸، ۱۱۱۱، ۱۰۹۵
 فارح وزیر ۶۳
 فارس بن وردار ۳۴۹
 فارسی (نحوی) = ابوعلی ۱۱۹۵، ۱۱۵۰
 فاروق ۱۱

قزاز = عباده
 قزويني = جلال الدين
 قسري = خالد بن عبدالله
 قسطلي ١٢٥٧، ١١٩٨
 قسطلي = ابو عمر احمد
 قشيري = مسلم بن حجاج
 قصي بن كلاب ٧٠١، ٧٠٠
 قضاة = عمرو بن مالك حمير
 قطان = عمران
 قمنبي ٨٩٨
 قنطلي ١٠١١
 قلانسى = ابو العباس
 قلاوون = الناصر بن محمد
 قيار اسعد ابو كرب ٦٩١
 قيرواني = ابن ابي زيد
 قيرواني = ابن فروخ
 قيس بن دريغ = ابو زيد قيس
 قيس بن عاصم منقري ٢٦٢
 قيس غيلان ١١٧٨، ٢٥
 قيصر ٦٣٧، ٦٣٦، ٥٠٥

ك

كاتر مر ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٨٣، ٤٠، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٧، ١٩٦، ١٩٥، ١٩٤، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١، ١٩٠، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٨٤، ١٨٣، ١٨٢، ١٨١، ١٨٠، ١٧٩، ١٧٨، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٥، ١٧٤، ١٧٣، ١٧٢، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٥، ١٦٤، ١٦٣، ١٦٢، ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٨، ١٣٧، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٤، ١٣٣، ١٣٢، ١٣١، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٨، ١٢٧، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ١٢٠، ١١٩، ١١٨، ١١٧، ١١٦، ١١٥، ١١٤، ١١٣، ١١٢، ١١١، ١١٠، ١٠٩، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٤، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠، ٩٩، ٩٨، ٩٧، ٩٦، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٩١، ٩٠، ٨٩، ٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٨٢، ٨١، ٨٠، ٧٩، ٧٨، ٧٧، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٣، ٧٢، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨، ٦٧، ٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٦٢، ٦١، ٦٠، ٥٩، ٥٨، ٥٧، ٥٦، ٥٥، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٣٠، ٢٩، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤، ١٣، ١٢، ١١، ١٠، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١

فوري بيك ٢٢٢
 فيثاغورث ١٠٠٢
 فيروز آبادي (صاحب قاموس) ١٦٤
 فيروز جوہ ٣٤٨

ق

القائم بامر الله عباسي (مهدى) ٦٣٤
 القادر ٢٥٠
 قارب الاسود ١٨٧
 قاسم ٢٥٠
 قاسم بن ابوزيد ٦١١
 قاسم بن ادريس ٢٥١، ٤٧
 قاسم بن فيره = ابن فيره (١٢٢٩)
 قاسم بن محمد بن ابي بكر ٤٣٩
 قاسم بن محمد بن ادريس ٢٥٠
 قاسم بن مرة بن احمد ٦٤٤
 قاهت = فاهت
 قتاده ٦١٤
 قتيبة بن سعيد ١٧٥
 قتيبة بن مسلم ٧٠
 قحطان ٢٤٥
 قحطيه ٢٨
 قدامه ١١٧١
 قدامة بن مضمون ٤١٠
 قدوري ٩٨، ٤٠
 قدسي اگوستين ٣٦
 قرافي = شهاب الدين
 قرشي ٣٧٥
 قرطبي = ابن حيان (٣٨)
 قرطبي ٨٨٨
 قرمطي ٣٨
 قرة بن اياس ٦٢٨، ٦٤٠

کوتیه ۳۳، ۳۵	کرمانی ۹۹۸
گوزگانی = جوزجانی (۶۲۰)	کریب بن خلدون ۴۱
گومپلیج ۳۳	کسری = (خسروانوشروان) ۳۱، ۳۲۸، ۳۴۶، ۶۴۶
ل	۶۹۷
لاوی ۱۵	کعب الاحبار ۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۸۹۰
لئون ۲۸۲	کعب بن زهیر ۱۲۴۲، ۵۰۹
لبید بن ربیعہ (شاعر) ۹۸۶، ۱۲۴۲	کعب بن عجره ۴۱۰
لحیانی = ابویحیی زکریا بن احمد ۵۴۹	کعب بن مالک ۴۱۰
۶۶۴	کعبی ۹۵۶
لخمی ۱۱۲۶، ۹۱۶	کعب ۱۲۵۱، ۱۲۵۰
لسان الدین خطیب = (ابن خطیب اندلسی) ۴۹	کفیف (شاعر) ۱۲۸۵
۲۱۷، ۶۳، ۶۲، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۰	کلبی ۶۶۸
لقمان حکیم ۱۰۰۳	کلثوم بن عمرو = عتابی
لودویک گومبلرویتج ۳۳	کلان اوار ۳۹
لوشی = ابو عبدالله	کلنت (اقلیمنطس) ۴۴۶
لوقا (لوق) ۴۴۵	کمال الدین (شیخ...) ۶۷۰
لويس شیخو ۱۱۹۱، ۲۵۴	کولوزیو (استفانو کولوزیو) ۳۳، ۳۵
لوین ۳۳	کندی = یعقوب بن اسحاق
لیث ۱۷۵	کنستنتین ۴۴۶، ۴۴۷
لیثی = اسامه بن زید	کونسیدران ۳۵
لیلی ۶۶۶	کنمون ۶۹۹
لین پول ۲۵۱، ۴۷	کوروش کبیر ۴۴۴
م	کومی = عبدالسلام
ماعالسماء ۱۲۶۵	کهلان بن سبا ۲۵۰
مارکس = کارل مارکس ۳۵	کهیله ۱۹۹
ماروت ۱۰۰۱	کیسان = مختار بن ابو عبید (۳۷۹)
مازری (امام) ۳۶۹، ۹۰۳	کیکوس ۲۰
ماضی بن مقرب ۱۲۴۹، ۱۲۵۰	ک
ماکیاولی ۳۳	کابریلی ۳۳
مالک بن انس اصبحی (امام) ۳۰، ۳۱، ۳۰۳، ۲۰۳	گارسن دوتاسی ۳۱
	کشتاسب ۲۰، ۱۸

مجريطى (مادرىدى) = مسلمة بن احمد	٧٣٩، ٦٢٤، ٦٠٩، ٤١٨، ٤٠١، ٣٩٥
مجنون قيس عامرى ٦٦٦	٩١٠، ٩٠٨، ٩٠٤، ٨٩٨، ٨٥٠، ٨٣٠
مجنوسى ١٠٣٣	٩٣٠، ٩٢٩، ٩١٧، ٩١٥، ٩١٤، ٩١١
محاسبى = حارث بن اسد (٩٧٢)	١٢٦٥، ٩٦٠
محتسب = ابو عبدالله (٣٧)	٢٤٦
محرمة بن نوفل ٤٦٦	مالك بن عدى بن حارث ٢٤٥
مخلف اسود ١٢٧٢	مالك بن مرسل ١١٩٩
محمد (ص پیامبر) = پیامبر اسلام	مالك بن وهيب ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ١٠٦٣
محمد (بن ابوبكر نياى ابن خلدون) ٤٣	مالك اصغر = ابن ابى زيد ٢٣٩
محمد بن محمد (برادر ابن خلدون) ٤١، ٥٤	مالك انس = مالك بن انس
محمد (ابن خلدون) ٤١	مالكى = ابو محمد بن ابوزيد
محمد (امير حاكم بجايه) ٥٨، ٥٧، ٤١	ماوردى ٥٠٣، ٤٥٢، ٤٢٥
محمد (سلطان حفصى) ٦٦٤	مأمون (خليفه) ٣٠٦، ٧٠، ٤٣، ٣٥، ٣٣
محمد (سلطان محمد اول) ٤٩	٤٢٦، ٤٠٥، ٣٨٦، ٣٤١، ٣٣٣، ٣٢٩
محمد (امير حاكم اشبيليه) ٤٠	٦٧٤، ٦٦٠، ٦٥٩، ٦٠٧، ٥٩١، ٤٩٥
محمد بن ابراهيم (= آبلى - ابو عبدالله) ٥٤	١٠٣١، ١٠٠٤، ٩٤٦، ٧٧٩، ٦٨٢
٦٤٢، ٦٤١	مأمون بن ذوالنون ٣٤٤، ٣٤٠، ٣٣٥، ٣٣٠
محمد بن ابوبكر (خليفه) ٢٠٣	١٢٥٦، ١٢٥٥، ١٢٥٤
محمد بن ابوالحسن (حاجب مستنصر) ١١٦٥	المؤيد ٥٥
محمد بن ابوزيد (يا ابى زيد) ١١٤٤، ٢٣٩	مؤيد الدين اصفهانى = (حسين بن على) ١٠٦٩
محمد بن ابوالفضل = ابن شرف ١٢٥٩	ميرد (نحوى) ١١٧٥
محمد بن ادريس = شافعى ابو عبدالله ٦٣٠، ٩١٢، ٩١٠	مثنى ١٢٤٣، ١٢٢٠، ١٢١٦، ٣٣
محمد بن ارفع راسه = ابن ارفع راسه	متوكل (عباس) ٦٥٦، ٥٧٨، ٣٩٩
محمد بن اسحاق ٦٢٩	المتوكل على الله (= ابوالعباس) اندلسى ١١، ١٢٦٩
محمد بن اسماعيل مکتوم (امام عبیديان) ٣٩	متى (نبى ص) ٤٤٥
محمد بن اسماعيل = بخارى ٨٩٨، ٨٩٨، ٩٠٣، ٩٥٨، ٩٠٣	مثنى بن صباح ٦٣٠
٩٦١	مجاهد (محدث) ٦٢٥، ٦٩٦، ٨٨٨
محمد بن امير عبدالله = عبدالرحمان الناصر	٨٩٠
محمد بن باجه = ابن باجه	مجاهد (عامرى) ٤٨٥
محمد بن تاويت الطنجى ٥١	مجتبى مینوى ٧١
	مجبر بن قحزم ٦٢٨

- محمد بن عمر واقدی = واقدی
 محمد بن عیسی المنعم = ابن منعم ۱۰۱۱
 محمد بن فضل ۶۲۰
 محمد بن قاسم بن علی ۳۸۴
 محمد بن قلاوون (ملك ناصر) ۵۵۰، ۳۵۰
 محمد بن محمد خلدون ۴۴
 محمد بن محمد عمیدی = رکن الدین عمیدی
 محمد بن مروان عجلی (= عجلی) ۶۲۷
 محمد بن مسلمه ۴۱۳
 محمد بن مسلم زهری (ابن شهاب) = زهری ۶۹۷
 محمد بن معن بن احمد صادق (ابو یحیی) =
 منعم بن صادق
 محمد بن منکدر ۶۰۹
 محمد بن موسی = خوارزمی ۱۰۱۳
 محمد بن موسی بن نعمان ۸۳۱
 محمد بن یحیی العوام (یا اعدام) ۴۷
 محمد بن یحیی = ذهبی ۶۵۱
 محمد بن یزید = ابن ماجه
 محمد اشید ۳۳۱، ۳۳۰
 محمد باجریقی = باجریقی
 محمد باقر (امام ع) ۳۸۵، ۳۷۹
 محمد باقر شریف (مؤلف جامع الشواهد)
 ۳۳۰
 محمد ترمذی = ترمذی
 محمد تقی (امام ع) ۳۸۶
 محمد تقی دانش پژوه ۳۴، ۷۶
 محمد جعفر محبوب (دکتر) ۱۲۴۷
 محمد حبیب ۶۵۴، ۳۸۵
 محمد رضا شاه پهلوی ۹۷
 محمد سجاد ۲۳
 محمد سعید عریان ۹۷
 محمد شاه (سلطان هند) ۳۴۷
- محمد بن تومرت = ابن تومرت ۵۱۱، ۴۹
 محمد بن الحسن ۸۹۸
 محمد بن حسن عسکری (ع) ۳۸۱، ۳۸۶
 ۶۳۶، ۶۳۵ (و رجوع به مهدی و فاطمی
 منتظر شود)
 محمد بن حسین (تاج الدین) = ارموی
 محمد بن حکیم ۵۷، ۳۴۶
 محمد بن حنفیه ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲
 ۶۲۳، ۶۲۲، ۴۱۶
 محمد بن خالد جندی ۶۳۰
 محمد بن زکریای رازی ۱۰۳۰
 محمد بن زهر = ابن زهر ۱۲۸۵
 محمد بن زید ۳۸۵
 محمد بن سجاد ۲۵
 محمد بن سعد ۶۱۰
 محمد بن سعید قیروانی = ابن شرف
 محمد بن سلیمان سطلی = ابو عبدالله
 محمد بن سیرین = ابن سیرین ۹۹۸
 محمد بن شبرین = ابن شبرین (ابو بکر)
 محمد بن طلحه ۴۱۱
 محمد بن عبدالجبار بن ناصر (هشام) ۳۵۸
 محمد بن عبدالحمید ۳۴۱
 محمد بن السلام (شارح ابن الحاجب) ۸۱۶
 محمد بن عبدالعظیم ۱۲۷۴
 محمد بن عبدالله (شاهزاده حفصی) ۴۹، ۵۶
 محمد بن عبدالله بن حسن سبط (= نفس زکیه)
 ۳۸۳
 محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه = حاکم
 نیشابوری ۶۰۸
 محمد بن علی = ابن حماد
 محمد بن علی بن عبدالله بن عباس ۳۸۲، ۳۸۳
 محمد بن علی بصری = ابو الحسن محمد

- محمد شهاب (شیخ) ۵۰۰
 محمد عبدالهادی (ابوریده) ۳۶
 محمد فرزانه ۷۶
 محمد لوشی = ابو عبدالله لوشی
 محمد مکتوم (ابن اسماعیل) ۳۸۵
 محمد المهدی بن عبدالله ۲۸۰۲۵
 محمد مهدی (امام ۱۲ شیعیان) + محمد بن حسن
 عسکری
 محمد مهدی = محمد بن عبدالله نفس زکیه
 محمد وزیر عبدالملک = ابن قزمان
 محمدی (دکتر) استاد دانشگاه تهران ۷۳
 محمود (امیر محمود خوانسار) = امیر محمود
 ۳۴۷
 محمود بن ابوبکر = سراج الدین ارموی
 محمود جمال الدین سرور ۴۰۰
 محی الدین عربی (شیخ) ۹۸۶، ۳۰۴
 محی الدین نووی ۸۹۷، ۹۰۰، ۹۰۳، ۹۰۶
 ۹۱۸، ۹۱۳
 مختار بن ابوعبید ۳۸۰، ۳۷۹
 مدرس رضوی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۰۳،
 ۱۲۷۸
 مدغلیس ۱۲۷۲، ۱۲۷۴
 مدغیس = مدغلیس
 مرتضی (علم الهدی) ۴۰
 مرجان رجاء یشکری ۶۲۸
 مرقات (یا مرقات) ۴۴۵، ۴۴۷
 مروان (بن حکم) ۱۲۷، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۱۴،
 ۵۱۴، ۵۲۴، ۶۵۶، ۱۰۷۰
 مروان بن مغیره = هارون بن مغیره
 مرة بن ازد ۲۴۵
 مریم ۷۲۶
 مرینی ۱۱۹۹، ۱۶۵
- مزنی (حافظ مزنی) ۹۱۲، ۸۹۸، ۳۴
 المستظهر (عباس) ۴۴۰
 مستنصر ۹۱۸، ۶۶۰
 مستنصر بن هود (= ابن هود) ۲۹۹
 مستنصر (سلطان حفصی) ۴۴، ۵۱۷، ۶۶۳،
 ۱۱۶۵
 مستنصر عباسی ۹۱۸
 مسعودی (مورخ) ۱۴، ۴۰۳، ۳۰، ۱۱۸، ۱۱۵،
 ۶۷، ۶۶، ۶۱۰، ۶۰، ۵۹، ۳۲، ۲۱،
 ۱۵۸، ۹۸، ۱۹۹، ۳۲۹، ۳۳۳،
 ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۵۵۳، ۷۰۵،
 مسلم بن حجاج قشیری (صاحب صحیح) (=)
 ابن حجاج) ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۶۹، ۶۰۹،
 ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۲،
 ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۸، ۸۹۹، ۹۰۵،
 ۹۷۹، ۹۶۸، ۹۵۸
 مسلم بن حجاج نیشابوری (= امام مسلم -
 قشیری) = مسلم بن حجاج قشیری
 مسلم بن عقبه مری ۶۹۲
 مسلم بن ولید ۱۲۳۸
 مسلمة بن احمد مجریطی ۱۹۲، ۱۰۰، ۵۰،
 ۱۰۱۳، ۱۰۳۵، ۱۰۴۰، ۱۰۵۹،
 ۱۰۶۰، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۸۳،
 ۱۰۸۴، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۱۰۸،
 ۱۱۱۷
 مسلمة بن مخلد ۴۱۰
 مسیح (= عیسی ح) ۳۸۰، ۴۴۵، ۴۴۸، ۷۰،
 ۹۷۷
 مسیمة کذاب ۱۸۷
 مشدالی (ابوعلی ناصر الدین) ۸۷۶
 مصری = ابن سناء الملك
 مصری = ابن فارض

معز الدوله = احمد دیلمی	مصطفی بن محمد ۱۲۷۹
معز الدوله (صنهاجی) ۴۳۹، ۴۳۸	مصعب بن زبیر ۵۰۰
معلم اول (ارسطو) ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۳۶	مضاض بن جرهم ۶۹۲
۱۰۹۰	مضاض بن عمرو ۶۹۲
معر سلمی ۹۵۶	مضرب نزار ۲۴۵
معمری ۱۲۲۰	مطرف (شاعر) ۱۲۶۱، ۹۱۷
معین (دکتر محمد معین) ۷۲۴، ۲۳۷، ۴۵	مطرف بن طریف (محدث) ۶۱۲، ۶۱۳، ۹۰۶
مغیری ۱۱۰۲	مطروراق ۶۱۸
مغیره (بن شعیبه) ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۳۶	المظفر (القاب) ۴۳۹
مفلح ۶۶۹	مظفر بن مستن ۲۹۹
مقتدر بالله (عباسی) ۳۴۱، ۶۶۸، ۶۶۹	معاذ بن عباس ۶۹۷
مقداد ۳۹۲	معاویه بن ابی سفیان ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳
مقدم بن معاقر نیریزی ۱۲۵۴	۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۰۴
مقدونی = ارسطو	۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۸، ۴۵۵
مقدونی = اسکندر	۴۸۳، ۴۸۴، ۴۹۸، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۴
مقری ۱۲۱۹	۵۶۱، ۵۶۲، ۶۲۶، ۶۹۲
مقری دانی = ابوالحسن ۱۲۷۱	معاویه بن بکر ۱۱۸۰
متنع ۴۹۵	معاویه بن حدیج ۴۱۱، ۴۸۴
متوقس ۴۹۸	معبد بن وهب (مغنی) ۸۵۴
مکتوم = (امام) = محمد بن اسماعیل	معبد جهنی ۹۵۶
ملك ظاهر = ظاهر (ملك)	معتز بن متوكل ۳۳
ملك ناصر = محمد بن قلاوون	معتصم بن صمادح ۱۲۵۵
ملیلی = ابوالحسن ملیلی ۷۸۴	معتصم تجیبی = معتصم بن صمادح
منسکیو ۳۳، ۳۴	معتصم بالله ۲۹۸، ۳۳۳، ۳۸۴، ۳۹۹، ۴۲۶
منسکیوی عرب (ابن خلدون) ۳۸	۶۶۰
منظر (م - ت - ظ) = مهدی	معتضد (القاب) ۴۳۶
منتصر (ارموحدان) ۲۱۷	معتضد (خلیفه) ۲۷، ۴۰، ۲۹۸، ۴۳۹، ۵۷۸
منذر ۲۴۷	معتضد (القاب) ۴۳۹
منذر (اولاد عباس) ۶۲۵	معد المعز لدين الله ۳۱۳، ۵۸۵
منذربن سعید ۴۲۷	معد بن عدنان ۲۴۷
منذربن ماء السماع ۸۲۲	معری (ابوالعلاء) ۱۲۱۶، ۱۲۲۰
منصور (القاب) ۴۳۴	

مهدی = محمد مهدی یا محمد بن عبدالله نفس
زکیه

مهدی منتظر (محمد بن حسن عسکری) ۳۸۱،
۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵،
۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۵، ۶۲۶،
۶۲۷، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۴،
۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰ (و)
رجوع به فاطمی منتظر و محمد بن حسن
عسکری شود)

مهدی آخر الزمان = مهدی منتظر

مهدی فاطمی = مهدی منتظر

مهدی موحدی (امام موحدان مغرب) ۴۶،
۳۰۴، ۳۰۳، ۲۵۳، ۵۰، ۴۸، ۴۷

۵۰۲، ۵۰۱، ۴۴۰

مهدی = نفس زکیه

مهر بن فرس ۱۲۶۱

مهل بن ابی صفر ۳۵۱

مهلهل ۱۲۵۰

می ۱۲۸۹

میسره مظفری ۷۲۲

میلاوش = منلاوش

میه ۱۲۸۹

ن

نابغه ذبیانی ۱۲۲۹، ۱۲۴۲

نابوکد نزر (یانسر) = بختنصر ۴۴۴

ناتاتیل اشمیت ۴۵

ناجی = ابوالصدیق

ناشی (علی) ۱۲۲۲، ۱۲۲۳

ناشی = عبدالله ناشی

ناصر اطروش = حسن بن علی بن حسن

ناصرالدین زاوی = ابوعلی

منصور (حاکم بجایه) ۵۰۰

منصور بن سلیمان ۴۷، ۴۸

منصور بن ابی عامر = (ابن ابی عامر) ۳۵۶،
۸۸۸، ۴۶۰

منصور بن محمد سجاد ۲۵

منصور حلاج = حلاج ۹۹۱

منصور بن عکرمه ۱۱۸۲

منصور نمیری ۱۲۳۸

منصور خلیفه (= ابو جعفر) ۲۸، ۳۸۳، ۳۸۴،

۳۹۸، ۴۰۴، ۴۲۷، ۴۳۹، ۴۹۱

۶۱۲، ۶۲۵، ۷۰۳، ۹۸۹

منلاوس منلاوش

منلاوش = ۱۰۱۷، ۸۰۸

موبدان ۷۲، ۷۳، ۱۹۸، ۵۵۳، ۶۴۶

موسی بن عمران (ع) ۱۴، ۱۵، ۲۵۵، ۲۶۸،

۲۶۹، ۳۸۵، ۴۴۲، ۴۴۳، ۶۹۸، ۶۹۹،

۷۰۰، ۸۸۶، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳، ۱۰۵۰

موسی (برادر ابن خلدون) ۴۰

موسی بن صالح ۶۴۶

موسی کاظم بن جعفر (امام ح) ۳۸۵، ۳۸۶

موسی بن نصیر ۶۸، ۳۱۴، ۳۵۱

موسولینی ۵۳

موصلی = جمال الدین عبدالرحیم

موصلی = اسحاق موصلی (مغنی)

موصلی = ابراهیم موصلی (مغنی)

موصلی = ابویعلی

المؤید (هشام بن حکم) ۵۵، ۳۶۸

مهدی (خلیفه) ۴۲۶

مهدی ۳۱، ۶۲۳، ۶۹۶

مهدی (خلیفه ابو عبدالله مهدی) ۳۸۵، ۴۰۴

۶۶۱، ۴۳۷

مهدی برکشلی ۸۵۴

- ناصرالدین المشدالی = ابوعلی ۸۷۷
 الناصر لدين الله = عبدالرحمان الداخل
 الناصر محمد بن قلاوون ۳۴۵
 ناصر الدين (شيخ) ۹۱۹
 ناصر خسرو ۶۷۸
 نبی الملحمة = لقب پیامبر اسلام (محمدص) ۵۰۱
 نجاشی ۴۵۴
 نجدة بن عامر حنفي ۶۱۵
 نجم الدين ابوالباس = احمد بن محمد بن -
 الرفعة (ابن الرفعة).
 نجم اسرائيلي ۹۸۳
 نجم اسماعيلي = نجم اسرائيلي
 نجشون بن عمينودب ۱۶
 نخعی = ابراهيم ۶۹۶
 نرون ۴۴۷
 نزار ۲۴۵
 زهون (شاعر) ۱۲۶۹
 نسایی = ابو عبدالرحمان
 نسایی (ابوحاتم) ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۱۸
 ۶۲۳، ۶۲۲
 نسطور ۴۴۸
 نسفی = ابواسحاق
 نسفی = ابوالبركات ۹۳۲
 نشیط ایرانی (مغنی) ۸۵۴
 نصر بن سيار ۳۵۱
 نصر هورینی ۹۷، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۱۴، ۲۳۸
 ۲۴۸، ۲۵۱، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۴، ۹۰۴
 ۱۰۵۴ و حواشی دیگر.
 نصیب (شاعر) ۱۲۲۹
 نصیر الدوله (القاب) ۴۳۸، ۴۳۹
 نصیرالدين طوسی ۸۴۴، ۱۰۳۲، ۱۱۵۲
 ۱۲۹۳
- نضر بن کنانه ۲۵
 نظام الملك ۴۳۸، ۴۵۶
 نظامی (شاعر) ۵۵۳، ۷۱
 نعمان بن بشير ۴۱۰، ۴۱۱
 نعمان بن ثابت = ابوحنيفة
 نعمان بن ماء السماء = نعمان بن منذر
 نعمان بن منذر ۲۴۷، ۲۶۲، ۱۲۶۵
 نفس زکيه = محمد بن عبدالله (مهدي) ۲۸
 ۳۸۴، ۳۸۳
 نکير و منکر ۹۶۶
 نوایی (دکتر عبدالحسين) ۵۳۱
 نوح (ع) ۳۹، ۱۵۲، ۳۲۴، ۸۱۵، ۱۲۸۱
 نورالدين (القاب) ۴۳۹
 نوشری = عيسى نوشری ۳۷
 نوشروان = انوشروان
 نووی (= محی الدين) ۱۷۵، ۳۶۹، ۸۹۸
 ۸۹۹
 نویری ۱۸۳
 نیریزی = مقدم بن معافر
 نیکلسون (الن) ۳۴
- و
- وائل ۱۲۸
 وائل بن حجر ۳۹
 وآرد ۳۴، ۳۶
 الواثق ۱۴۶، ۲۹۶
 واصل بن عطاء غزال ۱۷۳، ۳۷۹، ۹۵۶
 واضح ۴۲
 واقدي (محمد بن عمر) ۴۰۳، ۴۴۳، ۳۰۳، ۳۵۲
 ۸۹۱
 وصيف ۴۳، ۳۵۲
 وکيع بن جراح ۶۲۰

هشام بن حكيم (= ابو الوليد) ٣٩٦، ٣٥٨، ٥٥٥، ٨٥٤	وليد بن عبد الملك ٦٩٥، ٦٩٦، ٧٠٢، ٧١١
هشام بن عبد الملك ٧٣٢، ٨٤٥	وليد بن عقبه ٤١٣
هشام (محدث) ٦١٤	ولي منتظر (مهدي) ٦٣٥
هشام = محمد بن عبد الجبار بن ناصر	ولي الدين (= ابن خلدون) ٣٩، ٤٢
هشترودي (دكتور...) ٢٥، ٧٦، ١٠٠٦	ون كرم ٢٢
١٢٤٧	وهب بن منبه ١٦، ٦٤٧، ٦٤٩، ٨٩٢
مكل ٣٥	ويكو ٢٢، ٢٣، ٢٤
هلاكو (هولاكو) ٥٧٩، ٩١٨، ٩١٧، ٩٦٠	هـ
هلال بن عمرو ٦١٢، ٦١٣	هاجر ٦٩٠، ٦٩١
هلمن = هيلانه	الهادي (خليفه) ٤٢، ٢٢٧
همايي ٦٥٥	هاروت ١٠٠١، ١٠٣٩
همداني = بديع الزمان	هارون الرشيد = رشيد
همر (اوميروس) ١٢٤٢	هارون (ع) ٢٥، ٢٥٥، ٣٤٥، ٣٨٥، ٤٢٢
هند (نام زن) ٢٩، ٣٩٢	٤٥، ٦٩٨
هوازن بن منصور ١١٧٩	هارون بن سعيد عجلي ٦٥٢، ٦٥٣
هوانك چانك ٢٥٩	هارون بن مغيرة ٦١١، ٦١٢، ٦١٣
هود ٨٣٠	هارون عجلي = هارون بن سعيد عجلي
هوشني ٦٧٥	هاشمي ٦٢٢
هيرودس ٢٠٨، ٢٤٩	هامان ٢٢٦
هيلانه ٧٠١	هامر ٣٠، ٣٩
ي	هاني بن نيار = ابو برده ٢٣٤
يارشاطر (دكتور) ٧١	هذيل بن مدركه ٢٤٥
ياسر ١٨	هربرت سپنسر ٣٥
ياسين عجلي ٦٢١	هرثمة ١٥٠
ياقت ٨٢، ١٥٥	هرقل ١٧١، ١٧٢، ٣٠٣، ٤٢٨، ٤٢٤، ٧٤٤
ياقوت حموي ٤٩، ٨٢، ٨٤، ١٠١، ١٠٩	٩٤٠
٢٩٨، ٢٧١، ٢٥٩، ١٢٩	هرمزان ٢٦٦
ياقوت (خطاط) ٨٢٥	هرمزد آفريد (حكيم) ٦٥٨
يثرب بن هلاليل ٧٠٤	هرمس ٧٣، ٨١٨
يحيى بن محمد (برادر ابن خلدون) ٤٢	هروي (خواجه عبدالله انصاري) ٩٨٢، ٩٨٣
	٩٨٧
	هشام المؤيد ١١٦٤

۶۹۳	یحیی بن ابوحفص = ابوزکریا ۶۳۹، ۵۱۷
یزید رقاشی ۶۱۶	یحیی بن اکثم (= ابن اکثم) ۴۲۶، ۳۴، ۳۳
یسع ۳۷	۴۲۷
یشا = ایشا	یحیی بن بقی = ابن بقی ۱۲۵۶
یشجب ۶۸۱، ۱۷	یحیی بن خالد برمکی ۲۵، ۲۲، ۲۵، ۲۸، ۲۵۹
یشجب بن یمر ۲۴۵	۱۱۴۴، ۶۸۲، ۵۰۷، ۳۳۷
یشکری = شبیان بن عبدالعزیز	یحیی بن ذوالنون = مامون بن ذوالنون
یشکری = مرجان بن رجا	یحیی بن زید بن بن علی ۳۸۳، ۳۸۴
یشوع بن شارخ ۴۴۱	یحیی بن سعید ۶۵۲
یصهر ۱۵	یحیی بن سلطان ابواسحاق = ابوزکریا
یمتع ۱۲۷۳	یحیی بن عبدالله ۶۶۵، ۲۸
یمر بن قحطان ۲۴۵	یحیی بن عبدالله بن حسن ۲۵
یمقوب (یا کوب) ۱۳۲	یحیی بن قطان ۶۱۱، ۶۱۵
یمقوب (نبی ع) ۱۴، ۱۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۶۰	یحیی بن محمد بن حشیش تونسلی ۸۳۱
یمقوب بن اسحاق کندی ۱۵۹، ۶۳۷، ۶۵۷	یحیی بن مستنصر ۴۴
۶۶۰، ۶۶۱	یحیی بن مطلی = ابن مطلی ۱۱۶۱
یمقوب بن سفیان ۶۱۰	یحیی بن معین = ابن معین ۶۱۱، ۶۱۵، ۶۱۶
یمقوب بن شیبۃ ۶۲۴	۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۰
یمقوب بن عبدالحق ۵۱۷	یحیی بن یحیی اللیثی ۹۱۵
یمقوب بن منصور ابویوسف ۲۲۰، ۴۹۵، ۵۲۵	یحیی الجوطی بن محمد ۴۷
۵۸۵	یحیی العوام (یا عدام) ۴۷
یمقوب منصور ۲۱۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۵۱۵	یحیی المأمون = مأمون بن ذوالنون (۳۳۰)
یمقوب المنصور = یعقوب منصور	یحیی خزرجی ۱۲۶۲
یمقوب برادعی ۴۴۸	یحیی بن ابومحمد عبدالله = ابوزکریا
یملی بن منبه ۳۹۲	یحیی برمکی = یحیی بن خالد
یمسراس بن زیان ۲۵۲، ۵۱۷	یزدگرد ۳۱۰
یمانی ۵۱۴	یزید بن ابن زیاد ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱
یوحنا بن زبیدی ۴۴۵، ۴۴۶	یزید بن زریع ۶۱۵
یوسف بن یعقوب (ع) ۱۵، ۲۴۱، ۲۶۲	یزید بن عبدالملک ۵۰۰
یوسف (ابوالفضل) = ابن النحوی	یزید بن عمر بن هبیره ۱۲۷
یوسف (پدر حجاج) ۵۵	یزید بن معاویه ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۶
یوسف بن ایوب = صلاح الدین	۴۱۰، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۶۹۲

یوسف اول = ابویعقوب	یوسف بن تاشغین ۶۴۲،۵۴۰،۴۴۰
یوسف ثانی = ابویعقوب	یوسف بن حجاج ۱۰۱۶
یوسف سکاکی = سکاکی	یوسف بن عبدالؤمن ۴۸۷
یوشع ۶۹۹،۴۴۲،۲۵۵	یوسف بن عمر ۵۰۰
یونس بن ابی اسحاق ۶۲۳	یوسف بن کریون (ابن کریون)
یهودا ۴۴۱،۲۵۵،۱۶	یوسف بن یعقوب (سلطان) ۶۴۲،۶۴۱

فهرست اسامی اماکن

ابن سلامه (قلمه... ۴۷)
 ابسق ۱۲۰۸
 ابکیرده = انکیردیه
 ابله ۷۰۰، ۱۳۲، ۱۱۵، ۸۶
 ابواب (در بند) ۲۷۱، ۲۷۰، ۱۳۸، ۱۴
 ابه ۵۴
 اترانت ۱۳۵، ۱۲۴
 اجداییه ۱۱۲
 احساء ۱۱۵
 احقاف ۱۵۲، ۱۰۵، ۸۶، ۸۵
 احقاف یمن ۸۶
 اخشیان (کوه ابوقبیس و کوه احمر) ۶۳۳
 اخطب = خط
 اذرعان ۱۱۴
 اذلت = اطلس ۸۱
 اذنه ۷۰۳، ۱۲۷
 اران ۱۲۰۰، ۱۳۹
 اربونه ۱۳۳، ۱۲۳
 ارجان ۱۱۵
 اردبیل ۱۳۸
 اردن ۴۶۶، ۳۴۴، ۱۱۴، ۱۵
 ارزن ۱۴۲
 ارضیلا = اصیلا ۱۱۰

آ

آبشار نیل = کوه جنادل ۱۰۲
 آبشار جنادل = کوه جنادل
 آتشکده‌های ایرانیان ۷۰۵، ۲۵۸
 آذربایجان ۰، ۱۳۸، ۱۲۹، ۸۷، ۸۶، ۴۹، ۱۸
 ۶۶۷، ۳۴۳، ۱۳۹
 آرامگاه ابراهیم ۱۱۴
 آرال = دریاچه آرال
 آزگار ۱۰۶
 آسیا ۵۱
 آسیای صغیر (= بلاد روم) ۱۰۰۴، ۱۲۵، ۵۰
 آکیله = انکلایه
 آلبانی ۱۲۴
 آلمان (لمانیه) ۱۴۲، ۱۳۶، ۴۸
 آمد ۱۲۷، ۱۱۸
 آمستردام ۱۷۰، ۴۶
 آمل ۱۳۰، ۱۱۸
 آمو (آمل) ۱۲۱
 آناطولی (= ناطوس) ۱۳۷، ۱۲۵، ۵۱
 آنقره ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۵۱
 آنکارا = آنقره

الف

ابده ۱۲۳، ۱۲۱

۵۸۵، ۵۵۰، ۴۹۸، ۴۸۲، ۴۴۸، ۴۴۷	ارکس = ازکش
۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۶، ۶۸۸	ارکش = قلمه...
اسکوسیه = اکس	ارم ۲۳
اسنا = اسنه	ارم ذات‌العماد ۲۳، ۲۳
اسنه (شهر) ۱۰۶	ارمنت ۱۰۶
اسوان ۱۰۲	ارمنديه = نرمندی
اسیجه ۱۲۱	ارمنستان ۸۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۸، ۳۴۳
اسیوط ۱۰۶	۳۴۴
اشبونه (لسین) ۱۲۳، ۱۲۲	ارمنیه ۱۳۸
اشبیلیه ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۵۸، ۶۵، ۱۲۱، ۲۹۷	اروپا ۳۳، ۳۷، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۱۲۷
۱۲۵۶، ۱۱۹۹، ۸۵۶، ۶۴۲، ۴۴۰	اروپا (بر بزرگ) ۴۸۵
۱۲۷۰، ۱۲۶۹، ۱۲۶۴، ۱۲۶۲، ۱۲۵۹	ارومیه (= رضائیه) ۹۲۸
۱۲۷۳	اریحا ۲۶۹، ۳۴۴
اشیر ۱۱۰، ۵۶۵	اریس (چاه) ۵۱۰
اصطخر ۱۱۵	ازکش ۱۴۰
اصفهان ۱۱۶، ۱۲۹، ۴۴۴، ۵۷۹، ۵۸۵، ۷۴۳	اسپانیا ۷، ۴۷، ۴۹، ۱۲۹۳ (رجوع به اندلس شود)
۱۲۸۵، ۱۰۹۱، ۹۲۱	استان دجله ۳۴۰
اصیله = اصیله	استیه (حصن...) ۱۲۶۰
اصیلا = اصیله	استیجه = آسیجه
اصیلة ۱۱۰	استانیول ۳۳۰
اطلس ۸۱، ۱۰۷	استراباد ۱۱۶، ۱۳۰
اغمات ۱۰۹	استونی = رسلانده
افراغه ۱۲۳	اسدآباد همدان ۹۲۷
افرنسیه (فرانسه) ۱۴۲	اسر (رود) ۶۴۲
افریزه ۱۴۳	اسرائیل (صحرای...) ۱۱۰
افریقا ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۰۰، ۱۲۰	اسروشنه ۱۱۸، ۱۳۱
افریقای جنوبی ۱۰۸	اسفر این ۱۱۶
افریقای شمالی ۸۱، ۴۵	اسفی = رباط اسفی
افریقیه ۷، ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۳۶	اسفجیاب ۱۳۱
۱۲۴، ۱۱۱، ۸۳، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۴۹، ۴۷	اسکندرونه ۱۲۵
۳۰۰، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۸۸، ۲۱۴، ۱۶۳	اسکندریه ۳۷، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۶۵، ۶۶، ۸۳
۳۱۶، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۰، ۳۰۱	۳۹۲، ۳۴۴، ۲۶۲، ۱۱۳، ۱۰۳، ۸۷

۱۴۰ ، ۱۳۲ ، ۱۳۱ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۶	۴۳۷ ، ۳۴۶ ، ۳۴۴ ، ۳۴۰ ، ۳۳۱ ، ۳۲۴
۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۵ ، ۱۴۴ ، ۱۴۲ ، ۱۴۱	۴۷۹ ، ۴۶۸ ، ۴۶۱ ، ۴۵۸ ، ۴۴۱ ، ۴۳۸
۲۷۸ ، ۱۵۳	۵۴۹ ، ۵۴۰ ، ۴۸۷ ، ۴۸۴ ، ۴۸۲ ، ۴۸۱
اقلیم ششم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷	۶۴۰ ، ۵۸۵ ، ۵۷۹ ، ۵۶۶ ، ۵۶۵ ، ۵۶۴
۱۴۱ ، ۱۴۰ ، ۱۳۶ ، ۱۳۵ ، ۱۳۲ ، ۱۲۰	۶۸۸ ، ۶۸۷ ، ۶۸۵ ، ۶۷۹ ، ۶۵۴ ، ۶۴۴
۱۵۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۸ ، ۱۴۷ ، ۱۴۵ ، ۱۳۳	۷۳۳ ، ۷۳۲ ، ۷۲۶ ، ۷۲۵ ، ۷۰۷ ، ۷۰۶
۸۰ ، ۸۰ ، ۱۵۳	۸۵۶ ، ۸۳۶ ، ۸۳۵ ، ۷۶۲ ، ۷۴۸ ، ۷۳۴
اقلیم هفتم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶	۱۱۴۱ ، ۱۱۴۰ ، ۹۲۰ ، ۹۱۵ ، ۸۷۶
۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۵ ، ۱۴۲ ، ۱۳۲ ، ۹۷	۱۱۹۸ ، ۱۱۹۷ ، ۱۱۹۰ ، ۱۱۸۵ ، ۱۱۷۳
۸۷۹ ، ۵۰۵ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱	۱۲۵۹ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۴۹ ، ۱۲۲۰ ، ۱۱۹۹
اقیانوس اطلس (دریای محیط) ۴۶ ، ۴۴	۱۲۸۶ ، ۱۲۸۵
(و رجوع به دریای محیط شود)	افلانندس (فلاند) ۱۴۲
اکس ۱۴۷	اقریطس (= کرت) ۸۳ ، ۱۲۰ ، ۱۲۴ ، ۴۸۴
البانی = آلبانی ۱۳۶	۴۸۵
المانیان (= آلمان ۱۴۲)	اقلیم نخست ۸۳ ، ۸۵ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۴
المریه ۴۴ ، ۴۳ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲ ، ۴۸۴ ، ۵۰۴	۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۱۰۲ ، ۹۸ ، ۹۷ ، ۹۶ ، ۹۵
۱۲۵۵	۸۰۵ ، ۲۷۸ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۱۰۶
امریکا ۳۵	۸۷۹
المزمه ۶۴	اقلیم دوم ۸۳ ، ۸۵ ، ۸۶ ، ۸۸ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶
ام القری = مکه (۶۹۶)	۱۱۱ ، ۱۰۹ ، ۱۰۸ ، ۱۰۶ ، ۱۰۳ ، ۹۷
اناطولی ۱۲۵	۸۰۵ ، ۱۵۳ ، ۱۵۱ ، ۱۵۰ ، ۱۱۳ ، ۱۱۲
انیار ۱۲۷ ، ۸۳	اقلیم سوم ۸۳ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵
انبرضیه (لمباردی) ۱۳۵	۱۲۱ ، ۱۲۰ ، ۱۱۰ ، ۱۰۷ ، ۹۷ ، ۹۶
اندلس (اسپانیا) ۴۳ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۶ ، ۴۷ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰	۱۵۰ ، ۱۳۱ ، ۱۲۹ ، ۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۵
۱۲۱ ، ۱۰۹ ، ۸۳ ، ۶۳ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۷ ، ۵۶	۱۵۸ ، ۱۵۳
۱۵۱ ، ۱۳۳ ، ۱۳۲ ، ۱۲۷ ، ۱۲۴ ، ۱۲۲	اقلیم چهارم ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶ ، ۹۷
۲۹۵ ، ۲۸۴ ، ۲۸۲ ، ۲۷۸ ، ۲۴۶ ، ۲۱۴	۱۲۹ ، ۱۲۳ ، ۱۲۰ ، ۱۱۴ ، ۱۱۳ ، ۱۱۰
۳۱۲ ، ۳۱۰ ، ۳۰۵ ، ۳۰۴ ، ۲۹۸ ، ۲۹۷	۱۳۹ ، ۱۳۸ ، ۱۳۷ ، ۱۳۶ ، ۱۳۵ ، ۱۳۳
۳۶۹ ، ۳۵۶ ، ۳۴۴ ، ۳۱۷ ، ۳۱۶ ، ۳۱۵	۱۵۸ ، ۱۵۴ ، ۱۵۳ ، ۱۵۰ ، ۱۴۶ ، ۱۴۱
۴۶۳ ، ۴۵۸ ، ۴۳۸ ، ۴۳۷ ، ۴۳۳ ، ۴۲۷	۸۰۷ ، ۲۷۸
۵۱۰ ، ۴۹۷ ، ۴۸۹ ، ۴۸۴ ، ۴۸۲ ، ۴۶۸	اقلیم پنجم ۸۳ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹ ، ۹۴ ، ۹۵
	۱۲۴ ، ۱۲۳ ، ۱۲۰ ، ۱۱۷ ، ۱۱۰ ، ۹۷ ، ۹۶

۱۹۸ ، ۱۵۵ ، ۱۲۸ ، ۷۳ ، ۷۰ ، ۵۱ ، ۵۰
 ۳۱۴ ، ۳۱۰ ، ۳۰۳ ، ۲۸۳ ، ۲۵۸ ، ۲۱۴
 ۳۶۰ ، ۳۴۰ ، ۳۳۱ ، ۳۲۰ ، ۳۲۸ ، ۳۱۵
 ۴۴۴ ، ۴۳۸ ، ۴۰۰ ، ۳۹۱ ، ۳۸۹ ، ۳۶۴
 ۷۰۰ ، ۵۸۶ ، ۵۳۱ ، ۵۲۱ ، ۴۹۴ ، ۴۶۶
 ۸۵۱ ، ۷۶۲ ، ۷۴۴ ، ۷۲۴ ، ۷۲۳ ، ۷۰۱
 ۱۱۷۷ ، ۱۱۴۸ ، ۱۰۰۳ ، ۱۰۰۲ ، ۸۵۳

۱۲۴۴

ایرلند ۱۴۷

ایسلاند (= رسلانده) ۱۴۷

ایلاق ۱۳۱

ایله ۱۱۴، ۸۵

ایله مدین ۱۱۳

ایوان کسری ۶۸۲، ۶۷۹، ۶۷۸، ۳۳۷، ۸۶

ایوان مداین = ایوان کسری

ایویسا = یابسه (۴۸۵)

ب

باب (در بند) = ابواب

باب الایواب (= در بند) = ابواب

باب المنذب (تنگه) ۱۰۴، ۱۰۳، ۸۵، ۸۴

باب المنذب (بلاد...) ۸۴

باب فضل بن یحیی ۱۱۸

بابل ۱۰۴۳، ۱۰۴۲، ۱۰۴۰، ۴۴۴، ۷۰

باجویین = تاجوه

بادیس ۶۴۱، ۳۰۵، ۱۲۱، ۱۱۰

بارسلن = برشلونه

باری (سرزمین) ۱۳۵

بازار عکاظ ۱۲۴۱

بازیلیکات ۱۳۵

باشکیره = بسجرت

باطوس = ناطوس

۵۴۸ ، ۵۴۰ ، ۵۲۹ ، ۵۲۳ ، ۵۱۵ ، ۵۱۱

۶۰۹ ، ۵۸۰ ، ۵۷۸ ، ۵۷۱ ، ۵۶۶ ، ۵۶۴

۷۳۳ ، ۷۳۱ ، ۷۲۱ ، ۷۲۰ ، ۷۰۷ ، ۶۳۵

۸۳۳ ، ۸۲۹ ، ۸۲۱ ، ۷۹۷ ، ۷۹۶ ، ۷۵۱

۸۴۳ ، ۸۴۲ ، ۸۴۱ ، ۸۳۶ ، ۸۳۵ ، ۸۳۴

۹۱۴ ، ۹۰۹ ، ۸۸۹ ، ۸۸۸ ، ۸۷۶ ، ۸۵۵

۱۰۲۱ ، ۹۸۵ ، ۹۲۰ ، ۹۱۷ ، ۹۱۶ ، ۹۱۵

۱۰۶۹ ، ۱۰۴۰ ، ۱۰۳۶ ، ۱۰۳۳ ، ۱۰۲۶

۱۱۴۰ ، ۱۱۳۹ ، ۱۱۱۱ ، ۱۱۰۸ ، ۱۰۷۰

۱۱۹۰ ، ۱۱۸۵ ، ۱۱۷۳ ، ۱۱۶۴ ، ۱۱۴۱

۱۲۲۸ ، ۱۲۱۹ ، ۱۲۰۰ ، ۱۱۹۹ ، ۱۱۹۸

۱۲۵۴ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۴۵ ، ۱۲۴۰ ، ۱۲۳۶

۱۲۶۹ ، ۱۲۶۴ ، ۱۲۶۳ ، ۱۲۵۸ ، ۱۲۵۶

۱۲۸۵ ، ۱۲۸۰ ، ۱۲۷۴ ، ۱۲۷۲

انطاکیه ۲۴۶، ۱۲۵

انطالیه ۱۲۶

انطرسوس ۱۲۵

انقره = آنقره

انکبرده = انکبردیہ (لمباردی)

انکبردیہ ۱۳۵، ۱۲۴

انگریه (هنگری) ۱۴۳

انکلایه (آکیله) ۱۴۲، ۱۳۵، ۸۶

انگلستان ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۲، ۳۰

انکلترا والکلطرا = انگلستان

اوراس (جبال) ۱۲۰۰

اورشلیم ۱۱۴

اورمیہ = ارومیہ

اولیل = جزیرة اولیل

اهرام مصر ۷۶۹، ۶۸۲، ۶۷۸، ۳۳۷

اهواز ۳۴۲، ۱۱۵

ایتالیہ ۱۳۴، ۴۸

ایران ۴۹ ، ۴۸ ، ۳۸ ، ۲۱ ، ۲۰ ، ۱۸ ، ۱۵ ، ۱۴

برشلونه (بارسلن) ۱۳۳، ۱۲۳	بامیان (بلاد...) ۱۱۸
برصا = برصة	بجانه ۴۸۴
برصة = بروسه	بجاة = بجه
برطاس ۱۴۴	بجایه (بوژی) ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۰
برغشت (برگو) ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۲	۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸
برغونه ۱۳۴	۵۹، ۶۰، ۶۳، ۱۱۰، ۲۹۷، ۳۱۳
برغونیه (برگون) ۱۴۲	۵۰۱، ۵۶۶، ۶۴۲، ۶۷۵، ۶۸۸، ۷۱۴
برقاغة = نرباغة	۸۷۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۴
برقه ۷۲۶، ۷۲۵، ۶۸۸، ۳۴۴، ۱۱۲، ۸۳	بجناك (وبجناكیة) ۱۴۵، ۱۴۸
برگون = برغونیه	بجہ ۷۸، ۱۰۳، ۱۰۴
برنیس (صحاری) ۱۱۲	بحر اسود = بحر بنطس
بروسه ۱۳۷	بحر بنطس (= بحر نیطش) ۱۲۰، ۱۲۹
بریطانیا = برتانی	بحر خوارزم = دریایچه آریال
بزجاله = ترحاله	بحر خزر = دریای خزر
بسا (فسا) ۳۷	بحرالروس = بحراسود = بحر طرابزنده
بست ۱۱۶	بحر روم و بحر رومی = دریای روم
بسجرت (باشگیره) ۱۴۹، ۱۴۵	بحر شامی = بحر روم
بسطام ۱۳۰	بحر طرابزنده (بحراسود) ۱۲۰
بسطه ۱۲۲، ۱۲۱	بحر فارس = (دریای فارس) ۱۲۸
بسکره ۱۱۰	بحر قلزم = دریای قلزم ۱۰۵
بصره ۳۹۲، ۴۸۳، ۳۴۳، ۱۱۵، ۸۷، ۸۶	بحر محیط = دریای محیط ۱۱۰
۴۹۲، ۴۲۳، ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۰	بحرین ۲۰، ۸۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۴۶۶، ۵۷۹
۸۳۳، ۷۴۳، ۷۱۰، ۶۸۷، ۶۰۸، ۵۱۶	۸۰۱، ۱۲۶
۹۹۸، ۹۵۶، ۸۹۸، ۸۹۶، ۸۸۲، ۸۷۸	بخارا ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۹۲۷، ۹۳۴
۱۲۶۰، ۱۲۱۰، ۱۱۶۰	بدخشان ۱۱۷
بطایع عراقین ۲۴۵	بدر (غزوه) ۲۴۰
بطلیوس ۱۲۶۹، ۱۲۱	برابی ۲، ۷۶۴، ۱۰۰۲، ۱۰۴۳
بمبلك ۱۱۴، ۶۹، ۱۲	بربر (بلاد...) ۸۶
بفداد ۸۷، ۸۶، ۶۶، ۴۹، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۲۸	برتانی ۱۴۲
۳۳۰، ۳۱۵، ۳۰۷، ۳۰۶، ۲۹۶، ۱۲۸	برجان ۸۴، ۱۴۴
۵۶۵، ۵۴۹، ۴۰۵، ۳۸۴، ۳۴۱، ۳۳۱	بردسیر ۱۱۶
۶۷۴، ۶۶۸، ۶۶۰، ۶۲۴، ۶۱۱، ۵۸۵	برده ۱۳۸، ۳۴۴

بلجر ۱۴۴	۸۵۴، ۸۵۲، ۸۲۵، ۸۳۴، ۷۴۳، ۶۷۵
بلخ ۵۰۳، ۲۵۹، ۱۱۱۸، ۱۱۱۷، ۸۸۱، ۴۲	۹۱۲، ۹۱۱، ۹۰۴، ۹۰۳، ۸۸۲، ۸۷۸
البلد الجدید = فاس ۶۸۶	۱۲۶۹، ۱۲۴۹، ۹۱۸، ۹۱۷، ۹۱۲
یلرم ۱۲۴	۱۲۸۷، ۱۲۷۵
بلغار (= برجان) ۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۴، ۸۴	بکه = مکه ۶۹۷، ۶۹۶
بلغاه ۱۹۹	بلادارمن = ارمنستان = ارمنیه ۱۲۶
بلنسیه ۱۲۱۹، ۱۲۲	بلاد اسلامی (ممالک اسلامی) ۷۵۰
بلونیه (پلونی) ۱۴۷، ۱۴۳	بلاد اسلاوها ۷۷۰، ۴۹۰، ۴۸۱
بلهرا (بلاد...) ۱۰۸	بلاد بربر ۸۵
بلهوس = بهلوس	بلاد بنادقه (ونیز) ۱۳۵
بنادقه (ونیز) ۱۴۸، ۱۲۴، ۱۲۰، ۸۳	بلاد ترک و ترکان (ترکستان) ۱۴۵، ۱۱۸
بناریه ۱۴۸	بلاد جیل ۳۴۰
بنبلونه ۱۳۳	بلاد جرید ۸۳۶
بندقیه = بنادقه (ونیز)	بلاد جزیره (عربستان) ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۴
بنطو = بیطو	بلاد خزر ۱۴۵
بنغازی ۱۰۹	بلاد خفشاخ (قبچاق) ۱۴۵
بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۸۲۲	بلاد دیلم ۲۸
بوامیه (بوهم) ۱۴۳	بلاد روم (= آسیای صغیر) ۱۲۵
بورژ ۱۳۳	بلاد زنگبار ۸۵
بورگرب (رود) ۶۷۹	بلاد سودان ۷۲۶
بورگو = برغشت	بلاد سیاهان ۱۰۰
بوژی = بجایه ۲۹۷	بلادشام ۱۲۵
بوشنگه ۱۱۶	بلاد شمال ۶۵۹
بولاق ۱۰۶۶، ۶۸، ۹۷	بلاد فرنگیان ۷۵۸
بونه ۶۸۸، ۱۱۱، ۴۴	بلاد مجاهد بن عبدالله ۱۲۴
بوهم = بوامیه	بلاد مسیحیان = بلاد فرنگیان
بهلوس (ایالت) ۱۲۹	بلاد مغرب = مغرب ۱۸
بیت ابراهیم (= مکه) ۶۸۹	بلاد ونیز = بلاد بنادقه ۸۴
بیت الحرام (کعبه - مکه) ۱۲۴۲، ۶۸۹	بلاد یاجوج ۱۴۶
بیت المتیق ۶۸۹	بلاد الولید (مسجدی در دمشق) ۷۰۲
بیت لحم ۷۰۲، ۶۹	بلاد ۱۰۲
بیت الممور ۶۹۰	بلیونس = جزیره بلیونس

تادلہ (شہر) ۱۰۹	بیت المقدس (اورشلم) ۰۴۴۴، ۳۴۳، ۳۳۹، ۱۴
تاز ۱۲۸۳	۰۶۹۸، ۰۶۸۹، ۰۶۱۹، ۰۴۸۸، ۰۴۸۶، ۰۴۴۵
تازا ۱۰۹	۰۷۰۴، ۰۷۰۳، ۰۷۰۲، ۰۷۰۱، ۰۷۰۰، ۰۶۹۹
تازہ = تاز	۹۱۷
تازی = تاز	بیروت ۰۷۱۵، ۰۱۱۴، ۰۱۰۵، ۰۸۳، ۰۷۴
تاستوس = طبست	۱۲۰۰، ۰۹۱۶
تبالہ ۱۰۷	بیرہ ۷۰۳
تبت ۱۳۱، ۱۱۸، ۱۱۷، ۲۱، ۲۰	بیزانس (رم السفلی) ۲۲۲
تبریز ۱۲۹، ۰۴۹	بیسکرہ ۷۴۸، ۰۷۱۴، ۰۶۹، ۰۶۰، ۰۵۵، ۰۵۰
تبسہ ۵۵، ۱۱۱	بیش (نہر) ۱۴۳
تبوک (صحرا - غزوه) ۰۳۱۱، ۰۱۸۰، ۰۱۱۴	بیطو (پواتو) ۱۴۲، ۰۱۲۴، ۰۱۲۳
۰۹۶۸، ۰۹۶۶	بیلقان ۱۴۳، ۰۱۳۷، ۰۱۲۹
تدلا = تطیلہ	بین النہرین ۱۱۸
تدمر ۱۱۴	بیونہ ۱۳۳
ترتس = طرطوشہ	
ترجالہ ۱۲۱	
ترکس = ترکش	
ترکستان = بلاد ترک یساترکان (۰۸۹، ۰۸۸)	
۰۸۱۰، ۰۳۰۹	
ترکش ۱۴۵	
ترکمان (کشور) ۱۵۰	
ترکیہ ۷۴، ۷۲، ۷۱	
ترمزہ ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۸۸	
تستر = شوشتر	
تطیلہ ۱۳۳	
تفزغز ۱۱۸	
تفلیس ۱۳۸	
تکرور (بلاد) ۱۵۴، ۱۰۰	
تکریت ۱۲۸	
تلدو = تلطلہ	
تلمسان ۰۶۴، ۰۶۱، ۰۶۰، ۰۵۷، ۰۵۵، ۰۴۷، ۰۴۶، ۰۴۵	
۰۳۱۲، ۰۲۸۰، ۰۲۵۲، ۰۲۵۱، ۱۱۰، ۱۰۹	
	پ
	پارتی ۱۳۰
	پاریس ۰۵۴، ۰۴۵، ۰۳۸، ۰۳۱، ۰۱۹، ۰۱۷، ۰۹
	۳۳۰، ۰۱۰، ۰۲، ۰۹۳
	پتروگراد ۱۲۶۹
	پرتقال ۱۱۹۸
	پشینہ = بجانہ
	پواتو = بیطو
	پلونئی = بلونئیہ
	پیرنہ = کوہ برنات ۱۳۳
	پہلو (پہلوس) ۱۲۹
	ت
	تاجرہ = تاجر
	تاجوہ (اراضی) ۱۰۶
	تاجوہ (شہر) ۱۰۱
	تادلا = تادلہ

ثفور غربی ۵۴۹	۰۷۱۴، ۶۸۰، ۶۴۲، ۵۶۵، ۵۱۷، ۳۴۶
ثفورهارونی ۷۰۳	۱۲۸۵، ۸۷۷، ۸۷۶، ۷۱۵
ثمود (دیار... ۱۱۴	تلول ۱۶۱، ۱۶۰
ثور (غار... ۲	تنیکتو ۱۲۰۰
	تنجیم ۶۹۶
ج	تنگه جبل الطارق = (دریای زقاق) ۸۳
جاسم (قریه) ۱۲۴۴	توات ۱۰۰
جامعان ۱۲۷	توذر ۳۰۸
جامع الازهر ۵۰، ۶۶	توریز ۸۹۳
جامع امویان (مسجد) ۳۴۰	توزر ۷۴۸، ۴۴۱، ۱۱۱
جامع بجایه ۵۹	تولدو = طلیطله
جامع زیتونه (تونس) ۵۰	تولوز = طلوشه
جامع قرویین (فاس) ۵۰، ۶۸، ۱۱۰، ۱۰	تونس تا ۴۸ ۰۴، ۷۰، ۱۱۱، ۳۰۸، ۴۸۴، ۴۸۲
جامع کبیر غرناطه ۵۰	۰۶۶۴، ۶۶۳، ۵۶۶، ۵۴۹، ۵۱۷، ۴۸۷
جبال اطلس (سلسله... ۱۲۰۰	۰۸۷۶، ۸۳۶، ۷۹۶، ۷۳۳، ۶۸۶، ۶۸۳
جبال بتم = کوههای بتم	۰۱۱۶۵، ۱۱۰۴، ۱۰۲۲، ۹۱۹، ۸۷۸
جبال بربرها ۱۱۰	۱۲۸۶، ۱۲۵۱، ۱۲۲۸، ۱۲۰۰
جبال دروب = کوههای دروب	تهاتم (یمن) ۱۰۴
جبال فقس (کوچ) ۱۱۶، ۱۱۵	تهامه ۳۹۲، ۱۰۶، ۱۰۵
جبال مکه = فاران	تهامه (مکه) ۱۰۴
جبل (کوهستان) ۱۱۱	تهران ۴۰
جبل طارق ۴۴، ۵۷	تیتری = کوهستان تیتری
جبل فتح = جبل طارق	تیگودارین ۱۰۰
جبله ۵۴۹، ۱۲۵	تیطاوین ۱۲۱
جشولیه (سرب) ۱۴۳	تیما (دیار) ۱۱۴
جده ۶۹۶، ۶۹۲، ۱۰۷، ۸۵	تیه (سحرای ... ۱۴، ۱۵، ۲۶۹، ۲۷۰
جرجانیه ۱۳۰	۶۹۸
جرجرایا ۱۲۸، ۹۹۸	
جرش ۱۰۷	ث
جرمانیه (ژرمن) ۱۴۳	ثفور جرزی ۷۰۳
جرنده (ژیرن) ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۳۳	ثفور شام ۷۰۳
جرواسیا (کرواسی) ۱۳۶	ثفور شامی = ثفور شام

جزیره سرنديب (سيلان) ۷۰۵، ۱۰۴	جزیراب ۱۱۷
جزیره سيلان = جزیره سرنديب	جزیريد (بلاد) ۵۶۶، ۵۴۰، ۳۰۸، ۱۵۸، ۱۱۱
جزیره سيسيل = جزیره صقلیه	۸۳۰، ۷۴۹، ۷۴۸
جزیره شقر = شقر ۱۲۱۹	الجزایر ۲۹، ۳۵، ۴۵، ۱۰۹، ۲۵۳، ۷۱۴، ۷۱۵
جزیره صقلیه = صقلیه (۸۳، ۱۲۳، ۲۹۸)	جزایر بالتار ۸۸۸
۴۸۷، ۴۸۶، ۴۸۴	جزایر خالدات ۱۰۶، ۹۸
جزیره عدن ۱۰۵	جزایر رومانی ۴۸۶
جزیره غدش ۱۲۴	جزایر سیلا (ژاپون) ۱۰۵
جزیره قادس ۴۸۷، ۱۲۱	جزایر شرقی = جزایر بالتار
جزیره قبرس ۱۲۰، ۱۱۳	جزایر واق واق ۱۰۵
جزیره قمر ۱۰۴	الجزیره یاجزیره ۵۶۵، ۳۴۳، ۳۱۵، ۴۰
جزیره قوصره (کسره) ۴۸۵	۸۰۱
جزیره کرت = جزیره اقریطش	الجزیره غربی ۷۳۵، ۵۷۰
جزیره مالطه (مالت) ۴۸۵، ۱۲۴	جزیره ابن عمر ۱۲۸، ۱۲۶
جزیره مالت = جزیره مالطه	جزیره اعدوش = جزیره غدش
جزیره موصل = موصل	جزیره اقریطش (کرت) = اقریطش
جزیره مایرقة = مایرقة	جزیره الخضراء (الجزیره) ۱۲۱، ۱۲۰، ۸۳
جزیره منورقة (مینورک) = منورقة	۱۶۵
جزیره میورقة (میورقة) = میورقة	جزیره العرب ۱۸، ۱۹، ۸۶، ۱۰۳، ۱۵۲
جزیره یایسه ۴۸۵، ۱۲۰	۸۰۱
جزیره یاقوت ۱۱۹	جزیره اندلس = اندلس
جزیره = جزیره	جزیره انکلترا = انکلستان
جزیره ۷۱۴	جزیره اولیل ۱۰۰
جلق (دمشق) ۶۷۱	جزیره برقاعه - (نروژ) ۱۴۷
جولوا ۴۸۲، ۱۲۸	جزیره بلیونس (پلوپونز) ۱۲۴، ۱۲۰
جلیقیه (گالیس) ۱۳۲	جزیره پلوپونز = جزیره بلیونس
جمل (غزوه) ۴۱۱	جزیره جربه ۴۸۷
جنجاله ۱۲۳	جزیره جنوه (ژن) ۴۸۵
جندیشاپور ۱۱۵	جزیره رسلانده (ایسلانده) ۱۴۷
جنوه (= جزیره جنوه) ۱۳۴	جزیره سردانیه ۴۸۵، ۱۲۳، ۱۲۰
جیان ۱۲۱	جزیره ساردینی = جزیره سردانیه
جیهون = رود جیهون	

حیرت ۱۱۶	حیرت ۱۱۶
چاج ۱۳۲، ۱۳۱، ۸۹	چاج ۱۳۲، ۱۳۱، ۸۹
چادرگاههای آزرگار ۱۰۶	چادرگاههای آزرگار ۱۰۶
چادرگاههای بجه ۱۰۳	چادرگاههای بجه ۱۰۳
چادرگاههای زغاره ۱۰۶	چادرگاههای زغاره ۱۰۶
چادرگاههای نقاب پوشان ۱۰۶	چادرگاههای نقاب پوشان ۱۰۶
چاه ذروان ۱۰۴۳	چاه ذروان ۱۰۴۳
چاه زمزم ۶۹۷، ۶۹۲، ۶۹۱، ۶۹۰	چاه زمزم ۶۹۷، ۶۹۲، ۶۹۱، ۶۹۰
چشمه آب زمزم = چاه زمزم	چشمه آب زمزم = چاه زمزم
چین ۱۰۸، ۱۰۵، ۱۰۳، ۸۵، ۵۱، ۲۰، ۱۱	چین ۱۰۸، ۱۰۵، ۱۰۳، ۸۵، ۵۱، ۲۰، ۱۱
۵۷۱، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۱۹، ۱۱۸	۵۷۱، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۱۹، ۱۱۸
۹۱۲، ۸۰۰، ۷۶۸، ۷۲۴، ۷۲۳	۹۱۲، ۸۰۰، ۷۶۸، ۷۲۴، ۷۲۳
حبشه ۳۱۰، ۱۹۸، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۸۵	حبشه ۳۱۰، ۱۹۸، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۸۵
۱۱۷۷، ۹۰۱، ۴۴۹	۱۱۷۷، ۹۰۱، ۴۴۹
حج (= مکه) ۶۲۴، ۶۵، ۲۸، ۴۹، ۳۸	حج (= مکه) ۶۲۴، ۶۵، ۲۸، ۴۹، ۳۸
۱۲۷۳، ۱۱۹۹	۱۲۷۳، ۱۱۹۹
حجاز ۸۶، ۸۵، ۶۹، ۴۹، ۴۴، ۴۰، ۳۷، ۱۵	حجاز ۸۶، ۸۵، ۶۹، ۴۹، ۴۴، ۴۰، ۳۷، ۱۵
۱۵۱، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۷، ۱۰۴، ۱۰۳	۱۵۱، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۰۷، ۱۰۴، ۱۰۳
۴۰۱، ۲۷۷، ۲۵۱، ۲۰۳، ۱۶۰، ۱۵۲	۴۰۱، ۲۷۷، ۲۵۱، ۲۰۳، ۱۶۰، ۱۵۲
۴۱۶، ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۴۴، ۳۱۲	۴۱۶، ۳۹۱، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۴۴، ۳۱۲
۵۶۴، ۵۰۰، ۴۴۳، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۱۸	۵۶۴، ۵۰۰، ۴۴۳، ۴۳۷، ۴۳۶، ۴۱۸
۶۹۳، ۶۹۲، ۶۸۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۵۸۵	۶۹۳، ۶۹۲، ۶۸۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۵۸۵
۸۹۸، ۸۹۶، ۸۵۴، ۸۳۰، ۷۰۵، ۷۰۴	۸۹۸، ۸۹۶، ۸۵۴، ۸۳۰، ۷۰۵، ۷۰۴
۱۱۵۹، ۹۱۴، ۹۰۱	۱۱۵۹، ۹۱۴، ۹۰۱
حجر ۲۰۲، ۱۱۴	حجر ۲۰۲، ۱۱۴
حجر الاسود ۷۰۳، ۷۰۲، ۷۰۰، ۶۹۵	حجر الاسود ۷۰۳، ۷۰۲، ۷۰۰، ۶۹۵
حدث حمراء ۷۰۳	حدث حمراء ۷۰۳
حدیثه ۱۲۸	حدیثه ۱۲۸
حرام (کعبه) ۶۹۷، ۶۹۶	حرام (کعبه) ۶۹۷، ۶۹۶
حرمین (مکه و مدینه) ۵۸۵	حرمین (مکه و مدینه) ۵۸۵
حرواسیا = جرواسیا	حرواسیا = جرواسیا
الحره (وقعه) ۸۵۰، ۷۰۲	الحره (وقعه) ۸۵۰، ۷۰۲
حصن استبه ۱۲۵۹	حصن استبه ۱۲۵۹
حصن خوابی ۱۲۵	حصن خوابی ۱۲۵
حصن مصبات ۱۲۵	حصن مصبات ۱۲۵
حضرموت ۱۷۷، ۳۹، ۵۴، ۱۰۵، ۱۵۲	حضرموت ۱۷۷، ۳۹، ۵۴، ۱۰۵، ۱۵۲
حطیم ۶۹۵، ۶۹۲	حطیم ۶۹۵، ۶۹۲
حلب ۱۲۵، ۶۹	حلب ۱۲۵، ۶۹
حلوان ۳۴۲، ۱۲۸	حلوان ۳۴۲، ۱۲۸
حله ۳۸۲	حله ۳۸۲
حله مزیدی ۱۲۷	حله مزیدی ۱۲۷
حمص ۱۲۵، ۱۱۴	حمص ۱۲۵، ۱۱۴
حمص (اشبیلیه) ۱۲۶۱	حمص (اشبیلیه) ۱۲۶۱
حنین ۳۹۲	حنین ۳۹۲
حوراء ۱۱۳	حوراء ۱۱۳
حوران ۱۲۵۲، ۱۲۴۶، ۱۱۴	حوران ۱۲۵۲، ۱۲۴۶، ۱۱۴
حیره ۱۲۶۵، ۱۲۷، ۱۱۵، ۸۶، ۲۰	حیره ۱۲۶۵، ۱۲۷، ۱۱۵، ۸۶، ۲۰
خابور ۱۲۷	خابور ۱۲۷
خازرون ۱۳۰	خازرون ۱۳۰
خانفو = خانکو	خانفو = خانکو
خانقو = خانکو	خانقو = خانکو
خانقین ۱۲۸	خانقین ۱۲۸
خانکو ۱۰۸، ۱۰۵	خانکو ۱۰۸، ۱۰۵
خانقاه بیبرس ۶۶	خانقاه بیبرس ۶۶
خانه خدای = خانه کعبه	خانه خدای = خانه کعبه
خانه کعبه ۶۹۳، ۶۹۲، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷	خانه کعبه ۶۹۳، ۶۹۲، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷
۹۰۲، ۷۰۴	۹۰۲، ۷۰۴

خلیج قسطنطنیه ۸۴، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹	خانه‌های مقدس تازیان ۷۰۵
۱۴۳	خاوردور ۷۱۰
خلیج لیون ۱۳۴	ختل (بلاد) ۱۱۸، ۱۱۷
خلیج ونیز = خلیج بنادقه	خجند ۱۳۲، ۱۳۱
خنفو = خانکو	خراسان ۱۴، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹
خنفون = خانفو = خانکو	۳۰۶، ۲۲۸، ۱۵۴، ۱۳۸، ۱۳۰، ۱۲۰
خوابی = حصن خوابی	۵۸۵، ۵۷۸، ۵۶۵، ۴۰۵، ۳۸۳، ۳۴۲
خوارزم ۷۰، ۸۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۹	۱۰۰۵، ۹۱۸، ۹۱۲، ۸۷۸، ۷۵۱
خوزستان ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۶	۱۲۹، ۱۱۵۲
خونجان ۱۲۸	خرجان ۱۲۴۹
خیابان تربیه‌بای (در تونس) ۷۵	خرخیز ۱۱۹
خیبر (بلاد) ۱۰۷	خرشنه ۱۳۸
خیبر (قلاع) ۱۵، ۱۱۴	خرلخ (خرلخیه) ۱۳۱
خیفون ۱۰۸	خرلخیه ۱۱۹، ۸۸
د	خریده = جرنده
دارا بگرد ۱۱۵	خزرد (سرزمین) ۸۴، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴
دارالخلافة = بغداد ۴۳۸	۱۴۶، ۱۴۵
دارالسلام = بغداد	خزدان ۱۴۰
دارالکتاب اللیبانی ۷۲، ۱۰۱۸، ۱۰۶۷	خزلجی = خزلجیه
۱۱۳۲، ۱۲۷۱، ۱۲۷۴	خزلجیه = خزلجیه
دارالهجرة = مدینه	خط (سرزمین) ۱۱۵
دارین (بندر) ۱۲۶۰	خفشاخ (یا قفجق یا قیجاق) ۱۳۹
دالماسی ۱۳۶	خلاط ۸۷، ۱۳۸
دانشکده حقوق تهران ۱۷، ۴۳، ۳۵	خلخ ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۴۵
دانشکده علوم تهران ۱۰۰۶	خلیج بنادقه (ونیز) ۸۴، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۵
دانشکده معقول و منقول تهران ۷	۱۳۶
دانشگاه آمستردام ۳۶	خلیج تاران ۱۳۵
دانشگاه اکسفورد ۳۷	خلیج جنوه (ژنه) ۱۳۴
دانشگاه تهران ۷۲، ۱۰۰۵	خلیج سبز = خلیج فارس
دانشگاه الجزایر ۴۵	خلیج طنجه ۱۱۰، ۱۲۱
دانشگاه سربین ۳۸	خلیج فارس ۸۶
	خلیج قابس ۴۳

دریای جرجان = دریای خزر
 دریای چین = دریای هند
 دریای حبشه = دریای هند
 دریای خزر یا بحر خزر = (دریای جرجان
 یا جرجانیه یا دریای جرجان و جرجانیه)
 ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۲۹، ۸۸، ۸۶، ۸۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۳
 دریای روم (مدیترانه) ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای رومی = دریای روم
 دریای زقاق = تنگه جبل الطارق ۸۳
 دریای سوئز (یاسوس) ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای سبز = (دریای محیط) ۸۱
 دریای سویس = دریای سوئز
 دریای سیاه = (دریای نیطش) ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای = شام (دریای روم) ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای شامی = دریای شام ۸۲
 دریای طبرستان (= دریای خزر) ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای طراپزنده = دریای اسود = دریای نیطش
 دریای فارس ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۰، ۸۰۰
 دریای قلمز = دریای سوئز
 دریای کاسپین = دریای خزر

دانشگاه کورنیل (امریکا) ۳۵
 دانشگاه لبنان ۷۲
 دانمارك ۱۴۷
 دانیه ۱۶۴، ۸۸۸، ۴۸۵، ۱۲۲، ۸۴
 دبدو (کوه) ۶۴
 دبوسیه ۹۲۷
 دبیل ۱۳۸
 دجله = رود دجله
 دجله بغداد ۳۳۰
 دربند (= ابواب - باب) ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۴
 درعه (بلاد) ۱۰۹
 درن (ناحیه اطلس) ۱۱۰
 دروب (کوههای...) ۱۲۵
 دریای آرال (= دریای خوارزم) ۱۱۷، ۸۸، ۱۴۰
 دریای ارجیش ۳۴۴
 دریای بصره ۸۷
 دریای جرجانیه (دریای خزر) ۸۸
 دریای جرجان = دریای خزر ۸۸
 دریای جیحون = دریای آرال
 دریای خوارزم ۱۱۷، ۱۴۰
 دریای سودان ۱۰۰
 دریای طرمی ۱۴۸
 دریای غرکول ۱۴۰
 دریای غنون ۱۴۸
 دریای قیوم ۱۱۲
 دریای آتلانتیک ۳۰۸
 دریای آدریاتیک ۱۳۴
 دریای اسود یا بحرالروم = دریای سیاه = دریای نیطش
 دریای نیطس و نیطش = دریای نیطش
 دریای تیرنین ۱۳۵

دیلم (بلاد) ۵۶۵، ۳۸۵، ۸۷، ۸۶، ۳۷، ۲۵	دریای گرگان = دریای خزر
دیلمان = دیلم	دریای متوسط ۱۲۰
دینار = دینور	دریای محیط (یا بحر محیط) ۸۵، ۸۳، ۸۱
دینور ۱۲۹، ۱۲۸، ۳۴۳	۱۰۸، ۱۰۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۹۹، ۹۸، ۸۷
ذ	۱۳۲، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۰
ذات الابواب ۶۷	۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۳۵
ذروان = چاه ذروان	۱۴۹
ر	دریای مدیترانه = دریای روم
راقه ۱۲۶	دریای مرمره ۸۴
رامهرمز ۱۱۵	دریای نیطس = دریای نیطس
راس عین ۱۲۷	دریای نیطس (پنتوس) ۱۳۶، ۱۲۹، ۱۲۰، ۸۴
رباح (قلعه... ۱۲۱-۱۲۲)	۱۴۸، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۳۸
رباط اسفی ۱۰۹	دریای ونیز = دریای بنادقه
رباط عباد ۶۳۲	دریای هند ۱۰۴، ۱۰۳، ۸۶، ۸۷، ۸۵، ۱۹
رباط الفتح ۶۷۹	۱۵۳، ۱۱۳، ۱۰۸، ۱۰۷
رباط ماسه ۱۰۸، ۱۰۹، ۶۴۰، ۶۴۱	دلاس ۱۱۲، ۱۰۷
رحبه ۱۲۷	دماغه اوئان ۱۱۱
رسالنده (استونی) ۱۴۷	دماغه رازا ۱۱۱
رشید (شهر) ۱۰۲، ۱۱۳	دمشق ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۱، ۵۹، ۶۱، ۱۱۴
رضائیه (ارومیه) ۹۲۸	۵۷۱، ۵۴۱، ۳۸۲، ۳۴۴، ۳۳۷، ۲۴۶
رقه ۸۷، ۱۲۶، ۵۹۱	۱۲۴۴، ۷۳۳، ۶۷۱، ۶۷۰، ۶۳۷
رکن (مکه) ۶۱۴، ۶۹۸	دمیاط ۱۱۳، ۱۰۲
رم = رومه	دقله ۱۰۲
رم السفلی = بیزانس	دنبه = دنبه
رمله، ۶۰۸	دوقطب ۸۲
رندة ۳۹، ۱۶۵، ۱۱۹۹	دوعده (عدوتین) ۴۴۰
رواحه (بلاد) ۱۱۲	دومة الجندل (دیلم... ۱۱۴)
روان ۲۵۹	دهلك ۱۰۴
رودان ۱۱۶	دهلی ۳۴۸
روداتل (ولگا) ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۸	دیارثمود ۱۱۴، ۳۴۰
	دیار ربیعہ ۱۲۶
	دیرنویں = (معبد نوبهار) ۲۵۹

روسیه ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸	رود اس ۶۴۲
روم ۷، ۱۸، ۲۰، ۲۰، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۱۳۳، ۱۳۵	رود باجه = رود تاجه
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹	رود بلخ (= رود جیحون) ۸۶، ۱۱۸
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰	رود تاجه ۱۲۲
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰	رود جریاب ۱۱۷
۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰	رود جیحان ۱۲۶، ۱۴۷
۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰	رود جیحون ۸۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰	۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰
۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰	رود چاچ ۱۳۱، ۱۳۲
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰	رود بارحمص (اشبیله) = حمص (اشبیله)
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰	رود دجله ۲۰، ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶، ۱۲۷
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰	۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰	۱۰۶۱
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰	رود سجماسه ۱۰۹
۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰	رود سند ۱۰۸
۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰	رود سیحان ۱۲۶، ۱۳۷
۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰	رود سیحون = رود چاچ ۱۱۸
۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰	رود شنیل ۱۲۷۴
۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰	رود غضا ۱۲۶۶
۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰	رود فاس ۶۶۳
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰	رود فرات (= فرات) ۸۶، ۸۷، ۱۱۵، ۱۲۶
۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰	۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰	۶۵۹، ۷۲۴
۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰	رود فرغانه ۸۹، ۱۳۱
۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰	رود قباقب (= قره سو) ۱۳۷
۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰	رود قره سو = رود قباقب
۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰	رود ملویه ۱۰۹
۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰	رود نیل ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰	۱۲۷۴
۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰	رود و خش ۱۱۸
۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰	رود و خشاب ۱۱۷، ۱۱۸
۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰	رود ولگا = رود اتل
۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰	
۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰	
۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰	
۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰	
۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰	
۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰	
۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰	
۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰	
۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰	
۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰	
۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰	
۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰	
۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰	
۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰	
۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰	
۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰	
۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰	
۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰	
۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰	
۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰	
۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰	
۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰	
۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰	
۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰	
۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰	
۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰	
۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰	
۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰	
۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰	
۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰	
۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰	
۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰	
۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰	
۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰	
۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰	
۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰	
۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰	
۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰	
۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰	
۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰	
۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰	
۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰	
۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰	
۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰	
۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰	
۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰	
۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰	
۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰	
۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰	
۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰	
۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰	
۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰	
۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰	
۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰	
۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰	
۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰	

سرت ۱۱۲	زویله بن خطاب (ناحیه) ۱۱۲
سردانیه = (سارینی) جزیره سردانیه (۸۴)	زیچ ابن اسحاق ۱۰۲۲
سرخس ۱۱۶	زیلع = زالع
سرزمین تیه = تیه	
سرقسطه ۱۲۳، ۲۹۹، ۱۲۵۷	ژ
سرقوسه (سیراکوز) ۱۲۳	ژاپون = جزایر سیلا
سرندیب = جزیره سرندیب (سیلان)	ژرمن = جرمانیه
سروج ۱۲۶	ژن = جنوه (خلیج جنوه) ۱۳۴، ۴۸۵
سروی = جتولیه (۱۴۳)	ژیرن = جرنده
سریر ۱۳۹، ۱۴۰	
سمیور = منت میور	س
سند ۱۱۸، ۱۱۸، ۱۳۱	ساباط مداین ۳۸۰
سفاله ۱۰۴، ۱۰۵	ساحل شمالی = مدیترانه ۱۰۰۶
سقلاب ۱۲۹	ساراگس و ساراگوس = سرقسطه
سقیفه بنی ساعده ۳۷۱، ۳۷۷	ساکس = شظونیه (۱۴۲)
سلا ۱۰۹، ۱۰۹، ۶۸۸	ساردین = سردانیه
سلامیه ۱۲۵	سالبرنا (بندر) ۱۲۳۰
سلمنکه = شلمنکه	سالم (مدینه) ۱۲۲، ۱۲۳
سلمنه = شلمنکه	سامره (صبیطیه) ۴۴۴
سلمیه = سلامیه	سانتیاگو = شنثیا قوب
سلوقیه ۱۲۵، ۱۲۶	سیا (سرزمین) ۱۰۷
سله ۶۷۹	سبته ۴۲، ۵۷، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۱، ۲۱۷، ۲۸۲
سمرقند ۱۸، ۸۸، ۱۳۱، ۹۲۷، ۹۲۲	۱۱۹۹، ۶۳۲، ۶۶۲، ۶۸۸، ۷۱۴، ۷۴۹، ۱۱۹۹
سموره ۱۳۲	۱۲۶۴
سمیساط ۱۲۶	سیبطله - ۱۱۱، ۴۸۲
سنقریه ۱۰۶	سجلماسه ۳۷، ۴۰، ۶۷، ۶۸، ۱۰۹، ۳۸۵، ۶۸۷
سند (بلاد) ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۵۱، ۱۵۵	سد اسکندر ۱۴۶
۳۱۰، ۳۳۲، ۳۳۲، ۵۲۹، ۷۵۱	سد مآرب ۶۸۱
سنت انجل ۹۹، ۸۴	سد ویکش ۴۸۷
سواد ۲۴۵-۳۴۱	سد یاجوج و ماجوج ۸۲، ۱۱۸، ۱۳۱
سواکن (جزیره) ۸۵، ۱۰۴	سراه = شراه
شوئز (= سویس) ۱۹، ۲۰، ۱۱۳، ۱۰۴	سرب = سروی

۱۳۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵ ، ۱۲۴ ، ۱۱۴
 ۳۱۰ ، ۳۰۱ ، ۲۸۸ ، ۲۶۹ ، ۲۴۶ ، ۱۵۱
 ۳۴۴ ، ۳۴۰ ، ۳۳۸ ، ۳۱۵ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲
 ۴۳۷ ، ۴۱۶ ، ۴۱۲ ، ۴۱۰ ، ۳۸۶ ، ۳۸۲
 ۴۸۲ ، ۴۷۰ ، ۴۶۹ ، ۴۶۷ ، ۴۶۶ ، ۴۴۴
 ۵۱۱ ، ۶۹۶ ، ۴۸۹ ، ۴۸۸ ، ۴۸۶ ، ۴۸۴
 ۶۱۴ ، ۵۸۵ ، ۵۸۰ ، ۵۷۹ ، ۵۶۵ ، ۵۶۴
 ۶۹۱ ، ۶۷۲ ، ۶۶۷ ، ۶۵۹ ، ۶۳۸ ، ۶۲۲
 ۷۲۳ ، ۷۰۳ ، ۷۰۷ ، ۶۹۹ ، ۶۹۸ ، ۶۹۳
 ۸۹۶ ، ۸۳۱ ، ۷۹۶ ، ۷۶۸ ، ۷۵۱ ، ۷۳۱
 ۱۱۰۴ ، ۱۱۸۰ ، ۱۰۰۳ ، ۹۰۱ ، ۸۹۸

۱۲۴۶

شامات ۲۱۴

شاهجان ۱۱۸

شحر ۱۰۷ ، ۱۰۵ ، ۱۰۳ ، ۸۶

شراه ۳۹۲

ششال ۶۷۸ ، ۴۸۲ ، ۳۸۲ ، ۳۳۷

شریش ۱۲۱

شطونف ۱۱۲

شطونیه (ساکس) ۱۴۳ ، ۱۴۲

شعب ۶۹۶

شقر (جزیره) ۱۲۱۹ ، ۱۲۳

شعوره ۱۲۳ ، ۱۲۲

شعوبیه ۱۳۲

شلب ۱۲۱

شلمنکه ۱۳۲

شلات ۱۱۱

شمشاط ۷۰۳

شنترین ۱۲۲

شنتمریه ۱۲۱

شنتیاقوب ۱۳۲

شنیل = رود شنیل

سودان (دریاچه) ۱۰۱

سودان (بلاد) ۷۲۴ ، ۲۸۸ ، ۲۷۸ ، ۱۵۱ ، ۱۰۲

۱۱۹۹ ، ۱۰۴۴ ، ۷۸۳ ، ۷۸۲

سوس = شوش

سوس ۷۲۶ ، ۶۴۱ ، ۶۴۰ ، ۳۱۲ ، ۳۰۸ ، ۱۰۸

۱۲۰۰

سوس اقصی ۸۲۲ ، ۳۰۸

سوسه ۱۱۱ ، ۶۳ ، ۳۶

سوق عکاظ = بازار عکاظ (۱۲۴۱)

سویس = سوئز

سویقه بن مشکور ۱۱۱

سویل = اشبیلیه ۳۹

سیاه کوه = کوه سیاه ۱۴۴

سیحان = رود سیحان

سیحون = رود سیحون (چاچ)

سیراف ۵۰۹ ، ۱۱۵

سیراکوز = سرقوسه

سیرجان ۱۱۶

سیرنائیک ۱۰۹

سیس ۷۰۳

سیستان ۳۴۲ ، ۱۱۶ ، ۱۰۸

سیسه = سیس

سیسیل (= صقلیه - جزیره صقلیه)

سیلان = جزیره سرندهیب

سینوبلی ۱۴۴

ش

شاپور ۱۱۵

شارات = کوههای شارات

شاطبه ۸۸۸ ، ۱۲۲

شام ۱۹ ، ۱۵ ، ۱۴ ، ۶ ، ۶۹ ، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۳

۱۱۳ ، ۱۱۰ ، ۸۷ ، ۸۶ ، ۸۳ ، ۴۰ ، ۳۷

ض	شوش ۱۱۵
	شوشتر ۱۱۵
ضماری ۱۶، ۱۱۵	شهرزور ۳۴۳، ۱۲۹، ۱۲۸
	شیراز ۱۲۵۴، ۵۱۴، ۱۱۵
ط	شیزر ۴۸۸
طاقف ۱۲۴۱، ۸۲۹، ۶۹۶، ۳۹۲	شیغون = خانقو (۱۰۸)
طاق ۱۱۶	شیلو ۶۹۹
طاقهای معلق شرشال ۶۸۳، ۶۷۸	ص
طالقان (ترکستان) ۱۱۶	صابور = شاپور
طالقان (قزوین) ۳۸۳	صاقس = صیس
طاهریه ۱۳۰	صبیطیه (سباست) = سامره
طبرستان ۳۸۴، ۳۳۲، ۱۳۹، ۱۳۰، ۱۱۸، ۸۶، ۵۸۵، ۵۶۵، ۴۹۵	صعده ۴۹۵، ۱۰۴
طبریه ۶۰۸، ۱۱۴	صمید (صمر) ۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۲، ۸۷، ۸۵
طبست ۱۴۷	۱۰۴۳، ۶۷۲، ۵۸۵، ۱۱۲
طرابلس (مشرق) ۵۴۹، ۴۹۰، ۱۲۵	صفاقس ۴۸۶
طرابلس (مغرب) ۶۸۸، ۴۴۸، ۱۱۴، ۱۱۱، ۱۰۴	صفا = کوه صفا
۷۴۸	صفین (غروه...) ۴۱۱، ۲۳۴، ۱۲۷، ۸۷
طرابزنده = دریای طرابزنده، (دریای سیاه)	۵۲۸
طرابنه ۱۲۴	صقلیه (سیسیل - جزیره سیسیل) ۹۸، ۸۳، ۳۵
طرابوزان ۱۳۹	۴۸۶، ۴۸۵، ۴۸۴، ۲۹۸، ۱۲۳، ۱۲۰
طرازان ۱۳۱	۱۰۳۳، ۱۰۲۲
طرسوس ۷۰۳، ۱۲۶	صمادحیه ۱۲۵۵
طرطوشه ۱۲۳	صمان = ضمار
طرکونه ۱۲۳، ۱۲۲	صنماء (یمن) ۶۹۳، ۶۴۷، ۱۰۵، ۱۹۰، ۱۷
طریق ۹۰۲، ۱۲۱، ۱۲۰، ۸۳	صور ۱۱۴ - ۴۹۰
طلبیره ۱۲۲	صومعه قلعه ابن حماد ۶۷۹
طلسمه ۱۱۲	صول ۱۳۹، ۱۰۷
طلوشه (تولوز) ۱۳۳	صهیون ۷۰۰
طلیطله (تولدو) ۳۳۰، ۱۲۳، ۱۲۲، ۴۴	صیدا ۱۱۵، ۱۱۴
۱۲۵۵	صیس ۱۴۲
طنجه ۳۴۸، ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۰، ۸۳، ۶۴	صیمر ۱۲۸

٥٧٩،٣٤٠،٣٣٢	٤٨٢
عراقين ٥٨٥،٥٦٥	طوبران ١٠٧
العرايس = العريش	طور ٦٩
عربستان = (جزيرة العرب)	طوس ١٣٠
عرقه ١٢٥	طيطش ٧٠١
عريش (العريش) ١١٣،١١٠،٨٥	
عزل (جشمه) ١٢١١	ظ
عسقلان ١١٤، ٤٩٠	ظاهريه = ظاهريه (٩٠٨)
عقبه ١١٥، ٤٠١	ظفار ١٠٥
عقيق ٣٩٢	
عكا ١١٤، ٤٩٠	ع
عكاظ ١٠٧	عاد (سرزمين...) ٣٤٠
علايا ١٢٦	عبادان ١٢٨، ١١٥
علوة ١٠٢	عجم = ايران (٩١٢)
على بن يعقوب ١٠٤	عدن ١٠٥، ٢٣، ٢٣
عمان ١٠٧، ٨٦، ٤٨٣، ٨٠١	عدوه (مورتياي) ١٢٦٣
عموريه ١٣٧، ٣٣٣	عدوه اندلس (فاس) ٤٤٠، ٤٨٨، ٤٣٠، ٦٦٢
عواصم ٢٤٦	عدوه قيروان (= فاس)، ٤٤٠، ٤٨٧
عيداب ١٠٧، ٨٥	عراق ٤٤، ٣٢، ٢١، ٢٠، ٥٠، ٦٨، ٦٢، ٣٣
عين زربة ١٢٥، ١٢٦	٤٩، ٥١، ٨٦، ١٢٠، ١٢٧، ١٢٨، ١٥١
غ	٢٠٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٢٦٤، ٢٧٧، ٣٠٦
غار ثور = ثور	٣١٠، ٣١٤، ٣٤٨، ٣٦٢، ٣٨٦، ٣٩٢
غاقق ١٢١	٤١٦، ٤٣٧، ٤٤٤، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٠
غانم = گانم	٥٠٠، ٥٢١، ٥٢٨، ٥٧٨، ٦١٤، ٦٦٧، ٦٧٢
غانه ١٠٠، ١٠١، ١٠٦	٦٨٧، ٦٩٣، ٦٩٦، ٦٩٩، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٣١
غدامس ١١١	٧٥١، ٧٩٦، ٨٢٩، ٨٣١، ٨٣٤، ٨٤١
غدير ٤٠٧	٨٥٥، ٨٨٣، ٨٩٣، ٨٩٦، ٩٠١، ٩٠٥
غرلنده = ايرلند	٩٠٨، ٩١٠، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٧
غرناطه (گرناد) ٣٣، ٣٤، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٥٨	١٠٣٢، ١١٥٠، ١١٥٢، ١١٨٠، ١٢٤٦
٥٩، ٦٢، ٦٣، ١٢١، ٤٦٨، ٩٠٢	عراق ايران (عجم) ١٤، ١٥١، ٣٣٢، ٣٤٠
١١٩٩، ١٢٣٠، ١٢٦١، ١٢٦٢	٥٩، ٦٧، ٧٠، ٧٢٤، ٧٢٨، ٨٩٣، ١٠٠٥
	عراق عرب ١٤، ٣٧، ٤٩، ١٥١، ٢٨٨، ٢٩٦

فرندا ۷۰	۱۲۷۹، ۱۲۷۴، ۱۲۶۹
فرنک ۴۸۶، ۴۸۵، ۴۸۲، ۱۴۲، ۱۳۴، ۸۳	غز (بلاد...) ۱۴۱
فران ۱۰۶	غز نه ۶۵۹، ۱۱۶
فسا ۱۱۵، ۳۷	غزه ۱۲۶، ۱۱۴
فساط ۱۱۴، ۸۵	غسه ۱۱۰
فلسطين ۴۴۲، ۴۴۳، ۳۴۴، ۱۲۵، ۱۵	غشکونيه ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۲۳
فلونيه (= بلونى) (= بلونى) ۱۴۷	غضا ۱۲۶۷
قم الصلح (نهر) ۳۲۹	غمارة ۶۴۱، ۳۰۰، ۱۶۳
فنانند ۱۴۷	غمرت ۶۴۶
فهرج ۱۱۶	غورد (بلاد) ۱۱۸، ۱۱۶، ۱۱۴
فهلوس ۱۳۰	
فيمازك ۱۴۷	ف
فیو ۵۸۵، ۱۱۲، ۶۸	فاراب ۱۳۱
ق	فاران ۶۹۵، ۱۱۳، ۸۵
قايس ۷۴۸، ۶۸۶، ۶۸۵، ۶۸۴، ۴۸۶	فارس ۳۴۲، ۳۳۱، ۱۳۰، ۱۱۶، ۱۱۵، ۸۶
قايون ۶۷۱	۰۷۵۱، ۵۸۵، ۵۷۹، ۵۶۵، ۵۰۴، ۴۸۲
قادسيه ۰۲۳۷، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۱۵، ۸۶، ۱۵	۱۱۵۱
۱۰۵۰۰، ۵۲۳، ۴۳۶، ۳۰۳، ۲۹۱	فاس ۰۵۷، ۵۵، ۵۶، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۴، ۴۳
قاشان = كاشان	۰۶۸، ۶۲، ۶۱، ۶۰، ۴۶، ۴۵، ۱۱، ۱۰
قاهره ۰۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۶، ۵۰، ۴۹، ۴۳، ۳۶	۰۵۸۹، ۵۸۶، ۴۸۷، ۴۴۰، ۱۵۸، ۱۰۹
۰۷۱۵، ۷۰۲، ۶۷۶، ۶۶۶، ۴۳۸، ۱۱۳	۰۷۱۴، ۶۸۶، ۶۷۶، ۶۷۵، ۶۶۳، ۶۶۲
۰۱۱۶۱، ۹۸۹، ۹۱۸، ۸۷۸، ۸۳۵، ۷۹۵	۰۱۰۱۵، ۸۷۷، ۸۳۹، ۷۸۴، ۷۴۳، ۷۱۵
۱۲۲۲	۰۱۲۸۴، ۱۲۸۳، ۱۲۸۲، ۱۲۸۰
قاهرة تازه ۶۷۵	۱۲۸۶
قاهرة كهنة ياكهنة = مصر ۰۵۸۵، ۱۱۲، ۸۷	فحص الاردن ۱۱۳
۶۷۵	فحص التيه ۱۱۳
قبيجاتي (= خضاخ) ۱۵۴	فخ ۴۲
قبرس ۴۸۵، ۱۴۵، ۸۳	فرات = رود فرات
قبر مسيح ۷۰۲	فرانسه (فرنسيه) ۰۴۶، ۴۸، ۴۳، ۴۰، ۴۴
قدس (بيت المقدس) ۷۰۱، ۴۴۴، ۱۱۴، ۶۹	۱۰۶۵، ۳۹۳، ۳۴۲، ۲۵۹، ۱۴۲
قرطاجنه (كارتاج) ۰۶۸۰، ۴۸۲، ۳۳۷، ۱۲۲	فرغانه ۳۳۱، ۱۳۱، ۱۱۹، ۱۱۸، ۸۸
	فرما ۱۱۳

قلعه ۲۲۳۰۵۶۵۰۵۱۵۰۳۱۳۰۲۹۷	۱۲۵۷۰۶۸۲۰۶۸۱
قلعه ابن حماد ۶۹۷۰۶۷۹۰۶۷۵	قرطبه (کوردو) ۴۳، ۱۲۱، ۳۳۷، ۵۷۱
قلعه ابن سلامه ۷۰، ۶۶، ۶۲، ۴۳، ۳۷، ۲۹	۱۲۷۰۰۸۸۲۰۸۷۷۰۸۷۶۰۶۷۵
قلعه ارکش ۳۰۴	قرقشونه (کارکاسن) ۱۳۳۰۱۲۳
قلعه ایوب ۱۲۳	قرقیسیا ۱۲۷
قلعه بنی حماد ۵۶۵	قرمطه ۱۱۲
قلعه رباح ۱۲۲، ۱۲۱	قرمونه ۴۹
قلعه روم ۷۰۳	قره سو ۱۳۷
قلمریه ۱۲۲	قزوین ۱۳۹، ۱۳۰، ۱۲۹
قلوریه (کالابر) ۱۳۵، ۱۲۴	قسنالیه (کاستیل) ۱۳۳، ۱۳۲
قله = قلعه	قسطاله ۱۳۳
قلهات ۱۰۷	قسطله ۱۱۹۸
قم ۱۲۹	قسطنطین ۷۰۱، ۴
قمامه ۷۰۲	قسطنطنیه ۸۴، ۱۱۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۳۱۰
قمانی (بلاد...) ۱۴۴، ۱۴۱، ۱۴۹	۸۱۱، ۷۱۴
قمر = کوه قمر	قسطنطیه ۹۸، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۵، ۵۷
قندهار ۱۰۸	۶۳۵، ۶۶، ۱۷، ۶۹، ۶۰، ۵۹، ۵۸
قنسرین ۱۲۵، ۲۴۶، ۲۴۴، ۲۲۵	۱۰۶۶، ۶۶۳، ۶۳۷
قنطرة السیف ۱۲۲	قشاله (کاستیل) ۴۹، ۵۸، ۲۷۸، ۲۸۲
قنوج ۱۰۸	قصر ابن هبیره ۱۲۷
قنوریه (کمزیه) ۱۰۶	قصر الصغير ۱۱۰
قوریه ۱۲۲	قصر کتنامه ۱۰۹
قوس ۱۰۷، ۶۹	قصر مجاز ۱۲۰
قوصره (کسره) ۴۸۴	قصر و قصور ۱۱۰، ۱۰۰
قوس ۳۴۲	قصر ۶۹
قهستان ۱۱۶	قطاوین = تپاوین
قیروان ۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۶، ۱۱۱	قطانیاته ۶۴۲
۴۵۸، ۴۰۰، ۳۸۵، ۳۶۰، ۳۴۱، ۲۸۰	قفجاق قبیاق = خفشاخ ۱۳۵
۷۱۰، ۶۸۷، ۶۷۹، ۶۷۵، ۵۶۵، ۵۱۵	قنصه ۵۵، ۱۱۱، ۷۴۸
۸۷۵، ۸۳۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۳۲، ۷۱۵	قنقاز ۱۳۹
۱۱۹۷، ۱۱۰۴، ۹۹۹، ۹۱۶، ۹۱۵، ۸۷۷	قل ۶۸۸
۱۲۸۵	قلزم ۱۱۳، ۸۵

- کتابخانه ملی (تهران) ۱۷
 کتابخانه یمنی جامع (ترکیه) ۷۲
 کربلا ۶۴۲، ۴۱۷، ۴۱۵، ۳۸۱
 کرت = اقریطش
 کرج ۳۴۳
 کرمان ۳۴۲، ۱۱۶، ۱۱۵، ۸۶
 کرداسی = جرواسیا
 کسره = قوصره
 کسکر ۳۴۲
 کشمیر (داخلی و خارجی) ۱۰۸
 کعبه = مکه
 کلکال ۶۹۹
 کلیسای قمامه ۷۰۱
 کناسه ۳۸۳
 کنمون ۶۹۹
 کنیسه پطرس ۱۳۴
 کنیسه پولس ۱۳۴
 کواد ۱۰۵
 کوردو = قرطبه
 کوسترومارین = قسطله
 کوفه ۳۸۳، ۳۸۰، ۳۴۳، ۱۲۷، ۸۷، ۸۶
 ۴۱۵، ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۰، ۳۹۲
 ۶۸۷، ۶۷۵، ۶۲۰، ۵۰۸، ۴۲۳، ۴۱۶
 ۸۳۳، ۷۴۳، ۷۱۰، ۷۰۸، ۶۹۷، ۶۹۶
 ۱۱۶۰، ۸۹۸، ۸۹۶، ۸۹۶، ۸۸۲، ۸۷۸
 کوه آلپ = منتجون
 کوه ابواب (در بند) ۱۴۴، ۱۳۹
 کوه ابوقبیس ۶۲۳
 کوه احمر ۶۲۳
 کوه استراباد ۱۳۱
 کوه اصفهان ۱۲۷
 کوه اطلس = کوه درن
- قیساریه ۱۱۴
 قیمازک = فیمازک
- ک
- کابل ۱۱۶، ۱۰۸
 کابیلی (ناحیه...) ۱۱۶۱
 کاتم = کانم
 کارتاز = قرطاجنه
 کارکاسن = قرقشونه
 کاستیل = قشتاله = قسنالیه
 کاشان ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۱۶
 کلاس ۳۲۸
 کلابر = قلوبریه
 کالیلی ۱۲۰۰
 کامزیه = قنوریه
 کانم ۱۰۱
 کبعون = کنمون
 کتابخانه اسکوریال ۱۲۳۹
 کتابخانه الجزیره ۱۰۶۶
 کتابخانه ایوان مقصوره = کتابخانه جامع-
 القرویین
 کتابخانه جامع القرویین ابوفارس مرینی ۱۰، ۹،
 ۶۸
 کتابخانه دانشکده حقوق تهران ۹۸
 کتابخانه سلطنتی پاریس ۱۰۶۶، ۱۰۶۸، ۴۹
 کتابخانه سلطان فاس = کتابخانه جامع-
 القرویین
 کتابخانه سلطان ابوالعباس تونسسی ۶۵
 کتابخانه مجلس سنا ۹۸
 کتابخانه مجلس شورای ملی ۹۷۰، ۹۷۱،
 ۹۸۶
 کتابخانه ملی پاریس ۲۶۲

کوه عراق ۱۲۹، ۱۲۸	کوه اعاجم (کوه ایران) ۱۲۸
کوه عرج ۱۱۴	کوه اکراد ۱۳۸، ۱۲۹، ۱۱۶
کوه علاقی ۱۰۳	کوه اوراس (کوه کتنامه) ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹
کوه غرگون ۱۴۱	۵۶۵
کوه قیاقب ۱۳۷	کوه یاریا = کوه برمه
کوه قمر ۱۰۱، ۱۰۰، ۸۷	کوه یا کوههای بتم ۱۳۱، ۱۱۸، ۱۱۷
کوه قوقیا ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۳۲	کوه برنات (پیرنه) ۱۳۳، ۱۲۳
کوه کارپات = کوه بلواط	کوه برف ۱۴۰
کوه کتنامه = کوه اوراس	کوه برمه = کوه اکراد
کوه کیانه = کوه کتنامه (اوراس) ۵۶۵	کوه برنات (پیرنه) = کوه برنات
کوه لبنان = کوه لکام	کوه بلواط (کارپات) ۱۴۳
کوه لکام ۱۳۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۴	کوه پیرنه = کوه برنات یا برنات
۷۰۳	کوه تلمسان ۶۴۲
کوه مرغار ۱۴۵	کوه تیطری ۵۶۵
کوه ممره ۱۲۶	کوه جیراغون ۵۶۵، ۱۳۱
کوه مقطم ۱۰۷، ۱۰۶	کوه جنادل (آبشار نیل) ۱۰۲
کوه منتجون (آلب) ۱۳۴	کوه دبدو ۶۲
کوه مندب ۱۰۳	کوه درن (اطلس) ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸
کوه واحات ۱۰۶	۱۶۰، ۱۱۲
کوههای دیلم ۱۳۹	کوه دروب ۱۲۶
کوههای دروب = کوه دروب	کوه دمر ۱۱۱
کوههای شارات ۱۲۲	کوه رضوی ۳۸۱، ۳۱۰، ۱۱۴
کوههای عراق و ایران = کوه اعاجم	کوه ری ۱۳۰
کوههای قفس (کوچ) = جبال قفس	کوهستان (قوهستان) ۱۱۶
کوههای کردما = کوه اکراد	کوهستان تیطری (تیطری) ۱۱۰
کوههای مسیله ۵۶۹	کوه سراه ۱۱۴
کوه یا جوج و ما جوج ۱۳۲	کوه سلسله ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
کوه یلملم ۱۰۷	۱۳۸
کیماک (بلاد) ۱۴۱، ۱۳۳، ۱۱۹	کوه سیاه ۱۴۵، ۱۴۰
س	کوه شهرزور ۱۲۸
گاسگن = غشکونیه	کوه صفا ۱۲۴۸
	کوه طور ۱۱۳

م

مادرید ۳۳۰
 مارده ۱۲۱
 مازد ۱۲۴
 ماژرک = مایرکه = میورقه
 ماسبذان ۳۴۳
 ماسه ۳۰۸، ۶۴۰
 مالابار = منیبار
 مالاکا = مالقه
 مالت = مالطه
 مالطه ۴۸۱، ۴۸۰
 مالته ۴۹، ۱۲۱، ۹۸، ۱۱۹۹، ۶۰۹
 مالی ۱۵۲، ۱۰۱
 ماوراءالنهر ۱۴، ۱۸، ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹،
 ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۱۲، ۷۵۱، ۸۷۸، ۹۱۲
 ۱۱۵۲، ۱۰۰۵
 مایرکه ۱۲۰، ۸۳
 ماجوج ۱۴۶
 مارب ۱۰۷
 مجمع الجزایر یونان = یونان (۴۸۶)
 محفور ۳۴۳، ۱۴۹
 مداین ۳۱۰، ۳۸۰، ۵۲۱، ۷۴۳
 مدرسه اداره علیا (تونس) ۷۰
 مدرسه صالحیه (مصر) ۶۷
 مدرسه ضرغتمش (مصر) ۶۶
 مدرسه ظاهریه (مصر) ۶۶
 مدرسه عادلیه (دمشق) ۶۹، ۵۰
 مدرسه قمحیه (مصر) ۶۶، ۶۸
 مدرسه مستنصریه (بغداد) ۹۱۸
 مدیترانه = دریای روم ۱۶۰، ۱۰۱۰
 مدیله = مرتله

کالاسی ۳۳۲

کالیس = جلیقیه

گرکه ۱۰۰۰

گرگان ۳۴۳، ۱۳۰، ۸۶

گرگانج = جرجانیه

گوزگان ۳۸۳، ۱۳۱، ۱۱۸، ۱۱۶

گوگو ۱۰۱

کیلان ۳۴۳

ل

لاذقیه ۱۲۵

لارده ۱۲۳

لانیه ۱۴۴

لاهون ۱۱۲، ۱۰۷

لبلايه = دریای محیط (اقیانوس اطلس) ۸۱

لبله ۱۲۱

لبنان ۴۰

لنلانت (لبلايه) دریای محیط

لربس ۱۱۱

لرکه ۱۳۲، ۱۲۲

لفته = لقت

لقت ۱۲۲

لمانیه ولمانی = آلمان

لمباردی = انبرضیه

لمتونه ۱۰۰، ۴۷، ۴۶

لود ۱۲۴۹

لورن = لهرنکه

لهرنکه (لورن) ۱۴۲

لیدن ۹۸۹

لیسبن = اشبونه

لیورقه = لرکه

لیون

۴۶ ، ۴۵ ، ۴۴ ، ۴۳ ، ۴۲ ، ۴۱ ، ۳۷ ، ۳۶
 ۵۷ ، ۵۶ ، ۵۵ ، ۵۴ ، ۵۳ ، ۴۹ ، ۴۸ ، ۴۷
 ۸۲ ، ۷۰ ، ۶۸ ، ۶۳ ، ۶۲ ، ۶۱ ، ۶۰ ، ۵۹
 ۱۱۰ ، ۱۰۹ ، ۱۰۶ ، ۸۸ ، ۸۶ ، ۸۵ ، ۸۳
 ۱۶۳ ، ۱۶۱ ، ۱۶۰ ، ۱۵۸ ، ۱۵۲ ، ۱۵۱
 ۲۲۹ ، ۲۱۸ ، ۲۱۷ ، ۲۱۶ ، ۲۱۴ ، ۱۹۲
 ۲۹۷ ، ۲۹۲ ، ۲۸۸ ، ۲۸۰ ، ۲۷۱ ، ۲۵۱
 ۳۱۳ ، ۳۱۲ ، ۳۱۱ ، ۳۰۴ ، ۳۰۳ ، ۳۰۱
 ۳۶۹ ، ۳۴۸ ، ۳۴۰ ، ۳۳۷ ، ۳۳۱ ، ۳۱۴
 ۴۳۷ ، ۴۳۳ ، ۴۲۷ ، ۴۰۰ ، ۳۸۵ ، ۳۸۴
 ۴۶۲ ، ۴۵۳ ، ۴۴۷ ، ۴۴۱ ، ۴۴۰ ، ۴۳۸
 ۴۸۸ ، ۴۸۷ ، ۴۸۴ ، ۴۸۲ ، ۴۸۱ ، ۴۷۰
 ۵۱۵ ، ۵۱۳ ، ۵۱۱ ، ۵۰۹ ، ۵۰۲ ، ۴۸۹
 ۵۶۵ ، ۵۶۴ ، ۵۶۳ ، ۵۲۶ ، ۵۲۵ ، ۵۱۹
 ۵۸۹ ، ۵۸۶ ، ۵۸۵ ، ۵۷۸ ، ۵۷۱ ، ۵۸۱
 ۶۴۶ ، ۶۴۳ ، ۶۴۲ ، ۶۴۰ ، ۶۳۸ ، ۶۳۴
 ۶۷۵ ، ۶۶۵ ، ۶۶۴ ، ۶۶۲ ، ۶۶۱ ، ۶۵۴
 ۷۱۵ ، ۷۰۷ ، ۷۰۶ ، ۶۸۸ ، ۶۸۴ ، ۶۷۸
 ۷۴۹ ، ۷۴۳ ، ۷۳۴ ، ۷۳۲ ، ۷۲۴ ، ۷۲۳
 ۷۶۸ ، ۷۶۵ ، ۷۶۴ ، ۷۶۲ ، ۷۵۱ ، ۷۵۰
 ۸۳۵ ، ۸۲۹ ، ۸۰۰ ، ۷۹۶ ، ۷۹۵ ، ۷۸۴
 ۸۷۶ ، ۸۷۵ ، ۸۵۶ ، ۸۵۵ ، ۸۴۴ ، ۸۴۳
 ۸۸۳ ، ۸۸۱ ، ۸۸۰ ، ۸۷۹ ، ۸۷۸ ، ۸۷۷
 ۹۰۶ ، ۹۰۲ ، ۸۹۲ ، ۸۹۰ ، ۸۸۹ ، ۸۸۶
 ۹۱۸ ، ۹۱۷ ، ۹۱۶ ، ۹۱۴ ، ۹۱۲ ، ۹۰۹
 ۱۰۰۰ ، ۹۹۹ ، ۹۳۰ ، ۹۲۸ ، ۹۱۹
 ۱۱۲۷ ، ۱۰۴۷ ، ۱۰۲۲ ، ۱۰۱۰
 ۱۱۴۱ ، ۱۱۴۰ ، ۱۱۳۹ ، ۱۱۳۸
 ۱۱۸۰ ، ۱۱۷۲ ، ۱۱۶۱ ، ۱۱۵۲
 ۱۱۹۰ ، ۱۱۸۵ ، ۱۱۸۲ ، ۱۱۸۱
 ۱۲۴۵ ، ۱۲۳۵ ، ۱۱۹۷ ، ۱۱۹۴
 ۱۲۵۱ ، ۱۲۵۰ ، ۱۲۴۹ ، ۱۲۴۷

۱۲۴۷ ، ۱۲۴۶

مصر ۶۶ ، ۵۴ ، ۵۰ ، ۴۷ ، ۴۳ ، ۴۱ ، ۴۰ ، ۳۸
 ۱۹ ، ۱۸ ، ۱۴ ، ۶ ، ۳ ، ۶۹ ، ۶۸ ، ۶۷
 ۶۶ ، ۵۲ ، ۵۰ ، ۴۹ ، ۴۴ ، ۴۳ ، ۴۰ ، ۲۳
 ۱۰۳ ، ۱۰۲ ، ۸۷ ، ۸۵ ، ۷۳ ، ۷۰ ، ۶۹ ، ۶۸
 ۴۱۰ ، ۱۱۲ ، ۱۰۷ ، ۱۰۶ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴
 ۴۲۷ ، ۴۳۳ ، ۴۲۷ ، ۴۱۴ ، ۴۱۳ ، ۴۱۲
 ۴۶۲ ، ۴۶۰ ، ۴۵۷ ، ۴۴۹ ، ۴۴۸ ، ۴۴۷
 ۴۸۹ ، ۴۸۸ ، ۴۸۷ ، ۴۸۶ ، ۴۸۲ ، ۴۶۴
 ۶۶۸ ، ۶۶۷ ، ۶۶۶ ، ۵۹۱ ، ۵۸۹ ، ۵۸۵
 ۶۹۸ ، ۶۹۳ ، ۶۸۲ ، ۶۷۲ ، ۶۷۱ ، ۶۷۰
 ۷۳۳ ، ۷۳۱ ، ۷۲۳ ، ۷۱۵ ، ۷۰۷ ، ۷۰۳
 ۷۹۶ ، ۷۹۵ ، ۷۶۹ ، ۷۶۸ ، ۷۶۴ ، ۷۵۱
 ۸۸۳ ، ۸۷۶ ، ۸۴۴ ، ۸۳۵ ، ۸۳۴ ، ۷۹۷
 ۹۱۵ ، ۹۱۴ ، ۹۱۳ ، ۹۱۲ ، ۸۹۷ ، ۸۹۶
 ۱۰۳۹ ، ۹۱۹ ، ۹۱۸ ، ۹۱۷ ، ۹۱۶
 ۱۱۶۱ ، ۱۱۵۲ ، ۱۱۲۷ ، ۱۰۴۳
 ۱۲۷۵ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۳۲ ، ۱۲۰۰ ، ۱۱۸۰

مصر (قاهره کهنه) ۶۷۵ ، ۵۸۵

مسیات (حسن...) ۱۲۵

مسیخته ۷۰۳ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵

مطبعة ازهریه ۱۷

مطبعة بهية ۱۷ ، ۱۸

مطبعة كشاف (بيروت) ۱۷

معبد زهره ۶۹۸

معبد نوبهار ۲۵۹

معرفة ۱۲۵

مغرب (اروپا) ۶۱ ، ۶۱

مغرب (موریتانی) ۴۰ ، ۳۵ ، ۳۰ ، ۲۹ ، ۲۳

۴۹ ، ۴۸ ، ۴۷ ، ۴۶ ، ۴۵ ، ۴۴ ، ۴۳ ، ۴۲

۶۹ ، ۶۲ ، ۶۰ ، ۵۹ ، ۵۸ ، ۵۶ ، ۵۵ ، ۵۴

۳۱ ، ۲۰ ، ۱۹ ، ۱۸ ، ۱۰ ، ۸ ، ۶ ، ۴ ، ۷۰

ممالك ترکان (ترکستان) ١١٩٠١٨	١٢٩١، ١٢٨٦، ١٢٧٩، ١٢٦٩، ١٢٦٤
ممالك خزر ٨٤	مغرب اقصى يادو (مراكش) ٤٩، ٤٣، ٤٦
ممالك روم (= روم) ٢٠	٤٩، ٤٢، ٣١، ٣٠، ٤٢، ٥٩، ٤٨، ٤٧
ممالك فرنگ (فرنگ) ١٣٥	١٠٠، ١٠٩، ١١٠، ١١٠، ٣٠٠، ٣٢٦، ٤٥٥
ممالك مشرق ٢٠	٨٢٦، ٧٣٢
ممالك مغرب وغربى (= مغرب) ٥٦٥، ١٨	مغرب ميانه يا مركزى يا اوسط ٤٣، ٤٣، ٤٥
٥٦٦	٤٦، ٤٣، ٥٨، ٥٧، ٥٠، ٤٨، ٤٧، ٤٦
ممالك ياجوج وماجوج ١٤١	١١٠
منبج ١٢٥، ٨٧	مغرب نزديك = افريقيه ٤٣، ٤٦
منتميور ١٣٢	مقام ٧٩٢، ٦١٤
منته ١٢٩، ١٢٥	مقبره صوفيه (مصر) ٦٩
منجاله = جنجاله	مقدشو ١٠٣، ١٠٣، ٨٥
منداس ٦٣	مقدونيه ١٠٩٠، ١٣٦
منصوره ٦٨٠	مقطم = كوه مقطم
منقب ١٢١	مكران ٣٢٢، ١١٦، ١٠٧، ٨٦
منكب = منقب	مكتاسه ١٢٨٥، ١٠٩، ١٠٨
منورقه (مينورك) ٢٨٥، ١٢٠	مكه (= ام القري، كعبه) ١٠٧، ٨٠، ٣٠، ٢٢، ١٠٣
منيبار ١٠٨	٢٣٢، ٢٣٣، ٢٢٩، ٣٢٦، ٤٣٠، ٥٨٥
موريتانى = مغرب ١٢٦٤	١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٣٢
موريتانى شرقى ٩	٢٩، ٣٩، ٤٩، ٥٩، ٦٩، ٧٩
موصل ١٨، ١٧، ١٢٧، ١٢٨، ٣١٥، ٣٢٢	٢٤، ٣٠، ٣٦، ٤٦، ٥٦، ٦٦، ٧٦
٤٣٣، ٥٦٥، ٥٨٠، ٦٠٨	٨٥٤، ١٠١، ٢٠٩، ٢٠٩، ٢٤٥
مهجم ١٠٥	ملتان ١٠٨
مهديه ١١١، ٢٩٧، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٤، ٦٧٥	مطليه ٧٠٣، ١٢٦، ٨٧
٦٧٩، ٨٣٦	ملويه ١٠٨، ٥٦٥، ١٢٨٣
مهرگان ١٣٠	مليانه ٦٩
مياقارقين ١٣٧، ١٣٨	مليبار = منيبار
ميرتلا ٣٠٤	ممالك اسلامى ٢٢٢، ٥٧٩، ٦٩٣، ٧٥٠
ميليبار = منيبار	٧٥١
ميورقه (جريره... ميورك ياماژرك) ٨٣	ممالك ايران (= ايران) ٢٠
١٢٧٣، ٤٨٥	ممالك بربر ٢٨٢
ميورك = ميورقه	ممالك بنى اسرائيل ١٤

نهر سیحون = رود فرغانه	مینورک = منورقه
نهر فرغانه = رود فرغانه ۸۸	
نهر کر ۳۴۴	ن
نهر وان ۱۲۸	نابلس ۳۴۳
نجر ۱۰۱	ناپل ۱۳۵، ۳۳
نیریز ۱۲۵۴	ناجره ۱۳۳
نيسر (صحرا) ۱۰۹، ۱۰۶	ناطوس (آناطولی) ۱۳۸، ۱۳۷
نيسه = نیقیه	نجد ۱۲۶۷، ۳۹۲، ۱۳۱، ۱۹۹، ۱۱۵، ۱۰۷
نیشابور ۶۲۰، ۴۳۰، ۱۳۰	نجران ۳۳۸، ۱۰۷
نیقیه ۴۴۷	نجیرم ۱۱۵
نیل (رود نیل) ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۸۷، ۸۶	نخله ۱۲۴۰
۱۲۷۵، ۱۱۲، ۱۰۷	نرباغه = نروژ = برقاغه
نیل آبی ۱۰۳	نرمندی ۱۴۲
نیل سودان ۱۰۰، ۸۷	نروژ (جزیره برقاغه = نرباغه ۱۴۷)
نیل قمر = رود نیل (۱۰۳)	نسا ۱۳۰
نیل مصر = نیل = رود نیل	نستر = نيسر
نیونه = بیونه	نصیب ۱۲۲۹
و	نصیبین ۱۲۶
واحات = واحه‌ها	نزاوه ۱۱۱
واحها ۱۰۴، ۱۰۲، ۱۰۰، ۸۷	نقله ۷۴۸
وادی آش یا وادی‌اش ۱۲۷۴، ۱۲۱	نوبه ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۸۷، ۳۹۷، ۱۰۴
وادی الحجارة ۱۲۲	۳۹۸
وادی الرمل ۲۰، ۱۸	نوبهار = مبد نوبهار
وادی القری ۳۹۲، ۱۲۷	نوبی = نوبه
واسط ۱۲۸۸، ۳۴۲، ۳۲۹، ۱۲۸، ۸۷	نوف ۷۰۰
واق واق ۱۰۴، ۸۵	نول ۱۰۸
وخاب ۱۱۷	نول لمطه ۱۰۸
وخش ۱۱۸، ۱۱۷	نون = نول
وخشاب (= رود و خشاب ۱۱۷)	نهاوند ۳۴۳، ۲۰۳، ۱۲۹
ودان ۱۱۲، ۱۰۶، ۱۱۱	نهر جیحان = رود جیحان
ورگلان ۱۰۰	نهر چاج (سیحون) = رود سیحون، سیحون
	۱۳۰، ۸۸

یاپسه ۱۱۹، ۴۹۰
 یاجوج (بلاد) ۱۴۵، ۱۴۶
 یاجوج وماجوج (بلاد...) ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵
 یاجوج وماجوج (سد ...) ۸۳، ۱۱۸،
 ۱۴۰
 یثرب = مدینه (۱۵، ۲۱، ۱۰۷، ۴۱۲،
 ۴۱۳، ۷۰۴)
 یخناک = بیخناک
 یرموک ۳۰۳
 یعقوبیه ۴۴۸
 یلملم = کوه یلملم
 یمامه ۸۶، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۵۲، ۱۹۹
 ۳۹۲
 یمن ۳۸، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۳۷،
 ۳۹، ۸۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵
 ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۶۰، ۱۹۸، ۲۴۵، ۲۴۷،
 ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۸۸، ۳۱۲، ۳۴۰، ۳۴۱،
 ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۴۳، ۴۴۴،
 ۶۴۷، ۶۶۷، ۶۸۹، ۶۹۶، ۸۰۱، ۸۱۳،
 ۸۳۰، ۹۰۹، ۱۲۱۰
 ینبع ۶۸، ۶۹، ۵۵، ۶۳۹
 ینبلونه = بنبلونه
 ینی جامع (مسجد - مدرسه) ۱۰۱۸، ۱۲۴۷
 یونان ۱۳۶، ۱۵۵، ۳۱۵، ۴۸۶، ۷۰۵، ۷۰۶
 ۸۱۴، ۱۰۲۱، ۱۲۴۴

وشقه ۱۳۳
 وشلات (کوهستان) ۱۱۰
 ونگاره ۱۰۱
 ونیز (= بنادقه، بندقیه) ۸۳، ۸۴، ۱۲۴، ۱۳۵،
 ۱۳۶
 وهران ۷۰، ۷۱، ۷۱۴، ۷۱۵
 ه
 هجر ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۶
 هرات ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۰۵
 هرقله وهرقلیه = هرقلیه
 هرمن ۱۱۵
 هرقلیه ۸۴، ۱۴۳
 هلوس = بهلوس
 همدان ۱۲۹، ۳۴۳، ۹۲۵
 هند (هندوستان) ۷۳، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۶،
 ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۲۷۷،
 ۳۴۰، ۳۴۸، ۳۴۹، ۵۷۱، ۷۰۵، ۷۲۳، ۷۲۴،
 ۷۵۱، ۷۶۸، ۸۰۰، ۹۱۲، ۱۰۴۴،
 ۱۲۶۰
 هندوستان = هند
 هنگری = آنگریه (۱۴۳)
 هنین (بندر) ۶۳، ۱۱۰
 هیب ۱۱۲
 هیت ۱۲۷

ی

یا بره ۱۲۱

فهرست قبایل و اقوام و ملل و نعل و خاندانها و برخی از روشهای علمی

اردن (قوم ..) ۴۴۳
 ارمن (یا ارمنها) ۱۲۶، ۳۱۵، ۴۴۳
 اروپاییان (۳۱، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۳۹۳، ۱۲۸۳،
 ۱۲۸۵
 ازد ۴۹، ۲۴۵، ۲۴۷، ۴۱۳، ۵۲۸، ۶۸۱
 ازوم (قوم ..) ۴۴۳
 اساطین حکمت ۱۰۰۱
 اسباط (سه گانه) ۳۸۱
 اسباط (۱۲ گانه) ۴۴۳
 اسباط (رؤسای قبیله) ۱۵، ۶۹۹
 اسپانیاییها (و اسپانیولیها) (= اندلسیان)
 ۱۲۶۴، ۱۰۰، ۴۴۴
 استدالیان ۹۷۹
 اسرائیلیات ۱۶
 اسرائیلیان (= بنی اسرائیل) ۲۰۹
 استقفا ۱۰۰۴
 اسلام و اسلامی ۱۹، ۱۰، ۲۵، ۳۰، ۳۹، ۴۵
 ۴۳، ۴۴، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۷۱، ۲۰۲
 ۱۰، ۱۷۱، ۱۵۲، ۲۳۲، ۲۴۶، ۲۴۷
 ۲۵۳، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲
 ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳
 ۳۱۴، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۶۰، ۳۶۱
 ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۰

الف
 آزگار (ازقبایل بربر) ۱۰۶
 آل بویه = خاندان بویه
 آل حفص = خاندان حفص
 آل عثمان ۵۹
 آیین مسیح ۱۱۲۲
 ائمه اخبار ۳۴
 ائمه حدیث (= محدثان) ۸۹۵، ۸۹۶
 ۸۹۷
 ائمه سلف (= سلف) ۹۵۸
 ائمه ظاهریه ۹۰۹
 ائمه متکلمان ۹۴۱
 ابدال ۶۳۱
 ابدال شام ۶۱۴، ۶۲۲
 ابوحفصیان = خاندان ابوحفص (۴۶۳)
 اتباع (= تابعان ۱۲۸۶)
 اثنا عشریه = (دوازده امامیان ۳۸۶)
 اخباریان ۲۴
 اداره = ادرسیان
 ادرسیان (یا بنی ادریس) ۳۳، ۴۷، ۳۰۰
 ۳۰۱، ۴۳۷، ۵۶۴، ۵۷۱
 ادوم (= خاندان ادوم) ۳۱۵
 ادواء ۲۸۰، ۸۰۱

اعراب = عرب	۴۰۸، ۴۰۳، ۳۹۸، ۳۹۵، ۳۹۳، ۳۹۱
اعراب جاهلیت ۵۳	۴۱۸، ۴۱۶، ۴۱۵، ۴۱۲، ۴۱۰، ۴۰۹
اعراف ۱۸۰	۳۵۳، ۳۴۲، ۳۳۸، ۳۲۳، ۳۲۲، ۳۲۵
اغالبه (= بنی اغلب) ۳۷	۴۹۸، ۴۸۵، ۴۶۷، ۴۶۶، ۴۵۵، ۴۵۴
اغلبیان (= اغالبه = بنی اغلب) ۴۳، ۴۲	۵۰۹، ۵۰۵، ۵۰۴، ۵۰۲، ۵۰۰، ۴۹۹
۴۳، ۴۲	۶۱۴، ۶۰۱، ۵۹۱، ۵۸۷، ۵۷۱، ۵۱۰
۷۳۳	۶۴۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۶۳۶، ۶۳۵، ۶۱۸
افریقوی (خط) ۸۲۷، ۸۲۶، ۸۲۵	۷۰۲، ۶۸۹، ۶۸۸، ۶۶۴، ۶۶۰، ۶۵۷
افرنجه = فرنگان	۷۵۱، ۷۵۰، ۷۳۲، ۷۳۱، ۷۰۸، ۷۰۴
اکسره = ساسانیان - کسرایان ۳۲۸	۸۴۱، ۸۳۴، ۸۳۱، ۸۰۰، ۷۶۷، ۸۶۲
اکراد = کردها ۱۲۹	۹۲۶، ۹۰۷، ۸۹۲، ۸۹۱، ۸۵۳، ۸۵۱
اکریکش (خاندان ..) ۳۱۵	۱۰۲۰، ۱۰۰۴، ۱۰۰۳، ۱۰۰۱
الیاس (قبیله) ۳۹	۱۰۵۱، ۱۰۴۰، ۱۰۳۵، ۱۰۲۱
امامیه (یا امامیان) ۳۸۱، ۳۷۹، ۳۷۸	۱۱۰۴، ۱۰۹۱، ۱۰۶۵، ۱۰۶۳
۴۳۱، ۴۱۵، ۴۰۷، ۴۸۵	۱۱۵۶، ۱۱۵۲، ۱۱۴۸، ۱۱۰۵
امت محمد = مسلمانان	۱۲۲۲، ۱۲۱۶، ۱۱۸۷، ۱۱۵۹
امویان = بنی امیه	۱۲۴۲، ۱۲۳۸، ۱۲۳۰، ۱۲۲۹
امویان = بنی امیه اندلس	۱۲۸۶، ۱۲۴۴
امیه (قبیله) ۴۰۹	۴۸۲، ۲۲۸، ۱۵۱ (= سقالبه)
انباط = نبطیان (۲۴۰)	۳۸۶
اندلسی (خط) ۸۳۶، ۸۳۵	۳۸۵، ۱۲۵ (و اسماعیلیه)
اندلسیان ۴۴، ۲۹۷، ۸۳۶، ۹۱۷، ۱۰۸۶	۹۸۳، ۹۸۳، ۶۳۲، ۶۳۱
۱۱۶۴، ۱۱۶۱، ۱۱۳۹، ۱۱۲۶	اشاعره (یا اشعریان یا اشعریه) ۱۷۴
انصار ۲۶۲، ۳۷۰، ۴۱۰، ۶۲۸، ۷۰۵	۱۱۰۲، ۹۹۰، ۹۶۲، ۹۲۷، ۴۴۰
۷۸۰، ۷۰۶	اصحاب رسول (= صحابه) ۱۰۵۱، ۶۹۷
اوربه (قبیله) ۳۰۱، ۵۶۴	اصحاب حدیث (محدثان) ۹۵۸
اوس ۲۱، ۷۰۴، ۷۱۰	اصحاب دهگانه (عشره مبشره) ۵۴
اولاد رباب ۲۴۵	اصحاب طلسمات ۱۰۴۶، ۱۰۴۴
اولاد مهلهل ۱۲۵۰	اصحاب کهف ۳۸۲
اولاد ابواللیل ۱۲۵۱	اصحاب مالک ۱۱۲۴
اولاد بنی عریف ۷۰	اصحاب مملقات (سبع) ۱۲۴۲
اولاد عریف ۶۳	اصحاب مملقات (نه گانه) ۱۲۴۲

ایرانیان ۷، ۴۰، ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۷۰، ۱۵۵
 ۲۸۸، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۷
 ۳۶۰، ۳۹۰، ۴۱۳، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۹۲
 ۵۰۰، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۳، ۵۵۳، ۵۷۹
 ۵۹۰، ۶۵۸، ۶۸۲، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۳۱
 ۷۶۲، ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۳۴، ۸۵۲
 ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۵۰، ۱۱۴۸
 ۱۱۵۰، ۱۱۴۸، ۱۱۵۰، ۱۵۵۲
 ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۹۴
 ۱۱۹۵، ۱۲۰۶

ب

با جریقیه ۶۷۱
 باطنیه = اسماعیلیان ۳۸۶
 بت پرستان ۱۳۴
 بجهله (قبیله ..) ۵۰، ۲۴۷، ۴۸۳
 بدعت گذاران ۹۵۰، ۱۱۷۳
 برامکه = برمکیان
 بربرها ۴۸، ۴۹، ۶۳، ۶۶، ۶، ۷، ۱۶، ۱۶۰
 ۱۷، ۲۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳
 ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۶۵
 ۸۵، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸
 ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳
 ۱۹۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۲، ۲۸۰، ۲۹۷
 ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۶۰
 ۴۴۰، ۴۸۲، ۴۹۶، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۶
 ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۸۵، ۶۴۶، ۷۰۶، ۷۰۷
 ۷۲۱، ۷۲۶، ۷۳۲، ۷۳۴، ۷۵۱، ۷۶۲
 ۸۰۰، ۸۳۵، ۸۴۳، ۱۱۳۹، ۱۱۵۷
 ۱۱۸۵، ۱۱۹۴، ۱۲۰۰، ۱۲۰۶، ۱۲۵۷
 بربرهای لمثونه (= مرا بطان ۳۷۶)
 برمکیان ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۵۹، ۲۵۲، ۲۵۸

اولیاء ۱۷۳، ۱۸۵، ۹۷۸
 اهل آراء ۴۱۸
 اهل اسلام = مسلمانان ۱۱۵۰
 اهل اسماء (= متصوفه) ۱۰۵۶، ۱۰۵۷
 اهل بدعت (= بدعتگذاران) ۹۰۲
 اهل تسنن = اهل سنت
 اهل تصوف (= متصوفه = صوفیان) ۲۰۴، ۲۰۹
 اهل جفر (= جفریان) ۲۱۹
 اهل حدیث ۹۰۲، ۹۰۴، ۹۰۵
 اهل دلو = عرب
 اهل ذمه ۶۰۷
 اهل رای و قیاس (اصحاب رای) ۹۰۲، ۹۰۴
 اهل رساله (قشریه د متصوفه) ۹۷۶
 اهل زیغ ۱۹۵۴
 اهل سنت ۴۰۶، ۴۱۲، ۴۱۵، ۸۹۳، ۹۱۳
 ۹۳۳، ۹۵۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۱۱۷۳
 اهل سیمیا ۱۰۵۷
 اهل شریعت ۱۱۵۰
 اهل ضلال ۱۰۰۲
 اهل طری (فالگیران) ۱۹۴، ۱۹۵
 اهل طریقت ۹۷۳، ۹۸۵
 اهل طلسمات (واهل طلسم) ۱۰۵۶، ۱۰۵۷
 اهل عرفان = متصوفه ۱۰۵۸
 اهل العرب (حجاز) ۶۴۸
 اهل فلسفه ۱۰۷۰
 اهل قبله ۶۲۵
 اهل قرانات ۶۳۷
 اهل مظاهر ۹۷۸
 اهل مغرب ۷۶۴
 ایاد (قبیله) ۲۴۵، ۸۳۰، ۱۱۷۷

بنی امیه (اندلس) ٥٠، ٢٦، ٥٦، ٢٩٩،	٢٥٩، ٢٥٩، ٣٤١، ٣٥٢، ٤٦٧،
٣١٣، ٣٣١، ٣٦٠، ٣٦٩، ٤٠٠، ٤٢٧،	١٢٢٥
٢٢٧، ٥٤٨، ٥١١، ٥٠١، ٤٣٨، ٤٢٧،	بصریان (مکتب صرفونحو) ١١٢٦، ١١٦٠،
٨٢٤	بطن نمره ٦٩٦، ١١٦١،
بنی تمیم ٢٦٢، ١١٧٧،	بماجان ١٠٢٧،
بنی حرث بن کعب ٢٦٣،	بندادی (خط) ٨٢٤، ٨٢٥، ١١٢٦،
بنی حماد ٥٦٩،	بندادیان ١١٢٦، ١١٦١، ١٢٨٧، ١٢٨٨،
بنی حمود ٦٦٢،	بکرین وائل (قبیله) ٤١٣،
بنی خزرون ٥٠١، ٥١٥،	بنو الاحمر = بنی احمر ٦٦،
بنی خلدون = خاندان خلدون	بنو الشرید (= شرید) ٢٥٠،
بنی ذبیان ٢٦٣،	بنو عمران ٤٧،
بنی زیان ٢٥١، ٢٥٢،	بنی ابو حفص = حفصیان - خاندان حفص
بنی سعد ٢٥٢،	٥١٧، ٤٤١،
بنی سلامه ٢٥٢،	بنی احمر ٥٨، ٦٣، ٧٥، ٦٩٦، ١٢٢٨،
بنی سلیم ٢٥٠، ٢٦٤، ٢٨٨،	١٢٨٠
بنی سهل بن نوبخت (= خاندان نوبختی)	بنی الاخشید ٣٣١،
٥٩،	بنی ادیس = ادیسیان ٤٥، ٢٠٨،
بنی شاکر ١٠١٨،	بنی اسد ٢٤٥، ٤١٨، ١١٧٧،
بنی صالح ١٠٠،	بنی اسرائیل ٧، ١٤، ١٥، ١٦، ٥٢، ١١٣،
بنی طنج (بنی الاخشید - خاندان طنج) ٣٣١،	١٥٥، ٢٥٥، ٢٦٨، ٢٢٤، ٣٣٨، ٣٣٩،
٦٥٦،	٢٨٢، ٣٩٥، ٤٤٢، ٤٤٣، ٦٣٥، ٦٤٧،
بنی طولون ٥٦٥، ٥٨٠، ٥٨٣،	٦٩٨، ٧٠٠، ٧٠٤، ٨٠١، ١١٢١،
بنی طی (= طی) ٢٦٤،	١١٢٢
بنی عامر بن صعصعه ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦٤، ١١٨٢،	بنی الاعرج ١٩٩،
بنی عباد ٩١،	بنی اغلب (= اغلبیان - اغلبه) ٤٢، ٥٧٩،
بنی عباس (= عباسیان) ٩٦، ٣٢، ٣٧، ٣٨،	بنی افرائیم ٦٩٩،
٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٢٢٦، ٢٥٨،	بنی افسس ١٢٦٩،
٢٨٤، ٢٩٢، ٤٦٠، ٤٩٨، ٥٤٨، ٥٧١،	بنی امیه (مشرق) ٣٦، ٤، ٣٢، ٣٨، ٢٩٢،
٩١٣،	٣٠١، ٣٣١، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٩٥، ٣٩٦،
بنی عبدالحکم ٩١٢، ٩١٣،	٣٩٦، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤١٨، ٤٣٧، ٤٩٥،
بنی عبدالقوی ٢٥١،	٥٧١، ٦٥٨، ٧٤٤، ٨٣٤، ١٢٠٠،
بنی عبدالؤمن ٩٠، ٩٩، ٤٤١، ٤٩٠، ٦٦٠،	١٢٤٣، ١٢٥٤،

پادشاهان ترك ۵۸۵	بنی عبدالواد ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۷، ۲۵۱
پادشاهان روم، ۱۰۱۲۶، ۷۰	۵۱۷، ۳۴۶
پادشاهان قبطی (= فراعنه) ۱۵	بنی عریف (= اولاد عریف) ۷۰
پادشاهان لمتونه (= مراپطان) ۴۸	بنی عقیل ۵۶۵
پیامبران ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱	بنی عمرو بن ربیعہ ۱۲۱۱
۲۵۵، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۸۹، ۱۸۴، ۱۸۱	بنی قاسم ۲۵۱
۳۰۴، ۳۰۵، ۳۶۸، ۲۷۳	بنی قلاوون ۳۴۷
پیامبران بنی اسرائیل ۶۳۵	بنی کعب سلیم ۶۴۴
پطرسیه ۶۷	بنی کنانہ ۶۴۴، ۱۱۶۰، ۱۷۷۱
پیروان نظریه حلول ۹۷۰	بنی کهلان ۱۱۸۵
پیروان وحدت مطلق ۹۷۰	بنی مدرار ۳۷۷
پیشگویان (= غیبگویان ۲۱۳)	بنی مرین (= مرینیان - خاندان مریتی) ۴۳
ت	۵۱۷، ۱۰
تابان ۴۲، ۳۹۵، ۳۶۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۶	بنی منفذ ۴۸۸-۸۲۸
۴۱۹، ۴۳۰، ۵۰۲، ۸۳۲	بنی میمون ۴۸۷
تابمین = تابان	بنی مهلب ۵۸
تاتارها (و تاتار) ۲۹۷، ۳۳۲، ۳۸۶، ۵۷۹	بنی مہنہ ۲۵۲
۵۸۶، ۶۶۰، ۷۵۱، ۹۱۲	بنی نصر (= بنی احمر) ۱۲۷۹
تازیان = عرب و اعراب	بنی ہاشم ۲۶۲، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۹۵، ۵۰۱، ۵۰۰
تباعہ (وتبعها) ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱	۱۱۵۴، ۶۱۹، ۵۷۱
۵۲، ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۳۰، ۶۹۱، ۷۰۹	بنی ہلال ۲۸۸، ۷۳۲
۷۳۱، ۸۰۱، ۸۲۹، ۸۳۰	بنی یامین (= بنیامین) ۴۴۴، ۶۹۹
ترجم (قبیلہ) ۱۲۵۱	بنی یدلتن ۲۵۲
ترك و ترکان ۱۸، ۸۰، ۷، ۲۰، ۲۱، ۴۳، ۵۲	بنی یزید ۲۵۲
۶۲، ۸۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹	بنی یفرن ۴۰۰، ۶۴۶
۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۷	بنی یهودا (= بنی اسرائیل) ۴۴۴
۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۲۸، ۲۲۹	بودایی ۲۵۸
۲۵۸، ۲۶۶، ۲۸۴، ۲۹۶، ۳۱۲، ۳۱۱	بوکیہ ۲۰۰ (= جوکیہ)
۳۳۰، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۶، ۴۶۴، ۴۸۱	پ
۵۱۸، ۵۷۹، ۶۵۹، ۶۶۸، ۸۳۰، ۸۳۳	پارتی ۱۲۹
۱۰۴۴، ۱۰۸۷، ۱۱۲۱، ۱۱۴۸، ۱۱۵۷	پادشاهان ایران ۷۰۰

جغرافیدانان ۸۴، ۱۵۰	۱۲۸۷، ۱۱۸۵
جغریان ۲۱۸	ترکان سلجوقی ۳۳۱
جلالقه (گالینها) ۱۵۱، ۲۸۲، ۲۸۴	ترکان ممالیک ۳۳۲
۴۸۹، ۴۹۷، ۱۱۸۶	ترکمن یا ترکان ۱۲۶، ۱۳۷، ۲۲۸، ۲۲۹
جلایریان ۴۹	۵۱۸، ۲۷۷
جن واجنه ۶۶، ۹۵۴، ۹۶۲	تریکه ۱۰۶
جوکیه ۳۹، ۲۰۱	تشیع ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۲۶، ۶۳۲، ۹۸۴
جهود و جهودان = یهود ۶۹	۱۱۷۹
ج	تصوف (طریقه و علم) ۴۰، ۶۳۲، ۶۳۱، ۹۵۹
چرکس ۳۳۲، ۴۶۹	۹۶۰، ۹۶۳، ۹۷۳، ۹۸۱
ح	تصوف پیشه = متصوفه
حافظان ۳	تصوف ربانی ۱۲۲۷
حافظان قرآن ۸۹۹	تغرغر (قوم) ۱۵۲
حشیان ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۳۷۳	تکرور (قوم) ۱۵۲، ۱۲۰۰
حجازیان = 'ولاد رباب	تمیم (قبیله) ۴۱۳
حجازیان ۲۵۰، ۸۹۸، ۹۰۸، ۹۱۰	تناسخیان ۳۸۰
حجاج (خاندان) ۳۹	توجین (قبیله) ۲۵۱
حروریه ۶۱۵	تونسیان ۴۶
حشیشیان (= اسماعیلیان) ۱۲۵	تین ملک (قبیله بربر) ۱۰۹
حزرموت (قبیله) ۱۰۵	ث
حزرمی، ۴۳، ۵۴-۱	تقیف (قبیله) ۵۵، ۲۴۵، ۴۱۲، ۱۱۷۷
حفصیان (= بنی ابوحفص) ۴۶، ۵۴۹	ثمود ۱۱۴، ۲۴۵، ۲۸۰، ۳۲۴، ۳۳۲، ۳۳۸
۷۴۸، ۵۶۶	۸۰۱، ۷۰۹، ۶۸۰، ۳۴۰
حفصیه (= موحدان) = حفصیان ۳۴۶	ثنویه ۴۹۵
حکما (= فلاسفه) ۷۱، ۸۰، ۱۷۴، ۱۷۹	ج
۱۸۶، ۱۸۷، ۳۶۷، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲	جادوگران (= ساحران) ۲۴، ۲۰۱، ۲۰۰
حکمای الهی ۴۹	جدام (قبیله) ۲۴۵، ۲۵۰، ۱۱۷۷
حکمای مشائی ۱۰۰۳	جدامی (تیره) ۱۲۵۳
حکمای مشرق ۱۰۰۵	جدیمه (قبیله) ۶۱۰
حکمای یونان ۲۶، ۱۰۲	جرهم (قبیله) ۵۶، ۶۸۹، ۶۹۰، ۸۳۱

خاندان برامکه = برمکیان ۲۶
 خاندان برد ۵۴۷
 خاندان برمک = برامکه ۵۴۷
 خاندان یا خانوادة بنی احمر ۱۲۷۹
 خاندان بنی طغج = خاندان طغج
 خاندان بویه (= آل بویه) ۳۵۲، ۳۴۱
 ۱۲۴۰، ۱۲۳۶، ۱۰۹۱، ۵۲۹، ۳۵۶
 خاندان بهدله ۶۱۸
 خاندان پیامیر = خاندان نبوت
 خاندان جرهم (= قبیله جرهم) ۶۹۱
 خاندان حدیر ۵۴۷
 خاندان حجاج ۴۱
 خاندان حدیر ۶۴۰
 خاندان حدیفة بن بدر فزازی ۲۶۲
 خاندان حسن (ع) ۶۴۰، ۴۷
 خاندان حسین (ع) ۶۴۰
 خاندان حشمتای ۷۰۱، ۳۴۴
 خاندان حفص (= بنی ابو حفص) ۴۴، ۴۳
 خاندان حفصیان (= بنی ابو حفص) ۴۶، ۴۳
 ۵۶
 خاندان حماد ۵۱۵
 خاندان حمدان، ۵۸۰، ۵۶۵، ۲۷۶
 خاندان خزرون (= بنی خزرون) ۴۸۶
 خاندان خلدون ۵۴، ۴۳، ۴۱، ۳۹
 خاندان ذوالجدین ۲۶۲
 خاندان ذوالنون ۳۳۰
 خاندان رسول = خاندان نبوت ۹۱۶
 خاندان رسالت = خاندان نبوت
 خاندان ربیعة بن نزار ۱۲۱۲
 خاندان رشید ۵۷۸
 خاندان زهر ۱۲۵۸
 خاندان ساسان = ساسانیان ۶۵۸

حلبه (قبیلة ..) ۱۲۵۳
 حمدان (= خاندان ..) ۲۶۶
 حمیر ۱۷، ۱۸، ۲۴۵، ۲۶۴، ۲۷۷، ۲۸۰
 ۸۰۱، ۸۳۰، ۸۳۱، ۱۱۲۱، ۱۱۷۸
 ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۲۴۴، ۱۲۴۹
 حمیری (خط) ۱۱۲۵، ۸۳۰
 حمیریان ۱۱۸۰، ۱۱۳۱، ۸۹۲
 حنابله = حنیلیان
 حنیلیان ۴۳۰، ۹۲۰، ۹۲۹، ۹۵۸، ۹۶۰
 ۱۰۱۵، ۹۶۱
 حنفیان ۴۳۰، ۶۷۰، ۹۱۲، ۹۲۰، ۹۲۸
 ۱۰۱۵، ۹۳۰
 حواریان (حواریون) ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷

خ

خاورشناسان ۳۰
 خاندان ابن عطاء الله ۹۱۷
 خاندان ابوالحسن (= خاندان سعید) ۴۶۸
 خاندان ابوالحسین (= کلبیه) ۴۸۶
 خاندان ابو حفص = بنی ابو حفص ۴۶۱، ۴۴۱
 ۴۶۳، ۴۶۸، ۵۶۵
 خاندان ابو عبده ۵۴۷
 خاندان ادریس (= ادریسیان ۵۷۱)
 خاندان اسرائیل = بنی اسرائیل ۷۰۱، ۳۱۴
 خاندان اسماعیل (ع) ۶۹۱
 خاندان اشع بن قیس ۲۶۲
 خاندان اغلیبان (= بنی اغلب = اغلیبان ۵۱۵)
 ۵۸۵، ۵۷۱
 خاندان امویان = بنی امیه = امویان ۶۵۶
 خاندان امیه = بنی امیه
 خاندان بادیس (صنهاجه) ۵۶۵، ۵۱۵
 خاندان بدیل ۶۶۱

خاندان سبکتکین ۵۸۵، ۵۸۱
 خاندان ابوالحسن ۴۶۸
 خاندان سلیم ۲۵۲
 خاندان سند ۹۱۶
 خاندان سهل بن نوبخت (= نوبختیان) ۳۵۲
 ۵۴۷، ۴۶۷
 خاندان شهید ۵۴۷
 خاندان شیبان ۲۶۲
 خاندان صنهاجه (= صنهاجه = صنهاجیان)
 خاندان طغج (= بنی طغج) ۵۸۵، ۳۳۱
 خاندان طولون (= بنی طولون) ۵۸۰
 خاندان عابربن صالح ۱۱۲۱
 خاندان عباس (= بنی عباس = عباسیان)
 خاندان عباسیان (= بنی عباس) ۵۷۸، ۳۱۳
 ۸۳۴
 خاندان عبدالله بن حسن ۱۰۱
 خاندان عبدالؤمن (= موحدان = بنی -
 عبدالؤمن) ۶۶۱، ۴۸۷ - ۴۴۲
 خاندان عبدالمطلب ۶۳۳
 خاندان عیدمناف ۵۶۳
 خاندان عبدالواد (= بنی عبدالواد)
 ۴۶۳، ۵۷، ۴۷، ۴۴
 خاندان عوف ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸
 خاندان فاطمیان ۶۵۴
 خاندان قحطبه ۵۴۷
 خاندان قریش وقریشی = قریش (قبیله)
 ۶۰۹، ۳۷۳
 خاندان قیس بن عاصم منقری ۲۶۲
 خاندان قیله ۷۰۴
 خاندان کتامه ۵۸۵، ۳۳۲
 خاندان کنده ۲۶۲
 خاندان محمد (س) = خاندان نبوت

خاندان مدرار = بنی مدرار ۶۱۲، ۳۷
 خاندان مروان (بنی مروان) ۳۵۸
 خاندان مضر (= مضر) ۱۱۸۲
 خاندان مرینی (= مرینیان = بنی مرین)
 ۱۲۸۵، ۵۸۱، ۴۶۸، ۵۴، ۴۵، ۴۴
 خاندان منذر ۸۲۹، ۲۴۷
 خاندان موحدان (موحدان) ۴۸۱
 خاندان نبوت ۲۸، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷
 ۴۵۱، ۴۶۶، ۴۹۵، ۵۰۱، ۶۲۷، ۶۲۵
 ۶۳۱، ۶۳۴، ۶۴۲، ۶۴۷، ۶۵۲، ۶۵۳
 ۹۱۳، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۱۱۸۲
 ۱۱۸۳
 خاندان نوار ۶۶۷
 خاندان نوبختی (= نوبختیان = خاندان
 سهل) ۲۶، ۲۵۷
 خاندان هاشمی (= هاشمیان) ۳۰۷
 خاندان هیرودس ۴۴۴
 خزاعه (قبیله) ۲۴۵، ۶۹۱، ۶۹۲، ۱۱۷۷
 خزران و خزر (= ترکان غز) ۱۳۹، ۸۷، ۸۶
 ۱۴۰، ۱۵۴
 خزر ج ۲۱، ۷۰۲، ۷۰۴
 خزیمه (وخزیمی) ۲۴۵، ۶۹۸
 خسروان = ساسانیان = اکاسره
 خلافت پطرسیه ۶۷
 خلافت عباسیان ۵۶۱
 خلفای اموی یا امویان (اندلس) ۵۵
 خلفای اموی یا امویان (شرق) ۴۱۲، ۵۰۹
 ۵۶۱
 خلفای بنی امیه = خلفای اموی
 خلفای چهارگانه ۳۵، ۳۹۵، ۴۰۴، ۴۰۵
 خلفای راشدین ۱۱، ۳۵، ۱۲۸۶
 خلفای شیمه (قاهره) = خلفای عبیدیان مصر

۰۵۲۲، ۰۵۲۱، ۰۵۱۰، ۰۴۵۹، ۰۴۵۵، ۰۴۳۶	خلفای عبیدیان ۰۳۶، ۰۴۴، ۰۳۴۵، ۰۲۰۲، ۰۹۱۸
۰۱۲۰۱، ۰۷۹۶، ۰۷۴۴، ۰۷۳۱، ۰۵۸۴	خلفای عباسی و خلفای بنی عباس، ۰۴۹۵، ۰۹۱۲
۱۲۲۹	خلفای فاطمی = خلفای عبیدیان
دولت امویان مروانی = دولت امویان اندلس	خلخ (قبیله)
دولت یا دولتهای اندلس ۰۴۷۹، ۰۵۴۸	خوارج ۰۳۱۴، ۰۳۷۳، ۰۳۶۷، ۰۳۵۵، ۰۵۲۳
دولت انوشیروان ۰۷۴۴	۰۵۶۳، ۰۶۱۵، ۰۹۰۸، ۰۹۰۹
دولت ایران یا ایرانیان ۰۲۸۰، ۰۳۱۱، ۰۷۴۴	خوارج نصاری ۰۴۴۸
۱۱۴۹	خوارزمیان ۰۷۰، ۰۸۷
دولت ایوبی ۰۹۱۳	داستان سرایان ۰۶۸
دولت نبوعبید (یا بنی...) اندلس = دولت بنیعباد	دوازده امامیان (اثنی عشری یا امامیه) ۰۳۱۸، ۳۸۵
دولت بنی احمر (اندلس) ۰۴۹۶، ۱۱۹۹	دواوده (قبایل...) ۰۶۳
دولت بنی امیه مشرق = دولت امویان مشرق	دودمان بنو الاحمر = خاندان بنی احمر ۰۴۴
دولت بنی امیه اندلس = دولت امویان اندلس	دودمان بنی طنج = خاندان طنج
دولت بنیعباد، ۰۴۱، ۰۲۹۷	دودمان ذوالنون = خاندان ذوالنون
دولت بنیعباس (یا عباسیان) ۰۳۹۰، ۰۴۰۴، ۰۵۸۱، ۰۵۴۰	دودمان موحدان (= موحدان) ۰۳۹، ۰۶۵
۰۶۶۰، ۰۴۷۹، ۰۴۶۷، ۰۴۵۵، ۰۲۶۶، ۰۲۵۸	دولت آل حفص = دولت حفصیان ۰۴۲
دولت بنی عبدالؤمن ۰۷۴۹	دولت آل عثمان (= دولت عثمانی) ۰۵۱
دولت بنی عبدالواد (یا خاندان...) ۰۴۵، ۰۴۶	دولت ادرسیان ۰۴۳
۰۳۱۲، ۰۴۶۳، ۰۵۱۷	دولت اسلام یا اسلامی ۰۲۷۹، ۰۲۹۰، ۰۳۱۱
دولت بنی مرین (یا مسرینیان) ۰۳۱۲، ۰۴۸۱	۰۴۱۲، ۰۴۵۸، ۰۴۶۶، ۰۴۸۵، ۰۴۸۹، ۰۵۰۱
۰۸۱۲، ۰۵۱۷	۰۵۱۵، ۰۵۱۶، ۰۵۶۳، ۰۵۶۴، ۰۵۷۸، ۰۵۷۹
دولت بنی قلاون ۰۳۴۷	۰۶۴۷، ۰۶۵۸، ۰۷۵۰، ۰۸۳۵، ۰۸۴۱
دولت تبا به ۰۲۹۲، ۰۸۲۹	دولت اسلامی غربی ۰۵۶۲، ۰۷۴۸
دولت ترك (یا تركان) ۰۴۹۷، ۰۴۷۹، ۰۴۶۴، ۰۸	دولت اغلییان (قبروان) ۰۳۶۰
۰۸۸۲، ۰۶۶۷	دولت افریقیه ۰۴۶۰
دولت ترك (مصر) ۰۳۴۵، ۰۳۴۶، ۰۴۵۷، ۰۴۶۳	دولت اموی یا امویان اندلس ۰۴۱، ۰۵۶، ۰۲۹۷
۰۵۱۱	۰۳۱۵، ۰۴۲۷، ۰۴۳۳، ۰۴۵۸، ۰۴۵۹، ۰۴۶۰
دولت ترك (مشرق) ۰۳۲۳، ۰۴۵۹، ۰۴۷۰، ۰۴۷۲	۰۴۶۸، ۰۶۸۶، ۰۵۱۰، ۰۵۱۵، ۰۵۲۲
۰۴۸۱، ۰۴۹۶	۰۵۴۷، ۰۵۷۸، ۰۵۸۰
دولت نمود ۰۲۹۲	دولت اموی یا امویان مشرق ۰۴، ۰۵۴، ۰۵۵
دولت حفصی و حفصیان (یا دولت خاندان	۰۳۷۵، ۰۳۵۱، ۰۳۴۷، ۰۲۹۸، ۰۶۵، ۰۵۸

دولت عبیدیان (فاطمیان مصر) ۳۱۲، ۴۲۷،
۴۳۳، ۴۶۰، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۴۰

۹۱۶

دولت عثمانی (= دولت آل عثمان) ۳۹، ۹۵

۵۳، ۵۲

دولت عرب (پیش از اسلام) ۷۳۳

دولت عرب (= دولت اسلام) ۴۳، ۵۲، ۵۶

۲۸۰، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۱۳، ۳۱۴

۳۳۳، ۵۱۳، ۵۷۱، ۵۶۴، ۶۴۶، ۶۵۷

۷۰۸، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۴۴، ۸۳۴

دولت عرب عباسی (= دولت عباسیان) ۳۳۱

دولت عرب اموی (= دولت امویان) ۳۳۱

دولت عربی اندلس (= دولت امویان اندلس)

۳۱۶

دولت‌های عرب ۱۱۷۵

دولت علویان مغرب (= دولت عبیدیان مغرب)

۵۷۸

دولت عمالقه ۲۹۲

دولت غزنویان ۵۸۵

دولت فارس (= دولت ایران) ۱۱۵۰

دولت فاطمیان = دولت عبیدیان مصر

دولت یادولت‌های قرطبه ۹۱۶

دولت قوط = دولت گتها یا گت

دولت قیروان ۹۱۵

دولت کتنامه ۳۲۱، ۲۶۶

دولت گت یا گتها ۷۳۱، ۷۳۲

دولت لمتونی (مرا بطان) ۳۰۳، ۴۸۷، ۶۶۲

۸۳۵

دولت مالی ۱۰۱

دولت مرا بطان ۴۸

دولت مراکش ۷۲۶

دولت مرینی (مرینیان) ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۵۲

ابوحفص (۴۵، ۴۶۳، ۵۶۵، ۶۶۳، ۶۶۴،
۱۱۶۵، ۷۴۸ -

دولت حمیر ۲۹۲، ۸۲۱

دولت خاندان عبدالواد = دولت بنی عبدالواد

دولت خاندان مرینی = دولت بنی مرین

دولت خاندان منذر ۸۲۰

دولت حشمنای ۴۴۴

دولت دیلم ۱۲۰۱

دولت رافضیان ۹۱۳

دولت روم ۳۰۲، ۷۳۱، ۷۴۴، ۷۴۵

دولت زنا تات ۳۱۲، ۴۶۲، ۵۱۰

دولت ساسانیان ۴۵۴

دولت سلجوقی یا سلجوقیان ۵۱، ۵۷۹، ۶۵۹

۱۲۰۱

دولت شیمه افریقیه (و قیروان) ۳۷، ۴۵۸

۴۵۹

دولت‌های شیمه ۷۲۵

دولت صدر اسلام ۵۲۱

دولت صنهجاه ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۳، ۳۶۰

۵۶۵، ۵۶۶، ۷۴۹

دولت عاد ۲۹۲

دولت عامریان ۳۵۸

دولت عباسی یا عباسیان (= دولت بنی عباس)

۲۶، ۶۵، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۴۷، ۳۵۲

۳۶۰، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۲۷، ۴۵۶، ۴۵۹

۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۵، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۴۰

۵۴۷، ۵۶۴، ۵۸۴، ۶۶۱، ۶۸۸، ۷۴۴

۱۱۵۱، ۱۱۷۵، ۱۲۴۳

دولت عبدالملک بن مروان ۷۴۴

دولت عبیدیان (مغرب و افریقیه) ۳۸، ۳۰۱

۳۱۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۸۴

۴۸۶، ۵۶۴، ۶۵۳، ۶۵۴، ۹۱۳، ۹۱۸

ر

رافضیان (ورافضی ورافضه = فاطمیان ۳۷۹،
 ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۵، ۶۳۱، ۶۳۲، ۹۱۳،
 ۹۸۴، ۹۸۳، ۹۱۷
 رافضیان افریقیه (= موحدان) ۴۳۷
 رافضیگری ۳۹
 راهشناسان ۶۸، ۲۴
 رؤسا (طایفه‌ای در اندلس) ۳۱۶
 رباب (= اولاد رباب) ۲۵۰
 ربیعه (قبیله) ۱۱۷۷، ۴۱۳، ۳۹۱، ۲۶۴، ۲۵
 رواحه (قبیله) ۱۱۲
 رمالان ۲۱۷، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۸
 رواقیان (حکمای...) ۱۰۰۳
 روس ۸۴
 روش یزدوی (در اصول فقه) ۹۳۲
 روش عمیدی (در مناظره وجدل) ۹۳۲
 روش (یا طریقه نحوی) اندلسیان ۱۱۴۰،
 ۱۱۵۲
 روش یاشیوه یا طریقه (فقهی) اندلسیان ۹۱۷
 روش تعلیم و تربیت اندلسیان ۱۱۳۹، ۱۱۴۲
 روش تعلیم افریقیه ۱۱۳۹
 روش بصره (در نحو) ۱۱۲۷، ۱۱۵۹،
 ۱۱۶۰
 روش بغدادیان (در نحو) ۱۱۲۷، ۱۱۶۰
 روش یا طریقه حجازیان (در حدیث) ۸۹۵،
 ۸۹۶
 روش یا شیوه حنفیان (در فقه و اصول) ۹۲۵
 روش عراقیان (در حدیث) ۸۹۵
 روش یا طریقه (فقهی) قیروانی ۱۱۲۵
 روش کوفیان (در نحو) ۱۱۵۹، ۱۱۶۰
 روش یاشیوه موصلیان (در نحو) ۱۱۶۰

۸۳۶، ۶۴۲، ۵۱۱، ۴۶۸، ۴۶۲، ۲۸۰
 ۱۲۲۸، ۱۲۲۷
 دولت مصامده ۳۱۲
 دولت مصر = دولت عرب اسلامی، دولت فاطمیان
 دولت مضر (= دولت عرب) ۲۹۲، ۵۲
 دولت معتصم ۲۹۶
 دولت مغرب ۴۹۰، ۴۶۰
 دولت مغولی ایران و عراق ۵۹
 دولت ملوک الطوائف اندلس ۵۱۰
 دولت موحدان (افریقیه) ۳۱۲، ۳۰۳، ۳۴۶، ۳۹۱
 ۴۸۷، ۴۶۸، ۴۶۰، ۴۵۹، ۳۲۴، ۳۱۳
 ۶۶۱، ۵۱۴، ۵۱۱، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۸۹
 ۸۷۶، ۷۹۷، ۷۳۳، ۷۲۵، ۶۶۳، ۶۶۲
 دولت هرقل ۷۴۴
 دولت هرون الرشید ۱۱۴۹
 دولت هند ۳۴۸
 دولت یونان ۱۰۰۳
 دهگانان (ایرانی) ۳۰، ۱۵
 دیلم یا (دیلمیان) ۳۳۱، ۲۹۷، ۲۹۶، ۸۶، ۲۸
 ۷۵۱، ۶۵۹، ۵۸۵، ۵۷۹، ۵۶۵، ۲۸۴
 دیوانیان ۱۷
 دین اسلام ۱۱۸۰، ۶۹۶
 دین حنیفیه (اسلام) ۶۳۵
 دین زردشتی ۴۶۶
 دین مجوسی ۲۳۱، ۱۱۹، ۱۰۵
 دین مسیح ۷۰۱، ۴۴۷، ۴۴۶، ۴۴۵
 دین نصاری (یا مذهب...) = دین مسیح
 دین یهودی ۸۹۲، ۴۴۶
 ذ
 ذمی‌ها ۴۹۷، ۴۵۲
 ذوون = اذواء

سپید جامگان (مبیشه) ۴۹۵	رومیان ۴۳، ۷، ۲۴، ۵۲، ۸۴، ۱۳۷، ۱۵۱
ستاره شناسان (منجمان) ۷۵، ۲۰۶، ۲۱۲	۲۸۰، ۳۱۵، ۴۱۳، ۴۴۴، ۴۸۳
۳۲۴، ۳۳۷	۵۲۳، ۷۰۳، ۷۰۹، ۷۳۲، ۷۶۲، ۸۰۱
سریانیان ۲، ۷، ۲۰، ۲۵، ۷۰، ۱۰۰۱، ۱۰۳۹	۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۱۵۷، ۱۱۹۴
۱۰۴۳	ریاح (قبیله) ۲۵۲، ۲۶۴، ۱۲۵۳
سزارها (= قیاصره) ۴۴۵	ریاضت کشان ۱۹۴، ۲۴
سعد (قبیله ...) ۵۶	
سفید پوستان ۱۵۳، ۱۵۴	ز
سکسیوه ۱۰۹	زجل سرايان و زجل سازان ۱۲۶۹، ۱۲۷۰
سلجوقی و سلجوقیان ۲۹۶، ۲۹۷، ۵۶۵، ۵۷۹	۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۸۲
۵۸۱، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۵۹، ۷۴۳، ۷۵۱	زردشتی = دین زردشتی
۱۰۶۹	زغاوه (قبیله) ۱۰۶
سلسله بنی احمر = بنی احمر	زغبه (تیره) ۲۵۲، ۲۵۴، ۱۲۵۳
سلطانان اسلام ۸۵	زناته (قبیله) ۶۴، ۶۵، ۱۰۹، ۲۲۹، ۲۵۰
سلطنت روم ۷۰۱	۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۳
سلطنت های اسلامی ۵۹	۳۱۶، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۶۰، ۴۰۰
سلف ۹۴۴، ۹۴۶، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۶۸	۴۳۸، ۴۴۱، ۴۸۹، ۴۹۳، ۴۹۶، ۵۶۴
سلیم (قبیله) ۱۲۵۳	۵۸۶، ۶۴۶، ۷۵۱، ۱۲۵۰
سودان (= سیاهان = سیاه پوستان) ۱۰۱، ۱۰۱۰	زنادقه (مانویه) ۱۲۲۲
۱۵۳، ۱۵۵	زناکه ۱۰۹
سیاهان و سیاه پوستان ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶	زندیقان = زنادقه
۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰	زنگیان ۱۵۳، ۱۵۵
۲۸۴	زواوده (قبیله) ۲۵۲، ۱۲۵۰
ش	زواوه ۸۷۷، ۱۱۶۱
شافعی (فقه ...) ۹۱۹	زیدیان یازیدیه ۱۰۵، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴
شافعی (= مذهب شافعی) ۹۲۹	۴۹۵، ۶۵۲
شافعیان ۴۳۰، ۹۱۲، ۹۱۶، ۹۲۰، ۹۳۰	ساحران (= جادوگران - افسونگران) ۹۷۴
شامیان ۳۸۰، ۷۳۱، ۷۳۱	۱۰۴۱، ۱۰۵۰
شرقیان ۱۱۷۲	ساسانیان ۲۰، ۲۸۰، ۳۲۸، ۳۸۹، ۴۰۱، ۴۵۴
شرید (قبیله) ۲۵۰	۷۳۱، ۱۰۵۰
شریعت اسلامی = اسلام	سامانیان ۵۶۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۵
	سیائیان ۳۸۰

،۴۰۹،۴۰۸،۴۰۷،۴۰۶،۴۰۴،۴۰۳
 ،۴۱۷،۴۱۶،۴۱۴،۴۱۲،۴۱۱،۴۱۰
 ،۴۷۰،۴۳۶،۴۳۵،۴۲۱،۴۱۹،۴۱۸
 ،۶۲۴،۶۰۸،۵۳۱،۵۱۵،۵۰۳،۵۰۲
 ،۱۲۸۶،۸۳۲،۶۹۳،۶۵۱،۶۴۷،۶۳۲

صحابی ۷۰۰

صدغیان (قبیله) ۴۸۷

سفاریان ۵۷۹

سقالبه (وصقلب) ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵

۷۷۰، ۴۸۰، ۲۲۹

سناکه = سنه‌جاه

سنه‌جاه (قبیله) ۱۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۰۱، ۱۶۰، ۲۶۶

،۴۰۰، ۳۴۰، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۷، ۲۸۰

،۵۲۹، ۵۱۵، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۳۹، ۴۳۸

۷۹۷، ۷۳۳، ۷۳۲، ۶۴۱

سنه‌جیان ۶۷۹، ۷۳۳

سنه‌کاه = سنه‌جاه

صوفیان = متصوفه

ط

طالبیان ۳۰۰، ۳۰۱، ۴۹۵، ۵۷۱، ۶۳۹

۶۴۰

طاهریان (خاندان) ۳۵۲، ۵۴۷، ۵۷۸

طبیعیان ۱۰۹۱

طریقه یا طریقت تصوف ۹۷۲، ۹۷۵، ۱۲۷۴

(= تصوف)

طریقه اندلسی = روش (فقهی) اندلسیان

طریقه اندلسی = روش

(نحوی) اندلسیان

طریقه (فقهی) حجازیان ۹۱۱

طریقه (فقهی) حنفیان ۹۲۸

طریقه (مذهب) سنت ۹۵۷

شریعت موسوی = اسلام

شریعت یهود = دین یهودی

شعوبه ۴۴

شلوین ۱۲۳۰

شیاطین ۱۰۴۹، ۴۶۵، ۲۲۱، ۱۸۶، ۱۷۱، ۶۶

۱۰۴۲

شیمه و شعیان ۴۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱

،۴۱۵، ۳۸۶، ۳۸۲، ۳۷۹، ۳۷۸، ۱۰۵

،۶۳۲، ۶۳۱، ۶۲۰، ۶۱۳، ۶۱۲، ۴۳۶

،۹۸۳، ۹۱۲، ۹۰۹، ۶۶۰، ۶۴۷، ۶۳۸

۹۸۴

شیمه اثنا عشری ۴۳۱ (= دوازده امامی)

شیمه آدارسه (= ادریسیان) ۴۱، ۴۰، ۲۵۱

۲۶۹، ۲۶۷

شیمه امامیه (= دوازده امامی) ۹۷۷

شعیان زیدی (= زیدی) ۱۰۲، ۴۹۵

شیمه عباسیان ۲۷، ۳۸۳، ۵۸۴، ۴۳۶

شعیان علی ۲۷

شیمه علوی و علویان ۲۵۱، ۴۲

شیمه فاطمی (= فاطمیان) ۷۳۳

شیمه (مغرب) ۵۶۴

شیوه یا طریقه اهل مظاهر ۹۷۷

شیوه سلف ۹۵۸

ص

صایقه ۶۹۸، ۷۰۴، ۷۰۳

صاحب اسماء = اهل اسماء (= متصوفه)

۱۰۵۸، ۱۰۵۷

صاحب طلسمات = اهل طلسمات ۱۰۵۸

صحابه (یا اصحاب پیامبر) ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۹

،۳۶۶، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۰۴، ۲۰۳، ۵۴

،۴۰۲، ۳۹۵، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۷۸، ۳۷۱

۱۰۹۱، ۸۵۴، ۷۴۴، ۷۴۳، ۶۵۶، ۵۷۸
 ، ۱۲۰۱، ۱۲۰۰
 عبدالقیس (قبیله) ۴۱۳
 عبد مناف ۴۱۵
 عبدالواد = بنی عبدالواد
 عبرانی ۴۴۵
 عبری ۱۱۲۰
 عبری (خط) ۱۱۲۰
 عبیدیان (فاطمیان) ۲۵۱، ۴۰۰، ۳۹۰، ۳۸۰، ۳۶
 ، ۴۳۷، ۳۶۰، ۳۴۳، ۳۳۱، ۳۰۱، ۳۰۰
 ، ۵۱۵، ۵۰۱، ۴۹۵، ۴۱۶، ۴۳۹، ۴۳۸
 ۹۱۸، ۹۱۳، ۷۰۳، ۷۰۲، ۵۸۵
 عبیدیان (افریقیه یا مغرب) ۴۳۷، ۴۲۲، ۴۰۰
 ۶۷۹، ۴۹۸
 عبیدیان مصر = عبیدیان (فاطمیان)
 عثمانی (= دولت عثمانی = آل عثمان) ۳۷،
 ۵۲، ۵۱
 عجم وعجمیان وعجمی ۷، ۸۶، ۱۹۲، ۲۴۵،
 ، ۱۱۵۸، ۱۱۴۸، ۴۷۴، ۳۸۷، ۲۵۵
 ۱۲۰۱، ۱۲۰۰، ۱۱۹۵، ۱۱۸۴
 عراقان (فالگیریان) ۱۹۹، ۱۹۸
 عراقیان ۷۳۱، ۸۹۸، ۹۰۵، ۹۰۸، ۹۰۹،
 ۹۱۷
 عرب و اعراب (وتازیان) ۴۴، ۴۱، ۴۳، ۴۳،
 ، ۸، ۷، ۶، ۴۸، ۴۹، ۴۶، ۴۵، ۴۴
 ، ۵۲، ۴۴، ۴۳، ۳۵، ۳۱، ۲۹، ۲۶، ۲۴
 ، ۱۱۱، ۸۸، ۶۹، ۵۹، ۵۶، ۵۵، ۵۴
 ، ۱۸۹، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۵، ۱۱۵، ۱۱۲
 ، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۲، ۱۹۸
 ، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۳۷
 ، ۲۷۸، ۲۷۷، ۲۶۳، ۲۶۲، ۲۵۵، ۲۵۲
 ، ۲۹۰، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۰

طریقه سلف ۹۴۹
 طریقه صوفیان = طریقه تصوف
 طریقه (فقهی) عراقیان - ۹۱۱، ۹۱۷، ۹۱۸
 طریقه (فقهی) قرطبیان ۹۱۷
 طریقه (فقهی) قیروانی ۱۱۲۶
 طریقه (فقهی) مالکیان ۹۱۶، ۹۱۷
 طریقه متکلمان ۹۲۷، ۹۲۸
 طریقه وطرق (فقهی) مصریان ۹۱۷، ۹۱۸
 طریقه معتزله ۹۵۷
 طریقه وطرق مغربیان ۹۱۸
 طریقه مهدی (موحدان) ۴۹
 طغر غز (قوم) ۱۵۵
 طوایف سنی (پیروان سنت) ۹۵۰
 طی (= بنی طی) ۲۵۲، ۲۴۵

ظ

ظاهریه (فرقه ...) ۸۹۹، ۹۰۰

ع

عاد (قوم) ۲۴، ۱۰۵، ۲۸۰، ۳۲۴، ۳۳۷،
 ۸۰۱، ۶۸۰، ۶۷۹، ۳۳۸
 عارفان ۱۸۸، ۲۰۲
 عامر (قبیله) ۱۲۵۲
 عامریان ۸۸۸
 عالمان اخبار ۴۰
 عالمان اصول فقه ۷۱
 عباسیان (= بنی عباس) ۴۳، ۴۶، ۴۳، ۴۳،
 ، ۲۹۶، ۲۵۹، ۲۵۷، ۲۵۲، ۲۵۱، ۲۸
 ، ۳۳۱، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۰۶، ۳۰۱، ۳۰۰
 ، ۴۰۵، ۴۰۴، ۴۰۱، ۳۹۹، ۳۹۷، ۳۳۳
 ، ۴۷۰، ۴۶۸، ۴۳۹، ۴۳۸، ۴۳۷، ۴۲۲
 ، ۵۶۴، ۵۱۷، ۵۰۹، ۵۰۱، ۴۹۶، ۴۹۵

عروضیان ۱۲۱۵، ۱۲۸۷	، ۳۱۰ ، ۳۰۳ ، ۲۹۹ ، ۲۹۷ ، ۲۹۶ ، ۲۹۱
عشره مبشره ۲، ۴۰۲، ۶۹۲	، ۳۳۳ ، ۳۳۱ ، ۳۲۸ ، ۳۲۴ ، ۳۱۶ ، ۳۱۵
علویان ۴۳، ۱۰۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۵۶۵	، ۳۷۴ ، ۳۷۲ ، ۳۵۲ ، ۳۵۱ ، ۳۴۲ ، ۳۴۱
۵۷۸	، ۴۱۲ ، ۴۰۳ ، ۳۹۶ ، ۳۹۲ ، ۳۹۱ ، ۳۹۰
علویان طبرستان ۵۸۵	، ۴۵۱ ، ۴۴۰ ، ۴۳۸ ، ۴۳۷ ، ۴۳۰ ، ۴۲۸
علویان (مغرب) = شیمه آدارسه - ادرسیان	، ۵۰۱ ، ۴۹۸ ، ۴۹۷ ، ۴۹۳ ، ۴۶۶ ، ۴۵۴
عماقه ۱۹، ۲۶۹، ۲۸۰، ۳۳۸، ۳۸۰، ۶۸۰، ۶۹۱	، ۵۲۳ ، ۵۱۹ ، ۵۱۸ ، ۵۱۳ ، ۵۱۲ ، ۵۰۳
۷۰۴، ۷۰۹، ۷۰۹، ۷۳۱، ۸۰۱	، ۶۱۰ ، ۵۷۹ ، ۵۶۴ ، ۵۲۲ ، ۵۲۶ ، ۵۲۴
عمان (قوم) ۴۴۳	، ۶۵۸ ، ۶۵۷ ، ۶۴۶ ، ۶۴۳ ، ۶۴۲ ، ۶۳۸
عموریان ۴۴۳	، ۷۰۶ ، ۷۰۵ ، ۷۰۲ ، ۶۸۷ ، ۶۸۲ ، ۶۷۲
عمون (قوم) ۴۴۳	، ۷۴۳ ، ۷۳۱ ، ۷۱۰ ، ۷۰۹ ، ۷۰۸ ، ۷۰۷
عیسوی = (مسیحی مذهب دین مسیحی) ۲۸۲	، ۸۳۱ ، ۸۲۹ ، ۸۰۱ ، ۸۰۰ ، ۷۵۱ ، ۷۵۰
عیسویان ۳۰۴	، ۸۹۰ ، ۸۵۴ ، ۸۵۳ ، ۸۵۱ ، ۸۳۵ ، ۸۳۳
عیسو (خاندان) ۳۱۵	، ۹۵۷ ، ۹۵۳ ، ۹۰۸ ، ۹۰۷ ، ۸۹۲ ، ۸۹۱
غ	، ۱۱۳۸ ، ۱۱۳۴ ، ۱۱۲۱ ، ۱۱۰۴ ، ۹۶۱
غالیان (وغالیه و غلات) ۳۳، ۳۳، ۳۷۸، ۳۷۹	، ۱۱۵۶ ، ۱۱۵۱ ، ۱۱۴۹ ، ۱۱۴۱
۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۱، ۵۳۰	، ۱۱۶۵ ، ۱۱۶۰ ، ۱۱۵۹ ، ۱۱۵۷
غالیان امامیه = غالیان	، ۱۱۷۵ ، ۱۱۷۲ ، ۱۱۶۹ ، ۱۱۶۶
غریبان (= مغربیان) ۱۱۷۲، ۱۲۹۱	، ۱۱۷۹ ، ۱۱۷۸ ، ۱۱۷۷ ، ۱۱۷۴
غز (قبیله ترك) ۱۳۹، ۱۴۰	، ۱۱۸۴ ، ۱۱۸۳ ، ۱۱۸۲ ، ۱۱۸۰
غزنویان = دولت غزنویان	، ۱۱۹۰ ، ۱۱۸۷ ، ۱۱۸۶ ، ۱۱۸۵
غسان (قبیله) ۲۵، ۲۴۵، ۷۰۹، ۱۱۷۷	، ۱۱۹۶ ، ۱۱۹۵ ، ۱۱۹۳ ، ۱۱۹۱
غطفان (قبیله) ۱۱۷۷	، ۱۲۰۱ ، ۱۲۰۰ ، ۱۱۹۸ ، ۱۱۹۷
غلات = غالیان	، ۱۲۱۳ ، ۱۲۰۹ ، ۱۲۰۸ ، ۱۲۰۷
غلات متصرفه ۳۸، ۱۰۴۴	، ۱۲۲۷ ، ۱۲۲۵ ، ۱۲۲۴ ، ۱۲۱۶
غمرت (قبیله بربر) ۶۴۴	، ۱۲۴۱ ، ۱۲۴۰ ، ۱۲۳۷ ، ۱۲۳۰
غماره (قبیله) ۱۶۲، ۳۰۸	، ۱۲۴۶ ، ۱۲۴۵ ، ۱۲۴۳ ، ۱۲۴۲
غیبگویان ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۵۰۲	، ۱۲۶۴ ، ۱۲۵۳ ، ۱۲۵۲ ، ۱۲۵۰
	، ۱۲۹۱ ، ۱۲۸۲ ، ۱۲۸۰ ، ۱۲۷۸

عرب یمن ۱۱۷۶

عربی (خط) ۱۱۲۱، ۱۱۵۴

عرفجه (قبیله) ۵۰

ف

فاطمیان و فاطمیه (عبیدیان) ۳۸، ۲۸۴، ۳۰۱

قراره (قبيله) ۳۴۰	۶۳۹، ۵۷۹، ۵۶۴، ۳۸۵، ۳۲۱، ۳۱۴
قرشيان (خاندان قرشى) ۳۷۳، ۳۷۰	۹۱۳، ۶۵۴
قرطبيان ۱۱۶۲، ۹۱۵	فالكيران (عراقان) ۲۱۳، ۱۹۶
قرمطيان ۴۹۵	فدايبان (اسماعيليان) ۱۲۵
قريش ۳۰۱، ۲۴۵، ۱۹۸، ۷۱، ۵۵، ۲۵، ۶	فداويه = فدايبان
۳۸۱، ۳۷۴، ۳۷۳، ۳۷۱، ۳۵۸، ۳۴۰	فراعنه ۱۵
۴۴۱، ۴۱۵، ۴۱۲، ۴۱۲، ۴۰۳، ۳۹۱	فرشتگان ۱۸۸، ۱۸۰، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۱
۶۴۲، ۶۴۰، ۶۳۹، ۶۳۳، ۶۱۴، ۶۱۲	۹۶۲، ۹۵۴، ۹۵۳، ۹۵۱، ۴۱۵، ۴۰۸
۹۶۷، ۸۳۰، ۸۲۹، ۶۹۴، ۶۹۲، ۶۹۱	۹۹۷، ۹۸۹، ۹۷۳، ۹۶۵، ۹۶۳
۱۲۴۳، ۱۱۷۷	۱۰۴۱
قضاعه ۱۱۷۷، ۲۴۵	فرق شيمه ۹۸۴
قلندريه ۶۷۰	فرقه حنبلى = حنبليان (۹۵۸)
قوطها (گتھا) ۷۹۶، ۵۲۳، ۳۱۱	فرنگان و فرنگيان و فرنگ (قوم) ۵۲، ۷
قياصر ۴۴۷، ۴۵۴، ۴۴۶، ۴۴۵، ۱۳۶	۲۸۴، ۱۵۴، ۱۵۲، ۱۵۱، ۹۸، ۶۲
۱۰۰۳، ۴۹۸	۴۸۳، ۴۸۲، ۴۴۹، ۳۶۰، ۳۱۴، ۳۱۱
قيروانيان ۹۱۷	۷۶۲، ۷۰۶، ۷۰۳، ۵۴۹، ۵۲۶، ۴۹۰
قيس (قبيله) ۱۲۴۶، ۱۲۵۶، ۴۱۳	۱۲۰۶، ۱۱۸۶، ۱۱۵۷، ۱۱۲۱، ۷۶۸
قيس (غيلان) ۲۶۳، ۲۶۲	فقيهان ۳۷۶، ۲۰۴، ۲۰۲، ۷۱، ۴۸، ۴۷
قيصران = قياصره	۱۲۲۷، ۶۹۵، ۹۲۷، ۹۲۶، ۴۲۱، ۴۱۷
قيل (خاندان) ۱۱۸۱	فلاسفه و فيلسوفان - (حکما) ۱۰۴۱، ۸۰
ك	۱۰۹۳، ۱۰۷۷، ۱۰۴۸
كاتوليکها ۴۴۱، ۲۵۲	فلاسفه اسلام ۱۰۲۶
کاويان ادرقش ۱۰۵۲	فلاسفه يونان ۹۵۶
کاھنان ۲۱۳، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۶، ۱۸۵	فلسطين (قوم) ۶۹۹، ۴۴۳، ۳۱۵
۱۰۴۱، ۷۰۱، ۶۹۹، ۴۴۴	ق
کتابه و کتابيان ۲۸۰، ۱۱۰، ۴۰، ۳۷، ۱۸	قاريان و قراء (قرآن) ۱۱۳۷، ۹۰۵، ۸۸۴
۵۶۴، ۳۸۵، ۳۳۱، ۳۱۲، ۳۰۱	۱۱۳۸
کداله (قبيله) ۶۰۴۱	قبطيان ۷۳۱، ۷۰۷، ۲۶۹، ۵۲، ۱۹، ۷، ۰
کردها (اکراد) ۴۸۱، ۲۷۷، ۲۲۹، ۱۱۶	۱۰۳۹، ۱۰۰۱، ۱۰۸، ۱۰۷، ۶۹، ۷۶۲
۵۱۸	قحطان ۳۳۳، ۳۱۱
کزوله (قبيله) ۶۴۱	قراء سيمه ۶۱۰

ل

لاتینی (خط وزبان) ۱۱۲۳، ۱۱۲۲، ۴۴۵
 لاتها ۱۵۴، ۸۸۱
 لخم ۱۱۷۷، ۲۴۵
 لمانی (= آلمان - قوم) ۱۴۳
 لمتونه (قبایل...) ۴۸، ۱۰۶، ۲۹۸، ۳۰۴
 ۳۳۱، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۵۲۹، ۵۸۶
 لمط = لمطه
 لمطه (قبیله) ۱۰۶
 لملم ۱۰۰
 لوط (قوم...) ۳۱۵

م

مادها ۵۲
 مالکیان ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۱۰۳، ۴۰۴، ۴۳۰، ۶۷۱
 ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۶، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۱۲۳۲
 مالکیه = مالکیان
 مآرب (قوم...) ۴۴۳
 مانویه ۱۲۲۲
 متشرعه ۹۶۰، ۹۶۱
 متصوفه (وصوفیان) ۱۷۵، ۱۹۴، ۳۰۴، ۳۰۸
 ۶۰۸، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۲
 ۹۶۸، ۹۷۱، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۹
 ۹۸۰، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۸، ۹۹۱، ۱۰۳۹
 ۱۰۴۹، ۱۰۵۳، ۱۰۵۵، ۱۰۵۷
 متصوفه عراق ۹۸۴
 متکلمان (پروان و عالمان دانش کلام) ۱۷۲
 ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۶۹، ۳۷۶، ۹۲۶
 ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۴
 ۹۶۱، ۹۶۵، ۹۶۸، ۹۷۵، ۹۷۷
 ۱۰۲۸، ۱۰۳۰، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷

کسرایان (= اکاسره - ساسانیان) ۳۸۹
 ۴۹۸
 کشیشان یا کشیش‌ها ۱۰۰، ۴۴۵، ۷۰۱
 کشورهای آسیایی ۵۱
 کشورهای اسلامی ۵۹، ۵۱۴، ۵۱۵، ۱۰۳۳
 ۱۱۵۴
 کموب (قبیله) ۱۲۵۰، ۱۲۵۱
 کلب (قبیله) ۶۱۴
 کلبیه (قبیله) ۶۱۴
 کلبیه = خاندان ابوالحسین ۴۸۶
 کلدانیان ۷۰، ۷۳۱، ۱۰۰، ۱۰۳۹، ۱۰۴۳
 ۱۱۲۱
 کنانه (قبیله) ۲۵، ۲۴۵، ۴۱۲، ۶۹۱
 کنده (قبیله) ۲۶۲، ۴۱۳
 کنمان (قوم...) ۳۱۵، ۴۴۳
 کنمانیان ۹، ۳۳۸، ۴۴۳
 کوفی (خط) ۲۲۴
 کوفیان ۱۱۲۶، ۱۱۶۱
 کوهن و کوهنان ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۱۰، ۷۰۰
 کهلان ۲۴۵، ۲۶۴
 کیسانیان و کیسانیه ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۸۲
 کیانیان و کیانی ۱۸، ۲۰، ۲۸۰، ۴۴۴، ۷۳۱
 ۱۰۰۲

ک

کالیس‌ها و گالیسین‌ها = جلالت
 گت‌ها = قوط‌ها ۳۱۱
 گرک‌ها = یونانیان
 گوادل‌ها ۱۰۶
 گده‌یوه ۱۰۸
 گوگو (قبیله) ۱۵۲

مذهب رافضیان ۶۳۱	۱۲۲۷، ۱۲۲۲، ۱۰۵۱
مذهب سلف ۹۳۳، ۹۴۵، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۱	متکلمان اشعری ۹۶۱، ۹۶۲
مذهب سنت ۸۹۳	متکلمان حنفی ۹۶۱، ۹۶۵
مذهب شافعی ۹۱۲، ۹۳۰، ۱۰۱۵	متکلمان سنی ۹۶۱
مذهب شیعه (= شیعه) ۲۴۳، ۲۹۶، ۳۷۶	مجسمه و مجسمیان و مجسمی ۱۱، ۴۷، ۴۴۰
۴۴۱	۹۶۱، ۹۴۴
مذهب صحابی ۳۷۵، ۹۱۰	مجوس و مجوسی = دین مجوسی
مذهب ظاهریه ۹۰۹	محدثان (عالمان حدیث) ۲۴، ۶۰۸، ۶۰۹
مذهب یا مذاهب فقهی ۹۳۱	۹۱۱، ۹۵۸، ۹۶۱، ۹۷۴
مذهب فلاسفه ۹۷۷	محدثان حنبلیان ۹۶۱
مذهب قیروانیان ۹۱۶	محاسبان (= دیوانیان) ۲۱۷
مذهب مالک و مالکی و مالکیان (= مالکیان)	مخزوم (قبیله) ۸۵۳
۷۳۹، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۲۰، ۱۰۱۴	مدین (خاندان) ۳۱۵
۱۱۲۶	مذهب اسلام = اسلام ۴۵۲، ۴۹۴، ۵۹۰
مذهب مسیح = دین مسیح - دین نصاری	۹۲۹، ۸۸۵
مذهب یهودی = دین و شریعت یهودی	مذهب استصحاب ۹۱۰
مذهب نسطور = نسطوریه ۴۴۸	مذهب اشعری ۴۴۰
مرابطان ۴۱، ۴۸، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۸، ۳۰۴	مذهب و مذاهب اعتزال ۸۹۳
۳۰۵، ۳۱۶، ۴۴۰، ۵۴۰، ۵۸۵، ۶۶۲	مذهب و مذاهب اهل حدیث حجازیان ۹۰۹
۱۲۵۷، ۱۲۵۸	مذاهب تجلی = مذهب اهل مظاهر
مرتاضان ۹۷۴	مذهب یا مذاهب اهل رای عراقیان ۳۲، ۹۰۹
مرزبانان ۳۳۱	مذهب اهل عراق = مذهب اهل رای عراق
مریدین ۳۰۴	مذهب اهل مظاهر ۹۷۸
مرینیان = بنی مرین = خاندان مرینی ۴۵	مذهب یا مذاهب بدعت گذاران ۹۴۸
۴۶، ۴۷، ۵۶، ۳۱۲، ۵۸۷، ۶۴۲	مذهب یا مذاهب تشبیه ۱۵
۷۴۳	مذهب یا مذاهب تعطیل ۱۵
مزدکی ۴۹۵	مذهب حضرتها = مذهب اهل مظاهر
مستعرب (عجم) ۱۲۶۴	مذهب حنبلی ۹۳۰، ۹۵۸، ۹۸۲
مسلم (تیره) ۶۴۸	مذهب حنفی ۹۳۰
مسلمانان ۸، ۱۶، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۴۷	
۱۱۹، ۱۳۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۳۸	
۲۸۲، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۰	

۱- مذهب در اینجا هم به معنی آیین در ترکیب مذهب اسلام و هم به معنی نظریه و دکترین است مانند مذهب استصحاب و غیره

۰۷۵۰، ۰۷۳۱، ۰۵۶۳، ۰۴۱۶، ۰۴۱۵، ۰۴۱۳
 ۰۱۱۲۶، ۰۱۱۲۱، ۰۸۸۰، ۰۸۳۱، ۰۷۵۱
 ۰۱۱۸۲، ۰۱۱۸۱، ۰۱۱۸۰، ۰۱۱۷۱
 ۰۱۱۹۷، ۰۱۱۸۷، ۰۱۱۸۶، ۰۱۱۸۴
 ۱۲۶۹، ۱۲۴۵، ۱۲۴۴، ۱۲۰۰

مضریان ۱۱۸۲، ۱۱۲۱

ممتزله ۰۳۷۹، ۰۳۶۷، ۰۱۷۴، ۰۱۷۳، ۰۱۷۲
 ۰۹۵۵، ۰۹۴۵، ۰۹۲۷، ۰۸۹۳، ۰۷۵۵، ۰۴۱۲

۹۵۶

معد (قبیله) ۲۴۵

مغاربه = مغربیان

مغراوه (قبیله) ۰۲۸۰، ۰۴۳۹، ۰۴۰۰

مغرب زمینیان ۸۸۱

مغربیان ۰۶، ۰۱۰۰، ۰۸۴۳، ۰۹۱۴، ۰۱۰۵۴

۱۱۷۲، ۱۲۳۵

مغول ۰۵۷۹، ۰۷۵۱

منفیله ۰۳۰۱، ۰۵۶۴

مفسران ۰۲۳، ۰۲۴

مکاره (قبیله) ۱۱۱

ملائیکه (= فرشتگان) ۰۲۵، ۰۳۸، ۰۶۹۶

ملاحظه (و بدعتگذاران) ۰۹۵۰

ملاحظه (= اسماعیلیان) ۰۳۸۶

ملت اسلام ۰۵۱، ۰۲۹۱، ۰۴۲۰، ۰۴۲۱، ۰۴۳۷

۰۴۵۱، ۰۶۰۷، ۰۶۴۸، ۰۶۴۹، ۰۶۵۰، ۰۶۵۶

۰۶۵۸، ۰۶۶۱، ۰۶۷۵، ۰۷۰۷، ۰۷۰۸، ۰۸۸۴

۰۸۸۷، ۰۸۹۲، ۰۹۱۱، ۰۹۲۹، ۰۹۳۳، ۰۹۴۷

۰۹۴۸، ۰۹۶۸، ۰۹۷۲، ۰۱۰۰۴، ۰۱۰۲۶

۰۱۰۵۳، ۰۱۱۴۸، ۰۱۱۴۹، ۰۱۱۶۸

۱۱۹۵، ۱۲۷۴

ملت برجان ۸۴

ملت یا ملت‌های ترك ۰۸۴، ۰۱۴۵، ۰۵۲۶

ملت روس ۸۴

۰۴۰۲، ۰۳۹۸، ۰۳۷۳، ۰۳۳۳، ۰۳۱۴، ۰۳۱۱

۰۴۱۲، ۰۴۱۱، ۰۴۱۰، ۰۴۰۶، ۰۴۰۵، ۰۴۰۴

۰۴۳۰، ۰۴۲۶، ۰۴۲۵، ۰۴۲۴، ۰۴۲۲، ۰۴۱۵

۰۴۶۹، ۰۴۵۴، ۰۴۴۸، ۰۴۴۲، ۰۴۳۶، ۰۴۳۵

۰۴۸۹، ۰۴۸۷، ۰۴۸۶، ۰۴۸۵، ۰۴۸۳، ۰۴۸۲

۰۵۱۷، ۰۵۱۶، ۰۵۰۴، ۰۵۰۱، ۰۴۹۴، ۰۴۹۰

۰۵۸۶، ۰۵۵۷، ۰۵۳۳، ۰۵۲۶، ۰۵۲۳، ۰۵۲۰

۰۶۱۰، ۰۶۰۷، ۰۶۰۶، ۰۶۰۴، ۰۶۰۱، ۰۵۹۹

۰۶۴۴، ۰۶۳۵، ۰۶۳۲، ۰۶۲۲، ۰۶۱۵، ۰۶۱۴

۰۸۳۵، ۰۷۲۰، ۰۷۰۱، ۰۶۹۷، ۰۶۹۰، ۰۶۴۷

۰۱۰۰۳، ۰۱۰۰۲، ۰۹۸۴، ۰۹۱۲، ۰۸۸۵

۱۲۷۹، ۱۱۶۲، ۱۱۱۰، ۱۰۹۱، ۱۰۰۴

مسوده (عباسیان) ۴۹۲

مسوفه ۱۰۶

مسیحیان و مسیحی ۰۱۶، ۰۳۸، ۰۳۷، ۰۳۶، ۰۴۲

مشارقه (= مشرقیان) = ۰۰۶، ۰۱۳۴، ۰۱۵۲

۰۴۴۱، ۰۴۴۶، ۰۴۴۸، ۰۴۸۵، ۰۴۸۷، ۰۴۸۸

۰۴۸۹، ۰۶۳۲، ۰۶۷۴، ۰۷۰۱، ۰۷۰۲، ۰۷۰۳

۰۷۲۰، ۰۷۳۳، ۰۸۹۲، ۰۹۷۴، ۰۹۷۷، ۰۱۰۰۳

۱۱۴۰، ۱۲۷۵

مسیحیت ۱۱۹۸

مشبهه و مشبهی و مشبهیان ۰۴۷، ۰۹۴۴

مشرقی (خط) ۸۳۰

مشرقیان ۰۸۷۹، ۰۱۰۵۴، ۱۲۳۵

مشافیان (حکما) ۱۰۰۳

مشکوره = هسکوره

مصامده (و مصموده) ۰۴۹، ۰۱۰۹، ۰۱۶۲

۰۲۵۳، ۰۲۸۰، ۰۲۹۷، ۰۵۸۵، ۰۶۴۱

مصريان ۰۵۱۴، ۰۷۳۱، ۰۷۳۴، ۰۷۶۹، ۰۷۹۷

مصموده = مصامده

مضر (قبیله) ۰۲۵، ۰۵۲، ۰۱۹۸، ۰۲۴۵، ۰۲۶۴

۰۲۸۰، ۰۲۸۱، ۰۳۰۱، ۰۳۱۱، ۰۳۳۳، ۰۴۰۷

ممالیک (یا مملوکها) ۴۹، ۴۴، ۴۳	ملت روم ۸۴
ممالیک بحری ۳۳۲	ملتهای سیاه پوست ۸۷
ممالیک مصر ۴۶۹	ملتهای عجمی ۶۲
منجمان ۱۰۴۹، ۱۰۴۸، ۶۳۲، ۲۱۷، ۱۷۶	ملت عرب ۱۱۵۴
۱۰۹۹	ملت فرانسه ۳۶
منطقیان ۱۰۹۰، ۱۰۸۹، ۱۰۳۰	ملت یا ملتهای فرنگ ۱۳۳، ۱۴۲، ۴۹۷
مواب (قوم) ۴۴۳	ملتها یا ملل مسیحی ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸
موالی ۵۶، ۴۲، ۳۷، ۲۶	۴۸۹، ۴۹۰، ۷۲۳، ۸۰۰، ۸۲۵
موبدان ۶۴۶، ۵۵۳، ۱۹۸، ۷۳، ۷۲، ۷۱	ملتهای مغرب ۴۹۲
مخضرم (یا مخضرمان) ۱۱۸۷	ملثمون = نقاب پوشان ۱۰۰
مورخان ۵۰، ۴۵، ۳۶، ۳۲، ۲۵	ملکیه ۴۴۸، ۴۴۹
مولدان ۱۱۸۷، ۱۱۵۱	ملوک بنی امیه (= بنی امیه) ۳۸
موحدان (یا موحدین) ۱۱، ۴۲، ۴۷، ۲۱۷	ملوک تاتار ۳۹۰
۲۵۱، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵	ملوک ترک ۳۱۵
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۴۶، ۳۶۹	ملوک ترک (در مصر) ۳۸۶
۴۴۰، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۸، ۴۸۱	ملوک تلمسان = بنی زیان
۴۸۷، ۴۹۶، ۶۰۲، ۵۱۵، ۵۸۱، ۵۸۶	ملوک شیزر ۴۸۸
۶۶۳، ۶۷۹، ۷۴۹، ۸۳۶، ۱۲۵۰	ملوک شیعه عباسی ۲۶۶
۱۲۵۱، ۱۲۵۸	ملوک شیعه علوی ۲۶۶
موصلیان ۸۵۵	ملوک طوایف ۱۲۵۵، ۱۱۹۸، ۸۵۵، ۷۹۶
مهاجران ۲۷۷، ۴۱۸، ۶۵۱	ملوک طوایف (اندلس) ۴۹، ۵۵، ۵۶
ن	۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۱، ۴۳۸، ۴۳۹
نبطیان ۷، ۵۲، ۲۴۵، ۳۱۵، ۷۰۸، ۷۳۱	۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۸، ۴۸۵، ۵۱۱، ۵۱۵
۸۰۱، ۱۰۳۹، ۱۱۲۱	۵۴۰، ۵۴۷، ۵۶۶، ۵۷۸، ۵۸۰
نحویان ۱۲۲۷	ملوک طوایف ایران ۳۶۰
نزار ۲۵	ملوک غسان ۲۴۵، ۳۶۰
نسطوریه ۴۴۸	ملوک لمتونه (مرا بطان) ۴۸
نصرانی = مسیحی ۲۳۱	ملوک مغرب ۳۳۱
نصرانی (= مسیحی) ۴۰۰، ۴۵۴، ۴۶۶	ملوک یمن ۱۷، ۱۸
نقاب پوشان (مرا بطان صنهاجه) ۱۰۰، ۱۰۶	ممالک اسلامی ۴۳
۱۶۰، ۱۶۱، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۵۲۹	ممالک اسلاوها ۷۶۸
	ممالک بنی اسرائیل ۱۵

هسکوره (قبیله) ۱۰۹
 هلالیان (بنی هلال) ۷۳۳
 هنتانه ۱۰۹، ۴۱
 هندیان ۱۱۲۱، ۱۰۷۸
 هواره (قبیله) ۳۰۱، ۱۱۱
 هوازن ۲۴۵
 هیب ۱۱۲
 هیرودس = خاندان هیرودس

ی

یاجوج و ماجوج ۱۵۴، ۱۴۵، ۸۲
 یماقبه = یعقوبیه
 یعقوبیه ۴۴۸، ۴۴۹
 یمانی ۷۰۰
 یمن (قبیله) ۱۱۷۷
 یونانیان ۷، ۷۰، ۱۵۱، ۲۸۰، ۴۴۱، ۴۴۴
 ۴۴۵، ۴۵۴، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۰، ۷۳۱
 ۷۶۹، ۸۰۱، ۸۹۲، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲
 ۱۰۰۴، ۱۰۱۷، ۱۰۳۵، ۱۱۵۶
 یهودیان و یهودی ۶، ۲۳۱، ۴۴۱، ۴۴۴
 ۴۴۵، ۴۵۴، ۶۴۷، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۶۲
 ۶۶۳، ۸۹۲، ۱۰۲۶، ۱۰۴۰

۱۲۵۶، ۱۲۶۹
 نقابداران = نقاب پوشان
 نقیبان ۶۳۲، ۹۸۳
 نوبختیان (= خاندان نوبختی) ۲۵۸

و

واقفیه ۳۸۰، ۳۸۱
 وقت شناسان (= منجمان) ۹۰
 وتریکه ۱۰۰۲
 وتریله = وتریکه
 وریکه = وتریکه
 ونیزیان ۸۴

ه

هارونی ۲۵۶
 هاشمیان = (بنی هاشم) ۳۰۱، ۴۹۵
 هاشمیه (فرقه شیعه) ۲۸۲، ۲۸۳
 هخامنشیان ۵۲، ۴۴۴
 هذیل ۲۴۵، ۴۱۲، ۱۱۷۷
 هردان ۷۰
 هرغه ۵۰، ۲۵۳
 هرغیه = هرغه
 هزار (درجه حاجبی) ۴۶۰

فہرست کتابها

الاشارات تالیف ابن سینا ۹۸۳، ۱۰۳۱، ۱۰۹۵
 الاشارة تالیف سالمی (در تمبیر خواب) ۹۹۹
 اشکال کروی تالیف میلاوش ۱۰۱۷
 اشکال کروی تالیف تاوڈوسیوس ۱۰۱۷
 اصول علم فقه تالیف ابن حاجب ۱۱۲۸
 اصول (علم فقه) تالیف پزدوی ۹۲۸، ۹۲۹
 اصول و ارکان هندسه یا (اصول هندسه) یا
 کتاب اقلیدس تالیف اقلیدس ۸۱۵، ۱۰۰۴، ۱۰۱۵
 اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه ثابت بن
 قره ۱۰۱۴
 اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه حنین بن
 اسحاق ۱۰۱۴
 اصول و ارکان هندسه اقلیدس ترجمه یوسف بن
 حجاج ۱۰۱۴
 اغانی تالیف ابوالفرج اصفهانی ۲۶۲، ۸۵۴، ۱۱۷۵، ۱۲۰۱، ۱۲۱۶
 الاقتصاد تالیف ابن الصلت ۱۰۱۶، ۱۰۲۱
 اکمال المعلم تالیف قاضی عیاض (شرح -
 صحیح مسلم) ۹۰۳
 الالفاظ تالیف ابن سکیت ۱۱۶۷
 البداية تالیف ابن کثیر ۶۷۱

الف

الاحکام تالیف سیف الدین آمدی ۹۲۷، ۹۲۸
 احکام السلطانية تالیف ابوالحسن ماوردی
 ۴۲۲، ۴۵۲، ۵۰۳
 احکام المعلمین والمعلمین (یا آداب تعلیم)
 تالیف محمد بن ابی زید ۲۳۹، ۱۱۴۲
 احیاء العلوم تالیف غزالی ۹۷۲، ۹۷۴
 ادب الکامل تالیف ابن قتیبہ ۱۱۷۵
 ارجوزه صفری (منظومہ) ابن مالک (نحو)
 ۱۱۶۱
 ارجوزه کبری (منظومہ) ابن مالک (نحو)
 ۱۱۶۱
 ارجوزه (الفیہ) (نحو) منظومہ ابن معطی
 ۱۱۶۱
 ارجوزه (منظومہ) خزار (تجوید) ۸۹۰، ۸۹۱
 ارجوزه (منظومہ طبی) ابن سینا ۹۵۰
 الارشاد (یا مختصر کتاب شامل) تالیف امام -
 الحرمین ۳۶۹، ۹۳۲، ۹۴۸، ۹۴۹
 اساس البلاغہ تالیف زمخشری ۱۱۶۵
 اسدیہ منسوب بہ اسد بن فرات ۹۱۵
 اسرار حروف تالیف ابن عربی ۱۰۵۵
 اسفار ملوک (چهار سفر از تورات) ۴۴۶

- تفسیر زمخشری یا کشاف ۸۹۲، ۸۹۳، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳
 تکمله تألیف ابن الابار ۸۳۰، ۸۳۱
 تلخیص تألیف ابوبکر بن عربی ۹۳۱
 تلخیص تألیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۲
 تلخیص خطابه ارسطو تألیف ابن رشد ۲۵۶
 تلخیص المحکم (ابن سیده) تألیف محمد بن ابوالحسن حاجب مستنصر ۱۱۶۴
 تلخیصات ابن رشد از کتاب فصول ارسطو ۱۰۳۹، ۱۰۹۵
 تلخیص کتاب فخر رازی ۱۲۹۳
 تنبیها ت شرح مدونه ۱۱۲۶
 تنقیحات تألیف شهاب الدین قرافی ۹۲۸
 تورات ۱۵۰۱، ۱۵۲، ۲۶۲، ۴۴۴، ۴۴۵، ۶۹۸، ۷۰۰، ۸۸۶، ۸۹۲
 تهذیب مدونه ابن ابوزید ۱۱۲۴
 تهذیب تلخیص مدونه سخنون تألیف ابوسعید برادعی ۹۱۶، ۹۱۹، ۱۱۲۴
 تیسیر تألیف ابوعمر و دانی (در تجوید) ۸۸۸

ج

- جامع ترمذی ۳۸۱، ۳۴
 جامع بخاری ۳۴
 جغرافیای بطلموس ۱۰۳، ۸۸، ۸۳
 جغرافیای ادریسی = نزهة المشتاق
 جغرافی تألیف عبدالله بن خردادبه ۱۴۶
 جمل تألیف افضل الدین خونجی (در منطق) ۱۰۳۲، ۱۲۲۹
 جمهره تألیف ابن درید ۱۱۶۵

ح

- الحاصل مختصر المحصول تألیف سراج الدین

- البرهان تألیف امام الحرمین ۹۲۷
 البیان والتبیین تألیف جاحظ ۱۱۲۴، ۱۱۷۵
 انجیل ۴۴۵، ۴۴۶
 انماط تألیف یونی ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰
 ایضاح تألیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۶

ب

- بدیهه یا (بدایع) تألیف ابن الساعاتی ۹۲۹
 بیان شرح عقیبه ۱۱۲۶
 بیان تألیف سماکی ۱۱۷۲

ت

- تاریخ ابن خلکان ۳۵۴، ۶۶۷
 تاریخ ابن الرقیق ۳۴۱
 تاریخ اندلس تألیف ابو حیان ۴
 تاریخ جرجیس بن عمید ۴۴۸
 تاریخ خطیب تألیف احمد بن علی بغدادی (یا تاریخ بغداد) ۶۶۸
 تاریخ طبری ۵۹۱، ۶۶۱
 تبیان تألیف ساکی (یا بیان) ۱۱۷۲
 تحصیل شرح مدونه ۱۱۲۶
 تحصیل (مختصر المحصول) تألیف سراج الدین ارموی ۹۲۸
 ترسل بیسانی ۱۲۲۶
 ترسل عماد صفهانی ۱۲۲۶
 تسویح الارواح و مفتاح السرور و الافراح = النوادر و المضاحک ۳۴۱
 تسهیل تألیف ابن مالک ۱۱۶۱، ۱۲۲۹
 تشریح جالینوس ۱۹۰
 التعریف بالمحب الشریف تألیف ابن خطیب اندلسی ۹۸۸
 تعلیقه ابوزید دهبوسی ۹۳۱

زایچه عالم (سبئی) ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰

زیچ ابن اسحاق ۱۰۲۵

زیچ شناسی تألیف البنانی ۱۰۲۴

زیچ شناسی تألیف ابن الکساد ۱۰۲۴

س

سراج الملوك تألیف طرطوشی ۲۹۸، ۷۳

سرالمکنوم تألیف فخر رازی ۱۰۴۷

سفر بنیامین ۱۱۴۲، ۱۱۴۱، ۴۴۶

سطوح کروی و قطوع تألیف منلاوش ۱۰۱۷

سنن ابن ماجه ۶۱۹

سنن ابوداود ۶۵۱

ش

شامل تألیف امام الحرمین ۹۴۷

شرح اشارات آمدی ۱۰۳۲

شرح اشارات خوجه نصیر طوسی ۱۰۳۵

شرح اشارات فخر رازی ۱۰۳۲

شرح خلع النعلین تألیف ابن ابی واطیل ۶۳۵،

۶۳۷

شرح صحیح مسلم تألیف محی الدین نووی

۹۰۱

شرح قصیده ابن فارس (از فرغانی) ۹۷۷

شرح اللع تألیف ابن تلمسانی ۹۷۶

شرح مختصر ابن حاجب (در فقه) تألیف ابن

راشد ۹۱۸

شرح مختصر ابن حاجب تألیف ابن عبدالسلام

۹۱۸

شرح مختصر ابن حاجب تألیف ابن هارون ۹۱۸

شرح مدونه تألیف ابن بشیر ۱۱۲۶

شرح مدونه تألیف ابن یونس ۹۱۶، ۱۱۲۶

ارموی (در اصول) ۹۲۸

حصار الصغیر تألیف ابن البناء ۱۰۱۰

خ

خلع النعلین تألیف ابن قسی (در تصوف) ۳۰۴،

۶۴۵، ۶۳۲

ذ

ذخیره تألیف ابن بسام ۱۲۶۹، ۳۳۰

ر

رتبه الحکیم تألیف مسلمة مجریطی (مادریدی)

(در کیمیا) ۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۸۷، ۱۰۶۹

رسالة ابن ابوزید ۹۱۵

رسالة ابن بشرون (در کیمیا) ۱۰۷۲

رسالة خنزیریه ۱۰۴۷

رسالة حی بن یقطان (ابن سینا) ۸۲۲

رسالة شافعی (در اصول فقه) ۹۲۵

رسالة قشیری ۹۹۱، ۹۷۶، ۹۷۳، ۴۳۰

رسایل ابن الزیات ۱۲۲۵

رسایل ابن مقفع ۱۲۲۶، ۷۳

رسایل بدیع (بدیع الزمان همدانی) ۱۲۲۵

رسایل هفتاد گانه جابرین حیان ۱۰۴۲،

۱۱۱۷، ۱۱۰۸، ۱۰۷۰، ۱۰۶۲

رسایل سهل بن هارون ۱۲۲۴

رسایل صابی ۱۲۲۴

رعاية تألیف محاسبی (در تصوف) ۹۷۲

رفع الحجاب (شرح حصار الصغیر) تألیف ابن

البناء ۱۰۱۱، ۱۰۰۹

ز

الزاهر تألیف ابن الانباری ۱۱۶۵

عناقی مفروب تألیف ابن العربی حاتمی ۶۳۲
 ۶۳۳
 عوارف المعارف تألیف سهروردی ۹۷۲
 عیون الادکة تألیف ابن القصار ۹۳۱

غ

غایة الحکیم (یا کتاب الغایة) تألیف مسلمة
 مجریطی ۱۹۲، ۲۰۰، ۱۰۴۰، ۱۰۴۵،
 ۱۰۴۶، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۹،
 ۱۱۱۷، ۱۰۸۷
 غیب نامہا (ملاحم) ۵۰۲

ف

فتح القدسی تألیف عماد اصفهانی ۴۸۸
 فرایض ابن ثابت ۱۰۱۴، ۹۲۰
 فرایض ابن المنذر ۱۰۱۴، ۹۲۰
 فرایض الحوفی = مختصر حوفی
 فص ارسطو (در منطق) ۱۰۹۵، ۱۰۲۴
 فصیح ثعلب ۱۱۶۷
 فقه ابن حاجب ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸
 فقه الحساب تألیف ابن منعم ۱۰۱۱
 فقه الفلک ثمالی ۱۱۶۶
 فلاحت نبطی (دانشمندان نبط) ۱۰۳۵
 فلاحت نبطی (مختصر) ابن الموام ۱۰۳۵
 فلاحت نبطی ابن وحشیہ ۱۰۳۹

ق

قرآن کریم
 ۴۰، ۳۹، ۲۵، ۳۰، ۴۵، ۵۲، ۵۳، ۵۵،
 ۶۷، ۱۱۳، ۱۴۶، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۶،
 ۲۴۱، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۱،
 ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱

شرح مدونه تألیف لخمی ۱۱۲۶
 شفا تألیف ابن سینا ۱۱۳، ۱۰۰۹، ۱۰۱۶،
 ۱۰۲۶، ۱۰۳۱، ۱۰۳۶، ۱۰۹۵

ص

صاح جوهری ۹۵۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵
 صحاح ستة ۵۲۶، ۶۲۵، ۵۴
 صحیح ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۹۱۱، ۲۷۱، ۳۷۲، ۴۰۷،
 ۶۲۶، ۶۴۸، ۹۵۶، ۹۶۷، ۹۹۲، ۹۹۷،
 ۹۹۹، ۱۰۴۳
 صحیح بخاری ۲۰۲، ۲۳۲، ۵۰۵، ۹۰۵، ۹۱۸،
 ۹۲۸، ۹۳۱، ۹۰۳، ۹۰۲، ۹۰۱، ۹۵۵،
 ۹۶۶
 صحیح مسلم ۱۷۰، ۳۶۹، ۵۰۵، ۶۰۹، ۶۱۷،
 ۶۲۱، ۹۰۲، ۹۲۱
 صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) ۱۷۲، ۵۰۵،
 ۶۰۹، ۶۱۴، ۶۲۶، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۸۹،
 ۹۰۵
 صور درجهما و ستارگان تألیف طمطم هندی
 ۱۰۴۰

ط

طوالع تألیف بیضاوی ۹۴۹

ع

عتبیه تألیف عتبی ۹۱۵، ۹۱۶، ۱۱۲۴،
 عقد (عقد الفرید) تألیف ابن عبدربه ۳۳، ۳۹،
 ۳۵، ۱۱۹۸، ۱۲۴۳، ۱۲۵۴
 عقیده الرساله تألیف ابن ابوزید ۹۴۵
 العمد تألیف عبدالجبار همدانی ۹۲۷
 عمدہ تألیف ابن رشیق ۸۵۳، ۱۱۷۳، ۱۲۱۸،
 ۱۲۲۰، ۱۲۳۵، ۱۲۳۹

کتاب
 کشف
 کشف ال

اللمع تألیف
 ناخذ تألیف
 باحث مشر
 دا و معاد
 عطی بطلی
 حصول تا
 حکم تألیف

(تہذیب

مقدمه ابن خلدون

۱۳۹۴

مناظر ابن الهيثم ۱۰۲۱
 منافع اعضاء جالينوس ۷۸
 مناقب امام احمد بن حنبل تأليف ابن جوزي
 ۹۰۰
 منتخب الكلام في تفسير الاحلام تأليف ابن سيرين
 (تعمير خواب) ۹۹۸
 المنجد (در لغت) تأليف كراخ ۱۱۶۵
 منطق ارسطو ۱۲۴۴
 منطق خونجى ۱۱۲۷
 منظومات ابن مغيربى (در كيميا) = تصايد
 مغيربى
 المنهاج (زيج) ابن البناء ۱۰۲۲
 منهاج (اصول) بيباوى ۹۲۸
 الموجز تأليف خونجى (منطق) ۱۰۲۹
 الموطأ امام مالك ۰۳۰، ۵۴، ۲۰۳، ۲۰۵، ۳۹۵، ۴۹۸
 ۹۰۴
 ميزان تأليف ذهبى ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۴
 ميزان العمل تأليف ابن رشيق ۶

ن

نجات ابن سينا ۱۰۰۹، ۱۰۳۱
 ۱۰۹۵
 نزهة المشتاق تأليف علسوى ادره
 ۱۰۵، ۱۰۱، ۹۰۳، ۸۸، ۸۳
 النوادر تأليف ابن ابوزيد ۹۱۶
 نوادر ابوعلی قالى ۱۱۷۵

و

مسند طحاوى ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷
 مسند عبد بن حميد ۸۹۸
 مسند مسلم ۸۹۹
 مسند نسائي ۸۹۸
 مشترك ياقوت ۱۰۱
 مصباح ابن مالك ۱۱۷۲
 مصحف عثمان (= قرآن) ۸۸۹
 معالم السنن خطايى ۵۰۳
 معاملات تأليف ابو مسلم بن خلدون ۱۰۱۳
 معاملات زهراوى ۱۰۱۳
 معاملات ابن السمع ۱۰۱۳
 المصتمد (شرح اللمد) تأليف ابو الحسين بصرى ۹۲۷
 معجم اوسط طبرانى ۶۱۸، ۶۲۶، ۸۲۷، ۶۲۸
 ۶۲۹
 معجم كبير و اوسط طبرانى ۶۳۱، ۶۳۲
 معلقات السبع ۱۲۴۲
 معلقات التسع ۱۲۴۲
 المعلم بفوائد المسلم (شرح صحيح مسلم) تأليف
 امام مازرى ۹۰۳
 المعونة تأليف ابن طاوس ۷۰۵
 مغنى اللبيب تأليف ابن هشام ۱۱۲۷، ۱۱۶۱
 مفتاح سكاكى ۱۱۷۲
 مفصل زمخشري ۱۱۶۱
 مقامات مروى (خواجہ عبداللہ انصاری) ۹۸۲، ۹۸۵
 مقدمات (شرح مدونه) ۱۱۲۴
 مقدمه ابن حاجب ۱۱۶۱
 مقنع تأليف ابو عمرو داني ۸۸۹
 ملاحم = غيب نامها

س
کا
کت

کتاب
کتاب

الم
الم

کتابشناسی دربارهٔ ابن خلدون

۱ - منابع عربی :

الف - کتب متقدمان :

ابن خلدون - التعريف .. شرح حال مؤلف بقلم خود وی - در آخر مجلد ۲ چاپ هورینی بولاق ۱۲۸۴/۱۸۶۷ م ۳۷۹ از این کتاب نسخه‌ی خطی در دارالکتب المصریه باخطی نیکو موجود است که دارای ۱۵۰ صفحه است.

ابن العماد الحنبلی - شدات الذهب فی اخبار من ذهب ۴ : ۸۳

تنبکی - نیل الایتهاج : ۱۷

حنایو تعریف الخلف برجال السلف : ۲۱۳ الخطط الجديدة ۱۴ : ۵

سناوی - الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع ۴ : ۱۴۵ - ۱۴۹

فاضی شوکانی - البدر الطالع : ۳۳۷

قرطبی - الرد علی النجاة - لجنة التألیف والترجمة والنشر ۱۹۴۸ م ۴

مقری - نفع الطیب ۴ : ۶، و ۴۱۴

ب - کتبی که بخصوص دربارهٔ ابن خلدون است :

اب یو حناقمیر - ابن خلدون - بیروت ۱۹۴۷ (سلسلهٔ فلاسفهٔ اسلام - حلقة ۳)

احمد محمد حوفی - مع ابن خلدون - مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵

جميل صلیبا و کامل عیاد - ابن خلدون : منتخبات - دمشق کتابخانه النشر العربی ۱۹۳۳

۱۹۲ صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع الحصری - در اسارت عن مقدمة ابن خلدون ۲ جلد - بیروت مطبعة الکشاف جلد

اول ۱۹۴۳ دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه

این کتاب را «درینی خشبة» در شماره ۵۵۷ مجله الرسالة انتقاد کرده است.

چاپ دوم همان کتاب در یک جلد - قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳ - با انتقاد

و تعلیقات محمد سلیم رشدان در الرسالة شماره های ۸۴۳ - ۸۴۴ زیر

عنوان : ابن خلدون در نزد حصری.

شيخ عبدالقادر مغربي .. ابن خلدون في المدرسة العادلية (خطابه ايسر درباره صفات ابن خلدون وبرتری او بر طلاب ادب و علم)

ابن خطابه بادوخطابه ديگر وي بنام : محمد و زن ، ومحاكمة دو وزير خطير در بيروت (مطابع قوزما ١٩٢٨) در ٨٤ صفحه چاپ شده است .

طه حسين - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه) مصر ١٩٢٥ و در پايان آن رساله ايسر ازويتدنيك بنام : ابن خلدون مورخ

حضارت عربي در قرن ١٤-١٦٨ صفحه

عمر فروغ - ابن خلدون - بيروت كتابخانه منيمه

فواد افرايم بيتاني - الروائع ١٣ - مقدمة : ذكر مصادر و ماخذ ١٤ - اجتماع بشري بطوركلی ١٥ قبایل و ملل متوحش .

التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا و غربا قاهر ١٩٥١ ص ٤٥٩

(بامقابله و تعليقات محمد بن تاويت طنجي)

محمد الخضريين حسين - زندگي ابن خلدون - تونس

محمد عبدالله عنان - ابن خلدون : حياتهم و اثره الفكري قاهره - مطبعة دارالكتب ١٩٣٣ محمد ملاح - دقايق و حقايق في مقدمة ابن خلدون - بغداد مطبعة اسعد ١٩٥٥-٧٦ صفحه

ج - کتبی که در ضمن مطالب آنها درباره ابن خلدون بحث شده است :

ابن تيممة الله العنداري - تاريخ الفلسفة العربية : ١٨٨

اب لويس شيخو - شرح مجاني الادب بيروت ج ١ ص ٤٥٦-٤٥٩

ابراهيم سلامة - تيارات ادبية بين الشرق والغرب ١٩٥٢ ص ١٤٧

احمد امين - ظهر الاسلام، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٥ ج، ص ٢٩٣-

٢٩٤

احمد تيمور - التذكرة التيمورية - مصر، دارالكتاب العربي، ص ١٦٣

احمد حسن الزيات - تاريخ الادب العربي - مصر، لجنة التأليف ... ١٩٣٩ ص ٤٠٩

اخ ويكتور سارويم - تاريخ الادب العربية ٥٥٥

احمد الكنايب - اصول النقد الادبي - مصر مطبعة اعتماد ١٩٤٦

اسكندري - المفصل في تاريخ الادب العربي - مصر، ١٩٣٤ مجلد ٢ ص ٤٦٨

بيتاني - دائرة المعارف، ج ١ ص ٤٦٠ - ترجمة دائرة المعارف اسلامي ج ١ ص ١٥٢

ج. دي بور - تاريخ الفلسفة في الاسلام - مصر لجنة التأليف - ١٩٣٨ ص ٢٦٨

جاسم الراجب - تاريخ الادب العربي مطبعة المعارف ١٩٤٩ ص ١٦٠

جرجي كنعان - الادب العربي : ٤٩٦

جرجي زيدان - تاريخ آداب اللغة العربية ٣ : ٢١٠

حسن ابراهيم حسن - تاريخ الاسلام السياسي مصر، مطبعة حجازي ١٩٣٥ ج ٥٥٣.٢

- حسن حسنی عبدالوهاب - المنتخب المدرسی من الادب التونسی ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱
 روکن بن زائدا العزیزی - المنهل فی تاریخ الادب العربی، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲
 زرکلی - الاعلام، مجلد ۲: ۵۱۰
 سامی الکدالی - الفكر العربی بین ماضیه وحاضرہ: ۱۳
 طه الراوی - تاریخ علوم اللغة العربیة - بغداد، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ - ۱۶۰
 عبدالصاحب الدجیلی - اعلام العرب فی الملوم و الفنون - نجف مطبوعه علمیه ۱۹۵۴
 مجلد ۲: ۶۴
 قدری طوفان - الخالدون العرب - بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳
 مجید دمعة - دراسات فی الادب العربی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳
 محمد جمعة - تاریخ فلاسفة الاسلام - مصر، المعارف، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵-۲۵۲
 محمد عاطف - ادبیات اللغة العربیة - مصر، ۱۹۰۹ ص ۱: ۹۴
 محمد بهجت الانری - المدخل فی تاریخ الادب العربی - بغداد مطبوعه الجزيرة ۲۴۸ صفحه
 مصطفی عبدالرزاق - تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة - مصر - لجنة التألیف، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰
 هاشمی - جواهر الادب - بغداد - مطبوعه السعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰
 خلدون وهابی - مراجع تراجم الادباء العرب: ۵۶-۶۲
 طه حسین - التوجیه الادبی - مصر - مطبوعه امریکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴
 طه حسین و چندین دیگر - المنتخب من ادب العرب - مصر - دارالکتب المصریة، ۱۹۳۲
 ج ۲: ۴۷۲
 یوسف اسعد داغر - مصادر الدراسة الادبیة اص ۲۸۵ - ۲۹۰
 یوسف ایبان سرکیس - معجم المطبوعات ستون ۹۵
د - مقالات مجلات عربی درباره ابن خلدون: مجله الحدیث (حلب)، شماره مخصوص،
 ۱۹۳۲ درباره شخصیت ابن خلدون از جهات مختلف
 ابن خلدون مجله المجتمع العلمی العربی مجلد ۱۹۵۴ ص ۲: ۱۶۷ و ۲۷۰
 ابن خلدون و عرب - مجله الحدیث ۶: ۲۸
 تألیفات ابن خلدون - الهلال مجلد ۵۲: ۴۲۹ - ۲۱: ۳۱۰
 ابن خلدون مغربی و اسپنرا انگلیسی - مجله المقتطف ۱۰: ۵۱۳
 عقاید اقتصادی ابن خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمدمانی
 درباره ابن خلدون بفرانس) مجله المشرق ۳۱: ۸۰۸
 ابن خلدون و نقد جدید - مجله المقتطف ۸۳: ۵۶۲
 ابن خلدون و ماکیاوی - مجله الرسالة شمار ۱۹: ۲۳-۲۰: ۳۰
 ابوریة - چابهای مختلف مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة ۱۱: ۶۷۵
 انیس المقسی - ده تن از متقدمان در تاریخ فکر و فرهنگ عربی ابن خلدون: + ۸۰۸) فیلسوف.

- مورخان ورهبان جامعه‌شناسی مجله الامالی شماره ۶: ۷
 امین هلال - عقاید اسلامی در خلال نظریه سیاسی ابن خلدون - مجله الحدیث - ۸: ۳۵۲
 (مقاله ایست از ه. جیب خاورشناس که آنرا در پخش اول مجله ۷ (۱۹۳۳)
 مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)
 برفارس - مقدمه ابن خلدون - الرسالة ۷ (۱۹۳۹): ۸۶
 ابن خلدون و فلسفه اجتماعی او - المقطف ۷۸: ۶۲۴ (انتقاد و تملیق
 بر کتاب بوسول درباره ابن خلدون است)
 جرجی زیدان - ابن خلدون - مجله الهلال ۳: ۳۹۳ و مجلد ۶: ۴۲
 جبرائیل جبور - ابن خلدون و مکات او در تاریخ فکر - مجله الادیب ۲ شماره ۸: ۶
 درینی خشی - در اسات عن مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴)
 (تملیقی است بر کتاب حصری بهمین عنوان)
 دکتر کامل عیاد - ابن خلدون بنیانگذار جامعه شناسی - مجله الحدیث (حلب) ۷: ۳۲۹
 رفیف خوری - نظری درباره ابن خلدون و هگل - مجله الطریق، ۳ شماره ۳: ۵
 ساطع الحصری - عرب در مقدمه ابن خلدون مجله الامالی (بیروت) شماره ۵۱: ۲
 صبحی محصانی - نظریات اقتصادی ابن خلدون - مجله الادیب ۳ شماره ۲: ۶
 عبدالحمیدعبادی - اگر ابن خلدون درین عصر میزیست، مجله الهلال آوریل ۱۹۳۹ ص
 ۱۳۲
 شکری مهدی - عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۳۲/۱۴۰۶) بحث انتقادی درباره زندگی
 و اسلوب و عقاید وی. المقطف ۷۱: ۱۶۷ و ۲۷۰
 شیخ احمد اسکندری - ابن خلدون - مجله المجمع العلمی العربی، دمشق، مجلد ۹: ۴۲۱،
 ۴۶۱ (اخلاق - علم و عمل - تألیفات و نگارش ابن خلدون - مقدمه
 ابن خلدون - ماخذ آن - عقاید مخصوص او در مقدمه - تأثیر
 مقدمه در عالم تألیف - نمونه‌یی از نگارش وی - منزلت او در
 شعر - موازنه میان خطیب و ابن الخطیب و ابن خلدون)
 عید افتتاح عبدالقادر - ابن خلدون مجله المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱: ۵۷۸
 منی عفرای - عبدالرحمن بن خلدون مجله الحریره ۱: ۲۹۰ و ۳۹۸ و ۴۹۳
 عرفا خوری - مقدمه‌یی برای مطالعه در باره ابن خلدون بقلم خاورشناس استغفانو -
 کلوزیو - مجله الحدیث (حلب) ۶: ۴۵۰ و ۴۰۶
 فواد بغانی - فلسفه اجتماعی از نظر ابن خلدون مجله المكشوف شماره ۱۵۰: ۶
 قسطنطین رزقی - مطالعه جدیدی درباره ابن خلدون مجله الکلیه ۱۸: ۳۲۱ (انتقاد از
 کتابی انگلیسی است درباره ابن خلدون تألیف ناتانیل اشمید) در جوع
 بمنابع اروپائی شده

- مصطفیٰ عبداللطیف سعمری - شخصیت ابن خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عنان -
مجله الرسالة شماره ۶۳: ۱۵۴۰
محمد عبدالله عنان - ابن خلدون در مصر - مجله الرسالة شماره ۵: ۱۵-۶: ۱۸-۷:
۱۹-۸: ۲۰-۹: ۲۲: ۱۰-۱۸
محمد وهبی - ابن خلدون وموجبی که اورا به مطالعه تاریخ رهبری کرده است.
مجله الادیب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸، ص ۳۴
« - ابن خلدون پدرا اجتماع مجله الادیب شماره ۱۱/۱۹۴۸، ص ۲۲
محمد فرید وجدی - ابن خلدون فی المیزان الهلال، ۱۲۳۴، ۴۰
نجائی صدقی - عبدالرحمن بن خلدون نخستین فیلسوف عرب که بتفسیر تاریخ از نظر مادی
پرداخته است مجله الطلیعه ۲۸۸ و ۶، ۳

۲- منابع اروپایی

I. MONOGRAPHIES.

An Arabic philosophy of history; selections from the prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332 - 1406), translated and arranged by Gh. Issawi - London, Murry, 1950; 190 PP.

(Wisdom of the East Series) - Bibliog. P. 181 - 182.

Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord, traduite de l'Arabe, par le Baron de Slane, 3 vol, Paris, Geuthner 1927 - 1934.

Ibn Khaldun and Tamerlane, their historic meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.). A Study based on Arabic manuscript of Ibn Khaldun's autobiography, with a translation into English and a commentary by J. Fischel - Berkeley, University of California; 1952, 149 P. Bibliog. P. 125 - 134.

Bergh, S, Van, den, Omriss der Muhammadanischen wissenschaften nach Ibn Khaldun, Leiden, Brill, 1919; 99 P.

Lubab al-mushaf fi usul al-din, di Ibn Khaldun. Ed. tr. y anota - do por Luciano Rubio - Tetuan, Maroquí, 1952.

Enan, Muhammad Abdullah - Ibn Khaldun, his life and work, Lahore, Ashraf, 1946, 144 P.

Essat, Add - al - Aziz, - Ibn Khaldoun et sa science sociale, le Caire, 1947, 122 P.

Krumer, Aitred von, - Ibn Khaldun and seine Culturgeschichte der islamischen reich, Wien, Gerold, 1879; 62 P.

Mahmassani, Sobhi, - Les idées économiques d' Ibn Khaldoun; essai

historique, analytique et critique, Lyon, Bosc. 1932; 229 P. (Bibliog. P. 217 - 221).

Schmidt, Nathaniel. Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher, New York, Columbia University press, 1930; 87 P. (Bibliog. P. 61 - 64).^۱

Bouthoul, G. - Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale, 1930.^۲

Bouthoul, G. - L'esprit de Corps, selon Ibn Khaldoun, Rev. Intern. de Sociologie, Paris, 1949, p. 186 - 287.

Ibn Khaldun and Tamerlane, Actes du XXIIe Congrès Intern. des Orientalistes, Paris, 1949; 288 - 287.

Ibn Khaldun Activities in Mamluk, Egypt (1382 - 1406), in Semitic and Oriental Studies, presented to Wil. Popper, University of California Publications in semitic and philosophy, XI - Berkeley and Los Angeles, 1950.

Levi - Provençal, E., - Notes sur l' exemplaire du Kitab - al - Ibar, offert par Ibn Khaldoun à la Bibl. d' al - Karawiyin à Fez - JI. Asiastique V. 203, 1923, P. 161.

II - OUVRAGES D' ENSEMBLE.

Brockelmann, C. - G. A. L.; vol. II: 242.

Cassel's Encyclopedia of Literature, vol. II

Encyclopedia Americana, vol. XIV: 617.

Encyclopedia of Islam, vol. II: 395.

Encyclopoia Italiana, vol. XV III: 682

Encyclopoia Britanica, vol. XII: 34

La Grande Encyclopedie Francaise, vol. XX: 543

Gabrieli, G., - Saggio di bibliografia e concordancia della storia di Ibn Khaldun, in Rev. degli Studi Oriental' X, (Roma), 1924, p. 169 - 210

Sarton, C., - Introduction to the History of Science, III, 1948.^۳

۱- این کتاب را دکتر قسطنطین زریق در مجله الكلية ۱۸: ۳۲۱ انتقاد کرده است.

۲- این کتاب را دکتر بشر فارس در المقتطف مجلد ۷۸: ۶۲۴ انتقاد کرده است.

۳- ترجمه و نقل از مقدمه ابن خلدون چاپ دارالکتاب اللبنانی از ص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به چاپ دوم (ابن خلدون و تراثه الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعه Stud Orientalistici ص ۳۰۴ شود.

۳- منابع فارسی (که بنظر مترجم رسیده است):

- ۱- روزنامه رعد، بقلم سید ضیاءالدین طباطبائی شماره ۳۴ - ۳۱ مورخ سشنبه ۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ ه. ق شرح احوال ابن خلدون (بمناسبت شصدمین 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)
 - ۴- مجله ارمغان شماره آخر سال ۱۳۳۶ (شهریور و مهر) زندگی و عقاید ابن خلدون بقلم آقای دکتر شفق استاد دانشگاه - گویا این مقالات سابقاً در مجله دیگری نیز منتشر شده است.
 - ۵- ریحانة الادب تألیف مرحوم محمدعلی مدرس تبریزی ج ۵ ص ۲۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران ۱۳۳۲ ش. ۵ (شرح حال ابن خلدون^۱)
 - ۶- مجله نبرد زندگی از شماره ۳ (خرداد ۱۳۳۴) تا شماره ۶ (مهر ۱۳۳۴) مقالاتی زیر عناوین زیر:
- ابن خلدون - ابن خلدون و فلسفه تاریخ - ابن خلدون و انواع تمدن - فلسفه ابن خلدون
بقلم: م. آرائی نژاد.
- ۷- تاریخ فلاسفه اسلام تألیف مرتضی مدرس چهاردهی چاپ علی اکبر علمی تهران ۱۳۳۶. ابن خلدون و فلسفه تاریخ ص ۱۳۵.
 - فلسفه تاریخ و اجتماع «ابن خلدون» و یگوه، ص ۱۳۸.
 - ۸- زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال‌الدین افغانی تألیف مرتضی مدرس - چهاردهی چاپ اقبال و شرکاء، تهران، ۱۳۳۴.
 - «ابن خلدون و سید جمال‌الدین» ص ۲۰۸.

۱- مؤلف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است:
کشف الظنون ص ۵۷ جواهر الادب ص ۶۲۱
هدایة الاحباب ج ۱ ص ۳۲ قاموس الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵
لغات تاریخچه و جغرافیه ترکی ص ۵۴۶ معجم المطبوعات.