

مقدمہ ابن خلدون

۱۹۹۷ء

تالیف: عبدالرحمن بن خلدون
ترجمہ: محمد پرویز گناباد



PUBLISHERS



بفرمان

محمد رضا شاه پهلوی

بنيامه ترجمه و نشر كتاب

مشاور عالي : سيد حسن تقى زاده

هيئت مديره : اسدالله علم ، جمفر بهبهانيان ، احسان يارشاطر

بازرس : ادوارد ژوزف

انتشارات
بنگاه ترجمه و نشر کتاب

۸۰

مجموعه آئین شناسی

۱۷



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

ازین کتاب دو هزار نسخه روی کاغذ سوئدی ۷۰ گرمی
در مطبعهٔ بهمن نو بطبع رسید .
حق طبع مخصوص بنگاه ترجمه و نشر کتاب است .
Copyright, 1959

مجموعه ایرانشناسی
ذیر نظر احسان بارشاطر

مقدمه
ابن خلدون

جلد دوم

تألیف

عبد الرحمن بن خلدون

ترجمه

محمد پروین گنابادی



کتابخانه ملی و اسناد ایران

تهران ۱۳۴۷

بنگاه ترجمه و نشر کتاب از آقای محمد جعفر محبوب که در
فراهم آوردن این مجلد یاری کرده‌اند و از آقای سید محمد
فرزان که یادداشتهای انتقادی خود را در اختیار مترجم
کتاب قرار داده‌اند ، سپاسگزارست .

هر چند مقدمهٔ ابن خلدون مستقیماً دربارهٔ تاریخ و تمدن ایران نوشته نشده ، اما از آنجا که موضوعش بحثی دربارهٔ جامعهٔ اسلامی و تاریخ دول اسلامی است و ایران نیز پس از زوال دولت ساسانیان باین جامعه پیوسته و در پیشرفت فرهنگ و تمدن آن کوشیده است ، مقدمه در «مجموعهٔ ایرانشناسی» انتشار یافت . عنوان کامل این اثر ، یعنی کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر ... نیز خود نمودار ارتباط این اثر با تاریخ و تمدن ایران است . اما تردید نیست که مقدمهٔ ابن خلدون را میتوان اثری در فلسفهٔ تاریخ و جامعه شناسی و روش تألیف تاریخ نیز شمرد . ا . ی .

فهرست تفصیلی موضوعات

جلد دوم

- دبیاچه ۱۹
- باب چهارم -** از کتاب نخستین در دهکده ها و شهر های بزرگ و کوچک و دیگر اجتماعات شهر نشینی و کیفیات واحوالی که در آنها روی میدهد. و این باب دارای مقدمات و لواحق است . ۶۹۳
- فصل نخستین -** در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهر های بزرگ و کوچک تشکیل می یابند و تأسیس شهر های کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است . ۶۹۳
- فصل دوم -** در اینکه هر گاه قبایلی بشکلی دادن دولتی نائل آیند این امر سبب میشود که بشهر های بزرگ هجوم آورند . ۶۹۶
- فصل سوم -** در اینکه شهر های بزرگ و معابد باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می نهند . ۶۹۷
- فصل چهارم -** در اینکه یاد کارها و عبادتگاههای بسیار بزرگ در دوران يك دولت بخصوص بنیان نهاده نمیشود . ۶۹۹
- فصل پنجم -** در باره اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازمست و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند . ۷۰۲
- فصل ششم -** در مساجد و پرستشگاههای بزرگ جهان . ۷۰۷
- فصل هفتم -** در اینکه شهر های کوچک و بزرگ در افریقای مغرب اندک است . ۷۲۳
- فصل هشتم -** در اینکه بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانائی آنها و نسبت به دولتهائی که پیش از آنان میزیسته اند اندک است . ۷۲۴
- فصل نهم -** در اینکه به بناهائی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی راه می یابد . ۷۲۶

- فصل دهم - در مبادی ویرانی شهرها .
 ۷۲۷ فصل یازدهم - در اینکه فزونی شهرهای کوچک و بزرگ وابستگی برفاه مردم و رواج بازارهای آنها دارد و فزونی رفاه و رواج بازارها وابسته بکمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست .
 ۷۲۸ فصل دوازدهم - دربارهٔ ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها .
 ۷۳۳ فصل سیزدهم - در اینکه مردم بادیه نشین نمیتوانند در شهرهای پرجمعیت سکونت گزینند .
 ۷۳۷ فصل چهاردهم - در اینکه اختلاف سرزمینها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست .
 ۷۳۸ فصل پانزدهم - در گردآوری املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها .
 ۷۴۲ فصل شانزدهم - در نیازمندی توانگران شهر نشین بجاه و نفوذ برای مدافعه از حقوق خویش .
 ۷۴۴ فصل هفدهم - در اینکه پیش از تشکیل دولتها اصول شهرنشینی و حضارت در شهرها وجود داشته است و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ مییابد .
 ۷۴۵ فصل هجدهم - در اینکه شهرنشینی و حضارت نهایت عمران و اجتماع و پویان دوران آنست و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام میدارد .
 ۷۵۰ فصل نوزدهم - در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک میباشند در نتیجه سقوط و انقراض دولتها ویران میشوند .
 ۷۵۶ فصل بیستم - در اینکه برخی از شهرها بسبب این اختصاص می یابند که در شهر دیگر آنگونه صنایع یافت نمیشود .
 ۷۶۰ فصل بیست و یکم - در اینکه در شهرها هم عصیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگر غلبه می یابند .
 ۷۶۱ فصل بیست و دوم - در لغات شهر نشینان .
 ۷۶۴ **باب پنجم از کتاب نخستین** - در معاش و انواع آن از قبیل پیشه ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره روی میدهد و این باب دارای چندین مسئله است .
 ۷۶۶ فصل نخستین - در حقیقت رزق و پیشه و شرح آنها و اینکه پیشه عبارت از ارزش کارهای بشریست .
 ۷۶۶ فصل دوم - در انواع و اقسام معاش و شیوه های گوناگون آن .
 ۷۷۱ فصل سوم - در اینکه خدمتگزاری در کارهای دولتی از طرق معاش طبیعی نیست .
 ۷۷۳

- فصل چهارم - در اینکه جستن اموال دینه ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست . ۷۷۵
- فصل پنجم - در اینکه جاه و نفوذ برای ثروت سودمند است . ۷۸۳
- 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 . ۷۸۵
- فصل هفتم - در اینکه متصدیان امور دینی مانند قاضیگری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی و مؤذنی و امثال اینها غالباً ثروتمند نمیشوند . ۷۹۱
- فصل هشتم - در اینکه کشاورزی حرفهٔ ده نشینان گمنام و بی اصل و نسب و گروهی است که از اینراه روزی و معاش خود را فراهم میکنند . ۷۹۲
- فصل نهم - در معنی بازرگانی و شیوهها و اقسام آن . ۷۹۳
- فصل دهم - در صادر کردن کالای بازرگانی . ۷۹۴
- فصل یازدهم - در احتکار . ۷۹۶
- فصل دوازدهم - در اینکه تنزل قیمتها به پیشه‌وران زیان میرساند . ۷۹۷
- فصل سیزدهم - در اینکه کدام يك از اصناف مردم از بازرگانی سود میبرد و کدام صنف شایسته است که آنرا فرو گذارد و از پیشه کردن آن اجتناب ورزد . ۷۹۹
- فصل چهاردهم - در اینکه خوی بازرگانان نسبت به خوی اشراف و پادشاهان در مرحلهٔ پستی است . ۸۰۱
- فصل پانزدهم - در اینکه خوی بازرگانی نسبت به خوی رؤسا در مرحله‌ای پست و دور از جوانمردی است . ۸۰۲
- فصل شانزدهم - در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد . ۸۰۳
- فصل هفدهم - در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعهٔ اجتماع شهرنشینی تکمیل میشود . ۸۰۵
- فصل هیجدهم - در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته به رسوخ تمدن و طول مدت آنست . ۸۰۷
- فصل نوزدهم - در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر میشود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد . ۸۱۰
- فصل بیستم - در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها روبرو وال میرود . ۸۱۱
- فصل بیست و یکم - در اینکه نازیبان از همهٔ مردم از صنایع دورترند . ۸۱۲

- فصل بیست و دوم - در اینکه هر گاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکنست از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید . ۸۱۳
- فصل بیست و سوم - درباره اشاره به امهات صنایع . ۸۱۴
- فصل بیست و چهارم - در صنعت کشاورزی . ۸۱۶
- فصل بیست و پنجم - در صنعت بنائی . ۸۱۱
- فصل بیست و ششم - در صنعت درودگری . ۸۲۳
- فصل بیست و هفتم - در صنعت بافندگی و خیاطی . ۸۲۶
- فصل بیست و هشتم - در صنعت مامائی (تولید) . ۸۲۹
- فصل بیست و نهم - در صنعت پزشکی و اینکه این صنعت در میان جمعیت هائی که در حرکت نیستند و هم در میان شهرنشینان مورد نیازست نه باده نشینان . ۸۳۳
- فصل سی ام - در اینکه خط و نوشتن در شمار هنرهای انسانهای متمدنست . ۷۳۸
- فصل سی و یکم - در فن غناء (آوازه خوانی) . ۸۵۴
- فصل سی و دوم - در اینکه صنایع به پیشه کنندگان آنها خردمندی خاصی می‌بخشد بویژه هنرنوشتن و حساب . ۸۶۶
- باب ششم از کتاب نخستین - در دانشها و گونه های آنها و چگونگی آموزش و شیوه ها [و دیگر گونه ها] ای آن و کلیه کیفیاتی که درین باره روی میدهد و آنرا مقدمه و ملحقاتی است .**
- فصل - در اندیشه انسانی . ۸۶۸
- فصل - در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می‌پذیرد . ۸۷۰
- فصل - در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن . ۷۷۲
- فصل - در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان . ۸۷۰
- فصل - در دانشهای پیامبران علیهم الصلاه والسلام . ۸۷۷
- فصل - در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است . ۸۷۹
- فصل نهمین - در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است . ۸۸۱
- فصل دوم - در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است . ۸۸۲
- فصل سوم - در اینکه دانشها هنگامی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و حضارت بمظمت و بزرگی نائل آید . ۸۸۹

- فصل چهارم - درانواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران واجتماع بشری
 ۹۱۹ پدید آمده است .
- فصل پنجم - در دانشهای قرآن وتفسیر وقرآآت (تجوید) .
 ۹۱۵
- فصل ششم - در علوم حدیث .
 ۹۰۱
- فصل هفتم - در دانش فقه ومباحثی از فرائض که بدان وابسته است .
 ۹۱۴
- فصل هشتم - در دانش فرائض (تقسیم ارث) .
 ۹۲۷
- فصل نهم - در اصول فقه وآنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و خلافتیات
 (مناظرات) ۹۳۰ شیوه خلافتیات (مناظرات) ۹۳۷ فن جدل
 ۹۳۹
- فصل دهم - دانش کلام .
 ۹۴۱
- فصل - در کشف حقیقت از مشابهاات کتاب (قرآن) وسنت واختلافاتی که
 بسبب آنها در عقاید طوایف سنی « پیروان سنت » و بدعت
 گذاران روی داده است .
 ۹۵۸
- فصل یازدهم - در علم تصوف .
 ۹۷۶
- فصل - (درباره کشف وماورای حس) .
 ۹۹۰
- تذیل (حضرتهای پنجگانه) .
 ۹۹۲
- فصل - (در کشف و کرامات صوفیه) .
 ۹۹۶
- فصل دوازدهم - در دانش تعبیر خواب .
 ۹۹۹
- فصل سیزدهم - علوم عقلی وانواع آن .
 ۱۰۰۷
- فصل چهاردهم - در علوم عددی .
 ۱۰۱۴
- جبر ومقابله .
 ۱۰۱۹
- حساب معاملات .
 ۱۰۲۱
- حساب فرائض .
 ۱۰۲۲
- فصل پانزدهم - در علوم هندسی .
 ۱۰۲۳
- هندسه اشکال کروی وه مخروطات .
 ۱۰۲۵
- هندسه مساحت .
 ۱۰۲۶
- هندسه مناظر .
 ۱۰۲۶
- فصل شانزدهم - در دانش هیئت .
 ۱۰۲۷
- علم زیج .
 ۱۰۲۹
- فصل هفدهم - در علم منطق .
 ۱۰۳۰
- فصل - (در کلیات خمس) .
 ۱۰۳۶
- فصل هیجدهم - در طبیعیات (فیزیک) .
 ۱۰۳۹
- فصل نوزدهم - در دانش پزشکی .
 ۱۰۴۰

- ۱۰۴۲ فصل - پزشکی بادیه نشینان .
- ۱۰۴۳ فصل بیستم - درفلاحت .
- ۱۰۴۴ فصل بیست و یکم - در دانش الهیات .
- ۱۱۴۷ فصل بیست و دوم - در علوم ساحری و طلسمات .
- ۱۰۶۰ فصل - تأثیرات چشم زدن .
- ۱۰۶۱ فصل بیست و سوم - در دانش اسرار حروف .
- ۱۰۷۰ فصل - درباره زابجه سبتی .
- ۱۰۷۱ توضیح مترجم .
- ۱۰۷۵ فصل بیست و چهارم - در دانش کیمیا .
- ۱۰۸۹ تدبیر (کیفیت عمل کیمیا) به برکت خدای تعالی .
- ۱۰۹۵ فصل بیست و پنجم - در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند .
- ۱۱۰۵ فصل بیست و ششم - در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن .
- فصل بیست و هفتم - در انکار نمره کیمیا و اکسیر و محال بودن وجود آن و مفاسدی .
- ۱۱۱۲ که از ممارست در آن بوجود میآید .
- فصل - در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد
و جز آنها را فرو گذاشت .
- ۱۱۲۵ فصل بیست و هشتم - در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است .
- ۱۱۳۱ فصل بیست و نهم - در اینکه تألیفات مختصر فراوان در دانشها به کار تعلیم
آسیب میرساند .
- ۱۱۳۳ فصل سی ام - در شیوه درست تعلیم دانشها و روشی که شاگردان از آن
برخوردار میشوند .
- ۱۱۳۴ فصل - (در اندیشه انسانی) .
- ۱۱۳۷ فصل سی و یکم - در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهاییکه
ابزار و وسیله کسب دانش هستند توسعه یابد و مسائل آنها
بشعب گوناگون منشعب شود .
- ۱۱۴۱ فصل سی و دوم - در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای
بزرگ اسلامی در شیوه های تعلیم .
- ۱۱۴۳ فصل سی و سوم - در اینکه سختگیری و روش خشونت آمیز نسبت به
متعلمان برای آنان زبان آوراست .
- ۱۱۴۷

- فصل سی و چهارم - در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ
 ۱۱۴۹ (استادان) بر کمال تعلیم میافزاید .
- فصل سی و پنجم - در اینکه در میان افراد بشر دشمنان « فقیهان »
 ۱۱۵۱ نسبت به همه کسی از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند .
- فصل سی و ششم - در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از نژاد غیر عرب اند
 ۱۱۵۳ در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده
 ۱۱۵۷ باشند فرا گرفتن علوم از زبان عربی برای آنان دشوار خواهد بود
- فصل سی و هفتم - در دانشهای زبان عربی .
 ۱۱۶۱
 ۱۱۶۲ علم نحو .
 ۱۱۶۶ دانش لغت .
 ۱۱۷۱ فصل (درباره لغت) .
 ۱۱۷۲ دانش بیان .
 ۱۱۷۷ دانش ادب .
- فصل سی و هشتم - در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است .
 ۱۱۸۰
 فصل سی و نهم - در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت
 ۱۱۸۱ مضرو حمیراست .
- فصل چهلم - در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت
 ۱۱۸۸ مستقلی مخالف لغت مضراست .
- فصل چهل و یکم - در آموختن زبان مضری .
 ۱۱۸۹
 فصل چهل و دوم - در اینکه ملکه زبان مضری بجز صناعت عربی (نحو)
 ۱۱۹۱ است و در آموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست .
- فصل چهل و سوم - در تفسیر کلمه « ذوق » که در میان عالمان بیان
 ۱۱۹۴ مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً
 برای عجمی‌زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود .
- فصل چهل و چهارم - در اینکه مردم شهر نشین بیشتر از بدست آوردن این ملکه
 ۱۲۰۰ لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب
 میشود عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عرب دور تر
 باشند حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است .
- فصل چهل و پنجم - در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر .
 ۱۲۰۵
 فصل چهل و ششم - در اینکه بندرت ممکنست کسی در هر دو فن نظم و
 ۱۲۰۹ نثر مهارت یابد .

- ۱۲۱۰ فصل چهل و هشتم - در صناعت شعر و شیوه آموختن آن .
- ۱۲۲۷ فصل چهل و نهم - در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی
- فصل چهل و دهم - در اینکه این ملکه «سخندان» در نتیجه محفوظات بسیار حاصل میشود و مهارت و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست میآید .
- ۱۲۲۸ فصل - در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوار تر و برتر از سخن مصنوع است .
- ۱۲۳۴ مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع .
- ۱۲۳۷ فصل پنجاهم - در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری میجویند .
- ۱۲۴۲ فصل پنجاه و یکم - در اشعار عربی باده نشینان و شهر نشینان در بن عصر .
- ۲۵۶ موشحات و ازجال اندلس .

د بیجاچه

با اینکه هنگام انتشار جلد نخستین قسمت اعظم جلد دوم نیز چاپ شده بود ولی بعلمت مقابلهٔ قسمت‌های چاپ شدهٔ هر دو جلد با نسخهٔ خطی «ینی جامع» و فراهم آوردن فهرست نام‌های اشخاص و اماکن و ملت‌ها و اقوام . . . و کتب، انتشار جلد دوم قریب یکسال تأخیر افتاد اکنون دنبالهٔ ترجمهٔ متن کامل مقدمهٔ ابن خلدون با ملاحظات و مقدمه (حاوی شرح حال مؤلف) و فهرست‌های یاد کرده در دسترس فارسی زبانان گذارده می‌شود و امید است همچنان که پس از انتشار جلد نخستین مورد تشویق و مهر بسیاری از یاران گرامی و دانشمندان ارجمند واقع شدم این بار نیز این رنج ناچیز را با دیدهٔ خوشبینی بنگرند و مشکلاتی را که در راه انجام دادن چنین کار خطیری وجود داشته از یاد نبرند و اگر لغزش‌هایی در آن بیابند آنها را بنگارنده یاد آور شوند تا ازین راه ترجمهٔ کامل و بی عیبی برای هنگام چاپ دوم آماده شود.

ادعا کردن به کمال و بی عیبی چنین ترجمه‌ی بیشک نشانهٔ بی‌خردی است، ازینرو یقین دارم ناقدان بصیر و دوستان مهربان مرا به لغزشها آگاه خواهند کرد بویژه که اخیراً در ممالک عربی زبان این کتاب پس از مقابله با نسخ خطی و شرح و تفسیر فراوان بطبع رسیده است و برای چاپ دوم کمک بسزایی خواهد بود.



درین جلد مؤلف گذشته از بحث در مسائل اجتماعی و اقتصادی و تاریخی، از صنایع و دانش‌ها و تعلیم و تربیت و تاریخ بیشتر علوم نیز بحث می‌کند و بویژه در مقدمهٔ ابن خلدون

درباره عظمت ایرانیان و تمدن کهن و نوق و استعداد مردم ایران جسته و گریخته باسناد گرانبهایی برمیخوریم و چون این کتاب را «بنگاه ترجمه و نشر کتاب» بعنوان هفتمین مجموعه ایرانیشناسی منتشر کرده است، شایسته دیدم برخی از نوشته های مؤلف درباره ایران و ایرانیان بایجاز اشاره کنم :

گذشته از اینکه مؤلف در بسیاری از صفحات از قبیل: ص ۱۳ و ص ۱۴ و ص ۱۹ و غیره قدرت و عظمت ایرانیان پیش از اسلام را میستاید و بارها یاد آور میشود که عربها آداب تمدن را از ایرانیان فرا گرفتند (ص ۳۳۶) در صفحه ۴۴۹ مینویسد: «... حجاج درختنه کردن یکی از پسران خود جشنی برپا کرد. آنگاه برخی از دهگانان را حاضر آورد و درباره مهمانیها و جشنهای ایرانیان از وی پرسش کرد و گفت بزرگترین مهمانی را که دیده ای برای من نقل کن. وی گفت: یکی از مرزبانان خسرو را دیدم که برای مردم فارس سور و مهمانی بپا کرده بود. درین مهمانی قدهای زرین را برخوانهای سیمین نهاده و بر هر خوان چهار قدها گذارده بودند و هر یک از این خوانها را چهارتن کنیز نزد مهمانان میگذاشت و بچهارتن از آنان اختصاص داشت و پس از صرف طعام آن خوان با قدها و کنیزان از آن مهمانان بود. آنگاه حجاج گفت: ای غلام شتران قربانی را برای نحر حاضر آور و مردم را اطعام کن و دانست که او را چنین ابهت و شکوهی میسر نیست ...»

در صفحه ۴۴۴ از طرز حکومت ایرانیان بحث میکند و آنرا مبتنی بر حکمت میدانند. در صفحات ۴۵۸ و ۷۱۷ بعدالت ایرانیان باستان اشاره میکند و آنانرا آزاد کننده یهودیان میشمرد و مینویسد: «... پادشاهان کیانی ایران آنانرا پس از هفتاد سال آوارگی از بیت المقدس بدان شهر باز گردانیدند و آنگاه مسجد را بساختند ...»

در صفحه ۵۱۱ مینویسد: «... دول اسلامی عرب سازگارزار (رایات رنگارنگ -

بزار موسیقی جنگ) را از ایرانیان تقلید کردند ...»

در صفحه ۷۲۵ مینویسد: «... عرب از ملت ایران در کارها یاری جست و صنایع

وامور بنایی را از آنان اقتباس کرد.»

در صفحه ۸۵۴ مینویسد: «بازاردانشها و هنرها در آن سرزمین (مشرق) بارونق - است ولی خوشنویسی و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایرانست.»

در صفحه ۸۶۱ در ضمن بحث از غنا و موسیقی و موسیقی دانان مینویسد: «... شاهان ایران توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول میداشتند و در بارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در بزرها و مجامع سلاطین حاضر میشدند و هنر خویش را نشان میدادند.»

در صفحه ۸۶۴ مینویسد: «هنگامیکه (تازیان) بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیدند... آنوقت به زندگی تروتازه و همنشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی بردند. در همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده شده بودند و گذارشان بحجاز افتاد و در زمرة موالی عرب درآمدند و همه 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 و سائب خاسر مولای عبدالله بن جعفر 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 و ابن سرجی^۱ و نظایر آنان این فن را از ایشان آموختند و فن آوازه خوانی (موسیقی) همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تا در روزگار عباسیان هنگام پدید آمدن ابراهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحاق و فرزند وی حماد تکمیل گردید...» و میدانیم که خاندان موصلیان نیز ایرانی بودند.

آنگاه در باره زریاب مینویسد: «... و موصلیان غلامی داشتند که نام او

۱- در باره ابن سرجی که معاصر عمر بن خطاب بود گفته اند: وی ناخن عود را از دیوار گران ایرانی که بساختن کعبه آمده بودند فرا گرفت. رجوع به آغانی، ج ۵، ص ۱۰ شود.

«زریاب» بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود. از نیرو موصلیان بوی رشک بردند و او را بمغرب کسیدل داشتند. زریاب بدرگاه حکم بن هشام بن عبدالرحمان داخل امیراندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و دیدار او را مغتنم شمرد و بوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربار گاه دولت و درمیان ندیمان خویش بیابگاهی بلند رسانید. از نیرو دراندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تا روزگار ملوک طوایف یادکارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از نسلی بنسل دیگر منتقل میشد چنانکه در اشبیلیه (سویل) نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دربائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آن شهر یادکارهای هنری زریاب از آنجا بکشورهای ساحلی افریقیه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سر زمین پراکنده گردید و با آنکه عمر آن تمدن افریقیه بقهقرا بازگشته و دولتهای آن رونقصان میروند هنوز هم بقایای هنری زریاب در آن سرزمین یافت میشود. ص ۸۶۵.

در فصل علوم عقلی صفحه ۱۰۰۹ مینویسد: «... و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولتهای ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان یونانیان رسیده است. چه اسکندر بر کتب و علوم بشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت.» سپس در صفحه ۱۰۱۰ بفرمان عمر در باره در آب افکندن کتب ایرانیان تصریح میکند. چنانکه در صفحه ۲۰، جلد اول، نیز میگوید: «... کو آنهمه دانش ایرانیان که عمر هنگام کشودن ایران بنا بود کردن آنها فرمان داد؟»

در صفحه ۱۰۱۴ درباره علوم عقلی مینویسد: «... اخباری که از مردم مشرق بما میرسد حکایت میکند که سرمایه‌های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد و فور یافت میشود و بویژه در عراق ایران و آن گاه در ماوراءالنهر رونقی بسزادر و ایشان در پایگاه بلندی

از علوم عقلی میباشند زیر اعرمان ایشان توسعه دارو تمدن آنان مستحکم است...» آنگاه تألیف سعدالدین تفتازانی رامیستاید ومؤلف در ادرا علم کلام و اصول فقه و بیان متبحر میسرمد. در صفحه ۱۱۵۴ ذیل عنوان: در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از نژاد غیر عرب اند، مینویسد: «و در آن عهد مردم شهری عبارت از 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 میکردند چه ایرانیان بعلت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته اند بر این امور استوار تر و توانا تر بودند چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار میرفتند... همچنین بیشتر اندکان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار میرفتند [زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود] و هم کلیه علمای علم کلام و نیز مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و ازینرو مصداق گفتار پیامبر (ص) پدید آمد که فرمود: «اگر دانش بر گردن آسمان در آویزد قومی از مردم فارس بدان نائل میآیند و آنرا بدست میآورند». در صفحه ۱۱۵۶ فخر رازی و خواجه نصیر طوسی را میستاید.

باری از نابغه خردمندی مانند ابن خلدون که از بنیاد گذاران دانش جامعه شناسی است جزین هم نباید انتظار داشته باشیم چه وی با فکر عمیق و روش انتقادی و صراحت خاص خود ملتها و دولتها را تجزیه و تحلیل میکند و حقایق را بی هیچگونه تعصبی از او هام باز می شناسد. در پایان این مقدمه باید از دوست دانشمندم آقای دکتر یارشاطر که بزرگترین مشوق این جناب در ترجمه این کتاب بودند صمیمانه تشکر کنم. و نیز از کلیه کارکنان بنگاه ترجمه و نشر کتاب بویژه آقای عبدالله سیار و همچنین آقای حسین کی استوان که در صحت چاپ و غلط گیری مطالب کوشش و دقت لازم را بعمل آورده اند سپاسگزارم.

طهران، بهمن ماه ۱۳۳۷ - پروین ۳۴ بنادبی

باب چهارم

از کتاب نخستین

در دهکده ها و شهرهای بزرگ و کوچک و دیگر اجتماعات
شهرنشینی و کیفیات واحوالی 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 می یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ
پس از پدید آمدن پادشاهی است

و شرح آن اینست که ساختمان کردن و بنیان نهادن شهرها حتماً از تمایلات
و شیوه های شهرنشینی است که تجمل خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب
بنیان گذاری آنها میشود، چنانکه قبلاً یاد کردیم، و این وضع پس از مر حله بادی به نشینی
و تمایلات و شیوه های آنست و نیز شهرها و پایتختها دارای معابد و ساختمانهای عظیم
و عمارات با شکوه هستند زیرا آنها را برای عموم بنیان می نهند نه مخصوص افراد
و بزرگ و ازینرو بنیان نهادن چنین بناهای عظیمی ناچار باید به همدستی گروههای
بزرگ و همکاری جمعیت های بسیاری صورت پذیرد و از امور ضروری مردم بشمار نمی رود
که مورد نیاز همگان باشد تا آنها را از روی شوق و اضطراب بنا کنند بلکه ناچار
باید چنین جمعیت های کثیری را به اکراه و اجبار، یا با تازیانه پادشاهی و زور و یا از راه
تشویق به مزد بکار و ادارند و پیداست که اینهمه مزدهای بسیار را یکفرد عادی نمیتواند
بپردازد بلکه جز پادشاهان و دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمیشد. پس برای
ساختن قسبات و بنیان نهادن شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت
و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامیکه شهر بنیان نهاده شود و اساس آن موافق نظر بنیان گزار

آن استوار گردد و مقتضیات جوی و ارضی در آن مراعات شود آنوقت بقا یا عمر آن شهر وابسته بدوران فرمانروائی دولت بنیان گزار آن خواهد بود و اگر روزگار آن دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آن شهر هم پس از پایان یافتن فرمانروائی دولت مزبور متوقف خواهد شد و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد یافت و رو بویرانی خواهد گذاشت و اگر مدت فرمانروائی آن دولت دراز باشد همچنان کارگاه ها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه ها و کاخهای وسیع بشمار و کوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایره باره ها و حصارهای آن پهناور تر و دورتر 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 .

وخطیب^۱ در تاریخ خودنوشته 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 بوده است و بعلت توسعه اجتماع و آبادیهای متعدد وابسته بیکدیگر شهر واحدی بشمار نمیرفته است که يك حصار و باره آنرا احاطه کرده باشد .

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در میان کشورهای اسلامی وهم مصر (قاهره کهنه) و قاهره تازه نیز چنانکه اطلاع یافته ایم درین عصر مانند بغداد آن روزگار است. واما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می نهد اگر در کوهستانها و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیک آن شهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته با اجتماع آن کمک برسانند آنوقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و برجای خواهد ماند، چنانکه این وضع در فاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق

۱ - ابوبکر احمد بن علی بن ثابت بن احمد بن مهدی بغدادی فقه و محدث و مورخ قریب صد تألیف دارد و تاریخ ابوتام تاریخ خطیب معروفست . مولدش بسال ۴۹۱ یا ۳۹۲ بوده و در سال ۶۵۷ در گذشته است و رجوع بلفت نامه دهخدا شود .

عجم از شهرهای مشرق مشاهده میشود که دارای آبادیهای کوهستانی میباشند. زیرا هنگامیکه بادیه نشینان از لحاظ آسایش و رفاه و وسایل معاش به هدف مطلوب خویش نائل آیند آنوقت شوق آرامش و شهرنشینی که از طبایع بشر بشمار میبرد در آنان برانگیخته میشود و بشهرهای کوچک و بزرگ هجوم میبرند و در آنها اقامت میگزینند ولی اگر يك شهر نو بنیاد دارای چنین شرایطی نباشد که پیاپی از نواحی نزدیک آن بادیه نشینان بدان هجوم آورند و مایه توسعه اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض دودمان دولت بنیان گزار آن بمنزله واژگون شدن باره ها 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 درک کرد. و چه بسا که پس از انقراض نخستین بنیان گزاران يك شهر پادشاه و دولت دیگری بجز دودمان دوات نخستین آن را مقرر فرمانروائی و پادشاهی خود قرار میدهد و از بنیان نهادن شهر دیگری بی نیاز میشود و خواه ناخواه در نگهبانی آبادانی آن میکوشد و بموازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و کارگاههای آن شهر نیز افزوده میشود و در پرتو توسعه اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید میآید چنانکه درین عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از این حقایق پند گیر و اسرار خدا را در آفریدگانش دریاب!.

فصل دوم

در اینکه هر گاه قبائلی بتشکیل دادن دولتی نائل آیند این امر سبب میشود که بشهرهای بزرگ هجوم آورند

زیرا هر گاه قبیله‌ها و گروه‌های بادیه‌نشین بیادشاهی و کشورداری نائل شوند دوام آنها را مجبور میکنند که بشهرهای 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 صحراگردی و کوچ نشینی و بکمال رسانیدن امور اجتماع و برطرف کردن نقائصی که در زندگانی بادیه‌نشین وجود دارد .

دوم در نظر گرفتن خطرانی که ممکنست بوسیله ستیزه جویمان و غوغاگران متوجه دولت گردد ، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت میباشد اگر دولت آنها تصرف نکند پناهگاه ستیزه جویمان قرار میگیرد و کسانی که آهنگ غوغاگری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروائی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می‌یابند و آنها برای غلبه یافتن بر دولت بمنزله دژ استواری تلقی میکنند زیرا غلبه یافتن بربک شهر بزرگ بی نهایت دشوار و مشقت بار است و در حقیقت بمنابۀ لشکریان بیشمار می‌باشد ، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارهای استوار نبرد میکنند و به لشکریان فراوان و گروه‌های عظیم بیکار جو نیازی ندارند بعلمت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری فراوان در جنگها از نظر پایداری در برابر دشمن است ازینرو که هنگام تاختن بردشمن حس غرور قومی آنها برانگیخته میشود و یکی دیگر را ازگزند حفظ میکند و با پایداری و همکاری می‌جنگند در صورتیکه برای بیکار جویمانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد میکنند همان استحکامات و برج و باروها بمنزله بهترین وسیله پایداری است و مجبور نمیشوند گروههای بسیار و افراد بیشمار را بجنگ وادارند ، چه کیفیت آن شهر و ستیزه جویمانی که آنها و پناهگاه خود میسازند خود از موجباتی است که پشت ملت مهاجم را میشکند و نیروی

جنگی دولتی را که آهنگ استیلا یافتن بر آنشهر دارد سر کوب میکند. ازینرو دولتی که تشکیل می‌یابد هر گاه در میان قبایل و طوایف خود شهرهای بزرگی بیابد بیدرتک بر آنها استیلا می‌یابد تا زیناه بردن ستیزه‌جویان بدانها و پدید آمدن شکاف بزرگی در فرمانروائی ممانعت کند و خود را از دستبرد غوغاگران 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 صحراگردی در آن شهر. دوم اینکه ازینراه سد بزرگی در برابر طوایف و گروهائیکه آهنگ غلبه‌جوئی و سرپیچی دارند بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت موجب میشود که بشهرهاروی آورند و بر آنها استیلا یابند. و خدا بر امر خود غالب است.^۱

فصل سوم

در اینکه شهرهای بزرگ و معابد باشکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می‌نهند

در فصول گذشته درباره یادگارهای دولتها از قبیل ساختمانها و غیره یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده میشود، ازینرو که پایه‌گزاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد میشود و بنابراین هر گاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشور های گوناگون فرمانروائی کند کارگران را از سر زمینهای 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 کارگاهی (ماشین) انجام میدهند که نیروها و قدرت‌ها را در حمل بارهای سنگین بنا دو برابر میکند بحدیکه توانائی بشریت از آنها عاجز است مانند جرّاتقال و دیگر کارگاهها.

۱ - والله غالب علی امره . سورة یوسف، آیه ۲۱ . در چاپهای مصر و بیروت بابان فصل چنین است :
«و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پرورد کاری نیست » .

(مقدمه ابن‌خلدون ۸۸)

و غالباً بسیاری از مردم هنگامیکه یاد کارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم آنانرا می‌بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلقه و شرشل در مغرب کمان میکنند که این بناها را بنیرو و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یا دسته جمعی ساخته‌اند و آنوقت خیال میکنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته‌اند که از لحاظ طول و عرض متناسب این بناها بوده است تا میان عظمت و شکوه و بلندی آن بناها و سازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و از اهمیت و کیفیت کارگاه‌ها و جرائق و تأثیر و اقتضای آنها در این صناعت هندسی غفلت نکنند. و بسیاری از کسانیکه در ممالک مختلف رفت و آمد میکنند کیفیت بنیان‌نهادن اینگونه ساختمانها و چاره‌جوییها و تدابیری را که در نقل‌دادن اجسام بکار میبرند در دستگاه دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه خاصی مبذول میدارند بچشم دیده‌اند و مشاهده‌عیان آنها گواهِ بر گفته‌ما درین باره است.

و عامهٔ مردم بیشتر یاد کارهای گذشتگان را که هم‌اکنون بر جای است بقوم عاد منسوب میکنند و بهمین سبب آنها را «عادّی» مینامند، زیرا چنین توهم میکنند که ساختمانها و بناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدانهای آن قوم و زورمندی آنان بمیزان چندین برابر زور مردم این عصر بوده است. در صورتیکه حقیقت چنین نیست چه ما آثار و یاد کارهای بسیاری از اقوامی می‌یابیم که باندازهٔ اجسام ایشان آگاهی داریم و آن یاد کارها هم بهمان بزرگی یاد کارهای قوم عاد یا بزرگتر از آنهاست مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه^۱ و صنهاجیان که یاد کار ایشان در صومعهٔ قلعهٔ ابن حماد آشکاراست و همچنین بنای اغلیبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان^۲ در رباط الفتح^۳ و بنای سلطان ابوالحسن که از چهل سال پیش در

۱ - مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهائی است که بکری جغرافی‌دان قدیم آنها را وصف کرده و هم‌اکنون نیز آنها را در مجاورت قیروان می‌بینیم (دسلان، ص ۲۴۳). ۲ - مناره ایست که هنوز پایدار است و در مسافت هفت فرسخی مسیله واقع است. ۳ - شهر یست واقع در ساحل چپ بورگر ب، Bau-Regreb، و روبروی سله، Selé، و قدیمیترین استحکاماتی است که هنوز بر جای و پایدار است (دسلان، ص ۲۴۲ ج ۲).

منصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. و همچنین پلهائی که اهالی کارناژ بوسیله آنها آب از بحیرائی که بر آنها سوار است بشهر خود بردانند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که باخبارسازندگان آنها خواه درازمنه نزدیک یا دور آگاهی یافته ایم و بطور قطع دریافته ایم که بنیان گزاران اینیه مزبور از لحاظ تنومندی و اندام از ما بزرگتر و قوی تر نبوده اند. بنا ساخته افسانه سازانی است که باخبار قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته میباشند و ما خانه های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده درین 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 فضا و سقف و دیگر خصوصیات باخانه های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان درین 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 تابانیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما درین باره در فصل (باب) دوم نیز آنجا که از یادگارها و آثار دولتها بنسبت نیروی اصلی آنها گفتگو کردیم سخن رانیدیم و خدا آنچه بخواهد می آفریند^۲. [و فرمان میدهد آنچه بخواهد].

فصل چهارم

در اینکه یادگارها و عبادتگاه های بسیار بزرگ در دوران

یک دولت بخصوص بنیان نهاده نمیشود

زیرا چنانکه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز به همکاری و همدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بعدی بزرگ است که بانبروهای بشر

۱ - Amalécites - ۲ - بخلق مايشاء. سورة آل عمران ، آیه ۲۴ . قسمت داخل کروش در چاپ (ب) نیست .

هر چند با ابزار و ماشین هم توأم شود در يك دوران بیابان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروهای دیگری بهمان میزان در زمانهای بیابایی دارد تا بیابان برسد، اینست که دولت نخستین پایه گذاری آنرا آغاز میکند و دولت دوم و سوم بیابایی ساختمان آنرا دنبال میکنند و هر يك از آنان بنای آنرا بوسیله کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل میکنند: این بناها بودمی 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 درباره ساختمان سد مأرب^۱ بینداز که چگونه سبا پسر یثرب آنرا بنیانگزاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ بوی مهلت نداد که آنرا بیابان برساند و ازینرو پادشاهان حمیر پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر این را درباره ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و مجرای آبی که از روی طاق پل جریان داده اند روایت میکنند. و بیشتر بناهای بزرگ با احتمال قوی برین 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 باد کار او را پادشاهان پس از وی دنبال نکنند و آنرا بیابان نرسانند همچنان ناتمام باقی میماند و منظور وی بکمال نمیرسد. و هم گواه بر اینست اینست 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 انهدام بساز گشت باصل یا عدم و بنا کردن برخلاف اصل است. پس هر گاه ببینیم نیروهای بشری ما از منهدم کردن بنائی ناتوان است با اینکه میدانیم خراب کردن آسان است آنوقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گزارنده 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 درین 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 آورده‌اند. ولی رشید او را در مشورت و خیرخواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است بخدای سوگند آنرا واژگون میسازم! و شروع بانهدام آن کرد و نیروهای بسیار برای آن کرد آورد و برای ویران ساختن آن تیرهایی بکار برد و آن را با آتش میگداخت و سر که بر آن میریخت ولی با همه اینها از خراب کردن آن عاجز ماند و از رسوائی خود بیمناک شد و بار دیگر کسی نزد یحیی فرستاد تا با او مشورت کند که آیا ازین کار دست بردارد، ولی یحیی گفت: ای امیرالمؤمنین ازین تصمیم منصرف شو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیرالمؤمنین و پادشاه عرب از ویران ساختن یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فروماند 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 بدشماری گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سرانجام به فضائی میان دیوار بیرون و دیگر دیوارهای پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تا کنون منفذ آشکاریست، و برخی می‌پندارند که در میان دیوارها گنجینه‌هایی یافت شده است و خدا داناتراست. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روز کار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند چه صنعتگران سنگهای آنرا در نهایت خوبی ساخته‌اند ازینرو بارها بتخریب آن همت گماشته‌اند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت‌های مشهور گرد می‌آمدند چنانکه من در روزگار کودکی بسیاری از آنها را دیده‌ام. و خدا بر همه چیز تواناست^۱.

۱ - والله علی کل شیء قدير. سورة آل عمران، آیه ۲۷. و چاهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد،
 ۲ - و خدا شمارا آفریده است و نمیدانید. « . والله خلقکم وما تملون. سورة الصافات، آیه ۹۳.

فصل پنجم

در بارهٔ اهوری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازمست و نتایج سوئی که روی میدهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند

باید دانست که شهرها جایگاه های اقامت و قرارگاهائی است که ملتها آنها را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و موجبات آنها بر میگزینند و بآرامش و سکونت و عدم کوچ کردن از ینسوی بدانسوی میگزینند و برای اقامتگاه خود بساختن منازل متوجه میشوند .

و چون این شهرها اقامتگاه و پناهگاه آدمی بشمار میروند باید در آنها دفع زیانها از قبیل نگهداری از دستبرد دزدان و هجوم آوران و هم جلب منافع و آسان کردن راه آنها و جزاینها مراعات شود . چنانکه برای نگهداری شهر از زیانهای احتمالی در گرداگرد خانه های آن حصارها و باره هائی میسازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلندتر باشد چنانکه یا آنها بر روی پشته و تپه ای کوهستانی که برآمدن بدان دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه ای قسمتی از گرداگرد آنها فرا گرفته باشد چنانکه برای رفتن به آن از روی پل عبور کنند و رسیدن بدان برای دشمن دشوار باشد و در حقیقت بر دژها و استحکامات آن از راه منطقه ای 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 تپه و دریاچه های ناسالم قرار گیرد بسبب مجاورت بسرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه موجودات زنده آن بیدرتک و خواه نخواهی دچار بیماریها خواهند شد چنانکه این وضع را در بعضی نواحی مشاهده میکنیم و شهرهائی که در آنها وضع خوبی هوا مراعات نمیشود در انجام مردم آنها دچار امراض گوناگون میگردد و شهری که بدین صفت در ناحیهٔ مغرب مشهور است ، شهر قابس از نواحی جرید در افریقه

میباشد که ساکنان با وارد شوندگان بدان تقریباً بهیچرو از چنگال تب عفونی رهایی نمیابند. و چنانکه میگویند این وضع بعدها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. ازینرو بکری در سبب پدید آمدن بیماری مزبور گفته است: در شهر قابس چاهی یافته اند که در درون آن ظرف مسینی بوده و آن ظرف را با قلع مهر کرده بوده اند و همینکه مهر آنرا برداشته اند دودی از آن به فضا صعود کرده و سپس پایان یافته است و این حادثه مبدأ بیماریهای تب دار در آن شهر میباشد.

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

در صورتیکه این افسانه از عقاید و افکار پست و بیخردانه عامه است. و بکری دارای آن اندازه دانش استوار و اندیشه و بینائی روشن نبوده که یکچنین افسانه را رد کند یا خرافی بودن آن بروی آشکار شود، ازینرو افسانه را همچنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتیکه حقیقت قضیه اینست که آنچه اینگونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب دار آماده میکند رکود 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 بادهائی که هوای را کد را بجنبش در میآورد پدید میآید و بنا برین 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 زبان بسیار بساکنان آن میرسد. و شهر قابس چنین وضعی داشته است چه هنگامیکه افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره مند بوده است و در نتیجه جمعیت بسیار و جنبش و رفت و آمد ساکنان آن ازینسوی بدانسوی موجب 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 را کد شهر بعلت آبهای تپه آن گنبدیده شده است و در نتیجه عفونت و بیماری هم در شهر افزایش یافته است و علت بیماری شهر قابس جزین چیز دیگری نبوده است و ما خلاف این وضع را بتجر به آموخته و دیده ایم . شهر هائیکه هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هواد در آنها مراعات نشده و جمعیت آنها اندک بوده است همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته و هوای زبان بخش آنها به هوای سالم مبدل شده است و نمونه آنها شهر پایتخت فاس است که هم اکنون 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 گنبدیده آن زایل شد . و خدا گرداننده امور است]^۱ .

و اما برای جلب سودها و کیفیت مرافق^۲ شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت: از آنجمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه های گوارا و پر آب بنیان نهاد زیرا نزدیک بودن آب بشهر نیازمندی ساکنان را سهولت بر طرف میکند . چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آب سودهای فراوان میبرند . دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود چراگاههای خرم برای حیوانات اهلی است زیرا ساکنان هر خانه ای ناچار دارای حیوانات اهلی برای بهره برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره میباشند و درینصورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و هر گاه در نزدیکی شهر چنین چراگاههایی

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

وجود داشته باشد بسیار برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقه آنها را از راههای دور فراهم سازند.

دیگر از اموری که باید مراعات شود مزارع و کشتزارهاست، زیرا کشاورزی مایه روزی و گذران مردم است و هرگاه کشتزارهای شهر بدان نزدیک باشد روزی اهالی سهلتر و زودتر بدست خواهد آمد.

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

چنانکه تازیان در آغاز اسلام شهرهائی را که در عراق و حجاز و افریقه بنیان نهادند در بنای آنها تنها تکانی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاه های شتران و درختان مخصوص علوفه آنها و آب شور و بهیچرو وضع آب شهر و کشتزارها و حوائج سوخت (همزم) و چراگاه های 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 مشرف بر ویرانی هستند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

فصل

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

را در ناحیه‌ای کوهستانی یا در میان ملتی پر جمعیت بنیان نهند تا هنگامیکه مهاجمی بشهر میتازد از اینراه از دستبرد دشمن حفظ شود، زیرا اگر شهر را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و خداوندان عصبیت نباشد یا محل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آنوقت در معرض خطر غافلگیر کردن و شیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید و تسخیر آن بوسیله نیروی دریائی برای دشمن آسان خواهد بود و آنرا مورد تجاوز و ستم قرار خواهد داد. چه فریادرسی نخواهد داشت که از اطراف هنگام حمله دشمن بیاری آن شهر برخیزد و شهر نشینانی که با آرامش و تن پروری عادت کرده‌اند حس دفاع و مبارزه را از دست میدهند و قادر بجنک کردن نمیباشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس و شهرهای بونه و سلا در مغرب.

ولی هنگامیکه قبایل و عصبیت‌ها در نزدیک آن سکونت گزینند و در موقع لزوم فریادرس آنان باشند و بعلت بنیان نهادن آن در بشته‌ها 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 برین صفتند و تسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجاست میتوان فهمید که چرا اسکندریه را از روزگار دولت عباسیان مرز مینامیدند و در شمار سرحدات میآوردند با آنکه دعوت اسلام بامورای 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 دانانتر است، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حمله دشمن واقع شده است^۱.

۱ - جایهای مصر و بیروت بدینسان پایان می‌یابد، « و خدای تعالی دانانتر است » .

فصل ششم

در مساجد و پرستشگاه‌های بزرگ 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 ازین 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 چنانکه مکه خانه ابراهیم^ص است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا مردم اعلام کند در آن حج گزارند، ازینرو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه در قرآن عظیم آمده است^۱.

وامر خدا را در آن باره انجام دادند و اسماعیل با هاجر و دیگر اعضای خاندان جرهم^۲ در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و در حجر^۳ آن دفن شدند. و بیت المقدس یا خانه داود که داود و سلیمان^ع، آنرا بنا کردند و خدا ایشان را بساختن مسجد و برپا کردن عبادتگاه‌های آن فرمان داد 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 اجرای دین اسلام در آن امر فرمود و از اینرو پیامبر مسجد الحرام را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

اینها هستند مساجد شریف سه گانه که بمنزله نور چشم مسلمانان میباشند و

- ۱ - اشاره به: و اذ رفع ابراهیم القواعد من البيت واسماعيل . سورة بقره ، آیه ۱۲۱ .
- ۲ - جرهم (بضم ج - ه) قبیله ایست از ین که در حوالی مکه معظمه فرود آمدند و حضرت اسماعیل علیه السلام در آن قبیله تزوج کرد (منتهی الارب) .
- ۳ - حجر (بکسر ح) گردا گرد کعبه اندرون حطیم از سوی شمال (منتهی الارب) .

آنها را از دل و جان دوست میدارند و مایهٔ نکهبانی و عظمت دین آنان هستند. و در بارهٔ فضیلت و ثواب مضاعف از مجاورت و نماز خواندن در آنها روایات مشهور بسیاری است و اینک ما بتاریخ مختصر آغاز بنای این مساجد سه گانه اشاره میکنیم و یادآور میشویم چگونه رفته رفته تغییراتی در آنها روی داده تا در جهان بمرحلهٔ کمال رسیده اند.

اما مکه چنانکه میگویند نخستین بار آدم^ص، آنرا در مقابل بیت المعمور^۱ بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی درین باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد بلکه آنرا محتملاً از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده اند: و هنگامیکه ابراهیم آن پایه ها را از خانه بلند میکرد.

سپس خدا ابراهیم را به پیغمبری مبعوث فرمود و قضایای مربوط به زندگانی وی و همسرش ساره و غیرت او نسبت بهاجر معروفست و خدا بوی وحی فرمود که ازهاجر مفارقت کند و او را با پسرش اسماعیل به فاران یعنی جبال مکه در ماورای شام و شهر ابله ببرد و ابراهیم آنرا به آن ناحیه برد و بجایگاه خانهای که باید در آن بسر برند رسید و نشنکی بدو رسید و چگونه خدا با آن ملاطفت کرد و چشمهٔ آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تاخانه را بنیان نهادند و در آن سکونت گزیدند و با ایشان در حوالی زمزم فرود آمدند چنانکه در موضع خود معروفست. آنگاه اسماعیل در جایگاه کعبه خانهای بر گزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم^۲ بر آورد و آنرا آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم^ص، بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان داد که در محل آن آغل خانهٔ کعبه را بنیان نهاد اسماعیل آنرا بنا کرد و ابراهیم نیز بوی یاری نمود و مردم را به حج گزاری آن دعوت کرد و اسماعیل در آن همچنان سکونت

۱ - بیت المعمور، خانه‌ای در آسمان معاذی خانهٔ کعبه شرفها الله تعالی (منتهی الارب).

۲ - درخت بوی جهودان و بهندی کو کل است و درخت کنار و درخت بزرگ (منتهی الارب).
در چاب (ك) بجای «دوم» «روم» است.

داشت و چون مادرش هاجر در گذشت ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه میداد تا آنکه جان بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا بخاک سپردند و پس از وی فرزندانش با دائیهای شان 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 نزدیکان خاندان اسماعیل یا دیگر کسان که با ایشان از لحاظ نسبت دور بودند چنانکه گویند تبعه برای حج گزاری بکعبه میرفتند و آنرا گرامی میداشتند .

و یکی از تبع ها موسوم به قیار اسعد ابو کرب بر روی کعبه پارچه های نر و جامه های مخطوط 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 میکردند و بکعبه نزدیکی میجستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بوده است . و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم از جانب دائیهای فرزندان اسماعیل بر مکه فرمانروائی داشتند و عهده دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیله خزاعه جانشین آنان شدند و 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 بقبیله قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز فرمانروائی خزاعه ناپسند شده بود ازینرو قریش 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 شاخه های نخل بیوشانید . اعشی گوید:

۱ - شمر مزبور در چاپ پاریس مفلوط است و در چایهای دیگر اختلافات فاحشی دارد و ما از چاپ (۱) که صحیحتر بنظر میرسد آنرا ترجمه کردیم .

«بجامه های راهب دبر و خاندای که قصی و مضاض^۱ بن جرهم بنیان نهاده اند سو گند یاد کردم» .

آنگاه هنگامیکه امور خانه کعبه را قریش برعهده داشتند بر اثر سیل یا بقولی حریق خانه مزبور خراب شد و ازینرو بنای آنرا از نو آغاز کردند و از میان قبیله مزبور مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده يك کشتی درهم شکست و بانیان خانه چوبهای آنرا برای سقف خانه کعبه خریدند و دیوارهای آن پیش ازین خرابی از قامت يك انسان بلندتر بود درین تعمیر آنها را باندازه هجده ذراع قرار دادند و در گاه خانه قبلا با کف زمین برابر بود درین 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 ازینرو از بنیان نهادن برخی از قسمتهای بنا صرف نظر کردند و باندازه شش ذراع و یکوچب آنرا فرو گذاشتند و در گرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف میکردند و این قسمت عبارت از حجر است^۲ و بنای خانه کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامیکه ابن الزبیر^۳ در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت میکرد و در آن جایگاه متحصن شد

- ۱ - مضاض (بضم م) ، مضاض بن عمرو و ابوالعاص بن مضاض جرهمی اند (منتهی الارب) .
- ۲ - صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد : کناره کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است و بعضی حجر را هم بر آن افزوده اند .
- ۳ - 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 باحضرت حسین بن علی ، ع ، بگه شد و پس از شهادت آنحضرت مدعی خلافت گشت و حکام یزید را از حجاز براند . یزید مسلم بن عقبه سری را با سیاهی گران بدفع از گسیل کرد و مسلم پس از وقعه الحرة ببرد و حصین بن نمیر بجای او سرداری سیاه منصوب گشت و مکه مکرمه را در بندان کرد و این محاصره تا مرگ یزید یعنی تا ربیع الاول ۶۴ بکشید ، پس از مرگ یزید ممالک اسلامی آنروز بجز مصر و شام خلافت ابن زبیر را پذیرفتند و عبدالملک بن مروان سیاهی بسوی عراق فرستاد و آنکا حجاج بن یوسف را بحجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکه مکرمه را در بندان و با منجنیق هائیکه با یوسف نصب کرد خانه خدای را خراب کرد و این محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخره ۷۳ عبدالله کشته شد . رجوع به لغت نامه دهخدا شود .

و در سال پنجاه و چهارم هجری سپاهیان یزید بن معاویه بسرکردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و خانه کعبه دچار حریق شد که گویند بسبب نطفی 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 و در بن هنگام میان صحابه در وضع ساختن آن اختلاف روی داده است. ولی ابن الزبیر بگفتار پیامبر، ص، خطاب به عایشه، رض، استدلال کرد که فرموده است. «اگر طایفه تو تازه مسلمان نمی بودند و دوران نشان بکفر نزدیک نمی بود بیشک وضع بنای خانه کعبه را بدانسان تجدید می کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرفی و غربی قرار میدادم». بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه‌هایی را که ابراهیم، ع، بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گرد آورد تا آن اساس را بچشم بینند. و ابن عباس بوی توصیه کرد که شایسته‌ترین وسیله را برای حفظ قبله بر مردم عرضه کند و وی بدین منظور در پیرامون پایه‌های بنا چوب بستنی ترتیب داد و از بالای آن پرده‌هایی برای حفظ قبله در آویخت و برای تهیه کردن گچ و آهک کسانی به صنعاء و یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بکمه آوردند. و از معدن سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج میکرده اند جستجو کرد و هر چه سنگ برای بنا لازم بود از آن فراهم آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان پایه‌هایی که در روزگار ابراهیم، ص، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد و دیوارهای آنرا باندازه بیست و هفت ذراع بر آورد و مطابق حدیثی که روایت شده است 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 بپوشانید.

سپس در روزگار عبدالملک، حجاج برای پیکار باوی عازم شد و مکه را محاصره کرد و بامنجیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست

و پس از آنکه بر ابن الزبیر چیره شد با عبدالملک دربارهٔ اینکه ابن الزبیر کعبه را تعمیر کرده و بعضی قسمتها بر ساختمان نخستین افزوده است گفتگو کرد. عبدالملک فرمان داد آنرا خراب کند و بار دیگر کعبه را بر همان شیوه و اساسی که در روز کارقریش بوده است بنیان نهد چنانکه بنای کنونی کعبه همانست که وی ساخته است. و گویند عبدالملک هنگامیکه بصحت روایتی که ابن الزبیر از عایشه نقل کرده پی برده است ازین عمل خود پشیمان شده و گفته است: کاش من زحمتی را که ابوخیب^۱ در تجدید بنای کعبه متحمل شده بیاد میدادم و همان شیوهٔ او را پیش میگریفتم. ازینرو حجاج شش ذراع و یکوچب جایگاه حجر را خراب کرد و آنرا بر اساس قریش بنیان نهاد و در غربی و هم زیر آستانه در شرقی را که امروز دیده میشود مسدود کرد و قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرو گذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنابراین تمامی بنائی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیوار بنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکار است که بچشم دیده میشود و معلوم است که دوبنا را بهم پیوند کرده اند و یکی از دیگری باندازهٔ يك انگشت جداسازی همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشند.

و در اینجا اشکال بزرگی روی میدهد که منافی گفتار فقیهان در امر طواف کنندگان است، چه بر حسب نظر آنان طواف کنندگان باید از خم شدن بر شادروانی که از پائین روی پایهٔ دیوارها دور میزند احتراز کنند و در نتیجه طواف ایشان در داخل خانهٔ کعبه انجام مییابد چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است بر روی پایهٔ اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان دربارهٔ بوسیدن حجر الاسود گفته اند که طواف کننده ناچار باید بار دیگر تاهنگامیکه راست ایستاده است و خم نشده است بدان باز گردد تا مبادا قسمتی از طواف او در داخل خانهٔ کعبه انجام یابد. و درین صورت

۱ - در تمام جایها بجای «ابوخیب» (بضم خ - فتح ب) که کنیهٔ عبدالله بن زبیر است «ابوخیب» چاپ شده است. رجوع به لغتنامهٔ دهخدا ذیل ابوخیب شود.

اگر کلیه دیوارها را ابن الزبیر بنا کرده باشد که بر اساس بنای ابراهیم است پس چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته‌اند روی میدهد. و برای رهایی از این اشکال ناچار باید یکی ازین دو نظر را بپذیریم: نخست آنکه بگوئیم حجاج کلیه بنا را خراب کرده و آنرا مجدداً بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل کرده‌اند ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت میکند، چه اتصال میان دو بنا و جدائی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آنها از دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنائی کاملاً این عقیده را رد میکند.

و یا اینکه بگوئیم ابن الزبیر 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 ابن الزبیر است بر پایه‌های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و اینهم بعید است. و راه فراری از دو نظر مزبور نیست و خدای تعالی دانایانتر است

سپس باید دانست که حیاط خانه کعبه یا مسجد سابقاً فضائی برای طواف کنندگان بود و در روزگار پیامبر ص، و ابوبکر دیواری نداشت لیکن بعدها ازدحام مردم در آن فزونی مییافت 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 ابن الزبیر 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 فضائی که در روزگار ما وجود دارد پایدار ماند. و خدا بحدی آن خانه را گرمی داشته و بدان عنایت فرموده است که در اندیشه نمیگنجد و کافی است که بگوئیم خداوند آنرا جایگاه نزول وحی و ملائکه و عبادتگاه قرار داده و شرایع حج گزاری و مناسک آنرا واجب کرده است.

و برای حرم کعبه نسبت بدیگر نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی

قائل شده است که مراعات آنها بر همه فرض است چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان حرم ممنوع است و باید کسی که بدرون حرم می‌رود جامهٔ دوخته نباشد و فقط با روپوش بلندی که سراسر بدن را می‌گیرد داخل شود و خانهٔ مزبور بمنزلهٔ جایگاه امن و بستی است که پناه برندگان بدان و جانورانی که در چراگاه آن می‌چرند از هر گونه دستبرد و کزندی مصون اند ازینرو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمیتوان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمیتوان شکار نمود و درختان آنرا نمیتوان برای هیزم بکار برد. و حدود حرم که باین مزایا اختصاص دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تا تنعیم و از راه عراق هفت میل تا خیدگی پایان کوه و از راه^۱ جعرانه نه میل تا شعب و از راه جدده میل^۲ تا منقطع عشاير، اینست چگونگی و اخبار مربوط بمکه و آنرا ام‌القری و کعبه نیز می‌نامند از کلمهٔ «کعب» بعلت بلندی آن و هم آنرا «بگه» گویند. اصمعی گوید: زیرا مردم یکدیگر را دفع میکنند، و مجاهد گوید بآه بکه را به میم بدل کرده اند چنانکه لازب را لازم گویند چه مخرج میم و بآه بهم نزدیک است، و نخعی^۳ گوید بکه باباء بر خانهٔ کعبه و مکه بامیم بر شهر اطلاق شود زهری^۴ گوید بکه به بآه بر کلیهٔ مسجد و مکه به میم بر حرم اطلاق گردد. و ملت‌های گذشته از روزگار جاهلیت مکه را گرامی میداشتند و پادشاهانی مانند کسری (خسرو) و دیگران اموال و گنجینه‌های بسیار بدان می‌فرستادند و داستان شمشیرها و دو آهوی زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف میباشد. و رسول ص، هنگامیکه مکه را گشود در جاهیکه در خانهٔ کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیهٔ زریافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آنها را برای خانهٔ کعبه می‌فرستاده‌اند و قیمت زر مزبور معادل دو میلیون دینار و بوزن دوست قنطار بوده است. و علی بن-

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

۲ - هفت میل (ک) ۳ - ابراهیم نخعی، ابو عمران بن یزید بن اسود تابعی فقیه اصلا از مردم یمن و در کوفه میزیست او محضر عایشه را درک کرده و بسال ۹۶ در گذشته است (لغت نامهٔ دهخدا).

۴ - ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به ابن شهاب محدث تابعی است وی ازده تن از اصحاب رسول ص، روایت دارد و در سال ۱۲۴ در گذشته است (لغت نامهٔ دهخدا).

ابی طالب، ع، به پیغمبر گفت: ای رسول خدا کاش این ثروت را برای مصارف جنگ بکار میبردی، ولی پیامبر آن را دست نزد. سپس همین پیشنهاد را به ابوبکر کرد و او نیز بدان دست نبرد. ارزقی گوید و در بخاری حدیثی است که سند آن به ابو وائل میرسد، گوید: نزد شیبۀ بن عثمان نشسته بودم و عمر بن خطاب هم پهلوی من نشسته بود و گفت قصد آن کرده‌ام که در آن (خانه کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه را میان مسلمانان قسمت کنم. گفتم تو چنین کاری نخواهی کرد. گفت: چرا؟ گفتم ازین رو که دو بار تو (پیامبر و ابوبکر) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که بایشان اقتدا میشود. و ابوداود و ابن ماجه بدینسان حدیث مزبور را تخریج کرده‌اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامیکه فتنه افسطس پدید آمد و افسطس حسین 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 آن را تصرف کرد و گفت این ثروت بچه درد کعبه میخورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته‌تریم که در جنگها از آن استفاده کنیم، و آنگاه مبالغ مزبور را از خزائن کعبه بیرون آورد و تصرف کرد و از آن روزگار اندوخته کعبه از میان رفت.

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

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند آنجا را قبله نماز قرار دادند و آن هنگامی بود که موسی، ع، بنی اسرائیل را از مصر بیرون برد تا بر حسب وعده‌ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و پیدر وی

۱ - ابو وائل شقیق بن سلمه اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته‌اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و 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).

اسحاق داده بود بیت المقدس را بتصرف خویش در آورند و چون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا بموسی فرمان داد قبه‌ای از چوب افاقیا بسازد چنانکه اندازه و شکل و معابد و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بود و نیز مقرر شده بود که در آن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها و مناره‌ای با قندیل های آن تهیه کند و مذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها بکاملترین طریقی در توراہ آمده است. موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را در آن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده بادستورهای د، گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قرارداد و مذبح را نزدیک آن ترتیب داد و خدا بموسی امر کرد که هارون امور قربانی را بر عهده گیرد. و قبه مزبور را در میان خیمه های خود در تیه نصب کردند و در آن نماز میخواندند و در مذبح جلو آن قربانی میکردند و برای توجه بامور وحی بسوی آن میشتافتند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [قبه را هم به کلکال از بلاد سرزمین 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 بر گرد آن دیوارها بر آوردند و برین 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، بسلطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنرا بر روی صخره قرارداد^۳ و داود، ع، تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد ولی این منظور را بیابان نرسانید و بفرزندش سلیمان، ع، وصیت کرد و وی در

۱ - Silo ۲ - در متن چاپ (ب) چنین است ولی د-لان در حاشیه « کعبون » در متن Gabaon نوشته است. ۳ - قسمت داخل کروشه در جاهای مصر و بیروت نیست و بجای مطالب مزبور چنین است « و چون شام را متصرف شدند این قبه همچنان قبله آنان بود و آنرا در بیت المقدس بر روی صخره قراردادند ».

مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنرا بنا کرد و درین هنگام پانصدسال ازوفات موسی، ع، میگذشت و ستونهای مسجد را از مس بنیان نهاد و بر روی آن گنبدی از شیشه قرار داد و درها و دیوارهای آنرا برپوش زرین بیاراست و معابد و تصاویر و مناره‌ها و کلیدهای آنرا از زر ساخت و در عقب عمارت قبه مانند^۱ بنا کرد که تابوت عهدرا در آن بسیارند 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 ازینرو درین هنگام حاضر بود]^۲ و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنرا در قبه مانند بگذارند^۳ و قبه و ظروف و مذبح همه آنها را در مسجد آماده کردند و برای هر یک جایگاه خاصی ترتیب دادند و تاهنگامیکه 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 تورات و عصا (عصای موسی) را بسوخت و مجسمه‌ها و تصاویر را ذوب کرد و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بر سر زمین مقدس شان عودت دادند عزیز^۴ یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمک بهمن^۵ پادشاه ایران مسجد را مجدداً بنا کرد. و این پادشاه کسی است که بنی اسرائیل را از اسارت بخت نصر نجات داد و ایشانرا فرمانروائی بخشید^۶ و پادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که بجز 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

۱ - در جایهای 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».

۲ - عبارت داخل کروشه از چاپ (ب) نقل شد. ۳ - قبر، (ك) و (ا).

۴ - عزیز (بضم ع - فتح ر) و عزرا (بکسر ع) نام يك تن از انبیای بنی اسرائیل است. ۵ - ظاهر آ مقصود

اردشیر است. ۶ - در حاشیه چاپ (ب) بجای «ولادة» «ولایة» است و ظاهراً توجیهاتی که دسلان کرده و در حاشیه نوشته است: ما در بهمن یا اردشیر یهودی بوده، صحیح تر است.

دیگری دیده میشود چنانکه ستون طبقه بالای آنها بر روی ضربی طبقه پائین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان میکنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل های 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 پر از 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 بنرو ایوانهای مزبور را بدین صورت بنا کرده اند که ستون ایوانهای پائین منتهی به ضربی های آنها میشود و خط آنها را قطع میکند و در نتیجه نجاست بقسمت طبقات بالا بوسیله خط مستقیم نمیرسد و خانه ازین نجاست موهوم و خیالی 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 درین مدت پادشاهی خاندان اسرائیل بمرحله عظمت رسید و سپس خاندان حشمنا^۲ که از کاهنان آن قوم بودند بسلطنت رسیدند و آنگاه فرمانروائی به هیرودس^۳ 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 درزیبائی 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 بدین مسیح،ع، گرویدند و به تعظیم آن نزدیکی جستند آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون شد و یکبار بدان میگردیدند و بار دیگر آنرا فرو می گذاشتند

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

۲ - Machabées یا Les asmonéens - ۳ - Hérode

تا آنکه نوبت پادشاهی به قسطنطین^۱ رسید و مادروی هیلانه^۲ (هلن) بدین مسیح ایمان آورد و به قدس^۳ (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که بعقیده آنان مسیح را بدان بردار آورده و بخته اند بدست آورد و در آنجا کشیشان بوی خبر دادند که چوب مزبور بر روی زمین افتاده و در زیر خاکروبها و کثافات پنهان شده است. هلن دستور داد چوب را از زیر خاکروبها بیرون آورند و در جایگاه آن خاکروبها کلیسای قمامه^۴ را بنیان نهاد چنانکه گوئی 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 خاکروبها و کثافات را روی صخره بریزند چنانکه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا بر حسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که نسبت بقبر مسیح بی احترامی کرده اند. سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت لحم را بنا کردند و آن خانه ایست که عیسی^۵، در آن متولد شده است. و بیت المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت المقدس بدان جایگاه رفت و از وضع صخره سوال کرد، مردم جایگاه آنرا که خاکروبها و خاک فراوانی روی آنرا فرو پوشیده بود نشان دادند. عمر دستور داد صخره را از زیر خاکها بیرون آورند و روی آنرا پاک کردند و بر فراز آن مسجدی با سلوب بادیه نشینان بنیاد نهاد و بر حسب اجازه خدا و آنچه در قرآن آمده است مورد تعظیم قرار گرفت. سپس ولید بن عبدالملک بروفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا میخواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را درباره مسجد الحرام و مسجد پیامبر^ص، در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت و عنایت خود را از مساجد مزبور دریغ نکرد بهمین سبب عربها مسجد دمشق را «بلاط الولید» مینامیدند، وی به پادشاه روم دستور داد کارگران و مواد لازم برای تعمیر مساجد مزبور بفرستد و آنها را با خاتم کاری بیاراید و پادشاه

۱ - Constantin - ۲ Héléne در بعضی از نسخ «هلایه» و در برخی «هیلانه» است و صحیح «هیلانه» میباشد. ۳ - Jérusalem - ۴ - این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده اند و خود مسیحیان بجای آن «معبد زندگسی دوباره» میگویند.

روم دستور ولیدرا پذیرفت و برطبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده را تکمیل کرد
 آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد و بیت المقدس
 جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعه قاهره بشمار میرفت و فرمانروائی آنان
 اختلال وزبونی راه یافته بود ازینرو فرنگان به بیت المقدس لشکر کشیدند و آنرا با کلیه
 مرزهای شام متصرف 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 بشام
 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 با سلوپی بنیان نهاد که هم اکنون نیز بر همان وضع پایدار است.

و نباید برای خواننده اشکالی روی دهد که در حدیث صحیح چنین معروفست
 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 و ازینرو که میان سلیمان بانی بیت المقدس متجاوز از
 هزار سال است.

باید دانست که مقصود از وضع در حدیث بنا کردن خانه نیست بلکه مراد
 نخستین خانه است 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 صابشه
 تمثال زهره را بر روی صخره بنا کرده‌اند و شاید جایگاه مزبور برای عبادت بوده
 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 روز کار ابراهیم، ع، بودند پس دور نیست مدت چهل سال میان وضع مکه برای عبادت و وضع بیت المقدس باشد و هر چند چنانکه معروفست در آنجا بنی‌ای دیگری نیست و البته نخستین کسیکه 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 منوره که آنرا یثرب هم مینامند، بناکننده آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است و بنام او نامیده شده است. و بنی اسرائیل مدینه را از جمله شهرهائی که در سرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. و آنگاه در مجاورت خاندان قبیله از قبیله غسان واقع شدند و خاندان مزبور بر بنی اسرائیل غلبه یافتند و مدینه و دژهای آنرا از ایشان باز گرفتند سپس پیامبر، ص، فرمان داد بدان شهر مهاجرت کنند چه از عنایت سابق خدا بدان شهر آگاه بود، از یثرب وی با ابوبکر بمدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر در آن شهر سکونت گزید و مسجد و شبستانهای آنرا بنیان نهاد 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 قبیله ویرا پناه دادند و باو یاری کردند و بهمین سبب آنرا انصار نامیدند. و دین اسلام از مدینه بمرحله کمال رسید چنانکه بر همه ادیان برتری یافت و پیغمبر بر قوم خود غالب شد و مکه را فتح کرد و بتصرف خود در آورد و انصار گمان کردند که پس از فتح مکه وی آنرا ترك میگوید و بزادگاه خود منتقل میشود از یثرب و این پیش آمده مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر، ص، آنرا مخاطب ساخت و بایشان خبر داد که تا دم مرگ مدینه را ترك نخواهد گفت. و هنگامیکه آن حضرت، ص، زندگانی را بدرود گفت مرقد شریف وی را در آن شهر بنا کردند و در فضیلت آرامگاه وی 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 هنگامیکه نص^۱ 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 برای کمک با حدیث دیگری که ظاهر آنها بر این منظور دلالت دارد نقل کرده است ولی ابوحنیفه و شافعی مخالفت کرده‌اند. و در هر حال مسجد مدینه در مرتبهٔ دوم مسجد الحرام قرار گرفته است و ملت‌های مسلمان از هر سوی با دل و جان بزیارت آن میروند.

از آنچه گفته شد میتوان دریافت که چگونه فضیلت بتدریج و رفته رفته در مساجد بزرگ یاد کرده منحصر شده است ازینرو 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 می‌نهد.

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 دربارهٔ آن اخبار قابل اعتمادی بدست نیامده است که بتوان آنرا ثابت کرد. و ملت‌های باستان بر حسب دیانت‌هایی که داشته‌اند دارای مساجدی بوده‌اند که آنها را گرامی می‌شمرده‌اند از آنجمله آتشکده‌های ایرانیان و معابد مردم یونان و خانه‌های (مقدس) تازیان در حجاز است که پیامبر^ص، در غزوات خود فرمان داد خانه‌های مزبور را خراب کنند. و مسعودی برخی از آن خانه‌ها را آورده است که ما 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 دربارهٔ آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد بتاریخ آنها آشنا شود بر اوست که بکتاب مزبور

۱ - رافع بن خدیج (بضم خ - فتح د) محدثی است که در مدینه متولد شده و یکی از انصار بشمار میرفته و در سال ۷۴ هجری در کشته شده است. ۲ - عبدالوهاب، قاضی عبدالوهاب بن علی که معروف به «ابن طاوس» است و در سال ۲۲۴ هجری در کشته شده است.

رجوع کند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل هفتم

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

زیرا سر زمینهای 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 شهر نشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگی آنان بمرحله کمال برسد و دولتهائی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروائی میکرده اند دوران حکومت آنها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهر نشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. ازینرو عادات و شئون بادیه نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و آداب مذکور نزدیکتر اند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع در میان بربرها کمتر متداولست زیرا بادیه نشینی در زندگی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از لوازم شهر نشینی و حضارت است و بناها و ساختمانها بسبب صنایع کمال میپذیرد و ناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع پرداخته اند ازینرو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته اند تا چه رسد باینکه به ساختن شهرها اقدام کنند. گذشته ازین بربرها دارای عصبیتها و خاندانها و قبایل میباشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمیشود که تهی از عصبیت باشد و داشتن عصبیت و ایل و تبار نیز خود یکی از مظاهری است که ویژه بادیه نشینان است و لازمه شهر نشینی آرامش و سکونت گزیدن است و ساکنان شهر بمنزله زنان عاجز میشوند و به نگهبانان و سپاهیان تکیه میکنند تا آنانرا از خطرات مصون دارند و ازینرو می بینیم که بادیه نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می زنند و تنها موجهی که آنان را به سکونت در شهرها وامیدارد توانگری و تجمل خواهی است

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

وچنین گروهی هم بسیار اندک اند. بدین سبب سراسر یابیشتر 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 زاغه‌هایی در کوهها پناه میبرند. کلیه یابیشتر عمران و اجتماع بلاد غیر عرب عبارت از دهکده‌ها و شهر ستانها و روستاهائی در ممالک اندلس و شام و مصر و عراق عجم و امثال اینها بوده است زیرا اقوام غیر عرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسله خاندان خود را حفظ کنند و در صراحت نسب و پیوند آن بر یکدیگر ببالند. بلکه این مزیت غالباً ببادیه نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنرا بیکدیگر نزدیکتر میکند و رشته خوشاوندی را استوارتر میسازد و ازینرو عصبیت آنان هم بهمین میزان مستحکمتر میشود و خداوندان اینگونه عصبیت‌ها شیفته بادیه نشینی میباشند و از اقامت در شهر دوری میجویند چه شهر نشینی دلآوری آنرا از میان میبرد و ایشانرا متکی بدیگران میکند. پس باید این حقیقت را دریافت و مسائل دیگر را بر آن قیاس کرد.^۱

فصل هشتم

در اینکه بناها و کارگاههای صنایع در میان ملت اسلام نسبت به توانائی آنها و نسبت به دولتهائی که پیش از آنان میزیسته اند اندک است

و علت آن عیناً نظیر دلایلی است که در باره بربرها یاد کردیم؛ زیرا عرب نیز از اقوام دیگر بادیه نشین تر و دورتر از صنایع است. و نیز بسبب آنکه تازیان از ممالکی که پیش از اسلام بر آنها استیلا می یافتند دوری می جستند و لسی همینکه کسورهای مزبور را پس از اسلام متصرف شدند دیری نگذشت که آداب و رسوم شهر نشینی تکمیل گردید و تازیان هنگامیکه بناهای دیگران را دیدند خود را از بنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی نیاز شمردند.

۱ - در جاهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است و کامیابی باوست ».

و نیز دین اسلام در آغاز امر مانع از غلو کردن در امر بناها بود و اسراف درین راه را بی آنکه جانب میانه روی مراعات شود روا نمیدانست چنانکه در کوفه بعلت آنکه قبلا در ساختمانها نی بکار برده بودند حریق 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 از خدمت گذرید و سنت را نگاه دارید تا دولت شما حفظ گردد. و بهیئت نمایندگانی که نزد او آمده بودند سفارش کرد که بمردم گوشزد کنند هیچ بنیانی را برتر از اندازه بالا نبرند، گفتند اندازه کدام است؟ گفت: آنچه شما را به اسراف نزدیک نکند و از میانه روی بیرون نبرد.

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروائی 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 بنائی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهرنشینی و توانگری و تجمل خواهی آنانرا بسوی خود کشانید، آنوقت بناهای استوار بر افراشتند و کارگاههای صنعتی ایجاد کردند ولی این کیفیت هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان دهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون برپا سازند ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند چنانکه در دوران فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و رومیان و هم خود تازیان در دوره های پیشین عاد و ثمود و عمالقه و تبعها مدتهای دراز فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت و ازینرو شماره بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگاری دراز در جهان بیادگار ماند، و اگر خواننده درین باره بادیده بینا بنسجرت گفته های مرا مطابق واقعیت خواهد یافت، و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند.

فصل نهم

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

و علت آن چنانکه یاد کردیم کیفیت بادیه نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمیکنند. و خدا دانایان است، برای سست بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که بسیار مناسب تر است و آن اینست 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 بهیچرو مراعات نمیکنند چه بنسبت اختلاف نکات مزبور خوبی و بدی شهر از لحاظ عمران طبیعی فرق میکند در صورتیکه عرب از اینگونه دقیق بکلی برکنار است بلکه آنها تنها چراگاههای شتران خویش را در نظر میگیرند و بهیچرو بیایکی آب یا کمی و فزونی آن اعتنائی ندارند و از حاصلخیزی کشتزارها و مراع و وضع هوا جستجو نمیکنند زیرا آنها همواره در حال کوچ کردن ازینسوی بدانسوی هستند و جوبات و غلات را از شهرهای دور نقل میکنند.

و اما در باره ورزش بادها، در دشتهای و زیدن کلیه بادهای کوناگون وجود دارد و کوچ کردن از اینسوی بدانسوی بهترین ضامن استفاده از خوبی و پاکیزگی هواست زیرا بادهای نایک و بد و 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 چگونگی در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شتران شان غفلت کردند و تنها نزدیکی بدشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند ازینرو اما کن مزبور از لحاظ وضع طبیعی بهیچرو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم هیچگونه مادهای در پیرامون آنها یافت نمیشد که پس از فرمانروائی آنان با عمران شهرهای مزبور یاری کند و برای حفظ عمران شهرهای مزبور نیازمند بهای بسیار داشتند چنانکه جایگاههایی

که برای بنیان گذاردن آن شهرها بر گزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود و در بحبوحه ملتها و طوایف گوناگون قرار نداشت که مردم آنها را آباد کنند و بر جمعیت آنها بیفزایند. ازینرو در نخستین وهلهای که رشته فرمانروائی آنان از هم گسیخت و عصیّت آنان که بمنزله حصارى برای آن شهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو بویرانی و انحلال نهاد چنانکه کوئی در جهان وجود نداشته است. و خدا فرمان میدهد و ردّ کنندهای برای فرمان او نیست.

فصل دهم

در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامیکه نخست شهرها را بنیان می نهند دارای خانهها و مساکن اند کیست و ابزار و لوازم بنائی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایهٔ زیبائی برافراشتن دیوارهاست مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبه و صدف و شیشه در آن کمیاب است و ازینرو بناهای آن در چنین وضعی شبیه مساکن بادیه نشینان است و ابزار آن تباه و فاسد است.

ولی هنگامیکه عمران و اجتماع شهر اهمیت یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنایع فزونی می یابد تا بمرحلهٔ نهائی و کمال خود میرسد چنانکه درین باره گفتگو کردیم. ازینرو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود بهمین سبب ساختمانهای آنهم 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 میباشد و شهر آن رونق و آبادی

نخستین خود را بکلی از دست می‌دهد سپس پیوسته این مصالح و ابزار کاخ بکاخ و خانه بخانه دست بدست میشود تا آنکه قسمت عمده آنها را بکلی از دست میدهند و دیری نمیگذرد که در ساختن ابنیه بهمان وضع بادیه‌نشینی باز میگردند و بجای سنگ خشت در بناها بکار میبرند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست میدهند و سرانجام ابنیه شهر مانند خانه‌های دهکده‌ها و قصبات و روستاها میشود و آثار بادیه‌نشینی در آن نمودار میگردد و آنکاه همچنان رو بنقصان و خرابی میرود تا با آخرین مرحله و برانی که خدای برای آن مقدر کرده است میرسد ، دستور خدای تعالی است در میان بندگانش .

فصل یازدهم

**در اینکه فزونی شهرهای کوچک و بزرگ و وابستگی به رفاه مردم
و رواج بازارهای آنها دارد و فزونی رفاه و رواج بازارها
وابسته بکمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست**

و علت آن اینست که ثابت شده است یکفرد بشر بهیچ‌رو بتهنائی قادر نیست نیازمندیهای خود را در امر معاش بدست آورد بلکه افراد بشر یکسره در امر عمران و 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 دو برابر همان عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را برطرف خواهد کرد . چنانکه مثلاً یکفرد بتهنائی نمیتواند مقدار خوراک خود را از گندم فراهم سازد ولی هرگاه برای بدست آوردن آن شش یا ده تن همکاری کنند از قبیل آنکه 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 و این کارها را میان خود تقسیم کنند یا متحداً آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند آنوقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد

بود. بنابراین کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن کارگران خواهد بود.

و هرگاه کلیه کارهای ساکنان يك 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 و نیازمندیهای آنان فزونیتر خواهد بود و آنوقت مازاد این کارها را صرف عادات و کیفیات تجمل خواهی و وسایل رفاه و توانگری خواهند کرد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگر را هم بر طرف خواهند ساخت و در برابر بهای آن کالاها وسایل دیگری از آنان خواهند گرفت و ازینراه بمرحله توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم درباره پیشه و روزی ثابت کردیم که کسبها و پیشهها عبارت از ارزش کارهای انسانی است و ازینرو هرگاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده میشود و در نتیجه خواهی نخواهی پیشهها و کسبهای آنان فزونی می یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان میشود و بدان منتهی میگردد که بتجمل پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و درزیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند و ظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خشم و حشم و مر کوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که دارای ارزش هستند و برای ساختن آنها هنرمندان زبر دست برگزیده میشوند و آن گروه بتهیه کردن آنها همت میگذارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج می یابد و دخل و خرج مردم شهر افزونتر میشود و پیشهوران و هنرمندانی که این کارها را پیشه خود میکنند از راه کارهای خود ثروت بدست می آورند و هنگامیکه عمران و اجتماع ترقی کند بهمان نسبت بار دیگر کارها فزونی می یابد و سپس تجمل خواهی و آسایش طلبی بدنبال پیشهها توسعه می پذیرد 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 پیشه‌ها و کسب‌ها در شهر برای بار دوم دو برابر می‌شود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می‌یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق می‌گیرد زیرا کلیه مقدار 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 پیشه‌ها و وسایل رفاه و بعثت عادات و رسوم تجملی خواهد بود که در شهر دیگر یافت نمی‌شود و هر چه عمران آن از شهرهای دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است کاملتر و مرتفعتر 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 مثلاً وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه مانند بجایه و تلمسان و سبته سنجید، آنوقت می‌بینیم میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یک قاضی در فاس مرتفعتر از زندگانی یک قاضی در تلمسان است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور با یکدیگر مقایسه کنیم می‌بینیم که وضع زندگانی آنان در فاس بهتر از زندگانی همان صنف در تلمسان است و نیز وضع تلمسان با وهران و الجزایر و وضع وهران و الجزایر با شهرهای فروتر از آنها بر همین شیوه است تا بدیهه‌های کوهستانی می‌رسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیه ضروریات معاش آنان میباشد یا از فراهم آوردن آنها عاجزند.

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 آنست 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 مهمتر و وسیع تر خواهد بود و در آمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه موجبات تجمل-خواهی و ثروت در آن شهر فزونی است و بنا برین وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران و قسطنطنیه و الجزایر و بسکریه نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم بشهرهائی میرسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمیتوان در شمار شهر آورد چه آنها از قبیل قریه‌ها و دهکده‌های کوهستانی محسوب میشوند و بهمین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک از لحاظ معاش در تبه حالی بسر می‌برند و با فقر و بینوایی دست بگریبانند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و زاید بر کسب و پیشه از کار خود بهره‌ای نمی‌برند و ازینرو پیشه‌های 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 بینویان آنان مورد تأمل و اندیشه قرار داد زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه‌تر اند 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 درخواست میکردند و اگر گدائی در تلمسان یا وهران چنین وسائلی را از مردم بخواهد مایه شگفتی میشود و او را مورد سرزنش قرار میدهند. و درین روزگار درباره آداب و رسوم توانگری و وسائل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بما میرسد که بسیار شگفت آور است چنانکه بسیاری از بینویان مغرب بهمین سبب به مصر سفر میکنند چه میشوند که وضع رفاه و آسایش مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و مردم عامی معتقدند علت آن اینست که^۱ در آن سرزمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه‌های فراوانی در

۱ - مردم آن سرزمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان میکنند یا گنجینه‌های بسیاری در دسترس آنان قرار دارد؛ (اضافه چاهی مصر و بیروت).

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 وفور نعمت و ثروت در آن سرزمین چنانکه می‌دانیم اینست که مصر و قاهره از لحاظ عمران بر همه شهرهایی که ما می‌شناسیم برتری دارند و بدین سبب وسایل رفاه و آسایش در آن کشور توسعه یافته است.

و اما وضع درآمد و هزینه در همه شهرها یکسانست و هر وقت درآمد فزونی یابد هزینه هم بهمان نسبت افزون میشود و بالعکس.

و هنگامیکه سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می‌یابد و شهر رو به توسعه میرود. هر چه درباره اینگونه مسائل میشنوی آنها را بپذیر و فراوانی عمران و نتایجی را که از آن حاصل میشود در نظر بگیر مانند داد و ستد و پیشه‌هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان میشود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

و نظیر این وضع را میتوان از حیواناتی که در خانه‌های یکشهر کرد می‌آیند دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از یک خانه یا نزدیک شدن بخانه دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه‌های توانگران و خداوندان نعمت که سفره‌های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه‌ها و پس مانده‌های سفره انواع جانوران از قبیل دسته‌های مورچه و دیگر حشرات کرد می‌آیند [و در زیرزمین آنها موشهای فراوان خانه میکنند و گربه‌ها بدانها پناه می‌برند] ^۱ و بر فراز آنها دسته‌های پرندگان پرواز میکنند تا آنکه از دانه‌ها و خرده فضولات آنها بهره‌مند شوند و خود راز گرسنگی و تشنگی برهاند. ولی در پیرامون خانه‌های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری کرد نمی‌آید و در فضای آنها هیچگونه پرنده‌ای پرواز نمیکند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه‌ای پناه می‌آورد چنانکه

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

شاعر گوید :

پرندگان بجائی فرود می‌آیند 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 سفره ها را با مازاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش
آن برکسانیکه قصد بذل و بخشش داشته باشند آسان میشود زیرا غالباً بی نیاز هستند و از
آنچه بدیگران می‌بخشند در دسترس آنان بحد وفور یافت میشود ، و باید دانست
که رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفرارانی آنها وابستگی دارد و خدا
از جهانیان بی نیاز است .^۲

فصل دوازدهم

دربارهٔ ارزهای (ارزاق و کالاها) شهرها

باید دانست که کالاها و مواد کلیهٔ بازارها عبارت از نیازمندیهای مردم است و
این مواد بر دو گونه است : برخی ضرور و لازم‌اند مانند مواد غذایی گندم و جو و
نظایر آنها چون باقلا و نخود و دانهٔ خلر و دیگر حبوبات . و همچون چاشنی‌های
اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره . و برخی در مرحلهٔ تفننی و کمالی میباشند مانند :
خورشها و میوه‌ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و ممر کوبها و دیگر اقسام
ساخته‌ها 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 اشیاء تفننی و کمالی چون خورشها و
میوه‌ها و غیره روبه‌گرانی میگذارد . و هر گاه جمعیت شهری تقلیل یابد و اجتماع و

۱ - مضمون شعر سعدیست که گوید :

مرغ جائی رود که چینه بود نه بجائی رود که چی نبود

۲ - والله غنی عن العالمین . سورة آل عمران ، آیهٔ ۹۲ . و در جاهای مصر و بیروت پایان فصل چنین
است : « و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و او از جهانیان بی نیاز است . »

عمران آن ضعیف گردد قضیه برعکس خواهد بود. و علت آن اینست که چون حبوبات از ضروریات مواد غذایی است برای تولید آنها کوشش فراوان میشود زیرا هیچ فردی از فراهم آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانه خود غفلت نمیکند و ازینرو 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 آنشهر را برطرف میکند و ازینرو بیشک مواد خوراکی بیش از نیاز مردم آنشهر فراهم میآید و غالباً بهای آنها تنزل میکند مگر آنکه در بعضی از سالها زراعت آنها دچار آسیبهای آسمانی شود. و اگر بعلت بیمزاینگونه آفت زدگیها مواد غذایی را احتکار نمیکردند در نتیجه فراوانی آنها که در پرتو توسعه عمران و اجتماع حاصل میشود، حتماً 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 بکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمیکند بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند، گذشته ازین هنگامیکه يك 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 ازینرو جویندگان برای بدست آوردن آنها ازدحام میکنند و توانگران و آسایش طلبان بهای آنها را بیش از اندازه

گران میپردازند زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می‌بینی گران میشود .

و اما درباره گرانای صنایع و مزد سازندگان آنها در شهرهای پر جمعیت سه علت وجود دارد :

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

۲ - تن پروری و غرور پیشه‌وران و صنعتگران بعلت سهولت معاش در شهر و ارزانی و فراوانی ارزاق .

۳ - فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به اینکه دیگران را بخدمت خود گمارند و از صنعتگران در کارها و نیازمندیهای خود استفاده کنند و اینرو رقابت و همچشمی باینکه فلان صنعت را بخود اختصاص دهند موجب میشود که به پیشه‌وران و صنعتگران مردهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی ساخته‌های آنها بپردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه‌وران ارجمند میشوند و تن پروری و غرور پیشه میکنند و مردهای آنان فزونی می‌یابد و ساخته‌های آنان گران میشود و ازینرو مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می‌یابد .

ولی در شهرهای کوچک و کم جمعیت مواد غذایی مردم اندکست زیرا از یکسو کار و تولید در اینگونه نواحی کمتر میباشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر می‌توانند مواد غذایی کمیاب شود، ازینرو 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 .

ولی منافعی که در شهرهای کوچک تولید میکنند و مورد نیاز اهل تفتن است بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بیخربدار میماند 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 برارزاق عمومی وضع میکنند و هم منافعی را که کرد آورندگان خراج 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 ماموران بر مردم تحمیل میکنند در میان آنان اندک است بابتکی وجود ندارد ولی در شهرها بویژه در آخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روزافزون 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 درین 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 نواحی ناسازگاری پناه برده‌اند که در سرزمین هایشان گیاه و زراعت بخوبی بدست نمی‌آید و زمین‌های حاصلخیز و شهرهای خوش آب و هوا از تصرف آنان خارج شده‌است ازینرو مجبور شده‌اند برای تولید کشاورزی کشتزارها و دبه‌ها را آماده کشت و زرع کنند و در اصلاح گیاهها و حاصلخیز کردن زمینها سعی بلیغ مبذول دارند و درین راه بارنج‌فراوان باید بکارهای پرارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و ازینرو در راه کشاورزی باید مخارج خطیری بپردازند اینست که مخارج مزبور را در بهای محصولات در نظر میگیرند و بهمین سبب از زمانیکه مسیحیان مسلمانان اندلس را مجبور کرده‌اند که باین آبادانی مهاجرت کنند و سرزمین مزبور با سواحل آن بمسلمانان اختصاص یافته است، کشور اندلس بگرانی ارزاق مشهور شده‌است. و وقتی مردم میشوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان میکنند که علت آن کمی مواد غذایی و حیوانات در آن ناحیه است. در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست، زیرا مردم اندلس چنانکه میدانیم از همه شهرنشینان بکشاورزی و آبادانی بیشتر دلبستگی دارند و درین امر از دیگران بصیرترند و کمتر فردی از

سلطان گرفته تابازاری درین کشور یافت میشود که دارای کشتزار یاد هکده ای برای کشاورزی نباشد مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه‌وران یا بیگانگانی که در کشور سکونت میگزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاک مزروعی نیستند بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی سپاهیان را به حقوق جنسی^۱ اختصاص میدهد یعنی مواد غذایی و آذوقه علوفه آنها را به مزارع حواله میدهد. بنابراین تنها موجب گرانی حبوبات در میان آنان همانست که یاد کردیم. ولی برعکس بربرها که در سرزمین‌های حاصلخیز و آبادانی بسر میبرند با اینکه فلاحت در میان آنان فراوان و عمومی است معذک در کار کشاورزی از بردن اینهمه رنج و مشقت بکلی آسوده‌اند و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کننده شب و روز است.^۲

فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه‌نشین نمیتوانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند، و سبب آن اینست که چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در شهرهای پر جمعیت، ثروت و وسائل تجملی فزونی می‌یابد و نیازمندیهای ساکنان آنها از لحاظ اینگونه وسایل و تعدد روز افزون آنها افزایش می‌پذیرد و در نتیجه وضع ضروریات زندگی دگرگون میشود و با همه اینها کار و کلیه نتایج آن در اینگونه شهرها افزون میگردد و لوازم تفننی بعلت منظوره‌های بسیاری گران میشود زیرا از یکسو وسایل تجملی و ثروت رو باز دیاد می‌رود و از سوی دیگر چون مالیاتهای سلطانی را که بر بازارها و فروشندگان ارزاق وضع میشود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ میدارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و هم مواد غذایی و نتایج اعمال انسانی بی اندازه گران

۱ - ترجمه کلمه «عولۃ» است که از اصطلاحات خاص اندلس بوده است و خود مؤلف آنرا تفسیر کرده است. ۲ - در چاهای مصر و بیروت این عبارت هم اضافه شده است: «و او یکانه قهار است پروردگاری جز او نیست».

میشود و بالتسبیح مخارج ساکنان شهر بیش از حد و بنسبت عمران و آبادانی آن افزایش می‌یابد و مخارج یکفرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل میدهد و در چنین شرایطی برای هزینه ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و خانواده‌اش ثروت بسیاری نیازمند میشود و یکفرد بادیه‌نشین که درآمد کسی دارد هر گاه در شهر کوچکی سکونت گیرند که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کسب‌داشت و نتواند پیشه‌ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم آورد آنوقت بهمین علت سکونت وی در شهر بزرگ‌هم‌دشوار خواهد بود زیرا در اینگونه شهرها وسائل تفننی فراوان متداولست و با اینوصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است در صورتیکه همان بادیه‌نشین در حالت صحراگردی بکمترین اعمال نیازمندیهای خود را فراهم میسازد چه وی در امور معاش و سایر مخارج زندگی پابند عادات و رسوم تجملی نیست و اگر باشد بسیار ناچیز است و بدین سبب ثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه‌نشینان از ناحیه خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گیرند بیدرتنگ ناتوانی او نمودار میشود و کار او بر سوائی میکشد مگر کسانی که ثروت فراوانی میاندوزند و ازین لحاظ در مرحله‌ای بسر میبرند که از حد نیاز در میگذرند و بههدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش طلبی و تجمل خواهی می‌رسند درین هنگام چنین کسانی میتوانند بشهر منتقل شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام شوند و مانند آنان زندگانی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها نیز بر همین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط است.^۳

فصل چهارم: ردهم

در اینکه اختلاف سرزمین‌ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست باید دانست که هر چه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان وضع

۱ - والله بکفرش معبط . سورة نصلت ، آیه ۴۰ .

زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می‌یابد و بر میزان ثروت و بنیان‌گذاری شهرهای آنان می‌افزاید و دولتها و کشور های بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می‌یابد و علت همه آنها همان فزونی کارها و نتایج آنهاست که در فصول پیشین یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است زیرا از نتایج کارهای دسته‌جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان يك ناحیه مقدار فراوانی زیاد می‌آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سر زمین است و ازینرو مردم ثروت عظیمی بدست می‌آورند که از آنها بهره‌برداری فراوان میکنند چنانکه درین باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت . و بهمین سبب رفاه مردم فزونی می‌یابد و وضع زندگانی آنان رو به‌بهره میگردد و بمرحله ناز و نعمت و تجمل‌خواهی و توانگری میرسند و در نتیجه رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم افزایش می‌یابد و دولت ثروت بیکرانی بدست می‌آورد و قدرت آن باوج عظمت میرسد و انواع استحکامات و دژها می‌سازد و شهرها و شهرستانها بنیان می‌نهد . 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 زمینها بمرحله عظمت نائل آمده‌اند و شهرها و آبادانها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمین بنیان نهاده شده‌است و تجارتخانه‌ها و ثروت ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازرگانان ملت‌های مسیحی که درین عصر بکشورهای مغرب می‌آیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت‌آور است که وصف ناشدنی است . همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بمانیرسد [بیش از آنست که بتوان آنها را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر وضع بازرگانان خاور دور است] ^۱ مانند عراق و ایران ^۲ و هندوچین که مسافران اخباری شگفت‌آور درباره ثروت و رفاه

۱ - قسمت داخل کره در چاپهای مصر و بیروت نیست ۲ - در اینجا حتما عبارات مقدم و مؤخر شده و «مانند عراق و ایران» ظاهر آ باید بعد از «بازرگانان مشرق» باشد .

آنان نقل میکنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی‌پذیرند و مردم عامی که آنها را می‌شنوند گمان میکنند ثروت آنها از مردم مغرب بیشتر است یا آنکه معادن سیم وزر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد یا بسبب آنکه زوایای ملت‌های پیشین تنها با آن اختصاص یافته است ولی حقیقت امر چنین نیست. چه معدن زری که ما در آن سرزمینها می‌شناسیم فقط در نواحی سودان است که بمغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کلاهائی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر میکنند در صورتیکه اگر آنها بثروت بیکرانی اختصاص می‌یافتند کلاه‌های خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمیداشتند و بکلی از جلب سرمایه‌های دیگران بی‌نیاز می‌بودند.

و ستاره شناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی و موجبات رفاه و توانگری مردم مشرق در شکفت گردیده اند معتقد شده اند که بهره بخش‌ها و بخت و طالع سیارات 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 درین باره سبب نجومی موضوع را یاد کرده اند ولی تنها سبب مزبور کافی نیست بلکه لازمست علت ارضی آنرا نیز بیاد آورند و آن همانست که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و وفور عمران به سرزمین و نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشأ پیشه‌ها و کسب‌های فراوان میشود و ازینرو مشرق زمین از میان همه سرزمین‌ها بر فاه اختصاص یافته است نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آنست. بنابراین از آنچه نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که این امر تنها بعلت نجومی اختصاص ندارد و هم یاد آور شدیم که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پر تو 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 بینوایی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوایی شدند در صورتیکه پیش ازین احوال درلتهای شیعه و صنهاجه چنانکه شنیده ایم در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر میبردند و مخارج و مستمریهائی که میپرداختند بیش از حد بود 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 هنگامیکه برای فتح مصر سفر میکرد هزار بار وسایل گوناگون با خود همراه برد که در آنها ارزاق و مستمریهای لشکریان و مخارج جنگ آوران را آماده ساخته بود.

و هر چند سرزمین مغرب^۱ در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقیه بشمار میرفته است ولی در عین حال کشوری کم ثروت هم نبوده است چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان در نهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت میشد و علت آنکه درین روزگار ثروج و مالیات آن نقصان پذیرفته اینست که از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمده عمران برابر در آن سرزمین از میان رفته است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار و محسوسی بدان راه یافته است و نزدیک است از لحاظ ثروت و عمران بسر نوشت افریقیه گرفتار شود که در روزگارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصله میان سوس اقصی^۲ و برقه بهم پیوسته بوده است در صورتیکه امروز کلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتهای و نواحی نامسکون و صحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی از جلگه‌های کنار دریا یا نزدیک بدان کلیه آن نواحی ویرانست.

و خدا وارث زمین و کسان است که برآند و او بهترین وارثان میباشد^۳.

۱ - مقصود مؤلف در اینجا از مغرب الجزیره غربی و مراکش است.

۲ - ایاتی که هم اکنون در جنوب دولت مراکش واقع است (دسلان).

۳ - اشاره به آیه ۴۱ سوره مریم و آیه ۸۹ سوره انبیاء.

فصل پانزدهم

در گردآوری املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهرهای کوچک و بزرگ یکباره و با در یکعصر املاک و اراضی مزروعی فراوانی گرد نمیآورند زیرا هیچگاه یکفرد آنقدر ثروت ندارد که بتواند بوسیله آن املاکی را بدست آورد که قیمت آنها بیرون از حد عادیست و هر چند وضع کسی در رفاه بمرحله نهائی برسد امید نمیرود که بدین منظور نائل آید 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 بیک تن میرسد و بیشتر بدینسان یک فرد صاحب املاک و اراضی بسیار میشود.

و با اینکه در نتیجه بحران و تزلزل بازار مالک چنین املاکی میشوند، زیرا قیمت املاک در پایان دوران بکدوات و آغاز دولت دیگری تنزل مییابد چه درین هنگام بعلت از میان رفتن نیروی نگهداری و لشکری و از هم گسیختن استحکامات و مرزها و واقع شدن شهر در پرتگاه ویرانی بازار خریداران املاک کاسته میشود زیرا در نتیجه پربشانی اوضاع سود و بهره برداری از املاک نقصان مییابد و قیمت آنها ارزان میشود و اشخاص میتوانند در برابرهای ناچیزی مالک اراضی و املاک گرانبهای بشوند و آنکاه همین املاک از راه ارث بتملك دیگری در میآید. ولی همینکه در نتیجه عظمت یافتن دولت دوم و اعاده نظم و آرامش و بهبود اوضاع شهر جوانی را از سر میگردد خریدن املاک و اراضی مزروعی مورد علاقه ثروتمندان واقع میشود زیرا درین هنگام منافع آنها افزایش مییابد و قیمت آنها بالا میرود و دارای اهمیتی می شوند که در آغاز حائز آن نبودند.

اینست معنی بحران و تنزل 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 نمیآورد چه 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 عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تأمین نمیکند بلکه غالباً صاحبان املاک تنها نیازمندیهای ضروری و مواد غذایی خویش را بدست میآوردند و چنانکه ما از بعضی مشایخ شهرها شنیده ایم مقصود از گردآوری و بدست آوردن املاک و اراضی مزروعی اینست که از آینده فرزندان ناتوان خود درهراس میباشند و این املاک را ازینرو گرد میآوردند تا وسیله پرورش و روزی آنان باشد و از فواید آنها نا هنگامیکه از کسب و پیشه عاجزند بر خوردار شوند و همینکه خود بتحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آنوقت بتن خویش در راه بهره برداری از آنها بکوشند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی که بعقل معاش آنان میرسد از بر گردیدن پیشه و وسیله معاش عاجز میشوند آنوقت اینگونه املاک ممکنست آنانرا از فقر و بینوائی رهایی بخشد. اینست قصد توانگران از گردآوری املاک. و اما اگر تصور شود که میتوان بوسیله آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تفننی را تأمین کرد چنین اندیشه ای درست نیست. راست است که گاهی بقدرت در نتیجه بحران و تزلزل بازارها ممکنست کسانی بدین منظور نائل آیند و ثروت بیکرانی بدست آورند و از گرانی بهای محصولات آنها در شهر استفاده فراوان ببرند ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آنوقت دیدگان امرای و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و غالباً یا آنرا بغصب از چنگال وی بیرون آورند و یا اینکه صاحب آنرا بفروختن املاک مزبور بخودشان مجبور سازند و در نتیجه زیانها و بدبختیهای بزرگی عاید او گردد، و خدا بر کار خود غالب است^۱.

۱ - والله غالب علی امره . سوره یوسف ، آیه ۲۱ . درجایهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیه مزبور این آیه هم اضافه شده است : « و او پروردگار عرش عظیم است » .

فصل شانزدهم

در نیازمندی توانگران شهر نشین به جاه و نفوذ و مدافعه از حقوق خویش زیرا هر گاه يك فرد شهر نشین دارای ثروتی بیکران شود و از ضیاع و عقار خویش بهره‌برداری کند و در زمره بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و همه چشم‌ها بشروت او دوخته شود و در وسایل تجمل و عادات و رسوم آن در منتهای فراخی معیشت باشد، آنوقت امرا و پادشاهان بوی فشار وارد می‌آورند و مزاحم او میشوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته است در صدد برمی‌آیند که ثروت ویرا از چنگش بر بایند و درین باره با او بکشمکش میبردازند و با هر وسیله‌ای که ممکن باشد برای او پاپوش میسازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمانی پادشاهی میکنند و موجب آشکاری برای مؤاخذه او میسازند که بدان ثروتش را از وی بر بایند و بیشتر احکام سلطانی غالب اوقات متکی بر جور و ستم است زیرا عدل محض تنها در دوران خلافت شرعی است و آنهم کم دوام بود چنانکه پیامبر، ص، فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود آنگاه خلافت پادشاهی ستمگرانه‌ای باز خواهد گشت.

بنا برین در چنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع نامورند ناچار باید دارای نگرهبانانی باشند که از آنان دفاع کنند و صاحب جاهی از خویشاوندان خویش متکی باشند که در دستگاه سلطنت نفوذ داشته باشد یا خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصبیتی باشند که سلطان را حمایت کند و در سایه آن خویش را از تجاوزات ستمکاران برهاند و در پناه امن و امان باشند. و در صورتیکه بچنین وسائلی متکی نباشند با انواع حیله‌ها و دست‌آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم میکند و حکم او را رد کنند ای نیست.^۱

فصل هفدهم

در اینکه پیش از تشکیل دولتها اصول شهر نشینی و حضارت در شهرها وجود داشته است و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می یابد

زیرا شهر نشینی از کیفیات عادی و زاید بر احوال ضروری اجتماع و عمرانست و زاید بودن آن بر حسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی فرق میکند و این اختلاف بیحد و حصر است و هنگامی روی میدهد که انواع گوناگون تفنن پدید می آید و بنا برین بمنزله صنایع است که در هر گونه آن باید کسانی تمرین و کار کنند و در آن مهارت یابند و بهمان اندازه که انواع آن فزونی می یابد سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید می آیند و بک نسل در انواع مختلف آن تمرین میکنند و پس از گذشت زمان های متوالی و پیاپی کوشیدن در آنها آن گروه هنرمند هر یک در هنر خود استاد میشوند و در شناسائی آن مهارت می یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پدید آمدن نظایر هنرمندان مزبور بر استحکام و رسوخ آنها افزوده میشود و بیشتر صنایع بعلت توسعه عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می آید و همه آنها از جانب دولت توسعه می یابد زیرا دولت اموال رعیت را گرد می آورد و آنها را در راه خواص و رجال خود صرف میکند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می یابد و بنا برین درآمد این اموال از رعایا و هزینه آن در میان اعضا و کارکنان دولت و دیگر شهر نشینانی است که خود را به ایشان می بندند و این گروه بیش از خود اعضای دولتند و از راه پیوستگی بانان نروتهای بزرگ بدست می آورند و در زمره توانگران در می آیند و عادات و شیوه های تجملی رفته رفته فزونی می یابد و در میان آنان کلیه فنون و انواع هنر ها استحکام می پذیرد و در حقیقت حضارت عبارت از کیفیت یاد کرده است و از اینرو می بینیم شهر-هائی که در نقاط دور دست واقع اند هر چند از نظر عمران و جمعیت ترقی کرده باشند

همچنان عادات و احوال بادیه نشینی در آنها غلبه دارد و از کلیه شیوه ها 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 اینست که شهر های اخیر در مجاورت سلطان هستند و ثروت او بدانها سرازیر میشود مانند آب که زمینهای نزدیک بخود را سرسبز و خرم میکند و هر زمینی که از آن دورتر باشد سبزی آن کمتر است تا سرانجام بسرزمینهای خشک میرسد. و ما در فصول پیش یاد کردیم که سلطان و دولت بمنزله بازاری برای جهان است که همه کالاها در آن بازار و پرآمون نزدیک آن یافت میشود و هر ناحیه ای از آن دور باشد هیچگونه کالائی در آن دیده نمیشود و هر گاه این دولت روزگار درازی دوام یابد و سلسله پادشاهان آن پیایی در آن شهر سلطنت کنند حضارت در میان آنان استحکام می یابد و بیش از پیش رسوخ میکند و این حقیقت را میتوان در قوم یهود ملاحظه کرد که چون سلطنت ایشان قریب هزار و چهار صد سال در شام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تفنن در انواع هنرهای آن مانند خوراکیها و پوشیدنیها و دیگر امور خانه داری مهارت پیدا کردند چنانکه تا امروز هم غالباً آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند و هم آداب و رسوم حضارت آنان در شام ریشه دوانید.

و نیز دولت روم را که پس از آنان ششصد سال سلطنت کردند میتوان در نظر گرفت که در نهایت حضارت بسر میبردند.

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 بدببال آنان نوبت یونانیان و روم فرارسید و سپس دوران اسلام فراز آمد که رسوم و آداب همه آنان را نسخ کرد ولی همچنان عادات حضارت پیوسته در آن کشور پایدار است.

و نیز عادات و رسوم حضارت در یمن ریشه دوانید زیرا دولت عرب باز روزگار

عماقله و تبا بعه هزاران سال در آن کشور پی در پی سلطنت کردند و سپس پادشاهی قبیلهٔ مضر جانشین حضارت آنان شد.

و همچنین حضارت در عراق استحکام یافت زیرا دولت های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان و ساسانیان (کسرویه) و سپس عرب هزاران سال پیوسته در آن کشور فرمانروائی کردند. و بنا برین تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن تر نبوده اند و نیز عادات حضارت در اندلس رسوخ یافته است زیرا دولت عظیم قوط (کت) ها^۱ دیر زمانی در آن کشور فرمانروائی کرده و آنگاه دولت بنی امیه هزاران سال^۲ (!) جانشین دولت گتها شد و هر دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده اند و ازینرو عادات حضارت پی در پی در آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقیه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته تنها رومیان فرنگک تا افریقیه دریا نوردی کرده و سواحل آن سر زمین را متصرف شده اند و بر برهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمی کرده اند و فرمانروائی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است چه بر برها همواره در حال کوچ کردن و مسافرت از ناحیه ای بناحیه دیگر بوده اند. و در مجاورت اهل مغرب هیچگاه دولت بزرگی وجود نداشته است بلکه ایشان برای اظهار فرمانبری نسبت به دولت گتها (قوط) کسانی بماورای دریا گسیل میداشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقیه و مغرب را تصرف کرد دولت عرب در آن سر زمین چندان دوام نیافت و تازیان اندک زمانی در اوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروائی کردند و در آن روزگار مردم آن سامان بادیه نشین بودند و دولتهائی که در افریقیه و مغرب تشکیل یافتند در دو ناحیه مزبور آناری از حضارت ندیدند که یکی از دیگری تقلید کند زیرا بر برها غرق آداب بادیه نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بر برهای مغرب اقصی

(مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملک برهبری میسره مطغری قیام کردند و از فرمانروائی عرب سر باز زدند و تا کنون مستقلاً حکومت میکنند و آنها اگر چه با ادیس بیعت کردند ولی دوات از درمیان بربرها بکدوات عربی بشمار نمیرفت زیرا کسانی که در تشکیل دادن دولت بادریس یاری کردند بربرها بودند و بجز گروه اندکی عرب درمیان آنان یافت نمیشد. ازینرو تنها افریقیه در دست اغلیبان و عربهایی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحله ناز و نعمت و تجمل کشورداری رسیده بودند و شهر قیروان عمران و جمعیت فراوانی داشت دارای اندکی آثار حضارت هم بودند و این حضارت را خاندانهای کثامه و آنگاه صنهاجه پس از آنان بارث بردند و همه این دورانها اندکست و به چهار صدسال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و آیین حضارت آنان تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه نشین موسوم به هلالیان (بنی هلال)^۱ بر آنان غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه های نهائی از حضارت و عمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع جانشینانی که در قلعه^۲ یا قیروان یا مهدیه^۳ هستند دقت کنیم خواهیم دید در امور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه هایی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر در آمیخته است و شهر نشین بینا و آگاه میتواند آنها را از یکدیگر باز شناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده میشود ولی در مغرب و شهرهای آن بدنسان نیست زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلیبان 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 بسبب دولت آنان عادات و شیوه های آن استحکام پذیرفت زیرا

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

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 ازینرو 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 افریقه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذارند که بیشتر آنها در تونس با حضارت مصر و آداب و رسوم که مسافران بدان سرزمین منتقل میساختند در آمیخت و بدینسان مغرب و افریقه از تمدن قابل ملاحظه‌ای برخوردار شد که تا مدتی رسم صحراگردی را از آن ناحیه بر انداخت و با عقاب آن نسل هم سرایت کرد ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه‌های بادیه‌نشین و خشونت زندگی بازگشتند. و در هر حال حضارت در افریقه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده است زیرا سلسله‌های دولتهای پیشین، در آن سرزمین بیش از مغرب بوده اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است ازینرو که رفت و آمد میان دو ناحیه فراوان است. پس این راز را که از دیده های مردم پوشیده است باید نیک دریافت.

و باید دانست که همه اینها از امور است که بایکدیگر تناسب دارند، یعنی وضع دولت از لحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری يك ملت یا يك نسل و بزرگی شهر یا شهرستان و فراوانی نعمت و ثروت و دیگر کیفیات همه اینها باهم متناسبند. چنانکه ثروتهای خراج عاید دولتها میشود و ثروت ایشان غالباً از بازارها و تجارتخانه هایشان بدست میآید و هر گاه سلطان حقوق و مستمری کارکنان دولت خود را پیردازد بازهمان ثروت در میان مردم پراکنده میشود و بازارها باز میگردد و باز از راه آنان بسوی دولت میروند و بنابراین ثروت بوسیله باج و خراج از دست مردم خارج میشود و از راه مستمری‌ها و حقوقها بهایشان 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 آنست. پس این نکات را باید در نظر گرفت و نیک اندیشید آنوقت همه آنها را مطابق حقیقت خواهیم یافت، و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده‌ای نیست.

فصل هیجدهم

در اینکه شهرنشینی و حضارت نهایت عمران و پایان دوران آنست 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 خواه در مرحله بادیه‌نشینی 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 و رشد و نمو میباید و همینکه باین سن میرسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز میبستد و آنگاه رو با انحطاط میرود بنابراین باید دانست که شهرنشینی نیز در عمران بمنزله نهایتی است که در دنباله آن مرحله فزونی وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل و ناز و نعمت برای مردم يك اجتماع حاصل آید طبیعت آنرا بشیوه های شهرنشینی میخواند و بعدات آن متخلق میسازد. و شهرنشینی با حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی بصنایعی است که کلیه انواع و فنون کوناگون آنها ترقی می‌یابد مانند صنایعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گسترده‌نیها یا ظروف و دیگر کیفیات خانه داری آماده میشود و برای زیبا کردن هر يك از آنها صنایع بسیار است که در مرحله بادیه‌نشینی بهیچیک از آنها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آنها یافت نمیشود و هر گاه زیبایی‌پسندی در این کیفیات امور خانه بمرحله نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید

میآید و نفس انسان ازین عادات به تفننات گوناگون بسیاری خومی گیرد که در نتیجه هیچیک از امور دین و دنیای وی بعلت این عادات بهبود نمی پذیرد و اصلاح نمیشود اما عدم اصلاح امور دینی بسبب آنستکه آئین عادات مزبور چنان دروی 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 بعدی افزونست که عواید پیشه او در برابر آنها وافی نیست زیرا بعلت تفنن جوئی در شهر نشینی مخارج مردم شهر فزونی می یابد و حضرات بنسبت اختلاف عمر آنها متفاوتست و بنابراین هر چه عمران بیشتر باشد حضرات بهمان نسبت کاملتر خواهد بود . و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهر های پر جمعیت بگرانی بازارها و فزونی بهای نیازمندیها اختصاص دارد سپس وضع باجها بر قیمتها میافزاید زیرا کمال حضرات همیشه دریابان دوران دولت و هنگام عظمت آن روی میدهد و این مرحله همان زمان وضع باجها بوسیله دولتهاست چه درین مرحله مخارج دولت چنانکه یاد کردیم فزونی می یابد و نتیجه وضع باجها اینست که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران میکنند زیرا کلیه بازاریان و بازرگانان باجها را حساب میکنند و آنها را روی 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 میانه روی باسراف منتهی میشود و هیچ راهی برای بیرون شدن ازین وضع ندارند زیرا عادات تجمل خواهی و شهر نشینی بر آنان چیره میشود و از آنها فرمانبری میکنند و کلیه وجوهی را که از راه پیشهها و حرفهها بدست میآورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و ازینرو پی در پی 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 مالی شهر رو بتباهی میگردد و موجب همه اینها

افراط در امور شهر نشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفاسد است که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی میدهد و اما فسادی که در نهاد خود اهالی شهر یکی پس از دیگری بخصوص راه می یابد عبارتست از رنجبردن و تحمل سختیهای نیازمندیهای ناشی از عادات و باقسام بدیها گزاشیدن برای بدست آوردن آنهار و زیادهائی که پس از تحصیل آنها بر روان آدمی میرسد و خوی انسان را بر رنگهای گوناگون در میآورد. و بهمین سبب فسق و شرارت و سست کاری و حيله و رزی در راه بدست آوردن معاش خواه مستقیماً و خواه از بیراهه فزونی می یابد و روان انسان در این باره باندیشه فرو میرود و در اینگونه امور غوطه ور میشود و انواع حيلهها در آن فراهم میآید چنانکه می بینیم اینگونه کسان بر دروغگوئی و قمار بازی و غل و غش کاری و بیشر می و دزدی و گناهکاری در ایمان و رباخواری در معاملات گستاخ میشوند.

سپس می بینیم [بعلت بسیاری شهوات و لذتهای ناشی از تجمل پرستی] ^۱ بر راهها و شیوه های فسق و بدکاری و تجاهر بدانها بینا تر و آگاه ترند و در راه فرو رفتن در این گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشان وندان و محارم خویش از دست میدهند در صورتیکه خوی بادیه نشینی انسان را به شرم داشتن از اینگونه آلودگیها در نزد خویشان و محارم و آدار میکند و هم می بینیم چنین کسانی به مکر و فریبکاری آشنا تر و دانا تر اند و چنان در اینگونه مفاسد فرو میروند که از هیچ نیروی مقهور کننده ای بیمناک نیستند و از هیچ کیفری بر اینگونه زشتیها نمیراسند 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 فرو - مابگی صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش در میآید. و بسیاری از پرورش یافتگان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از تربیت صحیح محروم مانده اند نیز درین صفات بادبگر 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 بخوی نیک و اکتساب فضایل و پرهیز از ذرایل است. و بنا برین اگر در نهاد کسی (آئین فرومایگی و پستی بهر شیوه‌ای که باشد) استحکام پذیرد [وخوی نیکی دروی تباہ شود]^۱ آنوقت پاکی نسب و اصالت خاندان بوی سودی نخواهد بخشید و ازینرو بسیاری از فرزندان 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 شرّ و سست کاری خو گرفته‌اند و هر گاه اینگونه ذرایل در شهر یادرمیان 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 سرشده گانش 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 اینست که دسترنج‌بیشه‌های آنان بانیازمندی‌هاشان برابری نمیکنند زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید می‌آید و دل انسان آنها را می‌پسندد و میجوید و ازینرو وضع زندگی آنان بهبود نمی‌یابد و هر گاه وضع زندگی مردم یکایک فاسد شود بانظمامات 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 نشانهٔ ویرانی آن خواهد بود، حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه‌ها بقال بد میگیرند و از کاشتن آن پرهیز میکنند. ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبار کست و خاصیت آن چنین است بلکه معنی این گفتار اینست که بوستان‌ها و آراستن آنها به نهرهای آب از لوازم شهر نشینی است. گذشته ازین درخت نارنج و لیمو و سرو و

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

۲ - و اذا اردنا ان نهلك قریة امرنا مترقیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا . سورة اسری ، آیه ۱۷ .

امثال اینها که نه میوه های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل میشود از هدفهای شهر نشینی است زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبایی اشکال آنهاست و اینگونه درختان را نمیکارند مگر پس از رسیدن بمرحله تفنن جوئی که از شیوه های تجمل پرستی بشمار میرود و این همان مرحله ایست که بیم آن میرود شهر بسبب آن رو بوبرائی گذارد و مردم آن نابود شوند چنانکه گفتیم. و نظیر همین معنی را در باره خرزهره هم گفته اند ولی آنها از نوع درختان باد کرده است که فقط آنها را برای رنگین کردن بوستانها میکارند چه شکوفه های رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گلخانه ای از شیوه های تجمل پرستی است. و دیگر از مفاسد شهر نشینی فرورفتن در شهوات و لگام کسبختگی در آنست بعلت آنکه تجمل پرستی شیوع مییابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [و آشامیدنیهای گوارا پدید میآید و بدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیله انواع زنا و لواط] ۱ پدید میآید و اینگونه اعمال فساد نوع منتهی میشود [یا بواسطه اختلاط انساب چنانکه در زنا روی میدهد و آنوقت کار بجائی میکشد که هر فرد فرزند خود را نمیشناسد زیرا او را بروفق رهبری خود نمی یابد و از نیرو که منی های آمیخته در رحمها سبب میشود که مادرها فاقد مهر طبیعی بفرزندان میشوند 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 زنان روی میدهد چنانکه لواط مستقلا و بخودی خود بعدم نسل گزاری منتهی میشود و آن در فساد نوع شدید تراست زیرا بدان منجر میگردد که نوعی بوجود نیاید ولی زنا بعدم آنچه باید از آن حاصل شود منتهی میشود و بهمین سبب در مذهب مالک، رح، مسئله لواط آشکار تر از مذهب دیگرانست و نشان میدهد که او بمقاصد شریعت بصیرتر بوده و آنها را برای مصالح بشر در نظر میگرفته است. پس باید این نکته را دریافت] ۱ و در نظر

گرفت که هدف عمران و اجتماع عبارت از حضارت و تجمل خواهی است و هر گاه اجتماع به هدف خود برسد فساد برمیگردد و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات در مرحله پیری (بحران) داخل میشود بلکه میگوئیم خوبهائی که از حضارت حاصل میشود عین فساد است زیرا انسان را حتماً وقتی میتوان انسان نامید که بر جلب منافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن درین راه قادر باشد و حال آنکه یکفرد شهرنشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد، یا بدانسیب که در نتیجه آرامش طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلند پروازی که بعلت تربیت درمهد ناز و نعمت و تجمل پرستی برای او حاصل آمده است و این دو صفت هر دو ناپسند است. و همچنین نمیتواند زبانها را از خود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی و فشار تعلیم و تربیت شهری از دست میدهد و در نتیجه این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری میشود تا از وی دفاع کند. گذشته از این او غالباً از لحاظ دینی فاسد میشود زیرا عادات و فرمانبری از آنها مایه تباهی وی میشود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می یابد چنانکه ثابت کردیم و هر گاه انسان قدرت اخلاقی و دینی خود را از دست بدهد در حقیقت او انسانیت خود را تباہ 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 و این وضع در هر دولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت سن و قوف و مرحلۀ عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست. [و خدا بیگانه مقهور کننده است] ^۲.

۱ - در چایهای مصر و بیروت نیست.

۲ - در چایهای مصر و بیروت نیست. والله الواحد القهار. سورة الزمر، آیه ۱۶. و در چایهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: «و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کار است»: کل یوم هوفی شان. سورة الرحمن، آیه ۲۹: «و کاری اورا از کار دیگر سرگرم نمیدارد».

فصل نوزدهم

در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالک میباشند در نتیجه سقوط و انقراض دولتها ویران میشوند

در ضمن تحقیقات و کنجکاوبهائی که در باره عمران کردیم باین نتیجه رسیدیم که هر گاه بدولت اختلال راه یابد و سقوط کند شهری که پایتخت فرمانروائی آن دولت میباشد نیز دچار بحران میشود و عمران آن تقلیل مییابد و چه بسا که این بحران به ویرانی آن منتهی میگردد. و این وضع تقریباً 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 اجحاف است و این وضع موجب میشود که خراجها و مالیاتهای که اساس دولت بدانها متکی 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 درآید و کیفیات توانگری و تجملخواهی در آن نقصان پذیرد خواهی نخواهی تجملخواهی در میان زبردستان آن دولت که مردم آن شهرند نیز تقلیل مییابد زیرا رعایا همیشه تابع دولتند و از خوی و روش دولت پیروی میکنند و این پیروی یا بدلخواه و از روی میل است بسبب آنکه در طبایع بشر تقلید از بزرگان و رؤسا سرشته شده است و با باجبار و از روی بی میلی است بدان سبب که خوی و شیوه دولت بر آنست که از تجمل و ناز و نعمت در کلیه احوال و شئون زندگانی دوری میجوید و بفوایدی که اساس عادات و رسوم تجمل است کمتر توجه میکند و بدین سبب حضرات شهر نقصان میپذیرد و بسیاری از منافع تجمل و ثروت از آن جدا میشود و معنی ویرانی شهر همین است.

۲ - میدانیم که برای دولت کشورداری و استیلای بردیگران از راه غلبه یافتن حاصل میشود و این غلبه پس از ستیزه جوئیها و بیکارها بدست میآید و ستیزه جوئی و

دشمنی ایجاب میکند که میان هوی خواهان دو دولت جدائی بیفتد و یکی از آنها از لحاظ منافع و کیفیات دیگر زندگانی بردیگری برتری یابد .
 و غلبه یافتن یکی از دو خصم دیگر را منکوب میکند و ازینرو کیفیات و عادات دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر هوی خواهان دولت نوین زشت و ناپسند جلوه میکند و بالنتیجه دولت نوین اینگونه عادات را از لحاظ اینکه یادگار دولت گذشته است پیروی نمیکند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو میکند و این عادت 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 يك شهر همین است .

۳ - هرملتی ناچار باید وطنی داشته باشند که جایگاه نمو و رشد آنان باشد و نخستین مرکز تأسیس پادشاهی آنان آن سرزمین محسوب گردد و هر گاه وطن و کشور دیگری را متصرف شوند این ناحیه پیرو نخستین وطن آنان خواهد گردید و در چنین شرایطی دایره حدود کشور آن ملت توسعه می یابد و ناچار باید پایتخت نسبت به کشورها و ممالک مرزی آن کشور در وسط و مرکز کشور قرار گیرد زیرا پایتخت يك 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 قبلا یاد کردیم عبارت از وفور عمران و اجتماع است، پس بالنتیجه حضارت و تمدن آن هم نقصان می پذیرد و معنی ویرانی و اختلال آن همین است .

و نظیر این وضع برای سلجوقیان روی داده است 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

مربیان مغرب که از مراکش به فاس کوچ کردند. و خلاصه هر دولتی که پایتخت خود را تغییر دهد به عمران پایتخت نخستین آن اختلال و ویرانی راه می‌یابد.

۴ - دولت [تازه بنیاد هر گاه بر دولت پیشین غایب باشد]^۱ ناچار باید در باره هوی خواهان و پیروان دولت گذشته بیندیشد و آنان را بناحیه دیگری منتقل کند که از خطر غائله آنان در امان باشد و بیشتر مردم شهر پایتخت پیروان و هوی خواهان دولت پیشین اند خواه سپاهیمانی 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 می‌باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصیت بتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیشین اند. از سوی دیگر طبیعت روش دولت تازه بنیاد اینست که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از نیرو همه آنانرا از شهر پایتخت به وطن دیگری که در قلمرو و فرمانروائی آن دولت است انتقال میدهد چنانکه برخی از آنانرا بصورت تبعید و حبس بیرون می‌کند و گروهی را بنوع احسان و مهربانی بشهرهای دیگر انتقال میدهد چنانکه مایه نفرت آنان نشود و بدین وضع آنقدر ادامه میدهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سوداگران و پیران و بیگلرانی از کشاورزان و ولگردان و اکثریت عامه مردم کسی باقی نماند و جای طبقات اشراف را نگهبانان و لشکریان و هوی خواهان دولت نوین میگیرند که بوسیله آنها امنیت شهر را حفظ میکنند و هر گاه طبقات اعیان از یکشهر بروند ساکنان آن نقصان می‌پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهر همین است. آنگاه ناچار دولت نوین در پرتو دولت خود باید عمران تازه‌ای بوجود آورد و حضرات دیگری باندازه و تناسب آن دولت ایجاد کند. [و این وضع بمثابة کسی است که مالک خانه کهنه‌ای باشد و چگونگی بسیاری از اطرافها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات

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

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 شهرهائی که پایتخت کشور بوده اند روی داده است و ما بچشم خود دیده و دانسته ایم، و خدا شب و روز را اندازه میکند. ۲

و نخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و کشور در برابر عمران بمنزله صورت برای مادداست که در نوع خود شکل نگهبان ماده برای وجود آن میباشد و البته در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک صورت از ماده یا برعکس امکان ناپذیر است بنابراین تصور عمران بدون دولت و کشور، و دولت و کشور بدون عمران بسیار دشوار است بعلمت آنکه تجاوز در طبایع بشر آفریده شده است و این امر موجب می شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و مانعی بوجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا از راه شریعت و یا از راه کشور-داری و پادشاهی اجرا میشود و معنی دولت نیز همین است. و هرگاه آن دوازده یکدیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری مؤثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تأثیر می بخشد و خلل عظیم البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می یابد مانند دولت ایران و روم یا عرب بطور عمومی یا دولت بنی امیه یا بنی عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هرقل یا عبدالملک بن مروان یا رشید زمامداران آن پیسایپی در اجتماع یا عمران جانشین یکدیگر میشوند و همان اجتماع نگهبان موجودیت و بقای آنان میباشد و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و ازینرو اختلال بسیاری بآنها راه نمی یابد زیرا دولت از لحاظ حقیقت مؤثر در ماده اجتماع همان عصبیت و قدرت لشکری است و آنها هم با زمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می یابد. لیکن هرگاه آن عصبیت از میان برود و عصبیت دیگری که در اجتماع مؤثر باشد آنرا منکوب کند کلیه خداوندان

۱ - قسمت داخل گروه در چاپ های مصر و بیروت با چاپ (ک) اختلاف دارد و ما از چاپ (ب) ترجمه کردیم. ۲ - والله یقدر اللیل والنهار. سورة الزمل، آیه ۲۰.

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

فصل بیستم

در اینکه برخی از شهرها بصنایعی اختصاص می‌یابند که در شهر دیگر
آنگونه صنایع یافت نمیشود

زیرا پیداست که بعلت تعارض و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد کار-
های مردم یک شهر بیکدیگر پیوسته است و یکی موجب پدید آمدن دیگری
میشود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع میگردد بگروهی از مردم شهر اختصاص
می‌یابد که آنرا پیشه خود میسازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا میکنند
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 پیشه‌کننده آن سودی نمیبرد
و نمیتواند آنرا وسیله معاش خود سازد لیکن پیشه‌ها و مشاغلی که از لحاظ معاش
مردم ضرور است در هر شهری بافت میشود مانند خیاطی و آهنگری و نجاری و
امثال آنها.

و صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز توانگران میباشد
تنها در شهرهای پر جمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضرات
را اقتباس میکنند رواج می‌یابد مانند شیشه‌گری و زرگری و روغنگری و آشپزی

۱ - عبارات داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل
است: ان یشأهنا همکم و یأت بخلق جدید وما ذلک علی الله بعزيز . سورة ابراهیم، آیه ۲۲-۲۳ .
در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است ، « و خدا سبحانه و تعالی دانانتر است » .

و رویگر و سازنده شیرۀ انگور^۱ و هریسه ساز^۲ [و دیبا فروش]^۳ و مانند اینها و اینگونه صنایع هم در شهرهای مختلف با هم تفاوت دارند و بهر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می‌یابد و کیفیات تجمل‌خواهی ایجاب می‌کند صنایعی 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 متمدن‌نشین پر جمعیت یافت می‌شوند زیرا تجمل‌خواهی 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 بسرعت متروک و ویران می‌شود و کارکنان آنها این پیشه را رها می‌کنند چه سودی نمیبند که معاش آنها را تأمین کند، و خدا می‌گیرد و میکشاید^۴.

فصل بیست و یکم

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

پیداست که پیوند خویشاوندی و وابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از يك نسب و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است و بدان برخی از مزایای عصیت که از راه خویشی نسبی حاصل می‌شود بدست می‌آید. و بسیاری از مردم بکشهر از راه زناشویی بهم

۱ - دسلان کلمة « سجاج » را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت « سجاج » بدین معنی نیامده است. ۲ - هریسه طعامی است که از گوشت و حبوب ترتیب دهند، بهترین آن آنچه از گندم و گوشت مرغ سازند (منتهی الارب). ۳ - قسمت داخل کروش در چایهای مصر و بیروت نیست و بجای آن چنین است: « والفراش والذباح » که معنی آنها مناسب مقام نیست. ۴ - والله یقبض ویبسط. سورة بقره، آیه ۲۶۴.

می‌پیوندند و چندان با یکدیگر وابسته میشوند که رفته رفته مردم شهر به دسته‌ها و گروه‌های خوشاوند گوناگون تقسیم میگردند و میان آنان نظیر همان دوستیها و دشمنیهای که در میان قبایل و عشایر وجود دارد مشاهده میکنیم چنانکه در هر شهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد و هر گاه پیری (بحران) بدولت راه یابد و نفوذ و قدرت دولت در سرزمین دور دست‌مرزها تقلیل یابد، 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 ارجند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان بازشناسند و چون در نفوس آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست طبیعت سرشته شده است از اینرو مشایخ و بزرگان که قدرت سلطان و دولت را از شهر دور می‌بینند در صدد استقلال برمیآیند و با یکدیگر بستیز برمیخیزند و برای خود هوی خواهان و پیروانی از موالی و یاران و همسوگندان تشکیل میدهند و ثروت خود را در راه اراذل و اوباش خرج میکنند تا بحمایت آنان برخیزند آنگاه هوی خواهای هر یک در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه میکند و او نخست با همگان خود مهربانی میکند تا آنانرا نسبت بخود رام سازد سپس رفته رفته دست بکشتار و تبعید میزند تا قدرت‌ها و نفوذهائی را که در شهر هست درهم شکند و هر گونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود مستقلاً فرمانروائی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی تشکیل داده است که فرزندان او فرمانروائی را از او وارث خواهند برد و ازینرو در این کشور کوچک همه اموری که در یک کشور بزرگ روی میدهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری و زوال کشور پدید می‌آید.

و چه بسا که برخی از این گونه رؤسای شهرها بلند پروازیهای میکنند که مخصوص پادشاهان بزرگ است، پادشاهانی که خداوند قبایل و عشایر و عصیبت‌ها و لشکر کشیها و جنگها و سرزمینهای پهناور و کشورهای گوناگون اند و مانند پادشاهان

مزبور بر تخت می‌نشینند و هنگام حرکت در نواحی شهر بسیج کارزار (آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه می‌برند و مهر مخصوص تهیه میکنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند و مردم را وامیدارند که آنانرا مولی خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنانرا ببیند آنرا باز بچه و مسخره تلقی میکند زیرا کلبه نشانه‌های ویژه پادشاهی را که آنان بهیچ‌رو شایستگی آنها را ندارند بکار می‌برند و مرسوم میدارند 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 جریبند: طرابلس و قابس و توزر و نطفه و قفصه و بسکره و زاب و نواحی مجاور آنها هنگام برافتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آنها مستقلاً 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 ناپایدار و سست و نرمی و ملاطفت و انقیاد تظاهر میکردند در صورتیکه حقیقهٔ از همهٔ اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروائی آنان بورائت بفرزندانشان هم رسیده است.

و همان در شتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست میدهد برای آنان هم حاصل شده است و خود را در زمرهٔ سلاطین می‌شمرند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار میرفتند. [تا اینکه مولای ما امیر المؤمنین ابوالعباس این وضع را برانداخت و شهرهائی 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 جریبند مردم خود زمام امور را بدست گرفتند و آن ناحیه را مستقلاً اداره میکردند تا آنکه

پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالؤمن بن علی شهرهای مزبور را از آنان باز گرفت و همه آن سرکشان را بقلمر و فرمانروائی خود در مغرب انتقال داد و از آن بلاد آثار ایشان را محو کرد، چنانکه در تاریخ آن دودمان یاد خواهیم کرد.

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

فصل بیست و دوم

در لغات شهر نشینان

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^۲ هر چند شیوۀ اصلی زبان عربی مصری 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 صورت اند 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 رانهی کرده و گفته است زبانهای بیگانه (عجمی) مکر و

۱ - سبحانه و تمالی (چاپهای مصر و بیروت) .

۲ - مؤلف باید شهرهای ایران را استثنا میکرد .

فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیرعربی را فرو گذاشت و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیهٔ زبانهای غیر عربی در همهٔ کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او میباشند و بکار بردن زبان از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار میرفت و ملتها در همهٔ شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن میگفتند چنانکه این زبان در همهٔ شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیرعربی دخیل و بیگانه بشمار میرفت. آنگاه در نتیجهٔ آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگر گونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت هر چند از لحاظ دلالت بر مفاهیم بر اصل خود باقی بود و این زبان آمیخته را در همهٔ شهرهای اسلامی زبان شهری مینامیدند. و گذشته از این 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 آنها از لحاظ عدد بیش از ساکنان غیر عرب آن شهرها بوده‌اند.

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده‌اند و زبانها هم بوراثت از نسلی بنسل دیگر میرسد. ازینرو لغت اعقاب در برابر لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجهٔ آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده است و این زبان را شهری نامیده‌اند منسوب بمردم شهرها و پایتختها بر خلاف لغت بادیه نشینان که از لحاظ عربیت ریشه دارتر و اصیل تر است. و چون ملتهای غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق و زنازه و بربر در مغرب بفرمانروائی رسیدند و بر همهٔ 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 با آنهاست عنایت نمی‌کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی^۱ شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول که از کیش اسلام پیروی نمی‌کردند در مشرق بفرمانروائی رسیدند

۱ - در جاهای مصر و بیروت چنین است: « مضرى از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها ».

این برتری از میان رفت و مطلقاً زبان عربی تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد فارس و سرزمین هند و سند و ماوراء النهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه‌ای از آن بجای نماند و شیوه‌های زبان عرب در شاعری و سخنوری منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که آنها را از لحاظ فنی بوسیله قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر میآموختند و کسانی که خدای تعالی برای آنها ميسر میساخت سخنان عرب را حفظ میکردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری در مصر و شام و در مغرب و در اندلس باقی مانده است زیرا برای دین طالبانی در آن ممالک باقی مانده است و بدین سبب تاحدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده است لیکن در ممالک عراق و ماوراء النهر هیچگونه اثر و نشانه‌ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیر عربی مینویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی تدریس نمیکنند. [و خدا تقدیرکننده شب و روز است. درود خدا بر خواجه ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد و ستایش خدا را که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم در باره معاش و اقسام پیشه و کسب است] ^۱.

۱ - قسمت داخل کرشه در چاپهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل در چاپهای مزبور چنین است،
 « و خدا بر راستی داناست » .

باب پنجم از کتاب نخستین

در معاش (اقتصاد) و انواع 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 پیشه و شرح آنها و اینکه پیشه عبارت از ارزش کارهای بشریست

باید دانست که انسان طبیعاً بوسایلی نیازمند است که خوراک و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانش از آغاز دوران خردسالی تا مرحله جوانی و پیری تأمین کند، و خدا بی‌نیاز است و شما نیازمندانید^۱ و خدا سبحانه و تعالی همه آنچه را در اینجهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید :

برای شما همه آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید^۲ و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود^۳ و کشتی را برای شما مسخر کرد^۴ و چهارپایان را برای شما رام فرمود^۵. و اینگونه خواهد بسیار است و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزله جانشین خود قرارداد است^۶ و قدرت بشر بر جهان پراکنده است و همه درین مورد اشترک دارند. و آنچه

۱ - والله الفنی و انتم الفقراء، سوره محمد، آیه ۴۰ .

۲ - ابن خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه اشاره ببعضی از آیات کرده است، چنانکه آیه نخستین اشاره به : و سخر لکم مافی السموات و الارض جیماً، سوره جاثیه، آیه ۲ و : و الذی خلق لکم مافی الارض جیماً، سوره بقره، آیه ۲۷ است .

۳ - سوره جاثیه، آیه ۴۵ : و سخر لکم البحر .

۴ - و سخر لکم الفلك . همان سوره و همان آیه .

۵ - اشاره بآیه : الله الذی جعل لکم الانعام . سوره المؤمن، آیه ۷۹ .

۶ - اشاره به : و هو الذی جعلکم خلائف الارض . سوره انعام، آیه ۱۶۵ .

یکی از آنان در نتیجه این تسلط بدست می‌آورد دیگری از آن بی‌بهره‌است مگر آنکه بجای آن از بهره خاص خود بوی بیخشد، پس هنگامیکه انسان بر خود چیره شود و از مرحله ناتوانی در گذرد در راه برگزیدن پیشه‌ها تلاش میکند تا آنچه را خدا بسبب آن باو ارزانی داشته‌است در راه کسب و تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی خود انفاق کند^۱. خدای تعالی میفرماید پس روزی را نزد خدا بجوئید^۲.

و گاهی هم وسیله روزی بی‌کوشش و تلاش فراوان بدست می‌آید مانند بارانهای که برای زراعت سودمنداست و مانند آن. ولی باهمه این چنین موجوداتی فقط کمکی می‌باشد و ناچار باید باهمه آن تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد. بنا برین پیشه‌ها و حرفه‌های مزبور اگر بمیزان ضرورت و نیاز باشد وسیله معاش او خواهد بود و اگر از اندازه ضرورت فزونی یابد آنوقت منبع ثروت و تمول او بشمار میرود.

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

بیامیر، ص، فرماید: «آنچه از ثروت بتو اختصاص دارد مقدار است که بخوری و آنرا تمام کنی، یا پیوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و نیت خود را اجرا کنی». در صورتیکه کسی از ثروت خود بهیچ‌رو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نبرد چنین ثروتی را نسبت بدارنده آن رزق و روزی مینامند. و درین شرایط 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

۱ - اشاره به، فلینفق مما آتاه الله. سوره الطلاق، آیه ۷.

۲ - فابتغوا عند الله الرزق. سوره عنکبوت، آیه ۱۶.

بسبب آن سودی نمی‌برد و نسبت به وارثان هنگامیکه از آن برخوردار میشوند 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 مالکیت تصرف کرد رزق نیست و بهمین سبب کلیه اموال غصبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته 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 و دیگران) درین باره دلایلی دارند که محل 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 از همه وجوه آن در راه بدست آوردن و جستن آن تلاش شود.

خدای تعالی فرماید: پس روزی را نزد خدا بجوئید. و کوشش برای آن وابسته به الهام و رهبری و قسمتی است که خدا بانسان ارزانی میدارد. و بنا برین همه موجبات آن از جانب خداست و ناچار باید در هر گونه محصول و ثروتی نیروی کار انسانی مصرف شود زیرا اگر در شمار کارهای مستقیم مانند اعمال صنعتگران 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 بهیچر و ثروت 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 غالباً گنجینه و مایه کسب جهانیان میباشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آن دو میباشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض بحران و

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

ر کود بازار واقع میشود ولی زروسیم ازین ماجرا دور هستند . بنابراین زر وسیم اصل و اساس همه کسبها و بمنزله کنجینه و اندوخته است . و چون همه این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه بانسان فایده میرساند و از میان انواع ثروتها اندوخته میشود اگر از جمله صنایع باشد پس سودی که از آن گردمیآید ارزش کاریست که در آن مصرف شده است و هدف انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کار است زیرا در یک کالای صنعتی بجز کارهیچ ارزشی وجود ندارد و اگر هم مواد دیگری در آنها یافت شود آنها بذاته هدف بدست آوردن و اندوختن نیستند .

گاهی بعضی از صنایع شامل صنایع دیگری هم هست مانند نجاری و پارچه بافی که مشتمل بر صنایع چوب بری و نخریسی هم میباشد ولی در آن دو کار بیش تراست و بنا بر این ارزش آنها بیشتر است .

و اگر ثروت و وسیله معاش بجز صنایع باشد آنوقت نیز ناچار باید در قیمت آن این فایده و کنجینه 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 کنجینه 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 مشاهده کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذایی متداول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اهمیت کارها و مخارج آنها در اسعار حبوبات و غلات ملحوظ میباشد ، چنانکه یاد کردیم ، ولی این اسعار در نواحی و کشورهایی که تدبیر امور کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان میباشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمیکند .

بنابراین آشکار شد که کلیه بایبشتر سودها و دسترنجها عبارت از ارزش کارهای انسانیت و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن چیز است که از آن بهره و سود می برند . پس معنی کسب بایبشهرزق و شرح وجه تسمیه هر یک روشن گردید .

و بايد دانست كه هر گاه بعلت نقصان عمران و اجتماع نتيجه كارهاي انساني از دست برود يا تقليل يابد آنوقت خدا از ميان رفتن پيشه و كسب در آن اجتماع اعلام خواهد فرمود. مگر نمي بيني در شهرستانهاي كم جمعيت چگونه رزق و پيشه تقليل مي يابد يا مردم فاقد آنها ميشوند زيرا كارهاي انساني در آن اجتماعات اندك ميشود؟ و همچنين شهرستانهاي كه داراي اجتماع و عمران وسيعي ميباشند مردم آنها توانگتر و مرفه تر ميباشند چنانكه ياد كرديم. و بدين سبب است كه عامه ميگويند كه هر گاه عمران و جمعيت شهرها نقصان پذيرد روزي از آن سرزمين رخت برمبندد حتي چشمه ها و رودها از جريان باز مي ايستد و دشته ها خشك ميشود، زيرا فوران و جوش چشمه ها در نتيجه چاه جوئي و آبياري پديد مي آيد كه خود از كارهاي انسانيست چنانكه درباره چاربايان تا عمل انساني نباشد از اينبات آنها استفاده نميتوان برد، بنابراين اگر چاه جوئي و آبياري ادامه نيايد چشمه ها و نهرها بكلي خشك ميشود و بزمين فرو ميرود، چنانكه شيرحيوانات خشك ميشود هر گاه دوشيدن آنها فرو گذاشته شود. و بين كشورهاي كه در روزگار عمران داراي چشمه ها و نهرهاي گوناگون هستند چگونه هنگاميكه ويران ميشوند كليۀ آبهاي آنها خشك ميشود و ناپديد ميگردد چنانكه كوئي هرگز وجود نداشته است، و خدا گر دانده شب و روز است.

فصل دوم

در انواع و اقسام معاش و شيوه هاي گوناگون آن

بايد دانست كه معاش عبارت از جستن روزي و كوشش در بدست آوردن آنست و كلمه مزبور از لحاظ لغوي بر وزن «مفعل» از ريشه «عيش» است و مناسبت آن با معني اصطلاحی از آن سبب است كه عيش يا زندگاني انسان جز در پرتو آن بدست نمي آيد و از پرتو كلمه معاش را از طريق مبالغه در مفهوم جستن روزي بكار برده اند. سپس بايد دانست كه بدست آوردن روزي يا بدنسان حاصل ميشود كه آنرا از دست ديگران باز مي ستانند و با اقتدار و زور بر وفق قانوني كه متداولست آنرا بچنگ

می‌آوردند و اینگونه کسب روزی را باج و خراج مینامند، و یا اینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رمنده بدست می‌آوردند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست می‌آوردند و اینگونه کسب روزی را شکار مینامند.

و با کسب روزی بوسیله بهره‌برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایه نیاز مردم است استخراج میکنند و مثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم دبا و حریر و از زنبور عسل بدست می‌آوردند یا از گیاهان بهره‌برداری میکنند و بکار کشت و درختکاری میپردازند و از ثمرات آنها بهره‌مند میشوند و کلیه اینگونه اعمال را کشاورزی مینامند. و یا اینکه کسب و پیشه در پرتو اعمال انسانی است و آنها هم بچند صورت انجام می‌یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی میکنند و آنها صنایع مینامند مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و سوارکاری و مانند اینها، و با درمواد 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 بحران بازار شدن انجام می‌یابد و این نوع پیشه را بازرگانی مینامند. اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش و مفهوم گفتاری که محققان ادب و حکمت مانند حریری و دیگران یاد کرده‌اند، چه ایشان گفته‌اند معاش عبارت از فرمانروائی و بازرگانی و کشاورزی و صنعت است. اما فرمانروائی شیوه‌ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن بپردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراج ستانان را در فصل دوم یاد کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگانی از انواع طبیعی معاش بشمار می‌روند. اما کشاورزی ذاتاً 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 عالم آفرینش 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 بادیه نشینی متأخر و در مرتبه دوم آنست یافت نمیشود و بهمین مناسبت آنرا به ادریس پدر دوم مردم نسبت میدهند چه او بوسیله وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته است . و اما بازرگانی هر چند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راهها و شیوه های آن جز فریبکاریها و نیرنگهایی نیست که آنها را برای بدست آوردن ارزشی میان دو بهای خرید و فروش بکار میبرند تا ازین تفاوت قیمت در کسب سود برند و بهمین سبب شرع در امور معاملات چانه زدن را مباح شمرده است چه آن از باب مقامره است ، باین تفاوت که بازرگانی گرفتن مال غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و بهمین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است . [و خدا دانا تراست]^۱ .

فصل سوم

در اینکه خدمتگزاری در کارهای دولتی از طرق معاش طبیعی نیست

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای اداره امور کشور و فرمانروائی خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و کاتب (نویسنده) و دربارۀ هر يك از امور مزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانائی آنها آگاه باشد و آنوقت 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 دستگاہ عظیم پادشاهی بمنزلۀ سرچشمه ایست که آنها جو بیابانهای آیند . و اما خدمتگزاریهائی که بجز اینهاست یعنی مربوط بدستگاہ دولت و پادشاهی نیست از آنجا پیدا میشود که بیشتر توانگران و اشراف از فراهم

۱ - در چایبهای مصر و بیروت نیست .

آوردن نیازمندیهای خود بتن خویش دوری میجویند یا از آن عاجزند ازینرو که در مهد ناز و نعمت و تجمل پرورش یافته‌اند بدین سبب دیگری را برمیگزینند که این امر را برعهده‌گیرد و در برابر آن بوی مزدی از ثروت خویش میبردازند و این شیوه بر حسب مردانگی طبیعی انسان خوی ناپسندیست، زیرا تکیه کردن و اعتماد بهر کسی نشانه ناتوانی انسان است و گذشته ازین بر مقررینها و مخارج شخص میافزاید و نشانه عجز و نامردی است که در شیوه‌های مردانگی شایسته است از آنها پرهیزیم. ولی چیزیکه هست عادات و رسوم بر طبایع آدمی غلبه میکند و در حقیقت انسان ساخته عادات خویش میباشد نه ساخته خاندان و نسبش. و با همه اینها خدمتگزاری که شایستگی خدمتگزاری داشته باشد و بتوان بتوانائی و بینبازی وی اعتماد کرد در حکم کیمیا میباشد، زیرا چنین خدمتگزاری که عهده‌دار امور کسی بشود از چهار حالت بیرون نیست:

یاهم 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 اطمینان نیست، یا قابل اطمینان هست ولی در کار توانائی ندارد. اما حالت نخستین یعنی آنکه هم بر کار تواناست و هم قابل اعتماد است، چنین کسی را هیچکس بهیچرو نمیتواند استخدام کند زیرا او بعلت داشتن دو صفت مزبور خود را از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی نیاز می‌بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک می‌شمرد چه او بر کارهایی بالاتر و بزرگتر از اینها توانائی دارد و ازینرو بجز امرای بانفوذ و خداوندان جاه و جلال دیگری چنین کسی را استخدام نمیکند چه آنها عموماً 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 استخدام نمیکند زیرا آنها از هر دو راه بمخدوم خود ستم میکنند، از سوئی بعلت عدم توانائی بر کار بوی زبان میرساند و از سوی دیگر از طریق

خیانت ثروت او را میرباید و در هر حال وبال کردن خداوندگار خود میباشد و بنا بر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی‌بندد. ازینرو 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 یک دلیل و توجیهی برای خود می‌آورند ولی شخص توانا هر چند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا بوی میتوان مطمئن بود که اموال را تضییع نمیکند و ازین راه زبان نمیرساند و هم ممکنست بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانت دست نیازد، لیکن آدم بیکاره‌ای که اموال را ضایع میکند هر چند قابل اعتماد هم باشد زبان او از رهگذر تضییع بیش از سود اوست. پس باید این نکات را دانست و آنها را در استخدام کسان بمنزله قانونی بکار برد، و خدا بر آنچه بخواهد تواناست^۱.

فصل چهارم

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

باید دانست که بسیاری از کوه‌خردان در شهرها آزمندانه درصدد استخراج ثروتهای زیرزمین برمی‌آیند و آنرا وسیله کسب روزی خود قرار میدهند و معتقدند که کلیه ثروتهای ملتهای باستان در زیر زمین بطور گنجینه نهانست و بر همه آنها بوسیله طلسم‌های جادوگرانه مهر زده اند و جز کسانی که بدان شان آگاهند دیگری نمیتواند آن مهر را بر گیرد چه آنها از راه بخورودعا و قربانی میتوانند آن طلسم را بشکنند. چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش از اسلام در آن سرزمین میزیسته‌اند نیز بهمین شیوه اموال خود را در زیر زمین دفینه کرده‌اند و شرح آنها را در کتابها نوشته‌اند تا مردم بوسیله آنها راه استخراج آن گنجینه‌ها را بیابند. و مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده‌ای درباره ملتهای قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار میدارند و درباره آن خبر هائی نقل میکنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد،

۱ - آخر فصل در چایهای مصر و بیروت چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی بر هر چیزی تواناست.»

از قبیل اینکه میگویند یکی از جویندگان دفينه‌ها 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 میکنند که با شمشیرهای برهنه ایستاده‌اند یا زمین آنها را یکباره نهبان میکنند چنانکه گوئی آنها را بخود فرو کشیده است، و مانند اینگونه یاره گوئیهای هذیان آمیز، و بسیاری از بربرهای مغرب که جوینده دفينه‌اند چون از بدست آوردن وسیله معاش طبیعی عاجزند بتوانگران نزدیکی میجویند و اورا قی را که حواشی آنها زده و ساییده است (به نشانه کهنگی آنها) نزد آنان میبرند و براین اوراق یا خطوطی بیگانه نوشته شده و یا چنین کمان میکنند که نوشته‌های مزبور ترجمه خطوط صاحبان دفائن است و نشانه جایگاه گنجینه‌ها میباشد و از این راه روزی خود را از آنان بدست می‌آورند و آنها را بکاوش و جستن گنج بر میانگیزند و بتوانگرای با حیل و دستان چنین وانمود میکنند که علت یاری جستن ایشان از آنها اینست که از جاه و نفوذ آنان در اینگونه اعمال استفاده کنند تا از تعقیب و مجازات حکام در امان باشند. و چه بسا که برخی از آنان بنوادری یا عجایبی از کارهای افسونگری هم آشنائی دارند که بانترنگ و زرا ندودی از آن برای تصدیق و داشتن 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 کوه خردان کارگران فراوانی را برای کاوش و کندن زمین بکار می‌گمارند و برای نهبان 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 کوه 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 بیراهه و مجرای غیرطبیعی گام می‌نهند و اینگونه راههای بیهوده را برمیگزینند چه آنها از تلاش درراه پیشه‌ها و حرفه‌ها عاجزند و شیفته‌آند که روزی خود را بی‌رنج و تعب بدست آورند در صورتیکه نمیدانند آنها در نتیجه اینگونه کجروی‌ها خود را در رنجها و شدائدی میافکنند که بدرجات از رنج نخستین شدید تر است و گذشته از این خود را در معرض مجازات و شکنجه قرار میدهند.

و چه بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات و رسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال و امیدارد، چه درچنین شرایطی عایداتی که ازراه پیشه‌ها و حرفه‌های معمولی بدست می‌آید با مخارج فراوان اینگونه رسوم تجملی برابری نمیکند و هر گاه نتوانند از مجرای طبیعی به‌هدف خود برسند هیچ راهی نمی‌یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی‌رنج و زحمت بدست آورند تا بتوانند مخارج هنگفتی را که در نتیجه عادات تجملی دامنگیر آنان شده‌است فراهم آورند. اینست که در جستجوی اینگونه اعمال آزمندانه میکوشند و نهایت سعی و تلاش خود را درین راه بکار میبرند و بدین سبب می‌بینیم بیشتر کسانی که درین راه با سماجت و آذرفراوان میکوشند دوستانان تجمل از وابستگان بدولت و ساکنان شهرهائی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و تفریح است مانند مصر و شهرهای نظیر آن. ازینرو می‌بینیم بسیاری از مردم مصر باشیفتگی فراوان در جستجوی گنجینه‌ها هستند و درباره‌ی نوادر و عجایب آنها از هر مسافری سؤال میکنند همچنانکه به‌کیمیا آزمندند.

همچنین شنیدم مردم مصر به‌ریک از طلبه‌ی اهل مغرب برمیخورند با آنها درین باره گفتگو میکنند تا شاید بوسیله‌ی آنان بر دینیه یا گنجی آگاه شوند،

و علاوه بر طلبدیدن گنج در جستجوی خشکاییدن آنها^۱ نیز میباشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دینه عموماً درجاری رود نیل است و در سرزمین مصریش از همه نقاط جهان دینه و گنج پنهان میباشد. و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز بانیرنک و دستان بهانه میآوردند که رسیدن بآن گنجها و دینهها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیرزمینهای است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه باین دروغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن بمطلوب با سخنان دروغ بخشکاییدن آب از راه اعمال افسونگرانه و جادو نوید میدادند و بطمع میانداختند، بویژه که مصریان از پیشینیان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارت بردهاند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برابی^۲ و جز آن باقی است و داستان 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 خشکاییدن آب را بر حسب عقیده خود در آن باره بوسیله فن جادوگری شرح داده است، بدینسان:

«ای جوینده راز خشکاییدن 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،

۱ - ترجمه «تغییر» بمعنی در زمین فرو کردن 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 شناخته‌اند.

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

ودو دست او ریسمان دلورا که از عمق چاه برمی‌آید گرفته باشند،
و بر روی سینه او حرف «هاء» باشد چنانکه عدد طلاق را نشان دهد ولی از تکرار آن پرهیز،

و بر حروف «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،

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

سندروس^۲ و کندر و صمغ رومی^۳ و عود هندی، و آنرا بیارچه حریر پیوشان،
حریری سرخ یا زرد یا 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 در آغاز ماه که شبها ماهتاب و روشن نیست باید انجام یابد، و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد و ساعت تنظیم و محاسبه طلسم باید در روز شنبه باشد.

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» اینست که حروف مزبور میان دو پای

۱ - در بسیاری از نسخ خطی که در دسترس دسلان بوده و چاپهای مصر و بیروت و ترجمه ترکی بجای «تقدیر» «تویر» است که بمعنی مدور کردن و گرد بریدن میباشد یعنی سر آن مانند سر بچه شیر گرد باشد. ۲ - سندروس (به دال مفتوح و رای مضموم) صمغیست زرد رنگ که آنرا کهر با 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 با باشد بلکه کهر با نیکیه درین دیار متعارفست از آن ساخته میشود (غیاث).

۳ - ترجمه «مبغ» (بفتح م - ع) است که بمعانی زیر آمده است: عطری نیک خوشبوی، یا صمغ درختی که از روم خیزد، یا صمغ درخت سفرجل (منتهی الارب).

او باشد چنانکه گوئی روی آنها راه می‌رود. و بعقیده من این قصیده از نیرنگ بازبهای دروغ‌بافان است، چه ایشان درین باره کیفیت حیرت‌آور و اصطلاحات شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگساری آنان با نجا میکشد که در خانه های مخصوص سکونت می‌گزینند و شهرت میدهند که در آن خانه‌ها دینه‌هایی نهفته‌است و کودالهای عمیقی حفر میکنند و بر آنها نشانه‌ها و علائمی می‌گذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود می‌نویسند. آنها کوزه‌خردان را با اینگونه دفاتر می‌فریبند و آنها را بر میانگیزند که آن خانه‌ها کرابه‌کنند و در آن اقامت گزینند و چنین وانمود میکنند که کنجینه‌ای بزرگ در آن پنهان است چنانکه از فزونی ثروت کس نتواند آنرا بشمارد و از آنها مبلغی پول بنام خریدن داروها و بخورات برای کشودن طلسمها میگیرند و با نشان دادن دلایل و علاماتی که خود آنها را ساخته و پرداخته اند با آنان نوبدها 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 نماندن 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 بهیچ اصل علمی و تاریخی متکی نیست، 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 انداخته کنند و بر آنها باطلسم مهر بزنند.

در کازی^۱ که در حدیث آمده و فقها آنرا از واجبات بشمار آورده‌اند و عبارت از

۱ - «رکاز» شرعاً عبارت از ثروتی است که در زیر زمین انداخته شده باشد خواه اندوخته آن آفریدگار یا مخلوق باشد. و در حدیث آمده است که: «بر رکاز خمس تعلق می‌گیرد» (اقراب‌الموارد).

دفینه‌های روزگار جاهلیت (پیش از اسلام) است همواره بطور تصادف و اتفاق بدست می‌آید نه از راه قصد و جستجو کردن .

و گذشته از اینها کسیکه ثروت خود را دفینه میکند و با عملیات ساحری بر آنها مهر میزند حتماً در نهان ساختن آنها مبالغه میکند . چنین کسی چگونه بر همان اموال نشانه‌ها و علاماتی برای جویندگان آن قرار میدهد و آنها در کتب مینویسد تا بر اندوخته‌او 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 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 بر میگزینند پنهان میکند ، اما کسیکه بطور کلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و منحصرأ 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 میزیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم و اموال فراوان داشته‌اند آیا نمیتوان دریافت که آنهمه ثروت بچه سرنوشتی دچار شده است؟ در پاسخ این سؤال باید دانست که اموالی از قبیل زروسیم و گوهرها و کالاها یا بمنزله معادن و ذخایرانند و یا وسیله کسب مانند آهن و مس و ارزیز و دیگر کالاها و اموالی که از معادن بدست می‌آیند . 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 بدست از یکی بدیگری منتقل میشود و بصورت ارث از گذشتگان برای آیندگان بجای میماند و چه بسا که بر حسب معاوضه کالاها و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسرزمین دیگر منتقل میشود و از دولتی بدولت

دیگر میرسد چنانکه اگر مثلاً در مغرب و افریقیه این نوع ثروت نقصان پذیرد در مالک اسلاوها و فرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین بحدود خودیافت‌میشود، بلکه اینگونه ثروتها (سیم و زر و غیره) بمنزله ابزار و وسیله کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها میشود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمه موجودات سرایت میکند باندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست می‌آیند نیز راه می‌یابد و مروراید و گوهر زودتر از هر چیز فرسوده میشود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیز و قلع نیز کهنگی و نابودی راه می‌یابد چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان میرود.

و اما اینکه چرا در مصر جویندگان دینه‌ها و گنجها بیش از دیگر کشورها یافت میشود 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 بوده‌است که مردگان خود را بر حسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با کلیه اموال منقولی که موجود داشته‌اند از قبیل زر و سیم و گوهر و مروراید بخاک میسپرده‌اند. پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کردند و این موضوع را آشکار ساختند و از قبور آنان چیزهایی بدست آوردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جز آنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست‌یا زدند و از آن روزگار تا کنون مقابر مصریان مورد توجه جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری از اوقات دینه‌هایی می‌یابند که با از جمله اموالیست که آنها را با مردگان بخاک سپرده‌اند و یا از وسایلیست که بوسیله آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل میکرده‌اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان میساخته‌اند. اینست که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دینه‌ها مورد توجه واقع شده و بهمین

۱ - در طی هزاران سال یا بیشتر (جابه‌های مصر و بیروت).

سبب مردم آن کشور درین باره بکاش و تحقیق میپردازند و آنها را استخراج میکنند. حتی مصریان هنگامیکه در اواخر دولتها بر اصناف باج میگذارند جویندگان کنجها 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 بپردازند 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 نومییدی بهره‌ای نبرده‌اند و پناه بخدا از زبان 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 و نفوذ برای ثروت سودمند است

زیرا مشاهده میکنیم که صاحبان جاه و قدرت در همه انواع معاش توانگرتر و مرغه‌تر 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 آنها را 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 معاش خود بهره‌مند میشود و در صورتیکه باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار میکنند و بنابراین خداوندان جاه از ارزشهای اعمال

۱ - والله یرزق من یشاء بغیر حساب . سورة بقره ، آیه ۲۰۸ .

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 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 ثروتش در حدود سرمایه و نسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان میباشند و بهمین سبب بازرگانانی که خداوند جاه و قدرتش بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگر ترند. و از اموری که مؤید این معنی است اینست که می‌بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هر گاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامه مردم بر حسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند آنوقت مردم صمیمانه در امور دنیوی بآنان کمک می‌رسانند و در راه مصالح زندگی ایشان میکوشند چنانکه 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 کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش می‌یابد و درآمد بسیاری عاید آنان میشود و بیسعی و تلاش از ثروت خویش بهره برداری میکنند.

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

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

در فصول پیش یاد آور شدیم که استفادهٔ بشر از پیشه و وسیلهٔ گردآوری معاش عبارت از بهای کار و دسترنج ایشان است و اگر فرض کنیم یکفرد بکلی بیکار باشد چنین کسی حتی یکسره فاقد وسیلهٔ معاش خواهد بود. و ارزش هر کس به اندازهٔ کار و میزان اهمیت و نیاز مردم بآن کار است و بهمان نسبت پیشه و وسیلهٔ معاش او فزونی می‌یابد یا نقصان می‌پذیرد. 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 می‌آورد که مردم بوی نزدیک میشوند و بوسیلهٔ کار و ثروت خود در دفع مضار و جلب منافع او میکوشند و در ازای کار یا ثروتی که بوی ارزانی میدارند از قدرت و جاه او استفاده میکنند و به بسیاری از مقاصد نیک باید خود نائل می‌آیند و کارهایی که برای خداوندان جاه انجام میدهند بر میزان وسایل معاش و پیشهٔ آنان میافزاید و ارزش آن کارها برای آنان تولید ثروت میکند و در کمترین مدتی دارائی و اموال فراوانی بدست می‌آورند. سپس باید دانست که جاه و نفوذ در میان مردم بترتیب طبقات تقسیم شده است و طبقه‌ای پس از طبقهٔ دیگر دارای جاه و قدرتست چنانکه در طبقات برتر پادشاهان میرسد که هیچ قدرت و دستی بالای توانائی آنان نیست و طبقات فروتر به کسانیکه در میان همجنسان خود سود و زبانی ندارند و میان دو طبقهٔ مزبور طبقات گوناگون دیگری است.

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش‌شان منظم و مصالح زندگی آنان آماده میشود و بقای نوعشان کمال می‌پذیرد، زیرا وجود نوع انسان کمال نمی‌یابد جز در پرتو تعاون افراد بیکدیگر تا ازین راه مصالح زندگی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که یکفرد بتهائی ممکن نیست بوجود آید و اگر

ندرةً بطریق فرضی چنین فردی دیده شود بقای او بصحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز با کراه حاصل نمی‌شود زیرا بیشتر مردم بمصالح نوع آگاه نیستند و ازینرو که خدا بمردم آزادی و اختیار ارزانی داشته و رفتارهای آنان از روی فکر و اندیشه صادر میشود نه بطور طبیعی و بنابراین گاهی از همکاری و یاریگری بهم سرباز میزنند و لازم می‌آید که آنانرا بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنانرا با کراه بمصالحشان رهبری کند تا حکمت ایزدی در بقای نوع جامعه عمل پوشد و این معنی کفتار خدای تعالی است که میفرماید: و بعضی از آنانرا بالای بعضی از مراتب بلند گردانیم 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 آنانرا دربارهٔ هموعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقر و غلبه بکار میبرد تا ایشان را از روی عدالت بوسیله احکام و قوانین شرایع با سیاست بدفع مضار و جلب منافعشان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بهوسیله نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیله دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که در حکم ایزدی در آمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندک به مرحله کمال نمیرسد، چه این اندازه بدی بمنزله مواد است و بدین سبب نیکی از دست نمیرود بلکه بر آنچه مشتمل بر بدی اندکست فرو می‌آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشته ازین هر يك از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقهٔ فروتر خود میباشد و هر يك از طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقهٔ برتر از خود یاری میجوید و وسیلهٔ معاش و کسب آن طبقه باندازه‌ای که زیردستان خود را بکار وادارند و از آنان استفاده میکنند

۱ - ورفنا بعضهم فوق بعض درجات لیثخذ بعضهم بعضا سخریا ورحمة ربك خیر مما یجمعون. سورة الزخرف، آیه ۳۱.

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 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 توانگر هم باشد ثروت او تنها با اندازهٔ کار یا سرمایه‌اش خواهد بود و به نسبت کوشش و پشت کارش 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 غالباً گرفتار فقر و بینوائی میشوند و دیر ثروت بدست می‌آورند بلکه بیش از حد اقل زندگی و مقدار سدّ جوع بهره‌ای نمی‌برند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم می‌سازند.

پس از بیان مقدمات یاد کرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه را میتوان بدیگران هم بخشید و در پرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست می‌آید، درمی‌یابیم که بخشش نتایج جاه و دیگران را از پرتو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست و بخشندهٔ آن از بزرگترین توانگران بشمار میرود و البته ثمرات جاه خود را بزرگستان خویش می‌بخشد و بنا برین بخشش او از راه زبر دستی و از جندی است و جویندهٔ آن ناچار باید در برابر وی بهمان شیوه‌ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان درخواست میکنند بفروتنی و چاپلوسی پردازد و گر نه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن ثمرات جاه است و جاه مایهٔ سعادت و وسیلهٔ روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادت‌مندان بدین خوی متصف اند و ازینرو می‌بینیم بیشتر کسانی که خوی بلند پروازی و تکبر 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 تکبر و بلندپروازی از صفات ناپسندی است که در نتیجه توهم داشتن کمال با انسان دست میدهد و اینگونه کسان توهم میکنند که مردم به سر مایه علمی باهنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که در دانش خود تبحر دارد یا دبیری که در نگارش خود استاد است یا شاعری که اشعار شیوا میسراید، و خلاصه هر کس در هنر خود مهارت دارد گمان میکند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و ازینرو خود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران می‌شمارد و خوی بلندپروازی بوی دست میدهد.

همچنین آنانکه دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار می‌روند که در میان نیاکان آنان پادشاه یا دانشمند نامور یا بهر کیفیت عنصر کاملی وجود داشته است در نتیجه دبدن با شنیدن وضع پدران و نیاکان خود در شهر بدان مغرور میشوند و گمان میکنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاکانند و با آنان منسوب میباشند شایسته همان پایگاه‌اند. اینگونه کسان در میان مردم شهری بیک امر معدوم متمسک میشوند زیرا کمال بوراثت بکسی نمیرسد. و نیز گاهی برخی از مردمانی که در کارها صاحب نظر و مجرب و بصیراند این صفات را در خود کمالی می‌پندارند و گمان میکنند مردم با آنان نیازمندند.

و ازینرو می‌بینیم کلیه اصنافی که یاد کردیم بلندپرواز و متکبرند و بهیچ‌رو نسبت بخداوندان جاه فروتنی نمیکنند و از کسانیکه از آنان برترند تملق نمیگویند و جز خود دیگر کسان را کوچک می‌شمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند و همه آنان از فروتنی سر باز میزنند هر چند در برابر پادشاه باشد، و این خوی را پستی و خواری و سفاهت می‌شمارند و گمان میکنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی را که خود از روی وهم و گمان بدان قائلند در نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنانرا نیک در نیابد و در احترام با آنان اندکی کوتاهی ورزد او را دشمن میدارند و چه بسا که بسبب کوتاهی و غفلت مردم درین باره در ورطه‌اندوه 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 خدا منشی 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 بنابراین هرگاه 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 بالتسبیح 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 مضمیقه واقع میشوند و در فقر و بینوائی باقی میمانند یا بر روزگاری بدتر ازین دچار میشوند. پیداست که چنین کسانی بهیچرو ثروت بدست نمیآورند و از اینجاست در میان مردم معروفست که میگویند دانشمندان کامل از بخت و اقبال محروم‌اند و بهره‌ای که از دانش دارند بحساب روزی آنان آمده است و این بهره آنان را از بخت و کامرانی محروم کرده است. و معنی و مفهوم آن همین است که گفتیم انسان بر هر چه آفریده شده باشد، بدان شادمان میشود. و خدا تقدیر کننده است، پروردگاری جز او نیست.

و گاهی بسبب این خوی در دستگامهای دولتها تغییراتی در پایگاههای دولتی روی میدهد چنانکه بسیاری از فرومایگان بدرجات بلند نائل میآیند و گروهی از مردم ارجند سقوط میکنند زیرا هنگامیکه دولتها با آخرین مرحله قدرت و استیلا میرسند دودمان پادشاه در میان همه خاندانها در پرتوسلطنت و کثورداری سرآمد و یگانه میشود و خاندانهای دیگر از رسیدن بچنین پایگاهی نومید میگردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع میشوند و در زمره زیردستان او بشمار میآیند چنانکه کوئی بندگان او هستند و هرگاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و

پادشاه باوج عظمت برسد درین هنگام همه کسانیکه دربار گاه او خدمت میکنند و از راه خیرخواهی بوی تقرب میجویند و آنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود برمیگزینند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان با یکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می بینیم بسیاری از مردم بازاری از راه نشان دادن فعالیت و خیرخواهی و انواع خدمتگزاری میکوشند که به سلطان 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 خدمت گزاران دولت برابر و استوار میشود و سلطان ایشان را در زمره خدمتگزاران دولت بشمار میآورد و ازینراه بهره عظیمی از سعادت بدست میآورند و جزو کارکنان دولت محسوب میشوند. و درین هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگان سلطان اند و نیاگان خود را کسانی میدانند که در راه بنیان گذاری سلطنت و دولت با مشکلات پیکار کرده و اساس آنرا استوار کرده اند باینگونه خدمات پدران خود که آثار آن همچنان نمودار است مفرور میشوند و ازینرو حاضر نیستند در راه سلطان جانفشانی کنند و آثار نیاگان خود را مهم می شمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخودسری و بیکه 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 می شمارند و نه مدعی حقی هستند و بهیچرو بلند پروازی نمیکنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و چاپلوسی بوی و کوشش در راه انجام دادن مقاصد اوست هرچه رای او اقتضا کند. اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می یابد و بمراتب بلند میرسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل میکنند همه بزرگان و خواص با آنان متوجه میشوند. ولی پرورش یافتگان دولت از بلندپروازی و اهمیت دادن بسوابق دیرین چیزی بدست نمیآورند جز اینکه از بارگاه سلطان رانده میشوند و مورد خشم او قرار میگیرند و پادشاه

خواهی نخواهی 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 دردولتها از امور طبیعی است و بسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش می‌آید، و خدا آنچه بخواهد کندند آنتست^۱.

فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند قاضی گری و فتوی دادن و تدریس و پیشمناری و خطابه خوانی و مؤذنی و امثال اینها غالباً ثروتمند نه میشوند

بدین سبب که پیشه و نفع، چنانکه در گذشته یاد کردیم، عبارت از ارزش کارهای انسانیت و کارهای مزبور بر حسب نیاز مردم بآنها متفاوتست چنانکه اگر در شمار کارهایی باشد که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان است آنوقت ارزش آنها بیشتر و نیاز مردم بدانها شدید خواهد بود، ولی صاحبان اینگونه صنایع دینی 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 در مرافعه‌ها و نزاع‌ها نیازمند شوند بطریق اضطرار و عمومی نیست و غالباً از آنان بی‌نیاز میشوند و خدا بیگان دولت در کار این گروه و اداره اموری 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.

۱ - فعال لما یرید . سورة هود ، آیه ۱۰۹ . پایان فصل در چاه‌های مصر و بیروت چنین است :
 « و خدا سبحانه و تعالی دانتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست . »

و نیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه‌های شریفتر اند در نزد خلق و پیش خود ارجند میباشند و ازینرو در پیشگاه خداوندان جاه فروتنی نمیکنند تا مگر به بهره بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی هم ندارند.

زیرا ایشان سرگرم کارهای شریفی هستند که مشتمل بر بکار بردن اندیشه و تدبیر است و گذشته ازین بعلت سرمایه‌های شریفی که دارند نمیخواهند خود را در نزد دیگران مبتذل و بیمقدار کنند و آنها از اینگونه امور بکلی برکنارند و بدین سبب غالباً ثروت آنان فزونی نمی یابد.

و من با بعضی از فضلا درین بیعت پرداختم و او گفته مرا انکار کرد. اتفاقاً اوراق کهنه‌ای در باره محاسبات دیوانهای در گاه مأمون بدستم رسید که مشتمل بر بسیاری از عواید و مخارج آن روزگار بود و از آنجمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری قضات و پیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی برد و از انکار خود بازگشت و از اسرار خدا در آفریدگان و حکمت او در کائناتش در شکفت شدیم و خدا آفریننده تقدیر کننده است.^۱

فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده‌نشینان گمنام و بی‌اصل و نسب و گروهی است که ازیراه وسیله معاش خود را فراهم می‌آورند

زیرا کشاورزی برفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و بهمن سبب غالباً هیچیک از شهرنشینان و توانگران آنها پیشه خود نمیسازند و آنانکه بکار فلاحات میپردازند قرین مذلت 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

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

ذلت و خواری داخل آن خانه می‌کند و بخاری این حدیث را به افزون کردن آن توجیه کرده و در تفسیر آن بابی زیر این عنوان اضافه 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 حدیث مزبور، « و خدا داننا تراست، 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 پرداختن باج به خداوندان قهر و غلبه خواری بدبخت میشود. پیامبر، ص، فرمود: رستاخیز پدید نمآید مگر هنگامیکه زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه ستمگر و جباریست که نسبت به مردم جور و ستم پیشه میکند و حقوق خدای تعالی را در باره ثروتها 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 شیوه ها و اقسام آن

باید دانست که بازرگانی کوشیدن در راه بدست آوردن سود است که سبب افزایش ثروت میشود و از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن بهای گران انجام می‌یابد، و کالا هر چه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد^۲ یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح^۳ یا قماش. و آن مقداری را که بر سرمایه ازین راه افزوده میشود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود بدو گونه تقسیم میشود:

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

۱ - درچایهای مصر و بیروت این عبارت هم با آخر فصل افزوده شده است: « و خدا سبحانه و تعالی داننا تراست و کامیابی باوست ».

۲ - بنده (ب). ۳ - درچایهای مصر و بیروت کلمه « سلاح » نیست.

۲ - حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش از شهری باشد که در آن شهر آنرا خریده‌است و درینصورت هم سود فراوانی میبرد .
 وبهین سبب یکی از بازرگان مجرب بچوینده کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه بتو میآموزم : بازرگانی عبارتست از « خریدن جنس ارزان و فروختن آن بیهای گران » و این اشاره بمعنی گفتار است که مابیان کردیم و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است .^۱

فصل دهم^۲

در صادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در امور بازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی از کالاهارا 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 کالاها تنها نیازمندیهای طبقات خاصی را در نظر گیرد رواج کالای او دشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازارش کسود خواهد شد و سودی نخواهد برد . همچنین هنگامیکه کالای مورد نیاز همگان را صادر میکند باید حتماً از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم کسران^۳ از هر کالائی تنها به توانگران و کارکنان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت میباشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به متوسط آن نیازمندند . پس باید درین 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

- ۱ - والله الرزاق ذو القوة المتین . سورة الذاریات ، آیه ۵۸ . در جاهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است ، « و خدا سبحانه و تعالی داننا تراست و کامیابی باوست پروردگاری جز اونست » .
- ۲ - از اینجا تا فصل شانزدهم جابهای مصر و بیروت با چاپ پاریس از لحاظ تقدیم و تأخیر فصلها اختلاف دارد و ما ترتیب چاپ پاریس را مراعات کردیم و این فصل در چاپ (ک) فصل دوازدهم است .
- ۳ - در جاهای مصر و بیروت بجای « غالی » (گران) « عالی » است .

بى اندازه خطرناك باشد براى بازرگانان سود بيشتري و عوايد مهمتري دارد و بحران بازار را بطور مطمئن تر تضمين ميكند زيرا كالائى صادر شده درين شرايط بعلت دورى محل صدور يا گذشتن از راههاى بسيار خطرناك اندك و كمياب است از اينرو كه صادر كنندگان آن گروهى قليلى اند و بالنتيجه كمتر در دسترس مردم ميباشد و هر گاه كالائى اندك و كمياب باشد بهاى آن گران ميشود .

ولى اگر محل صدور کالا شهرى نزديك و راه آن امن و بيخطر باشد آنوقت صادر كنندگان بسيارى خواهد داشت و در نتيجه کالا بحد وفور در دسترس مردم خواهد بود و بهاى آن ارزان خواهد شد .

و بهمين سبب مى بينيم تجارى كه علاقه فراوان به صدور کالا بممالك سودان دارند مرفه ترين و توانگر ترين مردم اند زيرا بايد راهى بس دور و دراز را بيمابند و رنج فراوان تحمل كنند و كالاها را از دستهاى پر خطر سوزانى عبور دهند كه تشنگى مسافران را تهديد ميكند و آب در آنها بجز در نقاط معينى يافت نميشود و اين نقاط رافقط راهنمايان كاروانها ميدانند و بنا بر اين بجز گروه قليلى از مردم خطر گذشتن از اينگونه راههاى دور و دراز و بيمناك را بر خود هموار نميكند . اينست كه مى بينيم چون كالاهاى سودان در كشور ما اندكست بهاى آنها گران ميباشد . همچنين كالاهاى كشور ما در سودان اندك و گرانست و بازرگانانى كه آنها را بدان كشور صادر ميكند از نبراه سرمايه ها و سود هاى فراوان بدست ميا آورند و بسرعت توانگر و ثروتمند ميشوند . همچنين مسافرانى كه از كشور ما بمشرق ميروند نيز بعلت دورى راه و تحمل رنج فراوان سود بسيار ميبرند ، ولى بازرگانانى كه در يك ناحيه ميان شهرها و شهرستانهاى آن رفت و آمد ميكند سود اندك و فايدة ناچيزى بدست ميا آورند زيرا هم كالا فراوان وهم صادر كنندگان آنها بسيار است ، و خدا روزى دهنده و صاحب قوت متين است ^۱ .

۱ - اشاره به : ولاناكلوا اموالكم بالباطل . سورة بقره ، آية ۱۸۴ و آية ۲۳ سورة النساء و آية ۱۵۹ همان سورة .

فصل یازدهم^۱

در احتکار

و از مسائلی که در نزد خداوندان بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته اینست که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی، عملی مشموم و بدفرجام است و سود آن به تلف شدن محصول و زیان تبدیل میشود. 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 بچنین کالاهایی تعلق میپذیرد و در تعلق نفوس به اموال خود سرّ بزرگی است که موجب بد فرجامی کسانی میشود که آنها را مفت و مجانی از کسان میگیرند، و شاید احتکار همانست که شارع بنام اخذ اموال بیاطل از آن تعبیر کرده است. و احتکار اگر چه باطل محض نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری و بی آنکه قدرت آوردن بهانه‌ای داشته باشند میبرد دارند و بنا بر این چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. لیکن مردم بجز خوردنیها و ارزاق مجبور نیستند کالاهای دیگر را بخرند بلکه سایر اجناس را از روی تفتن و تنوع در شهوات خریداری میکنند و بجز در موارد اختیاری از روی حرص و دلبستگی آنها را نمیخرند و از نروپولی که میپردازند وابسته نمیشوند و دل بدان نمی‌بندند و بدین سبب کسیکه 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 شنیدیم:
 شیخ ما ابو عبدالله الابلی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابوسعید نزد قاضی فاس فقیه ابوالحسن ملیلی حضور داشتم و در درگاه سلطان بوی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می‌پسندد؟ قاضی ابوالحسن مدتی

بفکر فرورفت آنگاه گفت باج شراب . همراهان او و حاضرین خندیدند و درشکفت شدند و حکمت آنرا ازوی پرسیدند . گفت: هنگامیکه خرجها 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 شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد، و این توجه شکفت آوربست، و خدا دانانراست^۱ .

فصل دوازدهم^۲

در اینکه تنزل قیمتها به پیشه‌وران زیان میرساند

زیرا چنانکه یاد کردیم سودزندی و معاش انسان بوسیله صنایع یا بازرگانی حاصل میشود . و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش (بحران) بازار روی دهد و آنها را بیهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یاربح مینامند و از آن پیوسته وسیله زندگی و معاش برای کسانی که به بازرگانی مشغولند بدست می‌آید و بنابراین اگر ارزانی یک کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن صنف کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد]^۳ و از کوشش و تلاش در راه حرفه خود دست خواهند کشید و سرمایه آنان از دست خواهد رفت . برای مثال بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیرزمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در دیگر شئون زراعت و کشت و کار دچار تب‌حالی میشوند زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از

۱ - درجایهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است : « و خدا سبحانه و تعالی آنچه را در سینه‌ها پنهان است مبداند » . اشاره به : و ربك يعلم ما تكن الصدور . سورة القصص ، آیه ۶۹ .

۲ - درجای (ك) فصل چهاردهم است . ۳ - درجایهای مصر و بیروت نیست .

ثروت خود بهره برداری نمیکنند یا بهره ناچیزی بدست میآورند و از سرمایه خود خرج میکنند و بعضیقه مالی گرفتار میشوند و سرانجام در ورطه فقر و بنوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه‌ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغولند نیز میشود و بلکه کلیه کسانی که از آغاز کاشتن تا هنگام خوردن بامور فلاحتی میپردازند بدین سرنوشته دچار میشوند. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان از راه اقطاع (نیول) محصولات زراعتی بپردازد این تبه حالی بآنان نیز سرایت میکند زیرا بسبب این وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می‌یابد و از نگهداری لشکریانی که در نواحی مزروعی اقامت دارند و ارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز میشوند و بالتجیه ارزاق سپاهیان قطع میگردد و دچار تبه‌حالی میشوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکر ادامه بابد 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 کالاهای 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 فرادان میشود. لیکن وسیله معاش و سود مردم در اینست که حد وسط و اعتدال در این امر وجود داشته باشد و سرعت گردش بازارها پدید آید، و بی بردن بگردش بازارها مربوط به عادات و رسوم است که در میان شهر نشینان و اجتماعات بزرگ مقرر 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 حقوق بگیر که اکثریت اجتماع را تشکیل میدهند ناچار اند ارزاق و مواد غذایی خویش را فراهم سازند، و ازینرو ارزانی آن کمک و همراهی بعموم مردم است و جنبه قوت و خوراک مردم در این نوع بخصوص

برجنبه بازرگانی ترجیح دارد. [وخدا روژی دهنده وصاحب قوت متین است] ۱.

فصل سیزدهم^۲

در اینکه کدام يك از اصناف مردم از بازرگانی سود میبرند 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 بهره برداری از ثروت است بدینسان که اجناس و کالاهائی را میخرند و میکوشند که آنها را به قیمتی گرانتر از بهای خرید بفروشند یا از راه گردش بازارها سود برند یا بوسیله صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج تر و گرانتر است بهره برگیرند، یا اجناس را به نسیه بقیمت گرانتری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار می اندازند اندک و ناچیز است ولی چیزیکه هست هنگامیکه اصل ثروت بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود زیرا اندکی که از بسیار بدست آید خود بسیار است. سپس باید کوشید که این بهره برداری با سودی که در نتیجه خرید و فروش اجناس و کالاها در دست سوداگران باقی میماند، کامل وصول شود و قیمت اجناس را بپردازند لیکن در میان این گروه اهل اصناف اندکست و ازینرو 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 زبان میرسد زیرا در مدت عدم پرداخت بهای کالاها بازرگانان از فعالیت باز میمانند در صورتیکه بهره برداری از سرمایه بدان حاصل میشود، و اگر معامله دارای سند و گواهی نباشد بکلی منکر بهای اموال میشوند که موجب نابودی سرمایه میشود و نفوذ حکام در اینگونه اندکست زیرا معمولاً بطواهر امور حکم میشود ازینرو بازرگان رنج فراوان میبرد و دچار مشکلات میشود وغالباً این سود ناچیز را

۱ - والله الرزاق ذوالقوة المتین . سورة الذاریات ، آیه ۵۸ .

این آیه در چایهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل در چایهای مزبور چنین است : « و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است » . سورة التوبة ، آیه ۱۳۰ .

۲ - در چاپ (ك) فصل دهم است .

پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار وصول میکند یا آنکه بهیچرو نمیتواند آنرا وصول کند و سرمایه اش از دست میرود. بنابراین کسیکه 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 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 اگر نه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت وی در دل سوداگران بنشیند و حکام را بانصاف و دادگری وادار سازد تا حقوق او را از کسانی که بوی مدیونند بازستانند. با اینوصف بازرگان میتواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران بازگیرد و در شرط نخست از روی میل و در شرط دوم با زور و قهر از حیف و میل اموالش پیش گیری کند.

لیکن کسیکه 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 ازین حرفه اجتناب ورزد زیرا چنین ثروت خود را در معرض تاراج قرار میدهد و طعمه سوداگران میسازد و کمتر ممکنست که بتواند داد خود را از آنان بستاند زیرا مردم غالباً درصدد آنند که اموال یکدیگر را از چنگ هم بر بایند و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پیشیزی باقی نماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمیداشت، بویژه سوداگران و طبقات پست که بهیچرو یابند اصول نیستند، و اگر خدا برخی از مردم را بیرخی دیگر دفع نمیکرد هر آینه زمین را تباهی فرا میگرفت ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است^۱.

۱ - ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين . سورة بقره . آیه ۲۵۲ .

فصل چهاردهم^۱

در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی اشراف و پادشاهان در مرحله پستی است

زیرا بازرگانان غالباً اوقات خود را صرف خرید و فروش میکنند و در این کار ناچار باید سخت گیری کنند و در طلبیدن آخرین قیمت حد اکثر مبالغه را معمول دارند (یا بعبارت دیگر چانه بزنند) و کسیکه بیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پایند میشود در صورتیکه چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

ولی 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 سوگند های دروغ در داد و ستد، سزااست که چنین خوئی را در منتها درجه فرومایگی و پستی بدانیم چنانکه اینگونه کسان بدین صفات مشهورند و بهمین سبب می بینیم بزرگان و کسانی که ریاست قوم را بر عهده دارند ازین پیشه اجتناب میورزند تا مبادا زیر تأثیر این خوی واقع شوند.

گاهی هم ممکنست 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.

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

فصل پانزدهم

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

در فصل پیش^۱ یاد آور شدیم که بازرگان بخريد و فروش و جلب سود و بهره ميپردازد و در اين امر پيوسته ممارست و تدبير ميکند و ناچار است براي پيشرفت حرفه خود بچانه زدن و لجاجت و سرسختي و کرافه گوئي و نزاع و ستيزه متوسل شود و اينها از لوازم پيشه بازرگاني بشمار ميروند و چنين صفاتي از پاکدامني و جوانمردی آدمي ميکاهد زيرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی به جان باز ميگردد چنانکه رفتارهاي نیکو آثار نیکو و پاک بجان مي بخشد و رفتارهاي بد و پست در آن آثار بد و پست بجای ميگذارد و اگر چنين رفتارهاي بر جان سبقت جويد و تکرار گردد در آن جایگير ميشود و رسوخ می‌یابد و اگر دبری بیاید و خصال نیک در جان جایگير نشود آن خصال نقصان ميپذيرد از اينرو که بسبب رفتارهاي بد آثار نکوهيده‌ای در جان نقش می‌بندد مانند همه ملکنی که از افعال پديد می‌آیند.

و اين آثار بر حسب تفاوت مراتب بازرگانان فرق ميکند چه گروهی از آنان که در پایه پست بازرگانی باشند و با سوداگران بدکار که بنادرستی و تزوير و فريبکاری دست مييازند و برای کلاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوکندهای دروغ یاد ميکنند شريك و همکار باشند بيش از حد بدبن خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چيره خواهد شد و بکلی از فضيلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گرنه چگونه ممکنست چانه زدن و ستيزه گری در جوانمردی آنان تأثیر نبخشد و اين صفت را بکلی از آنان نر باید؟ و اما گروه دوم بازرگانان، که در فصل پيش (فصل دهم) یاد رديم در پناه جاه و نفوذ حقوق خویش را حفظ ميکنند و اين قدرت و جاه آنرا بی نیاز ميکنند که بتن خویش عهده دار اينگونه امور

بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی يك-باره بوضع شگفت آوری بر ثروت آنان افزوده میشود یا ناگهان ثروت بزرگی بارت با آنان میرسد که در نتیجه مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمره بزرگترین توانگران بشمار میآیند و بكمك این ثروت با کارکنان دولت مربوط میشوند و ازین راه در میان مردم عصر خود جلوه گری میکنند و نام آور میشوند و بیابهای نائل میآیند که شخصاً از عهده داری کارهای بازرگانی کناره گیری میکنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خود واگذار میکنند و آنوقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای او میباشند و بدان خو گرفته اند 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 خوی های زشت بازرگانی دور میشوند و جوانمردی آنان را سختهتر میگردد و از هرگزندی که از این رهگذر بدان میرسد مصون میماند. ولی با همه اینها ممکنست نمونه هایی از آثار اینگونه رفتارها بطور نهان و غیرمستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و کارهای نیک آنان را بستایند و غفلتهای ایشان را نکوهش کنند، اما این نمونه ها اندکست و اثر آنها کمتر نمودار میشود، و خدا شما و آنچه را میسازید آفریده است.^۱

فصل شانزدهم

در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد

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

۱ - والله خلقکم وما تعلمون . سورة الصافات ، آیه ۹۴ .

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجه انجام دادن يك عمل و بیابایی تکرار کردن آن حاصل میگردد چنانکه صورت آن در جان رسوخ یابد، و رسوخ یافتن ملکه نسبت اصل موضوع آن فرق میکنند، و فرا گرفتن چیزی از راه دیدن بنا چشم جامعتر و کاملتر از آموختن آن بوسیله خبر و دانش است، ازینرو ملکه‌ای که بشیوه نخستین بدست 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 و ویژه نیازمندبهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحله کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است زیرا از یکسو ساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فرا گرفتن آن بیشتر اهتمام میورزند و ازینرو 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، ولی پدید آوردن صنایع گوناگون بسیط و مرکب هیچگاه یکباره انجام نمی‌یابد بلکه این امر 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 باید دیرزمانی سپری شود. و ازینرو 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

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.

نیازمند کند، آنوقت تجارب و استنباطات آنان در صنایع از مرحله قوه به فعل میرسد،
و خدا دانایتر است.

[و نیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم میشود:

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

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

فصل هفدهم

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

زیرا تا هنگامیکه اجتماع شهر نشینی و تمدن شهر بمرحله کمال نرسد مردم
تنها بکسب ضروریات معاش همت می‌کنند که عبارت از وسایل خوراکی چون
گندم و جز آنست، 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 بوی 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

۱ - در متن «جزاره» بمعنی قصابی و شتر کشی است ولی «خرازه» صحیحتر بنظر میرسد.

۲ - وراقه (بکسرک) کاغذ تراشی و کتاب نویسی (منتهی الارب).

۳ - قسمت داخل کروهه در چاپ پاریس نیست.

در مرتبه دوم قرار دارد.

و نیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و ترقی یکشهر پیشرفت میکند چه درین مرحله بزبائی آنها توجه میکنند و میکوشند صنایع بهتر و ظریفتر تولید کنند تا مورد پسند مردمی باشد که بمرحلهٔ تجمل خواهی و توانگری رسیده‌اند، و اما در اجتماع بادیه‌نشینان با اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع بسیط نیازمنداند بویژه صنایعی که در ضروریات زندگی بکار میروند مانند درودگر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب^۱. و وقتی هم اینگونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود بهیچر و کامل و نیکو نیست بلکه از حد ضرورت تجاوز نمیکند زیرا همهٔ آنها وسایلی 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 اهور تجملی پدید آید آنوقت زیبایی و بهتر کردن هنرها نیز از جملهٔ خواسته‌های چنین اجتماعاتی خواهد بود و صنایع با کلیهٔ وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمهٔ عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهد آمد از قبیل کفشدوز و دباغ و ابریشم باف و ریخته‌گر (زرگر) و مانند اینها. و گاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می‌یابد انواع صنایع مزبور بجائی میرسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفننی و کمالی پدید می‌آید و آنها را در نهایت زیبایی و ظرافت می‌سازند و وسیلهٔ معاش کسانی میشوند که در آن شهر آنها را حرفهٔ خود میکنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین کارها بشمار میروند چه پیشرفت ثروت و تجمل- خواهی آنها را جزو نیازمندیهای مردم شهر قرار میدهد مانند: روغنر (عطر- ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازندهٔ شیره و رب انگور^۲ و سازندهٔ هریسه^۳ و معلمی که آوازه خوانی و رقص و نواختن طبل را بدیگران میآموزد و رراقانی (صحافان) که در صنعت استمناسخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست میکنند

۱ - در تمام جایها و جزا، است.

۲ - شمع ساز، (ک) و (ا) و (ب).
۳ - نوعی طعام است.

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 در باره مردم مصر میثنبوم در میان ایشان کسانی هستند که پرندگان بیزبان و خرهای اهلی را تعلیم میدهند و اشیاء شکفت آوری را تجسم میدهند که بیننده آنها را واژگون خیال میکند ، و سرودخواندن ورقص و راه رفتن روی طنابها رادر هوا باشخاص میآموزند ، و بارهای سنگین مانند حیوانات و سنگهای عظیم را از زمین بلند میکنند ، و دیگر صنایعی که در نزد ما مردم مغرب یافت نمیشود . زیرا عمران و تمدن شهرهای مغرب بمرحله تمدن مصر و قاهره نرسیده است ، و خدا دانای حکیم است ^۱ .

فصل هجدهم

در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته بر رسوخ تمدن و طول ومدت آن است

و علت آن واضح است زیرا کلیه صنایع از عادات و رسوم عمران و تمدن بشمار میروند و انواع گوناگون عادات در نتیجه کثرت تکرار و مرور زمان رسوخ می یابد و آنکه در زمره آئینهای زندگی استوار میشود و در نسلهای پی در پی ریشه میدواند و هرگاه آئینی استوار گردد منسوخ کردن آن بسی دشوار است .

و ازینرو 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 میماند بطوریکه صنایع مزبور را در شهرهای نو بنیادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده اند نمی باییم هر چند اینگونه شهرها از لحاظ تمدن و جمعیت بیایه شهرهای کهن هم رسیده باشند و تنها علت آن اینست که

۱ - والله علیم حکیم . سورة النساء ، آیه ۳۱ . در متن چاپ پاریس چنین است : « والله العظیم الحکیم » . این آیه در جایهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می یابد : « خداوند عمران آن (مصر) را بنیروی مسلمانان پاینده دارد » .

در شهرهای کهن بسبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم آئین‌های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتیکه شهرهای نوبنیاد هنوز باین پایه تکامل نرسیده‌اند.

و این کیفیت در این روزگار بر اندلس تطبیق میشود، چه می بینیم در آن کشور کیفیات و شیوه‌های صنایع در کلیه عادات و رسوم که شهرهای آن معمول میدارند همچنان پایدار و استوار و راسخ است مانند بنائی ساختمانها و هنرهای آشپزی و انواع سرود خوانیها و وسائل سرگرمیهای طرب انگیز از قبیل ابزار موسیقی کوناگون و رقص و هنر فرش کردن و اثاث کاخها و بکار بردن حس سلیقه در ترتیب و وضع ساختمانها و ساختن ظروف و کلیه لوازم آشپزخانه و اثاث زندگی از مواد فلزی و سفالین و روش برپا کردن مهمانیها و جشنهای کوناگون و دیگر هنرهائی که لازمه عادات یک زندگانی پر تجمل و ترقی یافته است. ازینرو می بینیم که مردم اندلس در صنایع ماهرتر و بصیرتراند و صنایع گذشته آنان همچنان در آن کشور استوار بجای مانده است چنانکه هم اکنون بهره و آفری در هنر دارند و درین باره نسبت بمردم کلیه شهرها متمایزاند هرچند عمران و تمدن آن کشور نقصان یافته است و قسمت عمده آن با تمدن دیگر ممالک ساحلی مغرب (موریتانی) برابر نیست.

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه ما یاد کردیم، زیرا در نتیجه رسوخ دولت اموی و دولت پیش از آن یعنی قوط (کتها) و دولتهای پس از آن ازملوک طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و ازینرو تمدن در اندلس بمرحله‌ای نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان پایه نرسیده است، چه اخباری که درباره کشورهای مزبور نقل میکنند نیز نشان میدهد که بعلمت 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 نابتی 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 آوردهاند و بسبب تکمیل صنایع آنان در دیگر کیفیات و احوال از لحاظ صنایع نظیر اندلس است و هر چند کشور مزبور ازین نظر نسبت باندلس در مرتبه دوم قرار دارد ولی بعلت عادات و رسومی که مردم تونس از مصریان اقتباس میکنند صنایع آنان هم اکثون از آن کشور افزونتر 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 فرا میگیرند.

و بنابراین اوضاع تونس بعلت آنچه یسار 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 بتونس پناهنده شده‌اند و در نتیجه اصول و کیفیاتی از صنایع در این کشور رسوخ یافته است و هر چند در این روزگار وضع عمران تونس مناسب ترقیات صنعتی مزبور نیست ولی هنگامیکه آئین هنر در کشوری رسوخ یابد کمتر ممکنست از آن رخت بریند مگر آن سرزمین بکلی ویران شود. همچنین می‌بینیم که در قیروان و مراکش و قلعه ابن‌حماد نیز آثاری ازین صنایع بجای مانده است هر چند کلیه شهرهای مزبور امروز یابورانه 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 کند 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 می‌یابد
که طالبان آنها افزون گردد

و علت آن اینست که انسان اجازه نمیدهد کار از مفت و مجانی انجام یابد زیرا کار هر کس وسیله بهره‌برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست می‌آورد و در سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود برنمیگیرد. ازینرو کار خود را تنها در راهی صرف میکند که ثمره آن در شهری که ساکن آنست ارزش داشته باشد تا سود و بهره آن عاید وی شود. و هر گاه صنعتی خواستارانی داشته باشد در نتیجه روی آوردن مردم بدان رواج یابد درین هنگام صنعت مزبور بمنزله کالائی خواهد بود که بازار آن رواج داشته باشد و برای فروش صادر شود. 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 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 فرموده‌است « قیمت هر کس چیز بست که آنرا نیکو انجام میدهد » بدینمعنی که صناعت هر کس قیمت او را میرساند، یعنی ارزش هر کس کار بست که آنرا وسیله معاش خود میسازد.

و نیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است و آن اینست 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 آنست نخواهد داشت زیرا دولت بزرگترین بازار بشمار میرود و در آن دستگاه هر چیزی رواج میابد و اندک و بسیار در آن دارای يك نسبت میباشد و ازینرو هر چه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامهٔ مردم هر چند خواستار صنعتی باشند خواستشان جنبهٔ عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد. و خدا [سبحانه و تعالی]^۱ بر هر چه بخواهد تواناست.

فصل بیستم

در اینکه هر سه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها رو بزوال میرود ازینرو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت میکنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها افزایش یابند و بنابراین هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت در هم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سرایش فرتوتی (بحران) واقع گردد، آنوقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران دهنشینی بهمان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صنایعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار میرود بیرونق خواهد شد، زیرا سازندهٔ آنها در چنین شرایطی نمیتواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار بدیگران نیازمند میشود یا میبرد و از وی جانشینی هم باقی نمیماند و در نتیجه نشانهٔ اینگونه صنایع بکلی محو میشود. چنانکه نقاشان و ریخته گران و زرگران و نویسندگان و استسناخ-کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی و وسایل فتنی را میسازند از میان میروند و پیوسته صنایع رونقصان میرود تا آنکه بکلی مضمحل میگردد، و خدا آفریدگاردانا است.^۲

۱- در (پ) نیست . ۲- و هو الخلاق العليم . سورة یس ، آیه ۸۱ . در چایهای مصر و بیروت یس از این آیه افزوده شده است ، «سبحانه و تعالی» .

فصل بیست و یکم

در اینکه تازیان از همه مردم از صنایع دورتر اند

زیرا آنها در بادیه نشینی ریشه دارتر و از اجتماع شهر نشینی و تمدن که انسان را بصنایع و دیگر لوازم شهر نشینی جلب میکند دورتر اند و اقوام غیر عرب مشرق و ملت های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همه مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهر نشینی و تمدن ریشه دارتر و از اجتماع بادیه نشینی دورتر اند. حتی این ملتها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بروحشگیری و سکونت در دشتها و اصالت در بادیه نشینی باری میکند و بالنتیجه دارای چراگاههای شتران و ریگز اراهائی که توالد و تناسل آنها را آسان میکند نیز میباشد، اینست که می بینیم در زاد و بوم عرب و هم در سرزمینهایی که آنها را در دوران اسلام متصرف شده اند کلیه صنایع اندک و ناچیز است چنانکه مواد صنعتی را از اقطار دیگر بدان کشورها وارد میکنند. باید به ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگرست و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و ازینرو ملت های دیگر آنها را از کشورهای مزبور بخاص خود وارد میکنند. و ملت های غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند تازیانند زیرا از قرن ها پیش زندگی بادیه نشینی در میان آنان نیز رسوخ یافته است و گواهِ بر این امر اینست که در سرزمین آنان شهر های 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 نمیشد مانند اینکه از پشم پارچه هائی می بافند و پوست رادباغی میکنند و از آن کفش و مشک میسازند، ولی همینکه اقوام مزبور بشهر نشینی گرایندند 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 اینست که آنان از روزگار بادیه نشینی بصنایع مزبور آشنا بوده اند. ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملت های

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 داشته اند. و ازینرو چنانکه یاد کردیم عادات واحوال تمدن و شهرنشینی واز آن جمله صنایع در میان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است. و اما یمن و بحرین و عمان و الجزیره^۱ هر چند در تصرف عرب بوده است ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میان ملت‌های بسیاری از مردم آن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و بآخرین مرحله تمدن و تجمل‌خواهی رسیده‌اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر و تباعه و اذواء^۲. و بنا برین مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامیده و آئین آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته است و ریشه دواینده است و بدین سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت در آنها تأثیر نمی‌بخشد و آنها را فرسوده نمی‌کند چنانکه تا هم اکنون صنایع آن بارونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن) اختصاص دارد مانند صنعت پارچه‌های زربفت (وشی) و برد و عصب^۳ و دیگر جامه‌های زیبایی که از پارچه‌های نخی و ابریشمی در آن شهر می‌بافته‌اند. و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آنند^۴.

فصل بیست و دوم

در اینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکنست از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه‌تئیکی حاصل آید برای مثال خیاط را نام میبریم که هرگاه بخوبی و استواری ملکه‌تئی خیاطی برای

- ۱ - سرزمینی است در بصره، ولی دسلان آنرا «جزیره العرب» ترجمه کرده است و شاید هم منظور مؤلف در اینجا ناحیه مزبور است. ۲ - گروهی از ملوک یمن که نام آنان به «ذو» شروع میشود مانند ذوالاذعار و ذوالقرنین و غیره. ۳ - برد (بضم ب) جامه‌تئی خط‌دار و عصب (بفتح ع) نوعی برد یعنی بوده که نخست نخ آنرا رنگ میکردند و سپس آنرا می‌بافته‌اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن می‌روئیده است (اقرب‌الموارد).
- ۴ - اشاره به: نحن نرث الارض و من علیها. سوره مريم، آیه ۴۱. و در جاهای مصر و بیروت اضافه شده است: «او بهترین وارثانست». اشاره به: و انت خیر الوارثین. سوره انبیاء، آیه ۸۹.

حاصل شود و در جان (نفس) اورسوخ با بداز آن پس دیگر نمیتواند ملکه درود گری با بنائی راینک فرا گیرد، مگر آنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین آن دروی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن اینست که ملکات برای جان (نفس) بمنزله صفات و رنگهائی هستند که یکباره بر آن فشار وارد نمیآوردند و در آن نقش نمی‌بندند و کسی که بر سرشت طبیعی خود باشد سهلتر ملکات را می‌پذیرد و استعداد نیکوتری برای حصول آنها دارد، ولی هنگامیکه جان (نفس) او بسبب ملکه‌ای تغییر پذیرد و از سرشت طبیعی خویش خارج شود. و استعدادش بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف گردد، آنوقت جای او برای پذیرفتن ملکه دیگری ضعیفتر خواهد بود. و این امر آشکار است که نمونه‌های موجود آن گواه بر صحت آنست چنانکه کمتر صنعتگری را می‌بایم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته باشد و سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد و در هر دو بیک اندازه شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل میکنند (نه عملی) نیز بمثابه هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانشها در نهایت خوبی و استواری حاصل آید کمتر ممکنست 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 باره اشاره به امهات صنایع

باید دانست که صنایع بعلت فزونی کارهای متداول در اجتماع بسیار و انواع گوناگونی از آنها در میان نوع بشر معمولست که در شمار نیاید و از حدّ و حصر ۱ - در چاهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کلامی باوست پرورد گاری جز وی نیست».

بیرونست. ولی از میان همه آنها مادو گونه را بخصوص یاد می‌کنیم و بقیه را فرامی‌گذاریم 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 میباشد زیرا برادان نوزاد جان می‌گیرد و غالباً هستی او حفظ میشود و موضوع آن با اینوصف نوزادان و مادران ایشان است.

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

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند وراقه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکنند و آنرا از دستبرد فراموشی نگه میدارند و اندیشه‌ها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دورند میرسانند و نتایج اندیشه‌ها و دانشها را در کتب جاویدان می‌سازد و مراتب عالم هستی را بسبب معانی بلند میکند. و اما غنا (موسیقی) عبارت از نسبت‌های آوازه‌ها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

و کلیه این هنرهای سه گانه سبب میشود که دارنده آنها با پادشاهان بزرگ همبزم شود و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد. و بنا برین اینگونه هنرمندان بهمین سبب شرفی کسب میکنند که دیگران را حاصل نمیشود و صنایع دیگر وابسته بآنها هستند و معمولاً آنها را برای کسب روزی پیشه خود می‌سازند و گاهی این پیشه‌ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق میکند و خدا آفریننده دانا است^۱.

۱ - آیه ۸۱، سوره یس. این آیه در چایهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان پایان می‌یابد: «و خدا بر راستی داناتراست.»

فصل بیست و چهارم

در صناعت کشاورزی

نتیجه این صناعت بدست آوردن مواد خوراکی و غلات و حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم را در آن میکارند و گیاه را پس از روئیدن مواظبت میکنند و آنرا با آبیاری^۱ مرتب نگهدارند تا رشد کند و بمرحله نمره دادن برسد. سپس خوشه آنرا میدروند و دانه را از درون پوست بیرون میآورند و این اعمال را با مهارت انجام میدهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم میسازند.

کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار میرود زیرا بوسیله آن مواد غذایی انسان بدست میآید که معمولا مکمل حیات اوست زیرا انسان نمیتواند بدون همه اشیاء بسربرد ولی نمیتواند بی مواد غذایی بزنگی خود ادامه دهد و بهمین سبب این صنعت به صحرائشینان و ده نشینان اختصاص یافته است، چنانکه در فصول پیش یادآور شدیم که زندگانی بادیه نشینی کهن تر از شهرنشینی است و بر آن مقدم میباشد و از نیرو صنعت کشاورزی از حرفه های دوران بیابان گردی است که شهریان آنرا پیشه خود نمیسازند و باصول آن آشنا نیستند زیرا کلیه عادات و احوال آنان نسبت به عادات و کیفیات زندگانی بادیه نشینی در مرتبه دوم واقع است و صنایع ایشان نیز در مرتبه دوم صنایع بادیه نشینان قرار دارد و بدنبال آنهاست، و خدا آفریدگار داناست^۲.

فصل بیست و پنجم

در صناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهرنشینی و کهن ترین آنهاست و عبارت از شناختن کار بست که بدان انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه ها و جایگاه هایی آماده میکند چه انسان بر سر شتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آینده زندگی

۱ - در تمام جایها بجای «بالسقی» کلمه «بالسمی» است که بعدس تصحیح شد.

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

خود میاندیشد و ازینرو ناچار است بنیروی اندیشه خود از راه برگزیدن خانه‌هایی که دارای دیوارها و سقف‌است و حایل میان او و جهات دیگر میباشد برای رنجبردن از گرما و سرما موانعی بیندیشد. و جماعات بشری در این سرشت اندیشیدن که معنی انسانیت است بایکدیگر متفاوتند ازینرو آنانکه بدین معنی پایبندند هر چند باختلاف سلیقه و سبک هم باشد بعلمت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا میکنند و برای خود خانه‌هایی میسازند مانند ساکنان اقلیم دوم و مابعد آن تا اقلیم ششم. ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دورند زیرا از یکسو در مناطق غیر معتدل سکونت دارند و از سوی دیگر اندیشه آنان از درک چگونگی صنایع انسانی عاجز است و ازینرو به‌غارها و شکاف‌های کوهها پناه میبرند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح و طبخ میخورند. سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسر میبرند و برای پناهگاه خویش خانه میسازند گاهی منازل فراوان بتیان مینهند چنانکه خانه‌های ایشان در یک سرزمین آنقدر توسعه مییابد که یکدیگر را نمیشناسند و بحال هم آگاهی ندارند و بدین سبب میترسند که مبادا شبانه بخانه‌های یکدیگر هجوم برند. اینست 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 یک شهر تشکیل می‌یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان بیکدیگر ممانعت میکنند و گاهی برای نهبانی خویش از دشمن به جایگاه‌های امن و استوار پناه میبرند و کوه‌های بلند و دره‌های مستحکم را پناهگاه خویش میسازند و خود و زیردستانشان را از گزند دشمن نگاه میدارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنان اند مانند امیران و سران قبایل.

آنگاه باید دانست که چگونگی ساختمان‌ها در شهرهای گوناگون متفاوتست و در هر شهری بر حسب عادات و رسوم که در میان مردم آن متداولست و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف زندگی ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه‌های

کوناگون میسازند. همچنین در داخل یکشهر نیز خانه‌ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و کارگاههای 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 ناچاراند در منازل خود اطاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه‌های شان را از سنگ بنیان می‌نهند و فواصل میان سنگها را با آهک بند کشی میکنند و روی دیوارهای داخلی را با نقش و نگارهای کوناگون می‌آریند و کچبری میکنند و درین باره هر چه بیشتر در تزئین و آرایش بنا میکوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه‌های مکمل و باشکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زبرزمینهایی برای انبار کردن و اندوختن مواد غذایی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز میسازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگان و حاشیه‌نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبل‌هایی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده میکنند. و گروهی هم کلبه‌های محقر و زاغه‌های تنگی برای خود و فرزندان و خانواده خویش میسازند و ازین حد در نمیگذرند زیرا تنگدستی و فقر بیش ازین بآنان اجازه نمیدهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا میکنند.

و در میان طبقات مختلف درین باره مراتب نا محدودیست که هر یک فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا میسازند و گاهی نیز هنگام روی کار آمدن پادشاهان و تشکیل دولتها برای بنیان نهادن شهرهای بزرگ و معابد و بناهای بلند و باشکوه بدین صناعت نیازمند میشوند و در چنین مواقعی درزیبائی و استحکام بناها و برافراشتن دیوارهای آنها بی‌نهایت میکوشند تا هنرمندی را بعد اعلاای آن برسانند و بوسیله صنعت بنائی است که میتوان موجبات ساختمانهایی را فراهم آورد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم‌های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیمهای نزدیک آن متداولست زیرا در اقلیمهای غیر معتدل بنائی وجود ندارد بلکه ساکنان آنها

بجای خانه پناهگاههایی از نی و گل تهیه میکنند یا به غارها و شکافهای کوهها پناه میبرند.

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 بسنگ یا آجر میچسبد 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 پایه‌ای نصب میکنند و فاصله آنها را از یکدیگر بهر اندازه صاحب بنا بخواهد قرار میدهند تا عرض پایه بنا مطابق دلخواه او باشد سپس دو تخته مزبور را بوسیله چند ذراع چوب بهم متصل میکنند و آنها را بر پیمان یا زنجیر بدان می‌بندند و دو جهت خالی را که میان دو تخته مزبور باقی میماند با دو تخته کوچک دیگر سد میکنند و آنگاه در درون آن خاک آمیخته با آهک میریزند و آنها را با کوبه‌های مخصوصی که برای همین منظور آماده شده است میفشردند و درهم میکوبند تا وقتی که خوب نرم میشوند و اجزای خاک با آهک مخلوط میگردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاک میریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود. در نتیجه این روش ذرات خاک و آهک چنان بهم می‌آمیزند که گویی جسم واحدی تشکیل داده اند. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب میکنند و بهمان طریق خاک و آهک را درهم می‌آمیزند و میکوبند تا عمل مزبور پایان می‌یابد و هر بار تختهها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار میدهند تا آنکه

کلیه قسمت‌های دیوار چنان بهم می‌پیوندد و جوش میخورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را «طایبه» (چینه) و سازنده آنرا «طَوَاب» (چینه-کش) مینامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیله آهک است بدینسان که آهک را در آب حل میکنند و گل آنرا يك یا دو هفته باندازه‌ای نگه میدارند که ترکیب آن اعتدال پذیرد و حرارت شدیدی را که تپا کنند چسبیدن است از دست بدهد، آنگاه که باندازه لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها میمالند.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دود دیوار اطاق میکشند و بالای آنها تخته‌هایی که هم نجار آنها تراشیده است میخکوب میکنند^۱ و آنوقت روی آنها خاك و آهک میریزند و آنها را با کوبه درهم میفشرند تا اجزای خاك و آهک بهم در آمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقه آهک و خاك را با آهک میاندایند همچنان که دیوارها را آهک اندود میکنند. دیگر از صنایع بنائی که مربوط به آرایش و تزیین بناهاست ساختن اشکال برجسته بوسیله گچ بریست بدینسان که گچ را با آب مخلوط میکنند و پس از آنکه می‌بندد و هنوز نمناکست با پرهای آهنی اشکال و نقوش متناسبی از آن میسازند و آنقدر روی آن کار میکنند که رونق و شادابی خاصی پیدا میکند. و گاهی هم روی دیوارها را با تکه‌های مرمر یا آجر یا سفال یا صدف و یا شبه آرایش میدهند چنانکه اجزای متجانس یا گوناگونی از آنها جدا میکنند و آنها را بنسبت‌ها و اندازه‌هایی که خودشان میدانند در آهک می‌نشانند. پس از ساختن دیوار آنقدر زیبا بنظر می‌آید که گوئی منظرهای از بوستانهای آراسته بگلهاست.

۱ - کلمه «دسار» (بکسر د) که بمعنی میخ است در جایهای مختلف بصورت‌های «دسائر» و «دسائر» و «دساز» 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 ممکنست مؤلف که غالباً کلامانی مخالف قیاس بکار میرد آنرا بر «دسائر» جمع بسته و بنا برین صورت صحیحتر «دسائر» باشد.

از جمله هنرهایی که در بتائی 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 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.

و همه اینها بر حسب مهارت و استادی و هنر مندی بتّایان فرق میکنند و هر چه عمران و تمدن شهر بیشتر شود ساختن بناها نیز بهمان میزان توسعه می‌یابد.

و چه بسا که حاکمان شهر در اینگونه امور نظارت میکنند چه آنان بوضع بناها بصیرتراند و گذشته ازین مردم در شهرهای پر جمعیت و آباد درباره اینگونه امور با یکدیگر بمنازعه و ستیزه میپردازند و حتی بر سر فضا و هوای بالاتر و فروتر و سود بردن از خارج بنا نیز مرافعه میکنند و درباره اموری که میترسند زبانی به دیوارهای آنها برساند باختلاف و مشاجره میپردازند و همسایه خود را از آن منع میکنند مگر آنکه در آن ذبحق باشد. همچنین درباره حق استفاده از معابر و راه باز کردن به آبهای روان و فاضل آب قنوات نیز با هم بنزاع بر میخیزند و چه بسا که یکی بر دیگری بعلت قرب جوار درباره دیوار یا بلندی آن یا قناتی که نزدیک آنهاست ادعا میکند یا یکی مدعی میشود که دیوار همسایه‌اش کهنه و دارای شکاف است و بیم سقوط آن مرود و ناچار باید برای خراب کردن و دفع ضرر آن از همسایه نزد حاکم برود و حکم خرابی آنرا بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه‌ای میان در شریک نیاز بکسی دارند که اهل بصیرت باشد تا ازین راه نه لطمه‌ای بخانه وارد آید و نه حق کسی از میان برود و ازین قبیل مسائل بسیار است که همه آنها بر مردم پوشیده است و بجز کسانی که در بتّائی بصیرت دارند و بکیفیات آن آشنا هستند دیگری نمیتواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی پیوستگی بناها بیکدیگر

و رموزی که در استحکام آنها بکار میرود و جایگاههای چوبهای بنا و کجی یاراستی دیوارها و تقسیم منازل بنسبت اطاقها و منافع آنها و جاری ساختن آبهای قنوات در منازل چنانکه از عبور آن زیبایی باطاقها و دیوارها نرسد و دیگر موضوعات مربوط بینائی کاملاً آگاهاند و در همه اسرار آن تجربه و بصیرت دارند ولی کسان دیگر از تجربیات آنان آگاه نیستند .

لیکن این گروه با همه اینها از لحاظ مهارت یا ناتوانی درین صنعت در قرون گذشته نسبت باقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار داشته‌اند و مادرصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهرنشینی و توسعه آن مربوط به بسیاری طالبان آنست . بهمین سبب هنگامیکه دولت در مرحله بادیه‌نشینی است در آغاز کار مجبور میشود از کشورهای دیگر بنا بخواهد و درین صنعت بدیگران نیازمند میگردد چنانکه این امر برای ولیدبن عبدالملک روی داد و هنگامیکه تصمیم گرفت مسجد مدینه و قدس را تعمیر کند و مسجد شام را بنام خود بنیان نهاد نماینده‌ای بسوی پادشاه روم بقسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که در کار ساختمان مهارت داشته باشند نزد وی کسبیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور ویرا دربارهٔ مساجد مزبور تکمیل کردند .

و گاهی این صنعتگران بمسائلی از هندسه نیز واقف میباشند مانند برابر کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها .

و بنابراین بنایان ناچار باید در اینگونه مسائل هندسه بصیر باشند ، همچنین بر موز جرائق بوسیلهٔ دستگاه (ماشین) آن آگاهی دارند زیرا هرگاه 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 ، ازینرو این امر را بدینسان چاره‌جویی کرده‌اند که نیروی ریمان 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 حاصل میگردد. و این ابزار از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداولست درست میشود و بوسیله اینگونه ابزارها معابد بزرگی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده‌اند، بناهای شکفت آوری که مردم گمان میکنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده‌اند، در صورتیکه این پندار درست نیست بلکه آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده‌اند چنانکه در جای خود یاد کردیم. پس باید باینگونه نکات پی برد، و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند^۱.

فصل بیست و ششم

در صناعت درودگری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار میرود و مصادد آن چوب است زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر يك از موالید 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 اینست که وقتی خشک شود از چوب آن استفاده‌ها میکنند که نخستین فواید آن عبارتست از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش.

همچنین از چوب ستونهایی میسازند که هنگام خطر سقوط دیوار کسب یا بار سنگین آنها را بکار میبرند. گذشته از این چوب سودهای دیگری نیز دارد که هم

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

بادیه‌نشینان و هم‌شهریان از آن استفاده میکنند .

چنانکه بادیه‌نشینان آنرا برای ستون و میخ چادر های خود بکار میبرند و برای زنان خود از چوب کجاوه^۱ میسازند ، وسلاحهایی مانند نیزه و کمان و تیراز آن تهیه میکنند .

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها در خانه ها و اطاقها بکار میبرند و از آن تخت‌هایی برای نشستن روی آنها میسازند . بنابراین ماده اصلی هر یک از وسایل یاد کرده چوب است و جز در یرتو صنعت ممکن نیست بصورت خاصی درآید که مورد نیاز است و صنعتی کهنه بوسیله آن چوب بصورت های یاد کرده در میآید و وسایل گوناگونی تولید میکند عبارت از درودگیری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است .

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

سپس هنگامیکه تمدن و حضارت باوج عظمت و ترقی برسد و دوران تجمل خواهی فراز آید که مردم بزبائی و آرایش کلیه وسایل زندگی دلبسته میشوند و دوست دارند هر یک از اقسام ساخته های درودگری از سقف گرفته تا دروخت و هر اناث دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد ، آنوقت آرایش و زبائی در صنعت درودگری نیز پدید میآید و ساخته های آنرا بزبور های تفتنی گوناگونی میآریند که در شمار شگفتیهای هنرمیباشد و بهیچرو در زمره ضروریات بشمار نمیآید مانند

۱ - ترجمه « حدج » یعنی نوعی از مراکب زنان مانند هودج و کجاوه (اتراب الوارد) .

نقش و نگار کردن درها و تخت‌ها^۱، و چون آماده کردن تکه‌های چوب به‌هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می‌تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در می‌آورند آنگاه بر حسب اندازه‌های معینی آنها را باهم ترکیب می‌کنند و چنان بامیخ‌های چوبی بهم می‌بندند که بیننده می‌پندارد بهم چسبیده است، و بر حسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می‌شود اشکال گوناگونی از آنها تعبیه می‌کنند و در نظر او هر چیزی زیباتر و آراسته‌تر جلوه‌گر می‌شود^۲ و این هنر را در همه لوازمی که از چوب می‌سازند از هر گونه که باشد بکار می‌برند.

و نیز معمولاً در ساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند میشوند که دارای نخته‌ها و طنابهایی است^۳ و این کشتیها عبارت از ساخته‌های هندسی است که آنها را از نظر شنا کردن ماهی بوسیله بالها و سینه‌اش بشکل آن جانور می‌سازند تا این شکل در برخورد با آب برای کشتیرانان کمک بیشتری باشد و بجای جنبش حیوانی که در ماهی وجود دارد برای حرکت دادن آن از باد استفاده می‌کنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل میشوند چنانکه در ناوهای نیروی دریایی آنرا بکار می‌برند، و این صناعت اساساً در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد زیرا لازمه بیرون آوردن اشکال از مرحله قوه به فعل بروش استوار اینست که به تناسب میان اندازه‌ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه‌ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و بهمین سبب کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار می‌رفتند، چنانکه اقلیدس^۴ صاحب کتاب اصول هندسه درودگر بود و باین هنر شناخته‌شده و همچنین ابلونیوس^۵

۱ - ترجمه «تخلیط» است که در کتب لغت بدین معنی نیامده است و منظور نویسنده حاشیه دادن و گل به ترسیم کردن روی اشیاء نجاریست. ۲ - گویا مقصود مؤلف هنر مثبت کاری است. ۳ - اشاره به: «و حمله ذات‌الواح و دسر. سورة القمر، آیه ۱۳. دسر» بضم د - س «جمع» «دسار» یعنی میخ است ولی در اینجا منظور رشته‌هایی از لیب است که الواح کشتی را با آنها بهم می‌بندند.
Euclide - ۴
Apollonius - ۵

مؤلف کتاب محرومات و میلازش^۱ و جز آنان نیز درود گری میدانسته و بدان شهرت داشته اند .

و چنانکه میگویند 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 میباشد یعنی میتوان گفت وی درود گر بوده است ولی دلیلی بدست نمیدهد که وی نخستین سازنده آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران میگردد، بلکه معنی گفتار مزبور^۲ اشاره به قدمت درود گری است زیرا چون از دوران پیش از نوح 'ع' خبر صحیحی در دست نداریم ازینرو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است . اینست که باید باسرا صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست^۳ .

فصل بیست و هفتم در صنعت بافندگی و خیاطی

[باید دانست گروهی از بشر که در اقلیمهای معتدل بسر میبرند از نظر اینکه مفهوم کلمه انسانیت بر آنان اطلاق شود ناگزیراند در باره پوشاک^۴ خود بیندیشند همچنانکه در باره پناهگاه خویش میاندیشند . و امر پوشاک چنان حاصل میشود که پارچه بافته 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 پیوند داد تا پارچه یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی مینامند . پس اگر مردم بادیه نشین

۱ - دسلان این نام را به « منلاوش » (Ménelaüs) تصحیح کرده است .

۲ - درچایهای مصر و بیروت میان این جمله بطور معترضه « والله اعلم » افزوده شده است .

۳ - سوره یس ، آیه ۸۱ . این آیه درچایهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان پایان می یابد ، « و خدا سبحانه و تعالی دانا تر است و کامیابی باوست » .

۴ - ترجمه « دف » (یکسر « د ») است که یکی از معانی آن شدت گرما است ولی در اینجا بمعنی هر پارچه یشمی یا کرکست که تن را گرم کند .

باشند بهمان پارچه اکتفامیکنند ولی اگر بشهر نشینی گرایند این پارچه را میبرند و تکه‌هایی تقسیم میکنند که اندازه بدن انسان باشد و شکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هر یک را در نظر میگیرند آنگاه این تکه‌ها را بهم می‌پیوندند تا بکنوع جامه میشود و آنرا میپوشند و صنعتی که بدان جامه‌ها را میدوزند 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 در تار و پود پارچه‌ها بکار میرود که آنها را بمنظور محکمی پارچه بشدت بهم می‌پیوندند و در نتیجه از آن پارچه‌های معینی باندازه‌های مختلف بدست می‌آید از قبیل گلیم^۲ های پشمی که یکسره بدن را می‌پوشانند و پارچه‌های پنبه‌ای و کتان‌ی که برای جامه بکار میروند و صنعت دوم برای اینست 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 ممکنست جامه از تکه‌های بسیار تشکیل یابد یا حاشیه دوزی داشته باشد یا با سلولهای دیگر دوخته شود^۳.

- ۱ - از آغاز فصل تا اینجا که در داخل کروشه است در چاپهای مصر و بیروت نیست.
- ۲ - ترجمه «اکسیه» جمع «کساء» است که صاحب منتهی الارب آنرا گلیم ترجمه کرده و معنی مناسب آن همین است چه بادیه‌نشینان آنرا بدون دوخت یا بشکل عبا بر تن می‌پوشند و کلمه «ازار» نیز بهمین معنی آمده است.
- ۳ - در اینجا مطابق چاپهای مصر و بیروت مؤلف سه گونه خیاطی را بدینسان آورده است: و صلا اوتنیبتا او تفسحاً که قسمت نخستین آن را در ماده «وصل» تا حدی بجس میتوان تفسیر کرد چه در اقرب الموارد آورد، خیط موصل فیوصل کثیر. و در چاپ پاریس چنین است: و صلا اوجبا اوتنیبتا اوتفتیحاً که قسمت دوم آن را در ماده «حک» چنین می‌بایم: جود حباک التوب ای کفاهه، ولی برای دو قسمت دیگر یعنی: تنیبتاً یا تفتیحاً و تفسحاً در کتب لغت معنی مناسبی بدست نیامد. دسلان بجس و احتمال آنها را تفسیر کرده ولی ما از نقل آن صرف نظر کردیم. رجوع به ص ۳۸۰ ج ۲ ترجمه دسلان شود.

و این صنعت دوم و ویژه اجتماع شهر نشینی است چه مردم بادیه نشین از آن بی نیازند و تنها پارچه‌ها را یکسره بر بدن می‌پیچند چنانکه همه بدن آنانرا فرا می‌گیرد بی آنکه آنها را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند. بلکه بر بدن پارچه‌ها با اندازه اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه‌ها و فنون شهر نشینی است و باید از اینجا به‌راز 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^۱ تابنده وی در آن هنگام بهیچیک از عادات تجملی زندگی نه‌بوی خوش و نه زن و نه جامه دوخته و نه کفش هیچیک دلسته نشود و متعرض هیچ شکاری نگردد و بهیچکدام از عاداتی که در جان (نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید باینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همه آنها را از دست میدهد، بلکه باید مانند کسیکه وارد عرصه رستاخیز میشود حج گزارد یعنی ازدل و خالصانه در پیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگر خالصانه و بی‌روی و ریا حج گزاری وی انجام یابد پاداش او اینست که همچون روزیکه از مادر میزاید از کنه‌ها ن خویش پاک میشود، منزهی ای پروردگار، چه اندازه نسبت به بندگان خود مهربانی و چه اندازه بآنانکه در جستجوی رهبری هستند بخشایش می‌کنی.

و این دو صنعت در میان مردم از روزگارهای کهن وجود داشته است زیرا پوشاک در اجتماعات اقلیم معتدل برای بشر ضروریست لیکن ساکنان اقلیم‌های نامعتدل گرم نیازی به پوشاک ندارند و اینرو می‌شنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر می‌بردند و عامه مردم ازینرو که صنایع مزبور بسیار کهن میباشند آنها را به ادریس^۲، که از اقدم پیامبران بشمار میرود نسبت میدهند و چه بسا که نخستین سازنده آنها را هر مس^۳ میدانند. و گاهی هم گفته شده است که هر مس همان ادریس است و خدا [سبحانه و تعالی] ^۴ آفریدگار دانست.

۱ - اشاره به ۱، كما خلقناكم اول مرة . سورة الانعام ، آیه ۶۴ .

۲ - Hermès ۳ - قسمت داخل گروه در چاپ پاریس نیست ۴ - سورة يس ، آیه ۸۱ .

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 برفق و نرمی از شکم مادر میگیرد و موجبات زائیدن را فراهم میکند و آنگاه پس از وضع حمل بر حسب آنچه یاد میکنیم وسایل اصلاح حال نوزاد و مادر را در نظر میگیرد ». و این هنر معمولا ویرته زنان است زیرا آنها از عورت یکدیگر اطلاع دارند و کسیکه این کار را انجام میدهد موسوم به قابله است.

و این کلمه را مجازا از معنی دادن و پذیرفتن (قبول) گرفته اند زیرا زن زائیده چنین را به ماما میدهد و گوئی وی آنرا قبول میکند. چه هنگامیکه 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 بیابان رساند که معمولا نه ماه است آنوقت برای خارج شدن، که خدا شوق 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 پرده ها بسبب بیوستگی و چسبیدگی آن بر رحم جدا میگردد و همه اینها دردهائی است که بر شدت درد زائیدن میافزاید و معنی طلق^۱ همین است. درین هنگام قابله (ماما) مادر را تا حدی بوسیله مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری میدهد و ازینراه بعمل و خاصیت قوه دافعه جنین کمک میکند. و تا حد امکان و بر حسب معرفتی که او را بدشواری زائیدن زن رهبری میکند در تسهیل کار او میکوشد تا دردها و مشقات و برا تخفیف دهد، آنگاه پس از وضع حمل میان جنین و رحم پیوندی (جفت) باقی میماند که جنین از آن در زهدان تغذیه میکند و از ناف وی برودش پیوسته است. و این پیوند

۱ - طلق (بفتح ط) یعنی درد زائیدن است و بمعنای خندان و گشاده رو و روز خوش نه گرم و نه سرد نیز آمده است و اطلاق کلمه بر درد زائیدن از نظر تافؤل است (اقرب الموارد) و (منتهی الارب).

جفت) عضو زاییدی است که بویژه برای تغذیه نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و بروده نوزاد یا زهدان مادر زبان نرساند و سپس محل جراحت را با بوسیله داغ کردن^۱ و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

سپس باید دانست که جنین هنگامیکه ازین مجرای تنگ بیرون میآید دارای استخوانهای نرم و ترونازه ایست که سهولت قابل انعطاف و خمیدگی است و چه بسا که بعلت نزدیکی زمان تکوین و رطوبت مواد شکل اعضا و هیئت بدن وی تغییر می یابد ازینرو ماما او را مالش میدهد و در اصلاح او میکوشد تا هرعضوی به شکل طبیعی و وضعی که بدان تعیین شده است باز گردد و خلقت وی راست شود.

آنگاه ماما بسوی زچه^۲ باز میگردد و برای بیرون آمدن پرده های جنین او را بنرمی مالش میدهد زیرا گاهی ممکنست پرده های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن میرود که ما سکه پیش از آنکه پرده ها کاملاً خارج شوند بحالت طبیعی خود باز گردد و این پرده ها که زوایدی بیش نیستند گسندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کنند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. اینست که ماما ازین پیش آمد میهراسد و به زچه کمک میکند که زودتر دفع شود و پس از آنکه پرده های مزبور بیرون میآید باز ماما بسوی نوزاد باز میگردد و باعضای بدن او انواع روغنهای داروهای ذرور^۳ قابض میمالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیز دیگری بکامش میمالد و در بینی او دارو میریزد تا آب از بینش جاری شود و آنچه در بطون دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده های روده و خشک شدن

۱ - در قدیم جراحات را بجای یانسان که در عصر حاضر متداولست داغ میکردند چنانکه مثل معروفی است «آخر الدوا الکی». ۲ - ترجمه «نفساء» بمعنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آنرا «زچه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» میگویند. ۳ - ذرور (بفتح ذ) داروئی که برای چشم و زخمها بکار میرود (اقرب الموارد).

آن بعلت چسبیدگی، داروهای غرغره بوی میدهد.

وباز بدرمان کردن زچه میپردازد و برای سستی وضعفی که بر اثر دردزائیدن و گزندگی که بعلت درد جدا شدن جنین، بزهدان وی وارد آمده داروهای تجویز میکند، چه نوزاد هر چند عضو طبیعی مادر نیست ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزله عضو پیوسته قرار میدهد ازیشرو از جدا شدن وی دردی بمادر میرسد که نزدیک بدرد بریدن عضوی ازتن است. گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان میکند. و همه اینها دردهائی است که ماما بداروی آنها آگاه تر و بینا تر است. همچنین ماما بکلیه دردهائی که برای نوزاد در تمام دوران شیر خوارگی تا از شیر گرفتن روی میدهد از هر پزشک ماهری بصیر تر است و یگانه سبب آن اینست که بدن انسان درین کیفیت منحصرأ بالقوه بدن آدمی بشمار میرود و هرگاه از مرحله شیر خوارگی بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی میشود و ازیشرو درین هنگام به پزشک بیشتر نیاز دارد و بنا براین چنانکه ملاحظه میشود اینصناعت دراجتماع انسانی ضروریست و موجودیت افراد آن معمولا بدون ماما انجام نمی یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی ازین صناعت بی نیاز میشوند و آن یابسبب آنست که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادتی قرار میدهد مانند پیامبران، ص، و یابسبب الهام و هدایاتی است که نوزاد بدان الهام میگردد و بر آن سرشته میشود و در نتیجه بدون این صناعت بوجود می آیند.

و اما در باره کیفیت معجزه باید گفت که معجزات بسیاری درین امر روی داده است از آنجمله خبریست که در باره پیامبر، ص، بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد درحالیکه دودست وی بر روی زمین قرار داشت و دیدگانش را باسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره و دیگر معجزاتی که درین باره به پیامبران نسبت میدهند نیز مانند این کیفیت است. در باره چگونگی الهام نیز نباید انکار کرد، چه هرگاه حیوانات بیزبانی مانند زنبور عسل و جز آن بالهامات

شکفت آوری اختصاص یافته باشند در بارهٔ انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه میتوان تردید کرد و بویژه موجودی که بکرامت و احسان خدا اختصاص یافته است. گذشته ازین الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن بیستان مادر دست میدهد آشکارترین گواه بر وجود الهام برای بشر است، زیرا چگونه کنی عنایت یزدانی بزرگتر از آنست که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیدهٔ فارابی و حکمای اندلس میتوان پی برد که درین خصوص بحث را به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی کشانده و گفته اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود زیرا وجود نوع متوقف بر صنعتی است که هستی انسان جز بدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزادی بدنیا آید و ازین 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 نمره و تابع اندیشه هستند. و ابن سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیدهٔ مزبور مخالف بوده و با نظریهٔ امکان انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین موافقت داشته است و میگوید ممکنست پس از انقراض نوع بار دیگر بعلت مقتضیات فلکی و اوضاع شکفتی که بگمان او بندرت در طی قرون متمادی روی میدهد مجدداً نوع باز گردد و آنوقت مقتضیات مزبور چنان اقتضا میکند که خمیرهٔ طینتی مناسب مزاج آن اوضاع با حرارت مناسبی آفریده شود و در نتیجه پیدایش انسانی پایان یابد. آنگاه تقدیر برای او حیوانی پدید میآورد که برای تربیت و پرستاری آن انسان در او الهام آفریده میشود تا هنگامیکه وجود او بمرحلهٔ بقا در آید و از شیر باز گرفته شود.

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رسالهٔ خویش که آنرا به رسالهٔ حی بن یقظان^۱ نامیده است بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هر چند

۱- این رساله ذیل کتاب «زندهٔ بیدار» نشریهٔ شمارهٔ هشت بنگاه ترجمه و نشر کتاب طبع شده است.

ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم ولی موافقت ما از طریق نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل اومبتنی براستناد افعال بعلت موجب است، در صورتیکه دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد میکند و هیچ علتی وجود ندارد که بفاعل مختار در میان افعال و قدرت قدیم قائل شویم و نیازی باین تکلف نیست.

آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شویم هدف استدلال وی که پدید آمدن وجود این شخص بر آن مبتنی است اینست که برای تربیت او در حیوان بیزبان الهام آفریده میشود، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب میکند؟ و هنگامیکه 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 نردیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردم در مقاصدی که اظهار شده اند بخودی خود گواه بر بطلان آنها هستند.

و خدا آفریدگار داناست^۱.

فصل بیست و نهم

در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در میان جمعیت هائی که در حرکت نیستند و شهرنشینان مورد نیاز است نه بادیه نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفریاد آن پی برده اند و نتیجه و ثمره آن عبارتست از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری از بیماران بوسیله درمان تا از امراض و دردها درمان شوند.

و باید دانست که اصل امراض یکسره از خوراکیهاست چنانکه بر حسب حدیثی که در میان پزشکان نقل میشود، هر چند علما بر آن خرده گرفته اند، و جامع اصول

۱ - سوره یس، آیه ۸۱. این آیه در جاهای مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است: «و خدای تعالی دانا تر است».

پزشکی است پیامبر فرموده است « معده جایگاه درد و پرهیز سر داروهاست و اصل هر دردی ناگوارد (تخمه) است » .

اینکه میفرماید « معده جایگاه درد است » معنی آن آشکار است و منظور از « پرهیز سر داروهاست » اینست که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوردن پرهیز میکند عبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشه همه داروهاست و معنی « ناگوارد »^۱ تداخل است که انسان در میان فواصل نوبت هر غذا و پیش از آنکه غذای پیشین هضم شود دمبدم غذا بخورد .

و شرح آن چنین است که خدا سبحانه انسان را بیافرید و حیات او را بوسیله غذا حفظ کرد که 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 میگردد . و آن خون را قوه نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل میسازد . و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیله حرارت غریزیست مرحله بمرحله ، تا آنکه بفعل جزء بدن میشود و تفسیر آن اینست که هرگاه غذا در دهان داخل میگردد و در زیر دندانها خرد و جویده میشود در زیر تاثیر حرارت دهان اندکی مییزد و مزاج و ترکیب آن تا حدی 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 غذا است . آنگاه همین لقمه جویده به معده میرود و زیر تاثیر حرارت معده پخته میشود تا آنکه به کیموس^۲ مبدل میگردد که زنده و شیره این مطبوخ است و آنگاه این کیموس به کبد فرستاده میشود و فضولات آن از معده داخل روده‌ها میگردد و بوسیله نفوذ در دو مخرج از بدن بیرون میرود . آنگاه حرارت کبد آن کیموس را مییزد تا آنکه بخون تازه مبدل میشود و بسبب طبخ قشری مانند سرشیر

۱ - ترجمه «برده» است که در اقرب‌الموارد به «تخمه» و در منتهی‌الارب به «ناگوارد» تفسیر شده است . ۲ - معنی غذای داخل معده است که هنوز بخون تبدیل نشده است . این کلمه عربی کیموس یونانیست (اقرب‌الموارد) .

روی آن پدید می‌آید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته‌نشین می‌شود و دستگاه حرارت غریزی تا حدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو میماند که بلغم باشد. سپس کبد همه آنها را بر گهای کوچک و بزرگ میفرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن مؤثر می‌شود و آنگاه از خون خالص بخار گرم تر و تازه‌ای تشکیل می‌یابد که بروح حیوانی کمک میکند و قوه نامیه به‌رمای را که از خون لازم دارد برمیگیرد و از خون گوشت و از قسمت غلیظ آن استخوان درست می‌شود. آنگاه بدن فضولات و قسمتهائی را که زاید بر احتیاج آنست 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 بمرحله فعل که گوشت باشد. سپس باید دانست که سرچشمه بیماریها و قسمت عمده آنها عبارت از انواع تبهاست. علت تب اینست که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف می‌شود و نمیتواند در هر یک از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی پزند و در نتیجه غذا ناپخته میماند. و سبب آن غالباً فزونی غذا در معده است چنانکه بعلمت 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 میبرد و از آن نیروی آن بر هر دو تقسیم می‌شود و ازینرو از هضم و طبخ کامل غذا فرو میماند و معده همین غذا را که طبخ آن ناتمام است بکبد 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 بر گها میفرستد و پس از آنکه بدن نیاز مناسبی را که بدان دارد برمیگیرد اگر قادر باشد آنرا با فضولات دیگر مانند عرق و اشک و آب دهن بیرون میفرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیاری از آنها فرو میماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در گها و کبد

و معده باقی میماند و روز بروز افزایش می‌یابد. و هر ترکیب مرطوبی که پخته نشود و نارس بماند کندیده میشود و بنابراین آن مواد غذایی نارس نیز متعفن میگردد و آنرا «خلط» مینامند و در هر جسم کندیده‌ای حرارت شکفتی یافت میشود و این حرارت شکفت همانست که در بدن انسان آنرا تب میگویند. و میتوان این امر را درغذای وامانده که کندیده میشود و همچنین درزباله های کندیده آزمایش کرد که چگونه درین هنگام حرارت بآنها راه مییابد.

اینست معنی تبها در بدن انسان که سراسر همهٔ بیماریها بشمار میروند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است.

و اینگونه تبها دارای درمانهایی هم هستند بدان سان که چند هفتهٔ معین بیمار را از غذا منع میکنند و باو غذاهای مناسب میدهند تا کاملا بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی نیز خود دستوریست برای نگهداری بدن از بیماریهای تب‌دار^۱ و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید میآید و بسبب آن بیماری ویژه‌ای در آن عضو تولید میشود و در بدن خواه اعضای رئیسی یا جز آنها زخمایی بروز میکند و گاهی عضوی بیمار میشود و در نتیجه قوائی که در آن موجود است بیماری میگرداند.

اینهاست مجموعهٔ بیماریها و سرچشمهٔ آنها غالباً از غذاهاست و برای درمان کلیهٔ آنها باید بیزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهرنشینان 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 سبزه‌ها و میوه‌های فراوان خواه تر و تازه یا خشک در میآمیزند و در این باره بیک یا چند نوع غذای پخته اکتفا نمیکند زیرا چه بسا که مادر یک قسم طبخ چهل گونه گیاه و حیوان بر شمرده‌ایم. اینست که غذا دارای ترکیب

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

شکفتی میشود و شاید این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد .
گذشته از این درشهرها هوا بعلت درآمیختن آن با بخارهای گندیده ای که
از فزونی فضولات حادث میشود فاسد میگردد ، در صورتیکه هوا بروح نشاط میبخشد
و نشاط روح در تقویت دستگاه حرارت غریزی برای هضم غذا تأثیر میکند .

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد زیرا آنان غالباً در حال سکونت
و آرامش اند و بهیچرو از ثمرات ورزش بهره مند نمیشوند و هیچ نشانه ای از آن در میان
ایشان یافت نمیشود . اینست که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز میکنند و
نسبت بروز امراض مردم شهرها باین فن نیازمند میشوند .

ولی بادیه نشینان معمولاً دارای مواد غذایی اندکی هستند و بیشتر بعلت آنکه
حبوبات و غلات کمتر در نزد آنان یافت میشود با گرسنگی دمساز میباشند بحدیکه
بگرسنگی خو میگیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان میکنند
گرسنگی در آنان جبلی و طبیعی است . گذشته ازین مردم بادیه نشین باخوردن اندکی
سرو کار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه ها هم در آشپزی از عادات
و احتیاجات شهر نشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه ها دور اند ، ازینرو طوایف
بادیه نشین غذاهای ساده ای میخورند و بدرآمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها
مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند .

هوایی که در آن سرمیبرند 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 ازین آنها همواره با ورزش سرو کار دارند ، چون برای اسب دوانی یا
شکار یا انجام دادن پیشه هایی که نیازمند بهای زندگی آنانرا فراهم میکند پیوسته
در جنبش و حرکت اند و ازینرو بسبب کلیه این اعمال غذای آنان بخوبی هضم میشود و
بتداخل غذا نیز آشنا نیستند . اینست که مزاج آنان نسبت بشهریان سالم تراست و دورتر

از بیماریها هستند و کمتر به پزشک نیازمند میشوند و بهمین سبب در میان بادیه‌نشینان بهیچ‌رو پزشک یافت نمی‌شود و این امر تنها بسبب بی‌نیازی آنان از پزشک است چه اگر بوی احتیاج میداشتند حتماً در میان آنان هم پیدا میشد و همین احتیاج بادیه‌نشینان به پزشک وسایل معاش او را فراهم میساخت و ویرا بسکونت در میان آنان بر میانگیخت.

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

فصل سی ام

در اینکه خط و نوشتن در شمار هنرهای انسانی‌های متمد نیست^۲

و آن عبارت از نشانه‌ها و اشکالی از حروف است و این شکلها کلمه‌های شنیدنی را نشان میدهند که دلالت بر نیات درونی انسان میکنند، و بنابراین خط نسبت به کلمات یا نشانه‌های 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 دوردست 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 عمر آن و اجتماع مردم آن و کوشش آنان در راه رسیدن بمرحله کمال

۱ - اشاره به آیه ۲۴، سوره الفتح.

۲ - در متن چنین است: «من عداد الصنایع الانسانیة» و ظاهر منظور از کلمه «انسانیة» در اینجا انسان تربیت یافته و متمد نیست نه معنی لغوی آن که دسلان آنرا به «نوع انسان» ترجمه کرده زیرا همه صنایع مخصوص بنوع انسان است بویژه که مؤلف در فصل بیست و سوم زیر عنوان «اشاره بامهات صنایع» صنعت خط را مانند صنایع قابلگی و صحافی و موسیقی و طب از صنایع شریف شمرده است و در همین فصل نیز باین معنی اشاره میکند.

و ترقی است زیرا خط در شمار صنایع است و در فصول گذشته یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته بوضع تمدن ملتها و تابع عمران آنهاست و بهمین سبب می بینیم که بیشتر بادیه نشینان بیسواد اند و بخواندن و نوشتن آشناییستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را میداند نه در خواندن چندان قادرند و نه در نوشتن مهارت دارند. از سوی دیگر می بینیم 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 شیوه های آسان تری در میان آنان متداولست چنانکه درین روزگار در باره مصر حکایت میکنند و میگویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته شده اند که این فن را بر طبق قواعد و احکامی در خصوص ترتیب و وضع هر یک از حروف به متعلمان می آموزند و گذشته ازین آموزندگان را و امیدارند که بتن خود آن ترتیب را بیاموزند و بدان عمل کنند و آنوقت بیاری دانش و حس توأماً متعلم را بفن آشنا میکنند و در نتیجه ملکه آن بهترین و کاملترین شیوه ها در آنان رسوخ می یابد. و این پیشرفت برای آنان در سایه ترقی و توسعه صنایع که خود معلول فراوانی جمعیت و افزونی کارهای گوناگونست حاصل شده است.

[ولی وضع تعلیم خط در اندلس و مغرب بدینسان نیست که هر حرف را بتمهائی بر طبق قوانین و اصولی معلم به شاگرد می آموزد بلکه شاگرد از راه تقلید خط و نوشتن کلمات رو بهمرفته نوشتن را فرا میگیرد چنانکه شاگرد مینویسد و معلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامیکه در آن مهارت می یابد و در انگلستان او ملکه نوشتن استوار میشود و چنین کسی را خوش خط (مجید) مینامند]^۱.

و خط عربی هنگام دولت تابعه در زیبائی و آرایش بمنتها درجه استواری رسیده بود زیرا دولت مزبور بمرحله شهر نشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تابعه به مردم حیره انتقال

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

یافت که در آن دوات خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصیت از وابستگی و خویشان تباعه بودند و پادشاهی عرب را در سرزمین عراق تجدید کردند ولی چنانکه تباعه در خط مهارت داشتند اینان بدان مرحله نرسیدند زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دوات خاندان منذر در تمدن ولوازم آن مانند صنایع و غیره بمرحله دولت حمیر نرسیده بودند و مردم طائف و قبیله 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 پذیر است و از قول کسانی که گفته اند قریش خط را از قبیله ایاد عراق آموخته اند بقبول نزدیکتر است و آنها این شعر را که از آن یکی از شاعران ایاد است دلیل میآورند: «قومی که هر گاه حرکت کنند همه ساحت عراق و خط و قلم از آنان است» .

و این گفتار دور از حقیقت است زیرا ایاد هر چند بساحت عراق فرود آمده اند ولی آنان همچنان بر همان آداب و شئون بادیه نشینی بوده اند در صورتیکه خط از صنایع شهر نشینان است بلکه معنی گفتار شاعر اینست 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 تباعه و حمیر آموخته اند از دیگر اقوال شایسته تر است . [و در کتاب تکمله تألیف ابن الابار در فصلی که درباره ابن فروخ قیروانی فارسی اندلسی از اصحاب مالک ، رض ، سخن میراندیدیم که نوشته است : و نام وی عبدالله بن فروخ بن عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است او از پدرش روایت میکند که گفته است به عبدالله بن عباس گفتم ای طایفه قریش در باره این نوشتن عربی بمن خبر دهید که آیا شما پیش از آنکه خدا محمد ص ، را پیامبری برانگیزد با همین خط مینوشتید ؟ و مانند امروز حروفی را که بهم می پیوندند بهم می پیوستید و آنها را که جدا نوشته میشدند ، جدا می نوشتید

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 خلعجان بن قاسم کاتب و حی 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 برخلاف راه و روش زندگی تغییر میدهید؟

مرگ از آن زندگانی که ما را ناسزا گوئید بهتر است بویژه که جرهم و حمیر

هم از ناسزاگویان باشند».

پایان گفتاری که ابن‌الابار در کتاب تکمله نقل کرده است. و در پایان

گفتار میافزاید:

زنجیرهٔ اسناد این حدیث چنین است: خبر داد مرا ابوبکر بن ابی حمیره در

کتاب خود از ابوبحر بن عاصی و او از ابوالولید و قشی و وی از ابو عمر و طلحمنکی بن

ابی عبدالله بن مفرح و بخط خودش آنرا حکایت کردم از ابوسعید بن یونس و او از محمد بن

موسی بن نعمان از یحیی بن محمد بن حشیش بن عمر بن ایوب مغفاری تونسی از بهلول بن

عبیده الحمی از عبدالله بن فروخ. انتهى. [۱]

و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» مینامیدند. همهٔ حروف آن منفصله

بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبیلۀ

مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند ولی آنان آنرا مانند کلیۀ صنایعی که در

میان بادیه‌نشینان معمول میشود نیک نمی‌نوشتند چه بادیه‌نشینان در صنایع شیوه‌های

استوار پیش‌نمیگیرند و دل‌بستگی به زیبایی و آرایش آنها ندارند از یثرو که زندگانی

۱ - قسمت داخل گروه در جایهای مصر و بیروت افتاده است.

(مقدمهٔ این جلد، ص ۱۰۶)

بادیه‌نشینی از صنایع دور است وغالباً از آن بی‌نیاز هستند. اینست که خط و کتابت عرب بشیوهٔ بادیه‌نشینی بود مانند خطی که درین روزگار دارند بلکه باید گفت خط ایشان درین دوران از لحاظ هنری نیکوتر است زیرا ایشان هم اکنون بتمدن و شهر-نشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولت‌ها نزدیکتر اند.

و قبیلۀ مضر نسبت بمردم یمن و شام و عراق در بادیه‌نشینی ریشه‌دار تر و از شهرنشینی دورتر بودند، ازینرو خط عربی در آغاز اسلام از لحاظ استواری و زیبایی و خوبی بمرحلۀ نهائی و کمال و بلکه بحد متوسط هم نرسیده بود زیرا عرب دروضع بادیه‌نشینی و توحش بسر میبردند و از صنایع دور بودند.

و باید دید درین باره چه نظریاتی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه آنرا با خطوط خود نوشته‌اند پدید آمده است. آنها با خطوطی نا استوار 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 برخلاف 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 هم اکنون نیز برخی از کسان خط ولی^ص یا عالمی را از لحاظ تبرک می‌پسندند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید میکنند ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه نوشته‌اند وجود ندارد، چه شیوهٔ صحابه پیروی شده و رسم الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم الخط در مواضع معلوم شده‌اند.

و درین باره نباید به‌پندار 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 کلیۀ مواردی را که مخالف قیاس شمرده‌اند میتوان توجیه کرد و میگویند در موضعی نظیر اضافه شدن

الف در «لاذبحته»^۱ این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یاء در «باید»^۲ یای زاید تنبیهی است بر کمال قدرت پروردگار، و امثال اینها از توجیهاتی که بر روی هیچ اصلی جز ادعای بی دلیل محض استوار نیست و تنها موجبی که آنان را باینگونه توجیهات و ادار کرده اینست که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزّه می کنند و می پندارند که این خط کمال آدمی است و بنابراین صحابه را از نقصان این کمال منزّه می سازند و آنان را به کمال در مهارت خط نسبت میدهند و برای توجیه آنچه از خط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخط است اینگونه تلاشها میکنند در صورتیکه این شیوه درست نیست. و باید دانست که خط درباره آنان از کمالات نیست چه این فن چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکار میرود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمیباشد زیرا نقصان در آن بماهیت دین یا خصال انسان باز نمیگردد بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و بر حسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت میکند زیرا عمران استعداد های نهفته انسان را نشان میدهد.

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

آنکه چون تازیان بفرمانفروائی و کشور داری نائل آمدند و شهر های گوناگون را فتح کردند و کشور ها را متصرف شدند و بیصره و کوفه فرود آمدند

۱- سورة النمل، آیه ۲۱ ۲ - سورة الذاریات، آیه ۴۷، و السماء، بنیها باید...

و دولت آنان بنوشتن و خط نیازمند شد فن خط را بکار 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 نهائی و هدف مطلوب بود، و رسم خط کوفی درین دوران هم معروفست. آنگاه تازیان در سرزمینها و کشورهای گوناگون پراکنده شدند و افریقیه و اندلس را نیز فتح کردند و خاندان عباسیان شهر بغداد را بنیان نهادند و در آن شهر پس از آنکه از لحاظ عمران توسعه یافت خطوط هم با آخرین مرحله ترقی رسید و آن شهر بعنوان پایتخت اسلام (دارالاسلام) و مرکز دولت عرب بشمار میآمد [و چگونگی خط در بغداد با وضع آن در کوفه از لحاظ شیفتگی به نیکوئی رسوم و علامات و زیبایی رونق و حسن منظر اختلاف پیدا کرد و این اختلاف در اعصار مختلف استحکام یافت تا آنکه در بغداد علی بن مقله وزیر پدید آمد و روایت خط را بر افراشت، 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 به مباینت و اختلاف کلی منتهی گردید. و پس ازین روزگار اختلاف مزبور در نتیجه تفنن کهبذان^۱ در استواری شیوهها و اشکال آن افزایش یافت تا به متاخران رسید، مانند با قوت 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 فرا گرفتند و در نتیجه با خط مردم مصر بکلی اختلاف پیدا کرد]^۲.

و رسم خط افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروفست نزدیک بخط

۱ - ترجمه کلمه «جهاذنه» جمع «جهبذ» (بفتح ج - ب - کسر ج - ب) معرب کلمه فارسی «کهبذ» است، بمعنی ناقد آگاه و بیانشناختن نیک از بد، که در هر بی بجای انتقاد کننده متداولست و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقاد کنندگان یا نقادان بکار ببریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود.

۲ - قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت افتاده است.

مشرقی بود^۱. و چون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت دودمان مزبور 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 معروفست. 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 مینوشتمند و بشیوه‌ای زیبا جلد میکردند و کاخها و گنجینه‌های پادشاهان مملو از کتبی میشد که بیهمتا بود و مردم سرزمینها ونواحی گوناگون درین باره برقاوت و همچشمی برداختند.

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی از هم گسیخته شد و در ورطه سقوط فرو افتاد کلیه آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آنهمه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد همچون مشعلهای تابانی میدرخشید نیز از میان رفت و خاموش شد و کیفیات خط و کتابت و بلکه دانش 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 متداولست ترسیم میکنند و با این شیوه خط را به دانش آموزان میآموزند که بطور حسی آنرا فرا میگیرند و هم از لحاظ عملی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبه نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانامیشوند و آنوقت بهترین روش بدست میآید.

و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروائی عرب و بربرهائی که بدنبال آنان بفرمانروائی رسیدند، از آن سرزمین رخت بر بست و ملت‌های مسیحی بر آن کشور

۱ - عبارت مذکور در چاپهای مصر و بیروت چنین است: «ورسم خط باندادی معروف بود و خط افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروفست از آن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیک بخط مشرقست».

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 بوسیلهٔ رواج دادن صنایعی که میدانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را بدستگاه دولت نزدیک کردند و ازینرو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجهٔ از زیاد 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 کلیهٔ خطوط مردم افریقه گردید زیرا از هنگامیکه مردم اندلس از مشرق آن کشور مهاجرت کردند و با فریقه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه‌هایی در بلاد جریده باقی مانده بود که اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و همسایگی آنانرا نیازموده بودند زیرا اندلسیان تنها در تونس پایتخت افریقه گرد آمده بودند.

اینست 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. درین هنگام خط هم بسرنوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم و اشکال آن بتباهی گرائید و در نتیجهٔ فساد حضارت و نقصان عمران شیوهٔ 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 تمدنی 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 بمللی خارج میشدند بفاس رهسپار میشدند و دولت مرینیان در دوران فرمانروائی خود از صنایع آنان استفاده میکرد. پس از آن خط و نوشتن از بار گناه

دولت و پادشاهی کشور چنان فراموش شد که کوئی هیچ وجود نداشته است و در افریقیه و مغرب خطوط روپستی رفت و حسن خط بکلی از میان رفت و اگر میخواستند کتابی استنساخ کنند استنساخ کننده 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 بحدی که باید پس از رنج فراوان آنها را بخوانند. و همین انحطاط بعلت نقصان تمدن و فساد دولتها بدیگر صنایع نیز راه یافته بود و خدا حکم میکند و حکم او را رد کننده ای نیست^۱.

[و استاد ابو الحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب را قصیده ایست در بحر بسط بروی^۲ راه که در آن صناعت خط و مواد آنرا یاد کرده است و قصیده مزبور از بهترین دستورهائی است که درین باره نوشته شده است و من نقل آنرا درین فصل لازم دیدم تا کسانی که در صد 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 میباشی ،

اگر در فن نوشتن بر عزمی استوار هستی ،

برای سهولت پیشرفت به مولای خود راعب شو ،

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

بخوبی قادر شوی ،

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

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

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

۱ - سورة الرعد ، آیه ۴۱ . یا ابن فضل در چاپهای مصر و بیروت چنین است : « و خدا دانای تراست . »

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 .

را دراز و نه کوتاه برگزین ،
 و شکاف (فاق) سر قلم را از وسط آن بزین تا تراش از دوسوی آن یکسان و
 بیک اندازه باشد ،
 و هنگامیکه همه این دستور ها را از روی مهارت مانند کسیکه در کار خود
 زبردست و آگاهست انجام دهی ،
 آنوقت همه تصمیم خود را برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در
 تراشیدن قلم از همه تدابیر مهمتر است ،
 نباید توقع داشته باشی که من همه رازهای این فن را آشکار کنم چه من درین
 امر بخل میورزم ،
 ولی زبده و خلاصه دستور من اینست که باید سر قلم گرد و دایره وار باشد و در
 عین حال تحریف^۱ داشته باشد ،
 آنکه در دوات مر 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 زرنیخ زرد و کافور باشد
 نیز افزود ،
 و هنگامیکه این ترکیب بحد کفایت تخمیر شود ،
 آنکه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده‌ای برگزینی ، 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 باشکیبائی عادت و شیوه خود قرارده چه هیچکس
 مانند آدم شکبیا بمنظور خود نائل نمیا ید ،
 نخست نوشتن را در لوح آغاز کن ،
 ۱ - قط زدن قلم بطوریکه معرف یانوک تیز باشد .

وعزم خویش را مانند شمشیر برنده آماده ساز ،
 در آغاز مشق کردن و نوشتن ،
 نباید بهیچرو از خط بدخویش شرمگین شوی ،
 زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان میشود ،
 و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید میآید ،
 تا هنگامیکه با آرزوی خود بررسی ،
 آنوقت بسیار شادمان و مسرور میشوی ،

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

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 بر انگیختن و حشر و نشر همه کردار هایش در پیش او
 نمودار میشود .

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان میکند همچنان که گفتار و
 سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر میکند و ازینرو 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^۱ .

و آن مشتمل بر بیان همه دلالتهاست . و بنا بر این کمال خط خوب در اینست
 که دلالت آن واضح و روشن باشد چنانکه حروفی که وضع شده اند آشکارا و بطور
 وضوح مفهوم خود را برسانند و شکل و رسم هر یک از آنها جداگانه ، زیبا و از یکدیگر
 متمایز باشد مگر حروفی که در تداول خطاطان باید در یک کلمه بهم پیوسته شوند

۱ - خلق الانسان علیه الیابان . سوره الرحمن ، آیه ۳ و ۲ .

(حروف متصله) و گرنه حروف منفصله مانند الف وراء وزاء و دال و ذال و غیره راهنمایی که در ابتدای کلمه واقع میشوند جدا و وقتی ه در آخر آن هستند پیوسته مینویسند. لیکن در میان کاتبان متأخر معمول شده است که در بعضی از کلمه ها اجزای آنها را بهم متصل میکنند و حروفی را که در نزد آنان معلومست میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمیدانند و ازینرو دیگران از درک اینگونه کلمه ها 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 معروفست 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 ازین شیوه عدول کنند و تا حد امکان کلمات را خوانا و روشن بنویسند و گرنه خط آنان بمنزله خطی بیگانه خواهد بود چه از لحاظ عدم دلالت هر دو یکسان میباشند. و درین 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 بکشند 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 نمانان سازند. ازینرو آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که باینگونه امور اختصاص دارد مبالغه میکنند که بمنزله معمائی میشود و اصطلاح آنان اینست که از حروف بکلمه های خاصی از قبیل نامهای خوشبوها و میوهها و پیرندگان یا کلهها تعبیر میکنند و اشکال دیگری وضع میکنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم آنها را در نوشتن برای تعبیر از اندیشه های خود بکار میبرند.

و چه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن بر این اشکال قوانینی وضع میکنند، هر چند در آغاز آنها را وضع نکرده اند، که دارای مقیاسهای معین میباشد و آنها را بنسبت فهم خود استنباط میکنند و «کلید معما» مینامند. و درین باره در میان مردم

دفاتر معروفی متداولست، و خدا دانای حکیم است.^۱ درصنعت صحافی^۲

در روزگار قدیم بعلمت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای علمی و سجلات (دفاتر)^۳ از طریق روایت و ضبط^۴ مبذول میشده است لیکن درین عصر بسبب انقراض دولت (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 باین فن از لوازم عمران بشمار میرفت و معلول پیشرفت و وسعت دایره فرمانروائی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی و دیوانهای گوناگون بود و مردم هر عصر و هر سرزمین بنقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان میدادند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید و دیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها راییشه خود ساختند و این پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه های دیوانی و احکام اقطاعها و چکها را بر روی چرمهای نازکی مینوشتند که صنعتگران آنها را بروشی هنری از پوست حیوانات تهیه میکردند و این بعلمت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعه نامه های دیوانی و چکها در آن دوران بود، ازینرو از نظر اهمیت دادن بنوشته ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها فقط به کاغذهای پوستی اکتفا کردند.

۱ - اشاره به ۱۰ انه هو العليم الحكيم . سورة يوسف ، آیه ۸۳ .
 ۲ - صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق میشده است و آنرا «وراقه» مینامیدند .
 ۳ - سجلات مشفق از ریشه لاتینی Sigillam است که دارای چندین معنی است و از آنجمله بر دفاتر عمومی مخصوص قید مقاولات و معاملات اطلاق میشده است که در عربی نیز بهین معنی بکار میرود (یادداشت دسلان ، ص ۴۰۶ ج ۲) .
 ۴ - ضبط در اینجا بمعنی تصحیح و علامت گذاری خط است .

ولی دبری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نام‌ه‌های دیوانی و چکها نیز روبفزونی رفت و کاغذهای پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنانرا رفع نمیکرد، ازینرو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ سازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان دادنامه‌های دیوانی و چکهای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذها را برای نامه‌هایی که بسلطان دستگاه دولت می‌نوشتند و هم بمنظور تألیفات و کارهای علمی برگزیدند و تاجائی که بخواهی صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و بیبهرترین شیوه‌ای ساخته میشد.

پس ازچندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که زنجیره اسناد روایت هارا به مؤلفان و واضعان آنها نسبت دهند چه مهمترین منظور از تصحیح و ضبط کتب همین است و بدین شیوه اقوال را بگوینده آنها و فتوی هارا به رأی دهنده و مجتهدی که آنها را استنباط کرده بود نسبت دادند و تا هنگامیکه متون از راه اسناد آنها به تدوین کنندگان هر یک تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوائی بآنها درست نخواهد بود.

ووظیفه دانشمندان در روز کارهای گذشته و در سر زمینهای گوناگون چنین بوده است، چنانکه فایده فن حدیث درباره روایت فقط منحصر بهمین اصل بوده است زیرا بزرگترین نتیجه و ثمره شناختن احادیث صحیح و حسن و مسند و مرسل و مقطوع و موقوف از موضوع آنها از میان رفته و زبده و فشرده احادیث عبارت از امهاتی بود که مورد قبول امت واقع گردیده بود و ازینرو توجه بدانها کاری بیهوده و لغو بشمار میرفت و برای سود بردن از روایت و اشتغال بدان هیچ راهی بجز تصحیح کردن این امهات علم حدیث و کتب فقه و ویژه فتوی و دیگر دیوانها و تألیفات علمی باقی نمانده بود که بوسیله تصحیح بتوان زنجیره نسب هر یک را بمؤلفان آنها پیوند داد تا آنوقت نقل از آن امهات و اسناد بآنها صحیح باشد و این رسوم و قواعد در مشرق زمین و اندلس متداول بود.

و دانشمندان در هموار کردن و تابناک ساختن راههای آنها کوشش‌های فراوان کرده بودند و بهمین سبب می‌بینیم دیوانهائی که در آن روزگار در سرزمینهای مشرق و اندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و زیبایی است و متون کهنه‌ای که درین روزگار در دست مردم کیتی باقیست گواهی میدهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران درین باره با آخرین مرحله کمال رسیده‌اند و مردم جهان تا این عصر از آنها نقل میکنند و از لحاظ نفاست نسخه‌ها از سپردن آنها بدیگری بخل می‌ورزند .

ولی درین روزگار آن رسوم و شیوه‌ها بکلی از مغرب رخت بر بسته است و مردم این سرزمین بهیچ‌رو دلبستگی بآنها نشان نمیدهند زیرا فنون خط و ضبط و روایت بسبب نقصان عمران در آن سرزمین و خوی بادیه‌نشینی مردم آن روز و زال نهاده است و کلابجائی کشیده که امهات و دیوانهای علمی را با خطوط ابتدائی می‌نویسند و طلاب بربر آنها را بصورت کتابهای پر غلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ میکنند و آنوقت کسیکه 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 دیوانهائی بی تحقیق و همچنانکه هست فرامیگیرند 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 بنیستی میرود و در شرف نابودی است ، و نزدیک است دانش بکلی از مغرب رخت بر بندد و خدا بر

کار خود غالبست^۱. ولی بر طبق اخباری که به ما رسیده است هم اکنون در مشرق فن روایت همچنان پایدار است و کسیکه بخواهد بتصحیح دیوانها بپردازد با مشکلاتی روبرو نمیشود و راه برای جوینده آن باز و کاروی آسانست زیرا چنانکه یادخواهم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است، ولی خوشنویسی و خط نیک که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایرانست و از خطوط آنان بشمار میروند، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباهتر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

فصل سی و دوم

در فن غناء (آواز خوش)

این هنر عبارت از آهنگی دادن به اشعار موزون از راه تقطیع آوازهائبنسبتهای منظم معلومی (در علم موسیقی) است که هر آواز آن هنگام قطع شدن توفیق^۱ کاملی پدید میآورد.

و آنگاه يك نغمه (آواز خوش) تشکیل مییابد، سپس این نغمه بر حسب نسبتهای معینی با یکدیگر ترکیب میشوند و بسبب این تناسب و چگونگی خاصی که از آن در این آوازهها بوجود میآید شنیدن آنها لذت بخش میگردد، زیرا در

۱ - آیه در چاهای مصر و بیروت افتاده و آخر فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانانراست و توفیق باوست».

۲ - توفیق در لغت چنانکه در منتهی الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبه تلفیق است و آن بلند کردن است دو دست را (منتهی الارب). و اگر این کلمه تعریف 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. خواجه نصیر گوید: در عام 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 بازاء سکات حروف ساکن تواند بود مثلا گویند تن تن. و اما در وزن شمری حروف متحرك از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکات (مبارالاشعار، ص ۱۱).

علم موسیقی بیان شده است که آوازه‌ها دارای تناسبات خاصی هستند چنانکه آوازی ممکنست نیده یا يك چهارم یا يك پنجم یا بخشی از یازده قسمت آواز دیگر 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 ترکیبهای خاصی مایه لذت میشود که موسیقی دانان آنها را تعیین و منحصر ساخته و در باره آنها گفتگو کرده‌اند، چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار آهنگ دادن در نغمه‌های خوش و طرب‌انگیز بجائی میرسد که از راه تقطیع آوازهای دیگری از جادات نیز ایجاد میکنند 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 درین روزگار از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت میشود و از آن جمله زمزار (نی) است که آنرا شباهه^۱ مینامند و آن نی میان تهی است که در پهلوهای آن سوراخهای معدود بست و هنگامیکه در آن میدمند آوازی از آن برمیآید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها تریبی که در میان موسیقی دانان متداولست آواز تقطیع میشود تا بدینوسیله نسبت‌های میان آوازه‌ها در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازه‌ها بر روش متناسبی بهم پیبوندند 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 ازدوسوی تراشیده‌اند ولی مانند نی استوانه‌ای نیست زیرا از دو تکه جداگانه تشکیل مییابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیله نی کوچکی که بدان پیوسته‌اند در آن میدمند و باد بسبب آن نی در آن داخل میشود و نغمه‌های زیر از آن برمیخیزد و بسبب تقطیع آوازه‌ها

۱ - شباهه (بفتح ش - تشدید ب) ابزاری نین میان تهی است و آنرا «یراع» یعنی قصب نیز مینامند و از باب نامیدن بجزیی که از آن اتخاذ شده است از آن به «مزمار عرفی» نیز تعبیر شده است (صبح‌الاعشی، ج ۲ ص ۱۴۴) - ۲ - (بضم ز)

با انگشتان از سوراخهای آن همان گونه نغمه‌هایی بیرون می‌آید که در شبابه (نای) یاد کردیم.

و از بهترین ابزارهای نین درین روزگار بوق (شیپور)^۱ است و آن آلتی میان تهی باندازهٔ يك ذراع است که آنرا از مس میسازند و از جایگاه دمیدن رفته رفته گشاد میشود تا اینکه گشادیش در دهانهٔ آن باندازهٔ اندکی کمتر از کف دست میرسد و بشکل نوك 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 برمیخیزد. این ابزار نیز دارای سوراخهای معدودیست که نغمه از آنها بتناسب خاصی بوسیلهٔ انگشتان تقطیع میشود و آنگاه لذت بخش میباشد.

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات الاتار) 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 میخهای چوبین که در نوك ابزار تعبیه شده است می‌بندند و این میخها را در موقع لزوم ممکنست برای سست کردن یا محکم کردن زهها بیج داد.

سپس این زههارا یا بوسیلهٔ تکهٔ چوبی (مضراب) مینوازند و با بسبب زهیکه آنرا بدو کنارهٔ کمانه (آرشه) ای می‌بندند و از روی زههای ابزار میکذرانند و باید پیش ازین عمل زه کمانرا به موم یا کندر بمالند. و هنگام نواختن بسبب آنکه کمانه را بایکدست بجایکی روی زهها میکشند یا آنرا از روی زهی بزه دیگر حرکت میدهند آوازاها تقطیع میشود و در عین حال در کلیهٔ ابزارهای زهدار هنگام نواختن

۱ - Trompette شیپور موزیکچیان . ۲ - دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات « بشکل نوك قلم تراشیده » باید پس از « و بوسیلهٔ نی کوچکی » باشد بدینسان « و بوسیلهٔ نی کوچکی بشکل نوك 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) .

با انگشتان دست چپ روی زهها ایقاعات پدید میآورند خواه ابزار را بامضرب بنوازند یا بوسیله کمانه و در نتیجه آهنکها متناسب و لذتبخش میگردد .

و گاهی هم بوسیله نواختن چوبدستی هایی بر روی ابزار تشت مانند یا زدن تکه های چوب روی یکدیگر بر حسب ایقاعات متناسب آهنکهای پدید میآورند که شنیدن آنها لذت بخش 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 مناسب روح باشد و از هر چیزی که احساس بشود کیفیت از آن درک میگردد و هرگاه این کیفیت برای ادراک کننده مناسب و سازگار باشد لذت بخش و اگر برای آن منافی و نفرت آور باشد دردناک خواهد بود و بنا بر این مزه های مناسب و سازگار آنهاست که کیفیت طبیعت آنها در خور و شایسته حس چشائی باشد و همچنین بسوده های سازگار . و در بویها آهنائی لذت بخش اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درک کننده بویهاست و بویها از حس بویائی بدان میرسند ، و از نیرو این روح بوی خوش گیاهان و گلهای 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 آهنائی سازگار و مناسب هستند که ساختمان آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد . چنین محسوساتی در نفس سازگارتر و مناسبتر اند ، از نیرو هر گاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و نگارهایی که بر حسب ماده خود دارد متناسب باشد و این اشکال و نقش و نگارها از آنچه برای ماده خاص آنها کمال تناسب و ساختمان لازمست خارج نشوند ، و معنی زیبایی و حس نیز در هر چیز ادراک شده ای 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 بعمشوق بدینسان تعبیر میکنند که روح آنان با روح محبوب درآمیخته است .

[و درین معنی رازیست که اگر از صاحب‌دلان و دلدادگان باشی آنرا درمیابی و آن یگانگی مبدأ^۱ است و هر گاه بهر کس^۲ جز خود بنگری و دروی بیندیشی می‌بینی میان تو و او یکنوع یگانگی از آغاز وجود داشته است که بر یگانگی تو و دلداده‌ات در جهان هستی گواهی میدهد]^۳ و معنی آن بوجه دیگر اینست که بگفته حکیمان وجود میان موجودات مشترک است و ازینرو انسان دوست دارد وجود او با وجود کسی که در وی کمال مشاهده کرده است درآمیزد تا ازینرو با او متحد و یگانه شود.

[بلکه نفس درین 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 مناسبترین چیزها بانسان و نزدیکترین آنها به کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است ازینرو درک زیباییها و محاسن نقش و نگارهای آدمی و آوازه‌های او از ادراکاتی است که به سرشت و فطرت انسان نزدیکتر است. اینست که هر انسانی بمقتضای فطرت شیفته دیدنی یا شنیدنی زیبا میشود، و زیبایی در شنیدنی اینست که آوازه‌ها متناسب باشند نه متنافر، چه آوازه‌ها دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی^۵ و بلندی^۶ و نرمی^۷ و سختی^۸ و جنبش^۹ و فشار^{۱۰} و جز اینها.

و تناسب در آواز چیز بست که سبب حسن و زیبایی آنها بشود و آن دارای شرایطی است. نخست آنکه نباید خواننده یکباره آواز را کشش دهد بلکه باید بتدریج و

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

رفته‌رفته باشد و آنگاه بهمین شیوه از کشش باز گردد، همچنین ناگزیر باید در میان دو آواز همانند يك آواز نامشابه بیاورد. و درین باره باید شیوهٔ سخندانان را در نظر آورد که چگونه جمله‌های مرکب از حروف متنافر یا نزدیک بیک 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 قبیل خارج شود بدانسان که بیرون رفتن وانتقال از قسمتی بقسمت دیگر بر حسب تقسیمات موسیقی دانان متناسب باشد.

و بنا برین هر گاه آواها بر حسب قواعد دانندگان این فن در کیفیات گوناگون بروفق تناسب معین باشد. آنوقت سازگار و لذت بخش خواهد بود.

برخی ازین 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 باوزان شعر آشنا هستند یا کسانی بی‌فرا گرفتن قواعد موسیقی در ایقاعات رقص عملاً مهارت دارند و مانند اینها. و مردم عامی اینگونه استعدادها را مضمار (میدان مسابقه - اسب) مینامند. و بسیاری از قاریان را نیز میتوان در ردیف این گروه شمرد که قرآن را با آهنگ‌های دلپذیر قرائت میکنند چنانکه کوئی مزامیر^۱ میخوانند با شیوهٔ زیبا و تناسب نغمه‌های خویش مردم را بطرب می‌آورند. و گونهٔ دیگر تناسبات مرکب هستند که همهٔ مردم در شناختن آنها یکسان نیستند و همهٔ طبایع در عمل کردن بآنها با یکدیگر سازگار و موافق نمی‌باشند، هر چند هم آن تناسبات را یاد گرفته باشند، و اینگونه تناسبات عبارت از آهنگهائی هستند که بوسیلهٔ دانش موسیقی آنها را می‌آموزند چنانکه در بخش دانشها درین باره گفتگو خواهیم کرد.

وامام مالك، رض، باقرائت قرآن به آهنگ مخالفت کرده ولی شافعی، رض، اجازه

۱ - مقصود مزامیر داود است و آنها عبارت از سرودها و دعاهائی هستند که آنها را با آهنگ می‌خوانند و آنرا زبور نیز مینامند (اقرب الموارد).

داده است و مقصود در اینجا آهنگ موسیقی فنی نیست چه سزاوار نیست که در منع آن اختلاف روی دهد ازینرو که فن غنا (موسیقی) با قرآن^۱ منافات دارد . اما قاریان در خواندن وادای مطلب بیرخی از قواعد مربوط با آواز (تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری آواز لازمست و هم آنانکه مدّ (کشش آواز) را طولانی یا کوتاه میکنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها . و در آهنگ های موسیقی نیز مقداری آواز لازمست 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 ایکن مقدم بر همه آنها لازمست که تلاوت قرآن در نظر گرفته شود تا مبادا روایاتی که در قرآن نقل شده است تغییر پذیرد و بنا برین جمع شدن آهنگ غنا وادای معتبر در قرآن بهیچرو ممکن نیست ، بلکه مراد از اختلاف ائمه آهنگ ساده است که صاحبان مضمار یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری میشوند ، چنانکه یاد کردیم ، و آواز خویش را بر حسب نسبتهایی که هم موسیقی دان و هم دیگران درک میکنند نوعی خاص ترجیح^۲ میدهند^۳ . محل اختلاف اینست و ظاهراً مقصود اینست که در قرآن ازین شیوه^۴ دوری جویند چنانکه عقیده امام ، رح ، (مالک) نیز همین است زیرا قرآن محل یاد کردن مرک و عالم پس از آن باخشوع و تضرع است و جای آن نیست که با دراک آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه ، رض ، نیز بشیوه مذکور بوده است چنانکه در تواریخ مربوط بایشان آمده است .

و اما اینکه پیامبر ، ص ، فرموده است : « هر آینه یکی از مزامیر خاندان داود باو بخشیده شده است »^۵ منظور ترجیح صوت و آهنگ دادن بآن نیست بلکه منظور

۱ - بهر شیوه ای که باشد ، (جایهای 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 بهیچرو شایسته نیست چنانکه مالک گفته است . این عبارت در جایهای مصر و بیروت افزوده شده است . ۴ - از کلبه این شیوهها (جایهای مصر و بیروت) . ۵ - این حدیث را پیامبره نکامی فرموده است که ابو موسی اشعری عبدالله بن قیس با آواز بلند قرآن میخوانده است .

حسن آواز و ادای قرائت و صراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست. و اکنون که معنی غنا را یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتماع هنگامی متداول میشود که عمران بشری ترقی کند و از حد نیاز مندیهای ضروری در گذرد و بمرحله شهرنشینی و آنگاه امور تجملی و تفتنی برسد. آنوقت این فن بوجود میآید زیرا تنها کسی بدان توجه میکند که از لحاظ کلیه نیاز مندیهای ضروری و مهم مانند وسایل معاش و خانه و جز اینها آسوده خاطر باشد و بنابراین بجز کسانی که از همه جهات زندگی در رفاه و آسایش اند دیگران در جستجوی آن نیستند و بمنظور تفتن و طلبیدن شیوه‌های گوناگون لذتها و خوشیها بدان دلبسته میشوند و پیش از پدید آمدن اسلام در روزگار قدرت کشورهای غیر عربی فن آوازه خوانی و موسیقی در شهرها و پایتختهای کشورهای مزبور رواج بسیار داشته و توسعه یافتن آن همچون دریای بیکرانی بوده است. و پادشاهان ایشان 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 درین روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال میکنند.

و اما تازیان پیش از اسلام نخست بفن شعر میپرداختند و سخنانی بشیوه شعر میساختند که بر حسب تناسب میان اجزای سخن از لحاظ حروف متحرك و ساکن قسمتهای آنها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل میدادند که هر قسمتی مستقلاً بر مفهوم خود دلالت میکرد و بقسمت دیگر متوجه نبود و اینگونه سخنان را بیت مینامیدند، ازینرو نخست بسبب تجزیه و تقطیع و سپس بعلت تناسب اجزا در هر پایان و آغاز و آنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق سخن بر آن باطبع انسان سازگار بود. اینست که بدان شیفته شدند و در نتیجه اینگونه سخنان ایشان امتیاز خاص و اهمیت بزرگی پیدا کرد ازینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا

دیوان اخبار و حکمت و بزرگی خویش و مایهٔ آزمایش قریحه های خود در ایجاد معانی درست و اسلوبهای نیکو قرار دادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

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

از مرحلهٔ 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 آوازهای خود را ترجیع میدادند و ترنم و سرود خوانی میکردند و اگر باشعر مترنم میشدند آنرا غنایمخواندند و هر گاه دربارهٔ تهلیل (یکانگی خدا را تعبیر کردن) یا نوع قرائت می بود آنرا تغبیر^۲ مینامیدند و ابواسحق زجاج^۳ کلمهٔ «تغبیر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یادآوری از غایب یا باقی است یعنی تذکراحوال آخرت. و چه بسا که در غنای خود میان نغمه ها یکنوع مناسبت^۴ در نظر میگرفته

- ۱- درچاپهای مصر و بیروت «کتاب الموسیقی» و درچاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است. اگرچاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مؤلف کدام «کتاب الموسیقی» است زیرا از کشف الظنون و دیگر منابعی که بدست آوردم چند تن تألیفاتی در موسیقی بدینسان داشته اند: ۱- احمد بن طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، اوراست «کتاب الموسیقی الکبیر» در دو مقاله «و کتاب الموسیقی الصغیر» . ۲- ثابت بن قره حرائی و اوراست «کتاب فی الموسیقی» . رساله ایست به علی بن یحیی منجم که از وی خواسته است برخی از ابواب موسیقی را اثبات کند و رسالهٔ دیگری بیعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سؤالاتی کرده اند.
- ۳- ابونصر فارابی حکیم نامور، اوراست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و در رساله هم در ایقاعات. و از یفرو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم.
- ۴- به غن منجمه و بای موحده (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.
- ۴- مناسبت بسیطی (چاپهای مصر و بیروت) .

اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته‌اند و این تناسب را «سناد»^۱ مینامیدند .

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف^۲ بود که آنرا در رقص بکار میبردند و بادف (طنبور) و زممار (نی لبک) راه میرفتند که مایه تحریرک و هیجان و سبک و وحی میشد و تازیان آنرا هزج^۳ 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 بی هیچ گونه تعلیمی مانند همه صنایع ساده آنها را درک کند . و وضع عرب در هنگام بادیه نشینی و دوران جاهلیت همواره برین منوال بوده است و چون اسلام ظهور کرد و تازیان بر کشور های جهان استیلا یافتند و کشور ایران را متصرف شدند و بر سلطنت ایشان چیره گشتند و از لحاظ بادیه نشینی و خواری برحالتی بودند که ایشان را شناختی در عین اینکه در دین روشی ساده و شدید داشتند و هر آنچه وابسته به آسودگی بود و برای دین و معاش سودی نداشت آنرا فرو میگذاشتند، از بنبرو برخی از فنون غنا را ترک گفتند و هیچ چیز در نزد ایشان بجز ترجیع قرائت و ترنم شعر که از عادات و شیوه های ایشان بشمار میرفت لذت بخش نبود ، ولی هنگامیکه بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیدند و بسبب بدست آوردن غنائم ملت های دیگر در مهد رفاه و آسایش واقع شدند آنوقت به زندگی تر و تازه و هم نشینان ظریف و شیرینی آسودگی پی بردند . و در

۱ - سناد در علم فایه یعنی اختلاف در درف است . ۲ - خفیف در لغت بمعنی سبک و سرعت در کار و راه رفتن است و در اصطلاح یکی از بحور عروضی است که سبکترین بحورست در عربی مسدس آید فارسیان بندرت مثنی هم آورده اند

بحر خفیف مسدس صدر و ابتدا سالم و باقی نجبون ، از جامی ؛

سبزه ها نودمید و یار نیامد - تازه شد باغ و آن نگار نیامد (فاعلاتن مفاعلن فعلاتن) و بر چندین گونه است . هفت بیکر نظامی و حدیقه سنائی درین بحر است (اقرب) و (غیاث) .

۳ - این بحر را از آنرو «هزج» نامند که «هزج» در لغت آواز یاتریم خوش آیند است و عرب بیشتر اشعار بیکه با آواز خوش در سرودها میخوانند درین بحر است . این بحر برسی و چهار وزن آمده است و ماقط هزج سالم را مثال مآوریم ؛

الا یا ایها الساقی ادرکاسا و ناولها که عشق اول نمود آسان ولی افتاد مشکلا حافظ (غیاث) .

همین دوران مغنیان ایرانی و رومی از کشورهای خویش پراکنده شده بودند و گذارشان بحجاز افتاد و در زمره موالی عرب درآمدند و همه 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 آواز شدند، آنگاه معبد^۴ و ابن سریج^۵ و نظایر او و ابن فن را از آنان آموختند و هنر آوازه خوانی همچنان بتدریج پیشرفت میکرد تا در روز کار عباسیان هنگام پدید آمدن ابرهیم بن مهدی و ابراهیم موصلی و پسر او اسحق (موصلی) و فرزند وی حار، تکمیل گردید و در روزگار فرمانروائی ابن دودمان در بغداد نواها و الحانی در فن موسیقی متداول گردید که آهنگهای جدید موسیقی در محافل آن شهر هم اکنون نیز از همان شیوه های آن دوران پیروی میکنند و در آن عصر بوسایل لهو و لعب توجه خاصی مبذول میداشتند و برای رقص ابزاری بکار میبردند که آنها را می پوشیدند و چوبدستهای در رقص داشتند^۶ و اشعاری در آن هنگام با نواهای طرب انگیز میسرودند و با نواهای آنها

- ۱ - اسحق بن عبدالله طویس (بضم ط - فتح و) تصنیطوس، از موالی قبیله غزوم ساکن مکه که بسال ۹۲ هجری در گذشته است. رجوع به عیون الاخبار ج ۱ ص ۳۲۱ و موسیقی دوره ساسانی تألیف مهدی بر کشتلی شود.
- ۲ - سائب خاثر ایرانی نژاد و در مدینه سکونت داشت و بسال ۶۳ هجری در جنگ الحرة کشته شد. در چاپ (ک) «سائب بن جابر» و در باغانی ج ۷ ص ۱۸۸ سائب خاسرات.
- ۳ - در (ک) «عبدالله» است ولی صحیح «عبدالله» میباشد که نواده ابوطالب بود و بسال ۸۰ هجری در گذشت.
- ۴ - ابوعباد معبد بن وهب مولای عبدالرحمن بن قطان رجوع باغانی ج ۱ ص ۱۹ شود.
- ۵ - در جاهای مصر و بیروت بلفظ «ابن سریج» است. ابویحیی عبید معروف به ابن سریج (بضم س - فتح ر) مغنی معروف مولد او بزمان عمر بن الخطاب در مکه بوده و نواختن عود از دیوار کران ایرانی که بساختن کعبه آمده بودند فرا گرفت و بر روایتی او نخستین کس است در عرب که این هنر آموخته است ابن سریج نواهایی برای غزلهای عمرو بن ربیع و نیز در مرثی العانی ساخت و بزمان خود شهرتی عظیم یافت و فات ابن سریج در خلافت هشام بوده است. لغت نامه دهخدا و رجوع به اغسانی ج ۵ ص ۱۰ شود.
- ۶ - 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).

میرقصیدند و اینگونه اشعار گونه خاصی شمرده میشد و ایزاردیگری نیز در رقص بکار میبردند که آنها را کرج^۱ مینامیدند و آنها عبارت از تمثالهای اسبانی چوبین دارای زین و برک بودند که آنها را بکناره‌های قبائلی آویزان و تعبیه میکردند و زنان رقص اینگونه جامه‌ها را می‌پوشیدند و بوسیله آنها تقلید اسب دوانی میکردند و در تاختن و گریختن مهارت نشان میدادند و مانند اینها از انواع بازیچه‌های دیگر که آنها را برای مهمانیها و عروسیها و جشنها و بز مه‌های 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^۲ غلامی داشتند که نام او زریاب^۳ بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود، از بنو موصلیان بوی رشک بردند و او را بمغرب کسبل داشتند. زریاب بدرگاہ حکم بن هشام بن عبدالرحمن داخل امیر اندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و دیدار او را مغتنم شمرد و بوی جایزه‌های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا دربار گاه دولت و در میان ندیمان خویش بیابگاهی بلند رسانید. از بنو دراندلس هنرموسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تاروز کارملوک طوایف یادگارا و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از نسلی بنسل دیگر منتقل میشد چنانکه در اشبیلیه نمونه‌های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دریائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آن شهر یادگاره‌های هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقیه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید و با آنکه عمران و تمدن افریقیه بقهقرا باز گشته و دولتهای

۱ - صاحب منتهی الارب ذیل کرج (بضم ک - فتح ر مشد) مینویسد: «کره که بجه اسب و ستور باشد عربست». و صاحب افراب الموارد آرد: «چیزیست مانند کره اسب که آنرا برای بازیچه بکار برند». و دسلان مینویسد: «بازیچه هائی هستند که کودکان آنها را بنام اسبان دامن کوتاه و اسبان نمایش میخوانند». ۲ - مقصود ابراهیم موصلی و فرزندان اوست.

۳ - علی بن نافع زریاب.

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 هیچیک از خصوصیات اجتماع و ابستگی ندارد و نیز این هنر از نخستین
 صنایعی است که در هنگام ویرانی و سیر قهقرائی يك اجتماع از آن رخت برمی بندد
 و زایل میشود و خدا آفریننده است^۱ .

فصل سی و سوم

در اینکه صنایع به پیشه کنندة آنها خردمندی خاصی می بخشند
 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 درین هنگام وجود او کمال می پذیرد، ازینرو لازم می آید که هر گونه دانش
 و نظری بفزونی خرد او سودمند افتد . و از صنایع و ملکه آن همواره قانونی علمی
 حاصل میشود که ملکه آن مورد استفاده میباشد .

و بهمین سبب استواری در آزمایشها و تجربهها بفزونی خرد سودمند میافتد و
 ملکههایی که از هنرها حاصل میشود نیز مایه فزونی خرد میگردد و هم تمدن کامل
 بر خرد میافزاید زیرا چنین تمدنی از بکرشته صنایع درباره امور زیرین تشکیل مییابد :
 تدبیر منزل «خانه داری» و معاشرت با هموعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان
 و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب و شرایط آن .

و اینها همه قوانینی هستند که از آنها علومی تنظیم می یابد و بالنتیجه از دانشهای
 مزبور فزونی خرد حاصل میشود .

۱ - پایان فصل درجابهای مصر و بیروت چنین است : «خدا داناتراست» .

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 اینست که 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 خود میگیرد]^۱ و در نتیجه برای نفس ملکه انتقال از دلیل‌ها به مدلول‌ها حاصل میشود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهول اکتساب میشود همین است. چنانکه نفس بوسیله نظر عقلی ملکه تعقلی بدست می‌آورد که بر خرد افزوده میشود و بدان فزونی قوه هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خو گرفتن نفس با انتقال « از دلیل بمدلول یا نظر عقلی » حاصل میگردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامیکه دید دیرانش در نهایت هوشمندی وزیر کی می‌نویسند گفت: دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل اشتقاق دیوان کاتبانست.

در میان صنایعی که مانند نویسنده گی برای فزونی خرد سودمند است حساب را هم باید در دریف نویسنده گی آورد. زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف در عدد است که در آن نیاز با استدلال بسیار داریم و از نیروی استدلال و نظر را در انسان رسوخ میدهد و ذهن بدان خود میگیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمیدانستید و برای شما گوش و دیده‌ها و دلها بیافرید باشد که سپاسگزاری کنید^۲

۱- قسمت داخل کره در چاپ ک نیست. ۲- والله اخرجکم من بطون امهاتکم لانعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون. سورة النحل، آیه ۸۰. در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: «و خدا دانانراست».

باب ششم از کتاب نخستین

در دانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها] ای
آن و کلیه کیفیاتی که درین باره روی میدهد
و آنرا مقدمه و ملحقاتی است

مقدمه^۲ 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 بیاری آن درباره معبود خویش و آنچه پیامبران از نزد او آورده‌اند رهبری میشود ازینرو همه جانوران مسخر فرمان او شده‌اند و خداوند از توانائی خویش بوی ارزانی داشته و او را بدین نیرو بر بسیاری از آفریدگان خویش برتری داده است .

فصل

در اندیشه انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است. زیرا ادراک یا شعوری که بوسیله آن موجود درک کننده ذاتاً چیزهایی بیرون از ذات خویش در یابد، تنها از میان دیگر کائنات و موجودات بجانوران اختصاص دارد. ازینرو جانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی - بینایی - بویایی - چشایی و لامسه) میتوانند چیزهایی را که بیرون از ذات آنهاست در یابند و انسان از میان جانوران بنیروئی بالاتر متمایز است یعنی میتواند بیرون از ذات خود را باندیشه‌ای که برتر از حس اوست در یابد و آن نیروئی 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

۱ - چاپ ک و ب . ۲ - از اینجا تا آخر فصل ، «در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه کسب عالم است» که مجموعاً شش فصل است از چاپ یاریس (از صفحه ۳۰۳ تا صفحه ۳۷۶) ترجمه شد زیرا فصول مزبور در چاپهای مصر و بیروت نیست .

از آنها صورتهای دیگری تجرید میکنند. پس اندیشه عبارت از نیروئی 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 آفرید»^۱ کلمه افئدة جمع فؤاد است و در اینجا مراد اندیشه است.

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

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

سوم: اندیشه‌ای که انسان را از علم یا گمان بمطلوبی برتر از عالم حس بهره‌مند میکند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمیگیرد. و آنرا عقل نظری می‌نامند و عبارت از تصورات و تصدیقهائی است که بطرز و شرایط خاصی تنظیم می‌یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری میکند، سپس با معلومهای بجز از جنس خود آنها تنظیم میشود و همچنین ما را بفایده علوم دیگری آشنا میکند و نهایت فایده‌ای که از آن برمیگیریم اینست که وجود را چنانکه هست از راه جنسها و فصلها و اسباب و علل آن تصور کنیم و در نتیجه بشیروی چنین اندیشه‌ای وجود را در کمال حقیقت آن در مییابیم و آنوقت اینگونه اندیشه عقل محض و نفس ادراک کننده میشود

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

و معنی حقیقت انسانیت همین است .

فصل

در اینکه افعال در جهان حادثات تنها بنیروی اندیشه انجام می پذیرد

باید دانست که جهان هستی مشتمل بر ذراتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها و موالید سه گانه‌ای که از آنها تولید میشوند مانند کان و گیاه و جانور . و همه اینها از مظاهر و متملقات قدرت ایزدست و گذشته از اینها افعالی که از جانوران صادر میشود و وقوع آنها از روی قصد انجام می یابد 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 .

ازینرو 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 برعکس مقدم داشتن چیزی که باید مؤخر آورده شود امکان پذیر نیست . و مبدأ (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدأ دیگر است که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متأخر از مبدأ نخستین واقع شود و گاهی ازین مرتبه هم در میگذرد و سپس انجام مییابد . پس هر گاه با آخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فروتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن میباشد آغاز گردد ، آنوقت باید آخرین مبدئی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابراین مبدأ مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدأ پس از آن تا آخر مسبب ها و شرایطی که نخستین اندیشه او بشمار میرفتند . مثلاً کسیکه درباره 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 پای‌بست آخرین اندیشه اوست آنگاه در عمل از پای‌بست آغاز میکند و سپس بساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا میکند و بنابراین ساختن سقف آخرین عمل میباشد اینست معنی گفتاری که گویند:

آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.

پس عمل انسان در خارج جز بیاری اندیشیدن در مرتبه‌های یاد کرده پایان نمی‌پذیرد. زیرا هر يك از مراتب مزبور بردیگری 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 علت آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل میگردد. و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست زیرا از اندیشه‌ای که بیاری آن کنندۀ کار نظم و ترتیب را در می‌یابد بی‌بهره میباشد، چه دریافت جانوران تنها بوسیله حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است. ازینرو 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، ازینرو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج میباشد و بهمین سبب مستحضر 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 مستحضر 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 »^۲ همین است.

۱ - سعدی گوید: اول اندیشه و آنکهی گفتار

پای‌بست آمده است پس دیوار.

۲ - انی جاءل فی الارض خلیفة . سورة البقرة ، آیه ۲۸ .

پس اندیشه ویژه بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران بازشتاخته میشود و باندازه حصول مراتب سببها و مسببها در اندیشه یکتا میتوان پیاپیگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می‌اندیشند و گروهی از این مرحله تجاوز نمیکنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را می‌اندیشند و چنین کسانی در بالاترین پایگاههای انسانیت جای دارند و این موضوع را میتوان درباره بازی کنندگان شطرنج در نظر گرفت و میزان اندیشه کسان را سنجید. زیرا برخی از بازی کنندگان سه حرکت را می‌اندیشند و پنج حرکت را که ترتیب آنها وضعی است تصور میکنند و گروهی هم بعلمت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز میباشند. 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!

فصل

در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

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

و درین همکاری ناچار باید نخست سازش و توافق و سپس مشارکت و خصوصیات

۱ - والله خلق الانسان وفضله علی کثیر ما خلق تفضیلا . اشاره بآیه ۷۲ ، سوره الاسری ، وفضلناهم علی کثیر من خلقنا تفضیلا .

پس از آن حاصل آید. وجه 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 بجنک 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 بهره مند ساخته است، چنانکه در فصول پیش یاد کردیم، هر کاری در میان ایشان دارای نظم و تشکیلاتی است و امکان می یابد تشکیلات منظمی بر روشهای گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد کنند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی بر میگردد و آنها را 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 میشود، زشتیها و مفسدهها را تشخیص میدهند و از رفتارهای لگام کسیختگی حیوانی دوری میجویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملا نمودار میشود. بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست میآورد و معانی مزبور کاملا از حس دور نمیشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود بلکه همه آنها از راه تجربه بدست میآید و بوسیله آن مورد استفاده واقع میشود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که بمحسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار میشود و چوننده آنها از حصول علمی که در نتیجه این آزمایش بدست میآورد استفاده میکند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر میگردد آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می بندد چنانکه بروی آشکار میشود چه شیوه ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربه مزبور برای

۱ - در متن چنین است: « از نیکی به زشتی (۴) ».

او در نتیجهٔ ممارست بمنزلهٔ عادت و ملکه‌ای میشود که آنرا در طرز رفتار خود با همنوعانش بکار می‌بندد و کسیکه 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 فراگیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزیند.

لیکن هر که باین روش پی‌نبرد و از تقلید کردن در آن غفلت ورزد یا از صفت نیک شنوائی و پیروی از بزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش بشیوهٔ تجربه اندوزی رنجی دراز تحمل کند، چنانکه طریقی نامأنوس و غیر عادی را می‌پیماید و تجارب را بداندان می‌آموزد که میان آنها نسبتی درست نیست و آنوقت آداب و رفتارهای او را بروشی ناهنجار و ناجور می‌بایم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان هموعان خود بته حالی وسیه روزی گرفتار میشود. و از اینجا میتوان بمعنی این گفتار مشهور پی برد: «کسیکه 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 وهم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرانگیرد و بجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روز کارها پیش گیرد، آموزگار و تربیت‌کنندهٔ او روزگار خواهد بود^۱ و این امر بعلت آنکه ضرورتاً حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای او اجتناب ناپذیر است.

چنین است معنی عقل تجربی و آن پس از عقل تمییزی (حسی) که بوسیلهٔ آن افعال و کردارها از انسان سر میزند حاصل میشود، چنانکه یاد کردیم. و عقل

۱ - اگر پند خردمندان بجان و دل نیاموزی

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

نظری دررتبهٔ پس از عقل تمییزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده‌اند نیازی نیست که درین کتاب بتفسیر آن بپردازیم .
و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید .

فصل

دردانهای بشر و دانشهای فرشتگان

ما بوجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می‌بینیم : نخست جهان حسّ و آنرا بهمان مشاعر حسّی درمی‌یابیم که جانوران هم از لحاظ ادراک در آنها با ما شریکند . سپس در نهاد خویش اندیشه‌ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه می‌کنیم و ناچار از آن بوجود نفس انسانیت پی می‌بریم ازینرو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسّی میباشد مشاهده می‌کنیم و درمی‌یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حسّ است .

آنگاه بجهان سوّمی برتر از خویش رهبری می‌شویم ، چه در وجود خود آثار آنرا که دردلهای (اندیشه) ما تلقین میکند می‌یابیم . مانند اراده‌ها و آهنگ‌هایی که بسوی حرکات عملی می‌کنیم و ازینرو درمی‌یابیم که در اینجا فاعل یا محرّکی وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی بر میانگیزد و آن محرک از جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک‌کننده وجود دارد زیرا آثار آنها را در خود می‌یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت است .

و چه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی و ذوات آن بیاری رؤیا رهبری میشود و از راه چیزهایی بدان پی می‌بریم که در خواب می‌بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غافل از آنها هستیم و با واقعیت‌های درست مطابقت دارند بر ما القا میشود و آنوقت آگاه می‌شویم که آن القاءات مطابق با حقیقت و از جهان حق و راستی است . و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای خیالیست که قوهٔ ادراک آنها را در ضمیر انسان ذخیره میکند و اندیشه پس از غیبت از جهان خس در آنها بجزولان می‌آید .

و ما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکارتر از موضوع رؤیا نداریم چه آنرا بطور کلی واجمال 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 بیقین رهبری نمیکند زیرا آنها را به برهان نظری مشروط مینمایند چنانکه گفتار ایشان در منطق مقرر میدارد و شرط برهان نظری اینست که قضایای آن اولیه و ذاتیه باشد در صورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهولست پس برای اثبات آنها راهی ببرهان نیست و برای ماهیج دلیلی در تفصیل این جهانهای روحانی باقی نمی ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم میکند . و آنچه در فهم ما میگذرد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسانتر است همان جهان بشر است چه اینجهان 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 عاقل و معقول متحد است و گوئی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است پس دانشهای فرشتگان بیوسته و طبیعه با معلومات ایشان مطابق است و بهیچرو خللی بدان راه نمی یابد .

و اما دانش بشر عبارت از حصول صورت معلوم در ذوات ایشان پس از مرحله ایست که صورت مزبور در آن حاصل نباشد . و بنابراین کلیه دانشهای بشر اکتسابی است و ذاتی که در آن صورتهای معلومات نقش می بندد یعنی نفس ، ماده ای هیولائی است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندک اندک حاصل میشود فرو می پوشد

- 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 غیبات اللغات شود .

تا آنکه کمال می‌پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی‌میمانند. بنابراین 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 هرگاه 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 معاینه‌ای نیست که در دانشهای فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار میشود و بر مطابقت حسی دلالت میکند و بچشم دیده میشود.

پس آشکار شد که بشر بعثت تردیدی که بدانش او راه می‌یابد طبیعتاً جاهل و از راه 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 بر ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می‌کند. وهم از راه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سرهمه پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است. راه دیگر برداشتن پرده از روی دیده جهالت است. و خدا انسان را بیاموخت آنچه نمیدانست^۱.

فصل

در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة والسلام

ما این صنف از بشر را چنان می‌یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه‌های بشر بر آنان عارض میشود و از بشر و وجهه ربانیت در آنان بوجهه 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 باو دارند روی می‌آورند و آنچه را در حالت وحی برایشان القا میشود از قبیل رهبری ائمت بر طریقۀ یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر میدهند و بهیچ‌رو روش آنان تغییر نمی‌پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان بمنزلۀ سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده‌است و مادر آغاز کتاب (فصل غیبگویان) دربارهٔ وحی گفتگو کردیم و در آنجا آشکار ساختیم که سراسر جهان هستی خواه در عالم بسیط یا مرکب از برین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همهٔ آنها بهم پیوسته‌اند و پیوندی ناگسستنی دارند و ذاتی که در پایان هر یک از اقیانوسهای جهانها هستند طبیعۀ استعداد آنها دارند که بذات مجاور خود، خواه برین یا فرودین تبدیل شوند. چنانکه در عناصر مادی بسیط می‌بینیم 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 بانسان صاحب فکر و اندیشه برابر است. و این استعدادی که در دو سوی هرافق جهانها دیده میشود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها بیکدیگر است.

و بر فراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه بر آن آناری است که از آن درما وجود دارد و از قوای ادراک و ارادهٔ آن جهان بما اعطا شده است پس ذات جهان روحانی یکسره ادراک صرف و تعقل محض‌اند و آن عالم فرشتگانست.

و از کلیۀ نکاتی که یاد کردیم لازم می‌آید که نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظۀ خاصی بفعل^۱ از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف‌است بآبناء بشر و هم‌نوعان خود تبلیغ کند، فراگیرد و معنی وحی و خطاب و گفتگوی بافرشتگان همین‌است و همهٔ پیامبران طبیعۀ برین کیفیت آفریده

شده‌اند چنانکه گوئی این حالت ذاتی و جبلّی آنانست و در این لحظهٔ اسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست میکنند که دربارهٔ ایشان معروفست و دانشهای ایشان درین حالت دانش دیدن و عیان است و هیچ‌گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی‌یابد و در آن غلط و وهمی روی نمیدهد بلکه مطابقت معلومات ایشان با حقیقت ذاتی است زیرا پردهٔ غیب از پیش دیدهٔ ایشان برداشته میشود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل میگردد و هرگز از دانش آنان وضوح جدا نمیشود. از لحاظ جاری کردن استصحاب بر حالت نخستین یا وحی و بسبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر بحالت نخستین میشود ازینرو دانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و بتکمیل رهبری امتی که در میان آنان برانگیخته شده‌اند نائل می‌آیند، چنانکه در گفتار خدای تعالی آمده‌است:

« بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که بمن وحی کرده میشود، همانا خدای یکتاست پس بوی روی آورید و از او طلب آموزش کنید»^۱. پس این مطلب را بفهم و آنچه در آغاز کتاب دربارهٔ غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن میشود چه ما همان موضوع را در اینجا کاملاً بسط دادیم، و خدا کامیاب‌کننده است.

فصل

در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است

در آغاز این فصول بیان کردیم که انسان از جنس جانورانست و خدای تعالی او را از آنها بنیروی اندیشه‌ای که در وی آفریده متمایز ساخته است و او بنیروی اندیشه‌اش کردارهای خویش را انتظام می‌بخشد و چنین اندیشه‌ای را عقل تمییزی نامند و گفتیم اگر بیاری اندیشهٔ خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفاسد از هموعانش

۱ - قل انما انا بشر مثلكم یوحی الی انما الهكم اله واحد فاستقیموا الیه واستغفروه . سورة الكهف . آیه ۵ - و رجوع به آیه ۱۱۰ سورة الكهف شود .

دانش بیندوزد چنین اندیشه‌ای را عقل تجربی خوانند .
 و هر گاه بنیروی اندیشه خویش در تصور موجودات خواه نهمان باشند یا حاضر ،
 ملکه‌ای 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 تمییز
 (باز شناختن) آغاز میگردد چه او پیش از تمییز بکلی از دانش بی بهره است و
 در زمرهٔ جانوران بشمار میرود و به مبدأ تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و
 مضغه^۱ پیوسته است و آنچه پس ازین مراحل برای او حاصل میشود بعلت آنست
 که خدا مشاعر حس و افئده (اندیشه) را در نهاد او میآفریند . خدای تعالی در اینک
 بر ما منت گذارده است میگوید : « و برای شما گوش و دیدگان و افئده (دلها) آفرید
 چه او در حالت نخستین و پیش از تمییز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و از همه
 دانشها و معرفت‌ها بیخبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانشهایی که آنها را
 بوسیلهٔ آلات و ابزار بدن خود کسب میکند 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 کریم‌تر است ، آنکه نوشتن را با قلم پیاموخت ، انسانرا آنچه
 نمیدانست باد داد »^۲

یعنی پس از مرحله‌ای که خون بسته و تکهٔ گوشتی بیش نبود او را بکسب
 دانشهایی واداشت که برای وی حاصل نشده بود ، بنابراین طبیعت و ذات انسان که
 عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیهٔ کریمه که

۱ - اشاره بآیهٔ فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة . سورة الحج
 آیه ۵ - که ترجمهٔ آن چنین است ، « همانا شمارا آفریدیم از خاک پس از منی پس از یارچهٔ خون
 بسته پس از یارچهٔ گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت » ۲ - اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق
 الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم . سورة الفلق .

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. [۱]

فصل نخستین

در اینکه دانشها ۲ 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 مزیت اندیشه باز شناخته میشود و بیاری آن بزمزایای انسانیت رهبری میگردد. مانند کسب معاش از راه همکاری و تعاون با هموعان خود و اجتماعی که برای این منظور آماده شده و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده‌اند و عمل کردن بآن احکام و پیروی مصالح دیگرش. پس او در همه اینها پیوسته میانداشد و باندازه یکچشم برهم زدن هم از اندیشیدن در آنها آرام نمیگیرد بلکه جنبش و خلعجان اندیشه از چشم برهم زدن هم سریعتر است و ازین اندیشه است که همه دانشها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم بوجود میآید و هم بسبب این اندیشه و سرشتی که انسان و حیوان بر آن آفریده شده است از قبیل بدست آوردن نیازمندیهای طبایع همه چیز تولید میشود.

پس اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در یکفرد یافت نمیشود و ازینرو انسان بکسانی رجوع میکنند که در دانشی بر او سبقت جستند یا معرفت و ادراکی از او فروتر دارند، یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرامیگیرند که آنها را برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ کرده‌اند، ازینرو احکام

۱ - وکان الله علیماً حکیماً. سورة النساء، آیه ۲۱ و ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و ۱۶۸ و آیه ۴ سورة

الفتح. تا اینجا از چاپ (ب) ترجمه شد. ۲ - دانش (ا) و (ب) و (ک).

ایشان را بر خود تلقین میکند و باشیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش آنان میکوشد، سپس اندیشه و نظر او به یکایک حقایق جهان متوجه میشود و کلیه حالات و کیفیاتی را که از حقایق مزبور بر ذات او عارض میشود یک بیک میانمیشد و در آنها تمرین و ممارست میکند تا پیوستن و رسیدن عوارض یک حقیقت بوی، در وجودش ملکه میشود و در این هنگام آگاهی او بر آنچه از حقایق مزبور بروی عارض میشود دانش مخصوصی بشمار میرود.

و نسل جوان شیفته بدست آوردن آن دانشها میشوند و بآموختن آنها همت میگذارند و بدانشمندان و کسانی که بر آنها واقفند روی میآورند و در نتیجه امر تعلیم پدید میآید. پس آشکار شد که دانش و تعلیم از امور طبیعی در میان بشر میباشد.^۲ [و خدا داناتر است]

فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است

زیرا مهارت و استادی و یقین کردن در دانش و احاطه یافتن بر آن تنها بیاری حصول ملکه ایست که انسان را بمبادی و قواعد آن محیط میکند و بر مسائل و استنباط اصول از فروع آن آگاه میسازد و تا این ملکه حاصل نشود انسان در هیچ فنی استادی و مهارت بدست نخواهد آورد.

و ملکه مزبور بجز فهمیدن و بنیاد سپردن مطالب است زیرا مشاهده میکنیم که در فهم [و بنیاد سپردن]^۳ یک مسئله از یک فن دانشجو و مبتدی و شخص بیسوادی که هیچ دانشی فرا نگرفته است با دانشمند متبحر، همه یکسانند و میان آنان

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

هیچ گونه تفاوتی وجود ندارد .

وملکه تنها بدان‌شمنند یادانشجو اختصاص دارد برای جز آنان حاصل نمیشود. پس معلوم شد که ملکه مزبور بجز فهمیدن و بیاد سپردنست و ملکه هائی 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 میباشد و از نیروی نیازتعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند^۱ تعلیم در کلیه دانشها و فنون برعهده معلمانی بود که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان میدهد که تعلیم دانش هنر و صناعت خاصی است که در آن اصطلاحات گوناگون و مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان ناموردانش دارای اصطلاحات خاصی درتعلیم دانش میباشد که مخصوص بخود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیه صنایع متداولست و این اختلافات نشان میدهد که اصطلاحات مزبور بخودی خود دانش نیست زیرا اگر دانش می بود در نزد همه دانشمندان باید یکنوع اصطلاحات متداول میشد . مگر نمی بینی درتعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان و متأخران متفاوتست . همچنین در اصطلاحات اصول فقه و علوم زبان عربی و فقه ، و هر دانشی که بمطالعه آن محتاج بشوی می بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون و متفاوتی وجود دارد . و این اختلافات چنین دلالت میکنند که صناعاتی درتعلیم و برای یاددادن میباشد در صورتیکه ماهیت دانش یکیست و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسانست و چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم^۲ درین روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب برافتد و منقطع شود ازینرو که به عمر آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب

۱ - آنکه از وی حدیث بردارند (منتهی الارب) و در اینجا مقصود صاحب نظری 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 » .

نقصان و فقدان صنایع میگردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می‌بخشد. و علت آنکه ممکنست سند علم از مغرب برافتد اینست که قیروان و قرطبه در گذشته دویا بتخت مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش‌ها و هنرها در آن دوشهر رواج کامل داشت و مانند دریائی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش و هنر در آن دو شهر بعلمت آنکه در اعصار ممتدی دارای حضارت و تمدن بودند، رسوخ یافته بود.

ولی همینکه شهرهای مزبور روبرویرانی نهاد، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بریست و بجز میزان اندکی که در دولت موحدان در مراکش دیده میشد و از آن استفاده میگردند در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت زیرا دولت موحدان در آغاز کار بر همان شیوه‌های بادیه‌نشینی 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 بدرك محضر شاگردان امام ابن الخطیب رسید و از ایشان علوم آن سرزمین را فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم نیکو بتونس بازگشت. و بدینال وی ابو عبدالله بن شعیب دکالی که از مغرب بمشرق رهسپار شده بود از آن سرزمین بازآمد و او پس از فراگرفتن دانش از مشایخ مصر بتونس برگشت و در آن شهر اقامت گزید و روش تعلیم وی نیز سودمند بود. بنا برین مردم تونس از محضر آنان درك فیض کردند و بکسب دانش پرداختند و سند تعلیم ایشان پشت در پشت بشاگردانشان رسید تا آنکه بقاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب و شاگردانش منتهی گردید. و این سند از تونس به تلمسان انتقال یافت و به ابن الامام و شاگردانش رسید. چه او با ابن عبدالسلام نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی

بکسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن عبدالسلام در تونس و ابن الامام در تلمسان اند ولی شماره آنان بحدی اندکست که بیم آن میروند سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابوعلی ناصرالدین المشدلی در پایان قرن هفتم از «قبیله» زواوه بسوی مشرق شتافت و بدرک محضر شاگردان ابوعمرو بن الحاجب نائل آمد و حدیث و دانش از ایشان فراگرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب الدین قرافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم سودمندی بمغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند تعلیمش به شاگردانش 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 درین روز کار 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 نیکوبی بهره است و طالبان علم آن سرزمین بسند تعلیمی نیپوسته اند و از بشر و حصول ملکه و مهارت و استادی در دانشها برایشان دشوار است. و آسانترین شیوه های حصول این ملکه نیرو بخشیدن 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 ازینرو کسانی از جویندگان دانش را می‌بایم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار میکنند و بهیچرو سخن نمیگویند و در مباحثی که مطرح میشود شرکت نمیجویند بلکه بیشتر توجه آنان بحفظ کردن مسائلی مبذول میشود که چندان مورد نیاز ایشان نیست و بهمین سبب از ملکه تصرف در دانش و تعلیم

۱ - مشدله (بفتح اول و دوم و تشدید دال) تیره ای از قبیله بربر موسوم به زواوه.

۲ - کشودن زبان: (ك) و (ا) و (ب)

سودی حاصل نمیکنند. وحتى از همین گروه کسانی را می‌یابیم که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه آنان در دانشی که دارند قاصر است و اگر بی‌حسب و گفتگو با مناظره یا تعلیم بیردازند بخوبی از عهده آن بر نمی‌آیند. و منشأ این کوتاهی و قصور تنها بکیفیت تعلیم و از دست رفتن سند آن باز میگردد^۱ و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر مبدول میدارند و گمان میکنند حفظ کردن یگانه مقصود و هدفی است که بدان ملکه علمی حاصل میشود در صورتیکه چنین نیست. و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواہ میباشد اینست 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 ولی در آری همین مدت در مغرب بخاطر دشواری و وسایل کسب دانش است و بویژه بعلت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوه‌های نیک در آنست چنانکه میتوان گفت یگانه سبب همین است^۲.

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

۱ - در اینجا ابن خلدون روش تربیت جدید تمرین و عمل را برای حصول ملکه علم بر حفظ کردن و تقویت حافظه ترجیح میدهد.

۲ - وهم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مریان عصر حاضر اهمیت میدهد.

و در آن شهرها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد و سند تعلیم در آنها پایدار است. و بنا بر این مردم مشرق عموماً در هنر آموزش دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ‌تر و محقق‌تر اند بحدی که 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 زیرک‌تر 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 تفاوتی باین اندازه که آنان میگویند وجود ندارد بلکه این تفاوت در يك حقیقت است. یعنی میتوان گفت که میان ساکنان اقلیم‌های منحرف (غیرمعتدل) مانند اقلیم اول و هفتم با دیگر اقلیم تفاوت است زیرا چنانکه گذشت مزاجهای ساکنان اقلیمهای مزبور منحرفست و نفوس آنان هم بهمان نسبت تغییر می‌پذیرد. و تنها چیزی که شرقیان را بر مردم مغرب برتری داده عبارت از تأیراتی 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 اینست که شهر نشینان 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 در کلیه اموری که بایکدیگر آمیزش دارند و داد و ستد میکنند از قبیل گرفتن یا پس دادن چیزی و مانند اینها بآن آئینها تکیه میکنند و در برابر

آنها متوقف میشوند چنانکه گوئی آداب و رسوم مزبور حدودی است که نمیتوان از آنها گذشت. و در عین حال آداب و رسوم مزبور بمنزله هنرهایی است که آنها را یکی از دیگری فرا میگیرد و شگئی نیست که هرصناعت و هنر مرتب و منظمی در نفس آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجه آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و بسبب آن عقل در کسب معارف با استعداد سرعت انتقال و تیز هوشی آراسته میشود.

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

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

صنایع و ملکاتی که از آنها فرا میگردد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند میشود گمان میکنند هر که درین ملکات بمرحله نهائی برسد و در آنها توانائی حاصل کند بعلمت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می پندارد نفوس بادیه نشینان فطره^۱ چنین آفریده شده است که از فرا گرفتن چنین هنرهای عاجزند، ولی حقیقت امر چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می یابیم که فطره^۱ و ذاتاً در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی میباشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنها است همان رونق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا میبخشند.

مردم مشرق زمین را نیز باید بر همین منوال قیاس کرد زیرا آنها از لحاظ تعلیم و صنایع در مرتبه بالاتری قرار دارند و گامهای بلندتری درین راه برداشته اند و مغرب زمینیان به بادیه نشینی نزدیکتراند چنانکه در فصل گذشته یاد آور شدیم. این گمان مردم غافل و بیخبر است که در نخستین نظرمی پندارند برتری شرفیانی بعلمت کمالی است که در حقیقت انسانیت آنان وجود دارد و بدین سبب نسبت بمردم مغرب بمراتب بلندتری ازدانش و هنر اختصاص یافته اند در صورتیکه پندار آنان درست نیست. و بنا برین حقیقت امر را میتوانی بخوبی دریابی.

و خدا در میان آفریدگان آنچه بخواهد میافزاید [و او خدای آسمان ها و زمین است]^۱.

فصل سوم

در اینکه دانشها هنگامی فزونی می یابد 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

۱ - یزید فی الخلق مایه . قسمت داخل کروش در چاپ (ب) نیست.

متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می‌یابد و بنسبت بیش و کمی عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی میکند و افزایش می‌یابد. زیرا صنعت امری زاید بر معاش است ازینرو 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 کسیکه در دهکده‌ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بطور طبیعی و بی‌وسایل 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 بشهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه‌نشینان برای آموختن صنایع بشهر میروند. و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر اسلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزله دریاهای بیکرانی از دانش و هنر درآمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه‌های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینیان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند ولی همینکه 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 درین روزگار می‌بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور مصر است ازینرو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای عمرانی وسیع و فراوان و حضارتی استوار است بهمین سبب صنایع آن کشور و از آنجمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

و حوادثی که در قرون اخیر از دوست سال پیش در دولت ترک 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 که در دستگاه آن دولت خدمتگزاری میکنند از اینکه مبادا یکی از افراد خاندان آنان نسبت پیدادشاه نافرمانی و سرپیچی آغاز کند همواره از تجاوز و خشم سلطان بپناهندگی ازینرو که خدمتگزاران او یا از راه بندگی و یا از طریق ولاء در درگاه سلطان بسرگزیده شده‌اند و چون از بازخواستهای او که بکشتارها و مجازاتهای مذلت‌باری منجر میگردد در بیم و وحشت‌اند. از اینرو امرای او بساختن مدارس و پناهگاهها و کاروانسراهای بسیاری همت میگمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف میکنند و برای فرزندان خویش نیز بهره‌ای تعیین مینمایند که نظارت آن موقوفات را برعهده می‌گیرند یا بهره و سهم خود را از آنها بر میدارند، گذشته ازین آنها غالباً شیفته کارهای خیریه‌اند و مستمریه‌های خویش را در راه مقاصد و اعمال نیک صرف میکنند 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 مستمریه‌های 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 در بانی بیکرانست و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند!

فصل چهارم

در انواع دانشهائی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری

پدید آمده است.

باید دانست دانشهائی 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 کسانیکه وضع کرده اند فرا میگیرد. گونه نخستین عبارت از دانشهای حکمت و مسائل فلسفی است که انسان میتواند برحسب طبیعت اندیشه خود بآنها پی برد و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات و مسائل و اقسام براهین و انواع تعلیم آنها رهبری شود تا نظر و اندیشه اش او را بر آنها آگاه گرداند و از لحاظ اینکه انسانی اندیشمند است او را از خطا بصواب برانگیزد.

دوم علوم نقلی وضعی است که کلیه آنها مستند بخیبر از واضع شرعی است و عقل را در آنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع مسائل آنها با اصول. زیرا جزئیات متعاقب بمجرد وضع در تحت نقل کلی مندرج نمیشوند.

و بنا برین ناچار باید آن جزئیات را بوجهی قیاسی بآنها ملحق کرد جز اینکه قیاس از راه ثبوت قضیه در اصل که آنهم نقلی است از خبر متفرع میشود، پس این قیاس به نقل باز میگردد، زیرا از آن متفرع میشود.

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

و علوم نقلی دارای انواع بسیار است، زیرا بر هر انسان مکلفی لازمست احکام خدا را که بر او و هموعانش واجب شده است بدانند و احکام مزبور یا بنص و یا باجماع و یا بالحق مأخوذ از کتاب و سنت است پس ناچار باید از نخستین مرحله بیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آنرا علم تفسیر گویند سپس در باره نسبت دادن نقل و روایت احکام قرآن به پیامبر که آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث میکنند و آنرا علم قراءت (تجوید) مینامند.

از آن پس بدانش حدیث میپردازیم که عبارتست از گفتگو در باره نسبت دادن

سنت بصاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت روایانی که روایات و سنن را نقل میکنند تا نسبت باخبار آنان اطمینان و وثوق حاصل آید و باعلم بچنین اخباری بتوان بر مقتضای واجبات آنها عمل کرد. آنگاه ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن با روشی قانونی که چگونگی استنباط مزبور افاده علم کند و چنین دانشی را « اصول فقه » مینامند.

و پس از اینها بدانندی میرسیم که از آن نمره 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 بایمان دارد و در باره مسائلی گفتگو میکند که وجوب یا عدم وجوب اعتقاد بآنها را بما میشناساند و آنها را عقاید ایمانی می نامند که درباره ذات و صفات خدا و امور رستاخیز و نعیم و عذاب آنجهان و سرنوشتی که خدا برای انسان مقدر میدارد بحث میکند و آنها را با دلایل عقلی بثبوت میرسانند و چنین دانشی را « علم کلام » میخوانند. لیکن علوم مربوط به زبان، بر بحث و اندیشیدن درباره قرآن و حدیث مقدم 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 مادر باره آنها گفتگو خواهیم کرد.

و کلیه این علوم نقلی بمذهب اسلام و ملتهای مسلمان اختصاص دارد هر چند هر مذهبی بطور کلی خواه ناخواه و ناگزیر باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد. و بنابراین دانشهای مزبور در جنس بعید^۲ از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می نامند و از جانب خدای تعالی بر صاحب شریعت و کسیکه آنها را بمردم ابلاغ میکند نازل میشوند، در میان کلیه مذاهب مشترک است. ولی از لحاظ خصوصیات باتمام مذاهب میانیت دارند زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و علوم می است که

۱ - ادب (۱)

۲ - از اصطلاحات منطق است که در تعریفها جنس را به فریب و بعید تقسیم میکنند.

پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنا برین کلیتۀ مذاهب دیگر متروک است و اندیشیدن در آنها ممنوع میباشد زیرا شرع خواندن و نگر بستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر ص،^۱ میفرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه بگوئید ما با آنچه بر پیامبر ما و پیامبران شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکیست. و پیامبر (ص) هنگامیکه در دست عمر، رض، و رقی از کتاب تورات دید چنان در خشم شد که آثار آن در چهره وی نمودار گردید و آنگاه گفت: « مگر من در برابر ید بیضای او سخنان بیضا نیاوردم؟^۲ بخدای سوگند که اگر موسی زنده می بود هیچ چاره‌ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند. » سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش از حدّ رواج یافته و فهم و ادراک خوانندگان و محققان در آن علوم بمرحله‌ای از کمال منتهی شده که مافوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و فنون هر یک منظم و مرتب شده است و در حسن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا بیابهای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هر فنی دانشمندانی بوده است که در آن بآراء ایشان مراجعه میکنند و هر فنی را مواد و اصولی است که در تعلیم از آنها استفاده میکنند. و مشرق و مغرب هر یک ب 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 درین روزگار بازارهای دانش در مغرب کساد و بیرونق است زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و)^۳ تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته یادآوری کردیم. و نمیدانم خداوند چه عنایتی بمشرق مبدول فرموده است ولی گمان میکنم رواج بازار دانش و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن سرزمین بسبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمک کردن بظالمان دانش

۱ - صلی الله علیه و سلم؛ (ا) و (ب) و (ک) و (ل) . صلعم؛ (ب) . ۲ - اشاره به معجزه موسی که د بیضا کرد و منظور از سخنان بیضا قرآن است . ۳ - (ک) و (ب) .

از راه وظایف و مقررهائی 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 و تفسیر و قرائت (تجوید)

قرآن کلام خداست که بر پیامبر اوانزل شده است و آنرا بصورت نسخه مجلدی که در دسترس ماست نوشته و تنظیم کرده اند و در میان همه ملت‌های اسلامی انتشار یافته است ولی باید دانست که صحابه آنرا از پیامبر (ص) در بعضی الفاظ و کیفیات ادای حروف بطرق مختلف روایت کرده اند 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 بتوانر هم رسیده و انتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آنها مشهور شده اند اختصاص یافته است.

از اینرو قرائتهای هفتگانه مزبور بمنزله اصولی برای فن قرائت (تجوید) شده است، و چه بسا که پس از آنها قرائتهای دیگری هم بر قرائتهای هفتگانه افزوده اند ولی نقل اینگونه قرائت‌ها در نزد ائمه قرائت قوتی ندارد و قرائتهای هفتگانه معروف است و آنها را در کتب تجوید ضبط کرده اند.

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

۱ - پایان فصل در (پ) چنین است. اشاره بآیه ۲۰ از سوره الزمل: «والله یقدر اللیل والنهار. ولی فصل مزبور در چاپهای (ا) و (ب) و (ک) بدینسان پایان مییابد: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه اراده کند انجام میدهد». فعال لمایرید. سوره هود، آیه ۱۰۹ و باری و کامیابی بید اوست.

و قاریان دیرزمانی این قرائتها و روایت آنها را سینه بسینه نقل میکردند تا هنگامیکه علوم نوشته و مدون شد، آنوقت این قسمت را هم در زمره علوم تدوین کردند و صنعت مخصوص و دانش مستقلی بشمار رفت و مردم آنها در مشرق و اندلس سینه بسینه نقل میکردند تا آنکه در خاور اندلس مجاهد که از موالی عامریان بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول میداشت و بهمین سبب منصور بن ابی عامر مولایش او را برگزید و از آن پس در آموختن آن کوششی بسزا نشان میداد و معلومات خود را برگروهی از ائمه قاریان که در درگاه منصور بودند عرضه میکرد و بهره وافر درین فن داشت از آن پس منصور او را بفرمانروائی دانیه^۱ و جزایر شرقی^۲ برگماشت. مجاهد در آن نواحی بازار فن تجوید (قرائت) را رونق داد چه از پیشوایان آن فن بشمار میرفت و ازینرو که توجه و عنایت خود را بهمه دانشها و بویژه بفن قرائت بسیار مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابو عمرو دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحله کمال رسانید و شناختن آن منحصر بوی شد و اسنادهای آن بروایت وی منتهی گردید و کتب بسیاری درین 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 پس از یک نسل ازین دوران ابو القاسم ابن فیره از مردم شاطبه^۳ پدید آمد و بر آن شد که آنچه را ابو عمرو در تجوید تدوین کرده تهذیب 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 کسیکه باختصار بخواهد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم بسبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد. اینست که بطور جامع و شیوه نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه خاصی به از بر کردن و آموختن آن بکودکان مکانب مبذول میداشتند و در شهرهای مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز بفن قرآآت (تجوید) افزوده‌اند و آن عبارت از اشکال حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در آن کتاب کریم است چه در قرآن حروف بسیاریست که شکل و رسم نوشتن آنها برخلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن «باء» در «بأیید»^۱ و افزودن «الف» در «لااذبحنه»^۲ (ولا اوضعوا)^۳ و «واو» در جز آؤالظالمین^۴ و حذف الف در يك موضع و بقای آن در جای دیگر و «تاء» هائی که بصورت ممدود رسم شده است و اصل اینست که بشکل «هاء» نوشته شوند و جز اینها. وما 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 شدند که آنها را گردآوری و تعیین کنند. ازینرو مردم (دانشمندان) هنگامیکه درباره علوم (دینی) تألیفاتی میکردند درین خصوص نیز بحث و تحقیق میبردند 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 فیرر) مطالب آنرا در قصیده رائی^۵ مشهور خود بنظم آورد و مردم به از بر کردن آن شیفتگی خاصی نشان دادند. سپس درباره رسم کلمه ها و حروف دیگری اختلاف روی داد که ابوداود سلیمان بن نجاج از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کرده است و او از شاگردان ابو عمرو دانی و مشهور بفرآ گرفتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلافات دیگری نیز روایت شده است و خراز از متأخران مغرب ارجوزه دیگری بنظم آورده و افزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده است اختلافات

۱ - رجوع بسورة الطور آیه ۴۷ شود . ۲ - رجوع به سورة النمل ، آیه ۲۱ شود .

۳ - ولا وضعوا خلافتکم ، سورة التوبة آیه ۴۷ . ۴ - سورة الحشر ، آیه ۱۷ .

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

بسیار دیگری نیز در ارجوزه خویش آورده و هر يك از عقاید و آراء خلاف را بگویند؛ آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به از بر کردن ارجوزه خراز اکتفا کردند و کتب ابوداود و ابوعمر و شاطبی را در رسم الخط فرو گذاشتند.

و اما تفسیر، باید دانست که قرآن بزبان عرب و براسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همه اقوام عرب آنرا میفهمیدند و معانی مطالب آنرا از مفردات و ترکیبهای آن میدانستند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات جمله جمله و آیه آیه نازل میشد چنانکه برخی از آنها درباره احکام پیش آمدها و گرفتاریهای شبانه روزی و برخی مقدم و بعضی مؤخر است و ناسخ دیگری میباشد. و پیامبر، ص، آیات مجمل را بیان و تشریح میکرد و ناسخ را از منسوخ باز میشناخت و آنها را به اصحاب خویش میآموخت. اینست که صحابه این اصول را آموختند و بسبب نزول آیات و مقتضای حال آنها آگاه شدند؛ آنها را از وی روایت کردند چنانکه دانسته اند که منظور از سوره «چون یاری کردن و فتح مکه آید»^۱ خبر دادن پیامبر از مرگ خویش است و امثال اینها. و اینگونه روایات و اخبار از صحابه، رض، نقل شده است و آن نگاه تابعان پس از صحابه آنها را سینه بسینه نگاهداری کرده اند و باز روایات مزبور از تابعان نقل گردیده و همچنان در میان مردم صدر اسلام و سلف روایت شده است تا هنگامیکه معلومات بصورت دانشها در آمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد و آثار و اخباری که درین باره رسیده بود از صحابه و تابعان نقل و روایت شد و آن نگاه این روایات به طبری و واقدی و ثعالبی و دیگر مفسرانی که در ردیف ایشان بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست در باره آثار مزبور نوشتند و تألیف کردند. سپس علوم زبان از نظر سخن‌وری در موضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت

۱ - اذ جاء نصر الله والفتح . سوره (النصر) آیه ۱ . در تفسیر رازی چنین است ، « حق تعالی این سوره در فتح مکه فرستاد . در خبر است که رسول ، ص ، چون این سوره آمد بگریست و گفت نعمت الی نفسی ، خبر مرگ من بامن دادند . گفتند برای آن گفت که او را خبر داده بودند که چون مکه بکشاید 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) .

تر کبیها، جنبه هنری بخود گرفت^۱ و پس از آنکه ملکه های عرب از یاد رفت و نه روایت و نه کتابی وجود داشت که بدان رجوع کنند، دیوانها و کتب درباره صنایع مزبور وضع کردند و آن صنایع را از کتب داندگان زبان عرب فرامیگرفتند و در تفسیر قرآن بقواعد مربوط بآن صنایع نیازمند شدند زیرا قرآن بزبان عرب و بر شیوه بلاغت آن قوم است. و بدینسان 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 و مقاصد آیه هاست و برای دانستن کلیه این مسائل هیچ راهی بجز نقل از صحابه و تابعان وجود نداشت و متقدمان درین باره مجموعه های کاملی فراهم آوردند ولی با همه اینها کتب و منقولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و روایات پذیرفتنی و مردود است و سبب آن اینست که قوم عرب اهل کتاب و دانش نبودند بلکه خوی بادیه نشینی و بیسوادی بر آنان چیره شده بود و هرگاه آهنگک فرا گرفتن مسائلی میکردند که نفوس تربیت یافته بشناختن آنها همت میگمارند از قبیل موالید، و آغاز آفرینش، و رازهای جهان هستی، آنوقت اینگونه موضوعات را از کسانی میپرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده اند مانند یهودیان که به تورات عمل میکردند و مسیحیان که به پیروی از کیش آنان گرائیده بودند و پیروان تورات که در آن روزگار در میان عرب میزیستند مانند خود ایشان بادیه نشین بودند و از اینگونه مسائل بجز آنچه عامه اهل کتاب میدانند با خبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل میدادند که بدین یهودی گرویده بودند و چون اسلام آوردند بر همان معلوماتی که داشتند و وابستگی آنها باحکام شرعی که رعایت احتیاط در مورد آنها ضرور نیست باقی بودند مانند اخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به پیشگوئیهها 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. و ازینرو تفسیرها در اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف

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

برایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمیرفت که باحکام باز گردد تا در تعیین صحت و سقم آنها جستجو شود.

و مفسران در مورد آنها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از ینگونه حکایات مملو ساختند. و ریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه نشین اند و آنچه رانقل میکنند از روی تحقیق و آگاهی درست نیست، ولی باهمه این، آن گروه شهرت یافتند و پیایه های بزرگ نائل آمدند چه در دین و ملت اسلام دارای مراتب بلندی بودند و بهمین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم 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 درین باره کتابی فراهم آورد که در میان مردم مغرب و اندلس متداول گردید و دارای هدفها و مقاصد نیکو و پسندیده است. و قرطبی در کتاب دیگری بهمان شیوه و اسلوب مقاصد این عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته است.

گونه دوم تفسیر مسائلی است که بزبان بازمیکردد مانند شناختن لغت و اعراب و بلاغت در ادای معنی بر حسب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکنست از نوع نخست جدا شود و مستقلا تالیف 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 برگونه نخستین غلبه دارد. و بهترین تفسیرهایی که مشتمل برین فن میباشد کتاب کشاف زمخشری است که مؤلف آن از مردم خوارزم عراق ایران است. ولی زمخشری پیرو عقاید معتزله میباشد و در نتیجه هر جا در آیات قرآن به مذاهب و معتقدات فاسد ایشان برمیخورد بشیوه های بلاغت آنان در اثبات آنها استدلال میکند و بهمین سبب محققان مذهب سنت از آن دوری میجویند و بسبب دامگه‌هایی که در آن نهفته است عامه مردم را از آن بر حذر میدارند

ولی با همه اینها محققان مزبور برسوخ 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. چنین کسی باید مطالعه آنرا مغتنم بشمارد چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شکفتی هائست.

و درین عصر تألیفی از آن یکی از دانشمندان عراق شرفالدین طیبی از مردم توریز عراق ایران بما رسیده است که در آن کتاب زمخشری را شرح کرده و درباره 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 درین باره آنچه بخواهی مهارت نشان داده است با آنکه در عین حال در سایر فنون بلاغت هم مطالب سودمندی آورده است و بالای هر صاحب دانشی دانائست^۱.

فصل ششم در علوم حدیث

دانشهای حدیث بسیار و گوناگونست، از آنجمله مباحثی است که در ناسخ و منسوخ حدیث گفتگو میکند، زیرا در شریعت ما ثابت شده است که روا بودن و روی دادن نسخ همچون مهری از خدای تعالی نسبت به بندگان است و از لحاظ مصالحی که خدا آنها را برعهده آنان گذاشته است نسخ مایه سبکباری ایشان میشود. خدای تعالی میفرماید:

هر آیه ای را منسوخ کنیم یا فروگذاریم بهتر از آن یا ماندنش را بیاوریم^۲] و شناختن ناسخ و منسوخ هر چند عموماً مربوط بقرآن و حدیث است ولی آنچه درین باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص

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

۲ - مانسوخ من آیه اونسها نأت بخر منها او مثلها . سوره بقره آیه ۱۰۰

بحديث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار میرود^۱.
 ازینرو هر گاه دو خبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها
 با بعضی تاویلها دشوار گردد و معلوم شود که کدام يك از آنها مقدم است آنوقت تعیین
 میشود 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، درین دانش تبحر کاملی داشت^۲
 » و از جمله دانشهای حدیث اندیشیدن در اسناد ها و شناختن احادیثی است که عمل
 کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهایی بر حسب سندی روایت میشوند که شرایط
 آن کامل باشد زیرا عمل باخبار پیامبر، ص، هنگامی واجب میشود که راستی آنها
 بر ظن^۳ غلبه کند و آنگاه باید در طریقی که این ظن بدست میآید اجتهاد شود و آن از
 راه شناختن روایان حدیث و اطمینان به عدالت و ضبط آنان حاصل میگردد و عدالت
 و ضبط آنان بوسیله روایت از مشاهیر و بزرگان دین که تعدیل و براءت آنان را از جرح
 و غفلت تأیید میکنند ثبوت میرسد و روایت آنان برای ما دلیلی بر پذیرفتن یا فرو
 گذاشتن اخبار است.

همچنین مراتب این روایت کنندگان که از صحابه و تابعان میباشد، و تفاوت
 ایشان در مقام و منزلت و باز شناختن یکایک آنان از یکدیگر درین پذیرفتن یا رد
 احادیث تأثیر میبخشد.

گذشته ازین اسناد ها (زنجیره های حدیث) از لحاظ اتصال یا انقطاع آنها
 فرق میکند، بدینسان که راوی روایت کننده ای را که از وی حدیث را نقل کرده است
 ندیده باشد. همچنین سلامت زنجیره حدیث از عللی که برای آن موهن است در صحت

۱ - در چایهای مصر و بیروت نیست.

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

۳ - ظن بمعنی اعتقاد راجع با احتمال نقیض آنست و در تعیین و شک هم بکار میرود. (اقرابالموارد)

حدیث مؤثر است و سرانجام زنجیره حدیث بدو طرف منتهی میگردد و طرف برتر مورد قبول و طرف فرودتر ردّ میشود. و درباره متوسط آن برحسب اینکه از ائمه حدیث نقل شده باشد اختلاف است.

و عالمان حدیث درین باره اصطلاحات خاصی وضع نموده و آنها را برای مراتبی که تقسیم کرده اند 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 متداولست، و این اصطلاحات را با ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمه حدیث را در باره هر يك از آنها آورده اند. همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرا میگیرند تحقیق میکنند از قبیل قرائت یا کتابت یا مانواله^۱ یا اجازه، و درباره تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در ردّ یا قبول آنها بحث میکنند.

و آنگاه چنین احادیثی را با الفاظ و اصطلاحاتی که در متون حدیث آمده تعبیر میکنند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب باشد. اینها قسمت عمده مسائلی است که محدثان در باره آنها بحث و تحقیق میکنند. 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 زنجیره 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 بر اوایان ناشناخته امتناع میورزیده اند. «^۲ [واز دانشهای حدیث آشنائی بقوائینی

۱ - منواله اینست که سماع کتابی را بکسی اعطا کنند و بگویند بتو اجازه دادم این کتاب را از من روایت کنی و مجرد اعطای کتاب کافی نیست. (از تعریفات جرجانی)

۲ - 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 عبارات آمده است و در چاپهای مصر و بیروت نیست و من آنها را در داخل گروه نقل کردم.

است که ائمه حدیث آنها را وضع کرده اند تا زنجیره حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنها را بشناسند و بچگونگی فرا گرفتن حدیث از یکدیگر و احوال و طبقات محدثان و اختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند و خلاصه این دانش اینست که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر (ص) واجب است بشرط آنکه راستی آن بر ظن غلبه کند و آنوقت بر مجتهد واجب است در طرقی که این ظن را بدست میآورد تحقیق کند و این طرق از راه مطالعه در باره زنجیره حدیث حاصل میشود که بعدالت و ضبط و استواری (انقان) و برائت وی از سهو و غفلت پی برد و عدول ائمت این صفات را در باره وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنها را درین صفات بداند 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 بر او خوانده شده و او آنها را نوشته است «کتابت» یا آنها را پس از 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 فروترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه بر مرسل و منقطع و معضل و معلل و شان و غریب و منکر (بفتح ك) نیز مشتمل میباشد. برخی از آنها حدیث هائی است که در رد آنها هم رأی شده اند و همین وضع در خصوص حدیث صحیح نیز پیش آمده است یعنی از جمله آن حدیثهائی است که بر قبول و صحت آنها متفق شده اند و حدیثهائی هم هست که در باره آنها اختلاف کرده اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان اختلاف بسیار است. آنگاه بدنبال این مباحث سخن را بالفاظی کشانده اند که در متون وارد شده است چون غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق. و برای کلیه این فصول قانونی وضع کرده اند که بیان این مراتب و عناوین را تضمین میکنند و از راه یافتن نقص بطریقه هائی که دارند ممانعت میکند و آنها را مصون میدارد.

و نخستین کسیکه این قانون را وضع کرده ابو عبدالله حاکم است که از بزرگان

وائعهُ 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 درین دانش بتألیف پرداخته‌اند ، و مشهورترین تألیف متأخران درین 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 فقّ حدیث دارای هدفی شریف است زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدیست که بدانها سنت‌های منقول از صاحب شریعت حفظ میشود تا قبول یا ردّ آنها تعیین گردد. و باید دانست که صحابه و تابعانی که راویان سنت بوده اند در شهرهای اسلامی نامبردارند و گروهی از آنان در حجاز و کوفه و بصره و آنگاه برخی در شام و مصر بسر میبرده اند و همه آنان در عصر خویش نامور و مشهور بوده اند .

و شیوه مردم حجاز در زنجیره حدیث برتر و در صحت استوارتر از دیگران بوده‌است ، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت و ضبط سختگیری میکرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دوری میجسته‌اند [. و سند^۱ طریقه حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه ، رض ، بود و سپس اصحاب او مانند امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی] ، رض ، و ابن وهب و ابن بکیر و قعنبنی و محمد بن 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 رای و تعمق در قیاس وجود نداشت]^۲ که سلف بدان توجه کردند و صحیح آنرا جستند تا آنرا تکمیل کردند. و مالک ، رح ، کتاب الموطأ را [بشیوه حجازیان]^۲ نوشت و در آن اصول احکام صحیحی که همه بر آنها هم‌رای و متفقند گرد آورد و آنرا بر حسب ابواب فقه مرتب کرد . سپس حافظ^۳

۱ - «نید» در چاپ (ب) ولی صحیح «سند» است .

۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ۳ - ظاهر آن منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است . رجوع بطبقات الشافعیة ابوبکر بن هدایة الله الحسینی ص ۸۷ - ۸۸ شود .

شناسائی طرق احادیث و زنجیره های مختلف [حجازی و عراقی و جز اینها] ^۱ 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 یکیست و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی هائی که مشتمل بر آنها میباشند با انواع گوناگون و مکرر آورده میشوند] ^۱ و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [و دایره روایت را توسعه بخشید] ^۲ 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 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 آنرا در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود میآورد و ازینرو احادیث وی [چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون بر حسب اختلاف معانی آنها] ^۲ تکرار شد و بنا برین کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دو بیست ^۳ حدیث است که سه هزار آنها مکرر میباشد و تفاوت طرق و زنجیره های هر يك را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری، رح، پدید آمد و مسند خویش را بنام صحیح فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد ولی احادیث مکرر را نیارود و طرق و زنجیره های حدیثها را جمع کرد و فصول کتاب را بر حسب ابواب و تفسیرهای فقه ترتیب داد و با همه این صحیح بخاری و مسلم جامع نبود و مردم در صدد فهمیدن مسائلی بر آمدند که آنان از شروط آنها غفلت کرده بودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو عیسی ترمذی و ابو عبد الرحمن نسائی ^۴ مسندهائی درباره سنت

۱ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است: « و گاهی حدیث بر حسب اختلاف معنی هائی که مشتمل بر آنها میباشد در فصول متعدد آورده میشود ».

۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست. ۳ - در متن چاپهای مصر و بیروت « نه هزار » است لیکن محرز در حاشیه نوشته است: « نه هزار آنستکه در نووی آمده ولی بر حسب نظر مسلم هفت هزار است. ۴ - نووی (ب).

باروشی مفصلتر از صحیح نوشتند و متوجه شیوه‌ای شدند که شروط کار را خواه از نظر رتبه عالی اسنادها، که بقول معروف صحیح هم همین است، و چه از لحاظ رتبه‌ای که فروتر از آنست مانند پایه‌ی حسن و جز آن بیشتر مراعات کنند تا این شیوه بمنزله سرمشقی برای سنت و عمل بدان باشد.

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 بهمین امهات راجع میشود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیه این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جداگانه تألیف میکنند و آنرا فنی مستقل بشمار می‌آورند همچنین در باره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می‌برند و محدثان درین قسمت کتب مشهوری تألیف کرده‌اند، گذشته از اینها مؤلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف میکنند. و عالمان در دانشهای حدیث کتب بسیاری تألیف کرده‌اند و از بزرگان و پیشوایان آنان میتوان ابو عبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی مشهور است و او کسی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آنرا نمودار ساخته است و مشهورترین تألیف متأخران درین باره کتاب ابو عمرو بن صلاح است که در اوائل 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 قواعدیست که بدانها سننهای 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 ابویعلی و موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که بقول ابن صلاح بقصد روایت مسندها از صحابه تألیف شد است بی آنکه بتوان با آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی پسرش عبدالله در باره کتاب مسندش گفت: این کتاب

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

مشمول بررسی و يك هزار حديث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته‌اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان هفتصد و پنجاه هزار حديث برگزیده‌ام و هر يك از احاديث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده باشد و آنرا درین مسند نیابند، چنین حدیثی حجت نخواهد بود.

و این نشان میدهد که استدلال بکلیه حدیثهای مسند او صحیح است و مخالف گفتار ابن‌الصلاح میباشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم^۱. و درین روز کار هیچ گونه حدیثی تخریج نمی‌کردد و خطائی بمتقدمان نسبت داده نمیشود زیرا عادت و شیوه آنان گواهی میدهد که آن پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد درباره هیچ سنتی غفلت نکرده یا آنرا فرو نگذاشته‌اند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است. بلکه توجه عالمان حدیث درین روزگار بتصحیح امهات مزبور و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول میشود و همچنین در نسبت زنجیره‌های حدیث به مؤلف و نمودار ساختن آن برحسب شرایط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است بتحقیق و مطالعه می‌پردازند تا زنجیره‌ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز درین باره جز در موارد قلیلی از دائرة امهات پنجگانه کام بیرون ننهاده و بمطالبی افزونتر از آنها توجه نکرده‌اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه‌ها قرار دارد و شرح آن بنظر مردم دشوار آمده و روش آنها مبهم یافته‌اند. زیرا خواننده برای درک مطالب آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از مردم حجاز و شام و عراق اند نیازمند میباشد و بویژه که مردم در باره رجال مزبور اختلاف کرده‌اند و همچنین خواننده در آموختن شرح احوال رجال آن باید دقت نظر بکار برد زیرا او ترجمه احوال کسی را شرح میدهد و در ضمن آن حدیث را بوسیله سند یا طریقی می‌آورد و آنگاه بشرح حال دیگری می‌پردازد و همان حدیث را در اینجا هم بعینه می‌آورد چه حدیث مزبور متضمن معنائی

است که آن باب را بدان تفسیر کرده است و همچنین آنرا در ضمن چندین شرح حال میآورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری بر حسب معانی مختلف آن تکرار میشود. [واژه موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسبت میان ترجمه احوال و احادیثی است که در ضمن آن آورده است چه در بسیاری ازین ترجمه های احوال مناسبت میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده میباشد 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»^۱ این عدم تناسب روی داده است وی در این باب قول خدای تعالی را که میفرماید: «و هنگامیکه خانه کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم»^۲ 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، ترجمه های احوال را در غلط نویسی مینوشته و سپس احادیث را بر حسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه میآورد است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی به همینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بککار قاضی غرناطه که در واقعه طریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری را تدریس میکرد است شنیدم که وی میگفته است منظور بخاری ازین 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 شیخ مان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنرا به ابن البکار نسبت میداد و از بزرگترین شاگردان ابوشمار میرفت و کسیکه صحیح بخاری را شرح کند

۱ - ذوالسویقتین لقب سیاهی که کعبه را خراب خواهد کرد (منتهی الارب)

۲ - واذجعلنا البيت مثابة للناس وامناً. سوره بقره، آیه ۱۱۹.

و کلیه این نکات را بطور کامل در آن نیارورد^۱ حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند این بطل و این مهلب و این تین و امثال ایشان .

و من از بسیاری مشایخ کشورمان 'رح' شنیدم که میگفتند شرح کتاب بخاری دینی بر عهده ملت است و مقصود آنان این بود که هیچیک از عالمان امت اسلام بر حسب این اعتبار نوشتن شرحی را که بروی واجب بوده انجام نداده است .

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی آورده و باجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داده اند . [ابن صلاح گوید : صحیح مسلم ازینرو بر کتاب بخاری برتری دارد که از حشور و زواید کتاب بخاری تهذیب شده است]^۱ و اخبار ناصحیحی را که بر وفق شرایط آنها یاد نشده است حذف کرده است . و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه های احوال 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 منتخباتی از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است . آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آنرا تکمیل کرده و به «اکمال المعلم» نامیده است . و بدنبال آن دو، محیی الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی و افی و کامل بوجود آورده است و اما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمده مآخذ فقها است بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدان حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار درباره آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز میباشد بطور کامل شرح کرده اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت میباشند . و باید دانست که مراتب احادیث درین دوران صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جزاینهاست و پیشوایان و کهبدان^۲ حدیث آنها از هم باز شناخته و بانواع هر یک پی برده اند 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 هنگامیکه وارد بغداد شد محدثان در صد آزمایش وی برآمدند و احادیثی را از وی سؤال کردند که زنجیره‌های آنها را زیور و کرده بودند بخاری گفت: من از چنین حدیث‌هایی آگاه نیستم «آنگاه گفت» ولی: خبر داد مرا فلان... و سپس همه آن احادیث را بترتیب 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 پیشوایان مجتهد در این باره یکسان نبوده است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندک بوده‌اند 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 بآنست^۱ و احمد بن حنبل 'رح، در مسند خویش سی هزار حدیث^۲ آورده است. و روایت هر یک از آنان بمقدار است که اجتهادشان آنانرا بآن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی از متعصبان کجرو چنین می‌گویند که برخی از پیشوایان در حدیث کم بضاعت بوده‌اند و از یسر و روایت ایشان اندک بوده است در صورتیکه چنین عقیده‌ای در باره پیشوایان بزرگ بهیچ‌رو مورد ندارد. زیرا شریعت حتماً از کتاب (قرآن) و سنت استنباط میشود و کسیکه در حدیث کم بضاعت باشد بر او لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و درین 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 کسیکه از سوی خدا

۱ - در شرح زرقانی بر الموطأ اقوال عدده احادیث آن بدینسان حکایت شده است: ۱ - یانصد،

۲ - هفتصد، ۳ - هزار و اندی، ۴ - هزار و هفتصد و بیست، ۵ - ششصد و شصت و شش، ولی در آن توفی که با رقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد (نصره‌ورینی).

۲ - پنجاه هزار، (ک) (چهل هزار (C و D) نسخ خطی دسلان.

مبلغ آنست فرا گیرد. والبته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که بسبب برخورد با نکوهشها درین راه و عللی که مایه قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری بر میگزینند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، ازینرو اجتهاد چنین کسانی را بمرحله‌ای میرساند که از روایت احادیث مشکوک خودداری کنند و هر چه بیشتر احتیاط میکنند روایت آنان بسبب ضعف طرق کمتر میشود. گذشته ازین 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 ازینرو کمتر روایت داشت که در شروط و نقل آن سختگیری میکرد و بدین سبب کار دشوار میشد و هر گاه حدیث با عقل قطعی معارضه کند ضعیف میشود و بنابراین کار روایت او دشوار شد و تقلیل یافت و زینهار که وی عمداً حدیث را ترك گفته باشد زیرا او از مجتهدان بزرگ بشمار میرود و در علم حدیث پیروانش بوی اعتماد میکنند و بمنزله تکیه گاه ایشان بشمار میرود و نظر وی در ردّ و قبول حدیثی تأثیر دارد ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شرایط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت. و همه آنان مجتهدند و بنسبت اجتهاد خویش عمل میکنند. ولی اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. و طحاوی هم دارای روایات بسیار است و مسندی تألیف کرده است 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 همین سبب صحیحین و بلکه کتب معروف سنتها و احادیث بر مسند طحاوی مقدم است زیرا شرط وی از شروط ایشان مؤخر میباشد و ازینرو در باره صحیحین گفته‌اند که باجماع آنها را پذیرفته‌اند بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده‌اند پس خواننده

و سنت استنباط میشود و کسیکه در حدیث کم بضاعت باشد براو لازم میشود که آنرا بجوید و روایت کند و درین راه بکوشد و همواره آمادهٔ فرا گرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست آورد و احکام را از صاحب دین و کسیکه از سوی خدا مبلغ آنست فرا گیرد. و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که بسبب برخورد با نکوهشها درین راه و علمی که مایهٔ قدح در طرق حدیث میشود روایات کمتری برمی-گزینند، بویژه که در نزدیست محمدؑان جرح مقدم است. ازینرواجتهاد چنین کسانی را بمرحله‌ای میرساند که از روایت احادیث مشکوک خودداری کنند و هرچه بیشتر احتیاط میکنند روایت آنان بسبب ضعف طرق کمتر میشود. گذشته ازین مردم حجاز از عراقیان روایت حدیث بیشتر دارند زیرا هدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که بمراق رفته‌اند بیشتر به جهاد مشغول بوده‌اند و امام ابوحنیفه ازینرو کمتر روایت داشت که در شروط و نقل آن سختگیری میکرد و بدین سبب کار دشوار میشد، و هرگاه حدیث با عقل قطعی معارضه کند ضعیف میشود و بنا برین کار روایت او دشوار شد و تقلیل یافت و زینهار که وی بعمد حدیث را ترك گفته باشد زیرا او از مجتهدان بزرگ بشمار میرود و در علم حدیث پیروانش بوی اعتماد میکنند و بمنزلهٔ تکیه گاه ایشان بشمار میرود و نظر وی در ردّ و قبول حدیثی تأثیر دارد ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل میدهند شرایط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزاین یافت، و همهٔ آنان مجتهدند و بنسبت اجتهاد خویش عمل- میکنند ولی اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند و طحاوی، هم دارای روایات بسیارست و مسندی تألیف کرده است که از کتب با اهمیت بشمار میرود ولی با همهٔ این با صحیحین (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 ازینرو درباره صحیحین گفته اند بدان سبب باجماع آنها را پذیرفته اند که در صحت شروط آنها اجماع کرده اند پس خواننده نباید درباره بزرگان دین شك و ریب بخود راه دهد (و ازاینکه روایت کم دارند اندیشه بد کند) چه آنان شایسته ترین کسانی هستند که سزااست در حَقشان حسن ظن جمیل داشته باشیم و خواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها باشیم^۱ . [دیگر از دانشهای حدیث اینست که قانون بحث و انتقاد را درباره یکایک احادیث در هر باب و در ترجمه های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابو عمرو بن عبدالبر و ابو محمد بن حزم و قاضی عیاض و محی الدین نووی و ابن العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را بر گزیده و بسیاری از پیشوایان مشرق و مغرب نیز از آنان پیروی کرده اند و هر چند آنان هنگام بحث در باره احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند درک متون و لغات و اعراب آنها سخن رانده اند ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره ها از لحاظ فن حدیث جامع تر 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 دهنده وی بر آنست [.

فصل ۷

در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است

فقه شناسائی احکام خدای تعالی در باره افعال کسانی است که مکلف میباشند

۱ - در چاپهای مصر و بیروت در اینجا فصل بدینسان بابان می یابد : « و خدا سبحانه و تعالی بآنچه در حقایق امور هست دانانراست » و بابان فصل در نسخه خطی « بنی جامع » چنین است : « و خدا راهنمای راستی و یاریگر بدانست » . ولی در چاپ پاریس قریب نیم صفحه دیگر هست که ترجمه آنرا در داخل گروه آوردم .

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 فرا میگیرند و بنابراین هر گاه احکام از ادله مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه میگویند. و با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب‌ناپذیری وجود داشت. آنها احکام را از ادله استنباط میکردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص^۱ استخراج میشد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد بر معانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف در باره این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروفست. همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون بود و احکامی که از سنت گرفته میشد غالباً با یکدیگر تعارض داشت و برای رفع تعارض چاره‌ای جز توسل به ترجیح نبود که در آنهم خواه ناخواه اختلاف روی میدهد.

دیگر آنکه ادله‌ای که جز نصوص باشد نیز مورد اختلاف میباشد و نیز نصوص برای حوادث جدید وافی نیست.

و آنچه از اینگونه حوادث داخل در نصوص نباشد آنرا بر منصوصی حمل میکنند که میان آنها مشابهتی باشد.

اینها همه نمونه‌هایی برای اختلافات اجتناب‌ناپذیر میباشد و از همینجا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی داده است.

گذشته از این کلیه صحابه اهل نظر و فتوی نبودند و از همه آنان ممکن نبود تکالیف دینی را فراگیرند بلکه این امر تنها به حافظان قرآن و کسانی اختصاص داشت که بناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این

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

معلومات را یا مستقیماً از خود پیامبر (ص) آموختند و یا از بزرگانی که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قراء امینا می‌دند یعنی آنانکه قرآن را قرائت میکنند زیرا عرب ملتی اُمّی بود (یعنی بنویشتن و خواندن آشنائی نداشت) و ازینرو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه ابن 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 بعظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادی (امیت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن) از میان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد. و در زمره فنون و علوم بشمار آمد و آنوقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنان را فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رأی و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلتی که یاد کردیم حدیث در میان مردم عراق کمتر رواج داشت و ازینرو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آنها را اهل رأی میخواندند.

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوه قیاس در نزد او و اصحابش پایدار و مستقر شده بود و پیشوای حجازیان نخست مالک بن انس و پس از وی شافعی بود. دیری نگذشت که دسته‌ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل بآن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیه مدارك احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می‌دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص باز گرداندند زیرا (بعقیده آنان) نص بر علت در تمام کیفیات و موارد همچون نص بر حکم است. و پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش و اصحاب آن دو بودند.

سه مذهبی که یاد کردیم؛ مذاهب مشهور جماعت‌های کثیری در میان اُمت بود و خاندان رسول گروه اندکی بودند که مذهب و فقه جداگانه‌ای ایجاد کردند و بدان

اختصاص یافتند و بنای آن مذهب بر آن بود که بعضی از صحابه پیغمبر را قحح کردند و بعصمت امامان قائل شدند و اختلاف را از گفته‌های ایشان رفع کردند و همه اینها از اصول واهی است.

همچنین خوارج نیز اقلیتی بودند که عامه و اکثریت مردم بمذاهب ایشان اعتنا نکردند بلکه انکار عقاید و نکوهش آنان در نزد مردم روز بروز توسعه مییافت و بهمین سبب چیزی از مذاهب ایشان نمیشناسیم و کتب آنان را روایت نمیکنیم و اثری از هیچ يك از آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجود ندارد. بنابراین کتب شیعه در کشورهای خودشان و در هر جا که بتشکیل دولتی موفق شده اند خواه در مغرب یا در مشرق و یمن، متداولست کتب خوارج نیز چنین است و هر يك ازین فرقه‌ها دارای کتب و تألیفات و عقاید عجیبی در فرقه میباشند.

اما امروز بسبب از میان رفتن ائمه ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم با کسی که در کتب ایشان ممارست کند، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقایدشان تنها در کتب بعنوان یادگار باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری پیروان باطل^۱ بقصد فرا گرفتن فقه و اصول مذهب ایشان با رنج و مشقت در کتب مزبور ممارست میکنند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمیآورند^۲ و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو میشوند و گاهی هم کسانی بسبب فرا گرفتن دانش از کتب این فرقه بی آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمره اهل بدعت بشمار میآیند.

چنانکه ابن حزم در اندلس با پایه ارجمندی که در حفظ حدیث داشت بچنین سرنوشتی دچار شد چه او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحله اجتهاد رسید و در آن مذهب مهارت یافت و با داود پیشوای

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

۲ - در بیشتر چاپها «لا یخلو بطائل» است ولی صحیح «لا یخلو» است که در چاپ دارالکتب اللبنائی و نسخه بنی جامع آمده است و صاحب اقرب الموارد آرد: «لم یحل منه بطائل» ای لم یستفد منه فایده کبیره

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
 تقیح قرار دادند و کتب ویرا! فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت
 میشد و گاهم هم آنها را پاره میکردند و اکنون بجز مذاهب اهل رأی عراقیان و اهل
 حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است .

اما پیشوای عراقیان که مذاهبشان در نزد او یابدار مانده است : ابوحنیفه نعمان بن
 ثابت است . او وارد رفته مقامی است که کسی بدان نمیرسد و همه مردم قبیله وی بویژه
 مالک و شافعی به بلندی پایگاه او در رفته گواهی داده اند و پیشوای حجازیان مالک بن
 انس اصبحی (رح) امام مدینه « دارالهجرة » بود . و او علاوه بر اصول کلی و مدارکی که
 نزد دیگران معتبر است اصل و قاعده دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و
 آن عبارت از طرز رفتار مردم مدینه بود چه او میدید مردم مدینه در کلیه اعمالی که با
 هم رقابت میکنند خواه انجام دادن کاری یا ترک آن از لحاظ ضرورت دینی و اقتدا از
 گذشتگان پیروی میکنند و بویژه نسل معاصر پیامبر (ص) را که رفتار خویش را از آن
 حضرت آموخته بودند سرمشق قرار میدادند .

از اینرو مالک طرز رفتار مردم مدینه را از اصول ادله شرعی شمرد و بسیاری گمان
 میکردند که این اصل از مسائل اجماع میباشد ولی مالک آنرا رد کرد زیرا دلیل
 اجماع تنها اختصاص ب مردم مدینه ندارد بلکه اجماع شامل همه امت میشود .

و باید دانستکه اجماع عبارت از اتفاق و همراستی بر امری دینی از روی اجتهاد
 است . و مالک (رح) رفتار مردم مدینه را ازین جهت معتبر نشمرده است بلکه آنرا از
 این حیث در نظر گرفته است که نسلی بمشاهده از نسل دیگر رفتار آنانرا 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 میان این مسئله و موضوع اجماع هر دو اتفاق وجود دارد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر و اجتهاد در ادله است و اتفاق آنان درین مسئله از لحاظ انجام کاری یا تفرک 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 مذهب صحابی و شرع پیش از روزگار ما و استصحاب ذکر می شد بیشک 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 گرفت و طریقه حجازیان را با طریقه عراقیان درآمیخت 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 و آفری که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و بمذهب خاص دیگری اختصاص یافتند .

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر باین چهارتن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید میکنند و مردم «عالمان» باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده‌اند .

چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن بر تبه اجتهاد گردید و هم بدین سبب که بیم آن میرفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و برای یادین اواعتماد نتوان کرد اینست که صریحاً 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 اداشت و متداول شدن تقلید از کسانی که در آراءشان نشانی از بازیچه بود منع گردید 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 چهارتن) عمل کند .

امروز فقه جز این محصول و ثمره‌ای ندارد.

ومدعی اجتهاد درین روز کارمردود است و کسی بوی رجوع نمیکند و تقلید از اومهجور است و ملت اسلام هم اکنون ازین پیشوایان چهارگانه تقلید میکنند.

ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اند کندی^۱ و بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر میبرند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [و شیفتگی بسیاری با ستنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس روگردان می‌باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز و جدال بر میخواستند و بدین سبب در بغداد فتنه‌های بزرگ برپا میشد تا هنگام استیلای تاتار بن بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند^۲].

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراءالنهر و کلیه مردم شهرهای غیر عرب اند گویانکه مذهب وی بیشتر به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی عباس بوده‌اند و ازین رو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافت «مناظرات وجدل» به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

و در نتیجه آن علمی نظریف و اندیشه‌هایی شکفت پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اند کی از آن متداولست که آنرا قاضی ابن‌العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود بمغرب نقل کرده‌اند.

و اما امام شافعی (رض)، بیشتر مقلدان وی در مصر اند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب میباشند و مذهب وی در عراق و خراسان و ماوراءالنهر انتشار یافته

۱ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت افزوده شده است : بعلم اینکه مذهب او از اجتهاد دور است و اساتذ آن در معاضدت از روایت و برای استناد اخبار یکدیگر است.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی‌جامع» نیست.

و در همه شهرها امر فتوی و تدریس را بسا حنفیان تقسیم کرده بودند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حنفیان برپا میشد و کتب خلافتی (مناظرات) پراز 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 هنگامیکه بر بنی عبدالحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط بمذهب شافعی را فرا گرفتند از آنجمله بوطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار میرفتند و هم در مصر میان مالکیان]^۱ نیز جماعتی از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون]^۲ اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جزایشان . و 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 و [نزدیک بود] فقه دیگران بکلی از میان برود « تا اینکه » قاضی عبدالوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد بسبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود بمصر کوچ کرد و خلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده اند اورا گرامی داشتند و مورد احسان قراردادند ازین 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 تا هنگامیکه در میان آنان بود فقه جماعت باریگر 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]^۳ و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند

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

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

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

محمی الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایه دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرقعه^۱ در مصر و تقی الدین^۲ 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 و بلکه بزرگ و پیشوای علما در مصر است .

و اما مذهب مالک (رح) بویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت میشود ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عدۀ قلیلی از دیگری تقلید نکردند زیرا غالباً آنان بحجاز سفر میکردند و حجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار میرفت و از آنجا چراغ علم بر عراق می تابید ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفرار گرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار پیش از مالک، استادانش و پس از وی شاگردان او بودند ازینرو مردم مغرب و اندلس بوی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقه آنان بآن دیار نرسیده بود تقلید نکردند و گذشته ازین خوی بادیه نشینی بر مردم مغرب و اندلس غالب بود و در تمدنی که مردم عراق داشتند ممارست نمیکردند و بمناسبت وجه مشترک بادیه نشینی باهالی حجاز متمایلتر بودند و بهمین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان بصورت اصلی باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمه تمدنست بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است -

و چون مذهب هر یک از ائمه در نزد پیروان آن بمنزله دانش خاصی بشمار می-

۱ - در چاپ دارالکتاب اللبثانی : ابن الرقعه - و بلاشک غلط است . امام نجم الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن الرقعه (بکسر) 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 . رساله ای نیز در باره اوزان و مقادیر بیادگار گذاشت وی در شهر قاهره کهن سال ۷۱۰ هجری (- ۱۳۱۰ م) در گذشت . (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۱۳) .

۲ - تقی الدین ابن دقیق العید (نسخه خطی بنی جامع)

آمد و پیروان مالکیان راهی باجتهاد و قیاس نبرده بودند از نیرو پس از آنکه مسائل را باصولی که در مذهب پیشوای آنان ثابت شده است مستند ساختند مجبور شدند هنگام الحاق آنها را بهم مانند کنند و تشابه متوسل شوند و در موقع تردید و اشتباه مسائل را از یکدیگر تفریق و جدا سازند .

و کلیه اینها نیاز به ملکه راسخی داشت که بتوانند بدان بر اینگونه تشابه یا تفرقه و در عین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه درین روزگار عبارت از علم فقه است و کلیه مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید میکنند .

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق از ایشان قاضی اسماعیل و طبقه او مانند ابن خوار^۱ منداد و ابن منتاب^۲ و قاضی ابوبکر ابهری و قاضی ابوحسین بن قصار و قاضی عبدالوهاب و آنانکه پس از ایشان ظهور کردند و ابن القاسم و اشهب و ابن عبدالحکم و حارث^۳ بن مسکین و طبقه ایشان در مصر بس میبردند و از اندلس [یحیی بن یحیی الیثی بمصر 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]^۴ عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) بمصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او حدیث فرا گرفت و مذهب مالک را در اندلس انتشار داد و در باره آن کتاب «الواضح» را تدوین کرد آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیه» را تألیف نمود . و اسدبن فرات افریقیه را ترک گفت و نخست از اصحاب ابوحنیفه مسائلی کتابت کرد و آنگاه بمذهب مالک روی آورد و از ابن القاسم در ابواب دیگر فقه مسائلی کتابت کرد و با نوشته های خود بقیروان بازگشت و نوشته های او به اسدییه (منسوب باسدبن فرات)

۱ - ابن خوشر . ابن خوتز (ن . ج) ابن خو از نسخه « بنی جامع » .

۲ - ابن اللبان . ابن المنتاب . (ن . ج)

۳ - حرث (ن . ج)

۴ - در جاهای مصر و بیروت نیست نسخه « بنی جامع » با چاپ پاریس بکسان است .

نامیده شد و سخنون آنرا نزد اسد قرائت کرد و سپس خود بمشرق رهسپار شد و با ابن القاسم ملاقات کرد و اصول را از وی فرا گرفت و در مسائل (اسدیه) با وی معارضه کرد و بسیاری از آنها را فرو گذاشت سپس سخنون مسائلی را که فرا گرفته بود کتابت کرد و آنها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها برگشته بود با ثبات رسانید [سخنون به ابن القاسم پیوست و بوسیله مکتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که سخنون فرو گذاشته محو کند و از آنها باز گردد و کتاب سخنون را فرا گیرد ولی وی ازین تکلیف سر باز زد] ^۱ اینست که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سخنون پیروی کردند و بر حسب آنکه مسائل را در ابواب کتاب مخلوط کرده بود آنرا (المدونه والمختلطة) مینامیدند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضح) و (عتبیه) روی آوردند.

آنگاه ابن ابوزید در کتاب خود موسوم به مختصر (مدونه) و (مختلطة) را خلاصه کرد و هم ابوسعید بر ادعی از قهای قیروان آن را در کتاب خود موسوم به (تهذیب) تلخیص کرد و مورد اعتماد مشایخ افریقیه قرار گرفت و آن را فرا گرفتند و کتب دیگر را فرو گذاشتند.

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیه) را مورد اعتماد قرار دادند و (واضح) و دیگر کتب را ترك گفتند و عالمان مذهب همواره بگردآوری این امهات و شرح و توضیح آن ها میکوشیدند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز و تونسی و ابن بشیر و امثال ایشان بیش از حد بر مدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبیه شروح بسیار نگاهشتند.

و ابن ابوزید کلیه مسائل و اختلافات و اقوالی را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد و ازین رو کتاب مزبور بر همه اقوال مذاهب مشتمل بود و کلیه امهات را جدا گانه

۱ - قسمت داخل کروهه در جایهای مصر و بیروت و نسخه دینی جامع چنین است: و باسد نوشت «ابن القاسم» که کتاب سخنون را فرا گیرد اما او ازین تکلیف سر باز زد.

در آن فراهم آورد. و ابن یونس در کتابی که راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمده مطالب کتاب «الزوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه مغرب و افریقیه تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مسائل مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت ولی مردم مغرب باز هم متوسل بهمان کتب شدند^۱ [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سخنون بود و 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^۲ و اصبح^۳ 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 روز کارحارث بن مسکین و ابن میسر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت ولی به سبب ظهور رافضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نهان بود.

۱ در چاپ پاریس قسمت داخل کروه اضافه است و کاتمر از اینجا مطالب 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 نالیف شد که در آن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله آورده است و ازین رو کتاب وی بمنزله برنامه‌ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقه مالکیان از روز کارحارث بن مسکین و ابن میسر «مبشر ک» و ابن لهیب «و ابن لهیت - ک ابن لبیب» بنی 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. ک» و نمیدانم ابو عمرو بن حاجب این اصول را از که فرا گرفته است ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان «فاطمیان» و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقهای سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر قرن هفتم به مغرب رسید قرن هفتم بیابان رسیده بود. انتهی. ولی نسخه خطی «بنی جامع» مطابق متن است.

۲ - در متن چاپ پاریس و نسخه «بنی جامع» ماحشون است ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه مینویسد ابو مروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن الماحشون در مدینه تولد یافت و فقه را از مالک فرا گرفت و بسال ۲۱۳ هجری (۸۲۹ - ۸۲۸ م) در گذشت.

۳ - ابو عبدالله اصبح بن الفرج متولد مصروفیه مالکی بود که فقه را نزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و بسال ۲۲۵ هـ (۸۴۰ م) در گذشت.

واما طریقه عراقیان بسبب دوری و پوشیدگی مدارک آن و کمی اطلاع ایشان بر مآخذ آنان در نزد مردم قیروان و اندلس متروک بود زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از مآخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و مردم عراق اهل اجتهاد و تحقیق بودند هر چند طریق آنان خاص خود ایشان بود و عقیده بد تقلید از آن نداشتند و رضا نمیدادند که آنرا طریقه ای بخوانند. و همچنین می بینم که مردم مغرب و اندلس در آنچه روایتی از امام یابکی از اصحاب او درباره آن نیابند از عقیده عراقیان پیروی نمیکنند

پس از چندی طریقه ها بهم در آمیخت و ابو بکر طروش 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 را با طریقه مصری خود در آمیختند و از جمله اصحاب طروش فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابو عمرو بن حاجب و پس از وی شهاب الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه در آن شهرها شیوع یافت 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 پیروان همین طریقه پدید آمد. سپس طریقه مغربیان که متکی بفقهِ مالکی بود با طریقه عراقیان از روزگار شرمساحی بهم در آمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقه مغربی و مصری هر دو را میدانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستنصر 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 بوی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسه مستنصریه را بدو واگذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد

استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهائی یابد فراغتی بدست آورد و در آنجا بسربرد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (اباقا) زندگانی را بدرود گفت 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^۱ برای 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 ناصرالدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مؤلف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آنرا به بجایه آورد و در آن سرزمین در میان شاگردانش انتشار داد و بوسیله شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداولست زیرا شیخ ناصرالدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبد السلام و ابن راشد و ابن هارون آنرا شرح کرده اند و تمام آنان از بزرگان مردم تونس اند و پیشقدم ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این در دروس خود کتاب تہذیب را معمول میدارند. و خدا آنرا که خواهد راهنمایی میکند.^۲

فصل ۸

در دانش فرائض (تقسیم ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیته است

۱ - ترجمه کلمه برنامه عرب برنامه فارسی است که ابن خلدون آنرا بمفهوم فهرست مواد بکار برده و دسلان آنرا بکلمه Repertoire ترجمه و من همان برنامه را که فارسی است برگزیدم امروز کلمه برنامه را عربی زبانان بمعنی بوجه «میزانیه» بکار میبرند.

۲ - والله یهدی من یشاء سوره ۲ (بقره) آیه ۱۳۶ در چاپهای مصر و بیروت تمام آیه آمده است بدینسان: و خدا آنرا که خواهد براه راست راهنمایی میکند. والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت^۱ آن اصول ارث درست شود .
و مناسخت هنگامی است که یکی از وارثان بمیرد و سهام او بر بخشهای شرعی
ورثه اوس شکن شود .

درین 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 مناسختات بیش از یکی و دو تا است و بالنتیجه رقم های بیشتر و
کوناگونی را تشکیل میدهد و هر اندازه که مناسختات متعدد باشد بمحاسبات بیشتری
نیازمند میشویم . همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از
وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آنرا انکار کنند . درین هنگام باید بر حسب هر
دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس تر که بر حسب نسبهای
سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گردد و همه اینها نیاز به محاسبات دارد [از اینرو این
باب فقه را جداگانه یاد می کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد
آمده است]^۲ و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده اند و مردم
درین فن کتب بسیار تألیف کرده اند که مشهورترین آنها در مذهب مالکیان متأخر
اندلس کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی^۳ و آنگاه مختصر جعدی است و
از متأخران افریقیه کتاب ابن المنمر^۴ طرابلسی و امثال ایشان است .

و اما شافعیان و حنفیان و حنبلیان درین باره تألیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار-
دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی (رح)^۵ و

- ۱ - مناسخت : در میراث مردن بعض وراثت پیش از تقسیم میراث است .
- ۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «بنی جامع» با چاپ پاریس بکیست .
- ۳ - حوفی (ک) و حوفی «بنی جامع» و صحیح حوفی است که لقب ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف الحوفی
متولد اشبیلیه و مؤلف رساله‌ای در فرائض است وی سال ۵۸۸ هـ (۱۱۹۲ م) درگذشت . (حاشیه
دسلان ج ۷ ص ۲۳)
- ۴ - ابن النمر (ک) ولی صحیح صورت متن است . که در «بنی جامع» نیز چنین است
- ۵ - منظور امام الحرمین است .

امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تألیفات گرانبهایی هستند. در 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 بدان توجه خاصی مبذول میدارند. و برخی از مصنفان ناگزیر میشوند که درین باره پیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال اینها نیاز باستخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تألیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته میسازند. و چنین مسائلی بعلت غرابت و علت وقوع، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی بخشد ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه متداول بکاملترین وجوه سود فراوان دارد و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره (رض) استدلال میکنند که گفته است: «فرائض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش میشود فرائض است» و در روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابو نعیم حافظ^۱ تخریح نموده و صاحبان فرائض بدان استدلال کرده اند که مراد از فرائض فروض وراثت است ولی آنچه آشکار است اینست که این توجیه دور از صحت است بلکه منظور از فرائض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات و عادات و میراثها و جزاینهاست و با این معنی درست است که بگوئیم نیمی یا ثلثی از علم است. ولی فروض وراثت نسبت به کلیه دانشهای شریعت کمتر از نهم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کماک میکند اینست که اطلاق لفظ فرائض برین فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشک اصطلاحی-

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

است که فقیهان هنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات، آنرا بکار برده‌اند و در صدر اسلام جز بر عموم فرایض و تکالیف اطلاق نمیشده است و مشتق از فرضی است که در لغت بمعنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را بطور مطلق بکار می‌برده‌اند فقط مراد فروض و واجبات بوده‌است و این حقیقت شرعی آنست. پس سزاوار نیست کلمه مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق میشده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته‌تر بر مراد ایشان میباشد. و خدای تعالی دانایانتر است^۱.

فصل ۹

در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و خلاقیات (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 پیامبروحی- میشد فرا میگرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار میساخت و هیچ نیازی بنقل و نظر و قیاس نبود. ولی پس از وی (ص) خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما «سنت» ازینرو از ادله شرعیست که صحابه (رض) بروجوب عمل کردن بآنچه بما می‌رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده‌اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که راستی آن بر ظن غلبه کند و کتاب و سنت را باین اعتبار از دلالتهای شرعی تعیین کرده‌اند.

سپس اجماع جانشین آن دو میشود زیرا صحابه بانکار مخالفان شان اجماع-

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا سببانه و تعالی دانایانتر است و توفیق باوست و نسخه‌ینی جامع نیز مطابق چاپ پاریس است.

کرده‌اند و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی‌پذیرد چه امثال ایشان بی دلیل ثابتی هم‌رای نمی‌شوند با گواهی دادن ادله برعصمت جماعت. و بنابراین اجماع در شریعت دلیل ثابتی بشمار می‌رود.

اکنون ببینیم صحابه و سلف از کتاب و سنت چگونه استدلال می‌کرده‌اند؟ با مطالعه روش استدلال ایشان معلوم می‌شود که آنان اشیاء را با اشیاء دیگر می‌سنجیده و همانندها را با همانندهای آنها از راه اجماع تشبیه می‌کرده و بآراء یکدیگر تسلیم می‌شده‌اند. چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر (ص) در جمله نصوص ثابت مندرج نشدند. است و آنها اینگونه واقعات را با نصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شرایطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می‌ساخته‌اند چنانکه بر ظن غلبه کند که حکم خدای «تعالی» در آن دو یکسانست و این شیوه با اجماع صحابه یکی از ادله شرعی بشمار می‌رود که همان قیاس یا چهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبه عالمان هم‌رای شده‌اند که اصول ادله شرعی عبارت از چهار قسمت یاد کرده‌است (کتاب - سنت - اجماع - قیاس شرعی) هر چند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده‌اند ولی اینگونه کسان اندکند و بندرت یافت می‌شوند و برخی هم باین ادله چهارگانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنها را یاد کنیم زیرا ادله مزبور از لحاظ مدارک ضعیف‌اند و از شواذ اقوال بشمار می‌روند.

اینست که از جمله نخستین مباحث فن اصول فقه تحقیق در وجود این ادله است.

اما «کتاب» دلیل آن معجزه قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتری است که آنرا نقل کرده‌اند و بنابراین مجال تردید در آن باقی نمی‌ماند.

و اما «سنت» و آنچه از آن برای ما نقل شده است چنانکه یاد کردیم عمل کردن بقسمتهای صحیح آن بطریق اجماع واجب شده است و مؤید بر اجماع اخباری.

است که درباره طرز رفتار پیامبر (ص) در هنگام حیات بما رسیده است از قبیل فرستادن نامه ها و فرستاده ها بنواحی با احکام و شرایع برای امر و نهی .

و اما « اجماع » بسبب آنست که صحابه (رض) در انکار و مخالفتشان هم رأی و متفق بوده اند چون میدانیم امت دارای عصمت پایدار و ثابتی است .

و اما « قیاس » بدین سبب است که صحابه (رض) بر آن اجماع کرده اند چنانکه یاد کردیم .

اینهاست: « اصول ادله شرعی »

آنگاه دانست باید 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 موجب غلبه راستی بر ظن میگردد باز شناخته گردد چه راستی آن ملاک و وجوب عمل کردن بخبر است و این مسئله نیز از قواعد این فن بشمار میرود .

و مسئله تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم آن و نیز شناسائی ناسخ و منسوخ بهمین قواعد ملحق میشود و مسائل مزبور از فصول ابواب اصول فقه بشمار می رود . از آن پس بدلالاتهای الفاظ میرسیم که نگرستن و تحقیق در آنها لازمست زیرا استفاده معانی همیشه از ترکیبات کلام بطور مطلق حاصل میشود و این امر متوقف بر شناختن دلالتهای وضعی است خواه مفرد یا مرکب .

و قوانین مربوط بزبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان . و هنگامیکه زبان برای گویندگان آن ملکه ای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی رفت و فقه هم در آن روز کار نیازی بآنها نداشت زیرا اصول زبان برای مردم جبللی گردیده و در آنان ملکه شده بود ولی هنگامیکه ملکه زبان عرب در میان مردم تباهی گرفت آنوقت کهبدانی (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 زمرهٔ علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام خدای « تعالی » بدانها نیازمند بود .

گذشت ازین در اینجا استفادهٔ دیگری بویژه از ترکیبات سخن می‌آید و آن عبارت است از استفادهٔ از احکام شرعی مندرج درین معانی ، بوسیلهٔ دلالت‌های خاص آنها که در میان تراکیب کلام (سنت و کتاب) یافت میشوند و اینگونه ترکیبات علم فقه را تشکیل میدهند و در آن تنها معرفت دلالت‌های وضعی کفایت نمیکند بلکه ناگزیر باید بشناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این دلالت‌های مخصوص بر آنها متوقف است و بوسیلهٔ این امور بر حسب مطالبی که اهل شرع و کهبدان این دانش باصالت آنها قائل شده‌اند احکام مستفاد میشود و این امور را برای استفادهٔ مزبور به منزله قوانین قرار داده‌اند از قبیل اینکه لغت قیاسی را اثبات نمیکند و از کلمه مشترک نمیتوان هر دو معنی آنرا اراده کرد . و حرف « او » ترتیب را نمیرساند . و هرگاه افراد خاصی از « عام » خارج گردد آیا در بقیهٔ افراد آن ، حجتی باقی میماند؟

و آیا امر ویژه و خوب یا استحباب و برای فوریت یا تاخیر است ؟

و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ و آیا مطلق را میتوان بر مقید حمل

کرد؟

و نص بر علت در تعدد کفایت یا نه؟

و امثال اینها که کلیه مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار میرفت ولی بدان

سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی میدانستند .

آنگاه باید دانست که بحث و اندیشیدن در قیاس از مهمترین قواعد این فن

بشمار میرود زیرا بسبب مقایسه و همانند کردن احکام با یکدیگر نتایج زیر حاصل

می‌گردد .

۱- اصل و فرع مسائل .

۲- تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف کونا کون در اصل بدان

متعلق است ،

۳- وجود آن وصف در فروع 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

می روند

و باید دانست که اصول فقه از فنون جدید در ملت اسلام است و سلف از آن

بی نیاز بودند زیرا در استفاده از معانی الفاظ بفزوتتر از ملکه زبان که در ایشان حاصل-

بود نیازی نداشتند و گذشته ازین بیشتر قوانینی که بویژه در استفاده احکام بدانها

احتیاج پیدا میشود از خود ایشان گرفته شده است .

و درباره زنجیره‌های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند

زیرا عصر ایشان به صحابه نزدیک بود و راویان و ناقلان در روایات ممارست و بصیرت

داشتند . ولی پس از آنکه سلف و طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه قبلا یاد-

کردیم کلیه علوم جنبه صناعی بخود گرفت فقیهان و مجتهدان برای استنباط احکام

از ادله ناگزیر بفرافرفتن این قوانین و قواعد شدند و ازینرو قواعد مزبور را مانند

فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و آنها را بنام «اصول فقه» خواندند . و نخستین

کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی (رض) بوده است که رساله مشهور خویش

را برشاگرداش فرو خوانده است و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و

نسخ و حکم علت مخصوص از قیاس سخن گفته است سپس فقیهان حنفی درین فن بتالیف

پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنها توسعه داده‌اند و متکلمان نیز

بهین شیوه کتبی درین فن تالیف کرده‌اند .

ولی نوشته‌های فقیهان درین فن به فقه وابسته‌تر و به فروع نزدیکتر است زیرا

مثالها و شواهد بسیاری از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را درباره این فن بر نکته‌های فقهی گذارده‌اند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد میکنند و تا حد امکان به استدلال عقلی می‌گیرند زیرا قالب فنون و مقتضای شیوه آنان مبتنی بر آنست. اینست که فقیهان حنفی بسبب آنکه 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. چنانکه ابوزید دبوسی^۱ یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و درباره قیاس‌بیمیزی و وسیع‌تر از همه دانشمندان ایشان تالیف کرد و مباحث و شرایطی را که در آن فن مورد نیاز بود بیان رسانید و در نتیجه صنعت اصول فقه بهترین مرحله کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گردآوری و آماده شد و مردم شیوه متکلمان را درین فن پسندیدند و بهترین تالیفات ایشان در اصول فقه: « کتاب البرهان » تألیف امام الحرمین و « المستصفی » تالیف غزالی دوتن از اشعربه و همچنین « کتاب العمد^۲ » تألیف عبدالجبار^۳ و شرح آن « المعتمد » تألیف ابوالحسین^۴ بصری دوتن 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 بن الخطیب (فخر رازی) آنها را در کتاب

۱ - 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 تالیف کرد و بسال ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹-۱۰۳۸ م) در بخارا درگذشت.

۲ - بضم ع و م.

۳ - قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در اسدآباد همدان متولد شده و دارای چندین تالیف 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.

۴ - 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 آن بر حسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ (۱۰۷۱-۱۰۷۰ م) درگذشته است.

«المحصول» خلاصه کرد و دیگری سیف الدین آمدی کتب مزبور را در تالیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوه آنان درین فن از نظر تحقیق و استدلال با هم اختلاف داشت زیرا ابن الخطیب بیشتر با آوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم و تنظیم مسائل شیفتگی داشت.

کتاب «المحصول» را شاکردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی^۱ در تالیفی 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 کلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیاضوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تالیف 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 تالیف 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 درین شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متأخران تألیفات سیف الاسلام یزدوی^۴ است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تالیف کرد. آنگاه ابن الساعانی

۱- قاضی سراج الدین ابوالننا محمود بن ابوبکر ارموی منسوب به اورمیّه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴-۱۲۸۳ م) در گذشته است.

۲- بنا بتصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمد بن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م) در گذشته است

۳- شهاب الدین ابوالعباس احمد بن ادبیر قرافی (بفتح) فقیه مالکی که بسال ۶۸۴ هـ (۱۲۸۶-۱۲۸۵ م) زندگی را بدرود گفته است.

۴- مغرب آن «یزدوی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد یزدومی است که رسالائی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰-۱۰۸۹ م) در گذشته است یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروع بسیاری بر آن نوشته اند. او را دولقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکتن دارای اینگونه القاب بوده است.

پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه‌ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی درین باره بنام «بدیعه»^۱ تالیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیعترین کتب بشمار میرفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداولست و آنرا قرائت میکنند و بحث و تحقیق در آن میپردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان میدهند و تا این دوران وضع برین منوال است. چنین است حقیقت فصول فقه و طرز 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

شیوه خلافیات (مناظرات)

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادله شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده اند و چنانکه یاد کردیم این اختلاف اجتناب ناپذیر بوده است.

و اختلافات ایشان در میان ملت اسلام توسعه عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند سپس هنگامیکه کار تقلید به پیشوایان چهار گانه^۳ منتهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بودند و مردم منتهای حسن ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصرأ از پیشوایان مزبور تقلید میکردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید زیرا رسیدن بمرحله اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهایی که از مواد آن بشمار میرفتند شعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی وجود نداشتند که در مسائل و طریقه‌هایی بجز مذاهب چهار-

۱- در چاپهای مصر و بیروت «بدایع»

۲- اشاره به: وهو علی کل شیئی قدیر س: ۳۰ (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)

کانه (حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالنتیجه اجتهاد از میان رفته بود و مذاهب چهارگانه اصول اساسی ملت اسلام بشمار میرفت و اختلاف و کشمکش میان کسانی که پیرو هر یک از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسک داشتند جانشین اختلافی گردید که در نصوص شرعی و اصول فقهی پدید آمده بود و هر یک در تصحیح مذهب پیشوای خویش با دیگری بیعت و جدل میبرد و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی میداد که بر اصول صحیح و شیوه‌های استوارمتمکی 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 نیرو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک برمیخاست و هوی خواهان ابوحنیفه موافق یکی از آنها میشدند و بار دیگر کشمکش میان مالکیان و حنفیان پدید می‌آمد و شافعیان با یکی از آنان همراهی میشدند^۱ و درین مناظرات مآخذ پیشوایان مزبور و منابع اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان میشد و اینگونه‌دانش را خلاقیات (مناظرات) 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 دستبردلایل مخالف حفظ کند.

و برآستی این شیوه برای شناختن مآخذ و ادله پیشوایان و تمرین کردن کسانی که درین مقاصد بمطالعه میپردازند و استدلال میکنند بیشک دانش ثمر بخش و پرارزشی است.

و تألیفات حنفیان و شافعیان درین فن بیش از تألیفات مالکیان است زیرا چنانکه

۱- و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی میداد و مالکیان با یکی از آنان موافقت میکردند. (ک)

در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار می‌رود و بهمین سبب این فرقه صاحب‌نظر و اهل بحث و تحقیق‌اند ولی مالکیان بیشتر به اثر «خبر» اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته ازین اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب‌اند که بادیه‌نشین می‌باشند و بجز در موارد ناچیز و اندکی از صنایع و فنون غافل و بیخبراند.

و تالیفاتی که درین رشته حائز اهمیت می‌باشد عبارتند از: کتاب «مآخذ» تألیف غزالی (رح) [و کتاب «تلخیص» تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده‌است]^۱ و کتاب «تعلیق» تألیف ابوزید دبوسی و کتاب «عیون‌الادله» تألیف ابن‌القصار که از بزرگان مالکیان بوده‌است.

و ابن‌الساعانی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیه مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گردآورده و در هر مسئله‌ای کلیه اصولی را که بنای مناظرات بر آنها استوار است یاد کرده است.

فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره‌ایست 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 مناظره‌کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز بروشی لگام‌گسیخته سخن می‌گفتند و برخی ازین سخنان و دلایل درست و برخی نادرست بود ازینرو پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره‌کنندگان در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع استدلال‌کننده و پاسخ‌دهنده روشن گردد که چگونه رواست با استدلال پردازد و بچه کیفیتی دست از استدلال باز دارد و درچه جائی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید

سکوت کند و خصم بسخن استدلال پردازد. و بهمین سبب گفته‌اند: جمل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن انسان بحفظ عقیده و رأیی یا بطلان آن رهبری میشود خواه آن رأی از فقه باشد یا علوم دیگر.

و این فن دارای دو روش است؛ یکی روش پزودی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص^۱ و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی^۲. این روش در هر دلیلی که بدان استدلال شود و از هردانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر متکی بر استدلالست و روش مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و طبیعتاً درین روش مغالطه نیز بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم غالباً بهقیاس مغالطه‌های و سوفسطائی شبهه‌تراست اما درعین 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 درین روش بتألیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور بوی نسبت داده شده است و کتاب مختصری که وی درین روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متأخران مانند نسفی^۳ 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 روش او درین روزگار متروک است زیرا هم‌اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفننی دارد و مربوط به مرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمیرود. و خدا بر کار خود غالب است^۴

۱ - رکن‌الدین عمیدی ابو حامد محمد بن محمد فقیه حنفی. وی در سمرقند متولد شده و مؤلف رساله معروفی در جمل است. وی بسال ۶۱۵ هـ (۱۲۱۸ م) در گذشته است.

۲ - حافظ‌الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تالیفات بسیار است وی بسال ۷۱۰ هـ (۱۳۱۱ - ۱۳۱۰ م) درگذشت.

۳ - در چاپهای مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانانراست و کامیابی باوست.

فصل ۱۰

دانش کلام

و آن دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیله ادله عقلی و رد بر بدعت - گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند . و رمز این عقاید ایمانی توحید است ازینرو پیش از شروع در اصل موضوع سزااست که در اینجا نکته لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که بسهلترین روشها و نزدیکترین ماخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه بیحث و تحقیق درباره دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره میکند بپردازیم . و آن نکته اینست :

کلیه حادثات در جهان هستی خواه نوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می-آیند و وجود هستی آنها بدان اسباب انجام می پذیرد و هر یک ازین اسباب نیز بنوبه خود حادث میباشند و ناگزیر باید سببهای دیگری داشته باشند و این سببها پیوسته ارتقا می یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفریننده ای که خدائی (سبحانه) جز او نیست منتهی میشوند و این اسباب در حالی که روبرو اتفاقا میروند همچنان در طول و عرض گشایش می یابند و دوچندان میشوند و خرد در ادراک و شمارش آنها سرگردان میگردد و بنا برین هیچ چیز بجز دانشی محیط ، آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمیتواند برشمارد و محصور کند چه از جمله اسباب افعال بشری و حیوانی بطور مشهود قصد وارده رامیتوان نام برد زیرا در جهان هستی هیچ فعلی پدید نمیآید جز آنکه بدان قصد و اراده کنند و قصد ها و اراده ها اموری روحی و نفسانی هستند و بر حسب معمول از تصوراتی که مقدم بر آنها میباشند و یکی بدنبال دیگری پدید میآیند ناشی میشوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد يك فعل میباشند .

و گاهی اسباب این تصورات ، تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی که در نفس پدید میآید نا معلوم است زیرا هیچکس بر مبادی و ترتیب امور نفسانی

آگاه نمیشود بلکه امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها را در اندیشه الفا میکند و هنگام اندیشه بکی بدنبال دیگری پدید میآید و انسان از معرفت مبادی و غایات آنها عاجز است .

بلکه بر حسب عادت علم انسان با سبایی محیط میشود که در شمار طبایع آشکار میباشند و با نظم و ترتیب خاصی در ادراکات آدمی پدید میآیند . زیرا طبیعت رانفس انسان محصور میسازد و در مرحله ای فروتر از آن قرار دارد لیکن دایره تصورات از نفس وسیع تر است چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله ای برتر از نفس قرار دارد و بنا برین نفس بسیاری از آنها را درک نمیکند تا چه رسد باینکه بر آنها احاطه یابد . و درین 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 بیکرانست که اندیشه آدمی در آن سرگردان میشود و سودی از آن بر نمیگیرد و بحقیقتی ناآل نمیشود : « بگوای پیغمبر ، خداوندست که همه کاری میکند » سپس « بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته اند بازی میکرده باشند ^۱ »

و چه بسا که انسان بسبب ایستادگی در اسباب و علل، از ارتقای پیرتر از آنها دور میشود و در نتیجه در پرتگاه لغزش فرو میافتد و در زمره گمراهان هالک بشمار میآید پناه بخدا از نو میدی و زبانکاری آشکار .

والبتّه نباید گمان کرد که این ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست بلکه این امر بمنزله رنگی «عادتی» است که در نفس نقش می بندد و همچون آئینی است که بسبب ژرف بینی در اسباب و علل بنسبتی که آنرا خود هم نمیدانیم در آن استوار میشود و ریشه میدواند چه اگر آنرا در مییافتیم از آن پرهیز میکردیم پس سزاست که از آن پرهیزیم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم .

و نیز دلیل تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب های آنها ناه معلوم است زیرا شناختن آن اسباب متوقف بر عادت «تجربه» و اقتران آنها یکدیگر 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 بیوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کلیه سببها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آئین توحید بر حسب دستور شارع که بمصالح دین و طارق خوشبختی ما داناتر است در نفوس مان 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 برین اگر کسی در نزد این اسباب ایستادگی کند همانا «از رسیدن پیاپی فراتر» منقطع میشود و اطلاق کلمه کفر بر او لازم میآید و اگر در دریای اندیشه و بحث در این امر و یکایک اسباب و تأثیرات آن فرو رود من ضمانت میکنم که جز نو میدی چیزی عاید وی نخواهد شد و ازینرو شارع ما را از نگریستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را بتوحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید:

«بگوای محمد، اوست خدای یگانه، خدای بی نیاز، تزاده وزائیده نشده و او را همتا و همالی نیست»^۲ و البته نباید به پنداری که اندیشه بر تو القاء میکند اعتماد کنی و گمان بری 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 به همان چیزهائی است که بمشاعر خویش درمی یابد و از آن تجاوز نمیکند در صورتیکه واقعیت

۱- و ما اوتیم من العلم الاقلیلا. س: ۱۷ (الاسری) آ: ۸۷.

۲- سوره اخلاص از آیه ۱ تا پایان.

امر جز اینست و حقیقت در ماورای ادراکات اوست. مگر نمی‌بینیم که جهان هستی در نزد آدم کمر عبارت از محسوسات چهارگانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی از عالم وجود ساقط شده است.

همچنین در نزد کور نیز گونه دیدنیها از عالم وجود زایل میگردد و اگر درین 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 عاقله 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 اینگونه مسائل یکسره در نزد او وجود ندارد. و چون باین نکته پی بردیم میتوانیم بگوئیم که شاید درین جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که بکلی مغایر امور است که ما درک میکنیم زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر میباشد و حد و حصر آن نامعلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما در می‌یابیم پهناورتر است.

و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است.^۱ بنا برین در باره حصر نسبت بصحت ادراک و مدارک خویش مشکوک باش.

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی تو شیفته تر و بسودهای تو داناتر است زیرا او امر او از مرحله ایست که ما فوق ادراکات تست و دایره آن از دایره خرد تو وسیع تر است و چنین شیوه‌ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است. و دروغ بدانها راه نمی‌یابد اما با همه این نباید طمع بیندی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در

(۱) والله من ورائهم محیط. سورة البروج (۸۵) آیه ۲۰

مرحله ای فرا ترازخرد تست بدان بسنجی زیرا چنین طمعی از محالات خواهد بود. و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازویی زر را وزن میکنند و آنوقت طمع بست با همان ترازو کوهها را توزین کند. و این تصور باطل نشان نمیدهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نا درست است بلکه معلوم میدارد که خرد را حد معینی است و از آن حد در نمیگذرد.

و ممکن نیست بمرحله ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود چه خرد نزهی از ذرات وجودیست که بخواست خدا پدید آمده اند و از اینجا میتوان باندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را بر گوش «احکام منقول» مقدم میدارند پی برد و کوه 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 هنگامیکه اسباب در ارتقاء از دایره ادراک وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله ای میرسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج میشود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان میگردد و از حد ارتقا دور میشود. و بنا برین توحید عبارتست از: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و واگذاردن این امر بآفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است.

زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقا می یابد و بقدرت وی باز میگردد و علم ما بان آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که میگوید: عجز از ادراک خود نوعی ادراک است.

گذشته از اینها موضوع قابل اهمیت درین توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر میکنند زیرا چنین تصدیقی بمنزله حدیث نفس^۱ است. بلکه ۱- حدیث نفس، درباره خداوند و علل آن با خود گفتگو کردنست چنانکه معروفست آفت عقل حدیث نفس است.

مرحله کمال درین توحید حصول صفتی از آنست که نفس بدان متصف میشود، چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول 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 اهل حال «دل»، و اهل علم در عقاید مانند فرق میان گفتار و ائصاف کردار است. و بیان آن اینست که بسیاری از مردم میدانند که مهر و بخشایش نسبت به افراد یتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکداست. 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 اومی-گریزند و از مهر و احسان عملی نسبت بوی استنکاف میورزند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن درین باره دوری میجویند بنابراین صفت بخشایش و مهر نسبت به یتیم برای چنین کسانی تنها در مقام علم حاصل شده است. و هنوز بمرتبهای نرسیده اند که بدان متصف باشند و آنرا عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم باین صفت و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبهای برتر از مقام نخستین-میباشند که عبارت از ائصاف به بخشایش و حصول ملکه آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوایی را ببینند بسوی او میشتابند و دست مهر و نوازش بوی دراز میکنند و هر چند آنرا از این کار باز دارند نمیتوانند صبر کنند آنگاه از دسترنج خود هر چه حاضر داشته باشند باو صدقه و احسان میکنند. علم بتوحید نیز با ائصاف بدان دارای همین خصوصیت است.

و علم خواهی نخواهی بسبب ائصاف حاصل میشود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از ائصاف حاصل آید ولی ائصاف صرف علم حاصل-نمیشود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بیشماری تکرار گردد آتوقت ملکه رسوخ می یابد و مرحله ائصاف و تحقق حاصل میشود.

و علم دیگری بار دوم بدست می‌آید که برای آخرت سودمند است زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف و تحقق می‌باشد اندک سود و کم فایده است و اینگونه علم بیشتر به اهل اندیشه اختصاص دارد در صورتیکه مطلوب علم توأم با عمل و شیوه اهل دل- است که از عبادت^۱ بدست می‌آید.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بیشک در چنین عملی میداند.

و بنابراین کمال در هر اعتقادی که بسته شود از راه علم دوم است یعنی علمی که پس از اتصاف بدست می‌آید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و آراستگی آدمی بدانست.

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات و مواظبت در آن، این ثمره شریف را به بار می‌آورد. پیامبر (ص) می‌فرماید:

«نماز را که بمنزله نور چشم منست در رأس عبادات قرار دادم». چنانکه ملاحظه میشود نماز در نظر پیامبر بمنزله صفت و کیفیتی قرار گرفته بوده است و چه اندازه این گونه نماز با نماز مردمی که این آیه درباره آنان صدق میکند تفاوت دارد: پس وای بر نماز گزاران ربائی آنانکه در نماز خود سهو کنندگان بیخبرانند.^۲

بار خدایا ما را موفق کن «و براه راست رهبری فرما راه آنانکه برایشان انعام کردی نه آنانکه برایشان غضب شد مونه گمراهان».^۳ آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم بر خوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیه تکالیف حصول ملکه راسخی در نفس است که از آن علمی ناگزیر برای نفس حاصل میگردد و آن علم عبارت از توحید و عقیده ایمانی و خلاصه وسیله ایست که بدان سعادت

۱- عادت (ن. ج.)

۲- فویل للمصلین الذین هم عن صلواتهم ساهون . س: ۱۰۷ (الماعون) آ: ۵

۳- و اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم غیر المغضوب علیهم ولا الضالین - فاتحة الكتاب از آیه ۵ تا آخر س:

بدست میاید این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بدنی یکسانست و از آن درمی یابیم ایمانی که اصل و سرچشمه کلیه تکالیف بشمار می رود نیز بمثابه همین ملکه است و دارای مراتب چندست که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایه آن حصول کیفیت بسبب این اعتقاد قلبی اعمال مربوط بآنست که همواره بر قلب مستولست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی میکنند و کلیه اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن درمی آیند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره ازین تصدیق ایمانی فرمانبری میکنند و این کیفیت از بلندترین پایه های ایمان بشمار می رود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مؤمن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمی یازد .
زیرا حصول ملکه و رسوخ آن نمیگذارد شخص باندازه يك چشم بر هم زدن هم از طرق دین منحرف گردد .

پیامبر (ص) میفرماید : «زنانا که هنگام 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 . و هرقل گفت ؛ ایمان نیز هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است . و معنی گفتار او اینست که ملکه ایمان هر گاه پایدار و مستقر شود مانند همه ملکاتی است که استقراری یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوارست زیرا ملکه مزبور بمثابه جبلت و فطرتی میشود .

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار می رود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت میباشد زیرا عصمت برای انبیا (ص) مقدم بر هر واجبی است . ولی حصول آن برای مؤمنان تابع اعمال و تصدیق ایشان میباشد اینست که بسبب این ملکه و رسوخ یافتن آن ، در ایمان اختلاف و تفاوت روی میدهد مانند مسائلی که از گفتارهای سلف بر انسان خوانده میشود .

و در ضمن تراجم بخاری (رض) بایمان بسیار اشاره شده است از آنجمله آرد :

« ایمان گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می‌یابد » و نیز گوید : « نماز و روزه و عبادات و انجام دادن تکالیف رمضان و شرم و حیا همه 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 . از اینرو آنانکه معانی ابتدائی الفاظ ایمان را در نظر گیرند « و آنها را بر تصدیق حمل کنند اختلاف و تفاوتی در اعتقاد آنان روی نمیدهد چنانکه ائمه متکلمان گفته‌اند . ولی کسانی که معانی نهائی ایمان را در نظر گیرند و آنها را بر ملکه‌ای^۱ که ایمان کامل است حمل کنند در ایمان ایشان اختلاف و تفاوت پدید می‌آید و این تفاوت به یگانگی و اتحاد نخستین حقیقتی که تصدیق است لطمه نمیزند و آنرا مایه نکوهش قرار نمیدهد زیرا تصدیق در همه مراتب ایمان وجود دارد و کمترین^۲ مرتبه‌ایست 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^۳ است و بنابراین ایمان کمتر ازین مرتبه وجود ندارد و حد اقلی است که بمرحله پائین‌تر تقسیم نمیشود .

و این مرتبه ذاتاً 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 سزااست که نیک این نکته را دریابی . و باید دانست که شارع برای ما بتوصیف همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه قرارداد 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 اینکه باید بزبان هم بآنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از

۱ - قسمت داخل کیومه در چاپ پاریس نیست .

۲ - و نخستین (ن . ج)

۳ - و مسلمان (ن . ج)

عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر (ص) درباره ایمان سؤال شد فرمود:

«ایمان اینست که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز اعتقاد پیدا کنند و هم به نیک و بد سرنوشت (قدر) ایمان آورند» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی میباشند که در علم کلام بیان شده اند.

و اینک باجمال بآنها اشاره میکنیم تا حقیقت این فن و کیفیت حدوث آن بر خواننده روشن شود:

باید دانست چنانکه در گذشته یاد کردیم چون شارع ما را بایمان آوردن به آفریننده‌ای فرمان داد که همه افعال را بوی باز گردانده و ویرا به کلیه آنها اختصاص داده است و ما را آگاه کرد که رستگاری مان هنگام فرارسیدن مرگ در این ایمان است لیکن ما را بکنه حقیقت این آفریننده آگاه ساخت و بنابراین چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از مرحله‌ای است که ما در آن هستیم، از اینرو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتاً منزّه از مشابهت با مخلوقات است و گرنه درست نبود که او آفریننده ایشان باشد زیرا بر حسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمیداشت.

سپس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزّه بدانیم و گرنه آنوقت بمخلوقات شباهت می‌یافت. و آنگاه ما را ایگانگی در خدائی او امر فرمود و گرنه بسبب تمناع^۱ آفرینش انجام نمی‌یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن آفریننده ذاتی تواناست چه باین 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 بدیگری خصوصیت و

۱- یکدیگر را منع کردن و زود خورد و تعارض اراده‌ها

امتیاز نمی‌یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین میکند و گرنه اراده حادث «مخلوق» است. و او پس از مرگ بمنظور تکمیل عنایت خود بایجاد و آفرینش [نخستین]^۱ ما را زنده میکند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی می‌بود] همانا کاری بیهوده و عبث بشمار میرفت. پس این خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف خواهد بود و مابدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا بآدمیان در اینست که ایشان را از چگونگی آنروز خبر دهد و دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است.

اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادله عقلی بثبوت رسیده‌است و ادله آنها از کتاب و سنت بسیار است و سلف آن عقاید را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را بآنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته‌اند اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و انگیزه بیشتر این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکشها و مناظرات و استدلالهائی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدینسان بتفصیل این مجمل میپردازیم:

در قرآن وصف معبود بصورت تنزیه مطلق آمده است چنانکه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یک از آنها نیست و کلیه این آیات را «سلوب» می‌نامند و هر یک در باب خود صریح و آشکار می‌باشد و ازین رو ایمان بآنها از واجبات بشمار می‌آید 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 -

۱ - در چاهای مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

میشود و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعلاّت آنکه اذله تنزیه فروتر بود و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و به حال بودن تشبیه پی بردند و آنرا بمردم آموختند و حکم کردند که آیات مزبور نیز کلام خداست و ازین رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها بیعت و تأویل نپرداختند .

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 مترسّز تأویل و تفسیر آنها نشوید ازین رو که ممکنست 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 اینرو دسته ای در ذات او تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بظواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرنگاه تجسیم و مخالفت با آیات تنزیه فرو افتادند زیرا با در آویختن به چنین عقیده ای عقل حکم میکند که اقتضای جسم نقص و نیازمندیست . در صورتیکه غلبه دادن آیات سلوب در باره تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده اند و از لحاظ دلالت آشکارتر میباشند ، از در آویختن بظواهر آیاتی که از آنها بی نیاز هستیم و هم از جمع میان دودسته دلیل با این تاویلات آنان (مشبهه و مجسمه) ، شایسته تر است این گروه از شاعت شیوه خویش بچنین گفتاری پناه برده اند که : جسم است ولی نه مانند اجسام . در صورتیکه این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمیکند زیرا دارای تناقض است چه اگر در تجسم به آنچه عقل حکم میکند قائل باشند جمع میان نفی و اثبات خواهد بود و اگر با جمع نفی و اثبات مخالف باشند و عقل متعارفی را در این باره منکر شوند آنوقت با مادر آیات تنزیه موافق خواهند بود و از توجیّهات ایشان چیزی باقی نمی ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء اوقرار داده اند چنین ادعائی متوقف بر اجازه می باشد .

ودسته دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده اند چنانکه برای خدا جهت و استقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده‌اند و گفتار ایشان به تجسیم باز میگردد این گروه هم مانند دسته نخستین باین گفتار متشبث شده‌اند که: «صوتیست ولی نه مانند اصوات، جہتی است نه همچون جہات، نزولی است نه مانند نزولهای که در اجسام قصد میکنند» و این عقیده هم بهمان پرنگاهی رانده میشود که دسته نخستین در آن فرو افتادند.

و برای این ظواهر راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان با آنها باقی نماندم است که باید بی تغییر و تفسیر و همچنانکه که هست راه ایشان را پیمود تا نفی مقاصد و معانی سلف ما را به نفی شخصیت آنان و اندارد. گذشته از اینکه مقاصد آنان درست است و از راه قرآن ثابت و مدلل میباشد و عقاید و نظریات ابن ابوزید در «رساله» و کتاب «مختصر» و نوشته‌های حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی به بحث و تحقیق پرداخته‌اند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان برین 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 بتألیف 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 آن آیات بود حکم کردند زیرا بگمان ایشان بر حسب ثبوت این صفات تعدد قدیم لازم می‌آید. در صورتیکه گمان ایشان باین دلیل مردود است که صفات نه عین ذات اوست 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 زیرا در

مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراکی است مخصوص شنیدنیها یا دیدنیها و صفت کلام را نیز نفی کرده اند بعلمت شباهت آن به آنچه در شنیدن و دیدن هست و صفت کلامی را که بنفس قائم میشود رد کردند و از نیرو بمخلوق بودن قرآن حکم کردند. و این بدعتی است که سلف برخلاف آن تصریح کرده اند و پیشوایان دین بمخالفت با ایشان برخاستند و نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند^۱ و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت برای مخالفت با اینگونه عقاید بادلّه عقلی توسل جستند و برای رد این بدعتها تفحص در ادلّه عقلی را لازم شمردند و کسیکه بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حد وسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را با ثبات رسانید و درباره تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و برای تممیم آن ادلّه خاصی شاهد آورد و از اینرو صفات چهار گانه معنوی و شنیدن و دیدن و کلام قائم بنفس را بطریق عقل و نقل اثبات کرد و درین باره برد کلیه عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان درباره مسائلی که برای این بدعتها تهیه کرده بودند از قبیل صلاح و اصلاح و تحسین و تقبیح، بگفتگو 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 درین 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 کسیکه امامت از آن اوست خود از عهده این امر بدر آید.

و همین تکلیف بر ائمت نیز واجب میشود و امت نیز باید درین باره بوی کمک کند. و غایت و منتهای امر امامت اینست که قضیه ای مربوط بمصالح امت و امری اجماعی است و بقایید (ایمانی) ملحق نمیشود و بهمین سبب آنرا بمسائل این فن الحاق.

۱- و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریه مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بدست تازیانه میزد و وقایع «محنت» پدید آمد.

کرده و مجموعه آنهارا علم کلام نامیده‌اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره در باره بدعتها گفتگو میشود و اینگونه مناظرات کلام صرف است و مربوط بعمل نیست و یا بعلت آنکه سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن نزاع، و اختلاف ایشان در اثبات کلام نفسانی است.

پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کرد و بعد از وی شاگردانش مانند ابن مجاهد و دیگران طریقه او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقه مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله و افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلا^۱ و اینکه عرض قائم بعرض نمیشد و در دو زمان باقی نیماند و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرار داد زیرا این ادله متوقف بر عقاید مزبور 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 میآزمایند]^۱ و قیاسها را بوسیله آن معتبر می‌شمارند در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی بردند 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 ابوالمعالی پدید آمد و او درین طریقه کتاب «شامل» را املا کرد و آنرا توسعه داد و بشرح و بسط آن پرداخت سپس طریقه مزبور را در کتاب «ارشاد» 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 دیگر مسائل را با منطق میآزمایند ادله را نیز با آن میسنجند. و از آن پس قواعد مقدماتی فن کلام را که متقدمان وضع کرده بودند مورد نظر و تحقیق قرار دادند و با بسیاری از آنها بوسیله براهینی که آنها را راهنمایی کرده بود مخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات و الهیات بود. و چون طریقه مزبور را با معیار منطق آزمودند آنرا با اصول منطقی باز گرداندند و دیگر به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقد نبودند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور در مصطلحات ایشان مابین طریقه نخستین گردید و آنرا بنام طریقه متأخران میخواندند. و چه بسا که درین طریقه رد بر فلاسفه را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند. زیرا شیوه‌های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام برین منهج و شیوه بتالیف 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 پس از ایشان متأخران کتب فلسفه را با فن کلام درآمیختند و کتب موضوع دوعلم بر ایشان مشتبه شد چنانکه بسبب تشابه در مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می‌شمردند،

و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری و صفات او بکائنات و احوال آن استدلال میکردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعیات در باره جسم طبیعی میانداشید که قسمتی از این کائنات است ولی نظر او درین باره مخالف نظر متکلمان بود چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون مینگرد و متکلم در آن ازین حیث میانداشید که برفاعل

دلالت میکند همچنین اندیشه فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آنست لیکن نظر متکلم در وجود ازین لحاظ است که بر موجد دلالت میکند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن علم عبارت از عقاید ایمانی^۱ است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح است ممکنست بر آنها بادلۀ عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبهها ازین عقاید زائل گردد و هر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علمادین باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است و همه آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض میکردند و باز هم با استدلالها و ادله میپرداختند آنوقت بصحت آنچه ما در باره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمیکند. و در ترد متاخران دو طریقه با هم در آمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبّه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب علم کلام چیزی بدست - نیاورد چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای غیر عرب پس از وی آمدهاند در کلیۀ تالیفات شان از روش بیضاوی پیروی کردهاند.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می-کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت استدلال و مناظره آگاه شوند زیرا درین طریقه استدلال بحد و فور یافت میشود.

و اما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا میتوان در کتاب «ارشاد» و تالیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کردهاند. و هر که بخواهد در عقاید خویش برّدر فلاسفه بپردازد لازمست بکتب 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 متاخران پس از آنان مشاهده میشود با یکدیگر مشتبّه نشده.

است. و خلاصه سزا است که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام درین روزگار بر طالبان علم ضروری نیست. زیرا ملاحظه و بدعت گذاران منقرض شده اند و برای ما پیروی از ائمه اهل سنت کافی است که بنوشته ها و تألیفات آنان مراجعه کنیم. و هنگامی نیاز بادلّه عقلی پیدا میشود که بمدافعه با خصم پردازیم و بیاری دین بر خیزیم در صورتیکه هم اکنون از ادله عقلی تنها سخنانی باقی مانده است که باری «تعالی» را از بسیاری از ایهامات و اطلاعات آن منزّه میکند. و جنید (رح) بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان بافاضه در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را بادلّه از صفات حدوث و نشانه های نقص منزّه میسازند. جنید گفت:

«فی عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است» لیکن باهمه این، علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد. زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلالهای نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مؤمنان است.^۱

فصل ۲

در کشف حقیقت از متشابهات^۲ کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی
که بسبب آنها در عقاید طوائف سنی «پيروان 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 جایهای مصر و بیروت و در نسخه خطی «بنی جامع» نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ پس از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ص ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است.

۳ - متشابه آنست که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکّمات است که در قرآن آیه (۵) سوره ۳ آل عمران بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکّمات عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شنونده بعلمت و وضوح و روشنی معنی نیاز به تاویل و تفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیا (ع) و مقابل آنها را متشابهات خوانند. و بقول از: قل تعالوا انزل ما حرم ربکم علیکم.... تا آخر سوره آیات محکّمات اند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیه مزبور از سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۵۲ است.

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 رهبری مان بسعادت است و در ضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) را یاد کند تا ذات خویش را بمابشناساند و روان وابسته بن آدمی ووحی، را باز گوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد و هم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تهدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده ولی بهیچرو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. و هم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره هایافت میشود که ما را بفهمیدن آنها راهی نیست و کلیه اینگونه از مندرجات آن کتابرا مشابه 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 تشابهات اند پس آنانکه در دلهایشان میلی بباطل است بمنظور فتنه جوئی و جستن تاویل آنها از تشابهات پیروی میکنند در صورتیکه هیچکس جز خدا تاویل آنها را نمیداند و راستخان در علم میگویند بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست ولی جز خردمندان پند نمیگیرند»^۱. و صحابه دانشمندان و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده اند که «محکامات» 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 تشابهات ایشانرا گفته های گوناگونی است برخی گفته اند: تشابه 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 دلالت و مفهوم آنها پوشیده میماند و مشتبه میشوند و بر حسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «تشابه گفتاریست که بدان ایمان میآوردند ولی بآن عمل نمیکنند.» و مجاهدو عکرمه گفته اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد تشابه است.» و قاضی ابوبکر

«بافلانی» و امام الحرمین نیز با این رأی موافقت کرده اند .
و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته اند : متشابه آیاتی است که گمراهی بدانستن آنها نباشد مانند : علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که درین 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 برین متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم میآورند .

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است ازینرو 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 زندقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل آنان بقصد فتنه است که بمنزله شرك یا اشتباه کاری بر مؤمنان است یا آنها را برطبق دلخواه خود هر گونه بخواهند تأویل میکنند و در بدعتهای خوش 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 فقط بسبب ایمان با آنها میستایند و میفرماید و راستخان 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 ستون رسالت است . و اگر (واو) را عاطفه بدانیم و «راسخون» را عطف بگیریم آنوقت ایمان به حاضر و شاهد خواهد بود . زیرا ایشان در این هنگام تأویل را نمیدانند و بالتسبیح غیب نیست و گفتار خدا « همه از تو دور کرد کار ماست» بدین معنی کمک میکند و نشان میدهد که تأویل آن برای بشر نامعلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درک میشود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده اند پس هر گاه اسناد دادن خبر به

۱ - استیناف در تداول نحو عرب اینست که کلمه را بر ما قبل عطف نکتیم و (و) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت نیز بمعنی ابتدا کردن و اذسر گرفتن است .

مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت . و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ما قرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار میکنیم و خویش را بمدلول آنها مشغول نمیسازیم چه برای ما راهی بدرک آنها نیست و عایشه (رض) گفته است: « هر گاه کسانی را ببینید که در آیات قرآن بحث و مجادله میکنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است » (یعنی در آن قسمت آیه که میفرماید « فی قلوبهم زیغ » . دل آنان به بیراهه و باطل منحرفست) پس از آنان پرهیزید . شیوه و عقیده سلف درباره آیات متشابه چنین است و درست نیز الفظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوه آیات توجیه میکنند زیرا منبع همه آنها یکیست^۱

و هر گاه انواع متمشابهات بنا بر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم درباره آنها رجوع کنیم . ازین رو آن قسمتی از آیات که بر حسب گفته های ایشان به رستاخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته های موکل بردوزخیان^۲ و امثال اینها مربوط است نمیتوان آنها را از آیات متشابه شمرد و خدا داناتر است زیرا در آنها لفظی نیامده است که بتوان آنها را توجیه کرد یا بطریق دیگری دریافت بلکه آیات مزبور از زمانهای حادثه هائی است که بر طبق نص^۳ 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 »^۴ و جای شگفت است که برخی آنها را در

۱ - زیرا پیرو همه آنها یکی است . B

۲ - اشاره به «سندع الزبانیه» س : ۹۶ آ : ۱۸ و زبانیه بمعانی سرکش از جن و انس و سرهنک یا شرطی دوزخیان است و در صحاح آمده است زبانیه در نزد عرب بمعنی شرطه هستند و فرشتگان موکل بر دوزخ از اینرو بدان نامیده اند زیرا بوسیله آنها در زخیان را به دوزخ میرانند . (از اقرب و منتهی الارب) .

۳ - نعت . B

۴ - رجوع به سوره ۷ (الاعراف) آیه ۱۸۶ و ۱۸۷ شود .

زمرهٔ متشابهات شمرده‌اند .

و اما حروف مقطع آغاز سوره‌ها ، در حقیقت از حروف هجا هستند و بعید نیست که از آنها معانی خاصی اراده شده باشد چنانکه زمخشری گفته است : این حروف اشاره به هدف بلند اعجاز می‌باشد . زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن حروف تألیف شده است و بشر در فهم آنها همه با هم برابرند ولی پس از ترکیب حروف می‌بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور ازین شیوه‌ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در اینصورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه می‌گویند «طه» کنایه از «یا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها . و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و ازینرو نظریهٔ متشابه در باره آنها پدید می‌آید .

و اما دربارهٔ وحی و فرشتگان و روح و جنّ باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ اینست 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 کلیهٔ مسائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل : کیفیات رستاخیز و بهشت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه‌ها (فتنه‌هاییکه پیش از رستاخیز روی میدهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مالوف مردم است و این فکر چندان هم از حقیقت دور نیست ، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند بطوریکه تفسیر و توجیه هر یک را همچنانکه در کتب ایشان می‌بینیم تعیین کرده‌اند و بنا برین متشابهی باقی نمی‌ماند به جز صفاتی که خدا خویشتن را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است ، از قبیل صفاتی که طاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت میکند و مردم پس از سلف که شیوه و عقیدهٔ آنها را بیان کردیم در بارهٔ 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 میپردازیم و سعی میکنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدا یاری نمیطلبیم: باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خوش 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 برین برخی ازین صفات صحت خدائی او را ایجاب میکند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آنهاست و دسته‌ای از آنها صفت کمال میباشد مانند شئوائی و بینائی و کلام و بعضی مایه توهم نقص میشود مانند: مستقر بودن، و نازل شدن، و آمدن. و همچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار میروند.

گذشته ازین شارع 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 برخورداری از دیدار او محروم نمیشود^۱ اما صحابه سلف و تابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و در باره 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 احکام ذهنی مجردی تلقی کرده و آنها را همچون صفتی که بذات او قائم باشد بثبوت نرسانیده و این معنی را «توحید» نامیده اند و انسان را آفریننده کردارهایش بویژه شرارتها و گناهکاریهایش 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 بنفی سر نوشت و قضا و قدر و اینکه هر امری مسبوق

۱- در متن بفظ (لائضام) چاپ شده است ولی دسلان بنقل از ترجمه ترکی مینویسد مترجم مزبور آنرا به «لائضام» تصحیح کرده است.

بعلمی حادث و هم قدرت و اراده‌ای حادث است معتقد شده‌اند چنانکه در صحیح خبری درین باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنمی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده اند تبری جسته است. و نفی قدر بعدها به واصل بن عطاء غزال^۱ شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک بن مروان^۲ از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

و آنگاه سر انجام به معمر سلمی رسیده است. ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان ازین عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابوالهذیل علاء را میتوان نامبرد که از بررگان معتزله بشمار میرفت و این طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم واصل فرا گرفته بود. که از مخالفان قدر بشمار میرفت. ابوالهذیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی میکرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد^۳ و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفی صفات اظهار نظر میکرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی وجبائی پدید آمدند و طریقه ایشان را بنام علم کلام می خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام مینامند یا از اینرو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و بهمین سبب شافعی میگوید: «آنها سزاوار آن هستند که ایشان را 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

۱ - در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است ولی صورت متن صحیح است چه ابو حذیفه واصل بن عطاء غزال در سال ۸۰ هجری (۷۰۰ - ۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیده معتزله را در بصره بیاموخت و در سال ۱۳۱ هـ (۷۴۹ - ۷۴۸ م) در گذشت . (از حاشیه دسلان - جلد ۳)

۲ - پنجمین خلیفه بنی امیه .

۳ - ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است .

آنها اثبات و برخی از قواعد آنها رد کردند تا آنکه شیخ ابوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح، بمنظور پرداختن و طریقه آنان را ترک گفت. و او نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حرث بن-اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید و ازینرو 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 چیزیست که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. ازینرو 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 مشترک بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و با آواز قرائت میشود.

ازینرو هر گاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خواننده-شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آنست.

و امام احمد بن حنبل پرهیز میکرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند.

زیرا از ائمه سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنهاى 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 پرهیز گاری وی بود

۱ - در متن بجای «فایده» «فایده» چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آنرا تصحیح کرده است.

۲ - تمانع در اینجا بمعنی «مانعت دو جانبه یا تصادم و برخورد اراده هاست که آنرا بمنزله دلیلی برای اثبات وحدانیت خدا بکار میبرند.

و متابعت از طریقی جز شیوهٔ سلف در نظر وی بمنزلهٔ انکار ضروریات دین بشمار میرفت و زینهار که وی بچنین راهی بگراید .

و اما شنیدن و دیدن هر چند مایهٔ توهم اعضا میشود ولی از لحاظ لغوی بر ادراک شنیدنی و دیدنی هم دلالت میکند و بنا برین ایهام نقص درین هنگام از آن منتفی میشود زیرا مفهوم مزبور يك حقیقت لغوی در کلمات مزبور میباشد . و اما الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشمها و مانند اینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلت ایهام نقص مشابهت ، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و بر حسب شیوهٔ عرب که هنگام دشواری درک حقایق الفاظ ، راه مجاز را بر میگزیند ، بمعانی مجازی آنها توجه کردند مانند گفتار خدای تعالی « دربارهٔ دیوار» که میخواست فرود آید ،^۱

و امثال آن که در نزد عرب شیوهٔ معروفی است و همه بدان آشنا هستند و بدعت و روش تازه‌ای نیست . و آنچه آنانرا باین گونه تاویل و اداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است^۲ اینست که گروهی از پیروان سلف یعنی محدثان و متأخران فرقهٔ حنبلی^۳ هر تکب توجیه این صفات شدند .

و آنها را بر صفات ثابت خدای تعالی حمل کردند که کیفیت آنها مجهول است و ازینرو دربارهٔ « بر عرش مستولی و مستقر شد »^۴ میگویند ، استیلا و استقرار برای

۱ - در این آیه فوجدا فیها جدارا « برید ان بنقض ، س : ۱۸ (کف) آ ، ۷۶

۲ - یعنی واگذار کردن معنی آنها بخدا و سکوت کردن دربارهٔ فهم آنها .

۳ - پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱ هـ) را « حنابله » یا حنبلیان میگویند 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 زمهرای 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 معنی لغوی آن گرفته (ص ۷۷ ج ۳) و آثار postérieurs ، لاحق - موخر ترجمه کرده است ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آنست

۴ - نم استوی علی العرش . س : ۷ (الاعراف) آ : ۵۲ .

او بر حسب مدلول و معنی لفظ « استوا » ثابت میشود و این توجیه را ازینرو لازم می‌داند تا مبدا مدلول لفظ تعطیل و فرو گذاشته شود و میگویند ما برای گریز از اعتقاد به تشبیهی که آیات سلوب^۱ آنها را نفی میکند بکیفیت آن قائل نیستیم از قبیل اینگونه آیات : نیست مانند او چیزی^۲ دائم پاك بودن خدا از آنچه وصف میکنند خدا از آنچه ستمکاران میگویند بر تراست^۴ تزاده و زائیده نخواهد شد^۵ و نمیدانند که آنها با همه این از در تشبیه در آمده‌اند در اینکه قائل باثبات (استواء) هستند در حالیکه استواء در نزد لغویان بمعنی استقرار و جایگیر شدن است و این صفتی جسمانی است.

و اما اینکه با روش زشت خود از فرو گذاشتن و تعطیل لفظ میهراسند هیچ محذوری در آن نیست بلکه محذور در تعطیل و فرو گذاشتن الوهیت است و همچنین روش زشت غیر قابل تحمیلی در الزام تکالیف پیش میگیرند در حالیکه این روش توهم و تزویری بیش نیست زیرا در تکالیف امور متشابه روی نداده است آنگاه ادعا میکنند که این شیوهٔ مذهب سلف است .

در صورتیکه هر گز آنان چنین روشی نداشته‌اند و پناه بخدا از چنین نسبتی . بلکه مذهب سلف چنانکه مانعست بیان کردیم عبارت از تفویض مقصود از آن آیات بخداست و سکوت بر گردیدن در فهم آنها .

و گاهی دربارهٔ اثبات استواء برای خدا بگفتار مالك استدلال میکنند که گفته است . استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است ولی مقصود مالك این نیست که ثبوت

۱ - سلوب جمع سلب و در اینجا بمعنی سلب کلیه صفات مخصوص بموجودات دیگر از خدا است .

۲ - لیس کمنله شیء س : ۴۲ (الثوری) آ : ۹ .

۳ - سبحان الله عما یصفون س : ۲۳ المؤمنون آیه ۹۳ و چند آیهٔ دیگر .

۴ - در متن چنین است . تعالی الله عما یقول الظالمون . ولی در قرآن چنین آیه‌ای یافت نشد بلکه در سورهٔ ۱۶ (النحل) آیه (۳) چنین است : تعالی عما یشركون و در سورهٔ ۲۷ (النمل) این آیه هست . تعالی الله عما یشركون آیه ۶۴ .

۵ - لم یلد ولم یولد سوره (۱۱۲) اخلاص آیه (۳)

استواء برای خدا معلوم است و زینهار که چنین گفتاری بوی نسبت داده شود زیر او میداند که مفهوم و معنی استوا در لغت معاومت که همان صفت جسمانیست و کیفیت آن بمعنی حقیقت آنست زیرا حقایق صفات کلا عبارت از کیفیات آنها هستند و ثبوت این کیفیات برای ما مجهول است .

همچنین برای اثبات مکان بحدیث (سوداء)^۱ استدلال میکنند که پیامبر (ص) چون از وی پرسید خدا کجاست و او پاسخ داد ، در آسمان . پیامبر (ص) فرمود: باید او را آزاد کرد چه او از زنان با ایمانست 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 آسمانست ایمان داشت و ازینرو در زمره کسانی درآمد که ایمان استوار داشتند و به آیات متشابه ایمان - آورده بودند بی آنکه در جستجوی کشف معنی آنها باشند . و یقین بنفی مکان بدو علت حاصل میگردد نخست دلیل عقل که نیازمندی و احتیاج را از خدا سلب میکند و دوم دلایل سلوب که منزّه 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 برین بطور قطع در این آید 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 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 .

۱ - سوداء کنیز معاویة بن حاکم بود که میخواست او را آزاد کند و درین 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 هوالله فی السموات والارض س : ۶ (الانعام) آ : ۳

بهمین سبب اهل سنت و متکلمان اشعری و حنفی از آنان اظهار نفرت میکردند و عقاید ایشان را درین خصوص فرو گذاشتند و میان متکلمان حنفی بخارا و امام محمد بن اسماعیل بخاری مناقشاتی روی داد که معروفست .

و اما « مجسمیان » نیز بهمین شیوه در اثبات جسمیت کوشیدند و میگفتند: ولی او نه مانند اجسام است . در صورتیکه در منقولات شرعی برای خدا کلمه جسم دیده نشده است بلکه اثبات همین ظواهر آنان را بر اظهار چنین نظریه ای گستاخ کرده بود آنها تنها بظواهر مزبور اکتفا نکردند بلکه در آن فرو رفتند و مبالغه کردند و مانند همان پندار های حنبلیان جسمیت را اثبات کردند و او را بگفتار متناقض پستی منزله - میساختند بدینسان که میگفتند : جسمی است ولی نه مانند اجسام « دیگر » و حال آنکه جسم در لغت عرب بمعنی چیز عمیق محدود است. و گذشته از این تفسیر میگفتند: وی قائم بذات یا مرکب از گوهر ها است و جز اینها . آنان اصطلاحات متکلمان را میگرفتند و از آنها معانی خاصی اراده میکردند که مابین مدلول لغوی آنها بود و بهمین سبب مجسمیان در بدعت و بلکه در کفر بیشتر بمبالغه میپرداختند چه آنها برای خدا اوصافی اثبات میکردند که مایه توهم نقصان در وی میشد و چنین اوصافی بهیچرو نه در کلام خدا و نه در سخن پیامبرش دیده میشد .

از آنچه گذشت تفاوت میان مذاهب سلف و متکلمان سنی و محدثان حنبلیان و بدعت گذاران معتزله و مجسمیان معلوم شد و در میان محدثان گروهی هم از غالیان « غلات » دیده میشوند که آنها را مشبهی مینامند چه آنها درباره 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 درباره هر چه جز این دو بنظر شما میرسد بپرسید . و اگر این گفتار بدینسان توجیه نشود که مقصود آنان منحصر - کردن ظواهر توهم آور یاد کرده و حمل آنها بر توجیهی است که ائمه آنان بدان فائزند آنوقت باید گفتار مزبور را کفر صریح دانست و پناه بخدا از چنین سخنان کفر آمیزی (مقدمه ابن خلدون ۱۲۲)

و کتب اهل سنت پر از مخالفت با اینگونه بدعتهاست و با دلایل صحیح بتفصیل آنها را رد کرده اند. وما باختصاراً آنها اشاره کردیم تا فصول و مجموعه گفتارهای گوناگونی را که درین باره آمده است از یکدیگر باز شناسیم.

وستایش خدائیرا که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمیفرمود بهیچرو رهبری نمیشدیم^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 فتنه ها 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 زمرهٔ مشابهاً محسوب نخواهند شد ولی اگر بمشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون بتوضیح آنها میپردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار میسازیم:

باید دانست که عالم بشریت شریفترین و برترین عوالم موجوداتست. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی میکند ولی با همه این، درین جهان مرحله های مختلفی وجود دارد که هر یک بعلت اختصاص یافتن بکیفیات خاصی با دیگری متفاوتست چنانکه کوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگونست. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱ - عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشهٔ امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگی کنونیش آنها را برای وی ایجاب کرده است.

۲ - عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصویری را که در باطن انسان خطور میکند جریان میدهد و آنوقت انسان باحواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درک میکند و اشیاء را در جایگاهائی می بیند

۱- والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله. س: ۷ (الاعراف) آ: ۴۱

که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژده رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دینوی و اخروی برای انسان دست میدهد چنانکه پیامبر راستگوی (ص) بدان وعده داده است . و این دومرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت میشود . ولی از لحاظ مشاعر باهم تفاوت دارند چنانکه درین باره گفتگو خواهیم کرد .

۳ - مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد . یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خوش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشانرا باصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است .

۴ - مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگی 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 بعد از آتش «دوزخ» کیفر می یابند . و گواه و دلیل دومرحله نخستین و دوم حسی و گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبرانست و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و درباره معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است .

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا میکند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکارترین دلیل بر صحت آن اینست که اگر برای افراد انسان زندگی دیگری بجز آنچه دیده میشود پس از مرگ نمیبود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال اوست روبرو شود آنوقت ایجاد نخستین زندگی میبوهده و عبث بنظر میرسد زیرا اگر مرگ نیستی باشد سر انجام آدمی نیستی منتهی میشود و آنوقت برای نخستین زندگی وی درینجهان حکمتی نمی یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محالست .

و چون مرحله ها و احوال چهارگانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی

در مراحل مزبور میسر دازیم و هنگامیکه مشاهده کنیم چگونگی مشاعر وی در مراحل یاد کرده باهم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق مشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست خدای تعالی میفرماید: و خدا شمارا از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمیدانستید و برای شما گوش و دیده ها 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 به رستگاری او منجر میشود ادا میکند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا 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 درک 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 شك و تردیدی نمیکند و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که میگویند قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترك میراند که فصل مشترك میان حس ظاهر و باطن است، آنوقت 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 یافرشتگانست پایدارتر و راسخ تر از رؤیاهای خیالی شیطانی است ولی چنانکه ثابت کرده اند خیال در همه احوال یکسانست.

و دیگر نظریه متکلمان است که درین باره بسا جمال پرداخته و گفته اند:

۱ - والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیاً و جعل لکم السمع والابصار و الافئدة لعلکم تشکرون
س: ۱۶ (النحل): ۸۰

خواب ادراک نیست که خدا آنرا در حواس آدمی می‌آفریند و آنوقت برای او نظیر همان کیفیتاتی که در بیداری دست میدهد درعالم خواب نیز پدید می‌آید.

و این نظریه شایسته‌تر است هر چند کیفیت آنرا نمیتوان دریافت . و این ادراک که در خواب روی میدهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن بوسیلهٔ مشاعر حسی در مرحله‌های بعد از آن پدید می‌آید .

و اما مرحلهٔ سوم یا مرحلهٔ پیامبران چنانست که کیفیت مشاعر حسی با آنکه در آن مرحله نامعلومست ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست میدهد در نزد آنان از یقین هم آشکارتر است . چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می‌بیند و سخن خدا را از خود او یا با او از فرشتگان میشنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می‌بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه‌اش می‌پیماید^۱ و در آن بر براق سوار میشود و در آنجا پیامبران را می‌بیند و بایشان درود می‌گوید و انواع مشاعر حسی را درک میکند همچنانکه آنها را در مرحلهٔ جسمانی و هنگام خواب در می‌یابد و این ادراکات او به سبب علمی ضروریست که خدا آنرا برای وی می‌آفریند اما نه بوسیلهٔ ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضا است .

و درین باره نباید بگفتار ابن‌سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می‌گوید : « خیال صورتی را بحس مشترك میراند » تا مرحلهٔ خواب تنزل میدهد . زیرا بحث دربارهٔ انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسانست و بنابر این 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 دربارهٔ رؤیای پیامبر (ص) دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزلهٔ آغاز و مقدمهٔ وحی بشمار رفته است معلوم میشود که حقیقت رویای مزبور فراتر

۱ - اشاره به : سبحان الذی اسرى بعبدہ لیلًا من المسجد الحرام . . . س : ۱۷ (بنی اسرائیل) آیه : ۱

از وحی بوده است^۱ همچنین کیفیت خود وحی با رؤیای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار میبرد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل میشد و پس از آن سوره براءه 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 مشترک میبود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود میداشت.

و اما مرحله چهارم یا حالت مردگان در عالم برزخ که آغاز آن از قبر میباشد در حالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که برانگیخته میشوند و باجسام بازمیگردند در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دو فرشته (نکیر و منکر) را می بیند که از وی سؤال میکنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) با دیدگان سر مشاهده میکند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر میشوند می بیند و صدای حرکت پای آنانرا هنگامی که از وی منصرف میشوند می شنود آنچه را در باره توحید یا تقریر کلمه شهادت و جز اینها بوی تلقین میکنند می شنود و در صحیح آمده است که پیامبر (ص) بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن کشتگانی از مشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکا یک آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه ها سخن میگوئی؟ پیامبر (ص) گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمیشنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که برانگیخته میشوند بگوش و دیدگان خود همچنانکه در زندگانی اینجهان احساس میکردند 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 بدر می بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محروم نمیشود. و این مشاعر را در زندگانی دنیا هم بدین

۱- رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

کمال نداشتند و مانند مشاعر اینجهان حسی است و بکمک اعضا چنانکه یاد کردیم از راه دانشی ضروری که خدا آنرا میآفریند انجام مییابد و راز آن اینست که بدانیم نفس انسانی بسبب بدن و مدارک آن ایجاد میشود و بنابراین هر گاه بعلت خواب یا مرگ یا رسیدن پیامبری در حالت وحی از مرحله مشاعر بشری بمرحله مشاعر فرشتگی، بدن از نفس جدا شود آنوقت نفس مشاعر بشری را که همراه آن بوده است مجرد از اعضا با خود میبرد و در آن مرحله بسبب آنها هر گونه ادراکی که بخواهد حاصل میکند چنانکه ادراک نفس درین حالت برتر از ادراکی خواهد بود که در جسد درمی یافت. گفتار اخیر از غزالی (رح) است و هم میافزاید که: «نفس انسانی صورتیست که پس از جدائی برای آن دو چشم و دو گوش و دیگر اعضای ادراک بمنزله نمونه ها و صورتهایی باقی میماند».

و من میگویم: غزالی با این گفتار به ملکاتی اشاره میکند که از بکار بردن این اعضا در بدن علاوه بر ادراک حاصل میشود. و هر گاه کلیه این نکات را نیک در-یابی آگاه خواهی شد که مشاعر مزبور در همه مراحل چهارگانه وجود دارد ولی نه بدانسان که در زندگانی اینجهان بود بلکه از لحاظ قوت و ضعف بر حسب احوالی که بر آنها عارض میشود مختلف هستند و متکلمان بدین موضوع باجمال اشاره میکنند و میگویند: خدا بسبب این مشاعر از هر نوع که باشد دانستی ضروری در وی میآفریند. و بهمان اندازه که ما توضیح دادیم بدان توجه میکنند. اینست مختصری برای روشن-شدن اقوال گوناگون در خصوص مشابه که بدان اشاره کردیم و اگر بیش ازین درین باره گفتگو میکردیم ممکن بود خواننده از درک آن عاجز آید پس سخن را پایان میدهیم و از خدا سبحانه میطلبم که ما را بدرك و فهم در باره انبیا و کتاب خو رهبری فرماید و ما را براهی هدایت کند که به شایستگی حقیقت توحید رادرباییم و در راه رستگاری پیروز شویم و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱

فصل ۱۱

در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است. و اساس آن اینست که طریقهٔ این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آیندگان ایشان شیوهٔ حق و هدایت شمرده میشده است. و اصل آن روی آوردن به عبادت و توجه بسوی خدای تعالی و اعراض از زخارف و زیورهای دنیوی و پرهیز از چیزهایی است که عامهٔ مردم بدانها روی می‌آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوزی از خلق و پناه بردن بکنج خلوت برای عبادت. و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی آوردن بدنیای شیوع یافت و مردم بآمیزش های دنیوی مایل شدند کسانی را که بویژه روی به عبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه مینامیدند. قشیری (رح) گوید: و برای اشتقاق این نام از لغات عربی شاهدهی یافت نمیشود و قیاس و قاعده ای هم درین باره وجود ندارد و بظاهر کلمهٔ مربوط لقبی است. و کسانی که گفته اند صوفی مشتق از صفا یا از صفة^۱ است گفتار ایشان دور از قیاس افوی- است. و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (بشم) نیز بعید است زیرا ایشان پوشیدن آن اختصاص نیافته اند. و من میگویم: وجه آشکار تر اینست که گفته شود کلمهٔ مزبور از صوف مشتق است چه ایشان اغلب بیپوشیدن آن اختصاص یافته اند و در پوشیدن جامه های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی میگرائیدند.

و چون این گروه بمذهب پارسائی و تنهایی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای «حال - دل» ادراک کنندهٔ ویژه ای- شدند که از دیگران متمایز بود. ازینرو که انسان از لحاظ اوصاف بصفت انسانیت از دیگر جانوران بادرک باز شناخته میشود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراک ویژهٔ دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم.

۱- مشتق از صفا یا از صفة با از صفت است. «نسخه خطی بنی جامع»

و دیگری ادراک ویژه احوال عادی زندگی روزانه مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبائی و شکر و امثال اینها بنا برین روان^۱ خردمند و متصرف در تن از بکرشته اذراکها و خواسته ها «ازادات» و احوال ایجاد- میشود و بسبب آن آدمی متمایز است.

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 کوشش در کار بدنبال استراحت و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید میشود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه و ناخواه بدنبال هر مجاهدتی برای او حالی «وجد» دست میدهد که نتیجه و لازمه آن مجاهدت است. و این حال اگر از نوع عبادت باشد دروی رسوخ می‌یابد و برای مرید بمنزله مرتبه و مقامی میشود و اگر در زمره عبادات بشمار نیاید آنوقت از نوع صفاتی خواهد بود که برای نفس حاصل- میشوند مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها.

و مقامات یاد کرده پیوسته مرید را ترقی میدهند و او را از مقامی بمقام برتر- می‌رسانند تا سرانجام بمقام توحید و معرفت نائل میشود که غایت مطلوب برای سعادت- است پیامبر (ص) میفرماید: «کسیکه بمیرد و به کلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت- دهد داخل بهشت میشود.»

بنا برین مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بپیماید و بمقام^۲ برتر ترقی کند و اصل و منبع همه مقامات مزبور طاعت و اخلاص است ولی ایمان مقدم بر آنها

۱ - در چاپ پاریس «معنی العاقل» و در چاپهای مصر و بیروت «روح العاقل» و در نسخه «بنی جامع» جزء العاقل» است و درین ترجمه صورت چاپ های مصر و بیروت برگزیده شد.

۲ - مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیز 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 سهرردی) نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی.

و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات، که بمنزله نتایج و ثمرات مجاهدات وی میباشند از طاعت و اخلاص و ایمان پدید میآیند و آنگاه از آنها پی در پی صفات و مقامات دیگری دست میدهد تا پایگاه توحید و عرفان میرسد. و هر گاه درنمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد در می‌یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین ممکنست مربوط بخاطره های نفسانی و واردات درونی او باشد از اینرو مرید ناگزیر باید بحاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجویی کند و بحقایق آنها درنگرد زبرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروریست و نقصان نتایج نیز بسبب وارد آمدن خلل باعمال میاشد. و مرید این کیفیات را به نوق^۱ خود در می‌یابد و برحسب علل و موجباتی که در نفس خود مییابد بحاسبه آن میپردازد.

و بجز گروه اندکی از مردم دیگران درین شیوه «محاسبه نفس» باصوفیان شرکت نمیجویند. زیرا غفلت از آن بحدی است که کوئی جنبه عمومی دارد. و هدف پارسایان (مشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند اینست که برفوق اصول فقه در چگونگی اجرای احکام و فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری نوقها و وجدها (حال - دل) ۲ از نتایج عبادات جستجو میکنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان از تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؛ و پیداست که اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس درباره افعال و غفلتها یا خطاهای انسان و گفتگو درخصوص این نوقها و وجدهائی است که در پر تو مجاهدات

۱ - در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنرا در دلهای دوستان خویش میافکند و بدان حق را از باطل باز میشناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجویند. (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

۲ - حال عبارت از کمال زود گذر نا محسوسی است. (از رساله کلمه التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی). و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجد شود.

بدست می‌آیند و آنگاه در مقامی مستقر میشوند و بی‌درپی از آن بمقامی برتر نائل می‌آیند. گذشته از این صوفیان دارای آداب و اصول و اصطلاحاتی در محاوره میباشند که در میان خود ایشان متداولست زیر لغات برای معانی متداول وضع میشوند ولی هر گاه معانی تازه‌ای پیش آید که متداول نباشند برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح میکنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. اینست که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته‌اند که 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 فتوی‌دهندگان است که عبارت از احکام عمومی درباره عبادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام دادن مجاهدت و محاسبه نفس برای نتایج اعمال و گفتگو درباره نوقها و وجدهائی که درین راه بدست می‌آید و کیفیت ترقی در آنها و از ذوقی بذوق برتر نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که درین باره در میان ایشان متداولست.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان درباره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جز اینها بتألیف پرداختند رجالی^۱ از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تألیفاتی کردند از آن جمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبه نفس در اقتدای به عمل و ترک آن کتبی نوشته‌اند چنانکه [محاسبی^۲ در کتاب «رعایه» این شپوهرا برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و نوقها و وجدهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتألیف پرداخته‌اند^۳] چنانکه قشیری در کتاب «رساله»

۱- رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اخلاق میشود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده‌اند.
 ۲- ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤلف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ هـ (۸۵۸-۸۵۷ م) در گذشته است رجوع به ابن خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت‌نامه دهخدا شود.

۳- در چاپهای مصر و بیروت نیست و نسخه خطی بنی جامع با چاپ «پ» مطابقت دارد.

و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته‌اند.

و غزالی (رح) در کتاب «احیا» (احیاءالعلوم) هر دو قسمت را کرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار می‌برند شرح داده است. و بنا برین علم تصوف در میان ملت اسلام بمرحله‌دانش مدونی رسیده است در صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار میرفت و احکام آن از سینه رجال فرا گرفته می‌شد چنانکه دیگر دانشهایی که در کتب تدوین شده‌اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جزاینها نیز نخست در سینه‌های رجال بود.

آنگاه باید دانستکه بدنال این نوع مجاهدت و خلوت و ذکر، بیشتر کشف حجاب حس دست می‌دهد و صاحب آن بر عوالمی از امر خدا اطلاع می‌یابد که صاحبان حس بادرک هیچیک از آن اطلاعات نائل نمی‌شوند. و روح هم از همان عوالم است. و سبب کشف مزبور اینست که هر گاه روح از حس ظاهر بادرک باطن باز گردد احوال حس ضعیف می‌شود و کیفیات روح قوت می‌یابد و تسلط و فرمانروائی آن بیشتر می‌شود و رشد و نمو تازه‌ای بدست می‌آورد و ذکر مرید را بدان عالم یاری می‌دهد چه این ذکر برای نمو روح بمنزله غذا است و ازینرو پیوسته نمو میکند و فزونی می‌یابد تا بمرحله شهود میرسد در صورتیکه پیش از رسیدن باین مرحله بیش از علمی بحقایق چیزی برای او حاصل نبود و درین مرحله حجاب حس بر افکنده می‌شود و وجود نفسی که برای حس لازمست ذاتاً تکمیل می‌گردد و آنوقت عین ادراک می‌شود.

و درین هنگام با مواهب ربانی و علوم لدنی و فتح الهی روبرو می‌گردد و ذات او در تحقق حقیقت نفس از افق اعلی به افق فرشتگان تقرب می‌جوید.

و این نوع کشف بیشتر برای اهل مجاهده پیش می‌آید 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 یاری همت ها و قوای نفوس خویش در موجودات عالم سفلی تصرف می کنند و این موجودات مطیع و مسخر اراده ایشان میشوند. اما بزرگان این گروه باین کشف و این تصرف اهمیت نمیدهند و از حقیقت چیزی که درباره سخن گفتن از آن مامور نشده اند خبر نمیدهند بلکه حالات کشفی را که بر ایشان پدید می آید نوعی رنج و محنت می شمردند و در آن هنگام به خدا پناه می برند. و صحابه (رض) از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهده ای اِتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره مند بودند ولی ایشان توجهی بکرامات مزبور نداشتند. و در فضایل ابوبکر و عمر^۱ (رض) از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رساله قشیری نام آنان آمده و متأخرانی که از آنان پیروی کرده اند نیز صاحب کشف و کرامات بوده اند.

پس از چندی دسته ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث در باره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه های ریاضت ایشان در باره این موضوع نسبت به روشهای پیشینان تغییر یافت و این بر حسب اختلاف تعلیمات ایشان در باره کشتن قوای حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیدا شد که معتقد بودند 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 می پنداشتند که درین هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش^۲ بتصور آورده اند. این نکته راغزالی (رح) در کتاب

۱ - عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش: ابوبکر و عمر و علی آورده است که با نسخه خطی «بنی جامع» مطابق است.

۲ - در متن چنین است: من العرش الی الطس. 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 بهمین معنی باران ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکنست کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع میکند.

احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت یاد کرده است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامیکه ناشی از راستی و استقامت باشد. زیرا گاهی ممکنست برای کسانی که در خلوت و تنهایی و با کرسنگی بسر میبرند نیز کشف دست دهد هر چند استقامتی نداشته باشند مانند ساحران و مسیحیان و دیگر مرتاضان. و مراد ما تنها کشف ناشی از استقامت است برای مثال آینه تابناک را در نظر می آوریم که هر گاه محذب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و برخلاف صورت حقیقی جلوه گر میشود ولی هر گاه مسطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می دهد بنا بر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامیکه متاخران باین نوع کشف توجه کردند درباره حقایق موجودات علوی و سفلی و حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز بی بحث پرداختند. و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درک نوقها و وجدهای ایشان عاجز بود و دسته ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت نداشتند و در رد و قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد زیرا طریقت تصوف از قبیل امور وجدانی است^۱.

«تفصیل و تحقیق ۲» در ضمن سخنان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده میشود که میگویند: خدای تعالی مباین آفریده های خود میباشد.

و در میان گفته های متکلمان می بینیم که میگویند: «خدانه مباین و نه متصل است». و فلاسفه میگویند: «او نه داخل جهان و نه بیرون از آنست».

و باز متصوفه متاخر درین باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا بمعنی اینکه وی عین مخلوقات است

۱ - وجدانیات آنهایی است که با حواس باطن درک شوند. (از تعریفات جرجانی .)

۲ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه «خطی بنی جامع» نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم.

و در سراسر جهان جزا و 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 مبایت در دو مفهوم بکار برده میشود :

یکی مبایت در حیّز^۱ و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور «حیّز و جهت» بر مکان دلالت میکند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت .

و نظیر معنی مزبور در باره تصریح باین مبایت از برخی عالمان سلف روایت شده - است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده اند و بهمین سبب متکلمان این مبایت را انکار کرده و گفته اند: «در باره آفریدگار نه میتوان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل بآنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف بصفّت مکان هستند. و اینکه گفته اند یک موضوع خالی از اوصاف به معنی و ضد آن نمیشود، مشروط باینستکه از آغاز، اوصاف یافتن آن صحیح باشد و گرنه هنگامیکه این اوصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست بلکه رواست که از معنی و ضد آن خالی باشد چنانکه در باره جماد میگویند: نه دانایانه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اوصاف باین مبایت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزّه میباشد»

گفتار بالا را ابن تلمسانی در «شرح اللمع»^۲ تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است:

۱- (بفتح ح و کسری 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 ممتد همچون جوهر فرد آنرا فرا گیرد و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محویست اطلاق شود. (از تعریفات جرجانی)

۱ - رجوع به کشف الظنون ذیل کتاب شرح اللمع» شود.

» دربارهٔ آفریدگار نه میتوان گفت که وی مابین جهانست و نه پیوسته بدان و نه داخل در آن و نه بیرون از آن. « و این معنی گفتار فلاسفه است که میگویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آنست. و متکلمان منکر این گفتارند ازینرو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم میآید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مبایت عبارت از مغایرت و مخالفت است چنانکه گویند آفریدگار در ذات و هویت و وجود و صفات مابین مخلوقات خویش است که در مقابل این مبایت اتحاد و امتزاج و اختلاط است. و این مبایت مذهب کلیهٔ اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله^۱ و کسانی که از آنان پیروی کرده اند.

و گروهی از متصوفهٔ معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبهٔ علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده اند این گفتار مذهب فلاسفهٔ پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامیکه این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل میکنند با توجه مخصوص در رد آن میکوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی میشود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنا برین در نظر مزبور یکتوع مغایرت آشکار است و متکلمان درین باره نمیگویند که این اتحاد همان حلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح (ع) ادعا میکنند و آن شگفت آورتر است زیرا لازم میآید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعهٔ امامیه در بارهٔ امامان است که شرح آن در گفته های متصوفه بدو گونه آمده است:

نخست آنکه ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات

نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می‌باشد و کلیهٔ محدثات مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزلهٔ تکیه گاه محدثانست بعبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآنست بدین معنی که اگر آن ذات نمی‌بود جهان هستی پدید نمی‌آمد و نیستی جهان را فرا میگرفت. دوم نظریهٔ حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریهٔ حلول به‌غیریت^۱ یا تضادی که منافی اتحاد معقولست پی‌برده‌اند و ازینرو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود وصفات نفی کرده و در بارهٔ تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک میکنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده‌اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور ایشان وهمی نیست که قسیم علم وطن و شک است بلکه مراد ایشان اینست که کلیهٔ آنها در عالم حقیقت عدم، و فقط در مشاعر بشری وجوداند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمیتوان یافت چنانکه درآینده بر حسب امکان درین باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا میکنند در تعقل نظریهٔ مزبور این اتکا سودمند نیست زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل میشود و تنها برای انبیا بطور فطری حاصل میگردد و کسانی که در مرتبهٔ دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز برهبری پیامبران بدین پایه نائل میشوند و آنانکه تصور میکنند ادراکات مزبور بطریقهٔ علمی هم ممکنست حاصل شود گمراه‌اند.^۲

و چه بسا که برخی از مصنفان درین باره هم شیوه‌ای را بر میگزینند که آنرا در کشف موجودات و ترتیب حقایق آن بکار می‌برند و آنوقت موضوع را از دشوار هم دشوار تر میکنند.

و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن -

۱ - غیریت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر «عینیت» میباشد.

۲ - درنجا فصل اضافی پایان می‌یابد.

شده‌اند که از شیوهٔ اهل مظاهر^۱ پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظر و صاحبان اصطلاحات و علوم آثاری دشوارتر از دشوار پدیدآورده‌اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیدهٔ ابن‌فارض بدین شیوه گرائیده و در دیباچه‌ای که برین شرح نوشته است در بارهٔ صدور وجود از فاعل و ترتیب آن میگوید: سراسر وجود از صفت و حدائیتی که مظهر احدیت است صادر شده است و آن دو باهم از ذات کریمی که تنهاوی گفتگو عین وحدت است صدور یافته‌اند و این صدور را تجلی مینامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود میباشد. آن بافاضة ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل میکنند آمده است:

«کنجی نھان بودم پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از اینرو مردم را 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^۲ و حقیقت محمدی^۳ مینامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیهٔ انبیاء و سلو مردان کامل ملت محمدی در آنست. و کلیهٔ اینها تفصیل حقیقت محمدیست. و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر میشود و این مرتبهٔ مثال است سپس از آن بتربیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر میگردد. و این در عالم رتق است.

اما هر گاه تجلی کند آنوقت درعالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنام های سذهب اهل تجلی و مظاهرو حضرتهای میخوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر

۱ - اهل مظاهر صوفیانی هستند که معتقدند همهٔ چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده‌اند مظهر «حق» اند. و در نسخهٔ خطی «بنی جامع» و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده‌اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت ...

۲ - حضرت عمائی درجه و مرتبهٔ احدیت و یگانگی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. (از ترمیفات جرجانی) و رجوع به کشف اصطلاحات الفنون، شود.

۳ - حقیقت محمدی: عبارت از ذات بانعلق اول است و آن اسم اعظم باشد (از ترمیفات جرجانی)

تحصیل مقتضای آن قادر نیستند زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهده و وجد و گفتارهای صاحب دلیل « استدلالیان » 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]^۱

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 شکفت آور- تراست . مطابق این عقیده آنها گمان میکنند که در اجزا و قسمتهای مختلف وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها و ماده های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده اند .

و عناصر از نیرو بوجود آمده اند که هم دارای این نیروها هستند و هم ماده آنها ذاتاً دارای نیروی خاص بخود میباشد . سپس در موجودات مرکب ، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل میشود همراه میباشند مانند نیروی معدنی که در هیولای «ماده» آن نیروهای عناصر باضافه 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 نیروی حیوانی همراه است . آنگاه فلك متضمن قوه انسانی و نیروی اضافی خود میباشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و دارای اجزا نمیباشد عبارت از نیروی ایزدیست که در جمیع موجودات خواه کلی و خواه جزئی پراکنده است و آنها را گرد آورده و نه تنها از جهت پیدا و نهان و صورت و ماده ، بلکه از هر سوی ، بر آنها احاطه یافته است . پس همه موجودات یکی هستند که آن ذات ایزدیست و آن در حقیقت یگانه و بسیط است و آنچه بنظر ما آن حقیقت را با جزای مختلف تقسیم میکند امری اعتباریست مانند انسانیت با حیوانیت .

مگر نمی بینیم که نخستین ، مندرج در دومی و وجود آن وابسته باین یکیست

۱ - در چلهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» نیست

ازینرو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تعبیر میکنند و بسار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر میدهند و این بر طریق مثال است .

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از دو موضوع ترکیب و کثرت بهره‌یز میکنند و بهیچرو بانها عقیده ندارند بلکه بنظر ایشان این دو موضوع را و هم و خیال بوجود آورده است .

و آنچه از سخنان ابن‌دهاق^۱ در بیان و شرح این مذهب پیدا است این است که حقیقت گفتار ایشان در باره وحدت مشابه سخنان حکما در باره رنگهاست که میگویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هر گاه نور ناپدید شود درنگها بهیچرو موجود نخواهند بود .

گروه مزبور نیز میگویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود ادراک کننده^۲ حسی است بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراک کننده^۲ عقلی است . و بنا برین وجود کلیه اجزا و تقسیمات کونا کون جهان هستی مشروط بوجود ادراک کننده بشریست . چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری یکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچگونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت بلکه وجود بسیط و یگانه است . ازینرو 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 درک میکنند . زیرا در آن ادراک کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرارداده شده است که هیچیک از آنها در موجودات نیست بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراک کننده موجود است . پس هر گاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم اینجهان میپردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در اینجهان وجود نخواهد

۱ - در بیشتر نسخ چاپی «ابن‌دهقان» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی‌جامع» - ابن‌دهاق - است .

۲ - در چاپ (ك) نیست .

داشت بلکه همه این ادراکها یکبست 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 حسن ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و در چنان حالتی قرار میگیرد که بجز آنچه خیال برای او تجزیه و تقسیم میکند ادراک دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است او نیز کلیه این اشیاء درک شده را بطور تقسیم و تفصیل بنوع ادراک بشری خویش در نظر میگیرد و اگر (بفرض)^۱ این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان بر خواهد خاست. و این همان معنی گفتار ایشان است که میگویند: و هم^۲ امانه آن و همی که از جمله مدارک بشریست. اینست خلاصه عقیده ایشان بنا بر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده میشود و این پندار در نهایت خطاست زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر میکنیم با آنکه از چشم مان 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 نمیدهد و هیچکس با خود در امور یقینی بمشاجره و بحث نمیبرد از گذشته از این که محققان متصوفه متاخر میگویند: چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست میدهد و صوفیان این حالت را مقام جمع^۳ مینامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی میکند و بمقام باز شناختن موجودات از یکدیگر نازل میآید و ازین کیفیت بمقام فرق^۴ تعبیر میکنند و آن

۱- در چاپ (پ) و نسخه «خطی بنی جامع» چنین است: و اگر البته این ادراک...

۲- «و هم» در چاپهای مصر و بیروت بجای «و هم» در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» غلط است چه در چاپ-

های مزبور چنین است: الموهم لا الوهم الذی ... و در صورتیکه صحیح: الوهم لا الوهم الذی .. است

۳ و ۴- فرق چیز است که بانسان نسبت داده شود و جمع چیز است که از آدمی سلب گردد بعبارت دیگر آنچه برای بنده خدا بدست آوردنی باشد از قبیل: انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشریست، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون: ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دنیا که بر است چه هر که را فرق یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه راجع نباشد، معرفت نخواهد داشت و بنا برین گفتن بنده «اباک تعبد» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی: «اباک نستعین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آنست. (از تعریفات جرجانی)

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 ازین سودازیان کارشود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکارشد.

فصل ۱

باید دانست گروهی از متصوفه متاخر که در باره کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند درین موضوع بسیار فرورفته و راه مبالغه را پیموده‌اند بحدی که بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری درین موضوعات نوشته‌اند مانند هر وی^۲ که در کتاب مقالات خود درین باره سخن گفته و دیگران نیز روش او را برگزیده‌اند سپس ابن‌العربی و ابن‌سبعین و شاگردان آن دوازده شیوه هر وی پیروی کرده و آنگاه ابن‌العقیف و ابن‌فارض و نجم اسرائیلی^۳ این روش را در فصاد خود آورده‌اند و طبقه پیش از آنان با دسته‌ای از رافضیان متاخر یا اسماعیلیه درآمیخته بودند که آنان نیز بآئین حلول و الوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان متصوفه بهیچروا آنرا نمی‌شناختند،

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر درآمیخت و سخنان آنان بهم مشتبه شد و عقایدشان همانند گردید.

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدید آمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامیکه قطب زنده است ممکن نیست کسی به

۱ - در جایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فضل) در آنها وجود ندارد

۲ - عبداللہ بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هر وی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹ ر ۱۰۸۸ م) در گذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.

۳ - اسماعیلی (ن.ج.)

پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم میکنند دیگری از اهل عرفان جانشین او میشود.

و این سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: مقام عظمت آستان حق برتر از آنست که همچون آبخوری جایگاه رفت و آمد هر جاننداری باشد یا هر کس بران آگاه شود مگر آنکه یکی پس از دیگری سر تعظیم بدان فرود آورد. ولی این سخن بهیچگونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست بلکه از نوع خطابه بشمار می‌رود و گفتار مزبور عینا همان عقاید را فضیان است [در باره توارث امامان. و بین چگونه طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده^۱] و بنظریه ایشان نزدیک شده اند سپس همچنانکه شیعه قائل به تقیبان است ایشان هم هنگامیکه لباس فرقه تصوف را بخود اختصاص دادند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب^۲ خود قرار دهند آنرا به علی (رض) نسبت دادند و این هم از همان معنی است (تزدیکی رافضیان) و گرنه علی (رض) در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه ای در لباس پوشیدن و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود بلکه ابوبکر و عمر (رض) پس از رسول خدا (ص) پارساترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت میکردند و هیچیک از آنان در دین بجزئی اختصاص نیافته بودند که ایشان را از دیگری متمایز کند بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسائی و مجاهده برای مسلمانان رهنمون و سر مشق بودند و گواه برین امر [«سیرتها و اخباری است که در باره آنان روایت شده است. راست آنست که شیعیان بر حسب منقولاتی که دارند خیال میکنند علی بفضائلی اختصاص یافته است که دیگر صحابه واجد آن فضائل نبوده اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنانست که بدان معروفند»^۳]

۱ - از چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع»

۲ - در نسخه (ک) «و نحلتهم» بملط «و نخلیهم» چاپ شده است.

۳ - قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «بنی جامع» هست و بقیه مطالب چاپ «پ» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه معروف با اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان در باره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان یکنوع 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. ازینرو ویرا از لحاظ تشبیه بامام ظاهری، بامر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمه قطب نامیدند که مدار معرفت و ابسته باوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله نقیبان قراردادند. و درین باره باید [در سخنان این گروه متصوفه در امر فاطمی نیک اندیشید که چگونه کتب ایشان سراسر مملو از این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین درین خصوص کلمه ای نفا و اثباتاً یاد نکرده اند بلکه گفته های این گروه ماخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده اند. و خدا انسان را بر امر است رهبری میکند.

[(تذیل) ۲ و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سرآمد اولیای اندلس ابو مهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را در باره اشعار هروی بیان میکرد و هروی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می بندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وحدت مطلق گفتگو کرده است :

هیچکس خدا را توحید نمیگوید .

زیرا هر که توحید گوی او باشد انکار کننده است .

توحید گوئی کسیکه درباره اوصاف اوسخن میگوید ،

۱ - تا اینجا در جاهای مصر و بیروت و نسخه خطی « بنی جامع » نیست .

۲ - از اینجا يك فضل زبر عنوان (تذیل) در جاهای مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی « بنی جامع » مقابله شد :

نوعی دویینی است که یگانگی خدا این دویینی را باطل میکند ،
توحید گوئی انسان خویشتن را بمنزله توحید گوئی خداست
و توصیف گوئی کسیکه خدا را وصف میکند، کفر است .

ابومهدی (رح) بر سبیل توجیه گفته های هروری، میگوید : مردم اطلاق لفظ
انکار (جحود) را بر کسیکه توحید گوی خدا باشد و کلمه الحاد را بر هر که اوصاف
خدا را یاد کند ، خطا و اشتباه دانسته و بر گوینده آن حمله کرده و او را مورد توهین
و خواری، قرار داده اند و ما بر وفق عقیده آن فرقه میگوئیم که معنی توحید در نزد
آنان نفی کردن عین حدوث ازراه ثبوت از لیت و قدم است ، و وجود یکسره، حقیقت
و واقعیت یگانه است. و ابوسعید جزار که از بزرگان قوم بشمار میرود گفته است :
« حق عبارتست از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» و معتقدند که پدید آمدن
تعدد در این حقیقت و وجود دوئی وجدائی ، باعتبار حضرت‌های پنجگانه^۱ وهم است
و بمنزله تصاویر سایه ها^۲ و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هر چه

- ۱ - ترجمه « حضرات الخمس » است که در نسخه خطی « بنی جامع » بهمین صورت نوشته شده است
ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵ بفلط « حضرات الحس » چاپ شده است و حضرت‌های پنجگانه یا
« حضرات الخمس الالهیه » عبارتست از : ۱ - حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است
- ۲ - حضرت علمی و در مقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است .
- ۳ - حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود: یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان
ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است .
- ۴ - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان مثال است و آنرا عالم ملکوت نامند.
- ۵ - حضرت جامع حضرت‌های چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در
آنست 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 واحدیت مظهر حضرت احدیت باشد . (از تعریفات جرجانی)
و رجوع به « رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا » منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه
مجلس شورای ملی شود .
- ۲ - « الفلال » در چاپ پاریس غلط و صحیح « اللال » است .

را بجز از آیت و قدم بیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتار است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است.» و بعقیده ایشان او هم اکنون نیز بر همان شیوه ایست که پیش ازین بوده است

و هم این معنی موافق گفتار لیبید (شاعر) درین مصراع است که پیامبر خدا (س) نیز آنرا تصدیق کرده است :

« آگاه باش ، هر چیز بجز خدا باطل است . »

فرقه مزبور گویند : بنا برین هر که توحید گوی خدا باشد « و او را توصیف کند ^۱ » در حقیقت در برابر موجد ^۲ قدیمی که معبود اوست ، بموجد ^۳ 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 برین اینگونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسیکه بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید : در خانه جز تو کسی نیست . پیداست که زبان حال دیگری اینست که بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم باشی . و برخی از محققان گفته اند : در اصول این گفتار « خدا زمان را آفریده است . » تناقضی وجود دارد زیرا آفرینش زمان مقدم بر زمان است چه آن فعلی است که ناگزیر باید در زمانی روی دهد . ولی آنچه آنان را باینگونه گفته ها و امیادارد اینست 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 ما سوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می پذیرد . و این معنی گفتار کسانی است که میگویند : خدا را جز خدا کسی نمیشناسد و آنوقت بر کسانی که از راه بقای نشانه ها و آثار ، توحید گوی خدا میشوند گناهی نیست بلکه

۱- در نسخه « بنی جامع » نیست

۲ و ۳- در نسخه « بنی جامع » بجای موجد ، موحد است

اینگونه توحید از باب اینست که میگویند حسنات نیکان بمنزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفعیت است .

و هر که بپایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتبه خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزله تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه او را بعالم شهود میرساند و پیر از آلودگی حدوث پاك میکند عین مقام جمع است . و ریشه دارترین گروه « صوفیان » در این پندار کسانی هستند که بوحدت مطاق قائلند و مدار معرفت را بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد متکی میدانند .

و منظور گوینده شعر « هروی » اینست که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد ، مقامی که در آن شفعیت از میان برمیخیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می گردد ،

پس هر که این شیوه توحید را بپذیرد رهائی می یابد و هر آنکه شیفته حقیقت آن گردد ذهن او بدرک گفتار « پیامبر » آشنا خواهد شد که میفرماید : « من گوش و دیده او « خدا » بودم . »

و هر گاه معانی را درک کنی مناقشه ای در الفاظ نیست و هر که از همه این معانی بهره مند گردد برای او پایگاهی برتر ازین مرحله مسلم میگردد که در آن نه گفتاری و نه از وی خبریست ^۱ .

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه حقایق پوشیده و تاریک است و همان مسائلی است که در گفتارهای معروف « متصوفان » آمده است .

« پایان سخن شیخ ابومهدی بن زیات . »



و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا درباره محبت تألیف کرده وبه « التعریف بالمحب الشریف » نامیده است نقل کردم ، و با اینکه این سخنان

را بارها از زبان شیخ مان ابومهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظه خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیحتر است و خدا توفیق دهنده است]

فصل ۲

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب اینگونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفه متاخر بمعارضه برخاسته و گفته‌های ایشان را رد کرده و دیگر مسائل و شیوه‌هایی را که درین طریقت دارند نیز مسمول انکار قرار داده‌اند در صورتیکه حقیقت اینست که با اینکه گفتارهای ایشان دارای تفصیل است لیکن خلاصه همه آنها در پیرامون چهار مسئله بدینسان دور میزند :

۱ - گفتگو دربارهٔ عبادات و آنچه از زوقها و وجدها (حال - دل) بدست می‌آید . و محاسبه نفس بر حسب اعمال برای بدست آوردن آن زوقهایی که انسان را بمقامی می‌رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل میشود چنانکه یاد کردیم .

۲ - گفتار دربارهٔ کشف و حقایق درک شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر ، و ترتیب جهان‌های هستی در صدور آنها از وجود و تکوین کنندۀ آنها . چنانکه گذشت .

۳ - سخن دربارهٔ تصرفات در عوالم و جهانهای هستی بانواع 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^۲ تعبیر میکنند

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی ' بنی جامع ' مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد .

۲ - شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (ازمنتخب) و درهٔ کشف، نوشته کلماتی که بوقت مستی و ذوق بی-

بقیه حاشیه در صفحه بعد

ظواهر آنها اشتباه آمیز است ازینرو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث دربارهٔ مجاهدات و مقامات و نتایجی که از ذوقها و وجدها بدست می‌آید و محاسبهٔ نفس برای جستن موجبات کوتاهی و تقصیر، از امور است که هیچکس نمیتواند آنها را رد کند و ذوقهای ایشان درین باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار میرود.

و اما گفتگو دربارهٔ کرامات آن گروه و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز کاری درست است و نمیتوان آنرا زشت شمرد. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرائیده‌اند شیوهٔ ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق - اسفرائینی از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه 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 آورده‌است همراه باشد و گفته‌اند وقوع معجزه بر وفق دعوی کاذب مقدور نیست زیرا دلالت معجزه بر صدق جنبهٔ عقلی دارد ازینرو صفت نفس آن تصدیق است و بنابراین اگر بوسیلهٔ دروغگو روی دهد آنوقت صفت نفس آن تبدیل خواهد شد و این محال است،

بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ

اختیار از بعضی اصلین صادر میشود چنانکه گفتن منصور انالحق و گفتن جنید: لیس فی جیتی سوی الله و گفتن بایزید: سبحانی ما اعظم شانی. مشایخ این کلمات خلاف شرع را نه رد کرده‌اند و نه قبول. منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل «شطح» گوید. شطح عبارت از کلمه‌ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی بر خیزد، از خداوندان معرفت بناچار و پیرشانی صادر شود. و از لغزشهای محققان است چه دعوی حقی است که عارف آنرا ابراز میکند اما بی‌اذن الهی. «از تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج: «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه الن نیکلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده‌است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه میکند که از معدن خود ملامال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شکفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوش و چیرگی بهیجان آمده است. رجوع به «شطحیات الصوفیه» ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

گذشته ازین وجود روی دادن کرامات بسیار ، خود گواه صادقی است و انکار آنها نوعی مشاجره است . چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است .

و اما در باره کشف و اعطای حقایق مربوط بعالم علوی و ترتیب صدور کائنات ، باید گفت بیشتر سخنان ایشان درین خصوص از نوع مشابه است ازینرو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی^۱ است وفائد وجدان درین باره دور از نوقهای ایشان است وقادر بفهم آن نیست ولغات مراد ایشان را نسبت بمقاصد مزبور ایفا نمیکند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند واكثر این معانی هم از محسوسات هستند . پس سزااست که درین باره متعرض سخنان ایشان نشویم و آنها را در زمره متشابهاتی بشمریم که فرو گذاشته‌ایم . و هر کس را که خدا بفهم مطلبی ازین کلمات بروجع 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 اینست که ایشان اهل غیبت از عالم حس اند و وارداتی برایشان تسلط می یابد که از آنها گفتارهای بلا اراده ای بر زبان می‌آورند . و صاحب غیبت را نمیتوان مورد خطاب قرار داد و مجبور معذور است . و بنابراین کسانی که فضیلت واقتدای آنان معلوم میباشد باید این گونه گفتارهای آنان را بر قصد جمیل حمل کرد . و تعبیر از وجدها دشوار است ازینرو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای باینزید بسطامی و امثال او روی داده است .

و کسانی که فضیلت شان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتار هائی که از آنان صادر میشود مؤاخذه خواهند شد زیرا برای ما فضیلتی از آنها بثبوت نرسیدم است که ما را بتأویل سخنان آنان و ادار کند .

همچنین کسیکه بدینگونه شطحیات سخن گوید و درعالم حواس ظاهری باشد و حال وجود بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع میشود و بهمین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند زیرا او درحال حضور و هنگامیکه بر خویش تسلط داشت سخن میگفت و خدا دانا تر است .

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 شیفتگی نداشتند بلکه ناجائیکه میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست میداد از آن دوری می جستند و بدان اعتنا نمیکردند بلکه از چنین حالاتی میگریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمد هائی از عوائق راه آنان و مایه محنت و رنج است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس میدانستند که مخلوق و حادث است و میگفتند: موجودات منحصر بمشاعر و ادراکات انسان نیست و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمایی مسلط تر است. ازینرو از آنچه درک میکردند کلمه ای بر زبان نمیآوردند بلکه دقت و فرو رفتن در آن را روا نمیشمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست میداد از فرو رفتن و دقت و ماندن در آن حالت بازمی داشتند و آنها را ملزم میکردند که طریقه خویش را همچنانکه در عالم حس و پیش از کشف بودند دنبال کنند و پیروی و اقتدا را دمی فرو نگذارند و همراهان و یاران خویش را بدان وادار میکردند و سزااست که حال مرید بدینسان باشد و خدا بحقیقت حال دانا تر است^۱

فصل ۱۲

در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان تازه معمول شده است

۱ - درچاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی براه صواب است. و در نسخه «بنی جامع» و خدا توفیق دهنده است و دسلان صورت متن را بدلیل اینکه این خلدون خود بتصوف و حال وجود آن معتقد بوده ترجیح داده است

و از هنگامیکه علوم بصورت فن و صنعت در آمده و مردم در باره آنها بتألیفات پرداختند این دانش نیز متداول شده است .

اما خواب و تعبیر آن چنانکه امروز وجود دارد در میان پیشینیان نیز وجود داشته است و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده است ولی علت آنکه بما نرسیده است اینست که مادرین باره تنها بسخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده ایم و گر نه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر میکرده اند ، چنانکه یوسف صدیق (ص) بدانسان که در قرآن آمده است خواب را تعبیر میکرد .

همچنین در «صحیح» بروایت از پیامبر (ص) و ابوبکر (رض) آمده است که :
رؤیا یکی از ادراکات غیبی 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 برای مرد صالح روی دهد یا دیگری برای او ببیند . و نخستین نوع وحی که برای پیامبر (ص) روی داد رؤیا بود .

چنانکه هیچ رؤیایی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تابناک و روشن و مطابق با واقع بود .

و پیامبر (ص) هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ میشد باصحاب خویش میفرمود : آیا هیچیک از شما امشب خوابی دیده است ؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا در باره وقایعی که در باره ظهور دین و ارجمندی آن ازین خوابها بدست میاید آنانرا نوید دهد

و اما سبب آنکه رؤیا یکی از ادراکات غیبی بشمار میرود اینست : روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در دربانها پراکنده میشود و باخون بتمام بدن سرایت میکند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل-

میشود و هر گاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آنچنان بیحس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه بدن افسرده و خسته شود آنوقت روح قلبی از تمام نواحی بدن بمرکز خود که قلب باشد باز میگردد. و با این بازگشت باسراحت و رفع خستگی میپردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز میایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کریم^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 «اینجهان» وجود دارد درک میکند زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع میشود اشتغال ببدن و قوا و حواس آنست که همچون پسردهای میان این روح و ادارکات مزبور حائل میشود.

و بنابراین اگر این پرده برافتد و از آن مجرد شود آنوقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز میگردد. و درین هنگام هر چه را که شایسته ادراک باشد از هر نوع تعقل میکند. و هر گاه از برخی ازین پرده و مشغولیت مجرد شود اشتغالات او تخفیف مییابد و ناگزیر لحظه‌ای از عالم خود را درک میکند و این ادراک او باندازه تجردی خواهد بود که بآن دست داده است. و در چنین حالتی کلیه مشغولیت‌های حس ظاهری آن که عظیم‌ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار میرود تخفیف مییابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن ادراکاتی میشود که در عالم خویش سزاوار آنها مییابد و همینکه بدرک برخی از ادراکات از عوالم خویش نائل میآید ببدن خود باز میگردد.

چه آن روح تا هنگامیکه در کالبد خویش مییابد 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

۱ - رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود

از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع میکند و سپس آنها را بحفاظه میسپارد تا برای آن نگهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد میکند و آنگاه تجرید از مرحله محسوس به معقول ارتقا می‌یابد و واسطه میان آنها خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی در یابد آنها را بخیال القا میکند و خیال آنها را بصورتی که مناسب آن باشد در می‌آورد و بحس مشترك میسپارد. و شخص خوابیده آنها را چنان می‌بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل میکند

و خیال واسطه این قسمت نیز میباشد، اینست حقیقت رؤیا. و ازین بیانات فرق میان رؤیای صادق^۱ و خوابهای پریشان دروغ اشکار میشود چه کلیه اینگونه رؤیایها هنگام خواب صورتهائی در خیال میباشند ولی اگر این صورتهای از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آنوقت رؤیا حاصل میشود و اگر از صوری ماخوذ باشند که خیال آنها را هنگام بیداری بحفاظه سپرده است آنگاه خوابهای پریشان بشمار خواهند رفت.

[و^۲ باید دانست که رؤیای راست دارای علامتیتست که راستی آن را اعلام میدارند و بدرستی آن گواهی میدهند چنانکه خواب بیننده مژده ای را که از سوی خدا هنگام خواب بوی القا میشود درمی‌یابد. از جمله 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 قویست که از آن حالت به کیفیت احساس میگریزد زیرا نفس در کیفیت احساس در بدن و عوارض آن فرو رفته میباشد. علامت دیگر، پایدار

۱ - صالح (ک)

۲ - از اینجا بیش از یک صفحه (ص ۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در جاهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخه خطی « بنی جامع » در حاشیه نوشته شده است.

ماندن و دوام آن ادراک است ازینرو که رؤیای مزبور باتمام جزئیات آن درحافظه وی نقش می‌بندد و هیچگونه سهو و فراموشی بدان راه نمی‌یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظه خود ندارد بلکه همینکه بیدار میشود رؤیا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی میماند و هیچ چیز از آن غایب نمیشود. زیرا ادراک نفسانی جنبه زمانی ندارد و با ترتیب بذهن نمی‌پیوندد بلکه یکباره آنرا در یکزمان درک میکند ولی خوابهای پریشان زمانست زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها درقوای دماغی جای میگیرند و قوه خیال آنها را ازحافظه باز میگیرد و بحس مشترک میرساند و چون کلیه افعال بدنی زمانی است از اینرو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تاخر بذهن وارد می‌شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی میگردند که به قوای دماغی راه می‌یابد.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی- نمی‌باشند و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می‌بندد یکباره و در کمتر از یک چشم برهم زدن می‌باشد.

و گاهی رؤیا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می‌ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمیشود و این هنگامی است که ادراک نخستین نیرومند باشد و هر گاه 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 نمی‌توان نامید بلکه اینگونه رؤیاها از نوع خوابهای پریشان است.

و علامات مزبور از خواص وحی است خدای تعالی میفرماید: بآن زبانت را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا بر ماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندنش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن بر ماست. ۱ و رؤیای نسبتی

۱ - لا تحرك به لسانك . لتعجل به . ان علينا جمعه و قرآنه . فاذا قرأناه قابم قرآنه . ثم ان علينا بيانه .

به نبوت و وحی دارد چنانکه در صحیح آمده است که پیامبر (ص) فرمود: رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنا برین بهمین 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 چیز است که بخواهد^۱

و اما در باره معنی تعبیر خواب باید دانستکه روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراک کند و آنرا بخیال بسپارد و خیال هم آنرا تصویر کند البته آنرا در صورتهائی تصویر مینماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را درمی یابد و خیال آنرا بصورت دریا تصویر میکند یا اگر معنی دشمنی را درک کند خیال آنرا در صورت مار تجسم میدهد. و بنا برین هنگامیکه شخص از خواب بیدار می شود و از عالم رؤیای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، درین هنگام خواب گزار «معبر» میاندیشد و بقوت تشبیه یقین میکند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراک شده در ماورای آنست و آنگاه بقراین دیگری که آن صورت را برای او تعیین میکنند بحقیقت رهبری میشود.

و میگوید مثلاً تعبیر آن شاهنشاه است زیرا دریا آفریده ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زبان آن متناسب میباشد و بهمن قیاس ظروف و ائات را بزنان 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 بنا برین رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکار 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 بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب-هائی میریزد که برای حس مانوس و عادی باشد و آنچه را حس بهیچرو ادراک نکند [و تواند در هیچ قالبی بریزد] البته آنرا بهیچرو هم تصویر نخواهد کرد. و بنا برین ممکن نیست خیال کور مادرزادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار وزن را بطرف تجسم دهد زیرا او هیچیک ازین مفاهیم را درک نمی کند.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنیها و بوئیدنیها است تصویر می کند و باید خوابگزار خود را از این گونه امور حفظ کند زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می شود و درهم می آمیزد قوانون آن تباه می شود.

در صورتی که علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه حکایت می کند تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه میگویند دریا بر پادشاه دلالت می کند ممکنست در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می کند و در جای دیگر بر اندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه میگویند مار نشانه دشمن است درجائی هم ممکنست بگویند نشانه زندگانی است و در جای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها.

بنابراین خوابگزار این قوانین کلی را در نظر می گیرد و در هر مقام بر حسب اقتضای قرائنی که نشان می دهند قوانین مزبور برای رؤیا مناسب تر و سزاوارتر است خواب را تعبیر می کند.

و برخی ازین قرائن را از حالت بیداری و برخی را از حالت خواب استنباط می کند و بعضی هم از سرشت خود خواب گزار بسبب خاصیتی که در وجودی آفریده-

شده است برانگیخته میشود. و برای هر کس تعبیر خواب بنسبت استعدادی که در وی برای این امر آفریده شده است امکان دارد.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می‌یافتد. است. و محمد بن سیرین^۱ در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می‌رفتند و قوانینی ازین علم را از وی گرفته و تدوین کرده‌اند و مردم تا این عصر آن قوانین را نسل به نسل برای ما نقل کرده‌اند و پس از وی کرمانی درین باره بتألیف پرداخته سپس متأخران^۲ تألیفات بسیاری کرده‌اند و آنچه در این روزگار ازین دانش در میان مردم مغرب متداولست کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروانست «مانند الممتع و جز آن^۳». و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب درین موضوع است «همچنین کتاب «المرقبه العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»^۴].

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلت مناسبتی که میان آن دو - می‌باشد [و ازین رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است^۵] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهانیهاست^۶.

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 جرجرابا 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 بوی نسبت می‌دهند مانند: منتخب الکلام فی تفسیر الاحلام و کتاب الجوامع. قبر او در بصره است. و بمسال (۱۱۰) هجری در گذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا).

۲ - از متکلمان. (ن. ج).

۳ - در نسخه خطی «بنی جامع» نیست.

۴ - قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت و قسمت داخل کیومه در نسخه خطی «بنی-جامع» نیست.

۵ - در چاپهای مصر و بیروت نیست ولی نسخه «بنی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۶ - اشاره به انت علام النبوی س: مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶

فصل ۱۳

علوم عقلی و انواع آن^۱

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است ازینرو که وی دارای اندیشه است و بنابراین دانشهای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد بلکه افراد همه ملتها در آن می‌اندیشند و در درك مسائل و مباحث آن باهم برابرند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را بنام دانشهای فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش است .

نخست دانش 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 میجوید تا بر جستجو کردن حقیقت کائنات [نفیا و ثبوتا]^۲ بمنتهای اندیشه خویش آگاه 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]^۳ 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 آنست که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است .

- ۱ - عنوان فداي از نسخه خطی « بنی جامع » است و در نسخ چاپی چنین است ، در علوم عقلی و . .
- ۲ - در جایهای مصر و بیروت و نسخه « بنی جامع » نیست .
- ۳ - در موجودات و عوارض آنها « نسخه خطی بنی جامع »

و آنها را تعالیم^۱ مینامند. نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بطور مطلق یا منفصل از جهت محدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای يك 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 درین مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض میشود گفتگو میکند.

دوم دانش ارتماطیقی است^۲ و آن شناختن کم^۳ منفعلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می پیوندند.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبتهای آوازها و نغمه ها یکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غنا است.

چهارم دانش هیئت «ستاره شناسی» است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنها برای هر يك از سیارات و [ثوابت]^۳ است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته میشود که آنها را می بینیم و در هر يك موجود است از قبیل: رجوع و 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 فروعیست که از آنها منشعب میشوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و فرائض 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 هنگامیکه 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 یکبار یک گفتگو خواهیم کرد.

۱ - ریاضیات Mathématiques

۲ - Arithmétique

۳- در چاپهای مصر و بیروت و «نسخه بنی جامع» نیست.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را مادر یافته‌ایم بیش از همه در قوفم بزرگ بعلوم عقلی (فلسفه) توجّه داشته‌اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده‌اند که بازار علوم در نزد آنان بر طبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته‌است. زیرا عمران ایشان بحد و فور بوده دولت و سلطنت پیش از اسلام در عصر اسلام با آنان اختصاص داشته‌است. ازین در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی ازین علوم یافت می‌شده است.

و کلدانیان و پیش از آنان سربانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادو گری و ومنجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]^۱ و طلسمات، توجّه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و از میان همه قبطیان بعلوم مزبور اختصاص یافتند و بوسیلهٔ ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبر هاروت و ماروت^۲ و وضع ساحران و افسونگران آمده‌است و دانشمندان نیز در کیفیت «برای» صعید مصر اخباری نقل کرده‌اند آنگاه ملتها در منع و تحریم آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این علوم چنان روزوال و بطلان رفت که گوئی هر گز در جهان نبوده‌است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل می‌کردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها دانانتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع برای مخالفت با آنها از نیام کشیده شده‌است و مانع آزمایش آنها است.

و اما ایرانیان بر شیوه‌ای بودند که بعلوم عقلی اهمیتی عظیم میدادند و دایرة آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت های ایشان در منتهای پهنای و عظمت بود و هم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر

۱- چاپ «پ» و نسخه خطی بنی جامع.

۲- اشاره بآیه: «ولکن الشیاطین کفر و یعلمون الناس السحر و ما نزل علی الملکین بیابل هاروت و ماروت

س: ۲ «بقره» آ: ۹۶

دارا را کشت و بر کشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان 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 بعمر بن خطاب نامدای نوشت تا در باره کتب و چگونگی بقیامت بردن آنها برای مسلمانان کسب اجازه کند لیکن «عمر» بوی نوشت که آنها را در آب فرو افکنید چه اگر آنها راهنمایی و راستی باشد ، خداوند ما را به رهبری کننده تر از آنها هدایت کرده است .

و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است ، پس کتاب خدا ما را بسراست ازینرو آنها را در آب یا آتش افکندند^۱ اینست که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آنها بماند نرسید و اما رومیان در آغاز کار دولت ایشان خاص یونانیان «گرکها» بود و این علوم در میان ایشان میدانی پهناور داشت . و نامورانی از رجال آنان مانند اساطین حکمت^۲ و جزایشان داننده این علوم بودند .

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند^۳ بروش نیکی درتعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت میکردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ میکرد بنابر آنچه گمان میکردند . و سندی تعلیمشان درین روش چنانکه می پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط^۴ خم نشین^۵ و از وی بشاگردش افلاطون^۶ و از او بشاگردش

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 ارسطو است .

۳ - مؤلف در اینجا رواقیان را بامشائیان «پيروان ارسطو» یکی دانسته است .

۴ - بقراط «ن. ل.»

۵ - حکمای مشرق بجای دیوجانس «دیوژن» حکیم کابلی خم نشین ، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم نشین می پنداشته اند . چنانکه حافظ فرماید :

جز افلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

و سنائی در «حدیقه» صفحه ۲۹۳ و تصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید :

سخن بیهوده ز افراط است هر که دارد خمی نه سقراط است

ارسطو واز وی بشاگردش اسکندرا فرودسی^۱ و نامسطیوس^۲ و جزایشان رسیده است .
 و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت
 ایشان را بتصرف خویش آورد .

و او از همه حکمای آنان در علوم راسخ تر و نامدار تر بود و ویرا بنام معلم اول
 میخواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد .

و چون منقرض شدند و فرمانروائی به قیصره روم منتقل شد 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 یادگار ماند سپس
 شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود . آنگاه خداوند
 اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه ای دست داد که بی مانند بود و مملکتی
 که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به
 سادگی بسر میبردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت
 ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله ای رسیدند که هیچیک از مذاهب 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 اسقف^۳ها و کشیش های معاهد
 با گاهی برین علوم شائق شدند و هم از بنرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل میشود
 و بکسب آن همت میگمارد از بنرو ابو جعفر منصور کسی را نزد پادشاه روم (گرک) گسیل-
 کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه بعربی برای وی بفرستد و او کتاب
 اقلیدس^۴ و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت . مسلمانان آنها را

۱ - Alexandre Aphrodisée - و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از
 ارسطو می زیسته و بجز اسکندر مقدونی بوده است .

۲ - Themistius

۳ - خلیفه عیسویان «اوک» Evêque

۴ - Euclide

خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت. آنگاه پس از چندی دوران مامون در رسید و چون وی خود کسب دانش را بیشه خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلوم نشان میداد و اشتیاق او بدانشهای طبیعی برانگیخته شده‌ی بیانی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «اسیای صغیر» فرستاد تا باستخراج و استتساخ علوم یونانیان بنخط عربی قیام کنند و در زمره آنها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد.

سپس مامون این علوم را فرا گرفت و در آنها تبحر یافت 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 نهائی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و قبول را بنظریات وی اختصاص دادند زیرا او شهره جهانیان بود و درین باره کتب و دفاتری تدوین کردند و بر کسانی که درین علوم بر ایشان تقدم داشتند سبقت گرفتند و از آنان در گذشتند. و از بزرگان ملت اسلام درین علوم میتوان ابو نصر فارابی و ابو علی بن سینا را در مشرق و قاضی ابوالوید بن رشد و وزیر ابوبکر بن الصائغ را در اندلس یاد کرد گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که درین علوم بنهایت مرحله رسیده اند ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری و شهرت اختصاص یافته اند و بسیاری ازین گروه با کتساب «تعالیم» ورشته - های منسوب بآن از قبیل منجمی و جادوگری و طلسمات اکتفا کرده اند و کسانی که بیش از همه در اکتساب این علوم شهرت یافته اند [جابر بن حیّان از مردم مشرق] و مسلمة بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

و ازین 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 از دست داده و سرگردان شده اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب اینگونه امور میشوند

و اگر خدا میخواست آنرا بجای نمیآوردند^۱

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روز گاریکه عمران آنها بر باد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بر- بست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان معدودی از مردم و برخی از علمای سنت میتوان نمونه هائی از آنها را یافت. ولی اخباری که از مردم مشرق بما- میرسد حکایت میکنند که سرمایه های این علوم همچنان در نزد ایشان بحدوفور یافت- میشود و بویژه در عراق ایران و آنگاه در ماوراء النهر رونقی بسزادارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی میباشند زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم- است و من در مصر بر تالیفات متعددی [در معقول]^۲ متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از آنجمله وی در علم کلام و اصول فقه و بیان، کتبی دارد که گواه بر آنست او را ملکه^۳ راسخی درین 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^۴ همچنین اخباری بمارسیده که درین روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین رم^۴ از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحلی شمال^۵ رونقی بسزادارد

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دمبدم رو ترقی و تجدید میروند، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و معلمان آنها فراوانند، و طالبان بسیاری در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا بآنچه در آن سرزمین میگذرد داناتر-

۱ - اشاره بآیه: و كذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يسوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه . س: (۶) الانعام آ: ۱۱۳ . و منظور مولف از قسمت اخیر فنون جادوگری و منجمی و طلسمات است .

۲ - چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع»

۳ - والله يوبد بنصره من يشاء ، س: (۳) آل عمران آ: ۱۱

۴ - Rome _ Méditerranée _ ۵

است. و او میآفریند آنچه، میخواهد و برمیگزیند.^۱

فصل ۱۴

در علوم عددی

و نخستین آنها اریتماتیکی^۲ است و آن عبارت از شناختن خواص اعداد از حیث فراهم آوردن آنها یا به توالی (افزایش) یا تضعیف «ضرب» است مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونیتر از ماقبل خود پیامی واقع شوند جمع دوطرف آنها برابر جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دوطرف یک اندازه باشد.^۳

۱ - اشاره به: ربك یخلق ما یشاء ویختار. س (۲۸) قمر آ: ۶۸

۲ - Arithmétique

۳ - توضیحات آقای دکتر هشتودی استاد عالیقدر دانشگاه و رئیس دانشکده علوم:

امثلهای که در متن به آن اشاره شده است از خواص رشته اعداد می باشد.

مثل اول به رشته ای متکی است که امروز بتصاعد عددی موسوم است و این رشته همچنانکه در کلاسهای دبیرستانها تدریس میشود از دسته نامتناهی اعدادی است که تفاوت دوعدد متوالی از این دسته پیوسته مقدار ثابتی است همچون رشته زیر:

$$۳۰، ۲۳، ۱۶، ۹، ۲$$

که هر جمله بر جمله قبل، هفت واحد اضافه دارد.

خاصیتی که در متن ذکر شده است بدینقرار است که اگر رشته تصاعد عددی را بجمله ای مختوم کنیم. مثلا اگر ۶ رشته پیش را به جمله پنجم یعنی عدد ۳۰ مختوم کنیم مجموع هر دو جمله ای که از طرفین متساوی البعداند با مجموع جمله های اول و آخر برابر است در مثال پیش مجموع ۹ و ۲۳ که جمله های دوم و ماقبل آخر می باشند با مجموع ۲ و ۳۰ که جمله های اول و آخرند برابر است و همچنین این مجموع با دو برابر جمله وسطی یعنی ۱۶ مساوی است.

روشن است که رشته اعداد زوج یا رشته اعداد فرد تصاعد عددی تشکیل می دهند چه در این دو مثال اختلاف دو عدد زوج متوالی یا دوعدد فرد متوالی همواره برابر دو واحد می باشد پس خواص مذکور برای رشته های تصاعدهای عددی در آنها صادق است.

مثال دوم برشته ای 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:

بقیه حاشیه در صفحه بعد

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتیکه عدد آن اعداد فرد باشند چنانکه فرد ها پیایی و زوجها پیایی هم باشند. و مانند اینکه هر گاه اعداد بنسبت واحدی پشت سرهم واقع شوند بدینسان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم ... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سوم .. تا آخر باشند آنوقت ضرب

بقیه حاشیه از صفحه قبل

$$0'15'45, 135, 405, \dots$$

که در آن نسبت هر جمله به جمله ماقبل برابر سه واحد است در چنین رشته‌ای که مثلاً به جمله پنجم یعنی عدد ۴۰۵ محدود شده حاصل ضرب هر دو جمله متناوبی البعد از طرفین با حاصل ضرب طرفین برابر است یعنی حاصل ضرب 15×135 با حاصل ضرب 5×405 متساوی است و این مقدار با مجذور (مربع) جمله وسطی یعنی 45^2 برابر است. اعداد زوج‌الزوج متوالی که در متن ذکر شده است از این قبیل است چه تمام این اعداد از قوای متوالی عدد دو پیدا میشوند.

در قدیم بین یونانیان معمول بود که اعداد را با نقاط نمایش دهند (توجه شود که آن زمان عددنویسی کشف و وضع نشده بود) و برحسب شکلی که این نقاط اتخاذ میکردند باعداد نام میدادند مثلاً اگر نقاطی را به شکل زیر:

•
••
•••
••••

به پیوست هم قرار میدادند چنین عددی را (یعنی مجموع نقاط شکل را) عدد مثلث مینامیدند (در این نوع تصویر اعداد، فقط تعداد نقاط اضلاع شکل هندسی مورد نظر است نه وضع استقرار اضلاع 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،

$$1, 3, 6, 10, 15, 21, \dots$$

بقیه حاشیه در صفحه بعد

یکی از دوطرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دوطرف خواهد بود که یک اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتیکه عدد اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ میباشد و مانند آنچه از

بقیه از حاشیه صفحه قبل

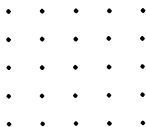
اولاً مشاهده میشود که اختلاف هر دو عدد مثلث متوالی با رتبه عدد بزرگتر برابر است یعنی اختلاف عدد ششم (۲۱) با عدد پنجم (۱۵) برابر شش می باشد .

ثانیاً هشت برابر هر عدد مثلث با اضافه واحد مجذور نام است .
ثالثاً مجموع دو عدد مثلث متوالی همواره يك عدد مربع است

$$\left. \begin{array}{l} 8 \times 3 + 1 = 25 = 5^2 \\ 8 \times 6 + 1 = 49 = 7^2 \\ 8 \times 10 + 1 = 81 = 9^2 \end{array} \right\}$$

$$10 + 10 = 20$$

مجذور هر عدد در 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 آمد 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 سدس و مسبع و غیره نیز میتوان تصور 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 .

$$1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 + 6^3 + 7^3 = (1+2+3+4+5+6+7)^2 = \left(\frac{7 \times 8}{2}\right)^2 = 21^2 = 441$$

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 .

خواص عددی دروضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدسات حادث میشود هرگاه بطورپیایی درسطورخود قرار گرفته باشند بدانسان که از يك تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در یکسطر زیر اضلاع پیایی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی که پیش از آنست، و آنوقت مربع میشود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آنست افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر و اشکال برتوالی اضلاع باشند و جدولی دارای طول و عرض پدید آید چنانکه در عرض آن اعداد متوالیاً سپس مثلثات برتوالی 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 دواوین شان مسائل آنها را بیان کرده اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد و زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج و فرد روی میدهد. زیرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها میباشد و در جز آن یافت نمیشود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمرهٔ براهین حساب داخل میشود. و حکمای پیشین و اخیر را درین باره تألیفات بسیارست. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج میکنند و جداگانه در آن بتألیف نمیپردازند و این روش را ابن سینا در کتاب شفا و نجات و دیگر متقدمان بکار برده اند.

و اما متأخران این فن را فرو گذاشته اند زیرا امتداد اول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب. و فرو گذاشتن آن بسبب آنست که زبدهٔ آنرا در براهین حسابی آورده اند چنانکه ابن البنا این عمل را در کتاب رفع الحجاب و دیگران انجام داده اند. و خدا سبحانه و تعالی دانای تراست و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن

صناعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن « ضم » و تفریق . و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیله تضعیف که عددی بیکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر میشود و این همان ضرب است و تفریق در اعداد یا با افراد است مانند جدا ساختن عددی و شناختن باقی مانده آن که آنرا طرح میکوبند یا تجزیه و تفصیل عددی با جزای مساوی که عدده آن اجزا حاصل شده میباشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) مینامند خواه این ضم « جمع » و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعدد دیگر میباشد و این نسبت را کسر مینامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جنور هم میباشد و معنی آن عددیست که در مثل خود ضرب میشود و ازین رو عدد مربع از آن میباشد. [و عددی را که بدان تصریح میشود «منطق» مینامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمیشود موسوم به اصم^۱ است و مربع آن منطق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ میباشد که مربع آن جذر ۳ است . و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب میباشد] و همانا درین جنور نیز ضم و تفریق داخل میشود و این صنعت 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 اینست 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 نوآموز پدید میآید که او را بصواب و راستی عادت میدهد . و برخی گفته اند کسیکه 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 میکند

و همچون شیوه و مذهبی از وی جدا نمیشود، و از بهترین تألیفات مبسوط

۱- قسمت داخل کرشه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» نیست .

درین باره هم اکنون در مغرب: کتاب: حصار الصغیر است که ابن البناى مراکشی آنرا تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نهوده است و سپس شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است ولی این شرح برای مبتدی دشوار و مغلق است زیرا بر این آن دارای مبانی استوار است. و آن کتاب پر از زشی است که ما در باقیمتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار میدهند.

[و مولف (رحمة الله) درین کتاب از شیوه کتاب «فقه الحساب» تالیف ابن-منعم^۱ و کتاب «الکامل» تالیف احدهب پیروی کرده و بر این 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 آنست و گرنه کلیه مسائل و اعمال 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 نمیشود. پس باید نیک درین نکته تامل کرد. و خدا بنور خود هر که را بخواهد رهبری میفرماید

و از فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صنعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج-میشود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

و در اصطلاح ایشان برای مجهولات مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله

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: بهدی الله نوره من بشاء. س: ۲۴ (النور) آ: ۳۶

و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است: و او نیرومند متین است.

اشاره به: ذوالقوة المتین. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۱

ضرب تعیین کرده‌اند که نخستین آنها عدداست. زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین میشود.

دوم: شیئی. زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیئی است و آن نیز جذراست زیرا دو برابر کردن آن لازم می‌آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است^۱. و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (اُس) در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله‌ای انجام میدهند و آنرا بصورت معادله‌ای در می‌آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر ازین اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله میکنند و آنقدر به جبر^۳ و کسر آنها می‌پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه‌ها را به کمترین نماینده‌ها تا حد امکان پائین می‌آورند تا بر مرتبه سه گانه‌ای برسند که مدار جبر در نزد ایشان بر آنست و آن عبارت از: عدد و شیئی «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله‌ای فقط میان دو واحد تعیین گردد آنوقت مال «مربع» و جذر ابهام آنرا بوسیله معادله عدد بر طرف می‌سازد و (جواب) معلوم میشود. و اگر مال معادل جذور باشد باز هم نتیجه شماره آنها بدست می‌آید.

و اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می‌آورد و این معادله مبهم است ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا

(۱) در نسخه‌ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است:

- ۱ - شیئی: زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیئی است و آن نیز جذراست چه از تضعیف آن لازم- می‌آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.
- ۲ - مال: و آن مربع مبهمی است.
- ۳ - کعب.

(۲) اکپوزان Expositant یا قوه

(۳) جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسری به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح بابهام معنی جبر و مقابله را درین عبارت بیان کند.

بدست می‌دهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست^۱ و حد اکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است زیرا معادله میان عدد و جذرومال، خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که درین 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 تألیفات بشمار میرود که درین باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس بر آن شرح نوشته و خوب از عهده این امر برآمده اند و بهترین شرح های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را ازین 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^۲ و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد میافزاید^۳

دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال و زکات و دیگر امور معاملات است که در آنها با عدد برخورد میکنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار میبرند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که در آنها مطرح میکنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین

۱- سه معادله ای که مؤلف درباره آنها گفتگو میکند چنین است :

$$X^2 = ax, \quad X = a, \quad X^2 = a$$

و اینها را علمای جبر اسلام معادلات ساده مینامیدند. و معادلات مرکب در نزد آنان عبارت بود از :

$$X^2 = axB, \quad X^2 + B = ax, \quad X^2 + B = a$$

۲- 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 ریشه های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ بنقل از (ویگ)

۳- چایهای مصر و بیروت.

آنها معاملات زهراوی و ابن‌السمح و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمة مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرائض است

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت‌ها هنگامیکه وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بر بقیه ورثه تقسیم شود یا برخی از فروض هنگام گردآوردن نسبت به کلیه تر که فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش‌آمدهائی 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 بنسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق امر فرائض داخل صنعت حساب میشود به قسمتهای همتی از آن فن از قبیل مسائل صحیح و کسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می‌یابد و مباحث مزبور بر حسب بابهای فرائض فقهی و مسائل آن مرتب میشود و درین هنگام صنعت مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل میگردد که عبارت از احکام وراثت از قبیل: فروض و عول^۱ و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب میشود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریفترین علوم بشمار میرود و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواهی‌آورند مانند: «فرائض یک سوم دانش است. «یا» فرائض نخستین قسمتی از علوم است که ارجمند میباشد» و جزاینها. ولی بعقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرائض عینی (تکالیف‌دینی) دلالت میکند (چنانکه گفته شد) نه بر فرائض مربوط به وراثت چه این فرائض از لحاظ کمیت کمتر از آنست که ثلث دانش بشمار رود در صورتیکه فرائض عینی بسیار است.

۱- بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره‌های ورثه نقصان می‌پذیرد.

و مردم درین فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده‌اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک (رح) کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی^۱ و جزایشان است. لیکن فضل مخصوص 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 درین باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواه بر سونخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم می باشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز درین باره تألیفاتی کرده‌اند. و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۲

فصل ۱۵

در علوم هندسی

درین دانش از مقادیر گفتگو میشود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد. و هم دربارهٔ عوارض ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث میشود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه‌اند: و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمیرسند هر چند تا بی نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویهٔ متقابل، هر دو خط «مستقیم» متقاطع با هم برابرند. و همچون: هر گاه چهار مقدار باهم متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی درین دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول وارکان مینامند و آن مبسوط ترین تألیفی است که برای متعلمان درین باره تألیف

۱ - صردی. خودی. (ن. ل.)

۲ - در چاپهای مصر چنین است: و خدا هر که را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری میفرماید و پروردگاری جز او نیست.

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 آن جمله نسخه‌ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است. و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهارمقاله درباره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبتهای سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطبق و قوای مقادیر مزبور^۱ و بعبارت دیگر در باره جذرها است. و پنج مقاله درباره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده‌اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جداگانه‌ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آنرا در کتاب الاقتصاد خلاصه کرده و دیگران نیز بتخلیص آن پرداخته‌اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته‌اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است. و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می‌بخشد خرد ویرا تابناک و اندیشه او را مستقیم و راست میکند زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و بهیچرو به قیاس‌های آن غلط راه نمی‌یابد ازینرو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه‌از لغزش و خطا دور میشود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه با نظم و ترتیب پرورش می‌یابد. و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هر که داننده هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

و استادان و شیوخ ما (رح) می‌گفتند: «ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمثابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را میزداید و آنرا ازهر

۱ - در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده‌اند. و بهمین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اسم را به Les quantités xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است ولی در نسخه خطی «بنی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) وضم میم ضبط شده است و بنابراین ترجمه صحیح مغلق در برابر اسم بضم میم است.

گونه پلیدی پاك میکند .

و همه اینها بسبب همان نکته است که بدان اشاره کردیم و گفتم دانش مزبور دارای اصول و براهین مرتب و منظمی است.

دیگر از فروع این فن ، هندسه مخصوص باشکال کروی و مخروطات است ۱

اما در باره اشکال کروی در کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ناونوسیوس^۲ و دیگری تألیف میلاوش^۳ که در باره سطوح درونی و تقاطع آنها است . و کتاب ناونوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر کتاب نخستین است و کسیکه بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هر دو کتاب را بخواند چه براهین علم هیئت متوقف بر مسائل و کتب مزبور است و کلیه مباحث آن دانش درباره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی میدهد از قبیل: تقاطع و دوایری که بعلم حرکات پدید میآیند چنانکه درین موضوع گفتگو خواهیم کرد . و بنا برین علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی از لحاظ سطوح و تقاطع آنهاست .

اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که در باره اشکال و تقاطع اجسام مخروطی شکل گفتگو میکند و کلیه عوارضی را که درین خصوص پدید میآید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب افلیدس بیان شده) ثابت میکند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نمودار میشود از قبیل: دورود گری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه ها و بیکردهای-

۱ - فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است .

۲- Théodosios یا Théodosios de Tripoli یا Théodosios de Bithynie

۳- در تمام چاپها و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است ولی بر حسب ترجمه دسلان صحیح: منلاوس (Ménélaous) است .

شکفت آور و معابد بیمانند و اینکه چگونه و باچه تدابیری بارهای سنگین را بنقاط مرتفع میبرند و معابد را بکماک ابزارهایی چون هندام «ماشین» و منجیق و نظایر آنها بنیان می‌نهند. و یکی از مؤلفان این فن کتاب جدا کانه‌ای در حیل عملی^۱ تالیف کرده که مشتمل بر صنایع شکفت آور و حیل نوظهور است و هر امر حیرت بخش وابسته باین فنون را در آن گرد آورده 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 آنرا به «بنی شاکر» نسبت میدهند^۲

وازفروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا میشود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی بنسبت یکوجه یا یک ذراع باجز اینها و نسبت دادن زمینی بزمین دیگر است، هر گاه بدین وسیله 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 درین باره موضوعات نیکو و فراوان گرد آورده اند^۳.

و دیگر ازفروع این فن هندسه مناظر است^۴

و آن دانشی است که بدان موجبات خطا و غلط ادراک بصری در شناختن چگونگی وقوع آن آشکار میشود و این امر مبتنی بر اینست که ادراک بصر بواسطه مخروطی شعاعی است که رأس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده اش شیئی مرئی است لیکن چه بسا که

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 دانانتر است. (ن ل)

۳ - و خدا با احسان و کرم خویش انسان را براه راست رهبری میزراید - در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ پاریس این جمله نیست.

۴ - علم مناظر و مرابا (Optique)

بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می‌شود و چیزی که دور است کوچک. مینماید همچنین دیدن اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه. میکند و دیدن نقطه هائی که از باران فرود می‌آید همچون خطی مستقیم نمودار میشود و شعله، مانند دایره‌ای بنظر می‌آید و امثال اینها که درین دانش موجبات و کیفیات اینگونه خطاهای بصری بابر این هندسی بیان میشود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی)^۱ آن که معرفت رؤت باهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار میگردد. و بسیاری از اینگونه مسائل درین علم مورد بحث و تحقیق واقع میشود. و درین فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته اند و نامورترین مؤلفان اسلامی درین دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفات دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار میرود.

فصل ۱۶

در دانش هیئت

و آن دانشی است که درباره ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و از کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاع مخصوص افلاک استدلال میشود و اشکالی که از آنها این حرکات محسوس بطرق هندسی لازم می‌آید: از آن جمله با برهان ثابت میشود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلك حورشید مابین است. همچنین بدلیل رجوع و استقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال میشود که حامل آنها هستند و در داخل فلك اعظم آنها حرکت میکنند.

و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلك هشتمی استدلال میشود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میلیهای آن بشوت میرسد و نظایر اینها. و ادراک حرکات و کیفیات و انواع ستارگان موجود تنها بوسیله رصد امکان پذیر است.

۱- در متن تمام نسخ‌بجای (الموال) اعراض است ولی در سالن آنرا بدینسان تصحیح کرده است

زیرا ما بحرکت اقبال و ادبار بوسیلهٔ رصد پی برده ایم. همچنین آگاهی از ترتیب افلاک در طبقات آنها و هم پی بردن بد رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول میداشتند و برای آن ابزاری بکار میبردند که مخصوصاً بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستارهٔ معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و براهین آن دربارهٔ 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 را بسازند و شروع بساختن آن کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون درگذشت آثار آن هم از میان رفت و از آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان نوع رصد قدیم اکتفا کردند ولی روش زبور آنها را بی نیاز نمیکرد زیرا حرکات در نتیجهٔ گذشت قرن‌ها اختلاف و تغییر پیدا میکرد و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [و بهیچرو ما را به تحقیق نمیرساند ازینرو هر گاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار میشود] ^۱ و هیئت، صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمانها و ترتیب افلاک را بطور حقیقی برای ما اثبات نمیکند بلکه بهمین اندازه ما را آگاه میکند که این صورت‌ها و شکل‌های مخصوص به افلاک لازمهٔ این حرکات هستند و ما میدانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمهٔ اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمهٔ آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بروجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت امر رهبری نمیکند. ولی با همهٔ اینها هیئت دانشی بلند باید و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات درین 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 السمع 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 نزدیک به مجسطی است ولی براهین هندسی 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 حرکات اختصاص دارد و آنچه وضع آن ببهان هیئت منجر میگردد از قبیل: سرعت و بط و استقامت و رجوع و جز این‌ها. بوسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان، در مواقع مفروض اراده محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج میشود.

این صنعت دارای قوانینی است مانند مقدمات و دارای اصولی است که بوسیله آنها میتوان به ماهها و روزها و تواریخ گذشته پی برد و اصول ثابت آن فن برای معرفت اوج و حضیض و میلها و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری است که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی می‌گذارند و آنها را زیج می‌نامند. و استخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند.

و مردم درین باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتالیفات فراوان دست یازیده‌اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد-

۱- علم الانسان المالم بعلم: س: اقرأ: آ: ه- آخر فصل در چاپ (ك) چنین است: خدا منزه است و خدائی جز او پروردگار جهانیان نیست.

میکنند که منسوب به ابن اسحاق^۱ بوده است و گمان میکنند که ابن اسحق درین زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را درباره احوال کواکب و حرکات آنها کشف میکرده نزد ابن اسحق میفرستاده است.

ازینرو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آنرا بر آنچه یاد کردیم می پنداشتند. و این زیج را ابن البنا در لوحه 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 مردم به مواضع آن ستارگان آسمان نیازمند شده بودند که احکام نجومی بر آنها مبتنی است و آن شناختن آنراست که بسبب اوضاع آنها در عالم انسان آناری 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 درین باره توضیح خواهیم داد انشاء الله تعالی.^۲

فصل ۱۷

در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان میتوانیم در حدودی که «تعریفات» معرفت ماهیت ها هستند و در حجت ها که تصدیقها را افاده میکنند، درست را از تباها بازشناسیم. 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 با دراک کلیات که مجرد از محسوسات

۱- از منجمان 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 میداود و از آنان خشنود است. معبودی جز او نیست» ولی عبارات مزبور در نسخه خطی «بنی جامع» نیز دیده نمیشود.

۳- کلمه معرفه در چاپ پاریس بلفظ معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپهای مصر و بیروت «معرفه» است.

است باز شناخته میشود و ادراك کلیات چنین است که ، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می‌بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق میباشد و این عبارت از- کلی است .

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند میباشد درمی‌نگردد و باز صورتی در آن پدید می‌آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق میشود . و همچنان ذهن بیوسه در تجرید به کلی ، ارتقا می‌جوید تا سر انجام کلی دیگری نمی‌یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده میشود .

و این نوع تجرید مانند اینست که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر رآن تجرید میکند و آنگاه میان او و حیوان میانیدشد و بتجرید صورت جنس منطبق بر آن می‌پردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در مینگرد تا سر انجام به جنس عالی منتهی- میشود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی‌یابد و در نتیجه عقل درین مرحله از تجرید باز می‌ایستد .

گذشته ازین چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را درمی‌یابد و از سوی دیگر دانش از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت هاست که بدان ادراك ساده‌ای حاصل میشود بی آنکه حکمی همراه آن باشد .

و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بشبوت امری برای امری دیگر. ازینرو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدو گونه روی میدهد : یکی آنکه کلیات را گرد می‌آورد و آنها را بایکدیگر بشیوه تالیف پیوند میدهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش می‌بندد که بر همه افراد خارج منطبق میباشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک میکند .

دیگر آنکه بیاری امری بر امر دیگری حکم میکند 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 اگر اینگونه ادراک حاصل شود فایده آن شناختن حقایق اشیائی است که در دانستن [حکمی] اقتضا میکند.

و این تلاش اندیشه گاهی بشیوه درست و گاه بروش تباه و نادرست است و ازینرو 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 منطبق است. و متقدمان نخستین بار که درین دانش گفتگو کرده‌اند بصورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌های آن نا مہذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتہذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و ازینرو 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 درباره صورت قیاس و چهار^۳ کتاب دیگر درباره ماده. آنست. زیرا مطالب تصدیقی بشیوه‌های گوناگون بیان میشود: از آنجمله تصدیقاتی- است که طبیعت در آنها «یقین» مطلوب میباشد و در برخی مطلوب «ظن» است و آن دارای مراتبی است ازینرو در قیاس از حیث مطلوبی میاندیشند که آنرا افاده کنند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار^۴ مطلوب مخصوصی بشمار آید بلکه بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس مینگرند و میگویند نظر نخستین از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

۱ - در نسخه «بنی جامع» و چاپهای مصر معلم اول است که منظور ارسطو است و در چاپ پاریس علم الاول است و دسلان نیز بهمین سان ترجمه کرده است.

۲ - فص «ن. ج.»

۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» پنج کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب میشود و 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 «بنی جامع»

و نظر دوم از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و ازینرو منطق را درهشت 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 نمی‌شود و این قسمت را کتاب مقولات می‌نامند

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 شروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جزاینها باشد و درین کتاب درباره معرفها و حدود نیز گفتگو میشود زیرا مطلوب در آنها برای و جوب مطابقت میان حد محدود، یقینی است که 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 است و زبان خصم را می‌بندد و لازمست در آن دلائل مشهوری را که نزدیک بعقل باشد بکار برند. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود بشرایط دیگری اختصاص یافته است و شرایط مزبور در جای خود ذکر شده است.

و درین کتاب مواضعی را آورده اند که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط میکند [ازراه تشخیص جامع میان دوطرف مطلوب موسوم به وسط]^۱ و در آن عکسهای قضایا است.

۶ - کتاب سفسطه. و در آن قیاسی است که خلاف حق را میرساند و مناظره.

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی « بنی جامع »

کننده باطرف خود بمغالطه میپردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسد است و آنرا ازینرو مینویسند 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 متعلق بآنانست بکار میروند و درین کتاب گفتارهایی که باید درین قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸ - کتاب شعر، و آن قیاسی است که افاده تمثیل و تشبیه میکند و بویژه برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار میروند و درین کتاب قضایای خیال انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده اند.

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صناعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید بران شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور میکنند سخن راند [تصوری که با ماهیت های خارج و اجزا و عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع و خاصه و عرض عام] ازینرو درین موضوع تجدید نظر کردند و گفتاری بر آن افزودند و مقدمه ای بدان اختصاص دادند که هم اکنون بفن مزبور ملحق شده است و در نتیجه این فن دارای ۹ کتاب شده است و کلیه کتب مزبور ترجمه گردیده و در میان ملت اسلام انتشار یافته است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها پرداخته اند چنانکه فارابی و ابن سینا و آنگاه ابن رشد از فلاسفه اندلس بدین منظور همت گماشته اند. و ابن سینا کتاب شفا را تألیف کرده و در آن بطور جامع علوم هفتگانه فلسفه را گرد آورده است آنگاه متأخران پدید آمدند و اصطلاح منطق را تغییر دادند و بمبحث کلیات خمس نمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث در باره حدود و رسم هاست 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 در باره عکس را ملحق کردند

[و موضوع مزبور هر چند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] ^۱ مسائل یاد کرده سبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایا است.

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 ممکنست 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 درمسائلی که خود وضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق مینگریستند که فن مستقلی است نه ازین لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست اینست 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 فخرافضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او درین صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتاب مختصر است بنام الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس مختصر دیگری بنام الجمل در چهار ورق تالیف کرد و در آن فقط مسائل جامع و اصول آنرا گرد آورد ازینرو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا میخوانند و از آن برخوردار و سودمند میشوند و کتب متقدمان و شیوه های 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 براه راست است.

فصل ۱

[باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن «منطق» بشدت مخالفت میکردند و باروشی 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 درین 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 دلیل ها و برهانهای عقلی وضع کردند ، شیوه آنان درین 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 تمانع^۴ و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهارگانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است ، آنگاه این دلیله را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده اند که

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۱۴ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی «بنی جامع» ترجمه کردم

۲ - منظور فخر رازی، است .

۳ - منظور صفری و کبرای معروفی است که میگویند عالم متغیر است و هر متغیری حادث است پس عالم حادث است .

۴ - معانعت دو جانبه با بر خورد و تضاد نمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدا میآوردند

قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد وزمان فرد و خلافاً و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دوزمان باقی نمی‌ماند و اثبات حال و آن صفتی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل‌های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته‌اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن « اشعری » و قاضی ابوبکر « باقلانی » و استاد ابواسحق « اسفراینی » گفته‌اند که دلیل‌های عقاید « دینی » منعکس است بدین معنی که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و ازینرو 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 » منطقی بپندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور می‌زند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه^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 و ذاتی به عقیده ایشان عبارت از اعتباری ذهنی است که در خارج چیزی وجود ندارد تا بر آن منطبق شود . یا بعقیده گروهی که بنظریه حالت معتقدند کلی را حالتی میدانند .

و بنا برین کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل می‌شوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می‌گردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می‌شود و خواه نه اخواه کتاب برهان « در منطلق » و قسمت‌هایی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می‌شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس از آنها گرفته می

۱ - در نسخه D پس از خلاء . میان اجسام ، اضافه شده است .

۲ - کلیات خمس در منطلق عبارتست از جنس « حیوان » نوع « انسان » فصل « ناطق » خاصه « ضاحک » عرض عام « ماشی » (از غیات)

شود و بجز قیاس صوری^۱ باقی نمیماند و از تعریفات منطقی فقط آنهاست میماند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق میکنند چنانکه نه از آن‌ها 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 همانست که نحوایان 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 بشود برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل‌هایی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده‌اند محکوم ببطال خواهند گردید. و بهمین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده‌اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می‌شمارند.

ولی متاخران از دوران غزالی بی‌بعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطالان دلیل بطالان مدلول لازم نیاید و نظر منطقیان را در باره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت‌های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، ازین رو رأی دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافاتی برخی از دلایل آنهاست. بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال میکردند مانند نفی جوهر فرد و خلاء و بقای عرضها و جز آن، و بجای دلیل‌های متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر میگرفتند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح میکردند و بهیچ‌رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی میکنند^۲ پس خواننده باید درین باره بیندیشد و بمدارک و مآخذ عالمان

۱ - قیاس یا شکل در اصطلاح منطق قولست مرکب از دو جمله که لازم‌آید از وی نتیجه‌ها زنیان، و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد.

۲ - در متن چنین است و هذا رأی الامام والغزالی و تابعهما لهذا العهد... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند. آنرا بدینسان ترجمه کرده است. و این نظریه غزالیست که تا این روزگار هم از وی پیروی میکنند.

در شیوه و نظریه‌ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد. و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است.

فصل ۱۸

در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که در بارهٔ جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق میشود، بحث میکند. ازینرو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل میبردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از آنها بوجود میآید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در روی زمین تکوین میشود چون چشمه‌ها و زمین لرزه‌ها، یا درجو پدید میآید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها، و نیز در بارهٔ مبداء حرکت اجسام کدهمان نفس باشد بر حسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو درین 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 درین باره تالیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته اند که جامعترین آنها تالیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفاچنانکه یاد کردیم علوم هفتکانهٔ فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گویی او در بسیاری از مسائل آن علوم بانظریهٔ ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رأی خود را در بارهٔ آنها آورده است. ابن رشد نیز کتب ارسطو را با شرح هر یک تلخیص کرده ولی بمخالفت نظریهٔ ارسطو بر نخاسته و از آراء وی پیروی کرده است دیگران نیز درین باره کتب بسیاری نوشته اند لیکن تالیفات مشهور و معتبر درین صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب (فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر اشارات دارد.

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق^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 دانائیست.^۲

فصل ۱۹

در دانش پزشکی^۳

و آن صنعتی است که در باره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو میکند و دارنده این صنعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و غذاها می کوشد ولی نخست مرضی را که بهر يك از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار میسازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید میآیند پی میبرد و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می شناسد و به بیماریها بوسیله نشانههائی وقوف می یابد که از نضج امراض خبر میدهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام میدارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض و پزشك این علائم را با قوه طبیعی میسنجد و برابر میکند چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد و پزشك باید این قوه را با حالات و علائم دیگر برابر کند و بر حسب آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضا میکند از آن تا حد امکان یاری جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد

۱ - مشرق . «ن.ل»

۲ - یابان فصل در چاپ باربس و نسخه خطی «بنی جامع» چنین است .

و فوق کل ذی علم علمیم - 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 بر او راه راست رهبری میکند: «والله» بهدی من پناه الی صراط مستقیم . س: ۲ بقره ، آ: ۱۳۶

۳ - آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت بر خلاف چاپ باربس و نسخه خطی «بنی جامع» چنین است و از فرود طبیعیات صنعت پزشکی است و آن .

علم طب مینامند . و چه بسا که دربارهٔ بعضی از اندام ها جداگانه و مستقلاً بیحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده‌اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن . همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده‌اند و معنی آن عبارت از سودیست که بسبب آن هریک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هر چند این مبحث از موضوعات علم طب نیست ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده‌اند و پیشوای این صنعت که کتب وی درین باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس^۱ بوده است^۲ .

و میگویند جالینوس معاصر عیسی (ع) بوده و هم گویند وی در صقلیه (سیسیل)^۳ در گذشته است هنگامیکه برای گردش در جهان ، زادگاه خویش را ترک گفته و سفر اختیار کرده است . و تألیفات او دربارهٔ دانش پزشکی از امهاتی بشمار میرود که کلیهٔ پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده‌اند و در اسلام پیشوایانی در این صنعت پدید آمدند که از حد نهائی و هدف مطلوب آن هم در گذشته‌اند مانند : رازی و مجوسی و ابن سینا . و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده‌اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است ولی هم! کنون در کشورهای اسلامی گوئی این صنعت روبرو نقصان می‌رود زیرا درین کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صنایعی است که جز در عهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی‌کند و ما در فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد .

۱ - Galien .

۲ - عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است : « و جالینوس را درین فن کتاب با ارزش پرسودیست و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینیان ترجمه شده است . »

۳ - Sicile

فصل ۱

و در اجتماعات بادیه‌نشین 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 بفرزندان منتقل می‌شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می‌یابند ولی نه بر قانون طبیعی متکی است و نه بامزاج سازگار است و قبایل عرب از اینگونه تجارب طبی بهره‌آفری داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلد و دیگران. و طبی که در شرعیات نقل می‌شود نیز از همین قبیل است و بهیچ‌رو از عالم وحی نیست بلکه طب مزبور برای عرب امری عادیست و در ضمن بیان احوال پیامبر (ص) اینگونه مسائل هم از نوع حالات عادی و جبلی او بشمار می‌رود نه ازین نظر که آن شیوه عمل طبی مشروع است زیرا وی (ص) از نبرد مبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی درباره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما بامور دنیائی خویش دانانید.

بنابراین سزاوار نیست هیچک از مسائلی را که در احادیث منقول درباره طب آمده است شرعی بدانیم چه در آن احادیث دلیلی بر این امر مشاهده نمی‌شود. راست است اگر آنها را بر حسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت دارای 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 کسیکه از غسل و مانند آن شکم درد داشت روی داد، و خدا راهنمای آدمی براه راست است.^۲

۱ - در نسخه خطی «بنی جامم» 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 نمو و رشد آن است و این امر از راه آبیاری و چاره جوئی [و پرورش دادن زمین و باغ بروش درست و شایستگی فصل و بر عهد، 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 درباره گیاهان تعمیم می دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمودادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت می شود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که در نمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و معابد و هیاکل مشابَهت 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 ازین حیث مشتمل بر مسائل بسیاریست و چون علمای اسلام بمحتویات آن درنگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از اینرو بهمین مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و چاره جوئی و اصلاح گیاهان و عوارض دیگر آن ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن حذف کردند و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحة النبطية برای شیهه مختصر کرده و از فن دیگر آن غفلت نموده و آنرا فرو گذاشته است ولی مسلمة (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانکه هنگام بحث درباره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشاء الله تعالی .

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است ولی آنها در تألیفات خود تنها در باره

۱ - قسمت داخل کرونه فقط در چاپ پاریس است و در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت وجود ندارد .

کاشتن و چاره جوئی و حفظ گیاه گفتگو کرده و بحث در نیازمندیها و عوایق و کلیه مسائلی که درین باره روی می دهد پرداخته‌اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است .

فصل ۲۱

در دانش الهیات

و آن دانشی است که بگمان علمای آن در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست درباره ماهیت‌های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها بگفتگو می‌پردازد و سپس درباره مبادی موجودات و اینکه آنها روحانی هستند بحث میکند و آنگاه چگونگی صدور موجودات از آن وجود مطلق و مراتب آنها را مورد نظر و تحقیق قرار میدهد و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدا ، سخن میراند . و این دانش در نزد عالمان آن ، علمی شریف بشمار میرود و گمان میکنند که دانش مزبور آنانرا به شناختن وجود ، آنچه‌ان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و درآینده رد برایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشهارا مرتب کرده‌اند دانش مزبور تالی طبیعیات- است و ازین رو آنرا علم ماورای طبیعت می‌نامند . و کتب معلم اول درین باره موجود و در دسترس مردم است و این سینا آنها را در کتاب شفا و نجات 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 بر دبرخی از مسائل آن پرداخته و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را با مسائل فلسفه در آمیختند چون مباحث آنها مشترک بود و موضوع علم کلام و مسائل آن بموضوع مسائل الهیات شباهت- داشت ، دو دانش مزبور را چنان باهم درآمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها را همچون فن واحدی با هم درآمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع

آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و انگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند چنانکه امام ابن‌الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده‌اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت درآمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه کوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکیت و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است و روش درستی نیست زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدیست که آنها را همچنانکه سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته و اقتباس کرده‌اند بی آنکه درباره آنها بخرد رجوع کنند یا خرد را تکیه‌گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بشود نمی‌رسد زیرا خرد از شرع و اندیشه‌های آن برکنار است و اینکه متکلمان شیوه تازه‌ای پدید آورده و باقامه برهان پرداخته‌اند بمعنی این نیست که اقامه برهان برای بحث از حقیقتی است تا با دلیل شناخته شود چنانکه در فلسفه استدلال بدین مفهوم است بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی - است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه‌های سلف درین باره یاری کند و شبهه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند ادراکات و فهمشان درین باره عقلی است از آن بزدايد. ولی البته این گونه حجت پس از آنست که بر خود فرض بدانند ادله نقلی بهمان طریقی که آنها را از سلف فرا گرفته‌اند صحیح است و بدانها معتقد باشند. و بسیاری از «متکلمان» بنیابین دو مرتبه قرار گرفته‌اند. زیرا دایره ادراکات و فهم صاحب شریعت بدرجات پهناورتر از فهم ادراک نظریات و اندیشه‌های عقلی است چه گونه نخستین مافوق گونه دوم و محیط بر آنست ازینرو که از راه انواریزدانی نیرو میگیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدانست درنمی‌آید اینست که وقتی شارع ما را بادرک و فهمی رهبری کند سزااست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و در برابر آنها بدان اعتماد کنیم و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری.

نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد بلکه باید بهره‌چند شارح دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و دربارهٔ مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش-گیریم و آنرا به شارح واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم. ولی انگیزهٔ متکلمان با 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 مقابله کنند و اما بحث دربارهٔ تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جملهٔ موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است بلکه باید آنها را از این نظر فراگرفت که بتوان میان دوفن تشخیص داد چه دوفن 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 مشتبّه شدن در- آنها اتحاد مطالب، در هنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه ایست که کوئی با قصدانش از راه دلیل طلب اعتقاد میکنند ولی حقیقت امر چنین نیست بلکه منظور؛ ردّ بر ملحدان است و گر نه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است و نیازی بدلیل ندارد؛ همچنین گروهی از غلات متصوفهٔ متکلم نیز موضوع «وجد و حال» را پیش-آوردند و مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بفن خویش در آمیختند و بیک شیوه در- کلیهٔ مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جزاینها، در صورتیکه در این سه فن معلومات و مطالب بکلی با هم مغایر و مختلف- است و آنچه پیش از همه از جنس فنون و دانشها دور است معلومات متصوفه است زیرا ایشان مدعی وجدان اند و از دلیل میگریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از معلومات و مقاصد علمی دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است^۱

۱- آخر فصل از چاپ پاریس و نسخهٔ خطی «بنی جامع» است ولی در چاپ‌های مصر و بیروت چنین است: «و خدھر کبرا بخواهد بره راست رهبری میکند» اشاره به آیه: «و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم. س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶»

فصل ۲۲

در علوم ساحری و طلسمات

و آن آگاهی بچگونگی استعداد هائی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تاثیر کردن در عالم عناصر توانا میشوند، خواه مستقیم و بیواسطه باشد یا بوسیله یا یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است.

و چون این دانشها هنگام پدید آمدن شرایع متروک میشوند ازینرو که زبان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه‌ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن میباشند، اینست که کتب آنها آنچنان کمیاب است که همچون گمشده‌ای در میان مردم مییابد. و مسائل علوم مزبور را جز از کتب ملتهای باستان که پیش از نبوت موسی (ع) میزیسته اند مانند نبطیان و کلدانیان نمی توان بدست آورد زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی (ع) آمده اند بوضع شرایع پرداخته و احکامی نیاورده اند بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتا پرستی 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 داشته اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاحت نبطی [تألیف ابن وحشیه]^۱ که از ساخته‌های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثاری دیگری آغاز کردند مانند: مجلدات کتب ستارگان هفتگانه (کواکب سبعة) و کتاب طمطم^۲ هندی در باره صور درجه ها و ستارگان و جز اینها.

۱- در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- Tomtom

آنگاه در مشرق جابر بن حیان سرور ساحران در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت آنرا بیرون کشید و در زبده آن به پیچوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و در باره آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل عاوم مزبور و صناعت کیمیا^۱ را مورد بحث قرار داد زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار میرود چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگر تنها بیاری قوای نفسانی انجام می پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیاگری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلمة بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس در تعالیم و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیه این گونه کتب پرداخت و شیوه های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایة الحکیم» گرد آورد. و پس از وی هیچکس درین دانشها کتابی نوشت و اکنون در اینجا مقدمه ای یاد میکنیم که در آن، حقیقت ساحری آشکار می شود:

نفوس بشری هر چند از لحاظ نوعی یکی هستند اما از نظر خواص مختلف میباشند و بدسته های چندی تقسیم میشوند و هر دسته ای بخاصیتی اختصاص مییابد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمیشود و این خواص برای آن دسته ها بمنزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

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 لحظه انسلاخ و تجرد فرشته میشوند و معنی وحی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در این حالت بمعرفت دست می یابد]^۲

۱- سیمیا (ن. ل.)

۲- در جابهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» نیست.

و مکالمه با فرشتگان (ع) چنانکه گذشت) و نتایجی که بدنبال آن برای آنان حاصل- میشود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات [و نفوس ساحران دارای خاصیت 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 دسته و صنفی بخصوصی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمیشود و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱ - مرتبه‌ای که تنها به همت مستقیم و بی‌یارگیری (معنی) تأثیر می‌بخشد و این همان مرتبه‌ایست که فلاسفه آنرا سحر و افسون مینامند.

۲ - تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا خواص عددی و آنرا مرتبه 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 تصرف میپردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند، در آنها تلقین مینماید سپس آن خیالات را بقوه نفس خویش که در دستگاه‌های 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 جویبارها و کاخها نشان میداده در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود نداشته است. و این گونه را فلاسفه، شعونه یا شعبده «چشم‌بندی» مینامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

۱ - قسمت داخل کروهه از نسخه خطی (بنی‌جامع) و چاپ پاریس است .

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل در آمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و ازینرو ساحری وجهه‌ای بجز خدا و سجود موجودات دیگرست و روی آوردن به جز خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار میرفت و کفر از مواد و اسباب آن بود چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده‌اند که آیا بسبب عملیات کفر آمیزیشین 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 ازینرو علما در ساحری اختلاف کرده‌اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است آنانکه فائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگریسته و کسانیکه می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته‌اند بنابراین در واقعیت امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خداداناتراست و باید دانست که خردمندان در وجود ساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم درباره آن سخن رانده و خدای تعالی میفرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند بمرمان ساحری می‌آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت بیابل و هیچکس را نمی‌آموختند تا آنکه می‌گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میان مرد و همسرش جدائی می‌آفکند می‌آموختند و ایشان بسبب آن زبان رساننده بهیچکس نبودند مگر باذن خدا^۱ و [در صحیح آمده است که]^۲ پیامبر (ص)

۱ - ولیکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر و ما انزل علی الملکین بیابل هاروت و ماروت و ما یعلمان من احد حتی یقولوا انما نحن فتنه فلا تکفر فتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء و زوجته و ما هم بضارین به من احد الا باذن الله . س : ۲ (بقره) آ : ۹۶

۲ - در نسخه خطی «بنی‌جامع» و چاپ‌های مصر و بیروت نیست .

جادو شده است چنانکه خیال میکرد کاری انجام داده است و حال آنکه آنرا انجام نداده بود. و جادوی او درشانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه برك ثمرة خرماتعبیه شده بود که آنها را در چاه نذوان (درمدینه) دفن کرده بودند. ازینرو خدای عزوجل در دوسوره معوذة (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیهرانازل فرمود: و از شرزانی که دمنندگان افسون در گره اند^۱

عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه این آیه را بر گرهائی که افسونگری شدم بودند فرو می خواند آن گره 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» سعید مصر وجود دارد که گواه بارزی براین امر میباشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخص افسون شده ای را تصویر میکرد و این تصویر بر حسب عمل ساحر دارای خواص اشیائی بود که افسونگر آنها را نیت کرده و قصد داشت امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی درباره اتحاد و اختلاف در شخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده ای در برابر خویش برپا داشته بود عیناً یا معنأً «برمزواشاره» سخن میگفت و سپس هرچه آب در دهنش جمع میشد بیرون میریخت و چندین بار بتکرار مخارج حروف آن سخن بد، می پرداخت و به این تصویر مرموز «یاریگر» طنابی می بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام بیرون ریختن آب دهن با وی شریک کار بود می پنداشت و با این عمل نشان می داد که افسون را با اراده استوار انجام داده و در آن کامیاب شده است.

و باین گونه کلمه‌ها و اسماء بدروح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می‌شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در میآوردند و بزندوبدینسان ارواح ناپاک بیرون می‌آیند و بر حسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می‌افتند^۱ و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عبا یا پوستی اشاره می‌کرد و او را خود را بر آن فرو میخواند و یکباره آن عبا یا پوست از هم می‌درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره میکرد که شکافته شود و ناگاه میدیدیم روده‌های گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدیم که در سرزمین هند درین روز کار جادوگریست که بانسان اشاره میکند و ناگهان قلب او را میریابد و آن شخص بر زمین میافتد و میمیرد و هنگامیکه قلب او را می‌جویند در درون او اثری از آن نمی‌یابند. و هم به انار اشاره میکند و پس از آنکه آنرا پاره می‌کنند هیچ‌دانه‌ای در آن نمی‌یابند. همچنین شنیده‌ایم در سرزمین سودان و نواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می‌کنند و بالنتیجه در ناحیه مخصوصی باران می‌بارد.

و نیز ما در عملیات طلسمات شگفتیهائی در اعداد متحابه دیده‌ایم و آنها عبارتند از: (رک - رف د) که یکی از آنها برابر: (۲۲۰) و دیگری معادل (۲۸۴) است و معنی مهر آمیز (متحابه) اینست 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 خواهیم شد^۲ و بهمین سبب آنها را مهر آمیز (متحابه) نامیده‌اند و اصحاب طلسمات نقل کرده‌اند که این اعداد در الفت میان دو یار و وصال آنان تأثیر خاصی-

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 هر گاه آنها را جمع کنیم - ۲۸۴ میشود.

و اجزای عدد (۲۸۴) اینها هستند: ۱ و ۲-۴-۷-۱۴-۲۱-۲۲-۴۴ که جمع آنها ۲۲۰ است

دارد بشرط آنکه برای آنها دو تمثال ترتیب دهند یکی در طالع^۱ زهره که دریت یا شرف خود با نظر مودت 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^۲ 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 بدین سبب خاصیت آن بحدی از لحاظ الفت و دوستی استوار میان دو یار فرونی می‌یابد که هیچگاه یکی از دیگری جدا نمیشوند و مهری ناگستنی پیدا میکنند و این گفتار صاحب کتاب «الغایه» و دیگر پیشوایان فن است و تجربه نیز گواه بر درستی آن میباشد همچنین «طابع اسد»^۳ که آنرا طابع حصی «مهر سنگریزه» هم مینامند درین باره، نتیجه بخش و مؤثر است، و طرز ساختن آن اینست که در روی قالب «هند اصبعی»^۴ صورت شیری ترسیم میکنند که دم خود را بلند کرده و سنگی بدندان گرفته و آنرا بدو نیم کرده است و در رو بروی شیر تصویر ماریست که از پیش دو پای شیر بسوی چهره او می‌خیزد و دهانش را بطرف دهان شیر باز کرده است. و روی پشت شیر کژدمی ترسیم کرده اند که در حال خزیدنست. و وقت ترسیم این طلسم باید هنگام حلول خورشید به صورت اول یاسوم برج اسد باشد بشرط آنکه خورشید

۱ - طالع در اصطلاح منجمان عبارت از برجی است که هنگام ولادت یا وقت سوال چیزی از افق شرقی نمودار باشد و اثر هر طالع از بروج دوازده گانه در نحوست و سعادت علیحده است (از غیث) - 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 (سمت القدم) 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 ماخذ کیمیاگران چنین ترکیبی - ندیده است و احتمال میدهد بمعنی پولاد هندی باشد که در تجارت آنرا (Wootz) مینامند.

و ماه (نیرین) نیز در وضعی شایسته و بامیمنت و دور از نحوست باشند. و هرگاه این شرایط یافت شود و بر آنها دست یابند درچینن مرقع مناسبی آن مهررا ازبک منقال زر یا مقداری کمتر از آن فالبریزی میکنند و سپس آنرا در مقداری زعفران که با کلاب حل شده باشد فرو میبرند و درتکه حریر زردی باخود بر میدارند. چه گمان میکنند کسی که آنرا باخود همراه داشته باشد باندازه ای درخدمت پادهاشان ارجمندی می یابد و آنانرا آنچنان تسخیر میکند که بوصف درنیاید. همچنین سلاطینی که آنرا باخود داشته باشند نسبت بزیر دستان خود توانائی می یابند و در نظر آنان گرامی و ارجمند میشوند موضوع یاد کرده را نیز اصحاب طلسمات در «الغایه» 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 بی گزند و در طالع ملوکی باشد و در آن نظر مهر و قبول صاحب عاشر^۲ را به صاحب طالع مورد توجه قرار میدهند. و شایسته آنست که در آن دلیل های شریف موالید پادشاهان وجود داشته باشد و آنرا نخست در خوشبوئی فرو میبرند و آنگاه در تکه حریر زردی می پیچند 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 «الغایه» تألیف مسلمة بن احمد مجری طی این صناعت تدوین شده و مسائل آن بطور کافی و وافی در آن گرد آمده است. و برای ما نقل کردند که امام فخر بن خطیب درین باره کتابی بنام «سرالمکتوم» تصنیف کرده است و هوی خواهان این فن

۱- کلمه وفق مخصوصاً بر لوحه های عددی که آنها را مربع سحری نیز مینامند اطلاق می شود. و هر یک از هفت سیاره دارای وفق خاصی است کلمه مزبور بجای طلسم نیز بکار میرود.

۲- رجوع به حاشیه صفحه پیش شود

آنرا در مشرق متداول کرده‌اند ولی ما بر آن دست نیافته‌ایم و گمان می‌رود که امام (فخر رازی) از پیشوایان این موضوع نبوده است و شاید بر عکس با آن مخالفت هم داشته است.

و در مغرب دسته‌های 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 درین روز کار بنام «بعاج» موسوم است زیرا وی بیشتر در کارهای جادوگری مربوط به شکافتن شکم گوسفندان ممارست میکند و بدین وسیله گوسفنداران را میترساند تا او را از محصولات آنها برخوردار کنند. و این گروه بدین سبب در نهایت اختفا بسر میبرند از بیم آنکه مبادا در چنگال کیفر حکام گرفتار آیند. من با گروهی از آنان ملاقات کردم و اینگونه کارهای ایشان را دیدم. و بمن خبر دادند 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 در باره این امور ساحری رساله‌ای نوشته‌اند که نزد آنان موسوم به «خنزبریه» است. و آن گروه بوسیله ریاضت و وجهه مزبور بانجام دادن اینگونه اعمال نائل میشوند. و آنها در موجوداتی بجز انسان آزاد تأثیر می‌بخشند.

از قبیل: کلاها و حیوانات و بندگان. و این شیوه خود را بدین گفتار تعبیر می‌کنند که: ما تنها در چیزهایی تأثیر میکنیم که در هم بدانها راه مییابد یعنی هر چه از نوع متصرفات بتملك درآید 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 بی‌شک و تردیدی دیده‌ایم.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار آنها در جهان. لیکن فلاسفه میان ساحری و طلسمات فرق گذاشته اند پس از آنکه ثابت کرده اند ساحری و طلسمات هر دو اثری مخصوص به نفس انسانی است و بر وجود این اثر در نفس انسانی بدینسان استدلال کرده اند 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^۱ راه میرود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط میکند و بهمین سبب بسیاری از مردم را می بینیم که خود را چنان [باتمیرین] بدین عمل عادت میدهند که این وهم از آنان زایل میشود و آنوقت می بینیم 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 بخاطر 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 یکست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند اینست که در ساحری جادوگر نیاز بیاریگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان میگویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات و اوضاع فلکی که در جهان عناصر مؤثر است یاری میجوید و هم منجمان میگویند: ساحری اتحاد بکروح 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 ازینرو صاحب طلسمات

۱ - در چاپ پاریس بجای «جبل» است و من «جبل» را که در چاپ ک و دیگر چاپهای مصر و بیروت بود برگزیدم.

بیشتر از فن منجمی یاری میجوید - و بعقیده آنان جادو گر برای جادو گری خویش چیزی اکتساب نمیکنند بلکه وی بنظر آنان برین سرشت مخصوص باینگونه تأثیر آفریده شده است . و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه اینست که معجزه قوه ای خدائی است که در نفس این تأثیر را بر میانگیزد و بنا برین برای بفعل رسیدن این قوه صاحب معجزه از جانب خدا مؤید است . و جادو گر افعال ساحری را از پیش خود و بقوه نفسانی و درپاره ای از احوال به کمکهای شیطاین انجام میدهد - پس فرق میان آنها در معقول بودن و حقیقت ذات خود امر است . لیکن ما درین 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 متجلی درخیر اند و بدان بردعوی نبوت تحدی میکنند . اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شریافت میشود از قبیل جدائی - انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی - است که در شر آشکار غوطه ورنند . چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی . و گاهی در نزد برخی از متدوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت میشود که از جنس ساحری بشمار نمیرود بلکه وابسته بکمکهای خدائست زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آنست و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند . و هر گاه هم کسی ازین گروه بر افعال شر توانا باشد آنرا انجام نمیدهد زیرا او در کرده های خود مقید است و همرا بامر الهی و امی گذارد و بنا برین هر گاه با آوردن کاری از جانب خدا مانون نباشد آنرا بهیچرو انجام نمیدهد و اگر یکی از آنان بی اذن خدا کاری انجام دهد حتما از راه حق منحرف گردیده و چه بسا که حال و وجود از وی سلب شده است . و چون معجزه به مدد های روح خدا و قوای الهی بود ازینرو هیچگونه سحر و جادو گری با آن یاری معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگر است که

چگونه آنچه را بدان دروغ مینمودند فرو برد^۱
 و جادوگریمای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که کوئی بهیچر وجود
 نداشته است .

و همچنین چون پیامبر (ص) در سوره‌های معوذتین^۲ آیه^۳ : و از شر زنان دمنده
 در کره‌ها^۴ نازل شد ، عایشه (رض) گفت: پیامبر همینکه آنرا بر کره‌های از کره‌هایی که
 جادو کرده بودند فرو میخواند یکباره باز میشد . بنا برین جادوگری با نام و ذکر خدا
 [بسبب همت ایمانی] پایدار نمیماند . و مورخان آورده‌اند در درفش کاویان که عبارت
 از رایت خسروان^۵ بود وفق مثنوی عددی «طلسم صدی»^۶ 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 قادسیه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی
 ایرانیان روی زمین سرنگون بوده است .

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته‌اند وفق طلسم مزبور بقلبه
 و پیروزی در جنگها اختصاص داشته است . و رایتی که آن طلسم در آن وجود داشته یا با
 آن همراه بوده است هرگز دچار شکست نمیشده است ولی درین جنگ مدد الهی که
 عبارت از ایمان اصحاب رسول خدا (ص) و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن
 معارضه کرده است ازینرو هر گونه کره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند

۱- اشاره به : و اوحینا الی موسی ان الق عصاک فاذا هی تلقف ما کانوا یفکون . س : ۷ (اعراف)
 آ : ۱۱۴

۲- قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق .

۳- ومن شر النفاثات فی المقد .

۴- مقصود سلسله ساسانیان است .

۵- کلمه مثنوی عبارت از حفت نسبی است و مثنی جمع مائه (صد) میباشد و در تداول طلسم‌نویسان
 طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل مییافته : (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا میشده :
 وفق مربع عددی مینامیده‌اند و فق مثنوی نوع اخیر بشمار میرفته است . از باد داشت دسلان صفحه
 ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس‌المعارف

کشوده شد و پایدار نماند و آنچه می‌کردند باطل گردید^۱ اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در يك باب حرام عنوان کرده است زیرا افعالی را که شارع برای ما مباح شمرده یا در دین مان بدانها همت می‌گماریم که صلاح آخرت مان در آنست یا در معاشمان که صلاح دنیای ماست .

و افعالی که در هیچیک از دو 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 یکیست و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را بسبب باز گردانیدن امور بغیر خدا فاسد میکند . درینصورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است .

و اگر افعال مان «آنهائیکه بدرد دنیا و آخرت نمی‌خورند» نه برای ما مورد توجه باشند و نه زبانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه «درحبراست»:

از حسن اسلام شخص اینست که کاری را که باو مربوط نیست ترك گوید ازینرو 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 اینست که معجزه بتحدی باز میگردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق چیزی است که ادعا کنند .

و (متکلمان) گفته‌اند^۲ : و روی دادن معجزه بنا بر دعوی کاذب ممکن نیست زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق است و بنا برین اگر

۱- و بطل ما کانوا یعملون . س: ۷ (الانعام): آ: ۱۱۵

۲- و ساحر از اینگونه تحدی روگردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمیشود . (چاپ های- مصر و بیروت)

با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل بدروغگو خواهد شد و این محال است. و ازینرو معجزه از کاذب مطلقا صادر نمیشود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم مانند فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر 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 کوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شرواق شده اند. و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات چشم زدن است و آن تأثیر است از نفس شخص چشم شور^۲ هنگامیکه بچشم خود یکی از نوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو-شمرد و در استحسان خود افراط کند آنگاه ازین گونه نیکو شمردن و شگفتی حسدی برمیخیزد و بدان سلب آن ذات یا کیفیت را از کسی که متصف بآنست میطلبد و در نتیجه فساد چشم زدن او تأثیر می بخشد. و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبت و تأثیرات [نفسانی اینست 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 فطریست نه خود صدور تأثیر.

و بهمین سبب «فقه‌ها» گفته اند: کسیکه با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد

۱- س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶ - پایان فصل در جایهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و اوست توانای غالب م: ۴۲ (الشوری) آ: ۱۸ (پروردگاری جزاوت نیست.

۲ - ترجمه «معیان» است بمعنی کسیکه سخت چشم زخم برساند. و در فارسی باینگونه کسان چشم-شور میگویند.

کشته میشود ولی کشنده با چشم کردن کشته نمیشود. و این تنها بدان سبب است که کاروی در شمار اعمالی نیست که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو میگذارند بلکه وی در صدور آن بر سرشت^۱ خویش است و خدا دانایتر است^۲

فصل ۲۲

در دانش اسرار حروف

و درین روزگار این دانش را سیمیا مینامند و این لفظ در اصطلاح صاحبان تصرف متصوفه از طلسمات باین کلمه «سیمیا» نقل شده است و کلمه بنوع استعمال عام در خاص بکار رفته است و این دانش در ملت مسلمان پس از سپری شدن صدر اسلام و ظهور غالیان (غلات) متصوفه پدید آمده است که گروه مزبور متمایل بکشف حجاب حس و پدید آوردن خوارق و تصرفات در عالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود درباره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنا برین طبایع و اسرار مزبور بر حسب همین نظام در کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می یابند 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 کرده اند درباره آن تألیفات متعدد دارند و نتیجه و ثمره این دانش در نزد ایشان عبارت از تصرف کردن نفوس ربانی در عالم طبیعت بیاری اسماء حسنی و کلمات الهی است که از حروف ناشی میشوند، و این حروف با سراری که در کائنات جریان دارد محیط -

۱ - مجبور (نسخه خطی بنی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمر

۲ - و خدا سبحانه و تعالی بانچه در نهان هست دانا تر است و بر ضمائر و نیت ها آگاه است. چاپهای مصر و بیروت

هستند سپس در ماهیت و چگونگی سرّ تصرفی که در حروف^۱ وجود دارد اختلاف کرده اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را در مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را بر حسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده اند و هر طبیعی بصفی از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلا یا انفعالا بسبب این صنف روی میدهد و ازینرو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعتی 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 بی دربی حروف را به عناصر تقسیم میکنیم تا پایان پذیرند و بنا برین برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طاء، میم، فا، شین^۳ و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء^۴ و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین^۵ قاف^۶ تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء و غین^۷ تعیین کرده اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت اختصاص داده اند اما در جائیکه دو چندان کردن حرارت چه بطور حسی «بفعل» یا حکمی «بقوه» لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا میکند.

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دو چندان

۱- ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جماعه غزالی متداول است. چنانکه مغربیان درشش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با ۶۰۰، و ضاد با ۹۰۰، و سین با ۳۰۰، و ظا با ۸۰۰، و غین با ۹۰۰، و شین با ۱۰۰ برابر است. «از گفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست.

۲- رجوع به حاشیه ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود.

۳- سین (ن. ج).

۴- ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرفست ولی در نسخه خطی «بنی جامع» وجود دارد.

۵- صاد (ن. ج) ۶- تا و غین (ن. ج)

۷- شین (ن. ج)

کردن قوای بارد تعیین کرده اند لیکن در جائیکه دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوهٔ ماه . و امثال اینها .

و برخی سر تصرفی را که در حروف یافت میشود از نسبت عددی دانسته اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت میکنند که معمولاً بآنها اختصاص یافته اند و ازینرو 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 مرتبهٔ عشرات و (ر) در مرتبه مآت ، دورا نشان میدهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می‌شود زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبهٔ خود بر چهار دلالت میکنند . و میان چهار و دو نسبت دو برابر بودن است . و برای اسمها هم وفق هائی « طلسمها » درست کرده اند چنانکه از اعداد طلسم و وفق میسازند و هر صنفی از حروف بدسته ای از وفقهائی که از حیث عدد شکل یا عدد حروف مناسب آنهاست اختصاص دارند و تصرف سر حرفی و سر عددی بسبب تناسبی که میان آنها وجود دارد با هم در آمیخته است .

ولی فهمیدن سر تناسبی که میان این حروف و ترکیبات طبایع یا میان حروف و اعداد بر قرار است امری دشوار بشمار میرود . زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان نوق و کشف است . بونی گوید : « نباید گمان . کنی سر حروف از مسائلی است که باقیاس عقلی میتوان بدان رسید بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است . » و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیلهٔ این حروف و اسمائیکه از آنها ترکیب مییابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکارنا پذیر است زیرا اینگونه تصرفات بوسیلهٔ بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است . و ممکنست 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 افامه کرده اند حقیقت طلسم و تأثیر آن، قوایی، روحانی از منبع، جوهر قهر است و این قوه در هر چه برای آن فراهم می‌آید بصورت قهر و غلبه عمل می‌کند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبت‌های عددی و بخورانی است که روحانیت را بسوی طلسم میکشد در حالیکه با همت آن قوه «روحانی» را نیرو می‌بخشد.

وفایده آن ربط دادن طبایع برین «علوی» بطبایع فرودین «سفلی» است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره‌ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید می‌آید. و آنچه در آن حاصل میشود تغییر می‌پذیرد و در ذات آن تصرف میکند و آنرا بصورت خود در می‌آورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره ایست که از راه استحاله بهر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل می‌سازد و بهمین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح در جسد است زیرا خاصیت طلسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست در باره تفاوت میان تصرف اهل طلسمات و اهل اسماء (متصوفه) هنگامی بدست می‌آید که بدانیم کلیه تصرفات در عالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت‌های بشری دارد زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست لیکن تصرف اهل طلسمات در اینست که روحانیت افلاک را فرود آورد و آنها را باشکال یا نسبت‌های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود باستحاله پردازد و آنچه در آن حاصل آمدند است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء (متصوفه) بسبب استعدادیست که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نورالهی و مدد ربانی حاصل میشود و آنگاه ازینراه

۱ - دسلان مینویسد: من این عبارات را کلمه بکلمه ترجمه کردم زیرا نه ثوری آن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترك نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است، و نگارنده هم ناگزیر شیوه مترجم ترك را برگزیدم.

طبیعت را چنان مسخر فرمان خود میسازند که فرمانبر آنان میشوند و بهیچرو از اراده آنان سرپیچی نمیکنند .

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند زیرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاریهای برتر است . و اهل طلسمات باند کی ریاضت نیازمنداند تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می‌شمرند و در آن سهل‌انگاری میکنند . بر عکس اهل اسماء (متصوفه) که بجزر کترین ریاضتهاست . میگردانند 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 برین 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 ازین حیث بتصرف پردازد . که بنا بر آنچه مشهور است چنین کسانی اهل سیمیا هستند - آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود . بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش تر بشمار خواهد رفت زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع میکند . لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان بر حقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه میشود بعلمت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود . درینصورت حال او در مرتبه ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت .

و گاهی صاحب اسماء « صوفی » قوای کلمات و اسماء را با قوای ستارگان ممزوج میسازد و برای ذکر اسماء حسنی یا آنچه از فقهای (طلسمات) آن ترسیم میکند و بلکه هم برای کلیه اسماء اوقاتی (ساعات مناسبی برای پر کردن طلسم) برمیگزیند و این اوقات باید از مواقع سعد و حظوظ ستارگانی باشد که مناسب آن اسم هستند

چنانکه بونی این عمل را در کتاب خود موسوم به (انماط) انجام داده است^۱ و این مناسبت بعقیده ایشان از پیشگاه حضرت عمائی^۲ است و آن مرتبه برزخ کمال اسمائی میباشد. و تقسیم آن مناسبت بر حقایق « موجودات » از آن مرتبه فرود میآید بی آنکه هیچگونه تغییری در آن روی دهد و همچنانکه مناسبت در آن مرتبه هست بر موجودات فرود میآید.

و اثبات این مناسبت در نزد ایشان تنها بحکم مشاهده است و هر گاه صاحب اسماء ازین مشاهده کوتاهی ورزد و این مناسبت را بتقلید از دیگران « صاحبان طلسمات » فرو گذارد، آنوقت عمل او بمثابة 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 مزوج 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 دعا های صاحبان طلسمات باموری 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 و اسماء را هم از جمله این موجودات بشمارد. میآوردند و به هر يك از ستارگان قسمتی ازین موجودات را اختصاص داده اند و این قواعد را بر مبانی شگفت آور منکری مبتنی کرده اند مانند: تقسیم سوره ها و آیات قرآن بر همین شیوه چنانکه مسلمة مجریطی در «الغایه» این روش را بکار برده است. و آنچه ظاهر

۱ - دسلان مینوسد: 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 میآوردند. رجوع به حاشیه ص ۹۸۶ شود.

۳ - معادن. (ن.ج)

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 نگردد و سپس کتاب الغایه را بخواند و قیام های ستارگان را مورد مطالعه قرار دهد یعنی دعاهائی را که بهر ستاره ای اختصاص دارد و آنها را قیام های ستارگان مینامند بعبارت دیگر دعا و مناجاتی که بدان برای منظور 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 دارمیتوان بدست آورد و بتمام نکاتی که مانند کردادیم حکم کرد.

و هر دانشی 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 دانشهائی که خدا آنها را بما آموخته است. و بجز اندک از دانش اعطا نشدید.^۲ [تحقیق و نکته] چنانکه ثابت شد سیمیا نوعی سحر و جادوگری است که از راه ریاضتهای شرعی حاصل میشود چه در صفحات پیش یادآور شدیم که تصرف در عالم هستی برای دو گونه از اصناف بشر روی میدهد و آنها عبارتند از پیامبران و تصرف ایشان بقوه ای خدائست که بزردآنانرا فطره بر آن آفریده است و گروه دیگر ساحرانند و تصرف آنان بقوه ای نفسانی است که بر آن سرشته شده اند.

و گاهی هم برای اولیا تصرفی دست میدهد و اکتساب آن بسبب مجموعه عقاید ایمانیست که از نتایج تجرید است ولی آنها قصد تحصیل آنرا ندارند بلکه بی آنکه در طلب آن باشند برای ایشان روی میدهد و آنان که راسخ قدم میباشند هر گاه چنین

۱ - درهغه 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 «بنی جامع» مقابله شد.

حالاتی برای ایشان دست دهد از آن دوری میجویند و بخدا پناه میرند چنانکه گویند بازید بسطامی شب هنگام بکنار دجله رسید و سر دوبا بنشست ، ناگاه دو کناره رود برای او بهم پیوست اما او بخدا پناه برد و گفت : بهره خویش را از خدا در برابر دانگی نمیفروشم . و در کشتی نشست و همراه ملاحان از رود گذشت .

و اما در باره سحر و افسون باید دانست کسانی که فطره افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر فطری و از راه اکتساب ، افسونگری را میآموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته درین گونه هم باید مانند نوع نخستین بمارست و تمرین در ریاضت بکوشند . و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروفست و انواع و کیفیات آنها را مسلمة مجربتی 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 .^۱ ولی ریاضتهای ساحرانه ایرا که

۱ - از اینجا تا پایان فصل مطالب نسخه خطی «بنی 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 میوزیدند و برای این منظور ریاضت شرعی خاصی از قبیل ادعیه و اذکار 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 دروجه خود از قصد ضرر دوری میجستند تا ازین 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 ببندیشیم ریاضت آنها در ریاضت 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 کسی بغلط گمان کنند که چنین ریاضتی برای حصول تصرف مشروع است ، باید از آن پندار برحذ . بود و لازمست بدانیم که تصرف از آغاز آن تا مشروع است و اکابر اولیا از آن دوری می-جستند و اولیاییکه 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 سیبیا . و این علم چنانکه دیدیم از شعب و فنون سحر است . و خدا بکریم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است .

پیشینیان انجام میدادند پراز کفریات بود مانند اینکه بستارگان روی میآوردند و انواع ادعیه برای آنها میخواندند و دعاهای مزبور را «قیامات» مینامیدند تا ازین راه روحانیت ستارگان را جلب کنند. دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و بمقابلۀ ستارگان دربرجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را مؤثر میشناختند و ازینرو بسیاری از کسانی که قصد تصرف در عالم کائنات داشتند ازین شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن آن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر و ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مربوط را بوسیله ذکرها و تسبیحها و دعاهائی ازقرآن واحادیث نبوی بصورتی شرعی درآوردند تا آنرا بشناختن قسمت هائی که برای حاجتایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به نوات و صفات و افعال برحسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همه آنها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم راجستجو میکردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان میساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجه شرعی متوسل میشدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گزاشیده و آنرا «سیمیا» نامیده اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند. ولی آنها درحقیقت همان معنی ومفهوم ساحری را پیش گرفته اند هرچند وجه شرعی آنرا بدست آورده اند و چندان هم ازاعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده اند. گذشته ازین آنها برآنند که در عالم کائنات تصرف کنند در صورتیکه از نظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوعست.

واما تصرفاتی 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 درایشان از

راه آفریدن علم ضروری بوسیله الهام و جز آن حاصل میشود و آنها هیچگاه بی اذن خدا در صدد کسب آن برنمیآیند. پس نباید بزراندویدیهای این گروه در باره علم سیمیا اعتماد کرد چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آنست و ایزد به کرم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است. [

فصل

واز فروع دانش سیمیا بعقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشها است. 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 در باره آینده کائنات بدست آورند و گفته‌های ایشان تنها به معماها و مسائل بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را درین باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و اوراد است.

و شگفت‌آور تر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت^۱ و درینجا بیاد کردن نکاتی میردازیم که در باره چگونگی عمل کردن باین زایچه میباشد و قصیده منسوب به سبتی را که بگمان ایشان درین باره است میاوریم و سپس صفت زایچه^۲ و دایره وجدولی را که در پیرامون آن میکشند یاد میکنیم آنگاه بکشف حقیقت آن میردازیم و ثابت میکنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست بلکه تنها مطابقت 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 شگفت‌آور است]^۴

و در صفحات پیش بدان اشاره کردیم.

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود

۲ - از چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع»

۳ - در متن نسخه خطی «بنی جامع» ملحه من الملع است و ظاهراً تحریفی درین ترکیب روی داده و اصل ملحه من الملاحم بوده است.

۴ - و خدا توفیق دهنده است : (ن.ل)

وما 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 اینست:

توضیح مترجم

بقیه این فصل از بنرو که مؤلف از صفحه ۲۱۹ تا صفحه ۲۳۰ همین ترجمه درباره این زایچه و طرز بکار بردن آن بتفصیل گفتگو کرده و بدلایلی که یاد خواهد کردید ترجمه نشدو برای توضیح متذکر میگردد که مؤلف درین فصل عین قصیده سبتی^۱ را که بر حسب چاپ پاریس ۱۰۸ و بر طبق نسخه خطی «ینی جامع» ۱۱۵ و بنا بر چاپ دارالکتاب اللبنانی ۱۱۶ بیت است نقل کرده و در اواسط ابیات عبارات منثوری از قبیل «سخن در باره استخراج نسبت و کیفیت اوزان و مقادیر مقابل آنها. و قوه درجه ممیزه^۲ نسبت بموضع معلق امتزاج طبایع. و علم طب یا صنعت «کیمیا». و «طب روحانی». و مطالع^۳ شعاعات درموالید پادشاهان و شاهزادگان». و «انفعال روحانی و اقیاد ربانی». و «مقام محبت و میل نفوس. و مجاهدت و طاعت و عبادت و حب و عشق و فنا و توجه و مراقبت و حله^۴ دائمة الفعال طبیعی». و وصیت و تنجیم^۵. و ایمان و اسلام و تحریم و اهلیت^۶» و جزاینها بعنوان سرفصلهائی بالای ابیاتی معین دیده میشود و گذشته ازین 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 کار استخراج

۱- در صفحه ۲۲۵ مؤلف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالک بن وهب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم در کشف الظنون شعر را بمالک بن وهب منتسب کرده ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت میدهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبتی میباشد چه قصیده بدینسان آغاز میشود: *يقول سبتی ويحمد ربه
مصل على هاد الى الناس ارسلا*

۲- متمیزه . (ن . ل)

۳- مطاریح (ن . ل)

۴- حله (ن . ل)

۵- نختم . ختم - حم - (ن . ل)

۶- واهلیت (ن . ل)

پاسخهای پرسشها از زایچه عالم بحول وقوت خدا « دیده میشود و در آغاز این فصل مؤلف میگوید: برای هر پرسش میتوان ۳۶۰ پاسخ بدست آورد آنگاه درباره ارزش حروف وارقامی 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 درین فصل هر مسئلهای ۳۶۰ جواب دارد زیرا یکی از موادی که باید در پاسخ داخل گردد و بدان عمل شود باصطلاح منجمان طالع است و مؤلف بعنوان طالع نخستین درجه قوس را بر گزیده سپس بتفصیل طرز عمل این موضوع را بدینسان بیان کرده است: حروف وتر راس القوس و نظیر آن از راس الجوزا و سوم آن وتر راس الدلورا تا حد مرکز قرار میدهیم و حروف سؤال را بدان میافزایم و به شماره آن در مینگریم حد اقل آن ۸۸ و حداکثر آن ۹۶ میباشد که مجموع دور صحیح است بنا برین در سؤال ما ۹۳ حرف بوده است و اگر افزون بر ۹۶ حرف باشد سؤال را مختصر میکنیم بدانسان که جمیع ادوار دوازده گانه آنرا ساقط میکنیم و باقیمانده آنرا نگاه میداریم در سؤال ما هفت دور باقی بود تا هنگامیکه طالع به ۱۲ درجه نرسد ۹ را در حروف ثبت کن لیکن اگر طالع به ۱۲ درجه برسد آنوقت نه برای آن شماره ای 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 و احد است نیز ثبت میشود و باید طالع و دور را که درین سؤال دو میباشد 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 برین هفت اصل پدید میآید و آنچه از ضرب طالع و دور اکبر در سلطان قوس بدست آید تا هنگامیکه به ۱۲ نرسد باید آنرا در ضلع هشت پائین جدول در حال صعود داخل کرد این عمل همچنان بتفصیل تمام ادامه مییابد تا حرفی بدست میآید و آنرا یاد

یادداشت میکنند سپس دو باره عمل را ادامه میدهند و در باره 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 اینست جوابی که ابن خلدون در باره سؤال زایچه بدست آورده است:

تروحن روح القدس ابرز سرها

لادریس فاسترقا بها مرتقا العلا

ازین شعر چنین فهمیده میشود که زایچه دارای ریشه ای 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 ازین 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 درسهای جدید دیگری بمن آموخت و تعداد فراوانی نسخه بدل که بوسیله این دانشمند داده شده بود بر شماره پیشین افزود نسخه‌های خطی مورخ ۱۱۶۶ و ۱۱۸۸ کتابخانه سلطنتی دارای شرحهای مختصری در باره زایچه بود و در آنها نیز نسخه دیگری از منظومه مشاهده شد و ازین راه نیز ابیات و درسهای تازه‌ای آموختم وقتی باین تعداد عظیم نسخه بدلها مجهز شدم کوشیدم این متن را که بر اثر بی‌اعتنائی و جهل ناسخ‌قلب ماهیت کرده بود از نو تصحیح کنم اما دیدم باتمام این وسایل نمیتوانم نتیجه رضایتبخشی بدست آورم .

جمله‌های پیچیده‌ای که سببی در این قصیده بکار برده بود تا بوسیله آنها معنی قصیده را مبهم سازد ، بطرز ناصحیح نوشته شده بود بطوریکه تصحیح آنها غیر ممکن مینمود و با وجود نسخه بدلهای بیشماری که در دست داشتم ، بنظرم آمد که باید از دست زدن بدین ترجمه صرف نظر کنم زیرا 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 اینست 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 ترکی مقدمه توسط جودت افندی بدستم افتاد و در آن صفحه‌ای بزرگ یافتیم که بر هر دوروی آن دو جدول یکی مدور و دیگری مربع چاپ شده و ذیل جدول مربع نوشته شده بود (زایر جة العالم) جدول نخستین که از دوائر 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 بالقبای رمزی موسوم به « رشم الزمام » و بقیه بالقبای 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 وسیله ای را که آرزو کرده بودم با قسم دوباره متن این 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 دو دست و پنجم خانه بیش از هفت هزار و چهل خانه ندارد و سه ستون پنجاه خانه ای آن مفقود شده است. این قضیه امید بنتیجه رسیدن کوشش مرا بنو میدی مبدل ساخت زیرا محققا من آن جدولی را که ابن خلدون مطالب خود را از روی آن شرح داده بود در دست نداشتم گذشته از این نسخه های خطی و چاپی در بسیاری از اعداد و رموز باهم تطبیق نمیکرد تمام این اغلاط که بد آنها اشاره کردم و پیچیدگی موضوع و ابهامی که سراسر قسمتهای متن را گرفته بود و خاصه نبودن نسخه خوبی از جدولها مرا از کاری که نتیجه رضایت بخشی در برداشته - باشد مایوس کرد و این امر بسیار قابل تأسف نیست زیرا اصول موضوع نیز از لحاظ واقعیت یا از نظر علمی دارای اهمیتی نیست و سببی هنگامیکه این مسئله را طرح می - کرده محققا چیزی جز اغفال خوانندگان خود در نظر نداشته است.^۱

فصل ۲۴

در دانش کیمیا

در این دانش از ماده ای گفتگو میشود که بدان زردسیم بروض مصنوعی بوجود می آید و عملی که باین نتیجه منتهی میگردد تشریح میشود چنانکه کلیه موالید راپس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار میدهند تا مگر بر ماده ای دست یابند

۱- بقیه فصل مزبور که ترجمه نشده از ص ۹۱۳ تا ص ۹۵۰ چاپ دارالکتاب اللبنانی (۳۷) صفحه را فرا گرفته است - و اتفاقاً در چاپ (ک) فصل علوم السحر و الطلسمات که مطابق چاپ پاریس ۶۷ صفحه - میباشد بکلی حذف شده است .

که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیاگران نه تنها در باره معادن بکنجکاوی میپردازند بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر[و]موا و تخم و مدفوع آنها را هم با آزمایش میگذارند. آنگاه اعمالی را تشریح میکنند که بوسیله آنها این ماده از قوه بفعل درمیآید 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 دسته هاون و صلابه^۴ و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست میآید که آنها اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فروریزند که در آن استعداد قبول صورت زریاسیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند ارزیز روی و مر پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل بزرناب 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» میآورند بنابراین تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صنایعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در میآورد، دانش کیمیا مینامند. و مردم از روزگارهای قدیم تا این عصر درین دانش بتألیف پرداخته اند و چه بسا که گفتارهای مربوط باین دانش را بکسانی نسبت داده اند که اهل آن نبوده اند و پیشوای تدوین کنندگان در این فن جابر بن حیان است و حتی این دانش را با اختصاص می دهند و آنرا دانش جابر مینامند. و وی درین دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معما است و میگویند کلید این دانش را کسی بدست نمیآورد مگر آنکه

۱- تصعید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را بتابید 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) با اصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.

۴- صلابه: سنگ بهن که بر آن دارو سابند با سنگی که بدست گیرند و آرد سابند

بجمله مطالب آن رساله‌ها احاطه یابد .

و طفرائی را از حکمای متأخر مشرق نیز درین باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمة مجربطی از حکمای اندلس نیز درین باره کتابی بنام «رتبه - الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش درعلم ساحری و طلسمات موسوم به «غایة الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجه حکمت و ثمره دانش‌ها هستند و هر که بر آنها واقف نشود . فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سوختن مسلمة در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مؤلفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانی که در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده - باشند دشوار است و ماسب توجه ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن - مغربی از پیشوایان این فن را کلماتی منظوم است که آنها را بر حسب حروف الفبای ترتیب - داده است و از بدیعترین مقاصد شعری بشمار میرود و کلیه آنها بصورت رمز و چیستان و معمات و کمتر ممکنست معانی آنها را درک کرد . و برخی هم تألیفاتی درین باره بغزالی (رح) نسبت میدهند ولی نظر آنان درست نیست چه این مرد را آنچنان مشاعر و ادراکات عالی نبود که بر خطای نظریات ایشان واقف شود تا چه رسد باینکه درین فن ممارست کند . و چه بسا که بعضی از شیوه‌ها و گفتارهای این فن را به خالد بن - یزید 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 مر کبوتر کیبات و خواص آنهاست بتحقیق پردازد و بیژنه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده و کسی آنها را ترجمه نکرده بوده است مگر این که بگوئیم خالد بن یزید دیگری که نامش با اوشباهت داشته در زمره اهل فن و هنر بشمار میرفته است .

ومن در اینجا از رساله ابو بکر بن بشرون^۱ که آنرا درین صنعت نوشته و برای ابن السمح فرستاده است نقل میکنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمة «مجریطی» بوده اند و اگر خواننده بشایستگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه‌ای که مؤلف مزبور درین فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصود میباشد میگوید: و مقدمات این صنعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را از اهل فلسفه روایت کرده اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانها و طبایع سرزمینها و اماکن.

لیکن ما را از یاد کردن آنها منع کرده اند تا مبادا شهرت یابد اما من برای خواننده ازین صنعت مسائلی را که مورد نیاز میباشد و نخست باید بشناختن آنها آغاز کند تشریح میکنم.

اهل فن گفته اند: شایسته است طالبان این دانش نخست سه خصلت را بدانند

۱- آیا تکوین ممکنست؟

۲- از چه چیزی تکوین حاصل میگردد؟

۳- چگونه تکوین پدید میآید؟

و هر گاه جوینده این دانش سه برشش یاد کرده را بشناسد و باستواری فراگیرد آنگاه در مطلوب خویش پیروزی می‌یابد و بنهایت آن میرسد.

اما در باره جستجو کردن و استدلال از امکان پدید آمدن کیمیا کافی است که خواننده بدانند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده‌ایم.

و اما اینکه از چه چیزی تکوین میشود. مقصود اهل فن ازین مسئله جستن حجری-

۱- حاجی خلیفه در کشف الظنون از بکتن سیلی بنام ابن بشرون گفتگو میکند و مجموعه‌ای بوی نسبت میدهد اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس پایان رسانیده است (از حاشیه دسلان)

است که بوسیله آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر میشود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است^۱

چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها تر کبب می یابد و سر انجام هم با آنها باز میگردد لیکن در برخی از اشیاء اکسیر تنها بقوه پدید می آید نه بفعل زیرا دسته ای از اشیاء تجزیه پذیر و دسته دیگر تجزیه ناپذیر میباشند و اشیائی که تجزیه پذیرند میتوان آنها را مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه بمرحله فعل درمی آید ولی دسته ای که تجزیه ناپذیرند مورد آزمایش قرار نمیگیرند زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر میباشند اینست که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت باهم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر قوه مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس ترا سزاست (خداترا کامیاب کند) شایسته ترین احجار تجزیه پذیر را که بتوان از آنها اکسیر «کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببری و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (نوب 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 ممکنست چیز دیگری را هم بیاری آن «حجر کیمیا»

۱ - در اینجا عبارات ابن بشری مخالف قیاس و دارای رموزست از قبیل ارجاع ضمیر مؤنث بمذکر و برعکس. و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه «عمل» بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم گوئی کیمیاگران دانسته و از تلاش ابن بشری در اثبات مسائل بدلائل نا معقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

۲- در لغت بمعنی آب چیز را با کهنه گرفتن است ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگرست

۳- Transmutation

برگزید یا باید تنها بهمان وسیله اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز يك ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران يك ماده شده است و آنرا «حجر» نامیده اند.

و هم سزااست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه به روح در آمیخته است و نفس چگونه در آن دمیده شده است

و آیا پس از درآمیختن نفس با آن ممکنست آتش نفس را از آن تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می باشد، و بنا برین باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده اند نفس مدبر و راه برنده و مدافع جسد است و در آن تأثیر می بخشد زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی تواند از خود دفاع 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 زنده تابناکی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری و نیروی زنده ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابل را بوجود می آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان ازینرو منفعل می شود^۱ که ترکیب طبایع او با هم اختلاف دارد

۱- در متن چنین است: و انما افعل الانسان. دسلان بدنسان ترجمه کرده است - l'homme est passif و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن اینست که: انسان میمیرد. ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود

و اگر طبایع او سازگار و موافق می بود و از عرضها و تضاد مصون می ماند، آنگاه نفس او قادر نمی بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه باد خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می شود در آغاز کیفیت دفع کننده ایست که جریان دارد و نیازمند بیابانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه جسد از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در باره انسان گفتیم. زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و مزاج (نض) به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع!

«بینید» چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می شود و ازینرو 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 اختلافت ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از پیشینیان «حکما» گفته اند: تجزیه و جدائی در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ 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 تا هنگامی که آن «حجر» بر همان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود. ولی هنگامی که به ترکیب دوم در آمیزد آنگاه فنا از میان می رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می آید و بنابراین تجزیه و جدائی از مختصات این «حجر» است. و از اینرو هر گاه گوهر معلول «نفس حجر» به جسد برخورد کند بسبب صورت

برگزید یا باید تنها بهمان وسیله اکتفا کرد؟

و آیا آن «حجر» از آغاز يك ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیاگران يك ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده اند.

و هم سزااست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه به روح در آمیخته است و نفس چگونه در آن دمیده شده است

و آیا پس از در آمیختن نفس با آن ممکنست آتش نفس را از آن تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می باشد، و بنا برین باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده اند نفس مدبر و راه برنده و مدافع جسد است و در آن تأثیر می بخشد زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد میمیرد و سرد میشود و قادر بر حرکت نیست و نمی تواند از خود دفاع 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 زنده تا بنا کی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام میدهد و بیاری و نیروی زنده ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابل را بوجود می آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از نیرو منفعل می شود^۱ که ترکیب طبایع او با هم اختلاف دارد

۱- در متن چنین است: و انما افعل الانسان. دسلان بدینسان ترجمه کرده است. l'homme est passif و در حاشیه مینویسد: معنی احتمالی آن اینست که: انسان میمیرد. ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفعل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه میشود

و اگر طبایع او سازگار و موافق می بود و از عرضها و تضاد مصون می ماند، آنگاه نفس او قادر نمی بود که از جسد خارج شود و موجودی باقی و جاویدان بشمار میرفت. و منزه باد خدای تعالی مدبر اشیاء. و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می شود در آغاز کیفیت دفع کننده ایست که جریان دارد و نیازمند بیابانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه جسد از آن تر کیب یافته استحاله شود چنانکه در سطور پیش در باره انسان گفتیم. زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل میدهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و مزاج (نض) به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست، طبایع (مواد) مستقل و ساده ای بوده است. شگفتا از خواص و افعال طبایع!

«بینید چگونه به «جنس» ضعیف نیرو و قوت اختصاص میدهد که بر تجزیه و ترکیب و تکمیل اشیاء توانا می شود و ازینرو 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 اختلافت ولی در ترکیب دوم «نفس» این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از پیشینیان «حکما» گفته اند: تجزیه و جدائی در این حجر «اکسیر» زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست. و این سخن دارای معنی دقیقی است زیرا مقصود آن حکیم از «زندگی و بقا» بیرون آمدن آن از نیستی به هستی است چه تا هنگامی که آن «حجر» بر همان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود. ولی هنگامی که به ترکیب دوم در آمیزد آنگاه فنا از میان می رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می آید 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 بمنزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن اینست که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آئینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی

و سزااست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف باللطیف 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 اشکال شان بیکدیگر بهم می‌پیوندند و من این نکته را ازین رو یادآوری کردم تا بدانی که «حجرا کسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگارتر بدست می‌آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی عقل حکم میکند که احجار در برابر آتش با مقاومت تر و توانا تر از ارواح اند چنانکه می‌بینی زر و آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می‌دهند.

اما بعقیده من اجساد هم در آغاز ارواح بوده اند ولی همینکه گرمی طبیعت ایجاد گری بدانها رسیده است آنها را با جساد لغزان غلیظی تبدیل کرده است و ازینرو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی‌تواند آنها را نابود کند ولی هرگاه آتش دیرزمانی بر آنها بتابد اجسام مزبور را به ارواح تبدیل میکند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هرگاه با ارواح لطیف آتش برسد باقی میمانند ولی قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزااست که بدانی چه چیزی اجساد را بدین حالت و ارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلیت که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش اینست که این ارواح باقی مانده و محترق شده اند ازینرو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب بر افروخته میشوند که رطوبت بسیار دارند زیرا هنگامیکه آتش بر رطوبت برسد بدان درمیآویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین علت

بفکر فرورفت آنگاه گفت باج شراب . همراهان او و حاضرین خندیدند و درشکفت شدند و حکمت آنرا ازوی پرسیدند . گفت: هنگامیکه خرجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را برمیگزینم 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 شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمیخورد و دل به پول آن نمی‌بندد، و این توجه شکفت آوربست، و خدا دانانراست^۱ .

فصل دوازدهم^۲

در اینکه تنزل قیمتها به پیشه‌وران زیان میرساند

زیرا چنانکه یاد کردیم سودزندی و معاش انسان بوسیله صنایع یا بازرگانی حاصل میشود . و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش (بحران) بازار روی دهد و آنها را بیهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یاربح مینامند و از آن پیوسته وسیله زندگی و معاش برای کسانی که به بازرگانی مشغولند بدست می‌آید و بنابراین اگر ارزانی یک کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن صنف کساد خواهد گردید [و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد]^۳ و از کوشش و تلاش در راه حرفه خود دست خواهند کشید و سرمایه آنان از دست خواهد رفت . برای مثال بوضع غلات می‌نگریم که اگر دیرزمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در دیگر شئون زراعت و کشت و کار دچار تب‌حالی میشوند زیرا سود آنها بدست نمی‌آید و در نتیجه از

۱ - درجابه‌ای مصر و بیروت پایان فصل چنین است : « و خدا سبحانه و تعالی آنچه را در سینه‌ها پنهان است مبداند » . اشاره به : و ربك يعلم ما تكن الصدور . سورة القصص ، آیه ۶۹ .

۲ - درجابه (ك) فصل چهاردهم است . ۳ - درجابه‌ای مصر و بیروت نیست .

و خشک باشند گسترش نمی‌یابند و باهم جفت نمی‌شوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی‌پذیرد پس (خدا ترا راهنمایی کند) این گفتار را در باب و بدان که (خدا ترا راهنمایی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان^۱ بمنزله حقیقتی است که مضمحل نمی‌شود و نقصان نمی‌پذیرد^۲ و این همان خاصیتی است که طبایع را دگرگون می‌کند و بدانها در میآویزد و برای آنها رنگها و شکوفه‌های شگفت‌آوری آشکار می‌سازد. و هر جسدی که برخلاف این حل شود، آنرا نمیتوان حل نام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است بلکه حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع حالات آن تغییر پذیرد و بمرحله لطافت و غلظتی برسد که مخصوص بآنست و بنا برین هر گاه جسد ها بنهایت تحلیل و تلطیف برسند درین هنگام برای آنها استعداد و قوه‌ای پدید می‌آید که بدان در میآویزد و آنرا عوض میکند و دگرگون می‌سازد و در آن نفوذ می‌یابد.

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره‌ای نخواهد بود و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشک میکنند و رطوبت آنها را منجمد می‌سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد میکنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرنده اثر) میباشند.

و بر حسب انفعال هر یک 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 درین باره از سردی بیشتر است. زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرك اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می‌باشد و هر گاه علت وجود هستی که همان گرمی است ضعیف - شود هیچ چیزی بهیچرو در عالم وجود انجام نخواهد یافت.

۱ - دسلان مینویسد: کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمی‌برند.

۲ - و درهم شکسته نمی‌شود - نسخه خطی «بنی جامع»

چنانکه هر گاه گرمی جدا فراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. اینست که بدین علت در همه اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش از آن دفع شود. و فلاسفه پیش از هر چیز آتشهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده اند که طبایع و نفوس را باید پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنها بیرون ساخت و گزندها و آلودگیها را از آنها زدود. نظر ورای ایشان «فلاسفه» درین باره استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سرانجام هم بدان پایان می پذیرد. و از اینرو گفته اند: «از آتشهای سوزنده پیر هیزید.» و مقصود آنان ازین گفتار نفی آسیبهایی است که در آتش وجود دارد و این آسیبها دو گزند در جسد کرد می آورند که بشتاب مایه نا بودی آن میشود:

و همچنین هر چیزی (از ذات خود)^۱ بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد میگردد. چنانکه میان دو چیز متضاد یکسان واقع میشود و هیچ وسیله ای بدست نمی آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه گزند بر آن غلبه می یابد و مایه نا بودی آن میشود و باید دانست که حکما بارها درباره باز کشتن ارواح با جسد گفتگو کرده اند تا اجساد بسبب روح پایدار تر شوند و برای کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن توانا تر گردند. پس نکته را بدان^۲، اینک بیحس درباره حجری میگردانیم که ممکنست از آن اکسیژن بدست آورد و گفتار ما بر حسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده اند.

و درباره حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده اند. (حجر مزبور در حیوان است)^۳

۱ - در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» نیست.

۲ - پس نکته را بکار بر. نسخه خطی «بنی جامع»

۳ - جمله داخل پرانتز از چاپ (ك) و نسخه خطی «بنی جامع» است

و بعضی پنداشته‌اند این حجر در گیاه می‌باشد و برخی تصور کرده‌اند در کان - هاست و دسته‌ای گفته‌اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که در باره این دعاوی پی‌جویی 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 برین اکسیر هم در آنها وجود - دارد پس می‌خواهیم بدانیم که اکسیر، هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت می‌شود و درینجا بگفتار حرائی توجه می‌کنیم که می‌گوید: کلیه رنگها بر دو گونه است. یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچه سپید که در آن نفوذ می‌کند ولی پس از چندی از بین می‌رود و ترکیبات آن ناپدید می‌شود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهری از ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را بنفس خود بدانسان که خاک به گیاه و گیاه به حیوان تبدیل می‌یابد و این تغییر و تبدیل جز از راه روح زنده و طبیعت فاعلی (مؤثر) که تولید اجسام می‌کند و اعیان را دگر گونه می‌سازد امکان پذیر نیست.

و هر گاه امر برین منوال باشد پس می‌گوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان یا در گیاه یافت می‌شود و برهان اینست که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست اما درباره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمی‌شود و بهمین سبب حکما کمتر در آن بکنج‌کاوی پرداخته‌اند. لیکن حیوان از موالیده سه گانه آخرین موجودی است که استحاله می‌شود و نهایت موالیده استحاله پذیر دیگر می‌باشد. زیرا کان به گیاه تبدیل می‌شود و گیاه بحیوان استحاله می‌یابد در صورتیکه حیوان بچیزی لطیف تر از خود استحاله نمی‌شود مگر اینکه برعکس به غلظت بازمی - گردد. و گذشته ازین در جهان چیزی جز حیوان یافت نمی‌شود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابَهتی که میان حیوان

و آن موجود 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 متحرك بدرجات لطیف تر
 از روح نهفته است زیرا روح متحرك دارای پذیرش غذا و حرکت از سوئی بسوئی
 و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ يك از خواص دیگر را ندارد
 و اگر باروح 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 بنابراین سزااست که خردمند پس از شناختن این نکات بازمایش چیزی دست
 یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن میرود دشوار باشد فرو گذارد.^۱ «
 و باید دانست که حیوان در نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند از
 امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این اقسام معروفست و فهم آنها دشوار
 نیست و بهمین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده و هر موجود
 متحرك فاعلی (موثر) را زنده و هر ساکن مفعولی را مرده شمرده اند و این تقسیم را در
 همه اشیاء و اجسام گدازنده و^۲ مواد معدنی^۳ نیز توسعه داده اند و ازینرو هر چه را
 در آتش گداخته شود و بر جهد و برافروخته گردد، زنده و آنچه را برخلاف این باشد مرده
 مینامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهار گانه تجزیه شود زنده ، و هر چه را

۱- تا اینجا گفتار حرائی بود که ابن بشرن نقل کرده است .

۲- در چاپهای مصر بجای « والذاتیه » که در چاپ پاریس آمده : « الاجساد الذائبة » است یعنی اجسام گدازنده و من
 این ترکیب را ترجیح دادم در نسخه خطی « ینی جامع » چون نقطه ندارد میتوان کلمه را بهر دو صورت خواند

۳- ترجمه «عقاقیر معدنیة » است چون کلمه «عقاقیر ج » عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق میشود
 که از آنها دارو بدست میآورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن میرساند که مقصود موادی معدنیست
 که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع میشوند

بدینسان تجزیه نکرده مرده میخوانند آنگاه ایشان (کیمیاگران) همه اقسام زنده را جستند ولی در آنها چیزی که با این صناعت سازگار باشد نیافتند یعنی چیزهایی در آنها بدست نیاورده که بطور آشکار و محسوس به طبایع چهارگانه تجزیه شوند و سرانجام آنها جز حجری که در حیوان وجود دارد در هیچ موجود زنده دیگری نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجر پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که میجستند از آن تشکیل یافت و گاهی نظیر آن حجر پس از گرد آوردن مواد دارویی کانها و گیاهها و ترکیب و تجزیه آنها، در کانها و گیاهان نیز تشکیل می‌یابد. اما در باره گیاهان باید گفت که برخی از مواد آنها باین چهار طبیعت تجزیه میشوند مانند اشنان «غاسول» و در کانهانیز جسدھا و روحھا و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را باهم درآمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزهایی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر هستند و ما بتدبیر همه اینها پرداخته و بتجربه دریافته ایم که حجر موجود در حیوان بر تر و عالی تر است و تدبیر آن آسان تر میباشد بنابراین سزااست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدامست. ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هر چه از آن تر کیسب شود حتما از خود آن لطیف تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف تر میباشد و علت آن اینست 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 گیاهی است که از خاک برمیخیزد. و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را در باب چه نکات مزبور کمتر ممکنست بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه‌ور است یا کسی که از نعمت خرد بی بهره میباشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف - گردانیدم و هم اکنون وجوه تدبیر آن را آشکار میکنم تا شرط اضافی را که برعهده گرفته ایم تکمیل شود. - ان شاء الله سبحانه.

تدبیر به برکت خدای تعالی

حجر ارزنند را برگیر 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 هر گاه آب از خاک و هوا از آتش جدا گردد آنوقت هر یک را جدا گانه بردار و در ظرف مخصوص آن بگذار و آنچه از پایین ترین ظروف فرود میآید که عبارت از کفک است بر گیر و آنرا با آتش سوزان بشوی تا آتش سیاهی را از آن بزداید و غلظت و خشکی آن زایل گردد و آنرا گاملا و باستواری سپید کن و فضولات رطوباتی را که در آن زندانی است از آن تبخیر کن، تا هنگامیکه 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 توجه کن 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 بروی تو گشوده است. آنگاه ترکیبی را که مدار عمل بر آنست آغاز کن . و آن اینست که ترکیب صورت نمی پذیرد جز به وسیله جفت کردن^۱ و سایش^۲ اما جفت کردن عبارت از درآمیختن لطیف بغلیظ و سایش عبارت از تکان دادن و سائیدن است چنانکه همه اجزا بهم درآهیزند و جسم واحدی - شوند که هیچ اختلاط و نقصانی در آن نباشد و بمنزله امتزاج در آب گردد درین هنگام غلیظ برای در آویختن بالطف قوت می یابد و روح بر مقابله با آتش و مقاومت در برابر آن نیرومند میشود و نفس بر فرو رفتن و جریان یافتن در اجساد تقویت - میگردد و این خواص از نیرو پس از ترکیب پدید میآید که جسد محلول چون باروح جفت می شود بتمام اجزای آن در میآیزد و اجزا بسبب مشابهت باروح درهم داخل می -

۱ - تزویج (پ) تزویج (ک)

۲ - تعفین ، یعنی عمل صلابه و مسح

شوند و در نتیجه ماده واحدی می‌گردد و ازین آمیختگی لازم می‌آید که برای روح هم صلاح و فساد و بقا و ثبوتی که در موضع امتزاج عارض جسم‌میشود، پدید آید همچنین هنگامی که نفس باروح و جسد درآمیزد و بسبب تدبیر و چاره جوئی «اهل فن» در آن دو داخل شود، اجزای آنها در یکدیگر درمی‌آمیزد و نفس و روح و جسد هر سه موجود واحدی را تشکیل میدهند که هیچ اختلافی در آن نباشد مانند جزئی از کلی که طبایع آن سالم بماند و اجزای آن سازگار باشد.

و بنا برین هر گاه این نوع مرکب به جسد محلول برخورد کند و حرارت دادن با آتش را بر آن ادامه دهند و رطوبتی که در آن هست بر حسب تأثیر آتش آشکار شود، آن رطوبت در جسد محلول^۱ نوب می‌شود. و خاصیت رطوبت اشتعال و در آویختن آتش بدانست و هر گاه آتش بخواهد بدان درآویزد در آمیختگی آب بارطوبت آنرا از اتحاد بانفس منع می‌کند، زیرا آتش باروغن متحد نمیشود و روغن همچنان خالص می‌ماند. همچنین از خواص آب اینست که از آتش می‌گریزد و ازین رو هر گاه بخواهند حرارت آتش را بر آن ادامه دهند تا ببرد (یا تبخیر شود) جسد خشکی که با آن ممتزج- می‌باشد آنرا در درون خود زندانی میکند و مانع پریدن آن میشود و بنا برین جسد علت نگهداری آب و آب علت بقای روغن و روغن علت ثبات ماده رنگین و ماده رنگین علت ظهور رنگ است]^۲ رنگ و رنگ علت ظهور روغن و آشکار شدن چربی در اشیاء تیره‌ایست که نه نورونه حیات دارند چنین است جسد مستقیم. و بدینسان اکیسیر بدست می‌آید و این همان بیضه‌ایست که در باره آن سؤال کردم و حکما آنرا بدین کلمه «بیضه» نامیده‌اند. و مقصود آنان بهیچ‌رو تخم مرغ نیست. و باید دانست که حکما ترکیب مزبور را بی آنکه معنی خاصی از آن اراده کنند بدین کلمه نامیده‌اند بلکه آنرا تشبیه کرده‌اند و من روزی این موضوع را از مسلمه پرسیدم که جز من کسی در نزد او نبود.

۱ - همچنان دوام می‌یابد. (پ) صورت متن مطابق نسخه خطی «بنی جامع» و جاهای مصر و بیروت است.

۲ - از نسخه خطی «بنی جامع» (پ)

و گفتم: ای حکیم فاضل بمن باز گوی چرا حکما مر کب حیوان را بیضه نامیده‌اند؟
 آیا این کلمه را بخصوص برای مفهوم مزبور برگزیده‌اند یا معنی خاصی آنرا
 بانتخاب آن و ادار کرده است؟ گفت برای معنی غامضی آنرا برگزیده‌اند. گفتم ای
 حکیم! چه سود و چه استدلال در باره این صناعت برای آنان پدید آمده است
 که آنرا تشبیه کرده و بیضه نامیده‌اند. گفت: برای شباهت و نزدیکی آن به مر کب.
 در آن بیندیش معنی آن بر تو آشکار خواهد شد. من همچنان اندیشمند در حضور اوباقی-
 ماندم و قادر نبودم بمعنی آن برسم. ووی هنگامیکه مرا متفکر دید و دریافت که همه
 توجهم بدان معطوف است دست روی بازوی من گذاشت و آهسته مرا تکان داد و گفت
 ای ابوبکر! علت آن نسبتی است که میان این مر کب حیوان و بیضه در کمیت الوان
 هنگام امتزاج و فراهم آمدن طبایع وجود دارد.

و چون این سخن را بیان کرد تیرگی از ذهنم دور شد و نور دردم بتابید و خردم
 برد یافتن آن توانائی یافت آنگاه برخاستم و خدای تعالی را سپاس گفتم و بخانه خویش
 باز گشتم.

و درباره گفتار مسلمه شکلی هندسی اندیشیدم که صحت گفتار ویرا با برهان
 اثبات میکند و اینک آنرا درین نامه برای تو توضیح میدهم: مثال آن اینست که هر گاه
 مر کب انجام یابد و کامل شود، نسبت طبیعت هوائی 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 بنا برین هر دو چیزی که برین 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 میافزائیم 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 رمزاست ولی موضوع بر تو پوشیده نخواهد ماند.

آنگاه بر آن دو «خشکی و رطوبت» دو برابر هریک روح یا آب میافزایم 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 میافزایم که عبارت از نفس است و این سه جزء است پس همه آنها بقوه نه برابر خشکی میشوند. و زیر هر یک از دو ضلع مرکبی که طبیعت آن بر سطح مرکب محیط است دو طبیعت قرار میدهم بدینسان که دو ضلع نخستین محیط بر سطح آنرا طبیعت آب و طبیعت هوا قرار میدهم و آن دو عبارتند از دو ضلع: $ا ح ج$ ^۱ و سطح ابجد. و همچنین دو ضلعی که بر سطح بیضه محیط اند و عبارت از آب و هوا می‌باشند دو ضلع $ه روح$ ^۲ میباشند و بنا برین میتوان گفت که سطح ابجد مشابه سطح ه روح طبیعت هوایی است که آنرا نفس مینامند. و همچنین $ب د$ ^۳ از سطح مرکب. و حکما هیچگاه چیزی را بنام چیز دیگری نمینامند مگر آنکه مشابه آن باشد.

درباره کلماتی که شرح آنها را از من پرسیده بودی: زمین مقدس، از طبایع برین و فرودین منعقد شده است.

مس فلزیست که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا بازاج سرخ کرده اند تا سرانجام مس شده است و مغنیسیا ^۴ حجرایشان (کیمیاگران) است که ارواح در آن می‌یابی^۵ و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی میشوند آنرا خارج میسازد تا در برابر آتش قرار داده شود. و فرفره رنگ بسیار سرخیست که طبیعت آنرا ایجاد میکند. و اریز سنگی -

۱- ح د . (ك و ب)

۲- ه روح (پ)

۳- ب د (ك) و (ب) Magnsic - ۴

۵- در چاپ (پ) و چاپهای مصر (تجدد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر مر (تجدد) و در نسخه خطی «بنی جامع (تجدد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

است که دارای سه قوهٔ مختلف بارز می‌باشد ولی قوای مزبور بایکدی بگر همانند و همجنس - هستند نخستین آنها قوه‌ای روحانی تابناک و صاف است و آن فاعله می‌باشد.
دوم قوه‌ای نفسانی و متحرک و حساس است لیکن از قوهٔ نخستین غلیظ تر است و مرکز آن هم‌پائین از مرکز نخستین است.

سوم قوه‌ای زمینی احساس کننده و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوهٔ روحانی و نفسانی را نگه‌میدارد و بآنها محیط می‌باشد و اما بقیهٔ موضوعات این فن مسائلی اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و منحرف کردن جاهلانست و کسیکه مقدهات را بداند از دیگر مسائل بی نیاز می‌شود.

اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همهٔ آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی درین فن بمراتب بالاتری نائل - آئی. والسلام. بایان سخن ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمةٔ مجریطی پیشوای اندلسیان دردانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم^۱ و پس از آن روزگار بوده - است. و تو ای خواننده می‌بینی که کلیهٔ الفاظ این گروه درین صنعت آمیخته به رمز و لفظ است بحدیکه تقریبا نمیتوان آنها را دریافت و این خود دلیل بر آنست 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، اینست 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 ساحریست هنگامی که نفوس شریر بدکاری داشته باشند.

اما موضوع کرامت واضح است ولی در بارهٔ امر ساحری باید گفت که جادوگر چنانکه در جای خود بثبوت رسیده است اجسام مادی را بقوهٔ افسونگری تغییر میدهد و ناگزیر باید با همهٔ اینها در نزد وی ماده‌ای وجود داشته باشد که تأثیر افسونگریش بر آن واقع شود مانند ساختن برخی از جانوران از ماده خاك [یاموی]^۲ یا درخت

۱ - مسلمة در قرن چهارم میزیسته است.

۲ - از چاپ (پ) و نسخهٔ خطی «بنی جامع»

و گیاه و خلاصه از ماده‌ای بجز عناصر مخصوص آن. چنانکه ساحران فرعون در باره ریسمانها و عصاها انجام دادند^۱. و چنانکه از ساحران سیاه پوست وهندیان در اقصای جنوب و ساحران ترک در اقصای شمال نقل می‌کنند که ایشان با قوه افسونگری بنزول باران و جز آن دست می‌یازند. و چون کیمیاگری هم عبارت از ساختن زر از چیزی بجز ماده مخصوص آنست ازینرو باید آنرا از قبیل ساحری دانست.

و کسانی که درین باره بی‌بحث پرداخته‌اند از حکمای نامدار بشمار می‌روند مانند جابرو مسلمه. و دیگر کسانی که پیش از آنان گفتگو کرده و از حکمای ملت‌های گذشته بوده‌اند نیز همین مقصد را دنبال می‌کرده‌اند. و آنها ازینرو سخنان خود را بصورت لغز و معما در آورده‌اند که مبادا ساحری تلقی شود چون شرایع ساحری و انواع آن را انکار کرده‌اند نه اینکه ابهام گوئی آنان بر حسب عقیده آنانکه درین باره بتحقیق - پرداخته‌اند نتیجه بخل وضت بدین فن بوده است. و اینکه مسلمه کتاب خویش را درین 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 دیگر است زیرا غایت بر تر از رتبه است و بهمین سبب مسائل کتاب «رتبه» قسمتی از مسائل کتاب «غایة» بشمار می‌رود یا مشابعت بزرگی در موضوعات با کتاب غایة دارد. و اینکه مؤلف در هر دو فن گفتگو کرده دلیل بر اثبات گفتار است و مادر فصول آینده علوم صحت نظریات کسانی را که می‌پندارند مشاعر و ادراکات این امر بوسیله صنعت طبیعی است بیان خواهیم کرد و خدا دانای آگاه است.^۲

فصل ۲۴

در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند.

این فصل و فصول ما بعد آن با اهمیت است زیرا اینگونه دانشها «فلسفه و نجوم» -

۱ - یعنی آنها را به مار تبدیل کردند.

۲ - س: ۶ (انعام) آ: ۱۸

و «کیمیا» در اجتماع پدید می‌آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می‌یابد و زیان عظیمی به دین میرساند.

ازینرو لازمست در باره آنها موشکافی شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت درخصوص آنها کشف گردد. زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند که نوات و احوال کلیه عالم وجودخواه حسی و چه ماورای حسی و دلایل و علل آنها بوسیله نظریات فکری و قیاسهای عقلی ادراک میشود و تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن «روایت و نقل» زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می‌نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می باشد.

آنها بیحث و تحقیق در این دانش پرداختند و بدان توجه کردند و در جستجوی این برآمدند که غرض از آن بدرستی و صواب منتهی گردد و قانونی وضع کردند که نظر و اندیشه خواننده را به باز شناختن میان حق و باطل رهبری کند و آن قانون را منطبق نامیدند و خلاصه آن اینست که برای ذهن در نتیجه انتزاع معانی از موجودات جزئی اندیشه و نظری حاصل میشود که بدان میتواند حق را از باطل بازشناسد بدین سان که نخست از موجودات مزبور صورت‌هایی تجرید میکند که بر جمیع افراد منطبق می‌شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهایی که بر روی گِل یا موم ترسیم می‌کند منطبق می‌گردد. و این تجرید شده از محسوسات را معقولات نخستین مینامند. آنگاه اگر این معانی کلی بامعانی دیگری مشترک باشند و ذهن آنها را از یکدیگر بازشناسد معانی دیگری را که بامعانی نخستین شرکت دارند تجرید می‌کند. و باز اگر بامعانی دیگری شرکت داشته باشند دوباره و سه باره همچنان تجرید می‌کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی میشود. و پس از آن دیگر ذهن از آنها تجریدی نمی‌کند 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

آنهارا برای بدست آوردن دانشها بکار میبرند، معقولات دوم مینامند. و هر گاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگرند و از آنها تصور وجود در چنانکه هست بجوید، درین هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته ایرا 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 وسیله ای برای آن میباشد و آنچه در کتب منطقیان می شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آنست به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است.

آنگاه فلاسفه گمان می کنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر و این گونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس. و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان در باره وجود بطور کلی چیز است که بدان « ادراک » باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده اند بدینسان که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافته است و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی برده اند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کرده اند و ادراک ایشان باز ایستاده است آنگاه بر حسب امر ذات انسانیت بنوع خاصی از حکم بر جسم عالی آسمانی حکم کرده اند و بعقیده ایشان لازمست فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس فلک را (از لحاظ عدّه) به نهایت شماره آحاد رسانیدند که ده باشد، نه فلک

نوات‌شان از ہم جداست ولی همگی جمع هستند^۱ و یکی نخستین مفرد است کہ دهم^۲ «عقل یا فرشته» باشد و گمان میکنند کہ سعادت در ادراک وجود برین شیوہ داوری - است بشرط آنکہ با تہذیب نفس و متخلق شدن بفضایل ہمراہ باشد و ہر چند شرعی برای باز شناختن فضیلت از رذیلت پدید نیاید این امر «تہذیب نفس» بمقتضای خرد و اندیشہ و میل آدمی بہ صفات و کردارہای پسندیدہ و اجتناب وی از رفتارہای ناپسند بر حسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است ہر گاہ این گونه فضایل برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست میدہد و جہل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید - است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیدہ آنان ہمین است . و دیگر اشتباہاتی کہ ایشان را درین بارہ ہست و در سخنان آنها معروفست و پیشوای این شیوہا و عقایدی کہ مسائل آنها فراہم آمدہ و دانش آنها تدوین گردیدہ و استدلالہای آنها نوشتہ شدہ است چنانکہ ما آگاہ شدہ ایم در آن قرون ارسطوی مقدونی است کہ از مردم مقدونیہ از کشور روم و از شاگردان افلاطون بودہ است و او معلم اسکندر بودہ و ویرا بر اطلاق معلم

۱ - بر حسب عقیدہ متقدمان عالم ہمہ یک کرہ است مرکز زمین و افلاک دیگر ہمہ مانند پوست پیاز بر گرد آن میباشند.

۲ - دہ عقل در نزد حکما ہمگی دہ فرشتہ اند باینطور کہ اول حق تعالی یک فرشتہ پیدا کرد پس از آن فرشتہ دیگر و یک آسمان و پس از او فرشتہ دوم یک فرشتہ و یک آسمان و همچنین دہ فرشتہ و نہ آسمان پیدا شدند و فرشتہ دہم ہمہ عالم را بحکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آنست کہ در شرع آنرا ملک یا فرشتہ نامند . (از عیاش) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل - است و او را سہ اعتبارست وجود آن در خودش . و وجود آن نسبت بغیر و امکان آن بذاتش و بنا بر - این از عقل کل بہر یک از سہ اعتبار مزبور امری صادر میشود چنانکہ باعتبار وجودش عقل دومی و باعتبار وجودش نسبت بغیر نفسی و باعتبار امکانش جسمی کہ فلک الافلاک باشد از آن صادر میشود .. همچنین از عقل دوم - عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دہم کہ در مرتبہ نعم نسبت بافلاک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال د در زبان اہل شرع جبرئیل (ع) نامند . (کشف اصطلاحات الفنون) و رجوع بہ غیاث ذیل دہ عقل شود .

اول می‌نماید و مقصودشان ازین لقب معلم صناعت منطبق بوده است. زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکرده و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند^۱

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقاید و نظریات او را فراگرفتند و رای و روش او را کام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند. زیرا هنگامیکه در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی بزبان عربی ترجمه کردند بسیاری از مسلمانان بکنجکوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه‌های ایشان را کسانی از ممارست. کنندگان در علم که خدا آنرا کمراه کرده بود فراگرفتند و بیحث 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 بروز کارسیف الدوله و ابوعلی بن سینا در قرن پنجم بروز کار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی میکردند و جز آنان. و باید دانست که راهی را که آنان برگزیده و رائی را که بدان معتقد شده انداز همه وجوه باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول^۲ نسبت داده و در ترقی بمقام واجب^۳ بهمان اکتفا کرده اند قصور است از پیجویی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت میشود. چه دایره وجود ازین به‌ناور تراست و (ایزد) آنچه را شما نمیدانید می‌آفریند^۴ و گوئی آنان در اکتفا کردن باثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آنست بمثابه طبیعیان هستند که بویژه باثبات اجسام اکتفا کرده و از

۱ - یعنی تضمین نمیکند.

۲ - عقل اول: فرشته اول که از نه فرشته دیگر پیدا شده و جوهر اول نیز آنرا گفته‌اند (ازغیبات)

۳ - مقصود واجب الوجود است، و آن کسی است که وجودش از ذات خود او باشد و بهیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. (از تعریفات جرجانی)

۴ - و یخلق ما لا تعلمون. س: ۱۶ (التحل): آ: ۸

نفس و عقل دوری جسته‌اند و معتقدند که در ماورای جسم از لحاظ حکمت وجوداً چیزی نیست اما براهینی را که گمان میکنند برای مدعاهای خود دربارهٔ موجودات اقامه میکنند و آنها را بر معیار منطق و قانون عرضه میدارند تا رساست و برای مقصودافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی ازین براهین در بارهٔ موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی مینامند، اینستکه: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج میکنند، و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بریقین نیست زیرا نتایج مزبور احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی بسبب مواد شان جزئی هستند و شاید در مواد مزبور اموری باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر اینکه بگوئیم این مطابقت در مواردی صادق است که حس گواه بر آنست و درین صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آن براهین. و بنا برین یقینی را که در براهین خودمی‌یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی^۲ مطابق جزئیات بوسیلهٔ صورت-های خیالیست نه در معقولات ثانوی^۳ که تجرید آنها در مرتبه دوم است و درین هنگام حکم یقینی است و بمثابهٔ محسوسات میباشد زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت میشود درین صورت دعاوی ایشان را درین باره می‌پذیریم ولی سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه چنین روشی از قبیل اینست که: فرد مسلمان اموری را که برای اوسودمند نیست فرو گذارد^۴

۱ - حکمت خدا (ن.ج)

۲ - معقولات اولی: آنهایی 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: آنهایی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوع و جنس و فصل، که نمیتوان آنها را بر موجودی خارجی حمل کرد (از تعریفات جرجانی).

۴ - اشاره به حدیث: من حسن اسلام المرء ترک ما لایعینه.

زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و ازینرو لازمست آنها را فرو گذاریم .

و اما آنچه از براهین ایشان در باره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعد الطبیعه مینامند، نوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان نا پذیر 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 نوات روحانی را ادراک نمیکنیم تا بتوانیم ماهیت های دیگری از آنها تجرید کنیم ازینرو که میان ما و آنها پرده حس کشیده شده است پس نه مامیتوانیم براهانی برای آنها بیاوریم و نه بطور کلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر قسمتهائی را که در برابر خود می یابیم از قبیل: امر نفس انسانی و احوال مدارک آن و بویژه در عالم رؤیا که برای هر کس امری وجدانی است^۱ ولی پی بردن به حقیقت و صفات ماورای این قسمت امری غامض است که هیچ راهی بآگاهی یافتن بر آن نیست .

چنانکه محققان فلاسفه درجائیکه بر آن شده اند هر چه دارای ماده نباشد نمی توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده اند زیرا یکی از شرایط مقدمات^۲ برهان اینست که ذاتی^۳ باشند . و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار میرود می گوید: « الهیات^۴ ما را یقین^۵ واصل نمیکند بلکه در این دانش سزاوار تر و اولی یا

۱ - وجدانی چیزیست که با حواس باطنی ادراک شود . (از تعریفات جرجانی.)

۲ - مقدمه در اینجا عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست . (از تعریفات جرجانی)
 ۳ - ذاتی برای هر چیزی آنستکه بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چیز نفس و عین آنست و آن خالی از عرض نمیباشد و فرق میان ذات و شخص اینست که ذات از شخص اعم است زیرا ذات هم بر جسم و هم بران اطلاق میشود ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمیکرد (از تعریفات جرجانی)

۴ - متافیزیک Métaphisique

۵ - (ك) و درجاب (پ) و نسخه خطی «ینی جامع» یقین است .

بعبارت دیگر ظن را در نظر نمیگیرند .

و هر گاه پس ازرنجبردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم درین صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافیست . پس این دانشها و اشتغال بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتیکه توجه ما اینست که در باره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم . چنین است هدف و غایت افکار انسانی در نزد فلاسفه . و اما اینکه میگویند : سعادت در اینست که وجود موجودات را چنانکه - هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این براهین درک کنیم ، گفتاری ناسره و مردود - است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است که بدان درآمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارک و مشاعری مخصوص بخود هستند ولی ادراک کننده در وی یکیست که همان جزء روحانیست و آن یکبار مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک میکند ولی باین تفاوت که ادراک کننده روحانی اشیاء را بذات خود بیواسطه ای درک میکند لیکن ادراک مشاعر جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس . و به هر ادراک کننده ای بسبب ادراک چیزی که آنرا در می یابد شادمانی و بهجت دست میدهد . و این امر را باید درحالت کودک در آغاز مشاعر جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنائی و شنیدن آوازه شادمان میشود و مسرت باو دست میدهد . و بنا برین شکی - نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتاً و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدید تر ولذت بخش تر خواهد بود . ازینرو هر گاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه ای چیزی را در یابد شادمانی و مسرتی بدان دست میدهد که وصف ناشدنیست و این ادراک باندیشه و دانش بدست نیاید بلکه بسبب کشف جحاب 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 ازینرو بیاری ریاضت بکشتن قوای جسمانی و مشاعر

آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می‌گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آنست 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 درنمی‌آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) گمان برده‌اند بر فرض که صحت آن برای آنان مسلم باشد ولی با همه این بمقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه می‌گویند براهین و ادله عقلی ایجادکننده 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 این گونه ادراک متوسل می‌شویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است زیرا قوای مزبور با آن ادراک درستیز می‌باشند و مایه نقصان آن می‌شوند و می‌بینیم فلاسفه ماهری در میان ایشان بغور و دقت در کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تالیف ارسطو و جز آنها می‌پردازند و در اوراق آنها جستجو میکنند و به براهین آنها متکی می‌شوند و این گونه سعادت را از لابلای کتب مزبور می‌جویند، در حالیکه نمیدانند با این روش بر موانع کار می‌افزایند. و استناد ایشان درین باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل میکنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد در زندگی خود بدان نائل آید، بهره خویش را از این سعادت بدست می‌آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه‌ایست که حس از آن از میان رتبه‌های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادرک 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 نفس ذاتا و بیواسطه است و آنهم 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 داشته اند آشکار شده است

که نفس در ماورای حس دارای فهم دیگر است که بیواسطهٔ « حواس » ادراک میکند و بسبب این ادراک 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 در بارهٔ اینکه سعادت وابسته با ادراک این وجود است چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) نیز باطل است بر حسب دلایلی که در فصول پیش یاد کردیم^۱ مبتنی بر اینکه دراصل توحید آنانرا اغلاط و اوهای است و میگویند وجود در نزد هر ادراک کننده‌ای منحصر با دراکات و مشاعر خود است و مافساده این رأی را ثابت کردیم و یادآور شدیم که وجود وسیع تر از آنست که بتوان بر آن احاطه یافت یا کلیهٔ آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درک کرد. و از جمیع مطالبی که دربارهٔ عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می‌آید که هر گاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند، نوعی ادراک نائل میشود که ذاتی آنست و با دراکات و مشاعر خاصی اختصاص دارد و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراک در همه موجودات عمومیت ندارد زیرا موجودات بشمار و نا محدوداند و آنگاه بآن قسمت روحانی بسبب این گونه ادراک شادمانی شدیدی دست میدهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد میشود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همهٔ موجودات را درک کنیم؟ یا سعادت است که شارع آنرا ب ما وعده داده است میتوانیم نائل آئیم اگر برای آن کوشش نکنیم؟ دوراست دور آنچه وعده داده میشود^۲ و اما گفتار ایشان دربارهٔ اینکه: «انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل میباشد» مبتنی بر اینست که میگویند شادمانی نفس بسبب ادراک ذاتی آن، عین سعادت است که بدان وعده داده -

۱ - رجوع به فصل تصوف شود

۲ - هیئات هیئات له اتعودون . س: ۲۳ (المؤمنون) آ. ۳۸ دسلان متوجه نشده جملهٔ مزبور از آیات قرآن است .

شده است زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل میشوند در برابر ادراک ذاتی نفس بطور کامل عایقی بشمار میروند و حال اینکه مایان داشتنی اثر سعادت و بدبختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهنیدی که بمعرفت آن نائل آمده اند تنها از شادمانی و مسرتی است که در نتیجه ادراک روحانی بدست میآید، ادراکی که دارای قواعد و قوانینی است لیکن سعادت ماورای آن که که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته باعمال و اخلاقی است که ما را با مثال آن دستور داده است، امریست که مشاعر بشر بدان احاطه نمی‌یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده و در کتاب مبدأ و معاد درین باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتاروی چنین است: « معاد روحانی و احوال آن از امور است که به برهین عقلی و قیاسها بدان میرسند زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدیت و ازینرو برهین ما در این باره بسیار است ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمیتوان بابرهان درک کرد زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید درین باره بگفته های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرح مراجعه کرد. پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه در پیرامون آنها تحقیق میکنند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که باشرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته ایم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحیذ ذهن در ترتیب دلیل ها و حجت ها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در برهین. زیرا تنظیم و ترکیب قیاس ها بشیوه استواری و اتقان هنگامی میسر میشود که بر حسب شرایط حکما در صناعت منطق^۱ باشد و آنها اینگونه قیاسها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم (ریاضیات) و دیگر دانشهای ما بعد آنها بسیار بکار میبرند و در نتیجه کسیکه درین دانشها بتحقیق میپردازد بسبب کثرت

استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملکه و استعداد اتقان و صواب را بدست می‌آورد و در آن مهارت می‌یابد زیرا قیاسهای منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست ولی چنانکه ما دریافته‌ایم در عین حال صحیحترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار می‌روند.

اینست ثمره این صنعت. گذشته از اینکه خواننده آن بر عقاید و شیوه‌های اهل دانش و زیادهای آن بنا بر آنچه یاد کردیم آگاه میشود بنابراین 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 بهیچرو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است رو بحکمت آورد زیرا کمتر ممکنست چنین کسی از پرتگاههای آن در امان بماند و خدا توفیق دهنده انسان بر اراستی است و راهنمایی باوست وما هدایت نمی یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمیفرمود^۱

فصل ۲۵

در ابطال صنعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن .

نجوم صنعتی است که اصحاب آن گمان میکنند بوسیله این صنعت میتوان کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها شناخت^۲ و می‌پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده‌های عنصری خواه مفرد و یا مرکب بدست می‌آید و بهمین سبب اوضاع افلاک و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان میدهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها بتجربه حاصل میشود در صورتیکه این نظر امریست که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه میباشد زیرا تجربه بیشک از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می‌آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل.

۱ - وما کنانتهدی لولان هداناالله - س : ۷ (الاعراف) آ : ۴۱

۲ - این تعریف برای احکام است نه علم نجوم یا ستاره شناسی

(مقدمه ابن خلدون ۱۳۹)

آید و برخی از ادوار ستارگان باندازه‌ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد و عمر همه عالم نسبت بآنها کوتاه است. وجه بسا که برخی از منجمان کوتاه نظر بر آن شده‌اند که معرفت قوای ستارگان و تاثیرات آنها بوسیله وحی بوده است. ولی این رای بقدری خطا و ضعیف است که نیازی بر دوا بطلان آن - نداریم و بهترین دلایل روشن درین باره اینست که بدانیم انبیا (ع) از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خیردادن از غیب نشده‌اند مگر آنکه از جانب خدا باشد، پس چگونه ممکنست ایشان مدعی استنباط غیب‌وئی بوسیله صنعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلمیوس و متاخرانی که از وی پیروی کرده‌اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلاتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل میشود. «بطلمیوس» گوید: «زیرا فعل (خاصیت) و تاثیر تیرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری آشکار است و هیچکس نمیتواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه‌ها و کشته‌ها و جز اینها، و فعل ماه در رطوبت‌ها و آب و رساندن مواد فساد پذیر و میوه‌های نوع خیار^۲ 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 در باره آنها از پیشوایان صنعت موضوعی نقل کرده است ولی این شیوه برای نفس مقلع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آنها به تیر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنرا بطور واضح شناخته‌ایم، و آنوقت مشاهده میکنیم که آیا بر قوت و مزاج این ستاره هنگام قران افزوده میشود یا نه؟ تا موافقت یا نقصان آنرا در طبیعت بشناسیم و بدین سبب به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس اگر قوای مفرد

۱- یعنی موادی که از عناصر چهارگانه ساخته میشوند

۲- قنای بجای قنای (ن. ل.)

آنها بشناسیم ، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن باشکال تثلیث و تربیع 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 نطفه ها و تخم ها بدان متخلق میشوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن نفس متعلق ببدن حلول میکنند ، 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 تاثیر می بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه کیفیات موجوداتی هستند که از آنها تولید میشوند و بوجود می 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 . وقضا یا سرنوشت 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 چهارم (اربع) و دیگر تالیفاتش یاد کرده است و ازین سخنان سستی اصولی که این صناعه بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار میگردد . زیرا علم یا ظن به کائنی از علم به کلیه اسباب آن مانند فاعل و قابل و صورت و غایت بدست می آید 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 ازین قوای نجومی بطور کلی و عموماً مؤثر نیستند بلکه قوای دیگری با آنها در قسمت مادی وجود دارد که آنها مؤثر میباشد مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و نوعی که در نطفه وجود دارد و قوای خاصی که بد آنها یکایک اصناف از نوع باز شناخته میشوند و جز اینها . بنابراین اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد ، آنوقت همان فاعل یا مؤثر و احدی از جمله اسباب مؤثر کائن بشمار خواهد رفت .

سپس می‌بینیم که با علم بقوای نجوم و تاثیرات آنها شرط میکنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد تا در آن هنگام بوقوع کائنی ظن حاصل آید. در صورتیکه حدس و تخمین قوائی هستند که مخصوص به جوینده یا بیننده این قوای نجومی است و این قوا در اندیشه او میباشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمیروند و ازینرو هر گاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجه ظن او بشک تنزل خواهد کرد. و این در صورتی است که علم بقوای نجومی بطور استوار حاصل آید و در برابر آن گزندی روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است زیرا برای حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیرو حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و ازینرو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای را بقوه ای اختصاص دهند و دلیل بظلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظر به ضعیفی است زیرا قوه خورشید بر همه ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و ازینرو کمتر میتوان هنگام مقارنه چنانکه خود او گفته است بفرونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه معایبی بر شناختن کائناتی است که بوسیله این صناعت در عالم عناصر روی میدهند. گذشته از این تاثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است زیرا در باب توحید بروش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ موثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای علم کلام در این باره بقدری استدلال کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسببها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تاثیر میکند ظنین میباشد از اینرو شاید استناد آنها بصورتی جز صورت معارفی است و قدرت الهی را میان سبب و مسبب رابطه میسازند چنانکه همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط میدهد. بویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی باز میگردداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور میکند و اخبار نیز منکر کیفیت نجوم و تاثیرات آنها است و تتبع

واستقرا در مسائل شرعی گواه بر این امر میباشد چنانکه میفرماید (پیامبر): «خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمیکنند.» و باز گوید: «برخی از بندگان نسبت بمن مؤمن و برخی کافرند آنانکه بگویند بفضل و رحمت خدا باران برمانازل شد نسبت بمن مؤمن و نسبت به ستارگان کافرند ولی کسانیکه بگویند بسبب نوء^۱ فلان، باران برمانازل گردید، آنها نسبت بمن کافر و نسبت به ستارگان مؤمن اند» حدیث از «صحیح» است. پس بطالان این صناعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردید. گذشته از اینکه صناعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهای است چه هرگاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست درآید مایه فساد عقاید عوام میشود در صورتیکه در اینگونه مواقع صحت آن تصادفی است و بهیچ دلیل و تحقیقی باز نمیگردد لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته میشوند و گمان میکنند این صحت شامل دیگر احکام آنهم میشود و عموماً دارد ولی گمان آنان درست نیست چه اینگونه کسان وقوع اشیاء را به فاعلی جز آفریننده آن باز- میگردانند. گذشته از این غالب اوقات در نتیجه پیشگوئیهای ستاره شناسان مردم در انتظار وقایع بدی از قبیل راهزنیها می نشینند و در نتیجه اینگونه انتظارات غارتگریها و قیام دشمنان کشور روی میدهد و آنانکه در انتظار چنین وقایعی هستند بخونریزی و کشتار و انقلاب دست میازند. و ما نظایر اینوقایع را بسیار دیده ایم.

پس سزااست که این صناعت بر همه ساکنان اجتماع و شهر نشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن بدین و دولتها میرسد و نباید تصور کرد که منع آن سبب نکوهش خواهد شد و خواهند گفت: وجود این صنعت برای بشر بر حسب مشاعر و علومشان امری طبیعی است. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمیتوان آنها را ریشه کن کرد بلکه ماه کلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت-

۱- نوء: (بفتح ن) ستاره مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت . . . و عرب باران و باد و گرما و سرما را به انواء نسبت میدهند. از (منتهی الارب)

کنیم. ازینرو واجب است در اکتساب خیر از راه موجبات آن بکوشیم و موجبات شرها و زیانها را از خود برانیم. و این تکلیف بر کسیکه مفسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را - میدانند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که از لحاظ ماهیت هم درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکه آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده‌ای آنرا مورد بحث قرار دهد و گمان کند بر آن احاطه یافته است، شکی نیست که وی در واقع و نفس الامر در نهایت قصور و عجز میباشد زیرا از هنگامیکه شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اجتماعات متمدن کسی یافت نمیشد که آنرا بخواند یا بدیگری تعلیم دهد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت شمار بودند و ناگزیر - میشدند برای مطالعه کتب و مسائل این صنعت به کنج خانه خود در حال استتار پناه - برند و از نظر عامه دور باشند. گذشته از اینکه صناعت مزبور دارای شعب و فروع بسیار میباشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جوینده آن از مطالعه خود سودی بدست می‌آورد در حالیکه ما می‌بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدنیا - سود دارد و فرا گرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می‌آورند با همه این جویندگان آن پس از تحقیق و گردآوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می‌یابند پس چگونه جویندگان نجوم می - توانند دانشی را فرا گیرند که شریعت آنرا کنار گذاشته و در جلو آن سد تحریم بسته - شده و از عامه مردم باید تحصیل خود را مکتوم دارند و منابع و مأخذ آن دشوار است و مجبورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین هم دست یازند. و در کنف آن پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با اینهمه مشکلات چگونه آن را بدست می‌آورند و در آن مهارت می‌یابند؟ در حالیکه مدعی آن در میان مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند زیرا این فن از دسترس مردم دور است 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 درین معنی برای یکی از یاران من در همین عرصه وقایعی روی داد و آن هنگامی بود که عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن غلبه یافت و او را در قیروان محاصره کرد و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته دمبدم انتشار می یافت و درین باره ابوالقاسم رحوی^۲ از شاعران تونس میگوید: هر دم از خدا آمرزش میجویم، خوشی و گوارائی ز زندگی رخت بر بسته است. من بامداد و شام را در تونس میگذرانم ولی بامداد و شام از آن خداست. خونریزی و ووباء، بیم و کرسنگی و مرگ بیابان آورده است. مردم در ستیزه جوئی و پیکار اند و چگونه میتوان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هوا خواهان احمدی^۳ پیش بینی میکنند که علی بزودی دچار نابودی و نیستی میشود. و گروه دیگر میگویند: در آینده نزدیک سبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید. ولی برتر از هر دو دسته خداست که آنچه بخواد بیندگان خود حکم میکند. ای رصدا بانان ستارگان سیار^۴ این آسمان چه هنری کرده است؟ وعده هائی را که بما دادید بتاخیر انداختید و گمان میکنید هنوز هم خوب قضاوت میکنید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. ونیمی از ماه و دهه دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی بینیم آیا این نادانی «شما» یا تحقیر «بما» است. ما بخدا پناهمی بریم و میدانیم که هیچ چیز سر نوشت او را در نمیکنند. من بخدا خشنودم، من خدائی دارم که مرا زماه و خورشید شما بی نیاز میکند این ستارگان سرگردان بجز بندگان یا کنیز کانی (دربار گاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود

۱ - عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احد. س. : ۷۲ (الجن) آ : ۲۶

۲ - ابوالقاسم الروحی. (ن. ج)

۳ - شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند و او را بنام احمد بن عثمان میخواندند و نام سلطان ابوالحسن «علی» بود. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ نقل از تاریخ بربر).

۴ - اشاره بآیه ۱۵ و ۱۶ س : ۸۱ (التکویر) فلا اقسام بالخنس الجوارالکس

فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی بخشند خرد کسانی که راه شده است (حکما) که جهان را قدیم میدانند و می پندارندنا بودی و نیستی بدان راه نمی یابد و عالم وجود را ناشی از طبیعت میدانند که آب و هوا آنرا احداث میکند. آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده اند مگر اینکه میگویند خاک و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست. و نمیدانم جوهر فرد کدام و خلا چیست. و نه هیولی را. می شناسم که بدنبال صورت میگردد تا برهنه نماند و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را. میدانم. من در باره کسب^۱ چیزی نمیدانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و تنها مذهب و دین من اینست که مردم باهم همچون دوستان میزیستند چه (در آن زمان) نه فضول و نه اصولی بود و نه جلال و نه ریائی وجود داشت آنچه در اصد «اسلام» پیروی می کردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی. مردم آن روزگار بر شیوه ای بودند که آنها از بزرگان دین فرامیگرفتند و اینهمه هذیان گوئی در آن روزگار نبود. ای اشعری این روزگار من، تابستان و زمستان (گذشت زمان) را از تو میدانم من بدی را به بدی کیفر میدهم و نیکی نیز بمثل آن پاداش دارد. و اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب میشوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوار. من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده اند. آنچه روی میدهد در نتیجه نوشته های شما نیست بلکه حکم و سر نوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده است اگر باشعری در باره کسانی که خویش را به عقیده او نسبت میدهند، خبر بدهند. حتما خواهد گفت: با آنها بگوئید که من از گفته های شما بیزارم.

فصل ۲۶

در انکار ثمره کیمیا - اکسیر» و محال بودن وجود آن
و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می آید.

باید دانست بسیاری از کسانی که عاجز از کسب معاش هستند آزمندی آنان را به

۱ - 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 منزّه است. (تعریفات جرجانی)

ممارست در این صنایع بر میانگیزد و معتقد میشوند که این صنعت نیز یکی از شیوه‌ها و طرق معاش است و گمان میکنند بدست آوردن ثروت ازین راه برای جوینده آن آسانتر است.

وازینرودرین راه به‌سختی‌هاورنجهای بسیار گرفتار میگردند و دشواریهایی متحمل میشوند و از حکام جور و ستم می‌بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان میباشد ثروتهای هنگفتی از دست میدهند و سرانجام اگر نومیدی بر آنها چیره گردد دچار نابودی میشوند و ایشان گمان میکنند که باین صنعت کاملاً آگاه میباشند و آنچه آنها را در این باره بطمع میاندازد اینست که می‌بینند برخی از معادن بوسیله ماده مشترک آنها بیکدیگر تبدیل میشوند و ازینرو میکوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند. آنها در عملیات و چاره‌جویی این فن طرق مختلفی دارند زیرا شیوه‌های آنان در اعمال و صورت آن و هم در ماده‌ای که برای این امر وضع کرده‌اند گوناگون و مختلف است. چنانکه در ماده‌ای که برای عمل بکار میبرند و در نزد آنان موسوم به «حجر مکرم» است عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا مدفوع و گروهی خون و دسته‌ای مو و جمعی تخم «مرغان» میدانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می‌پندارند.

و خلاصه اعمال ایشان درین باره اینست: پس از تعیین ماده‌ای که آنرا بر روی سنگ صلابه میسایند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی درائناى سائیدن ماده را آبداده میکنند و آنگاه که مقداری داروها و ادویه‌ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعادن مطلوب مؤثر میباشد بر آن میافزایند، سپس بعد از شستن در آب 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 چاره‌جویی آن همه این عملیات بطور رضامندی انجام می‌یابد و تدبیر آن بر حسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می‌پذیرد

از کلیه این تدابیر خاك یا مایعی بدست می‌آید که آنرا «اکسیر» مینامند و گمان می‌کنند هر گاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند بزر تبدیل میشود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب منظور 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 پویا بیدار 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 سرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زر و سیم نیز چنین است که به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز مزبور (زر و سیم) تغییر میدهد و بصورت زر و سیم مبدل میسازد. چنین است خلاصه پندار ایشان. و چنانکه می‌بینیم این گروه از اینرو در این کار بمارست دائمی میپردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صناعت نقل میکنند و در میان خود معمول میدارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه میپردازند و بکشف اسرار آنها همت می‌گمارند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معما است مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه اش و نوشته‌های مسلمة مجربطی در کتاب رتبه الحکیم و آثار طغرانی و قصاید مغربی که در منتهای استحکام سروده شده است. و امثال اینها. و پس از همه اینها هیچ سودی از کتب مزبور عاید آنان نمیشود چنانکه روزی من با شیخ مان ابوالبرکات بلفیقی سرور مشایخ اندلس درین باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا را بوی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوای قرارداد و سپس آن را بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که «خواننده این کتاب» جز بانومیدی بخانه خود باز نگردد. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیاگران تنها به زراعت دودی

وحیلہ گری اکتفا میکنند بدینسان که یا آشکارا به زرانود کردن جواهرات میپردازند مانند اینکه «جواهر» سیم را بزریامس را بسیم میاندایند و یاسیم وزررا بنسبت یک یادو یاسه قسمت با فلز دیگری در میآمیزند و یا بنهان کاری میپردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیائی شبیه زر وسیم میسازند مانند سفید کردن مس و نرم ساختن آن به وسیلهٔ جیوهٔ تصعیدشده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل میشود و جز صرافان ماهر نمیتوانند آنرا باز شناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خودسکه هائی میسازند و آنها را در میان مردم هواج میدهند و بانیرنگ سازی و اشتباه کاری 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 بنیرنگ بازی اموال مردم را میربایند چه این حیلہ گران بجای سیم مس و بجای زر سیم میپردازند تا از آن بهره برداری کنند پس چنین کسی دزدیابدتر از دزد است. و بیشتر این گروه در سرزمین مایعنی مغرب از طلاب بربراند که در اطراف سرزمینهای دور افتاده 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 وسیم بسازند و چون نفوس مردم باین دو فلز گرانبها حریص میباشد و در راه بدست آوردن آنها آزمندان حاضرند مبالغ بسیاری خرج کنند ازینرو کیمیاگران مزبور وسیلهٔ معاش خود را از آنان بدست میآورند. سپس در نزد ایشان با ترس و لرزه طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و کار به رسوائی می کشد آنوقت بد جایگاه دیگری میگریزند، و حالت دیگری بخود میگیرند و باز مطامع کسانی از اهل دنیا را بر میانگیزند و آنانرا به نیرنگی که وسیلهٔ فریفتن اینگونه کسان قرار میدهند متمایل میسازند. ما باین صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی میباشدند و دزدی را پیشهٔ خود ساخته اند و تنها

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ (پ) اغنیا «کودنان» است و من صورت نخست را برگزیدم.

راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد اینست که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را بیابند 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 درحقیقت 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.

اماروی سخن ما با کسانی است که این صناعت را پیشه میسازند و بدین رنگ سازی و حیلہ گری تن نمیدهند بلکه از آن سرباز میزنند و خود را از تباه کردن سکه و پول رایج مسلمانان منزہ میدارند بلکه در جستجوی آند تا بدین گونه عملیات و از راه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان میشود سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند، ما با این گروه و درباره وسایل آنان بحث و گفتگو داریم با اینکه میدانیم هیچکس از مردم اینجهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را از آن بدست نیآورده است بلکه عمر خویش را در تدبیر و آبدادن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و برگزیدن 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 دلداة اخبار و سوسه انگیز مربوط بکار خود میباشند.

و هر گاه از ایشان سؤال شود که آیا بچشم خود دیده اید؟ پاسخ منفی 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 درین باره سخن گفته اند: و اینک ما عقابدا بشان را درین باره نقل میکنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را

که برای ما درباره واقیعت و ماهیت امر آشکار میشود یادآور میشویم و خدا توفیق دهنده آدمی براه صواب است .

بنابرین باید گفت که مبنای اساس سخن در این صنعت در نزد حکما درباره کیفیت معادن هفتگانه یا «هفت جوش»^۱ یعنی : زر و سیم و سرب و قلع «ارزیز» و مس و آهن و روی است که آنها از لحاظ فصل^۲ باهم مختلفند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهایی از یک نوع میباشد^۳ و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیوست و نر می و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع واحد اندولی نظر ابن سینا که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده اند اینست که فلزات مزبور از لحاظ فصل باهم مختلفند و انواع متباینی میباشد و هر یک 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 متفقند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است زیرا درین هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود . و ازینرو صنعت کیمیا در نزد او ممکن و دارای مأخذ آسانی است ولی ابوعلی بن سینا بنا بر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و وجود کیمیا را محال و غیر ممکن میدانند و نظر او مبتنی بر اینست که بوسیله صنعت نمیتوان به فصل راه یافت بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کننده اشیاء میآفریند که خدای عزوجل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساسا مجهولند و بتصور در نمیآیند پس چگونه میتوان آنها را از راه

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 متداولست

۳ - در اینجا در چاهای مصر و 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.

صنعت دیگر گونه ساخت .

ولی طغرائی که از بزرگان این صنعت است این گفتار ابن سینا را بغلط نسبت داده و آنرا بدینسان رد کرده است که تدبیر و چاره جوئی برای آفریدن و ابداع فصل نیست بلکه این امر مخصوصاً برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید میآید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد میشود و ما هیچ نیازی نداریم که آنرا بشناسیم و بتصور در آوریم. «طغرائی» گوید: نهر گاه ما بر آفریدن بعضی از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و گاه و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت در باره تکوین زنبور انگبین یاد میکنند و میگویند هر گاه این زنبور نایاب شود میتوان آنرا از گوساله ای تکوین کرد . و ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار «بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی شکر بوسیلهٔ پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در اینصورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زروسیم [در معادن] آگاه شویم . [و اینها همه از راه صنعت انجام می یابد 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 : بنابراین ما هم نظیر اینگونه عملیات را در^۱ زروسیم میجوئیم و ماده ای بدست میآوریم که آنرا مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زروسیم وجود داشته باشد . آن گاه در چاره جوئی آن می کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم . (پایان سخن طغرائی بمعنی) .

و گفتاری را که طغرائی در رد ابن سینا یاد کرده صحیح است لیکن ما بر رد صاحبان این صنعت (کیمیاگری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همهٔ ایشان خواه طغرائی و خواه ابن سینا آشکار میشود . بدینسان که خلاصهٔ چاره جوئی آنها اینست که پس از آگاهی بر مادهٔ آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع

قرار میدهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می-گیرند تا آنرا به زر یا سیم تبدیل کنند و بنابراین قوای فاعله و منفعله را دوچندان می-سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دوچندان کردن قوه فاعله از زمان فعل و تأثیر آن میگذرد 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 دوچندان گردد زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه بر حسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئی شان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده میباشند که آنرا مانند خمیر مایه میکنند و آنگاه در تبدیل و احاله جسمی که مورد چاره جوئی است خاصیتها و تأثیرات مطلوب میبخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم .

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر باید در آن عناصر چهارگانه بر حسب نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجام نمیپذیرد ازینرو ناچار باید یکی از اجزای آن-ها 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 باید در زمانی پدید آید و ازینرو ناگزیر باید در اشکال آن و انتقالش از زمان تکوین از شکلی بشکل دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و درین باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچه خون بسته «علقه» و سپس بشکل پارچه گوشتی «مضعه» در میآید و پس از آن صورت پذیر میشود و آنگاه صورت جنین بخود میگیرد و سرانجام متولد میشود و سپس مرحله شیر خواری را میپیماید تا به آخرین مرحله زندگی میرسد و نسبتهای اجزا در هر شکل و مرحله ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است و گرنه هر مرحله نخستین بهینه مرحله دیگری خواهد بود. همچنین حرارت غریزی در هر

مرحله‌ای مخالف مرحله دیگر است .

اکنون به مراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار و هشتاد سال در معدنش روی می‌دهد و بکیفاتی که با آنها انتقال می‌یابد، مینگریم و چنین نتیجه میگیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و بتدبیر و چاره - جوئی خود با آن روبرو شود تا آنرا بکمال رساند . ویکی از شرایط صنعت همواره اینست که آنچه را میخواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که میگویند :

آغاز کار با پان اندیشه و پان اندیشه آغاز کار است پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زرد 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 حدیکه کلیه این خصوصیات را در برابر تاثیر و خاصیت طبیعت در معدن جایگزین کند تا برای برخی از مواد صورتی ترکیبی آماده - سازد که مانند صورت خمیر مایه برای نان باشد و درین ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند .

و کلیه این عملیات در زمره دانش‌های محیط بشمار میرود و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صنعت می - تواند زر بدست آورد درست بمثابه کسی است که ادعا کند میتواند از راه صنعت، انسانی را از منی بیافریند .

و بفرض که برای ماسلم باشد وی با جزا و نسبتها و اشکال و مراحل «منی» احاطه دارد و بر کیفیت آفرینش آن در رحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان میدانند که بهمۀ جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شاذی از دانش او فوت نشود آ نوقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است ولی چگونه ممکن است وی بچنین معلوماتی دست یابد ؟

وهم اکنون این برهان را باختصار بیان میکنیم تا فهم آن آسان گردد و میگوئیم خلاصه صناعت کیمیا آنچه ادعا میکنند بوسیله این صناعت انجام میدهند اینست: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیله عملیات صناعی و روبرو کردن آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد یا آفریدن ماده‌ای دارای قوا و افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود درآورد و این تأثیر و عمل صناعی مسبوق بصورت احوال طبیعی معدنی است که میخواهد بوسیله آن طبیعت را بجلوراند و آنرا با عمل صناعی روبرو کند یا میخواهد ماده‌ای بسازد دارای قوایی که در آنها همه جزئیات را یکبار تصور کرده باشد. و اینگونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابه کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. اینست خلاصه برهانی که یاد کردیم و این برهان از جمله اطمینان بخش ترین مسائلی است که من درین باره فهمیده‌ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا درین برهان از جهت فصل‌ها یا بسبب طبیعت نیست بلکه این امر بسبب دشواری احاطه یافتن و عجز بشر از آنست و ردی را که ابن سینا کرده بود بکلی دور ازین برهان است و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه آن آورده است بدینسان که حکمت خدا در کیمیای دو سنگ (زروسیم) اینست که آنها برای داد و ستد و کسب مردم ارزش دارند و در زمره ثروت ایشان بشمار میروند و بنابراین اگر آنها را بطریق صنعت بدست آورند حکمت خدا درین باره باطل خواهد شد و وجود آنها بحدی فزونی خواهد یافت که هیچکس بسبب اندوختن آنها هیچ چیزی بدست نخواهد آورد.

وهم او را دلیل دیگری در باره عدم امکان تبدیل فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمیکند 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 یا می‌پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن می‌باشد، براستی صحیح می‌بود، طبیعت آنرا فرو نمی‌گذاشت و آن راه دورتر در ابداع و آفرینش زروسیم نمی‌پیمود و اما اینکه طفرائی این تدبیر و عمل را بیرخی 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 درین مورد نظروی 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 با طریقه آنرا میدانند بلکه آنانکه در آن ممارست میکنند همواره کوز - کورانها آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه‌اند و جز به افسانه‌ها و داستانهای دروغ دست نمی‌بایند در صورتیکه اگر این افسانه‌ها راست می‌بود و یکی از کسانی که در باره وی بافسانه سرائی می‌پردازند بکیمیا دست می‌یافت بیشک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرامی‌گرفتند و حفظ می‌کردند و به دوستداران آن انتقال می‌یافت و درستی عمل پس از آنان خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار میرفت تا سرانجام انتشار می‌یافت و به روزگار ما و جز ما نیز می‌رسید.

و اما در باره اینکه می‌گویند اکسیر بمثابة 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 راد گرگون می‌سازد و آنرا برای هضم آماده می‌کنند و آن نوعی فساد است. فساد در مواد آسانتر از افاع و طبایع روی می‌دهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیز است که شریفتر و برتر از آن می‌باشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است و حال آنکه تکوین دشوارتر از فساد می‌باشد و بنا برین اکسیر را نمیتوان با خمیر مایه قیاس کرد و تحقیق امر درین باره اینست که بر فرض وجود کیمیا صحت داشته باشد بر حسب سخنان حکمائی که درین باره سخن گفته‌اند و بصحت آن اعتقاد دارند مانند جابر بن حیان و مسلمة [بن احمد] مجریطی و امثال ایشان

این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیلهٔ يك عمل صناعی انجام نمی‌پذیرد و سخنان این گروه درین 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 جزوی روی داده است چنانکه مسلمة [ابن احمد مجریطی] در کتاب الغایة موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبة الحکیم ازین مقوله است و نیز سخنان جابر در سایل وی موجود و عیناً از مقولهٔ سخنان مسلمة است و همه با نهادسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آنها بپردازیم. و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موالیدی است^۱ که از حکم صنایع خارج می‌باشد زیرا هم چنانکه از چوب و حیوان بجز از مجرای آفرینش آنها بطریق تدبیر و صنعت نمیتوان در يك روز یا يك ماه چوب یا حیوانی آفرید به مینسان هم نمیتوان از مادهٔ زرد ریز کروز یا یکماه‌زر - ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمیکند مگر بوسیله اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع. و ازینرو هر که کیمیا را از طریق صناعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صناعی را سترون یا عقیم میگویند زیرا اگر رسیدن بآن درست هم باشد، حتماً از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام سبب و ماندن اینها است 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 بر خست من میساختی و آن گاه در آن میدمیدی پس بفرمان من مرغی میشد^۲ و بنابراین راه بدست آوردن امکان کسیر بر حسب احوال کسانی که بآن ارزانی میشود مختلف است و چه بسا که این استعداد بغير صالحی اعطا - میشود و او آنرا بدیگری می‌بخشد و در نزد این دومی بطور امانت میماند و گاهی هم شخص ناصالح آنرا بدست می‌آورد و او نمی‌تواند در آن تصرف کند و آنرا بدیگری ببخشد و ازین

۱- موادست (ک)

۲- و ان تخلق من الطین کهيئة الطير باذنی تنفخ فیها فتکون طیراً باذنی - س: ۵ (المائدة) آ: ۱۱۰ و رجوع به س: ۳ (آل عمران) آ: ۴۴ شود.

نظر عمل او جنبه سحری 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 سحری است و بهمین سبب سخنان کلیه حکما درین باره معما گونه و لغزمانند است هیچکس بحقیقت آن دست نمیابد مگر در اعماق دانش سحری فرورود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. و امور خرق عادت نامحسور است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند و خدا با آنچه می کنند محیط است^۱ و آنچه بیشتر کسان را بد جستجوی این صنعت و ممارست در آن و امیدارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرفی است بجز راه یاد کرده همچون: کشاورزی و بازرگانی و صنعت. اینست که مردم ناتوان بگستن روزی را ازین گونه طرق بر خود دشوار می شمارند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جزم آن بدست آورند. و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی از مردم شهر نشین اند و حتی این خصوصیت در باره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفتند نیز صدق میکند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده. است و می دانیم که وی از وزیران عالی مقام بوده و بالنتیجه در زمره توانگران بشمار میرفته است ولی فارابی که با امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار میرفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمنداند. و در باره نظریات کسانی که بطرق کیمیا شایفته می باشند و در آن ممارست می کنند این امر (فقر و بینوایی) تهمت آشکار است و شکی نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت نیر و مند است^۲

۱- والله بما يعملون محیط. س: ۸ (الانفال) آ: ۴۹

۲- ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین. س: ۵۱ (الذاریات) آ: ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت پس از آبه افزوده شده است: پروردگاری جز او نیست.

فصل

در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد
و جز آنها را فرو گذاشت ۱

باید دانست که گنجینه دانشهای بشری جان «نفس» انسانی است بدان سبب که خدا در آن ادراک آفریده است و سود ادراک حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه با ثبات 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 بدینوسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر میشود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می‌یابد:

۱ - بشیوه تعلیم دادن .

۲ - از راه گفتگوی با دیگران بمنظور تابناک کردن اندیشه و اثبات حقیقت .

و البته بیان اندیشه‌ها تنها از راه تعبیر انجام می‌یابد و تعبیر سخن ، از الفاظی ترکیب می‌شود که در نطق بکار می‌روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیله کام «زبان کوچک» و زبان ادا می‌شوند و بدانها سخن گوین، هنگام مکالمه اندیشه های خویش را بیکدیگر می‌رسانند و این نخستین پایه بیان اندیشه‌ها و تعبیر از اندوخته های درونی است و هر چند مهمترین و شریفترین آنها دانشهاست ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است خواه خبر یا انشا شامل میشود .

پایه دوم بیان چنانست که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم با آنکه از مادور یا نهانند یا بآیندگان و کسانی که همزمان مانیستند برسانیم و این منحصراً بنوشتن است . و نوشتن عبارت از نقش کردن علائمی بادست است بدانسان که اشکال و صورت -

۱- این فصل در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست لذا آنرا از ص ۲۴۱ تا ص ۲۴۸ چاپ پاریس ترجمه کردم .

های آن و ضمناً حرف بحرف و کلمه بکلمه بر الفاظی دلالت میکنند که در نطق بکار میروند. و بنابراین بیان و تعبیر اندوخته های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار می رود و ازینرو آنرا در پایه دوم قرار داده اند ولی هر يك ازین دو گونه بیان که از اندوخته های درون آدمی، دانشها و معارف را نشان دهد آن شریقت خواهد بود و توجه خداوندان دانش و هنر باینست که اندیشه ها و اندوخته های درونی خود را بوسیله نوشتن در دل او اوراق بیاد کار گذارند تا سود آموختن آنها بهره آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مؤلفان کتب اند. و در میان مجامع بشری و ملت های گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصر های متمادی و پیاپی بنسل های آینده انتقال یافته است و مطالب آنها بر حسب شرایع و مذاهب گوناگون و تواریخ ملت ها و دولتها مختلف است. لیکن در دانشهای فلسفی اختلافی وجود ندارد زیرا همه مطالب آنها یک شیوه بر حسب مقتضیات اندیشه آدمی در تصور موجودات گردآوری می شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده همچنانکه هستند و بروفق واقعیت میاندیشند و ازینرو در این دانشها اختلافی روی نمیدهد بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می آید چه ملت ها از لحاظ مذاهب با یکدیگر متفاوتند یا اینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می آید در علوم تاریخی نیز تفاوت و اختلاف مشاهده میشود. آنگاه می بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف که آنها را قلم و خط مینامند نوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آنجمله خط حمیریست که آنرا «مسند» مینامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می نوشتند و باشیوه کتابت عربهای متأخر از قبیل مضریان مخالف است همچنانکه لغت ایشان نیز بالغت مضر اختلاف دارد و هر چند همه آنان با عربی سخن می گویند ولی عادت و مملکت مضریان در زبان و طرز تعبیر، با حمیریان متفاوتست و هر يك از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرا شده است و با اصول

وقواعد دیگری مخالف است. وجه بسا که درین باره آنانکه آشنا بهملکات 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 هیچیک 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 کورد در باره زبان عربی نیز بهمینسان تصور می کنند و می گویند عرب هابطور طبیعی بزبان عرب سخن می گفته اند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبریست که خاندان عابرین شالغ 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 یک از ملتها در نوشتن اصطلاح خاصی دارند که بآنان منسوبست 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 قدیمترین 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 بزبان های مزبور نازل گردیده و بآن خطوط نوشته شده اند و چون دو خط مزبور وسیله تعبیر و بیان آیات نازل شده آن دو کتاب قرار گرفتند ازینرو نخست بتنظیم آنهاهمت 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 بکیش

مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسر از تورات بود ازینرو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را با آسان ترین روشها از آن اقتباس کنند و در نتیجه توجه بزبان 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 بر حسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند.

گذشته ازین مؤلفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می دهند در هفت مقصد منحصر کرده اند و تنها آنها را شایسته اعتماد میدانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته اند و آنها عبارتند از :

- ۱ - استنباط يك دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و در باره مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت دیگر دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خود مسائل و مباحث نوینی استنباط کنند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنا برین نتیجه تحقیقات و استنباطات خود را بوسیله نوشتن در کتاب بیاد گاری گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه ابن شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادله لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه با استنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از نمرات تحقیقات آنان بهره مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می کنند.
- ۲ - شیوه دوم تألیف اینست که کسی بمطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان بپردازد و فهم آنها را دشوار بیابد ولی خدا باب درک آنها را بروی بگشاید و آنوقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکنست از درک آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها بپردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره مند.

شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف، فصلی شریف بشمار میرود.

۳ - هنگامیکه یکی از دانشمندان متاخر 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 بآیندگان هم برساند. زیرا بعلمت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورهای و شهرت مؤلف بفضل و دانش و اعتماد مردم بمعلومات وی زدودن و از میان بردن آن غلط دشوار میگردد ازینرو دانشمندی که آن لغزشها را رد میکند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگار بگذارد تاخواننده بر آن آگاه شود.

۴ - وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان هائی 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 بتالیف میبازد.

۵ - دیگر از مواردی که سزااست در آن تألیف کرد اینست که مسائل دانشی نامنظم باشد و هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آنوقت دانشمند آگاه بترتیب و تهذیب آن دانش میبپردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار میدهد چنانکه این وضع در «المدونه» بروایت سخنون از ابن قاسم و «العتبیه» بروایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده میشد چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. ازینرو ابن ابوزید بتهذیب «المدونه» همت گماشت ولی «العتبیه» همچنان نامهذب 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 «برادعی» پس از وی نوشته است دیگر از «العتبیه» بی نیاز شده اند.

۶ - هنگامیکه مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد

و برخی از دانشمندان بموضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آنها را گردآوری کنند آنوقت ازین راه فن یاداش 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 ابویعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند چه جاحظ در کتاب «البيان والتبيين» بسیاری از مسائل آن دانش را گرد آورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صد کشف موضوع و جدا کردن آن از دیگر علوم برآمدند و در علم بیان بتألیف 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 مبادا به مقصد مؤلف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است در تألیف بدانها اتکال شود و هر مؤلفی باید آنها را در نظر گیرد و در جزین مقاصد تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزله انحراف از جاده ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده اند. 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 بمطالب نا درست تبدیل کند یا در مباحثی نا سودمند بگفتگو پردازد. چنین شیوه ای 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 آژ مندیست یعنی نادانی و بیشرمی است؛ پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایسته خرد مندان نیست ». و خدا انسان را آنچه درست تر است رهبری میفرماید^۱

فصل ۲۷

در اینکه فزونی تالیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی بر غایت و نهایت آن زبان رسانیده فزونی تالیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه‌های آنست و آنکه که شاگردان و دانشجویان ب جستجوی آن همه تالیفات و اصطلاحات بر خیزند و بر آنها واقف شوند، درجه تحصیل برای آنان مسلم می گردد و درین هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه‌های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواد کتبی را که در يك صنعت نوشته شده است بتنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد عمر او وفا نمی کند و عاجز میماند و ناچار در مرتبه‌ای فروتر از درجه تحصیل قرار میگیرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال میآوریم و کتاب «مدونة» را در نظر میگیریم که چه شروحي مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهاات و مقدماتی بر آن نوشته‌اند^۲ همچنین کتاب ابن حاجب و شروحي که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه‌های فقهی فیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر باز شناسد و طریقه‌های متاخران را از شیوه‌های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم میشود. و با اینکه همه کتب و طریقه‌های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی درهمه يك سان است لیکن دانشجو ملزم است بر همه آنها آگاه شود و شیوه‌های گوناگون یاد -

۱- اشاره به: ان هذا لقرآن یهدی للتی هی اقوم. س: ۱۷ (النحل) آ: ۹

۲- و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه»، (ک)

کرده را از یکدیگر باز شناسد. در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی کند و پویان میرسد. و اگر معلمان بهمین اکتفا میکردند که دانشجویان تنها همان مسائل مذهبی را فرا گیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می کرد و روش کار جز این بود که اکنون متداولست و تعلیم آسان میشد و فرا گرفتن آن سریعتر انجام می یافت. ولی این امر بمنزله درد بی درمانی شده است و عادت بدان آنچنان در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییرنا پذیر شده است. و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یاد آور میشویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیه شروح و حواشی و تفسیرهایی که بر آن نوشته شده و شیوه های گوناگون بصریان و کوفیان و بغدادیان و پس از آنان روش اندلسیان. و طرق متقدمان و متاخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که درین باره نوشته اند و آنگاه در نظر می گیریم که چگونه از دانشجو میخواهند همه اینها را بخواند و فرا گیرد و در نتیجه عمروی در برابر آنها سپری میشود و هیچیک از دانشجویان جزعه قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمیرسند و از چنین کسانی میتوان صاحب تالیفاتی را نام برد که درین روزگار کتب او در مغرب بما رسیده و او مردی مصری از اهل صناعت زبان عربی است که باین هشام معروفست، و سخنان وی درباره این صناعت نشان میدهد که بر نهایت ملکه آن استیلا یافته و ازین لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه و ابن جنی و طبقه آن دو قرار گرفته است. زیرا وی ملکه ای عظیم داشته و بر اصول و فروع این فن کاملاً احاطه یافته و بهترین شیوه ای در آنها تصرف نموده و ثابت کرده است که فضل منحصر به متقدمان نیست. با اینکه یاد کردیم هم اکنون بسبب تعدد شیوه ها و طریقه ها و تالیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد ولی این فضل خداست آنرا بهر که خواهد ارزانی میدارد. ^۱ و اینگونه کسان از نوا در 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 نمرهٔ این ابزار و مقدماتست برسد ولی خدا هر که را بخواهد رهبری میکند^۱

فصل ۲۸

در اینکه تألیفات مختصر فراوان در 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 در هر برنامهای مختصری تدوین میکنند که مشتمل بر تنظیم و محصور کردن مسائل و ادلهٔ آنست بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از يك فن را در الفاظ قلیلی میگنجانند و این شیوه به بلاغت زیان میرساند و فهم آن بردانشجودشوار است. و چه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه میشوند و آنها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر میکنند چنانکه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق و امثال آنها بدین روش گرائیده‌اند ولی این شیوه مایهٔ فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب میرساند زیرا درین روش امر بر مبتدی مشتبه میشود چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرفتن غایات دانش مستعد نشده است آنها را براوالقामी - کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم میباشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته ازین درین روش باهمهٔ اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع و جستجوی الفاظ کوتاه و مختصری میشود که فهم آنها دشوار است ازینرو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می‌بیند الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست میدهد. گذشته از همهٔ اینها ملکه‌ای که بسبب تعلیم ازین کتب مختصر بدست می‌آید بفرص که بطور استواری حاصل شود

و آسیمی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست میآید، ملکه‌ای قاصر و نارسا خواهد بود زیرا ملکات نوع دوم در نتیجه تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل میشود و پیداست که تکرار و هم اطلاع سخن برای حصول ملکه کامل سودمند میباشد.

و هر گاه از تکرار صرف نظر شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همه این موضوعات مختصر، که منظور مؤلفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور کردن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند و رسوخ آنها در ذهن ایشان، دچار مشکلات میشوند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده‌ای نیست^۱ و آنرا که خدا گمراه کند راهنمایی نخواهد یافت^۲

فصل ۲۹

در شیوه درست تعلیم دانشها و روشی که شاگردان از آن برخوردار میشوند.

باید دانستکه تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می افتد که درجه بدرجه و قسمت بقسمت و اندک اندک باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی. مسائلی که از اصول آن میباشد بر معلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها بذهن وی شرح آنها پردازند و درین باره قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بروی فروخوانده میشود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و درین هنگام برای او ملکه ای در این دانش حاصل میشود لیکن ملکه مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه اینست که او را برای فهم فن و بدست آوردن مسائل آن آماده میسازد سپس باید بار دیگر آن فن را بروی القا کنند ولی درین بار در تلقین او را

۱ - ومن یهدی الله فإله من مضل س: ۳۹ (الزمر) آ: ۳۷

۲ - و من یشال الله فإله من هاد- همان- دوره - آ: ۳۶ و درجا یوی مصر و بیروت علاوه بر آیات مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانو تعالی دانا تراست.

بمرتبه بالاتری از مرحله نخستین ارتقا میدهند و بشرح و بیان کاملتری میپردازند و از حد اجمال خارج میشوند و درین مرحله اختلافاتی را که در فن هست باز کردلیل آنها یاد میکنند تا بر همین شیوه بپایان فن برسند. درین هنگام ملکه او نیکو میشود سپس با رسوم فن را بوی میآموزند و درین مرحله او از حد مبتدی در گذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته است^۱ ازینرو درین بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلفی را بی شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همه درهای بسته آن دانش بروی وی گشوده شود تا از فرا گرفتن آن فن رهائی یابد در حالیکه کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوه تعلیم سودمند. و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلّم میآموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکنست برای بعضی تحصیل فنی در کمترین مراحل حاصل گردد و این بر حسب استعدادی است که برای او آفریده شده است و بدان تحصیل دانش میسر میگردد. و مشاهده کرده ایم بسیاری از معلمان^۲ همعصر ما باین شیوه تعلیم و روش افاده آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را بر محصل القا میکنند و از وی میخواهند که ذهن خود درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنها مکلف میسازند و بسبب القای غایبات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب میکنند و ویرا با شتابه 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 بوسیله مثالهای حسی^۳. آنگاه

۱- در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند: ۱- مبتدی ۲- شادی ۳- منتهی و مرحله شادی آنست که محصل قسمتی از اصول دانش را فرا گرفته لیکن بمرحله منتهی نرسیده است و منظور مؤلف درباردم رسیدن باین مرحله است.

۲- در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (ب) بجای معلمین، متعلمین است (۴)

۳- این نظریه کاملاً مطابق شیوه جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح میدهند

پیوسته استعداد وی بتدریج و اندک اندک بسبب درآمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بروی ریش می کند و از مرحله تخمین به حد جامعیت و کمال که بر تراز مرحله تخمین است انتقال میابد تا ملکه او از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل میشود و بر مسائل فن احاطه می یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایت دانش الفاشود در. حالیکه وی درین 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 بدانه و اساساً دشوار میباشد و در نتیجه از آن گونه مسائل سر باز خواهد زد و دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید و این وضع به جدائی او از کسب دانش منجر خواهد شد و پدیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که بوی میآموزد بفهم مسائل فن و تراز اذح طاقف و توانائی و بر تر از نسبت قبول او برای تعلیم و ادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری درآمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن حفظ کند و مقاصد آنرا بدست آورد و بوسیله آن بر ملکه ای تسلط یابد که بدان درجز آن دانش هم نفوذ کند زیرا اگر محصل ملکه خاصی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیه دانشها هم مستعد میشود و برای اونشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به بر تراز آن مرحله علمی حاصل میگردد تا سرانجام بر غایات دانش دست می یابد لیکن اگر امر بر او مشتبه شود و معلومات وی بمسائل دیگر درآمیزد از فهم فرومیانند و خستگی و افسردگی بدو راه می یابد و اندیشه وی زودود میشود و از تحصیل نومیذ میگردد و دانش و تعلیم آنرا فرو میگذارد و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید!

همچنین سزااست که معلم دریک فن و یک کتاب متعلم را در بر زمانی نگاه ندارد بدینسان که جلسات درس را از هم گسیخته کند و میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیله فراموشی و از هم گسیختن مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه

حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد .

و هر گاه اوایل و اواخر دانش هنگام اندیشه در آن در ذهن حاضر و دور از نسیان - باشد آنوقت ملکه آسانتر حاصل خواهد شد و ارتباط آن استوار تر خواهد گردید و آیین و اسلوب 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 نمیدانستید بشما آموخت^۱ و از شیوه‌های نیکو و روشهای لازم در تعلیم اینست که دودانش را با هم بمتعمل نیاموزند چه وی درین هنگام کمتر ممکنست در یکی از آنها پیروزی یابد و باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد . و ازینرو هر دو دانش برای او معلق و مشکل میشود و بسبب آن نومییدی بوی راه مییابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن یکی از آنها که در دسترس اوست منحصرأ بکار برد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته تر باشد . و خدا (سبحانه و تعالی) ^۲ توفیق دهنده آدمی براه راست است .

فصل ۳

وای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا بقبول تلقی کنی و در راه کسب صناعت بدان متوسل شوی، بگنجی بزرگ و اندوخته‌ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه ای یاد می‌کنم که در فهم آن بتو یاری - خواهد کرد . و آن اینست که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا

۱- علمکم مالم تکنوا تعلمون . س: ۲ (بقره) آ: ۲۴۰

۲- در چاپ (پ) و نسخه خطی «ینی جامع» نیست .

۳- از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمت ذیل فصل بمقابل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده میشود و در چاپ دارالکتاب اللبنانی عنوان مطلب چنین است: **اندیشه انسانی.**

مانند دیگر ابداعات خویش بیا فریده است ، و عبارت از فعل و حرکتی در نفس بسبب قوه ای در بطن اوسط دماغ است که گاهی مبدأ افعال منظم و مرتب انسانی است و گاهی مبدأ برای دانستن چیز است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که بمطلوب متوجه میشود و دوطرف آنرا تصویر میکند و بقصد نفی یا اثبات آن میپردازد آنگاه وسطی^۱ که میان آن دو جمع میکند بشتاب تر از چشم برهم زدنی می - درخشد و این در صورتی است که یکی باشد و اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می شود و بمطلوب خود ظفر می یابد . چنین است کیفیت این طبیعت اندیشه ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است .

سپس باید دانست که صناعت منطوق کیفیت عمل این فکر را نشان میدهد و آنرا وصف می کند تا درستی آن از خطا معلوم شود و هر چند صواب ذاتی آن میباشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطا روی میدهد و این خطا یا بسبب تصور دو طرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می آید و یا بسبب همانندی اشکال در نظم فضا یا ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی میدهد و در اینگونه موارد برای رهایی از ورطه این فساد ، اگر پیشامد کند ، از منطوق استفاده میشود ، بنا برین منطوق امری صناعی است که بسوی طبیعت فکری رانده میشود و بر صورت عمل آن منطبق میباشد و ازینرو که امری صناعی است غالباً از آن بی نیاز میشوند و بهمین سبب می بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب نظر بی آنکه بصناعت منطوق متوسل شوند بر مقاصد علمی دست می یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا بر رحمت خدا بدانش گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان میباشد .

اینست که بر حسب طبیعت فکری خود راه استوار و صحیح دانش را می سپرند و بطور طبیعی روش آنان بحصول وسط و آگاهی بر مطابقت منتهی میشود همچنانکه خدا آنرا آفریده است .

۱ - وسط چیزی است که بکلمه « زیرا فلان ... » مقترن شود مثلا وقتی میگوئیم : جهان حادث است زیرا متغیر است « زیرا متغیر است » ، وسط میباشد ، « از تعریفات جرجانی » .

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی-معروف به منطق برای آموختن دانستن 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 توای دانشجو! ناچار باید از کلیه «مراحل» این پرده هابگذری و به اندیشه مطلوب خود برسی. بنا برین نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهلترین مرحله هاست آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را بر معانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی در ادقالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعیت منطق بکار میروند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامپهایی بیندوزی تا بوسیله آنها مطلوب بر حسب طبیعت فکری تو و توسل برحمت و مواهب خدا شکار شود.^۱

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده ها را بسهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات درپس پرده های الفاظ متوقف میماند یا بعلت 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 راهنمایی میکند کمتر کسی ازین گرداب رهائی مییابد.

پس هر گاه بچنین 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 آنوقت همه آنها را دور بینداز و پرده های الفاظ و عوائق شبهه ها 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 فرورفتن در آن دریای بیکران و جستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحب نظران بزرگ

۱ - در چابهای مصر و بیروت : اشتراطاً یقتضی بها ... در چاپ (ب) اشتراکاً و در نسخه خطی «بنی جامع» اشتراکاً و ظاهر اصحیح «اشراک» باشد که جمع «شرك» بمعنی دام شکار است بقرینه یقتضی

۲ - در اینجاست بجز نسخه خطی «بنی جامع» و نسخه های A و B متعلق به کاترمر «اشراک» در همه چابها «اشتراک» است.

پیش از تو بجستجو پرداخته‌اند گام نه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا در-
 های دانش را بروی آنان برحمت خویش گشود و آنچه را امیدانستند با آنان آموخت.^۱
 بنا برین اگر این شیوه را بر گزینی انوار گشایش از جانب خدای تعالی برای
 ظفر یافتن بمطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این
 اندیشه قرارداد و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده است بر تو الهام خواهد-
 شد. و درین هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز و حق آنرا از قانون صناعی
 ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن پیوشان 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^۲ زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته میشود که بطور طبیعی-
 باشد از نیرو محصل به شک و تردیدی که برای وی حاصل شده ادامه میدهد و پرده‌ها
 در برابر مطلوب وی مانع میشوند و دست از فرا گرفتن آن می‌شوید. و این وضع شیوه
 بیشتر متکلمان متأخر است بویژه اگر نخست بزبان غیر عربی هم آشنا شده باشند،
 آنوقت ذهنشان از فعالیت باز می‌ایستد یا اگر از کسانی باشند که شیفته قانون منطقی-
 هستند، بدان تعصب می‌ورزند و معتقد می‌شوند که وسیله طبیعی ادراک حقیقت قانون
 مزبور است و آنوقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان میمانند و تقریباً از آن
 رهائی نمی‌یابند در صورتیکه وسیله طبیعی ادراک حقیقت چنانکه گفتیم همان اندیشه
 طبیعی است بشرط آنکه از همه اوهام مجرد شوند و بحث کننده به بخشایش خداوند
 متوسل گردد و اما منطق وصف کننده عمل و خاصیت این اندیشه «طبیعی» است
 ۱- اشاره بآیه ۲۴۰ سوره (۲) بقره. و علمکم مالم تکنوا تعلمون .

۲- در اینجا عبارت مولف بر حسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن
 چندین جمله فاصله است از نیرو دسلان پنداشته است جمله شرطی جوابی ندارد و مطلب را بپای جمله
 خبری ترجمه کرده است رجوع بحاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود .

و از بنر و غالباً او را بسوی حقیقت سوق میدهد بنا برین متعلم باید ازین نکات عبرت گیرد و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده میشود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بروی بتابد و به حقیقت ملهم شود^۱ و دانش جزاز نزد خدا بدست نمیآید^۲

فصل ۳۰

در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشائیکه ابزار^۳ و وسیله کسب دانش هستند^۴ توسعه یابد و مسائل آنها شعب گوناگون منشعب شود.

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملتهای متمدن بردو گونه است: یکی دانشائیکه ذاتاً و مستقلاً هدف میباشند همچون علوم شرعی از قیل: تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه. و دیگر دانشائیکه ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، و منطبق برای فلسفه. و چه بسا که بر حسب شیوه متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمار میرود. اما اگر مباحث دانشائیکه هدف و مقصد هستند توسعه یابد و مسائل آنها شعب گوناگون منشعب شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود چه این امر سبب میشود که ملکه طالبان آنها نیرومند تر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشائیکه 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 بپردازیم یا مسائل آنها را شعب

۱- و خدا راهنمای آدمی به بخشایش خویش است (ك) و نسخه خطی ینی جامع

۲- اشاره به: و انما العلم عند الله - س: ۴۶ (محمد «ص») آ: ۲۲ و س: ۶۵ (العلم) آ: ۲۶

۳- در برخی از جایهای ضروریات علوم الآلیه بلفظ علوم الالهیه چاپ شده است.

۴- منظور علوم زبان و ریاضیات است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار میرفتند

تازه گوناگونی تقسیم کنیم زیرا چنین شیوه‌ای سبب میشود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها تنها اینست که ابزاری برای علوم باشند و بس. و بنابراین هرچه آنها را ازین روش خارج سازیم بهمان نسبت آنها را از مقصود اصلی خارج خواهیم کرد و آنوقت اشتغال بآنها کار لغو و بیهوده‌ای بشمار خواهد رفت باینکه میدانیم بعلت طول زمان برای فراگرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکه آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور بعلم یاد کرده برای تحصیل علوم اساسی عائقی بشمار میروند در صورتیکه اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه‌ای که متداولست برای فراگرفتن همه دانشها کفایت نمیکند و از اینرو اشتغال باین دانشهای ابزار مایه تضییع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمیآید. و این وضع کاملاً بروش متأخران تطبیق میشود که در صناعات های 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] ۱ و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده‌اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و بمنزله علومیه تلقی کرده‌اند که [ذاتاً] مقصود و هدف میباشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسائلی] ۱ می پردازند که در علوم اساسی بیازی بآنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار میروند و بر اطلاق برای متعلمان زبان بخش میباشند زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش ازین ابزار و مسائل است. و ازینرو هر گاه عمر خود را در تحصیل و مسائل سپری کنند چگونه و کی بمقاصد اصلی دست می‌یابند، بهمین سبب لازم است معلمان درین علوم ابزار «مقدماتی» آنهمه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به هدف اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را درین فن قدری متوقف کنند و آنوقت ببینند هر کس بدانشا شیطکی دارد و بفرآگرفتن آنها اشتیاق نشان میدهد و تا حدی بتحقیق در آنها می پردازد و کفایت و شایستگی او را درین فنون تشخیص دهند باید او و دیگر متعلمان همانند وی را آزاد -

بگذارند که این فنون را برای خود برگزینند و در آنها مهارت یابند چه هر کس بر هر سرشت و استعدادی آفریده شده باشد فرا گرفتن آن برای وی آسان و امکان پذیر است

فصل ۳۱

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه های تعلیم .

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شایع ترین دینی است و رفته رفته در همه شهرهای اسلامی متداول شده است ازینرو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می یابد و بنا برین قرآن بمنزله اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعداً باید محصل فرا گیرد همه مبتنی بر آنست. ازینرو که تعلیم در خردسالی بیشتر رسوخ می یابد و چنین تعلیمی اصل و پایه تحصیلات آینده می شود زیرا هر آنچه نخست و در آغاز در دل نقش بندد همچون پایه و مبنای ملکات بشمار می آید و کسی که تربیت او بر آن پایه و شیوه های آن بنا شود، درست بر وفق همان پایه و شیوه ها پرورش خواهد یافت .

و بر حسب اختلاف علمای فن در باره ملکاتی که از تعلیم پدید می آید شیوه های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوتست چنانکه روش مردم مغرب اینست که تنها بیادادن قرآن اکتفا میکنند و در اثنای آن کودکان را بفرآ گرفتن مسائل املا و رسم الخط و اختلاف نظر قراء درباره آن و میدارند و در جلسات درس این مواد را با هیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی آمیزند تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فرآ گرفتن آن دست باز - دارند چه معمولاً کسانی که از تحصیل این مواد فرو میمانند بکلی دست از کسب دانش - می شینند، و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بر برهائی که در قصبات و دیه ها از اهالی مغرب تبعیت میکنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندان شان اجرا میکنند تا از حد بلوغ در میگذرند و بسن جوانی میرسند، همچنین همین روش را در بزرگسالانی

که پس از گذشتن مرحله بسیاری از عمر شان بخواندن و آموختن قرآن رجوع - میکنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم الخط واملاي قرآن و حفظ آن از دیگران توانا ترند .

و اما روش اهل اندلس اینست که قرآن و نوشتن را از لحاظ تعلیم بکودکان - میآموزند و این هدف را که با سواد کردن باشد مراعات میکنند ولی ازینرو که قرآن اصل و اساس تعلیم و سرچشمه دین و علوم میباشد آنرا هدف اصلی تعلیم قرار داده اند و بهمین سبب تنها بآموختن قرآن اکتفا نمیکند بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن درمیآمیزند مانند: روایت شعر بطوراکثروانشا و واداشتن ایشان بفرا گرفتن و حفظ کردن قوانین زبان عربی و حسن خط و نوشتن و عنایت ایشان درتعلیم تنها اختصاص بقرآن ندارد بلکه توجه ایشان درین باره به خط بیش از همه مواد - است و باری منظور آنان اینست که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحله جوانی - میگذارد درمرحله متوسط (شادی) مطالبی در باره قوانین زبان عربی و شعر فراگیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد دست بدامان دانش درآویزد ولی اندلسیان در این مرحله دست از تحصیل باز میدارند زیرا درسرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش بدست نمیآوردند و برای کسیکه خدای تعالی او را ارشاد فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است .

و اما مردم افریقیه : علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم بکودکان میآموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان میپردازند و بعضی از مسائل علمی را برآنان تلقین - میکنند ولی عنایت بیشتری بقرآن مبذول میدارند و کودکان را بحفظ آن وادارمی - کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا با نهامیآموزند . پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقه ایشان در تعلیم قرآن بیشتر به طریقه اندلسیان نزدیک است زیرا درین باره سند آنان بمشایخ اندلس پیوسته است . و اینها کسانی هستند که هنگام غلبه

مسیحیان بر اندلس از شرق آن کشور بنواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته‌اند و کودکان افریقیه از آنان علوم قرآن را فرا گرفته‌اند .

و اما مردم مشرق : بر حسب اخباری که بما رسیده است آنها هم در تعلیم مواد دیگری را باهم در می‌آمیزند و نمیدانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است . و بنا بر آنچه برای ما نقل کرده‌اند عنایت آنان بتدریس قرآن و کتب علمی و قوانین دانش، در دوران جوانی بیش از مواد دیگر است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط در نمی‌آمیزند بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع بمتعلمان می‌آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی‌دارند و هنگامیکه الواح را در مکاتب برای کودکان مینویسند بخطی است که جنبه هنری و زیبایی ندارد و کسیکه بخواهد خط را بیاموزد بر حسب همتی که درین باره پس از دوران مکتب (ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت - بیاموزد . اما نتیجه‌ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده‌اند اینست که بکلی از فرا گرفتن ملکه زبان عاجزند زیرا از قرآن غالباً ملکه‌ای حاصل نمیشود ازینرو که بشر از اتیان بمثل آن منصرف می‌باشد و بهمین سبب ایشان از بکار بردن شیوه‌های قرآن و پیروی از سبک آن خودداری میکنند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوه قرآن نیز ملکه‌ای ندارند ازینرو برای کسانیکه باین سبک تعلیم و تربیت میشوند هیچ گونه ملکه‌ای در زبان عرب حاصل نمیشود و بهره آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بار مردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبک تراست زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می‌آموزند و ازینرو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سر مشقها و نمونه‌ها قادرند منتها ملکه ایشان از لحاظ بلاغت قاصر است زیرا بیشتر محفوظات آنان از عبارات علومی است که در

مرحله پست بلاغت قرار دارند چنانکه در فصل مخصوص آن یاد خواهیم کرد. و اما فایده و نتیجه شیوهٔ تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و انشا میآموزند و زبان عربی را برای آنان تدریس میکنند، اینست که برای آنان ملکه حاصل میشود و بدان بزبان عربی آگاه تر میشوند و از دیگر علوم عاجزند زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل اساس علوم بشمار میروند دور میباشند و بهمین سبب بر حسب اینکه پس از درجهٔ تعلیم کودک (ابتدائی) درجهٔ دومی هم دارند در خط و ادب گاهی ماهر و گاه قاصراند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامهٔ خویش بشیوه شگفتی در تعلیم معتقد شده و درین باره در بعضی قسمتها از روشهای معمولی بازگشته و شیوه‌های نوینی بر آن افزوده است. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همهٔ علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و میگوید: شعر دیوان عرب است و ایجاب میکند که قواعد عربی مقدم باشد و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم ضرور است تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس باید محصل را با موختن حساب و ادار کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن قرآن آشنا کرد چه باین 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 میرسد که مسائل دیگری مهمتر از آن در خور فهم وی وجود دارد. گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جمل آشنا شود و آنگاه بحدیث و علوم آن بپردازد. و با همهٔ این باید از آموختن دودانش با هم خود داری کرد مگر آنکه متعلم بعلمت فهم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. اینست روشی که قاضی ابوبکر (رح) بدان اشاره کرده است و میتوانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده است. منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست در صورتیکه

از لحاظ احوال متعلمان بهترین شیوه هاست و علت اینکه عادت برین جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم میدارند از نظر بر کزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آنست که مبدا در نتیجه پیش آمد هائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش میآید مانند آفات گوناگون و ترك تحصیل، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند. زیرا فرزند تا هنگامیکه صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر میباشد مطیع فرمان آنهاست ولی هنگامیکه از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیاید چه بسا که غرور جوانی او را در پر نگاه بیکارگی و تنبلی فرو افکند. ازینرو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است معتمن میشوند که او را بخواندن قرآن وادارند تا مبدا این دوره سپری شود و درین امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامه تحصیل کودک یقین حاصل کنیم و اطمینان بیابیم که تعلیم پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی «ابو بکر» شایسته ترین شیوه است که باید آنرا مردم شرق و غرب بپذیرند. ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می کند حکم او را رد کننده ای نیست^۱:

فصل ۳۲

در اینکه سختگیری و روش خشونت آمیز نسبت به متعلمان برای آنان

زیان آور است.

زیرا تند خوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیان بخش است بویژه در-
ملکه «استعداد» خرد سالان و نوآموزان تأثیرات بد می بخشد و هر يك از دانش آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوه ستم و زور پرورش یا بند زیر تأثیر زور و فشار واقع می-
شوند و نفس آنان انبساط نمی یابد و تنگخوبار می آیند و نشاط خود را از دست میدهند
و این وضع آنان را بتنبلی میخواند و وادار به دروغ و خبثات میکند و دروغ و خبثات

۱ - والله یحکم لامعقب لحکمه . س: ۱۳ (الرعد) آ : ۴۱

عبارت از تظاهر به جز چیز است که در درون انسان می باشد از بیم اینکه مبادا مورد دست درازی و ستمگری و زور گوئی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب می آموزد و این صفات عادت و خلق او می شود و از سوی دیگر در نتیجه شهر نشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون : جوانمردی و دفاع از جان و مسکن فاسد می شود و درین باره اتکالی بار می آید و بر دیگران اعتماد می کند و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست می شود و به تنبلی می گراید و در نتیجه از غایت و هدف انسانیت خود باز می ماند و محدود می شود و سرانجام در پر تگاهی فرو می افتد که از آن رهایی نمی یابد و در پست ترین ورطه ها گرفتار می شود . همچنین همین سرنوشت برای هر ملتی که در چنگال قهر و غلبه واقع شود و دچار ستمگری و زور گوئی گردد پیش می آید . و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و دارای استعداد و قوه ای نباشد که او را بر تحمل آن یاری دهد ، مایه عبرت می باشد و می توانیم آن را بطور استقرا در این گونه کسان بیابیم . بانگریستن بقوم یهود این مدعا ثابت می شود که چگونه در نتیجه این سرنوشت دچار خوی زشت و ناپسند شده اند حتی ایشان در همه اعصار و در هر سرزمین به خرج^۱ وصف می شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کید است و سبب آن همانست که یاد کردیم . و ازین رو سزا است که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش خشونت آمیزی پیش نگیرد و سختگیری نکند . چنانکه محمد بن ابو زید در کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده میگوید : سزاوار نیست که مربی و تأدیب کننده کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد . و از سخنان عمر (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

۱- در چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» چنین است ولی در چاپ (ک) و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمه جرح را ترجیح داده است .

مذلت تأدیب است وهم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازه تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین میکند چه شرع بمصلحت کسان آگاه تر است .

وازهترین شیوه‌های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [خلف احمر^۱ گوید : رشید مرا برای تأدیب پسرش محمد امین فرستاد^۲] و گفت : ای احمر ! امیر المؤمنین جگر گوشه و دلبنده خویش را بتو می سپارد او را زیر نظر خویش قرارده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است پس با او چنان باش که امیر المؤمنین بتو دستور میدهد : ویرا بقرآن آشنا کن و اخبار را بوی یاد ده و برای او اشعار روایت کن و سنن را با وی آموز و او را بمواقف سخن و چگونگی آغاز آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگ داشت مشایخ بنی هاشم هنگامیکه بر او وارد میشوند بر انگیز و یاد آوری کن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی - می‌آیند آنها را گرمی شمرد و در جایگاه برتر بنشانده و هر ساعتی که بر تو میگردد باید آنرا مغتنم شماری و بوی سودی برسانی بی آنکه او را غمگین سازی و شمع ذهن او را خاموش کنی و مسامحه آنقدر رومدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو - گیرد و هر چه میتوانی با او بشیوه دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن . و اگر ازین شیوه سرپیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر . انتهى

فصل ۳۳

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان)

بر کمال تعلیم میافزاید .

و سبب آن اینست که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضائلی را که در آنها

۱- از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (پ)

۲- دسلان مینویسد ممکن است در اینجا ابن خلدون دچار اشتباه شده باشد زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی برمکی میگوید معلم امین فضل ابن یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) در گذشته است .

ممارست میکند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القا فرامیگیرد و گاهی آنها را به شیوه تقلید و تلقین بتن خود و بطور مستقیم از دیگران میآموزد ولی ملکه هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود بنا برین ملکهها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می شوند و رسوخ می یابند. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایه اشتباه متعلم میشود بحدی که بسیاری از آنان گمان می کنند که آنها هم قسمتی از دانش میباشند و این اشتباه از متعلم بر طرف نمی شود مگر اینکه بتن خویش و مستقیماً آنها را مورد تحقیق قرار دهد زیرا معلمان هر يك در اصطلاحات دانشها شیوه خاصی دارند و بنا برین شیوه های گوناگونی وجود دارد. اینست که دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است چه درین دیدارها اختلاف شیوه های آنان را در دانش می بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع میکند و میفهمد که اصطلاحات مزبور طریقه هائی برای تعلیم و روش هائی جهت رسیدن بدانش میباشند و قوایش برای رسوخ و استحکام در ملکات برانگیخته میشود و معلومات وی تصحیح می گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر بازمی شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آنهمه استادان و مشایخ گوناگون تقویت میشود و این نتایج برای کسی است که خدا راههای دانش و راهنمایی را برای وی میسر کند و آنگاه ناگزیر باید در طلب دانش سفر کزیند و بگردش و جهانگردی پردازد تا سود فراوان و کمال معلومات خویش را بدیدار مشایخ و برخورد با رجال بدست آورد. و خدا هر که را بخواهد براه راست هدایت میفرماید^۱

۱- والله بهدی من بشاء الی صراط مستقیم. س: ۲ (بقره) آ: ۱۳۶.

فصل ۳۴

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان «فقیهان» نسبت بهمه کسی از امور سیاست و روشهای آن دورتر میباشند .

زیرا ایشان عادت کرده‌اند که در مسائل فکری بکنجکجایی پردازند و در دریای معانی فروروند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و بصورت 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 اشیاء و امثال آنها بر حسب شیوه‌ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده‌اند، مقایسه میکنند و ازینرو 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 ازین کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی که فروعی از محفوظات همچون ادله و کتاب و سنت 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 ازینرو ایشان در همه تحقیقات و مسائل شان بامور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمیشناسند . در صورتیکه صاحب سیاست بامور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می‌پیوندند و از آن تبعیت میکند احتیاج دارد . چه اینگونه کیفیات پوشیده است و شاید هم در امور خارج خصوصیاتی یافت شود که از الحاق آنها بشبه یا مثالی ممانعت کنند و با کلی ذهنی که میخواهند آنرا بر آنها تطبیق کنند منافی باشند . و هیچیک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری قیاس نمیکنند زیرا همچنانکه در يك امر بهم شابه پیدا میکنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند اینست که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس کردن امور بیکدیگر اگر بامر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب

نظریات و اندیشه‌ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلطکاری‌های بسیار می‌شوند و نمیتوان بر ایشان اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمراند نیز بدانند و در ملحق کردن چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل به فرو رفتن در دریای معانی و قیاس و تقلید 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 از کیفیات و اشخاص بهمان اموری قناعت میورزد که بدانها اختصاص دارد و حکم را بوسیله قیاس یا تعمیم از حد آن در نمیگذارند و در بیشتر نظریاتش از مواد محسوس خارج نمیشود و آنها را در ذهنش نمیگذارند مانند شناسایی که هنگام موج از خشکی دور نمیشود. شاعر گوید:

هنگامیکه شنا میکنی بهیچرو بوسط آب فرو مرو.

زیرا سلامت در ساحل است.^۱

ازینرو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون میباشد و در رفتار با ابناى جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امر معاش وی بهبودمی‌یابد و هر آسیب‌سوزیانی را با استقامت نظر خویش دفع میکند. و بالای هر صاحب دانشی دانائست^۲ و از اینجا آشکار میشود که صناعت منطق از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور میباشد چه منطق در معقولات دوم بحث میکند و شاید در مواد آنها مسائلی یافت شود که مانع این احکام گردد و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد،

۱ - سعدی فرماید: بدربار در منافع بیشمار است - اگر خواهی سلامت برکنار است.

۲ - و فوق کل ذی‌عالم علیم. س: ۱۲ (بوسف): آ: ۷۶

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.^۱

فصل ۳۹

در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از نژاد غیر عرب اند .

از شگفتیهائی که واقعیت دارد اینست 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^۲ هستند با اینکه ملت (مذهب) و صاحب شریعت عربی است . و سبب آن اینست 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 ماخذ 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) عرب بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان مبادرت نوزیده 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 نژاد عرب بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان

۱ - آخر فصل در چاپ (ك) و چاپهای دیگر . در و بیروت چنین است : و خدا سبحانه و تعالی دانانتر - است و توفیق باوست .

۲ - هر چند کلمه «عجم» را بمعنی غیر عرب بکار میبرند ولی معمولاً آنرا بر ایرانیان اطلاق میکنند در این فصل گاهی بر ترکهای اطلاق شده است که بایران ناخفته بودند . حاشیه دسلان . ج ۳ ص ۲۹۶

قرآن در آن دوران اشاردهای 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 با آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: قرآن و سنت من^۱» و از روز گاردولت (هرون) الرشید بعد که از نقل دور شدند بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبدا مسائل منقول از دست برود سپس ناگزیر بشناختن زنجیره های حدیث و تعدیل راویان شدند تا ازین راه اسناد حدیث صحیح را از جز آن باز شناسند. آنگاه استخراج احکام اموری که روی میداد از قرآن و سنت توسعه پیدا کرد و گذشته ازین 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 مشابهاً و قیاس گردید و معلوم دیگری نیاز مند 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. در نتیجه کلیه این امور تبدیل بعلمومی شدند که دارای ملکه هائی بودند و ناگزیر باید آنها را تعلیم می دادند و در زمره صنایع (فنون) بشمار میرفتند و ما در گذشته یاد آور شدیم که در صنایع شهر نشینان ممارست می کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع میباشد پس علوم هم از آئین های شهریان بشمار میرفت و عرب از آنها و بازار رائج آنها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان (ایرانیان) یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند: صنایع و پیشه ها از ایرانیان تبعیت میکردند چه ایرانیان بعلمت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته اند برین امور استوار تر و تواناتر بودند چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او

فارسى و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ايرانى بشمار مى رفتند ليکن تربيت آنان در محيط زبان عربى بود و آن زبان را در مهد تربيت آميزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانين و فنى در آوردند که آيندگان از آن بهره مند شوند .

همچنين بيشتري دانشدگان حديث که آنها را براى اهل اسلام حفظ کرده بودند ايرانى بودند يا از لحاظ زبان و مهد تربيت ايرانى بشمار مى رفتند [زيرا فنون در عراق و نواحى نزديک آن توسعه يافته بود] ^۱ و هم کليه علمای علم کلام و نيز مفسران ايرانى- بودند و بجز ايرانيان کسى بحفظ و تدوين علم قيام نکرد و از ينيرو مصداق گفتار پيامبر (ص) پديد آمد که فرمود: اگر دانش بر گردن ^۲ آسمان در آويزد قومى از مردم فارس بدان نائل مى آيند و آنرا بدست مى آورند» .

واما تا زباني که اين تمدن و بازار رائج آن را درک کرده و از باديہ نشيني بيرون- آمده و بسوى تمدن مزبور شتافته بودند رياست در دستگاہ دولت عباسى آنرا بخود مشغول کرده و قيام بامور کشور دارى آنان را از توجه بدانش و انديشيدن در آن باز داشته بود چه ايشان اهل دولت و نگهبان و اداره کننده سياست آن بشمار مى رفتند گذشته از اينکه بزرگ منشى و غرور آنان در آن هنگام مانع بود که بممارست در دانش- گرايند زيرا دانش در شمار صنايع بود و رؤساي همواره از نزديک شدن به صنايع وييشهها سرپيچى مى کردند و بهيچرو بدان نيمگرايندند و اين امور را بکسانى واگذار مى - کردند که از نژادهای غير عرب و مولدان ^۳ بودند و همواره مانند پيشينيان خود عقيدہ - داشتند که آنها براى انجام دادن کارهاى صنايعى شايستگى دارند چه صنعت «علوم» را آئين و دانشهاى خويش ميدانستند و صاحبان صنايع را کمتر تحقير مى کردند تا روزگارى که فرمانروائى بکلى از دست عرب خارج شد و بنژادهاى غير عربى انتقال يافت در بن

۱ - در چاپهاى مصر و نسخه خطى «بنى جامع» نيست

۲ در چاپ (پ) و نسخه خطى «بنى جامع» اعناق و در چاپهاى مصر و بيروت : اکتاف است

۳ - (بضم ميم و فتح واو و فتح لام) شخص عجمى که در عرب پرورش يافته باشد . نغيث

هنگام اعضای دولت معلوم شرعی انتساب نداشتند ازین رو که از علوم هر بود و هر بود و عالمان علوم شرعی بخدمت امور دینی گماشته شدند چه میدیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملک و سیاست سودی نمی بخشند 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 عصری که دانشمندان و مؤلفان آنها باز شناخته شدند و کلیه این دانشها بمنزله صناعتی مستقر گردید و بالنتیجه بایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز اقوامی که بایرانیان نزدیکی داشتند آنها را فرا نمی گرفتند مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهرهای اسلامی متداول بود تا روز گاریکه تمدن و عمران در ایران و بلاد 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 سر زمین 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 و افری داشتند و هم اکنون هیچ کشوری باندازه مصر از تمدن بهره مند نیست چه این کشور درین عصر بمنزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سر چشمه 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 سر زمین حکومت میکند و بهمین سبب سهمی از دانشها و صنایع بآن ناحیه اختصاص دارد که انکار نا پذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته های یکی از دانشمندان آن سر زمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعد الدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیر الدین طوسی جزوی آثاری

مشاهده نکرده ایم که بتوان آنها را در آخرین حد نیکوئی قرار داد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شکفتیهائی در احوال مردم می‌بایم و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند. ^۱ خدائی جز او نیست ^۲

فصل ۳

**در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند
فرا گرفتن علوم از زبان عربی برای آنان دشوار خواهد بود.**

و علت آن اینست که کلیه مباحث دانش‌ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی بر گزیده 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 بر گزیده 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، بیکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هائی میان ضمائر اندو بمنزله پیوند هایی میان معانی و مهرهائی بر آنها هستند و کسیکه میخواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالت‌های لغوی و نیک فرا گرفتن ملکه آن سرعت از الفاظ استخراج کند و گرنه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی میدهد استخراج

۱- بخلاق مابشاه س: ۵ (مأئده) آ: ۲۰ آخر فصل در چاپ‌های مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: او را شریکی نیست پادشاهی او راست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست. س: ۳۰ (الروم) آ: ۴۹- بس است مارا خدا و نیکو کار گزار است. س: ۳ (آل عمران) آ: ۱۶۷

۲- این جمله فقط در نسخه خطی «ینی جامع» است.

۳- این فصل در چاپ‌های مصر و بیروت نیست لذا آنرا از س: ۲۷۴ تا س: ۲۷۸ چاپ پاریس ترجمه و بانسخه خطی «ینی جامع» برک ۲۴۵-۲۴۶ مقابله کردم.

در بودن معانی بروی دشوار خواهد شد ولی هنگامیکه ملکه او در دلالت‌های الفاظ بر معانی را سخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیده 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 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 ازین 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 دشوار تر است .

ولی هر گاه ملکه او در دلالت‌های لفظی و خطی استوار شود آنوقت همه پرده‌هایی که میان او و معانی کشیده شده است بر افکنده میشود و تنها مشکلی که برای او باقی میماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست . چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت به کلمه‌ای . و آنانکه در خرد سالی بآموختن الفاظ و کتابت می پردازند ملکات شان استوارتر میشود .

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملت‌های گونا گونا گونی 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 ، ازینرو بعزت حضارت و تهذیب بکشور داری و ارجمندی و تسخیر ملت‌ها نائل آمدند و پس از آنکه

علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه بسینه منتقل میشد آنها را بصورت صناعت و فن درآوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه ها را فرا گرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدید آوردند و یکسب دانشهای ملل دیگر همت گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه عبری ترجمه کردند و آنها را در قالب الفاظی ریختند که درخور اندیشه های آنان بود اصطلاحات بیگانه را دور ریختند و برای آنها در زبان خودشان اصطلاحاتی وضع کردند و بر حسب فهم و ادراک خویش علوم مزبور را ترقی دادند و آن دیوان هائی که بزبان بیگانه بود بکلی 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 فرو گذارند 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 ایست که در زبان حاصل میشود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکه آن در دست میباشد و بنابراین هر گاه نخست ملکه زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز میگردد زیرا در گذشته یادآور شدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکنست ملکه صنعت دیگری در همان کس بکمال رسد و دلیل آن آشکار است .

و بنابراین هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیک فرا گیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بروی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی بآموختن زبان عرب میپردازد ملکه زبان بیگانه ابراهیم قبلافرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خردسال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکه زبان خودشان با عربی زبانان تربیت میشوند و درینصورت آنها بسزله کسانی قرار میگیرند که از آغاز با زبان عرب آشنا میشوند و آنوقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمیمانند کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فرا -

گرفته باشد نیز مشمول همین نظریه می‌باشد. و به همین سبب‌های بینیم بسیاری از دانشمندان غیر عرب در ضمن تدریس و در محافل تعلیم بجای شرح دادن مطالب کتب عین عبارت کتاب را بطور سطحی قرائت می‌کنند و با این شیوه خویش را از دشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می‌بخشند تا مگر ازین راه فرا گرفتن معانی برای آنان آسان تر- شود. ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه ای استوار باشد بچنین شیوه ای نیاز مند نیست زیرا ملکهٔ زبان کاملاً در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درک معانی گفتارها برای او بمنزلهٔ سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پدیده‌ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجهٔ ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکهٔ آن برای آموزنده حاصل می‌شود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از نژاد غیر عرب هستند مشاهده می‌کنیم ولی چنین کسانی بندرت یافت می‌شوند هر گاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید عالمان عربی در زبان توانا تر اند و ملکهٔ آنان نیرومندتر است زیرا مردم غیر عرب بعلمت آنکه در آغار 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. برین گفتار خرده گیری شود چه منظور مادر آنجا از عجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب‌اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده است که در صنایع و ملکه‌های گوناگون و از آنجمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن در زبان چیز دیگر 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 بحز زبان متداول - شان فرامی‌گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می‌نوشتند. باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا می‌گیرند هم دانش را از زبان غیر مادری خود می‌-

آموزد و هم بخطی ننویسد که ملکه آن در وی قبلا رسوخ یافته است. وهمین امر چنانکه گفتیم برای او بمنزله پرده‌ای میباشد که مانع پیشرفت اوست. و این موضوع در میان کلیه ملت‌هایی که بزبان عربی سخن نمیگویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد.

و درین امر نشانه‌هایی برای کسانی است که میاندیشند^۱

فصل ۳۶

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 ضرورست زیرا ماخذ کلیه احکام شرعی از کتاب و سنت است که بزبان عرب میباشد و کسانی که آنها را از صحابه و تابعان روایت کرده‌اند نیز عرب بوده‌اند و شرح مشکلات آنها هم بلغت آن قوم است و بنا برین کسیکه بخواهد علم شریعت را فراگیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب را بیاموزد و علوم مزبور برای استوار کردن زبان بنسبت تفاوت آن‌ها در ایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکایک و فن بفن یاد کنیم ولی حقیقت خلاصه امر اینست که مهمترین و مقدم بر همه آنها علم نحو است زیرا بدین دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار میگردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبر باز شناخته میشود و اگر این دانش نمی بود اصل افاده «سخن» نامعلوم میماند. و حق این بود که علم لغت مقدم بر همه این دانشها باشد ولی بیشتر اشکال و صور لغوی بر همان موضوعی که برای آن وضع شده‌اند باقی هستند و تغییری بآنها راه نمی‌یابد، در صورتیکه اعراب (حرکات) بر اسناد و مسند و مسند الیه دلالت میکنند و بکلی تغییر می-

۱. اشاره به: وفي ذلك لآية لقوم يتفكرون. س: ۱۶ (النحل) آ: ۷۱ و در نسخه خطی «بنی جامع» بجای يتفكرون (للمتوسمين) است

پذیرد و هیچگونه اثری از آن بجای نمی‌نماید ازینرو علم نحو مهمتر از لغت بشمارد. می‌آید زیرا ندانستن آن بکلی مایهٔ اخلال تفاهم می‌گردد در صورتیکه لغت چنین نیست و خدا دانا تر است.^۱

علم نحو

باید دانست که لغت بر حسب آنچه متعارفت عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش است و این تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصدافادهٔ کلام ناشی می‌شود]^۲ و ازینرو ناگزیر باید بمنزلهٔ ملکه‌ای ثابت در عضو گردد که آنرا انجام میدهد و آن عضو زبانست. 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 حر کاتی که فاعل و مفعول]^۳ و مجرد یعنی مضاف «الیه»^۴ را تعیین میکنند و همچون حروفی که افعال [یعنی حرکات]^۵ را بدوات می‌رسانند بی آنکه بالفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمیشود چنانکه در زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی برمی‌گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت میکنند و ازینرو میبینیم سخنان مردم

۱ - در چاپ (پ) و نسخهٔ خطی بنی‌جامع آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است: و خدا سبحانو تعالی دانا تر است و توفیق بدوست.

۲ - در نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۳ - از نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» و چاپ (پ)

۴ - در متن همهٔ نسخ کلمهٔ «الیه» افتاده است در صورتیکه اگر «مضاف» باشد عبارت بکلی غلط میشود.

۵ - نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» و چاپ (پ) و در نسخهٔ خطی «بنی‌جامع» چاپ (پ) پس از «افعال» (ای الحركات) است ولی دسلان آنرا والحرکات 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 متمدی میکنند و برعکس.

عجم «غیر عرب» هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی گفتار پیامبر (ص) را نشان میدهد که فرمود: «در سخن گفتن جوامع کلم^۱ بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است».

بنابراین حروف و حرکات و اشکال در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر مقصود دارای اهمیت خاصی هستند و نیاز به تکلفاتی ندارند بعلاوه اینکه درین زبان صنعتی وجود دارد که برای این منظور از آن استفاده میکنند و آن فقط ملکه ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آنرا خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگیرند چنانکه کودکان ما درین روزگار زبان مان را میآموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشورهای دیگر که در زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترک گفت و با دیگر اقوام در آمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت زیرا به گوش آن قوم کلمه ها و اصطلاحاتی از مردم مستعرب^۲ القا میشد در صورتیکه گوش سرچشمه ملکه های زبانی است ازینرو در نتیجه اینگونه القایاتی که مغایر آن ملکه بود فساد بدان راه یافت و بعلاوه اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی بآنها متمایل شد و دانشمندان آن قوم ترسیدند که ملکه زبان آنان بمرور زمان بکلی تباه شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد ازینرو برای حفظ این ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها میسنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق میساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که بسبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر مییابد ازینرو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام «اعراب» خواندند و موجبی را که سبب این تغییر میشود «عامل» نامیدند و مانند اینها. و همه اینها اصطلاحات خاصی شد و آنها

۱ - جوامع کلم: سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند.

۲ - مستعرب: عجم (غیر عرب) که بزبان عرب سخن گوید

را در کتاب^۱ تدوین کردند و برای فرا گرفتن زبان، صناعت مخصوص قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات یاد کرده را «نحو» نامیدند.

ونخستین کسی که درین باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیله بنی کنانه بود و گویند او با اشاره علی (ع) بدین منظور همت گماشت چه علی (ع) تغییر ملکه را مشاهده کرد و ازینرو با ابوالاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرا شده بود متوسل گردید آنگاه پس از وی دیگران نیز درین باره کتابهایی نوشتند قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراییدی 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 اینست که خلیل بن احمد به تہذیب آن صناعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروغ آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود و کتاب مشهور خود را که بسیار مورد نیاز مردم بود وضع کرد و این کتاب بمنزله راهنمایی برای کلیه کسانی شد که پس از وی درین فن بتألیف پرداختند.

سپس ابوعلی فارسی و ابوالقاسم زجاج^۲ کتب مختصری برای متعلمان تألیف کردند و همان روشی را که سیبویه در کتاب خود ابداع کرده بود پیش گرفتند. پس از چندی درباره این صناعت کتب مفصل تألیف شد و میان علمای آن در کوفه و بصره دو شهر قدیم عرب اختلاف روی داد و دلایل و براهین هر دو دسته فزونی یافت و شیوه تعلیم کوفی و بصری باهم مابینت پیدا کرد و بسبب کشمکش و اختلاف نحویان در قواعد مزبور در باره اء-راب بسیاری از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن اینهمه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنانرا تباہ میکرد. ازینرو متاخران شیوه اختصار را برگزیدند و بسیاری از کتب مطول

۱- در نسخه خطی «بنی جامع» بجای «فقیدوها بالکتاب» «فقیدوها بالکلیات» است

۲- در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (پ) زجاجی است.

پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیه اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند.

چنانکه ابن مالک این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرائیدند و چه بسا که این قواعد را با سلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن مالک در دوارجوزه کبری و صغری و ابن معطی^۱ در ارجوزه الفیه. و خلاصه تألیف درین فن بعدی بسیار است که بشمار نمیآید و ممکن نیست بر همه آنها دست یافت و شیوه‌های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متاخران مغایر است و شیوه کوفیان با بصریان و بغدادیان با اندلسیان تفاوت دارد و هر يك طریقه خاصی برگزیده اند. و بسبب انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صناعت منقرض شود و بس نوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحله انحطاط هستند دچار گردد.

ولی درین دوران دیوانی «کتابی» از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیار جامع است این کتاب منسوب به جمال‌الدین 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 مکرات را حذف کرده و آنرا «مغنی» در اعراب نامیده است. و هم مؤلف بیاد آوری کلیه نکته‌های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیه ابواب آن منظم شده است. و ما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و وفور بضاعت مؤلف آن در

۱- یحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلیه Kabyliه و مؤلف چندین رساله در نحو است، وی سال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱-۱۲۳۰ م) در قاهره در گذشت و الفیه اونا 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)

این صنعت گواهی می دهد و گویا او در شیوه خود از مقاصد موصلیان تبعیت کرده است که از پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوه تعلیم او را فرا می گیرند. و بدین سبب ابن هشام تألیفی شکفت پدید آورده که بر نیرو مندی ملکه و توانائی او دلالت میکند. و خدا آنچه بخواهد در میان مردم افزون میکند.

دانش لغت

این دانش عبارت از بیان وضع کلمات و مسائل لغوی است و ازینرو بتدوین آن همت گماشتند که بملکه زبان عربی از نظر حرکتی 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 چگونگی وضع الفاظ نیز سرایت کرد و بعلت انحراف از زبان اصلی. بسیاری از لغات عرب در معانی تازه ای بکار برده شدند که در آغاز برای آن معانی وضع نشده بودند گذشته از اینکه نژادهای بیگانه با لهجه زشتی بعربی سخن می گفتند و اصطلاحاتی مخالف اصول صریح عربی بکار میبردند همه اینها سبب شد که بوضع اصلی لغات در نگرند و ناگزیر برای حفظ آن کلمات را با معانی خاص و ضبط آنها بنویسند و تدوین کنند ازیم آنکه مبدا لغات عرب دستخوش زوال گردد و در نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. اینست که گروه بسیاری از زبانشوایان دانش زبان برای انجام دادن این منظور همت گماشتند و درین باره کتبی نوشتند و فراهم آوردند ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل ابن احمد فراهیدی بود که کتاب العین را در علم لغت تألیف کرد. خلیل کلیه الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربیست بر شمرد و او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد: کلیه کلمه های دو حرفی چنین بدست میآیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸

حرف دیگر که يك حرف کمتر از مجموع حروف الفبا میباشند تر کیب میکنند^۱ در نتیجه آن يك حرف مرتباً با ۲۷ دیگر تر کیب میشود و ۲۷ کلمه^۲ در حروفی بدست میآید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حروف تر کیب میکنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ با ۲۸ میرسند که يك کلمه میشود و بنابراین مجموعه آنها اعدادی 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 باول دو برابر می کنند. زیرا تقدیم و تاخیر حروف نیز در تر کیب مورد نظر میباشد و نتیجه این محاسبه کلیه الفاظ دو حرفی را تشکیل میدهد [و الفاظ سه حرفی از ضرب حاصل الفاظ دو حرفی] در رقمی بدست میآید که در نتیجه تر کیب سه حرفی ها از يك تا ۲۶ [بر حسب توالی عدد] گرد آمده است زیرا بر هر لفظ دو حرفی يك حرف بیفزایند لفظ سه حرفی تشکیل میدهد و بنابراین دو حرفی بمنزله يك حرف با هر يك از بقیه حروف است که ۲۶ حرف اند. ازینرو مرتباً از يك تا ۲۶ را جمع و کلیه دو حرفی هارا در آن ضرب میکنند سپس با ضرب رقم بدست آمده درشش جمله مقلوب کلمه سه حرفی مجموع تر کیبات دو حرفی و سه حرفی از حروف الفبا بدست میآید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می برند. بدینسان خلیل کلیه تر کیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی بر حسب روش معمولی تنظیم کرد و درین امر مخارج حروف را مورد نظر قرار داد و ازینرو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنك) و آنگاه حروف دندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قید کرد و حروف غله (ا - و - ی) یا حروف هوائی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت زیرا حرف مزبور

۱- مثلاً الف باب : اب و سپس بات : ات و آنگاه باث : اث و ...

۲- مؤلف در اینجا مسامحه بجای «لفظ» و «کلمه» بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر دو میشود و در اینجا لفظ مناسبتر بود .

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 بنخستین 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 همچنین بیشتر الفاظ دو حرفی را نیز مهمل یافت زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می‌روند. لیکن بیشتر الفاظ سه حرفی مستعمل و بامعنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول اند. 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 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 قرار داد زیرا غالباً مردم با آخر کلمه نیاز دارند^۱ [ازینرو 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 منزلی 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 و اشتقاق و تصرف کلمات نیز پرداخت و ازینرو تألیف وی از بهترین کتب

۱- شاید منظور مؤلف شاعران است که بدنبال قافیه می‌روند.

بشمار می‌آید 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 ازینرو این تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی دوفزند توأمان از یک مادر و پدربند [و کراخ یکی از پیشوایان لغت را کتابی است بنام «المنجد» و این درید کتاب «الجهه» را در لغت تألیف کرده و این - الانباری مؤلف کتاب «الزاهر» است]^۲

ایشهاست اصول کتب لغت بر حسب اطلاعاتی که ما بدست آورده ایم. و درین 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 اینست 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 درین 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 پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای ماخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلا) ابیض را^۳ بر هر چه سفید باشد اطلاق میکردند و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید

- 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 (۱۲۷۳-۱۲۷۲ م) در تونس در گذشته است.
- ۲- از چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع».
- ۳- در وضع عام. چاپهای مصر و بیروت.

پوست را «از هر» و گوسفند سفید را «املاح» میخواندند. بحد یکیه بکار بردن ایض (سپید) در کلیه اینها غلط و خسارج از شیوه زبان عرب شمرده میشود. ازینرو ثعالبی مخصوصاً درین باره بتألیف جداگانه ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه»^۱ نامید و این فن ازپررنج ترین اعمالیست که لغت دان بر خود هموارمی کند تا استعمال عرب را درین باره از مواضع آن تحریف کند 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 نیازمنداست تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش تر است.

همچنین برخی از متأخران در باره الفاظ مشترك بتألیف پرداخته و بجزر آنها همت گماشته هر چند بنهایت این فن نرسیده اند 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 می باشد که بسیار مورد استعمال اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و درین باره

۱- 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 «Synonymic drales» است که ثعالبی آنرا در آخر عمر نوشت و نخست آنرا شمس الادب فی استعمال العرب نامید و آن کتاب دو جزء داشت مترادفات بمعنی اخص بعنوان اسرار اللغه العربیه و خصائص دیگر ملاحظات اسلوب کلام «Stylistique» بعنوان مجاری کلام بر سومها و مایتمعلق 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 سر الادب فی مجاری علوم العرب است که هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم باالسامی فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده - است (اوقات نامه دهخدا ص ۲۶ حرف: ث)

چندین تالیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب^۱ و جز اینها. بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات که تریست و این بسبب اختلاف نظر آنان در اینست که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است و خدا آفریدگار داناست^۲

فصل ۳

[و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات میشود اینست که از عرب نقل - کنند ایشان الفاظی را برای معانی خاصی بکار برده‌اند نه اینکه نقل کنند آنها لغات را وضع کرده‌اند زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقه لغویست و هیچ کس این وضع را نمیشناسد .

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته نشده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلاً باعتبار اینکه متفقا بر مسکر بودن کلمه «خمر» که آب انگور است حکم کرده‌اند، لغات دیگری را بر آن قیاس کرد و هر مسکری را خمر نامید. زیرا معتبر شمردن مشابهت اشیاء در باب قیاس تنها به وسیله 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 جمهوراً همه برین نظر اند. و هر چند قاضی «باقلانی» و ابن سربیح و دیگران بقیاس گرائیده‌اند لیکن نظر

۱- در چاپ پارس 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 الدیم در الفهرست کتاب الفصح را به ثعلب نسبت داده است و گویند: الفصح 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- و هو الخالق العظیم. س: ۳۶ (بس: آ: ۸۱) در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است: پروردگاری جزاویست.

۳- این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» نیست. و دسلان مینویسد: در نسخه های خطی C و D نیز وجود ندارد، انشای آن نیز چندین روشن نیست و محققاً متن در بعضی موارد نادرست است.

آنانکه آنرا نفی کرده اند ارجح است. و نباید توهم کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و حال آنکه لغت برای اثبات اینست 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 اصول آن وابسته بالفاظ و مسائلی است که از آنها برای تکلم استفاده میشود. و الفاظ ازینرو مورد توجه قرار میگیرند که برچه معنی هائی دلالت میکنند بعبارت دیگر به اموری که متکلم برای افاده شنونده در سخنان خود آهنگ میکند ازین وجوه بیرون نیست: ۱- تصور مفرداتی که مسند و مسندالیه واقع میشوند و دسته ای از آنها بدسته دیگر وابسته میگردند و کلمه هائی که بر اینگونه معانی دلالت میکنند عبارتند از: اسماء مفرد و افعال و حروف ۲- باز شناختن مسندها از مسندالیه ها و ازمنه « زمانهای افعال » و این مفاهیم بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و انبیه کلمات نشان داده میشوند و کلیه آنها در شمار مسائل صناعت نحو میباشند. و آنچه باقی میماند امور است که واقعیت هارا احاطه کرده اند و بنشان دادن احوال گویندهها و مخاطبها یا فاعل های افعال و کیفیتی که اقتضایکند فعل بر آن باشد، نیازمند میباشند و ناگزیر باید کیفیتی که فعل بر آن دلالت میکند نشان داده شود زیرا کمال و تمام افاده و تفهیم و فهم بدان وابسته است و هنگامیکه این کیفیت برای متکلم

۱- مطالبی را که ابن خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط بعلم بیان نیست بلکه در باره علم معانی نیز بحث کرده است ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش معانی و بیان را یکی- میشمردند و گرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسند الیه و حذف 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

حاصل شود بمنتهای افاده در سخن خود میرسد و هر گاه بر هیچ قسمتی از آن شامل - نشود البته نمیتوان آنرا از نوع سخن عرب شمرد زیرا دایره سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاریست^۱ که پس از تکمیل اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی بینی که در گفتار ایشان جمله: زید نزد من آمد. با جمله: نزد من آمد زید، مغایر است؛ ازین نظر که در نزد متکلم هر یک از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت تر و مورد نظر اوست چنانکه کسی که می گوید: نزد من آمد زید. سخن او میرساند که اهتمام وی در درجه اول بآمدن «مسند» است نه شخص «مسندالید». و (آنکه میگوید: زید نزد من آمد. گفتارش افاده میکند که اهتمام او پیش از آمدن «مسند» به شخص «مسندالیه است.»^۲) همچنین تعبیر از اجزای جمله با آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفی. و نیز بطور کلی تا کید اسناد بدین کیفیت مربوط است مانند اینکه سه جمله: زید ایستاده است. البته زید ایستاده است. بیشک زید هر آنه ایستاده است^۳ بکلی از لحاظ دلالت با هم مغایر اند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر میباشند. زیرا جمله نخستین که از تا کید خالصت برای شنونده ای مفید واقع میشود که درین باره ساده بیندیشد ذهن او از هر گونه تردیدی تهی باشد. و جمله دوم که به «البته»^۴ مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع میشود و جمله سوم برای منکر افاده میبخشد. و بنا برین جمله های مزبور از لحاظ کیفیت 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

۱ - هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.

۲ - قسمت داخل پراوتر. در چاپ (پ) و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳ - جمله های مزبور در عربی چنین است: زید قائم. ان زیدا قائم. ان زیدا لقائم. که در فارسی بجای علائم (ان) و (ل) قیود تا کید میآورند. ۴ - ان

۵ - جائی الرجل. در فارسی حرف تعریف نیست و غالباً بوسیله این و آن کلمه را معرفی میکنند.

۶ - در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند: فلانی مردیست یعنی مرد بزرگ است

او باشد و اراده کند او مردیست که هیچیک از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آنست که در خارج، واقعیت وجودی دارد خواه با آن مطابقه بکند یا نه، و نوع دوم دارای واقعیت وجودی در خارج نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترك عطف میان دو جمله لازم میشود و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب بمنزله تابع مفرد جمله دوم قرار میگیرد از قبیل: نعت «صفت» یا تأکید یا بدل. و درین صورت عطف روانیست و گاهی هم عطف لازم می آید و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب نداشته باشد^۱ 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.^۲ آنگاه گاهی لفظ را بکار میریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده میکنیم مانند اینکه وقتی میگوئیم: زید شیر است مقصود در حقیقت شیر که منطوق سخن است نمیشود بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار میرود قصد میکنیم و آنرا به زید نسبت میدهیم. و این شیوه سخن را «استعاره» مینامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده میشود مانند: زید دارای خاک کستر بسیار است^۳ و از آن لازمه مفهوم مزبور اراده میشود که بذل و بخشش و مهمان نوازیست زیرا بسیاری خاک کستر «در مطبخ خانه‌ای» ناشی از جود و مهمان نوازیست و بر آن دو صفت دلالت میکند^۴ و بنا برین همه مواردی را که یاد کردیم دلالت‌هایی زاید بر دلالت‌های الفاظ مفرد و مرکب میباشند بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعیت‌ها بشمار میروند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز

۱- این قسمت مربوطه به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار میرود.

۲- تا اینجا مؤلف درباره عنوانین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.

۳- در چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» چنین است: خاک کستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کثیر الرماد. زید کثیر الرماد القدور، است.

۴- این را کنایه گویند.

همانگونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر يك بر حسب اقتضای مقام آنها در یافته - میشوند .

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص کیفیات و احوال در مقامهای مختلف میباشد و به سه گونه تعیین شده است: ۱ - نوعی که در آن از کیفیات و احوالی بحث میشود که لفظ با جمیع مقتضیات حال مطابقت میکند و آنرا علم بلاغت مینامند .

۲ - گونه ای که در آن از دلالت لازم لفظ و ملازم آن گفتگو میشود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان مینامند .

۳ - و باین دو گونه نوع دیگری ملحق کرده اند که در باره آرایش و تحسین سخن گفتگو میکند و آن یکی از انواع آراستن سخن صورت میدهد از قبیل سجع که جمله ها را متمایز میکند یا تجنیس که الفاظ را مشابه بکدیگر میسازد یا ترصیع که آنها را از هم جدا « متوازن » میکند یا توریه از معنی مقصود از راه ابهام معنی پوشیده 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 کرده اند در صورتیکه بیان نام گونه دوم است . زیرا متقدمان نخستین بار از آن سخن رانده اند و سپس مسائل فن یکی پس از دیگری بدان پیوسته شده است . و درین باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جاحظ و قدامة و امثال ایشان تألیفاتی کرده اند که چندان بمقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل میشد تا اینکه سکاکی زبده این فن را گرد آورد و مسائل آنرا تهذیب کرد و ابواب آنرا بر حسب روشی که ما در همین فصل یاد کردیم مرتب ساخت و کتاب موسوم به « مفتاح » را در نحو و تصریف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت های آن قرار دارد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این-

روز کارهم متداولست چنانکه سما کی^۱ در کتاب « بیان » و ابن مالک در کتاب « مصباح » و جلال الدین قزوینی در کتاب « ایضاح » (و تلخیص که حجم آن از ایضاح کوچکتر است)^۲ بدین امر اهتمام ورزیده اند . و درین عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند . و خلاصه شرفیان درین فن از غریبان پایدار - تر و تواناتر اند و سبب آن (خدا داننا تر است) اینست که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت می - شود 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 مخری 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 بویره علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری^۳ قرار داده و آنرا بعناوین گوناگون منشعب ساخته و بابواب متعدد تقسیم کرده و گونه های مختلفی از آن پدید آورده اند و گمان میکنند ایشان آن را از زبان عرب استنباط کرده اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن است شیفتگی آنان بآرایش الفاظ میباشد و گذشته ازین فن فرا گرفتن علم بدیع آسان - است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای اندلسیان کاری دشوار جلوه کرده است زیرا فنون مزبور دارای اندیشه های دقیق و معانی دشوار میباشد و ازین رو از فرا گرفتن آن دوری - جستند . و از کسانی که در علم بدیع از مردم افریقیه بتالیف پرداخته اند ابن رشیق است که کتاب « عمده » او مشهور میباشد و بسیاری از اهالی افریقیه و اندلس از روش وی درین کتاب پیروی کرده اند و باید دانست که ثمره این فن اینست که انسان را به فهم اعجاز قرآن

۱ - سکاکی در کتاب تبیان . نسخه « بنی جامع » و چاپ (پ) و دیگر چاپها . و دسلان صورت متن را از نسخه خطی B نقل کرده است و در حاشیه مینویسد : سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام برده اند

۲ - جمله داخل پراوتر از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ (پ) وجود ندارد .

۳ - شرعی . (پ)

رهبری میکند زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم میباشد و این بالاترین مراتب کمال سخن در نکاتی است که بانتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازیست که فهم ها از درک آن عاجز شده است و تنها برخی از دقایق آنرا کسانی میفهمند که در نتیجه انس بسیار بزبان عربی نوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هر کس باندازه نوق خود اعجاز آنرا درک میکند و بهمین سبب مشاعر و ادراکات کسانی که قرآنرا از مبلغ آن شنیده اند در بالاترین مراتب قرار دارد زیرا آنها از پیشقدمان عرصه سخن و کهبدان (نقادان) آن بشمار میرفته و حدا کثر نوق نزد ایشان بیهمترین و صحیحترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش از هر کس باین فن نیازمنداند مفسران میباشند و بیشتر تفاسیر متقدمان ازین فن عاریست و مؤلفان آنها درین 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 مورد تتبع و تحقیق قرار داد بدانسان که برخی از قسمتهای اعجاز آن آشکار شد و ازینرو اگر وی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن، بوجوه بلاغت تأیید نمیکرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد میشد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت و افری که این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب میورزند. ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و درین فن تاحدی 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 زیبایی به عقاید وی نرساند بروی لازمست که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و در عین حال از بدعتها و هوی و هوسهای آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد براه راست رهبری میفرماید.

دانش ادب.

این دانش دارای موضوعی نیست که در اثبات عوارض یانفی آن بحث کند

بلکه مقصود از آن در نزد دانشمندان علوم زبان ثمره و نتیجه آنست که عبارت از مهارت یافتن در دوفن نظم و نثر بر حسب اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین سبب سخنان عرب را برای حفظ کردن گرد می‌آوردند بامید اینکه ملکه آن زبان برای آنان حاصل شود از قبیل شعر هائی که متعلق به طبقه عالی شاعران است و سجهائی که درزبائی 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 بر کزیده های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرا میکند و در عین حال برخی از ایام « جنگهای » عرب را می‌خواند و بدین وسیله بنکائی که درباره این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی میبرد و همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار میدهد، و مقصود از فرا گرفتن همه اینها اینست که بر خواننده و جوینده ادب هیچیک از سخنان ادبی و شیوه ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیجویی آنها پوشیده نماند. زیرا ملکه زبان بوسیله حفظ کردن هنگامی حاصل می‌شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابراین جوینده این ملکه ناگزیر است بکلیه مسائلی که فهم او متوقف بر آنهاست روی آورد. پس ازین مقدمه اگر بخواهند حد «تعریف» این فن را یاد کنند میگویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبار عرب و فرا گرفتن از خرمن هردانش خوشه ایست. و منظور ازین دانشها علوم مربوط بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب جز بوسیله متون مزبور راهی بعلم نیست. منتها شیوه‌ایرا که برخی از متاخران بدان کرائیده اند باید ازین قاعده استثنا کرد و آن اینست که این گروه از لحاظ شیفتگی بصناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه در اشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق میدهند. ازینرو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداند تا بتواند چمن اشعاری را بفهمد. و ما از برخی 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 والتبیین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهار گانه هر چه هست برمنوال آنهاست و فروعی از اصول مزبور- میباشد. و کتب ادبای جدید درین باره بسیار است. و در نخستین قرون اسلام غنا (آواز خوانی) از اقسام این فن بشمار میرفت چون غناتابع شعراست و چیزی جز آهنگ آن- نمیشد و نویسندگان و فضلائه که از خواص دولت عباسیان بشمار میرفتند از لحاظ دبستگی که بفرا گرفتن شیوه های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت بآموختن غنا ابراز علاقه میکردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و جوانمردی مورد نکوهش واقع نمیشد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را در باره آغانی (سرود- ها) تألیف کرد و در آن اخبار و اشعار و انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را بر غنا در باره صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او درین موضوع بخوبی از عهده برآمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورده است و میتوانم سوگند یاد کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموعه بهترین و نیکوترین آثار پراکنده ای بود که گذشتگان در هر یک از فنون بیادگار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم درین باره کتابی نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزله غایت بلند است که هر ادیبی برای نیل بدان همت میگمارد و در برابر کمال آن متوقف میشود. و چگونه میتواند بدان غایت نائل آید؟^۱ و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان میبرداریم که درباره آنها گفتگو کردیم و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

۱- در اینجا دکتر طه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که بلفظ 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 آغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است. ولی ساطع الحصری مؤلف «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر- طه حسین را رد کرده است. رجوع به «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» ص ۵۸۸ شود.

فصل ۳۷

در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است.

باید دانست که کلیه لغات ملکاتی هستند مانند ملکات صنعت. زیرا آنها استعداد هائی در زبان برای تعبیر از معانی میباشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمیآید بلکه باید ترکیبات را آموخت و ازینرو 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 بامقتضای حال مطابقت کند، آنوقت بهدفع خویش که عبارت از رساندن مقصود خود بشنونده است میرسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکهها و استعدادها جز بتکرار افعال بدست نمیآیند. زیرا هر فعلی نخست که روی میدهد از آن صفتی بذات انسان باز میگردد و پس از تکرار آن صفت به حالی تبدیل میشود و معنی حال در اینجا عبارت از صفت غیر راسخ است و آنگاه که تکرار افزایش می یابد آن حال به ملکه یعنی صفت راسخ تبدیل میشود. بنابراین متکلم عرب در حالیکه ملکه لغت عربی در وی موجود است سخنان و شیوه- های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر میکنند میشوند و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرا میدهد همچنانکه کودک استعمال مفردات را میشوند و آنها را فرا میگیرند و سپس ترکیبات را میشوند و آنها را هم میآموزند و آنگاه این تعبیرات همچنان در مبدم از هر متکلمی تجدید میشود و استعمال آنها را بتکرار میشوند تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزله ملکه و صفت راسخی میگردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر میکند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را میآموزند. و از اینجا معنی گفتار عامه معلوم میشود که میگویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل- میشود یعنی بوسیله نخستین ملکه ای بدست میآید که آنرا از خودشان فرا گرفته اند نه

از اقوام دیگر .

سپس دیری نگذشت که این ملکهٔ قبیله مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات دیگری را بجز کیفیاتی که مخصوص عرب بود می‌شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر میکرد و در عین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می‌شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه میشد و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرا میگرفت و بدین سبب ملکه تازه‌ای پدید آمد که نسبت بملکهٔ نخستین ناقص بود . اینست معنی فساد زبان عربی . و ازینرو زبان قریش فصیح‌ترین و صریح‌ترین لغات عرب بشمار میرفت زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همهٔ جهات و جوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش میزیستند مانند : ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان و بنی اسد و بنی تمیم . ولی قبایلی که از ایشان دور بودند مانند ربیعہ و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار میرفتند ، ملکه زبانشان کامل نبود زیرا با بیگانگان آمیزش میکردند . و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دوری قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال میکنند . و خدا دانایتر است .^۱

فصل ۳۸

در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت

مضر و حمیر است .

ازینرو که می‌بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت بر وفق سنت‌های زبان مضر 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

۱- در چاپهای معروبروت چنین است : و خدا سبحانه و تعالی دانایتر است و توفیق بآوست .

در زبان مضرى^۱ بیشتر و ریشه دارتر است زیرا الفاظ بعینه بر معانی دلالت میکنند و آنوقت مقتضای حال که ایشان آنرا «بساط حال» مینامند همچنان بچیزی نیازمند میباشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر باید احوالی فراگیرد که بدان اختصاص یابد، ازینرو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند زیرا جزو صفات آن میباشد. و احوال مزبور درهمه زبانها غالباً بوسیله الفاظی نشان داده می شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع میگرددند لیکن در زبان عربی ازراه کیفیات و خصوصیات که درترکیبات الفاظ روی میدهند نشان داده میشوند از قبیل تقدیم و تاخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیله حروفی نشان میدهند که مستقل نیستند و بهمین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی بر حسب تفاوت دلالت برین کیفیات گوناگون و مختلف است و ازینرو سخنان عربی موجز تر و در تادیقه مقصود، الفاظ و عبارات آن از همه زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر (ص) است که فرمود: «در سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است.» و درین خصوص باید موضوعی را که در باره عیسی بن عمر حکایت شده است در نظر گرفت و آن اینست که یکی از نحویان بوی گفت: من نوعی تکرار در گفتار عرب می بینم که میگویند: زید ایستاده است «ان زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زید قائم». بیشک زید هر آینه ایستاده است «ان زید قائم» در صورتیکه معنی هر سه جمله یکیست 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^۲ و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار میورزد. پس اختلاف دلالت بر حسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت

۱ - در متن همه جایها «مضرى» ولی در نسخه خطی «بنی جامع» «عربی» است و پیداست که صورت متن صحیح است.

۲ - در چاپ «ب» و نسخه خطی «بنی جامع» چنین است ولی در چاپهای مصر بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوهٔ عرب بوده است. و نباید درین باره به اشتباه کاربهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعراب اند و ادراکانشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان میکنند ازینرو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده است که باعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن و مطالعه آن سرگرمند، فساد راه یافته است.

و این گفتار بست که بسبب تعصب و فرو رفتن در مشغولیت‌های نحوی در طبایع آنان دمیده شده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. و گرنه ما هم اکنون می بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بوضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف و وضوح و صراحت هم اکنون نیز در سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه ها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری میکنند و شاعر توانا! شعار شگفت آور میسراید و نوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا است. و عرب امروز هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه ها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌ای معروف بشمار میرود و آنهم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مورد توجه واقع شده اینست که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشور- های عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش با ملت‌های غیر عرب فاسد شد و ملکهٔ آن صورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد در صورتیکه قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی از آن نقل شده بود و قرآن و حدیث دور کن و اساس دین اسلام بشمار میرفتند و چون بیم آن میرفت که این دو اساس فراموش شوند و فهم آنها بسبب فقدان زبانی که بدان نازل شده اند بر مردم دشوار گردد، ناگزیر شدند بتدوین احکام و وضع قواعد و اصول و استنباط قوانین آن زبان همت- گمارند و پس از این اقدام دانشی بوجود آمد که دارای فصول و ابواب و مقدمات

ومسائل گردید و آنرا بنام علم نحو وصناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدیونی فراهم آمد و بمنزله نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول (ص) وی از آن ارتقا میجویند و شاید اگر ما درین روزگار بزبان عربی کنونی توجه میگردیم و در صدد استقرای احکام آن بر میآمدیم بجای نشان دادن حرکات اعرابی [که بدان فساد راه یافته بود]^۱ امور دیگری را بر میگزیدیم که در آن موجود است و بمنزله قوانینی میباشند که بآن زبان اختصاص یافته اند و شاید آنوقت وضع او آخر کلمات بصورتی در میآمد که با شیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا میکرد زیرا زبان و ملکات آن به رایگان و تصادفی بدست نیاید. و در گذشته زبان مضرى با زبان حمیری نیز به همین منابّه بود لیکن بسیاری از قواعد زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضرى تغییر یافت و گواه آن لغات حمیری موجود است که در زبان مضرى تغییر یافته و از معنی اصلی خود بمفاهیم دیگری نقل شده اند. و این برخلاف نظر کسانی است که بعلت کوتاه فکری می پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و میخوانند زبان حمیری را بر طبق قواعد و قوانین زبان مضرى بکار برند.

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل^۲ را از (قول) پنداشته و در باره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهایی گرائیده اند در صورتیکه نظر ایشان درست نیست و زبان حمیرى زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی لغات و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است چنانکه زبان عرب امروزی بالغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبنول 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

۱ - از چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع».

۲ - «فتح ق» پادشاه و بقول یکی از پادشاهان حمیر و برخی گویند. بمعنی رئیس است که از پادشاه فرود تر است (واصل آن قیل همانند میت است) زیرا او هر چه بخواهد میگوید و اجرا میشود. ج' اقوال و اقیال. (از اقرب الموارد)

بآن شیوه تحقیق و پیجویی بر انگیزد. و از خصوصیاتى که در لغت این نژاد عربی (مضر) درین 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 متداولست و چنانکه در کتب علوم عربی- نوشته اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست^۱ بلکه آنها آن حرف را به لهجه‌ای بین کاف و قاف تلفظ میکند 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 با آنان اختصاص دارد و هیچ قوم دیگری با آنان درین لهجه شرکت نمیکند. - بحدیکه 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 می‌کنند. و بعقیده مضریان باز شناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است و همین لهجه نشان میدهد 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 چه از شاخه بنی عامر بن صعصعه بن- معاویه بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان درین عصر از همه ملت‌ها در سر زمینهای آباد- بیشتر اند و اکثریت با آنانست و از اعقاب مضر میباشند و سایر نژادهائی که با ایشان- هستند [مانند بنی کهلان]^۲ در تلفظ باین قاف از آنان تقلید میکنند. و این لهجه را

۱- 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 (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» نیست ولی در چاپ‌های مصر و بیروت وجود دارد.

۲- از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ «پ»

نسل حاضر اختراع نکرده بلکه در طی قرون متوالی بارث بآنان رسیده است و از آن پیداست که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر (ص) باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده‌اند هر که در امّ القرآن (سوره فاتحه) «الصراط المستقیم» را بجز قاف لهجه آن نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمیدانم این لهجه از کجا پدید آمده است. چه در لغت شهر نشینان هم ایجاد نشده است بلکه شهر نشینان لهجه مزبور را از روزگار پیشینیان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده‌اند که هنگام فتح ممالک بشهرها وارد شده‌اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده‌اند بخصوص که ایشان از آمیزش با شهر نشینان غیر عرب دورتر بوده‌اند پس بهتر آنست بدلیل آنکه لهجه مزبور در نزد آنان یافت میشود بگوئیم از یادگارهای پیشینیان آنان است گذشته از اینکه کلیه این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ بآن یکسان اند و لهجه مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجه زشت و شهری نیز شناخته میشود^۱

اظهاراً این قافی که نسل عرب بادیه نشین بدان تکلم میکنند منشعب از قافی است که پیشینیان آنان آنرا تلفظ میکردند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنك) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابراین کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ می کنند نسل بادیه نشین میباشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترك مخرج قاف در امّ القرآن (سوره فاتحه)^۲ نماز را باطل میکند. زیرا کلیه فقیهان شهر نشین بر خلاف این نظر هستند و بعید بنظر می آید که آنها مخرج مزبور را فرو گذارند بلکه وجه آن همانست که ما

۱- در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان مییابد: پس این نکته را نیک دریاب. و خدا را هنم‌ای آشکاراست. ولی در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» مطالب داخل کرده نیز دیده میشود.

۲- یعنی صراط المستقیم.

یاد کردیم. راست است که ما هم می گوئیم ار جح واولی همان مخرجی است که مردم نسل بادیه نشین بدان نطق می کنند زیرا چنانکه یاد کردیم تو اتر آن در میان ایشان گواه بر اینست که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینیان آن طایفه است و بنا برین زبان پیامبر (ص) میباشد. و این مخرج بر ادغام قاف در کاف بسبب قرب هر دو مخرج نیز ترجیح دارد و اگر بدانسان می بود که مردم شهر نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کنند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی بود و ادغام نمیشد.

گذشته از اینها آشنایان بزبان عرب 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 آنرا بدین نظر که حرفی مستقل است میان مخرج قاف و کاف تعیین کرده اند. ولی چنین نظری دور از منطقی است. و ظاهراً چنین بنظر میرسد که لهجه مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می آید.

و هم آن گروه بصراحت این لهجه را ناپسند و زشت^۱ می شمردند و گوید در نزد ایشان درست نیست که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه ما یاد آور شدیم تلفظ ایشان بحروف و لهجه ها متصل به نسل نخستین است زیرا ایشان زبان را از پیشینیان خود پشت در پشت بارث برده اند و این که لهجه مزبور از شعارهای خاص ایشان میباشد خود دلیل بر اینست که از یاد گارهای نخستین نسل و زبان پیامبر (ص) است چنانکه همه اینها را یاد کردیم.

و ممکنست کسی گمان کند این لهجه قاف متداول در میان شهر نشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست بلکه لهجه مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم بشیوه عجمان آنرا تلفظ میکنند و بنا برین حرف مزبور از حروف

۱- در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمه استقباح بلفظ «استقباح»! چاپ شده ولی در نسخه خطی «بنی جامع» «استقباح» است.

زبان عرب نیست .

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همانست که ما یاد کردیم و گفتیم دولهجه مزبور يك حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است . پس باید این نکته را نیک دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است .

فصل ۳۹

در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ

لغت مستقلی مخالف لغت مضر است .

باید دانست که معمولا مکالمه شهر نشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر هم از زبان این نژاد عربی کنونی دور میباشد سخن میگویند و در عین حال از زبان مضر دورتر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن معایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار میآید . و اصطلاحات این زبان با همه اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوتست زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مابین زبان مردم مغربست و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد . و هر يك از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه های درونی خود اصطلاحات و لغات خودش را بکار میبرند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زبانی ندارد چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم . و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت بزبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضر دورتر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنابراین هر قومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه اش از زبان اصلی دور تر خواهد شد زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست میآید ولی ملکه اینگونه کسان عبارت از ملکه ایست مرکب از ملکه نخستین که از آن عرب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان میباشد . ازینرو بهمان میزانی که از بیگانگان میشوند و بر آن پرورش می یابند از ملکه نخستین

دور می‌شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مشرق در- نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته‌است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته‌ای از بربرها خالی نیست اینست که کلمات و لهجه عجمی (خارجی) بر زبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزله لغت آمیخته دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنا برین زبان مزبور از لغت نخستین دور تر 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 آنانرا بصورت بندگان و کنیزکان درآورده بودند و هم دایگان و مریبان 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 دیگریست.

و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند. ^۱

فصل ۴۰

در آموختن زبان مضرى .

باید دانست که ملکه زبان مضرى درین روز کاراز میان رفته و فاسد شده- است و زبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان بالغت مضرى که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت

۱- والله یخلق ما یشاء . س : ۵ (مائده) آ : ۲۰ و در چاپهای مصروبیروت این جمله نیز اضافه شده- است : و تقدیر میکند .

دیگری شده است ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همهٔ ملکات امکان پذیر است . و کسانی که جوای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن اینست که بجهت کردن سخنان قدیم ایشان بویژه سخنانی که بروفق شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند . از قبیل ، قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و نوابغ عرب که آنها را بصورت نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان^۱ در فنون دیگر زبان عرب تا بعلمت محفوظات بسیار از نظم و نثر در شمار کسانی درآیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند . آنگاه عملاً بتعبیر از منویات خود بر حسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله‌های عربی آغاز میکنند و محفوظات را که در بارهٔ شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا گرفته‌اند بکار می‌برند . آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکهٔ آن زبان برای آنان حاصل میشود و هر چه بیشتر محفوظات فراگیرند و بکار برند آن ملکه را سخته و نیرومندتر میشود و با همهٔ اینها آموزندهٔ آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواند تمایلات و آرزوهای و ترکیب‌های سخن ایشان را دریابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی میدهد و از آن ملکه و طبع سلیم در زبان عرب بوجود می‌آید چنانکه درآینده دربارهٔ آن «نوق» گفتگو خواهیم کرد .

۱- شاعران عرب را سه دسته تقسیم میکردند: الف- شاعران جاهلیت (بیش از اسلام). ب- شاعران مخمزم (آنانکه هم عصر جاهلیت و هم عصر اسلام را درک کرده‌اند).

ج- شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد آرد: کلمه مولد «بضم (م) وفتح (و) (ج) مشدده» بمعانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابوالبقا در کلیات گوید: هر لفظ اصیل عربی را که با 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 با آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اساس گفته است: مولد سخنی است که در اصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است .

و نیکوئی و زیبایی سخن مصنوع خواه نظم یا نثر وابسته به محفوظات بسیار و بکار بردن آنهاست و کسیکه این ملکات را بدست آورد لغت مضر را نیز می آموزد و چنین کسی در بلاغت انتقاد کننده بصیری میشود و بدین سان سزااست که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری میفرماید^۱.

فصل ۴۱

در اینکه ملکه زبان مضرى بجز صناعت عربى (نحو) است
و در آموختن آن ملکه نیازی بنحو نیست .

و سبب آن اینست که صناعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه (استعداد) است و بنابراین صناعت مزبور آشنائی بکیفیتی است نه خود آن کیفیت. و ازینرو خود ملکه نمیباشد بلکه آموزنده این صناعت بمشابه کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری میداند ولی عملاً در آن مهارت ندارد مانند کسیکه به خیاطی بصیر باشد ولی عملاً آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمتهای آن بگوید: خیاطی اینست که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دولبه جامه که آنها را بهم تا کرده اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر بفلان مقدار بیرون آورند و آنگاه دو باره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده اند باز گردانند و آنرا از جلو منفذ نخستین خارج سازند بطوریکه دو سوراخ نخستین را فرو گذارند و سپس بهمین شیوه بوصف آن تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره دوزی و لب دوزی و گلدوزی و سایر انواع و کارهای خیاطی را بیان کنند ولی هنگامیکه که از وی بخواهند این بیانات را با دست خود انجام دهد تواند هیچ يك از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خود را در تجاری عالم میداند اگر از او طرز بریدن تخته ای را

۱- والله یهدى من یشاء . س : ۲ (بقره) آ : ۱۳۶ و اشاره بآیه ۹۵ سوره ۱۶ (النحل). در چاپهای مصر و بیروت چنین است : و خدا هر که را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری میفرماید .

بیرسند، میگوید: باید آره را بالای چوب گذاشت و آنرا گرفت و دیگری رو- بروی شخص باید سردیگراره را بگیرد و آنگاه دوفری دندانهایاره را روی چوب میکشند و پیاپی این عمل را انجام میدهند و در نتیجه رفت و آمد آره روی چوب اندک اندک بریده میشود تا سرانجام پایان می‌یابد. ولی اگر از همین شخص عملاً این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر 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 صنعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می‌بینیم اگر از آنها سؤال شود دوخط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند یا هر مقصودی را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بیشماری میکنند و سخنانی را که بدین منظور ترکیب کرده و از مقصود تعبیر نموده‌اند بر شیوه‌های زبان عرب نمی‌یابیم. و هم برعکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می‌یابیم که در دوفن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمیدهند و مرفوع را از مجرور باز نمیشناسند و به هیچیک از قوانین صنعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا درمی‌یابیم که این ملکه بجز صنعت عربیست و از آن بکلی بی‌نیاز میباشد. گاهی ممکنست برخی از کسانی را که در صنعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می‌بینیم و بیشتر اینگونه کسان آتهائی 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 ازین رو در- آن، قسمت شایسته‌ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و بهمین سبب می‌بینیم آنانکه این کتاب را می‌آموزند و وقت خود را صرف فرا گرفتن آن میکنند بهره‌ و افری از سخنان عرب بدست می‌آورند و آن سخنان در ضمن محفوظات آنان در جای خود و در-

موارد نیازمندی‌هایی که دارند بکار می‌رود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می‌شوند و بطور کامل آنرا فرا می‌گیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می‌رسانند. و برخی از کسانی که کتاب سیویه را می‌خوانند از فهمیدن و فراگرفتن اینگونه مطالب آن غفلت می‌ورزند و از نیرو علم زبان را از لحاظ صنعت آن می‌آموزند و ملکه آنرا بدست نمی‌آورند اما کسانی که کتب متاخران را که عاری از اینگونه شواهد و گفتار هاست می‌خوانند و تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می‌آموزند کمتر ممکنست بسبب این روش بملکه زبان توجه کنند و آنرا در یابند و از نیرو چنین کسانی را چنان می‌یابیم که گمان می‌کنند به پایه ای از زبان عرب نائل آمده‌اند در حالیکه دورترین مردم از آن می‌باشند.

و اهل صنعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران می‌باشند زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال عرب نیز اهمیت می‌دهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم بحث می‌پردازند از نیرو مبتدی در ضمن آموختن قواعد بسیاری از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضرورست 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 افریقیه و مغرب و جز آنان صنعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزله علوم تلقی می‌کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می‌پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهی یا ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیهات لسانی و تراکیب آن بحث می‌کنند از نیرو صنعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطق و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [و فایده‌ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده اینست که بکلی از ملکه آن دور شده اند و گوئی در سخن عرب بحث

و تحقیق نمیکنند] ^۱ و تنها علت آن اینست که از بحث درشواهد و ترکیبات زبان بواز- شناختن شیوه‌های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم درین امور غفلت- ورزیده‌اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکهٔ زبان سود مند میباشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعلیم زبان بیش نیستند ولی آنها قوانین مزبور را برخلاف منظوری که برای آن وضع شده‌اند اجرا میکنند و آنها را بمنزلهٔ علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجهٔ آن دور شده‌اند و از آنچه درین باب بیان- کردیم معلوم شد که حصول ملکهٔ زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل میشود تا در خیال متعلم نوردی (منوالی) که بر آن ترکیب سخن عرب را بافته‌اند نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخزوری پردازد و بمنزلهٔ کسی قرار گیرد که در- میان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تعبیرات ایشان از مقاصد درآمیزد و مانوس شود تا آنکه ملکهٔ پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود و خدا تقدیر کنندهٔ امور است ^۲

فصل ۴۲

در تفسیر کلمهٔ « ذوق » که در میان عالمان بیان مصطلح است
و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی
زبانانی که عربی می‌آموزند حاصل نمیشود .

باید دانست که لفظ « ذوق » را کسانی متداول کرده‌اند که بفنون علم بیان توجه- دارند . و معنی آن عبارت از : حصول ملکهٔ بلاغت در زبان است .
و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم بلاغت عبات از مطابقت
سخن با معنی از کلیه و جوه آنست بسبب خصوصی که برای ترکیبات در افاده

۱- از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ (پ) .

۲- آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است : و خدا تقدیر کنندهٔ کلیهٔ امور است و او به غیب داناست .
است .

ورساندن معنی پدید می‌آید. بنابراین سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیت و شکل افاده کننده‌ای می‌جوید که بر حسب شیوه‌های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و واحد توانائی نظم سخن را برین شیوه‌ها مراعات می‌کند پس هر گاه ممارست وی از طریق فرا گرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد. ملکه سخنوری برین اسلوب و روش برای او حاصل می‌گردد و کار ترکیبات سخن بروی آسان میشود چنانکه تقریباً درین باره لغزش نمی‌کند و از مقاصد و شیوه‌های بلاغت مخصوص عرب دور نمیشود و اگر ترکیبی بشنود که برین مقصد و روش جاری نباشد بکمترین اندیشه و بلکه بی هیچ اندیشه‌ای بر گوش وی گران می‌آید و آنرا رد میکند و جز آنچه در نتیجه حصول این ملکه استفاده کرده است بگوش او نامانوس می‌آید 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 ملکه ایست مخه‌وص زبان که برای نظم سخن در آن جایگیر می‌شود و رسوخ می‌یابد و ازینرو 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 صناعت بیان^۲ آنها را استنباط کرده اند، حاصل-

۱- منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله بر حسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم‌الادب تألیف لوئیس شیخو صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن بنقل از صناعت‌الترسل تألیف شهاب‌الدین حلبی شود.

۲- زبان (ن.ج)

نمیشود^۱ چه تنها سودی که این قوانین می‌بخشند اینست که انسانرا به دانش نظری آن زبان آگاه میکنند لیکن بوسیله آنها ملکهٔ «زبان» بفعل (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی‌گردد. و مادرین باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بشبوت رسید. باید گفت ملکهٔ بلاغت در زبان، مردمان بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می‌کند که با ترکیب های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. ولی اگر صاحب چنین ملکه‌ای بخواهد از این راه معین و ترکیب های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و برین انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکهٔ راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی‌کند. و هرگاه سخنی بروی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوهٔ بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است و حتی نمی‌تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می‌کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس است می‌آورند زیرا قوانین نحو و بیان جنبهٔ استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می‌شوند که در نتیجهٔ استقرا بدست می‌آیند ولی اینگونه آموختن زبان امری وجدانی (فلسفانی) است که در نتیجهٔ ممارست سخنان عرب حاصل میگردد بدانسان که آموزنده سر انجام مانند يك فرد عرب می‌شود. برای مثال فرض می‌کنیم: کودکي «غیر عرب» در میان طایفه‌ای از تازیان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشانرا می‌آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آنقومرا باستواری فرامیگیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رودشمار دانش موافق اصول و قواعد نیست. بلکه سخن گفتن وی بزبان عرب در نتیجهٔ حصول این ملکه (استعداد) در زبان و بیان است و همچنین کیفیت مزبور

برای کسیکه از آن طایفه دور باشد^۱ نیز حاصل می‌گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آن قوم را حفظ کند و این شیوه را باندازه ای ادامه دهد تا ملکهٔ آن زبان برای او حاصل شود و در شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان نیره های آن قبیله بزرگ شده اند و قوانین و قواعد بکلی درین شیوه بی تأثیر است. و کلمه نوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است مجازاً بر ملکهٔ مزبور اطلاق می‌کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملاً رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و نوق در لغت برای دریافتن مزه ها وضع شده است. ولی چون جایگاه این ملکه از لحاظ سخن گفتن در زبان است همچنانکه زبان جایگاه ادراک مزه ها نیز می‌باشد ازین رو این نام را مجازاً بر ملکهٔ مزبور نیز اطلاق کرده اند و گذشته ازین ملکهٔ مزبور در زبان امری نفسانی است چنانکه مزه هادر آن حسی می‌باشد و بدین جهات آن ملکه را نوق نامیده اند 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 هنگامی که بکشورهای عربی زبان داخل میشوند یا در آنها اقامت می‌گیرند و بعلت آمیزش با تازبان از روی ناچاری بتازی سخن می‌گویند، این نوق حاصل نمی‌شود چه آنان از ملکه‌ای که درباره آن گفتگو کردیم بهرهٔ ناچیز و اندکی دارند و پس از سپری شدن مدتی از عمر خود و سبقت جستن ملکهٔ زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها بدستگاه زبانشان از روی ناچاری در صد فراق گرفتن مفردات و مرکباتی برآمده اند که هنگام محاوره در میان مردم شهر^۲ متداولست.

۱- دسلان در اینجاست کیب لمن بعد (بضم عین) ذلک الجیل، را لمن بعد (بفتح عین) ذلک الجیل، ترجمه کرده ولی بقرائن بعدی بیداست که منظور مؤلف لمن بعد (بضم ع) است نه لمن بعد. ۲- خلاصهٔ هدف مؤلف از لحاظ شیوهٔ تعلیم زبان اینست که زبان را نمی‌توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی و بیان فرا گرفت بلکه وی دوشیوهٔ عملی را یادآور میشود: الف - زندگی و آمیزش بایک قوم ب - فرا گرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره بکلمت. و بعقیدهٔ او قواعد خشک صرف و نحو بلاغت هرگز ممکن نیست وسیلهٔ فرا گرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مریبان جدید نیز موافق است.

وچنانکه در گذشته یاد کردیم این ملکه ازمیان مردم شهرنشین رخت بر بسته است و از آن دور شده اند بلکه آنها برای سخن گفتن ملکه دیگری دارند که موافق ملکه مطلوب، زبان نیست.

وهر آنکس احکام ملکه مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته اند آن ملکه را بهیچ رو بدست نمی آورد بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد اما ملکه مزبور از راه ممارست درسرخان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می شود. و اگر پیش آمد کند که بگویند سیبویه و فارسی و زمخشری و امثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار میرفته اند ایرانی بوده اند، باید دانست این گروهی که درباره ایشان فضایی در سخن عرب می شنویم تنها از لحاظ نژاد غیر عرب بوده اند لیکن نشو و نما و تربیت ایشان در میان خداوندان این ملکه زبان عرب و کسانی بوده است که ملکه مزبور را از عرب آموخته اند و بهمین سبب آنچنان برای این ملکه احاطه یافته اند که با آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزله خردسالانی از عرب بشمار میرفته اند که در میان قبایل آنان تربیت یافته و حتی بکنه لغت عرب رسیده و جزو اهل آن زبان محسوب شده اند و آنها هر چند در نسب غیر عرب بوده اند لیکن در لغت و سخن نمیتوان آنانرا غیر فصیح و عجمی دانست چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن در یافته و زبان عرب را هنگامی فرا گرفته اند که دوران جوانی آن بشمار میرفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین متداول و ازمیان نرفته بوده است. سپس آن گروه بممارست در زبان عرب و فرا گرفتن آن همت گماشته تا بر نهایت آن احاطه یافته اند.

و امروز هر گاه یکی از مردم غیر عرب در شهرها با عربی زبانان در آمیزد، نخستین چیزی که درمی یابد اینست که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده میکند و ملکه دیگری را می بیند که ویژه این مردم شهرنشین است و مخالف ملکه

زبان عربی می باشد .

گذشته ازین بر فرض چنین کسی به مهارت سخنان و اشعار عرب روی بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد ، کمتر ممکنست ، ازین شیوه استفاده- ببرد و بمنظور 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 ممکنست چنین کسی بمنظور خویش نائل آید ، لیکن بندرت این امر روی میدهد و بادلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن بر خواننده آشکار است^۱ . و چه بسا که بیشتر کسانی که بقوانین و قواعد دانش بیان مشغولند مدعی میشوند که این ذوق (ملکه زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است ولی چنین ادعائی غلط یا مغالطه است بلکه بر فرض چنین کسانی ملکه‌ای بدست آورده- باشند تنها ملکه همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و بهیچرو ملکه تعبیر و سخن گفتن را از این راه بدست نمی‌آورند .

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری میفرماید^۲

۱- ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان یکقوم از راه معاشرت و تکلم فرا گرفت . یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آنرا آموخت ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فرا گرفتن اصول علم معانی و بیان انسان را بآموختن زبان نایل نمیسازد . رجوع به حاشیه ص ۱۱۹۷ شود .

۲- والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم . ص ۲ (بقره) آ: ۱۳۶

فصل ۴۳

در اینکه مردم شهر نشین بیشتر از بدست آوردن این ملکه
لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب
میشود عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عرب
دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان
دشوار تر است .

و سبب آن اینست که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان عرب ملکه لسانی
دیگری که منافی با ملکه مطلوب است ، حاصل میشود چه او نخست زبان شهری
را فرا میگردد و این زبان چنان بالغات بیگانه و غیر فصیح درآمیخته است که از ملکه
نخستین به ملکه دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهر نشینان این روزگار -
است و بهمین سبب می بینیم معلمان بیش از هر چیز نخست زبان را بکودکان می آموزند
و نحویان معتقدند نخست باید نحو را با آنان آموخت لیکن این نظر درست نیست بلکه
باید ابتدا ملکه مزبور را از راه آموختن زبان و سخنان عرب بدست آورد . راست است
که صناعت نحو هم در فرا گرفتن زبان کمک میکند . 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 مضر و مرو مانند و ملکه آنرا بدست نیاورند چه در چنین
شرایطی میان زبان مضر و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می آید . و برای نمونه
میتوان این امر را در مردم سرزمین های گوناگون در نظر گرفت چنانکه اهالی
افریقیه و مغرب چون در عدم فصاحت ریشه دار تر و از زبان نخستین (مضر) 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: «دوست من! و اینکه غیاب
اورا از دست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یاد آور شده ای که تو میباشی!
با کسانی می آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آماده خروج نشده ایم! و اما
اهل منزل سگها بسبب امر زشت حتماً دروغ گفته اند این امر باطل است يك كلمه

آن «درست» نیست. ونامه من بسوی توفرساده شد ومن مشتاق توهستم^۱»
 ملکه ایشان در زبان مضری بدینسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است.
 که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور ازملکه مزبور بوده وازلحاظ طبقه بندی (شعر
 قدیم عرب) در طبقه پستی قرار داشته است. و تا این روز گار نیز شعر وثر آنان بر
 همین سیاق است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری
 سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن سر زمین از خارج بدانجا روی آورده اند و تا این
 روز گار نیز شاعران مزبور در طبقه‌ای قرار میگیرند که ازلحاظ بلاغت توانائی ندارند
 ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می‌آورند 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 برخاسته‌اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صناعت این ملکه که رایت این صناعت (صرف
 ونحو) را در آن کشور بر افراشت. و ابن عبد ربّه (صاحب عقدالفرید). و قسطلی^۲.
 و امثال ایشان از شاعران دوران ملوک طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان اینست که زبان «عرب» و ادب همچون دریای
 بیکرانی در اندلس توسعه یافته و صد ها سال در میان آنان متداول بوده است تا
 روز گاریکه بعات غلبه مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا میرسد
 و مردم از آموختن اینگونه علوم رو گردان میشوند و عمران و تمدن نقصان می پذیرد
 و بهمین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان میشود و ملکه زبان نیز در میان

۱- صرف نظراز سستی عبارات در کاکت معانی و تکرار کلمات نامه مزبور بر از اغلاط صرف و نحو است
 و مثلا نویسنده بجای هذا باطل، هذا باطلا و بجای حرف واحد که اسم « لیس » است حرفا واحدا
 نوشته است. و در جاهای مصر و بیروت پس از «مشتاق توهستم» جمله انشاءاله نیز اضافه شده است.

۲- قسطلی (بفتح ق وط) ابو عمر احمد 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.

آنان آنچه‌ان تنزلی می‌باید که بمرحلهٔ ابتدال و پستی میرسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آن روزگار شهرت داشته‌اند میتوان صالح ابن شریف^۱ و مالک ابن مرحل^۲ را نام برد و آنان از شاگردان طبقهٔ شاعران اشبیلیه^۳ بودند که سبک ایشان در سبته^۴ بنیان نهاده شده بود و هم از کاتبان دولت بنی احمر بشمار میرفتند که در آغاز تاسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند.

و کشور اندلس بهترین ادیبان و کرانمایه‌ترین ذخایر ادبی خویش را در نتیجهٔ مهاجرت آنان بافریقه از دست داد آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس بافریقه پناهنده شدند و دبیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان متقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد زیرا پذیرفتن تعلیم ملکهٔ مزبور برای مردم افریقه دشوار بود و ازینرو که بدلهجه بودند و ناشیوائی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کریم با فرا گرفتن ملکهٔ زبان عربی فصیح منافات داشت. اما پس از چندی بار دیگر ملکهٔ زبان عربی در اندلس بر همان شیوهٔ دبیرین تجدید و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین^۵ و ابن جابر^۶

۱ - ابوالقاسم صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفع الطیب شود.)

۲ - مالک بن عبدالرحمن ابن مرحل مؤلف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالقه ماگه^۷ سال ۶۰۴هـ (۱۲۰۸ - ۱۲۰۷م) متولد شده و در غرناطه سال ۶۹۹هـ (۱۳۰۰ - ۱۲۹۹م) در گذشته است. ویرا بدان سبب که خانواده وی در مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبته نیز می‌نامند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶هـ در دربار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی رام یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷)

۳ - منسوب به Seville - Ceuta

۵ - این کلمه در جایهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است ولی صحیح شبرین است. و چنانکه دسلان مینویسد: ابویکر محمد بن شبرین متولد سبته و تزویل غرناطه یکی از استادانی بود که ابن جزری، فراهم آورندهٔ سفرنامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است. حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفع الطیب ج ۱ ص ۱۰۴

۶ - چندین از ادبای اندلس مکنی باین جابر بوده‌اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.

وابن الجیاب^۱ و طبقه‌های که از سبک آنان پیروی میکردند دیدند آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن^۲ و طبقه او ظهور کرد پس از آن طبقه ابن خطیب در روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی میکرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و او در ملکه زبان عرب قدرت وصف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوه وی را پیروی کردند.

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است ازینرو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش‌های زبان و ادب ممارست می‌کنند و در محافظت دانش‌های مزبور وسندت تعلیم آنها می‌کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکه زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می‌آیند و عدم فصاحت آنان تأثیری در زبان مردم اندلس و بربرهای ساکن این سرزمین ندارد چه این بربرها اهل اندلسند و بزبان مردم این کشور سخن می‌گویند و تنها در شهرهای بزرگ^۳ این قوم بزبان محلی بربری تکلم می‌کنند و ازینرو بر خلاف مردم اندلس که سهولت ملکه

۱ - ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳ هـ (۱۲۶۵-۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹ هـ (۱۴۴۹-۱۳۴۸ م) درگذشت.

۲ - ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی بدابو اسحق منتسب یکی از خانواده‌های معتبر غرناطه « Grenade » بود وی بعلت دینداری و پرهیزکاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بیایه بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ هجری رفت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرائی سلطان 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 بقلط طریحی است.

۳ - در عصر ابن خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن میگفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت ولی هم اکنون عربی در ایالت : ازان « 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 متداولست که اقوام « Touregs » 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 حاشیه دسلان ص ۳۵۸ ج ۳)

زبان عرب را فرا میگیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق^۱ در روزگار امویان و عباسیان نیز ازین نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکه 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 ملکه زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند ازینرو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندان ایشان در مشرق میزیستند.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرارداد که مشتمل بر آثار نظم و نثر ایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزله مجموعه آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت 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.

و ازینرو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکه زبان عربی در مشرق هنگام فرمانروائی دودولت (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 زبانان محو گردید و سخنشان تباہ 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 شهر های کوچک و بزرگ مستولی شد]^۲ چنان که از زبان عربی و ملکه آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فرا گرفتن آن عاجز آمدند. و درین روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سر نوشت و ابتدال-

۱ - در نسخه خطی «بنی جامع» بجای «مشرق» «اندلس» است و بیشک غلط میباشد.

۲ - در نسخه خطی «بنی جامع و جاهها» مصر و بیروت نیست.

می‌بایم هرچند از لحاظ کمیت آثار فرآوانی مشاهده میشود و خدا آنچه میخواهد - میآفریند و اختیار می‌کند^۱

فصل ۴۴

در تقسیم سخن به دوفن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخن ایشان منقسم بر دوفن است :
یکی شعر منظوم که عبات از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان يك شعر دارای یکروی باشند که آنرا قافیه می‌نامند. و دیگری نثر و آن سخن غیر موزون است و هر يك از دوفن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه های گوناگونی در سخن میباشد .

چنانکه شعر دارای اقسام : مدح و هجو^۲ و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی - است که آنرا بصورت پاره های مختلف میآوردند و ملتزم می شوند در هر دو کلمه آن يك قافیه باشد که آنرا سجع^۳ مینامند .

و یا مرسل (ساده) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و با جزائی تقسیم نمیشود بلکه بی مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رها - می کنند . و این گونه نثر در خطبه ها و دعا ها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار میرود .

و اما قرآن هرچند از نوع سخن منشور بشمار میرود ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع مینامند بلکه آیات از هم جدا شده ایست که به مقطعهائی منتهی می شوند و نوق بپایان سخن در آن مقاطع گواهی -

۱ - اشاره به : ربك بخلق ما يشاء و يختار، س: ۲۸ (قصص) - آ: ۶۶ در چابهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است : و خدا سبحانه و تعالی داناست و توفیق باوست پروردگاری جزا نیست .

۲ - شجاعت نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ (پ)

۳ - سجع عبارت از توافق دوافصله نثر بر يك حرف در آخر جمله است. (از ترفیفات جرجانی)

میدهد سپس سخن بآیه دیگر باز میگردد و بی التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دو باره آورده میشود .

و این معنی گفتار خدای تعالی است : خدا فرستاد بهترین سخن را کتابی متشابه مثنائی^۱ که پوست‌های آنکه از پروردگارشان می‌ترسند میلرزد^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 ملتزم می‌شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند بلکه بسبب آنچه یاد کردیم بر کلیه آیات قرآن عموماً مثنائی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام القرآن^۴ اختصاص یافته است مانند نجم که بطور غلبه بر ثریا اطلاق میشود و به همین سبب آنرا سبع المثنائی^۵ نامیده اند . 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 یک از این فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمیرود مانند غزل «نسیب» که مختص بشعر است و سپاس دعا که به خطبه‌ها اختصاص دارد و دعائی که مخصوص مخاطبات «نامه‌ها» است و مانند اینها . و متأخران شیوه‌ها و مقتضیات شعری را در نثر بکار می‌برند از قبیل : سجع بسیار و التزام قافیه . و آوردن غزل «نسیب» در ضمن

۱ - مثنائی: آیات قرآن (اقرب الموارد). ترانه و دویبیتی مثنائی قرآنت لا تفران آیه الرحمن بآیه المذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا براهه یا هر سوره‌ای که کم از سوره‌های طوال و متین و زیاد از سوره‌های مفصل باشد . (رجوع به منتهی الارب شود .)

۲ - الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثنائی تقشع منه جلود الذین یخشون ربهم .س: ۳۹ (الزمر) آ : ۲۳ .

۳ - قد فصلنا الايات . س ۶۱ (الانعام) آ : ۹۷ و ۹۸

۴ - ام القرآن : سوره فاتحه . یا آیات محکمات از آیات احکام . (منتهی الارب)

۵ - سبع المثنائی : سوره فاتحه . بدان جهت که هفت آیه است یا هفت سوره طوال از «بقره» تا «توبه» (از منتهی الارب)

مقاصد آن . و بنا برین چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر قائل نشده‌اند و نویسندگان متأخرین باین شیوه همچنان ادامه میدهند و آنرا در نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) بکار میبرند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان درآمیخته‌اند . و نثر مرسل (ساده) را ترك کرده و از یاد برده‌اند و این شیوه بویژه در میان مردم مشرق متداولست و نامه‌های سلطان (دولتی - رسمی) را درین روزگار نویسندگان غافل ازین 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 شونده و گوینده در نظر گرفته می‌شود .

و این فن منشور با قافیه را متأخران با شیوه های شعری درآمیخته‌اند و لازمست نامه‌های سلطانی (دولتی - رسمی) از آن فن منزّه شود زیرا در شیوه های شعری روایت که فصاحت و چرب زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتیکه ضرورت ایجاب نمیکند این شیوه‌ها را در نامه های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشور داری و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمه‌ور مردم در تشویق و تهدید منافعی این شیوه هاست بلکه روت‌پسند در نامه‌های سلطانی (رسمی - دولتی) اسلوب ساده (مرسل) است یعنی سخن را باید از هر قیدی از قبیل سجع مگر در موارد قلیل آزاد کرد و مملکة «نویسندگی» را بی هیچ تکلفی رها ساخت و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن با مقتضای حال ادا کرد چه مقامات سخن گونا گون است^۱ و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب^۲ و ایجاز^۳ یا حذف و اثباب یا تصریح

۱ - هر سخن جائی و هر تکیه مکانی دارد .

۲ - ادای مقصود بعبارتی بیش از متعارف . (تعریفات جرجانی) .

۳ - ادای مقصود بکمتر از عبارت متعارف (تعریفات)

یا اشاره یا کنایه^۱ و استعاره^۲ ولی تنظیم نامه‌های سلطانی «رسمی - دولتی» بسبکی که مطابق شیوه‌های شعری باشد ناپسند و مذموم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای لغات و لهجه‌های عجمی بر زبان ایشان است و بهمین سبب نمیتوانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالتبلیغ از سخن مرسل (ساده) عاجزند زیرا بیش از حد دور از بلاغت میباشند و باین سخن مسجع دلسته میشوند و نقایص خود را در تطبیق سخن با مقصود و مقتضای حال از راه تلفیق سخنان مسجع می پوشانند 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 و از آنرا بکار برده‌اند نویسنده‌گان و شعرای مشرق در این دوران اند. حتی ایشان با اعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می‌آورند هنگامیکه بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه‌ای کرد آورند و اگر ببینند بالطمه رسیدن به اعراب یا اشتقاق کلمه جناس درست میشود این نوع جناس را ترجیح میدهند و اعراب را رها میکنند و اساس کلمه را تباه میسازند بامید اینکه با جناس برابر شود. اگر خواننده درین باره ببیند بشود گفتاری را که درین موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه میشود و خدا توفیق دهنده آدمی است.^۳

۱- تعبیر کردن از چیزی لفظاً یا معنا بلفظی که دلالت آن صریح نباشد بمنظور خاصی مانند پوشاندن و ابهام موضوع بر شنونده. یا بمنظور نوعی فصاحت چون: پردلی که کنایه از شجاعت، و دراز دستی که کنایه از تسلط و مانند اینها است. (ترجمه با تصرف از تعریفات.)

۲- ادای معنی حقیقت در چیزی برای مبالغه در تشبیه با انداختن ذکر مشبه چنانکه گویند: شیری را دیدم و از آن مرد شجاع اراده کنند. (از تعریفات.)

۳- در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی براه راست بفضل و کرم خود میباشد و خدای دانا تعالی تر است.

فصل ۴۵

در اینکه بندرت ممکنست کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.

و سبب آن اینست که (چنانکه بیان کردیم) در زبان ملکه ایست که هر گاه نخست ملکه دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه‌ای که بعدا بدان میرسد عاجز میماند زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان تر است، هنگامیکه برفطرت نخستین باشند و هر گاه بر طبیعت آدمی ملکه دیگری سبقت جوید آنوقت این ملکه با ماده جدیدی که با آن روبرو میشود در کشمکش خواهد شد 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 صنایع (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 صناعت میباشد و باید کسانی را که نخست بزبان غیر عربی آشنا میشوند در نظر گرفت که چگونه همواره از فرا-گرفتن زبان عربی عاجز میباشند. و ازینرو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته باشد بر ملکه زبان عربی استیلا نمی یابد و همواره از آن عاجز میباشد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بر برها و رومی‌ها و فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها- هستند و کمتر ممکنست کسی از آنان ملکه زبان عربی را باستواری فرا گیرد. و تنها علت آن اینست که ملکه زبان دیگری در آنان بر ملکه عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از صاحبان دانشهای مزبور بخوهد دانش را در میان عربی زبانان و از کتب ایشان فرا گیرد، از بدست آوردن معلومات عاجز خواهد ماند و بهدفع نهای خود نخواهد رسید و تنها علت آن مربوط به زبان میباشد. و ما در فصول گذشته یاد کردیم که زبانها و لغات همانند صنایع اند و باز در فصول دیگری گفتیم که ملکه-های صنایع باهم راست نمیآیند و اگر کسی نخست در ملکه يك صناعت مهارت یابد

کمتر. ممکنست درصناعت دیگری هم ماهر شود یا تا بسرحد نهائی آن برسد و خدا شما و آنچه را میسازید بیافرید^۱

فصل ۴۶

درصناعت شعر و شیوه آموختن آن.

این فن از فنون سخن عرب و در نزد آنان موسوم بشعر است. شعر در دیگر زبانها نیز یافت میشود ولی ما هم اکنون در باره شعری که بزبان عرب اختصاص دارد. گفتگو میکنیم هر چند ممکنست مردمی که بزبانهای دیگر تکلم میکنند نیز شعر را وسیله تعبیر مقاصد خویش بیاوند، و اگر جزین باشد بدان سبب است که هرزبانی را در شیوه بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای روشی دور و مقصدی نادر است چه عبارت از سخنی است که به پاره های هم وزن تجزیه میشود و این پاره ها در آخر حرف هماننداند و هر يك از آنها را بیت مینامند و حرف آخر را که در همه بیتها یکسان است روی و قافیه مبخوانند و مجموعه بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه میگویند و ترکیبات هر بیتی از یک قصیده بتنهائی افاده معنی میکند چنانکه گوئی سخن مستقلی است و بایات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هر گاه بتنهائی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل^۲ یا رثاء کامل خواهد بود ازینرو 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

۱ - ولله خلقکم و ما تعملون س: ۳۷ الصافات، آ: ۹۴ - دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «مانعملون» را «مانعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفریده و شما آنرا نمیدانسته اید.

۲ - 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 روز کار و محاسن و زیباییهای معشوق بپردازد.

از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطرادا^۱ میکند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی میکند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر دور میکند چنانکه از تغزل به مدح و از وصف دشت و آثار منزل ویران به وصف کاروان یا اسب یا خیالات عالم رؤیا استطرادمیکند و با از وصف ممدوح بوصف طایفه و لشگریان اوباز- میگردد. و از افسوس خوردن و سوگواری در رثاء، به شمردن محاسن مرده و گریستن بروی و مانند اینگونه مضامین میگردیم آهنگی کلیه ایات 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 با طبع سازگار بوده بکار نبرده است بلکه اوزان خاصی را در فن شعر برگزیده است و آنها را صاحبان این صناعت 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 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 ماخذ و اصلی میدانند که در بسیاری از علوم و حکمت های خود بدان رجوع- میکنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است. و کلیه ملکات لسانی بطریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنان عرب بدست- میآید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه مشابهتی «میان ملکه و سخنان عرب» حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکه شعر را بطور صناعتی از متأخران

۱ - استطراد . راندن سخن بر شیوه ایست که از آن سخن دیگری لازم آید ولی نه بالذات، بلکه سخن دیگر بالعرض اراده شود . (از اقرب الموارد)

بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوارتر است زیرا هریتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتوان آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جدا گانه و بتنهائی آنرا یاد کرد و ازینرو درین ملکه باید نوعی باریک بینی و تملطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهائی که در هر شیوه شعر عرب معروفست فروریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون شعری را آنچنان تکمیل کند که مقصود او را بطوروفی برساند و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوههائی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملاً محفوظ باشد.

و بعلت دشواری روش و دوری مقصد شعر آنرا از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشهها در قالبریزی سخن، بمنزله محک قریحهها میدانستند و برای سرودن شعر تنها ملکه سخن عربی کافی نیست بلکه شاعر بویژه باید دارای لطافت طبع باشد و در رعایت اسلوبهای خاصی که عرب بدانها اختصاص یافته و آنها را در شعر بکار برده است، بکوشد. و ما در اینجا مدلول لفظ اسلوب (سبک) را در نزد صاحبان این صنعت یاد میکنیم و توضیح میدهم که منظور آنها بطور مطلق ازین کلمه چیست:

باید دانست که اسلوب همچون نوردیست که ترکیبها را بر آن میافند یا مانند قالبی است که سخن را در آن قالبریزی میکنند. و نباید تصور کرد که در اسلوب دلالت سخن را بر اصل معنی که مربوط با عراب کلمه است در نظر میگیرند، یا به دلالت سخن بر کمال معنی که از خواص ترکیب است مربوط بعلم بلاغت و بیان است توجه میکنند، یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار میدهند که مربوط بعلم عروض است و بنا برین سه دانش یاد کرده بهیچوجه مربوط با این فن شعر نیست بکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است که مخصوص بترکیب های منظم میباشد

و باعتبار منطبق شدن آن بر هر ترکیب خاصی صورتی کلی بشمار میرود و ذهن این صورت را از عین یازات ترکیبها منتزع میکند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال - میسپرد سپس ترکیباتی را که در تزد عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است بر میگزیند و آنها را در خیال بیهترین ترتیبی قالبریزی میکند همچنانکه بنا به قالب گیری خشت - میپردازد یا بافنده پارچه را بر نورد میبچد تا رفته رفته در نتیجه حصول ترکیب های وافی بمقصود یاتام، قالب ذهن توسعه می یابد 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 بشیوه های گوناگون جلوه گر میشود مانند اینکه پرش 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 شده ای؟^۱

و گاهی بشیوه اینست که شاعر از همراهان خود درخواست میکند برخیزند و از خانه ویرانه بپرسند چون:

بایستید از خانه ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده اند بپرسیم^۲.

یا اینکه شاعر از همراهان خود میطلبد که بر آثار منزل ویران بگریند بدینسان:

بایستید! از بیاد آوردن یار و دیار «ویرانه» وی، گریستن آغاز کنیم^۳

یا مخاطب نامعلومی را به پرستش و امیدارد تا پاسخ بشنود مانند:

آیا پرش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟^۴

و مانند درود گفتن به نشانه های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نا معلومی را به درود گفتن امر کند چون:

۱ - یادار میته بالعلیاء فالسند.

۲ - قفانسل الدارالتی خف اهلها

۳ - قفانک من ذکر حبیب و منزل

۴ - الم تسأل فتخبرک الرسوم؟

بخانه‌هایی که در سوی عزل^۱ «واقع است» درود بفرست^۲
 یا نشانه‌های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:
 ابرخروشان بارنده‌ای نشانه‌های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در آغوش
 توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.^۳
 یا بارندگی را برای نشانه‌های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:
 ای برق! بر فراز خانه‌ای که در ابرق^۴ است پدید آی. و ابر را بر آن خانه
 آنچنان رهبری کن که شتربان شتران را با سرود میراند^۵
 و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بارشاعر مرثیه گوی از دیگران درخواست گریستن-
 میکند چون:

چنین است که باید این مصیبت را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار
 دانست و برای دیده‌ای که اشکبار نشود هیچ بهانه‌ای نیست.^۶
 یا حادثه را بزرگ جلوه می‌دهد بدینسان:
 آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته‌ها «تابوت» «بگورستان» بردند؟
 [آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟]^۷
 یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می‌دهد مانند:
 سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نکهبان و مدافعی نیست زیرا چنگال مرگ

۱ - عزل: چشمه‌ای میان بصره و یمن است.

۲ - حی الدیار بجانب العزل.

۳ - اسقی طولهم اجش هزیم - و غدت علیهم نضرة و نعیم

۴ - ابرق (بفتح همزه وراء) منزلی از بنی عمرو بن ربیعہ (لغت نامه دهخدا).

۵ - یا برق طالع منزلا بالابرق - واحدا السحاب لها حذاء الابنق. در نسخه خطی بنی جامع و چاپ (ک) اینق و در چاپ (پ) و نسخه دیگر اینق است ولی صحیح صورت اول است که جمع نافع میباشد.

۶ - کذا فیلیل الخطب و لیفدح الامر - ولیس لعین لم یفرض ماؤ هاعند

۷ - از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (پ) و اصل بیت اینست: ارایت من حملو علی الاعواد - [ارایت کیف خبا ضیاء النادی]

آن مرد توانا و بخشنده را در ربود^۱. یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت زده نشده اند مخاطب قرار میدهد و بر میانگیزاند چنانکه خارجیه گوید:

ای درخت خابور چگونه ترا پر برگ «وسر سبز» می بینیم؟ گویا تو بر مرگ
ابن طریف زاری نکرده‌ای.^۲

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که در گذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعه بن نزار! دیگر نیزه‌ها را بر زمین گذارید زیرا چنگال مرگ،
دشمن پیکار جوی شما را در ربود^۳

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 باشد و جمله‌ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله‌ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند^۴ در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارند و در موارد دیگر ناسازگار. گاهی ممکن است جمله‌ها دارای صله باشند و گاه بی صله. اینها همه بر حسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و باز شناختن محل هر کلمه نسبت بدیگر است 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 بنا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بنا ساختمان را در-

۱ - منابت العشب للاحام ولاراع - مضي الردي بطويل الرمح والباع

۲ - ابا شجر الخابور مالك مورقا - كانك لم تجزع علي بن طريف

۳ - الق الرماح ربیعه بن نزار - اودی بقریك المغوار .

۴ - در مواردی جمله‌ها «از لحاظ معنی» با هم سازگارند و در موارد دیگر ناسازگار. این عبارت بجای «ممکنست جمله‌ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (ب) آمده است، در چاپهای مصر و بیروت دیده میشود.

آن بنیان می‌نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه بافته را بر آن میبافد و ازینرو اگر بناً 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 بنظر ما قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایده آنها اینست که بکار بردن ترکیبات را بر هیئت مخصوص بقیاس جایز می‌شمرند، قیاس علمی صحیح مطردی^۱ مانند قیاس قوانین اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهایی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو در شمار قیاس نیستند بلکه آنها عبارت از صورت یا هیئتی هستند که بسبب تتبع و پیجوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ میبایند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و برای نمونه عمل 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 ازین همه مسائلی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح میباشند مورد استعمال واقع نمیشوند بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد علمای نحو و بیان مستعمل هستند و آنانکه سخنان و قواعد ایشان را حفظ میکنند از آنها آگاه میباشند و صورت آنها در تحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هر گاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزله قالبهایی میباشند شعر عرب توجه شود حتماً 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 این قالبها را چه در نظم و چه در نثر بتفصیل آورده‌اند چنانکه در شعر اینگونه سخنان را در بیتهای

۱ - قیاس مطرد: یعنی قیاس عامی که در آن استثنای نباشد.

موزون و قوافی مقید پدید می‌آورند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات میکنند. و درنثر غالباً موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند و آخر جمله‌ها را گاهی به سجع مقید میکنند و گاه آزاد میسازند و [قالبهای] ^۱ هر یک از این انواع در- زبان عرب معلوم است و در میان عربی زبان «فصیح» قالبهای مستعمل است که شاعر و سخن پرداز بر اساس آنها تعلیم خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن سرایان را باین قالبها رهبری میکند اینست که سخنان «فصیح» عرب را بیادسپینند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر- شود و بمنزله نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را بر نورده می‌بافد.

و ازینروست که فن سخن پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جدا- است 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 هر گاه در سخن همه صفات و خصوصیات که یاد کردیم حاصل آید آنگاه قالبهایی که آنها را سبک‌های (اسالیب) سخن مینامند نوعی اندیشه‌ها و معانی لطیف اختصاص می‌یابد و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه‌ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزااست که برای شعر به حد یارسمی ^۲-

۱- از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (پ)

۲- تعریف شیئی بذاتیات را حد گویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحک تعریف کنند و هر یک بردو گونه است: نام ناقص حد تا نام آنستکه از جنس و فصل قریب تشکیل یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق و حد ناقص آنستکه تنها از فصل قریب یا از فصل قریب و جنس بعید تر کیب شود چون تعریف انسان به ناطق یا به جسم ناطق. و رسم نام تعریفی است که از جنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحک تعریف کنند و رسم ناقص آنستکه تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحک یا به جسم ضاحک و عرضیاتی که کلیه آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشد چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دوبا راه میرود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندانست و مانند اینها. (از غیثات و تعریفات جرجانی)

پیردازیم تا با همه صعوبتی که درین هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بهامیت آن پی ببریم و هم یاد آور میشویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته ایم و هیچک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده اند چنانکه حد 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 ازین نظر بشعر مینگرند^۱ که شماره حرف متحرک و ساکن ابیات آن پیاپی با هم موافق باشند و عروض^۲ ابیات شعر با ضرب^۳ آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به الفاظ و چگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد و برای حدی که عروضیان از شعر میطلبند مناسب است. ولی مادر اینجا ازین 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 پیردازیم که حقیقت آنرا ازین لحاظ روشن کند و بنا برین 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 بجزء (بیت) ماقبل و ما بعد مستقل باشد و بروفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. درین تعریف «سخن بلیغ» را میتوان جنس قرار داد که فصل آن «مبتنی بر استعاره و اوصاف» است و هر سخنی را که فاقد این صفت باشد خارج میکند چه اینگونه سخنان را معمولاً نمیتوان شعر نامید و جمله: «با جزا یا ایاتی هموزن و همروی تجزیه گردد» فصل دیگر 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 ماقبل و ما بعد مستقل باشد» برای بیان حقیقت مفهوم شعر است

۱- جزء آخر مصراع اول بیت . (تعریفات)

۲- آخرین جزء مصراع دوم بیت . (تعریفات)

۳- از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ (پ)

زیرا ابیات شعر همواره برین شیوه میباید و هیچ چیز دیگری آنها را از هم نمیگسلد. و جمله « بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری باشد» فصلی است برای خارج - ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند چه اینگونه سخنان را با چنین خصوصیتی نمیتوان شعر نامید بلکه آنها سخن منظوم بشمار میروند زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمیشود چنانکه نثر هم اسلوبهایی دارد که آنها را در شعر نمی یابیم و بنابراین هر سخن منظومی را که بدین اسلوبها متصف - نباشد نمیتوان شعر نامید. و به همین نظر بسیاری از بزرگان و استادان فن ادب را که ما دیده ایم معتقدند که نظم متنبی و معری بهیچرو شعر نیست چه سخنان آنان بر - اسلوبهای زبان عرب جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم «بر اسلوبهای زبان عرب جاری باشد» فصل دیگر 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 شعر جاری باشد» و هم اکنون که از گفتگو در باره حقیقت شعر فارغ شدیم بیجست در کیفیت سرودن آن میسر دازیم: باید دانست که سرودن شعر و مهارت یافتن درین فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ کردن جنس آن یعنی جنس شعر عربست تا در نفس ملکه ای پرورش یابد و بتواند همچون نورد بافنده آنرا نمونه و سرمشق قرار دهد و از آن پیروی کند.

و محفوظات را از اشعار نیک و بر گزیده و گلچین انتخاب میکنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حد اقل مقداری که ازین منتخبات کفایت میکند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابور بیعه و کثیر و نوالر مه و جریر و ابونواس و حبیب «ابو تمام» و بحتری و رضی و ابو فراس. و قسمت عمده اشعار بر گزیده

را باید از کتاب اغانی حفظ کرد زیرا درین کتاب آثار شاعران طبقه اسلامی و اشعار برگزیده دوران جاهلیت گردآمده است. و کسیکه محفوظات نداشته باشد نظم وی پست و اندیشه اش کوتاه خواهد بود و هیچ وسیله ای بهتر از محفوظات فراوان بشر رونق نمی بخشد و بر شیرینی آن نمیافزاید ازینرو کسیکه محفوظاتش اندک و ناچیز باشد یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمیتوان شعر نامید بلکه باید سروده های وی را نظمی پست خواند و کسیکه محفوظاتی ندارد شایسته تر آنستکه از شعر سرودن پرهیز کند.

دیگر از شرایط شاعری اینست که پس از انباشتن مغز از محفوظات و تشدید قریحه بمنظور نمونه و سر مشق قرار دادن محفوظات منتخب باید بنظم سخن روی آورد و هرچه بیشتر شعر بسرایند ملکه آن استوارتر و راسخ تر میشود،

و چه بسا که گفته اند شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است تا نشانه های نمودار الفاظ مکثوب متن از ذهن وی محو گردد زیرا تا هنگامیکه نشانه های مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن عیناً همان الفاظ را بکار میبرد و از خود نمیتواند ابتکار کند و نشانه های مزبور مانع اندیشیدن او میشوند.

لیکن اگر پس از خو گرفتن و اختصاص یافتن نفس بدان محفوظات آنها را فراموش کند، اسلوب شعر در ذهن وی نقش می بندد و بمنزله نورد بافته برای او نمونه و سر مشقی میشود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری میجوید و بهمان سبک شعر میسراید آنگاه شرط شاعری خلوت گردیدن و تنهائی 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 شنیدنهای شادی بخش و لذت افزا بهره مند سازند تا حواس فراهم آید و قریحه برانگیخته شود و بنشاط در آید.

گذشته از همه اینها شاعر باید هنگام شعر سرودن در حال نشاط و آرامش خاطر-

باشد و در مواقع خستگی و ناراحتی شعر نسراید چه هنگام آسایش و استراحت قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه های محفوظاتی که در حافظه وی گرد آمده مناسب تر است و اندیشه وی برای این منظور آماده تر میشود .

و گفته اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحر گاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و درهوی حمام است^۱

و چه بسا که عشق و سرمستی را نیز از انگیزه های شاعری دانسته اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب «عمده» است که در فن شعر و شاعری بیهمتاست و مؤلف آن حق صنعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادیبانی که پس از وی پدید آمده اند کتابی بدینسان ننوشته اند . و برخی گفته اند اگر پس از همه شرایط یاد کرده شعر سرودن بر شاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگری واگذارد و با جبار و اکراه شعر نسراید .

و باید از آغاز قالب ریزی 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 نشانندن قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که تنافر و اضطراب بدان راه خواهد یافت و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ماقبل یا مابعد آن مناسب نیابد ، باید آنرا در جائی قرار دهد که از لحاظ پیوستگی مناسبتر باشد چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل میباشد . و آنچه باقی میماند اینست که ابیات قصیده یا غزلی با هم متناسب باشند و ازینرو شاعر میتواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب بیند جای دهد . و پس از آنکه شاعر شعر خود را پایان میرساند باید باردیگر بانظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن عیوب آن نباید بخل و رزد چه مردم ازینرو که شعر خویش

۱- در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ (پ) «وفی هواء الحمام» و در چاپهای مصر و بیروت «وفی هؤلاء الجمام» است «و جمام» بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است .

را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود میدانند بدان شیفته میباشند. و سخنی که در شعر بکار میرود باید از شیوا ترین ترکیبات باشد و آنچه راهنگام ضرورت شعری بکار میرند شاعر باید فرو گذارد. چه اینگونه کلمهها و ترکیبها سخن را از طبقه شعر بلیغ تنزل میدهد. و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده اند چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور هست که میتوانند بیاری ملکه خویش از استعمال آنها عدول کنند و بشیوه راست و نیکو بگرایند. و نیز باید شاعر منتهای کوشش خود را در اجتناب از ترکیبهای پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

و ترکیبهای بکار برد که فهم معانی آنها بر الفاظ سبقت جوید همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار میرود و باسانی درک نمیشود بلکه شیوه برگزیده آنست که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی تر از آنها باشد چه اگر معانی بسیار باشند حشو^۱ بشمار خواهد رفت و ذهن را به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد کرد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمیتوان سهل نامید مگر هنگامیکه معانی آن در ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و بهمین سبب بزرگان ما (روح) بر شعرا بن خفاجه شاعر اندلس^۲ خرده میگرفتند.

۱- حشو در اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که ناسودمند باشد (تعریفات جرجانی)

۲- در نسخه خطی «بني جامع» و چاپ دارالکتاب اللبناي: «شاعر شرق اندلس» است و هم در نسخه مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیه و برا ابوبکر آورده اند و در حاشیه همان چاپها نوشته شده است: و در نسخه ای ابواسحاق. و در لغت نامه دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابواسحاق ابراهیم ابن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر (۴۵۰-۵۳۳) و ولادتش در جزیره شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا در گذشته است.

و دسلان مینویسد: ابن خلکان و مقرئ کنیه و برا ابواسحاق و نام او را احمد آورده اند.

زیرا در یک بیت از اشعاروی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر متنبی و معری نیز عیبجویی میکنند که بروفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی- می‌شمرند که از طبقه شعر عرب فروتر است و قضاوت آن بازوق است.

همچنین شاعر باید از الفاظ دوستایی^۱ و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده‌اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقه سخن بلیغ تنزل میدهد [همچنین باید از برکردن 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 میسر آیند اغلب آنها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو می‌شمرند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمیتوانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و بدشواری است.

زیرا معانی آنها در میان عامه مردم متداولست و از زینرو جنبه ابتذال بخود- میگیرند. و هر گاه 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.

وباری صنعت 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

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)

نقل کردیم و هر که بخواهد بمطالبتی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید بکتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت .
و این مقدار که ما آوردیم برگزیده‌ای بسنده میباشد . و خدا یاری دهنده است . و برخی از شاعران دربارهٔ مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده‌اند و بهترین سخنان درین موضوع شعر ذیل است و گمان میکنم از آثار «ابن رشیق» باشد :

نفرین خدای بر هنر 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 سخن محال را معنی صحیح میدانند و سخن پست را چیزی گرانبهامی شمرند .
از شیوهٔ درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خود پی نمیبرند .
آنها در نزد دیگران مورد نکوهش هستند ولی بر استی در نزد ما معذورانند .
شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد هر چند از لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند .
ازین رو بیتها باید بایکدیگر شباهت داشته و صدرهای^۱ آنها از متون^۲ بیت خبر دهد .

همه معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه گر شود که شنونده آنها را بر آرزوها و امیدهای خویش تطبیق کند خواه آن آرزوها در خارج یافت شود یا تنها در عالم خیال باشد .

و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید با آنچنان پایهٔ بلندی برساند که شعر او از لحاظ زیبایی و دلربائی و دلربائی و وضوح در نظر همهٔ شنوندگان آشکار باشد .

۱- نخستین بخش مصراع اول بیت

۲- متن در اینجا بجای عجز و قافیه با دیگر اصول و الفاظ و مفردات بیت بکاررفته است

بدانسان که گوئى الفاظ اشعار او چهره‌هائى هستند و معانى بمنزله چشمه‌هاى آنها ميباشند .

«شعر شاعر» از نظر مضمون بايد بروفق آرزوها باشد و انشاد کنندگان بزيبائى آنها آرايش يابند .

هر گاه شاعر آزاده ايرا مدح ميکند بايد شيوه اطناب بر گزيند .

در تغزل بايد روش سهل و نزديک بفهم پيش کيرد و در مديح سخن او راست و آشکار باشد .

از الفاظ زشت و گوش خراش پيرهيزد هر چند موزون باشند .

هر گاه به هجو کسان پيردازد ، بايد شيوه ناسزا گويان و بى ادبان را رها کند و بدان نگرايد .

سخن صريح در شعر بمنزله داروئى است و تعريض و کنايه همچون دردى نهفته - ميباشد .

وهر گاه شاعر بخواهد «در شعر» درروز فراق يارانى که سحر گاهان سفر ميکنند اظهار تأسف کند،

بايد ياران ديگر را از غم و اندوه باز دارد و تسلى دهد و نگذارد که اشگها از ديدگان جارى شود .

و اگر بخواهد بعتاب و توبيخ آغاز کند بايد وعده را باو عيد و درشتى را با نر مى - درآميزد .

چنانکه كسى را که مورد نکوهش و عتاب قرار ميدهد بايد و بر ايمان بيم و اطمينان و ارجمندى و خوارى باقى گذارد .

وصحيحترين شعر آنستکه ابیات آن از لحاظ نظم بهم نزديک باشند و معنى آن آشکار و روشن باشد .

چنانکه هر گاه انشاد شود همه مردم بدان طمع بندند و هر گاه قصداً تیان بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند «یعنی سهل و ممتنع باشد»
و هم درین باره شاعری [بنام ناشی^۱] گوید:

شعر چیز است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند.
و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد قسمتهای پراکنده آنرا ببیند و بوسیله
اطناب آنها را فراهم آورد و بیاری ایجاز دیدگان بی نور «قسمتهای مبهم» آنرا باز کند.
و معانی نزدیک بفهم و دور از ذهن آنرا گرد آورد و میان قسمتهای پیچیده و روان
آن پیوند ایجاد کند.

و هر گاه بمدح بخشنده بزرگواری بپردازد و بخواهد حق دین او را باسپاس-
گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانبها 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 بخواهد بردبار و اهل آن گریه وزاری کند باید چنان غمگینان
را متأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.

و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان آنرا
پدید آورد. چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین درآمیزد.^۲
و هر گاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزشت کند
باید در عتاب خود خشونت را بانر می درآمیزد.

- ۱- از چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع»، در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است.
ابوالعباس ناشی شاعر و از رؤسای متکلمین زنادقه (مانویه) بود که باسلام تظاهر میکرد اوراست دیوان
شعر و کتاب فضیلة السودان علی البیضان (از ابن الندیم) و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. و دسلان مینوسد:
دو شاعر ملقب به ناشی بوده اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ هـ (۹۰۶-۹۰۵) در گذشته است
و دیگری علی که در بغداد بسال ۳۶۵ هـ (۹۷۵) میلادی وفات یافته است
- ۲- در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» قطعه ناشی در اینجا پایان می یابد: و بقیه اشعار
از چاپ پاریس ترجمه شد.

چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مانوس سازد و از اندوه های سخت و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست میدهد برهاند و مطمئن کند. و هنگامیکه شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه بعلت اشعار زنده و موقته - انگیز او را ترك گوید باید او را بسخنان نرم و مهر آمیز تسخیر کند و ویرا بر موز و اسرار سخن شیفته خود سازد.

و هر گاه در نتیجه لغزشی بمعذرت پردازد و در ضمن سخن آشکار و گفتار های خیال انگیز رضای او «ممدوح یا معشوق» را مسئلت کند. آنوقت گناه وی در نزد کسیکه از او معذرت میطلبد بمنزله سرزنشی نسبت باو - خواهد بود و در عین حال خیر و احسان او را مطالبه خواهد کرد.

فصل ۴۷

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 برین آموزنده سخن که - می گوشت این ملکه را از راه نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ - می کند و بحفظ کردن نمونه های آنها از سخنان «قدیم» عرب می پردازد و آنها را بسیار بکار میبرد و بر زبان خود جاری میسازد تا ملکه زبان مضر دروی 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 بمرحله ای میرسد که گوئی از لحاظ آموختن زبان یکی از افراد آن نژاد است و بیان این کیفیت بدان سبب اسب که مادر فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه ایست که در نطق حاصل گردد، و آنچه بر زبان و نطق جاری میشود البته

الفاظ است نه معانی؛ زیرا معانی در ضمایر است و گذشته ازین معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشه هر کسی قادر است آنچه بخواهد سهولت معانی را در یاد و در ترکیب و تألیف آنها نیازی برنج آموختن صنعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر از معانی است صنعت «آموختن و ممارست» نیاز دارد و بمنزله 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 زبائی ظروف پراز آب بر حسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب، همچنین نیکوئی و زبائی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز بر حسب اختلاف طبقات سخن فرق میکند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت معانی یکی است و ازینرو کسیکه بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن بر حسب مقتضیات ملکه زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهده آن بر نیاید، همچون شخص زمین گیری است که آهنگ بر خاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصود خود نائل نشود و خدا بشما آموخت آنچه را که نمیدانستند^۱

فصل ۴۸

در اینکه این ملکه «سخندانی» در نتیجه محفوظات بسیار

حاصل میشود و بهارت 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 طبقه‌نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه‌ای که برای حفظ کننده حاصل میشود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [اشعار عرب

اسلامی^۱ حبیب^۲ یا عتابی^۳ یا ابن معتز یا ابن هانی یا شریف رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع^۴ یا صابی باشد ملکه اونسبت بکسیکه از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعرابن سهل یا ابن النبیه یا ترسل یسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکو تر 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 بنسبت 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 ازینرو هرچه محفوظات در طبقه بالاتری قرار داشته باشد بهمان نسبت ملکه ای که از آنها حاصل میشود ارتقا خواهد یافت زیرا طبع سخنور بر اسلوب آن محفوظات پرورش می یابد و قوای ملکه از آنها تغذیه میکند و رشد و کمال می پذیرد.

و بیان این مطالب چنانست که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست ولی در نهاد بشر بنسبت قوت و ضعف وی در ادراکات، مختلف است و اختلاف آن به سبب ادراکات و ملکات و انواع صفات 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 بفعل میرسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل میشود بتدریج و اندک اندک است چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم.

و بنا برین ملکه شاعری در نتیجه حفظ کردن اشعار و ملکه نویسنده کی بسبب بیاد سپردن

۱- در نسخه خطی بنی جامع و چاپهای مصر و بیروت نیست.

۲- حبیب بن اوس، ابوتمام

۳- کلثوم بن عمر ملقب به عباس متولد قنسرین و معاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت برمکیان بوده است. وی بسال ۲۰۸ هـ (۸۲۴-۸۲۳ م) در گذشته است.

۴- منظور بدیع الزمان همدانی است.

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 میآید. و ملکه فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه و مقایسه مسائل و فروع آنها بایکدیگر و تخریح فروع بر اصول میتوان کسب کرد.

و ملکه تصوف ربانی بدین بدینسان حاصل میگردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواس ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکه رجوع به حسن باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد که به مقام ربانی^۱ نائل شود. و سایر ملکات رانیز بهمین شیوه میتوان کسب کرد. و نفس در هر يك از ملکه‌های مزبور بر تک خاصی در میآید و بدان سازش پذیر میشود و هر ملکه‌ای در نفس بر حسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یابد حاصل میشود و ازینرو ملکه بلاغتی که از نوع طبقه عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست میآید و به همین سبب کلیه فقیهان و دانشمندان در بلاغت نا توانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می‌یابد و حافظه خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارند نباشته میکنند چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و ازینرو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و رو بفرونی رود و نفس بانها 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 کلچین و بر گزیده همت میگمارند خالی از بلاغت می‌یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانویس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که :

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^۲ ابن النحوی را^۲ برای او خواندم و نام شاعر را یاد نکردم :
هنگامیکه بر خرابه های منزل « یار » ایستادم ، ندانستم میان نشانه های تازه و کهنه آن چه تفاوتی است^۳ وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت : این شعرا ز فقیهیه است گفتم : از کجا دانستی ؟

گفت : ازین گفتار او : « ما الفرق ؟ » چه تفاوتی است ؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب های زبان عرب به شمار نمی رود . گفتم :

رحمت خدا بر پدردت باد : این شعر از ابن النحوی است . اما نویسندگان و شاعران برین شیوه نیستند زیرا آنها آثار منتخب را حفظ میکنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربی بمارست میپردازند و سخنان نیکو و شیوا را برمیگزینند .

روزی با دوست خویش ابو عبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر از)^۴ سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود . گفتم : هر وقت بخواهم

۱ - ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابوسعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۶۷۴۹هـ (۱۳۴۹ - ۱۳۴۸) بمرض طاعون در گذشت .

۲ - ابوالفضل یوسف مکنی بابن النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است .

۳ - لم ادرحین وقت بالاطلال ما الفرق بین جدیدها و البالی .

۴ - در چاپ (پ) و نسخه خطی « بنی جامع » نیست .

شعر بسرایم این امر را دشوار احساس میکنم با اینکه در شعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده‌ای از قبیل قرآن و حدیث و برخی از فنون سخن عرب (قدیم) را حفظ کرده‌ام هرچند محفوظات من اندکست، ولی من (و خدا داناتر است) حقیقت‌آمر را چیز دیگری میدانم و آن اینست که درحافظه‌ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شده است چنانکه من دو قصیده بزرگ و کوچک شاطبی^۱ را در علم قرائت (تجوید) 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) آموخته‌ام و در نتیجه حافظه‌ام ازین گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه‌ای که آنرا بمحفوظات نیکومانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده‌ام «بسبب معلومات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه‌ای با نظرشگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت:
خدا ترا حفظ کند و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟

و از آنچه درین فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می‌گردد و آن ذکر سبب اینست که چراسخن عرب در دوره اسلام و ذوق سخن‌دانان این عصر نسبت بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرارداد چه مامی بینم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیع و حطیئة و جریر و فرزدق و ضیب 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

۱ - شاطبی: قاسم بن فیر 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. اوراست: تمة الحرزمن قراء الائمة الکثر. حرز الامانی و وجه‌التھانی قصیده مشهور به شاطبیہ در قرآت عقيلة. و غیره (از اسماء - المولفین ج ۱ ستون ۸۲۸)

۲ - در چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» نیست.

جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عنتره و ابن کلثوم و زهیر و علقمه بن عبده و طرفه بن-عبداس و برسخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه مجاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه است زیرا آنانکه عصر اسلام را درک کرده اند طبقه عالی سخن را در قرآن و حدیث شنیده اند، سخنانی که بشر از انبان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بر دل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع های 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 نثر و سخنان گویندگان عصر اسلامی خواه نظم یا نثر نسبت با آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه دارای صنایع لفظی زیباتری است و رونق و درخشندگی بیشتری دارد و مبنا و اسلوب آن منظم تر و مهارت و استادی سخنندانان عصر مزبور مسلم تر است. زیرا آنها از آثاری که در طبقه عالی سخن قرار دارد استفاده کرده اند و خواننده‌ای که درین بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر-باشد، ذوق او درین داوری بهترین گواه خواهد بود.

استاد ما ابو القاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این-صناعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار میرود و معلومات خود را در سبته^۱ از گروهی استادان که از شاگردان شلو^۲ بین^۳ بوده اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر میباشد و بنهایت مرحله آن نائل آمده است. و نیز درین باره نظر مرا تصدیق کرده است چه روزی از وی پرسیدم چرا زبان عرب دوره اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقه عالی تری از زبان عرب

۱ - Ceuta

۲ - منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوین یا شلوینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷ - ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوین از ریشه سالبنا (Salorbenā). گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) میباشد. (از حاشیهٔ دسلان ج ۳ ص ۳۹۲)

جاهلیت می‌باشد وی با این که بداوری نوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا امیدانم؟

گفتم: نکته‌ای را که من دریافته‌ام برتو عرضه می‌کنم، شاید سبب آن درین نکته باشد. آنگاه مطالبی را که درین باره نوشتم^۱ برای او بیان کردم وی با حالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزااست که این سخن را برزرنویسند.
و از آن پس مرا درپایه بالاتری می‌نشانید و در مجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا میداد و فهم و درایت مرا درعلوم تصدیق میکرد.
و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت^۲

فصل ۳

در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر

و برتر از سخن مصنوع است؛

باید دانست که راز و حقیقت اینکه سخن را عبارت^۳ و خطاب می‌گویند اینست که افاده معنی می‌کند ولی اگر سخنی بی معنی و مهممل باشد آنوقت مانند مرده ای خواهد بود که بهیچ رو زبان یا تعبیری ندارد.

- ۱ - در ضمن مذاکره مولف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع صفحه ۱۲۳۱ شود)
- ۲ - خلق الانسان علمه البیان . س : الرحمن - آ : ۲ و ۳
- ۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست ازینرواز ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ (پ) ترجمه و با نسخه خطی - بنی جامع ، (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد .
- ۴ - عنوان فصل در چاپ (پ) با نسخه خطی «بنی جامع» متفاوتست در چاپ «پ» چنین است :
« در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع ، ولی در نسخه خطی «بنی-جامع» بطرفی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مؤلف است بیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم .
- ۵ - عبارت برالفاظی اطلاق میشود که بر معنی دلالت میکنند و اندوخته های درونی انسان را تعبیر-مینمایند . (از اقرب الموارد) .

و بر حسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت میکنند وما 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 مطابقت مقتضای حال را میسر سازند و این شرایط و احکامی که ترکیبهای لفظی در مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرا گردآوری شده است و بمنزله قوانینی بشمار میآید.

پس ترکیبهای لفظی و ضوابط نسبت 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 جزاینها 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 در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج میباشد. زیرا افاده علم معانی بر اسناد جزئی از افاده آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده اند و آنچه ازین ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین معانی راه مییابد از افاده بر مقتضای حال نارسا باشد آنوقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا خواهد بود و بالفاظ مهمل که در شمار موات هستند ملحق خواهد شد. گذشته ازین اقسام گوناگون انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افاده مقتضای حال تبعیت میکنند زیرا يك ترکیب و ضوابط بر معنی خاصی دلالت می کند ولی بعداً ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل میشود و آنوقت

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 درین فصل که از فصول العاقلی است و گویا مؤلف این فصول را در مصر هنگام عهده داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است، دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح میکند می کند و ظاهراً وی خود درین فصل درصدد تصحیح و تجدید نظر مطالب فصل «علم بیان» برآمده است.

این انتقال معنی خواه بشیوه استعاره و خواه بشیوه کنایه باشد مجاز شمرده میشود چنانکه در جای خود شرح داده شده است .

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل میشود در اینجهام 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 در شمار فن و 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 میباشد و یکدیگر نسبت داده میشوند . و بنا برین علم معانی و علم بیان دو قسمت بلاغت بشمار میروند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل میشود و ازینرو 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 با آواز های حیوانات بیزبان ملحق کرد و شایسته تر آنست که چنین ترکیبی را عربی-ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنا برین بلاغت در اساس زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن مندرج میباشد .

آنگاه باید دانست که وقتی میگویند سخن مطبوع ، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افاده معنی تکمیل شده باشد زیرا چنین کلامی تعبیر و خطاب 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 اصالتاً در تراکیب سخن وجود دارد انواعی

محسنات و آرایشها پدید میآید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن میباشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت میبخشند. 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 بگوشهالذت^۱ میبخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن میشود. و این صنعت در مواضع بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: شب چون فرو پوشد و روز چون روشن شود.^۱ و چون: پس اما آنکه ببخشید و برهیز کار- شد و طریقه خوبی را تصدیق کرد^۲ تا آخر تقسیم در آیه «سوره»
و همچنین مانند: پس اما آنکه در عصیان زیاده روی کرد و زندگانی دنیا را بر-گزید^۳ تا آخر آیه «سوره»

و همچون: و ایشان می‌نمدارند که کار را خوب انجام میدهند^۴ و امثال اینها بسیار است. و این محسنات «در قرآن» پس از کمال افاده در اصل ترکیبات مذکور است و پیش از پدید آمدن این فن بدیع در آیات وجود داشته است همچنین زیباییهای کلام در سخنان روزگار جاهلیت نیز دیده میشود ولی بی آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آنست^۵

طالب الحاقی نسخه خطی بنی جامع

و جز اینها از عناوینی که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط

۱- واللیل اذابغشی . والنهار اذا تجلی . س . ۹۲ (واللیل): آ: ۲۱

۲- فاما من اعطا و اتقی و صدق بالحنی همان سوره آ: ۶۵

۳- فاما من طفی و آثار الحیاة الدنيا . س : ۷۹ (النزعات): آ: ۳۷ و ۳۸

۴- وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا . س : ۸ (الکھف): آ: ۱۰۴

۵- از اینجا چاپ پاریس با نسخه خطی «بنی جامع» اختلافات اساسی دارد و گذشته از اینکه در هر یک مطالب اضافی نسبت به نسخه دیگر مشاهده میشود در بعض مواضع هم مطالب مقدم و مؤخر آمده است ازینرو باینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه «بنی جامع» را جداگانه ترجمه کنم و زیر عنوان مطالب الحاقی نسخه خطی بنی جامع بیاورم.

واحکامی قراردادده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق و مغرب در شماره انواع و اقسام آنها اختلاف کرده‌اند چنانکه بر حسب عقیده مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش نیز اختلاف است. و مشرقیان هر چند انواع مزبور را در زمره اقسام بلاغت شمرده‌اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته‌اند بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر میگیرند که بسخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبایی ببخشد زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آنوقت محسنات و آرایش در چنین سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات را در عین حال از راه تبع و استقرا، در زبان عرب میتوان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها بر حسب آنچه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنا برین هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این تر کیبائی 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 یکدیگر متقابل‌اند و صناعت «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 ازینرو نمیتوان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب «عمده» که باسک بیسابقه‌ای در آن درباره صناعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (یعنی نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن در باره عناوین این فن گفتگو کرده است. ادیبان دیگر اندلس نیز همین روش را برگزیده‌اند. و گویند نخستین کسی که این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس طائی است که شعر او مملو از عناوین این فن است آنگاه دیگر شاعران ازین 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-
نمیردند و یا ب میزان اندکی اکتفا میکردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی
روی میداد خود قصد آنرا نداشتند بلکه بطور طبیعی و بی ممارست و تکلف ذهنی بر-
قریحهٔ آنان جاری میشد و بهمین سبب در ذوق صاحبان طبع سلیم زیبا جلوه گر میشد
بلکه فصول 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 جزبائی
و محسنات از فطرت نخستین بآنها می پیوست.

در بارهٔ سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را نویسندگان عصر جاهلیت
و بزرگان دوران اسلام بشیوه مرسل (آزاد) مینوشتند چنانکه «جمله‌ها» به مقاطعی تجزیه-
میشدند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلاز صابی کاتب
خاندان بویه بانبوغ خاصی در فن شعر پدید آمد و سجع را در سخن «منثور» بکاربرد
و آنرا در مخاطبات سلطانی «نامه‌های دولتی» مراعات میکرد، بهمان نسبتی که در شعر
قافیه را لازم می‌شمردند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود اینست که ملوک
عصر او «جمعی 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 نزدیک
نداشت ازینرو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار «مکتب» خاصی بود^۱

پس از وی (صابی) این صناعت در سخنان متاخران متداول گردید و روزگار
نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با
نامه‌های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست^۲ همانند گردید

۱- در اینجا چند جمله لایق‌رأ است که از ترجمه آنها صرف نظر شد.

۲- در چاپ (پ) «عربیات» و در نسخه خطی «بنی جامع» کلمه لایق‌رأ و نا تمام است و ممکنست آنرا
بدجس «غرامیات» نامه‌های عاشقانه هم خواند.

ونیک وبد^۱ باهم درآمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد زیرا کمتر درین 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 بکار بردن آنها را در عین کم مایگی دردیگر شیوه های بلاغت انکار میکردند و استادان و شیوخ ما (رح) بر سخنورانی که این صنایع را بکار میبردند خرده میگرفتند و از آن صنایع دوری می جستند . از شیخ مان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن فریحه نیکی داشت شنیدم که میگفت گرامی ترین آرزوی من اینست که روزی بینم یکی از کسانیکه برخی از انواع این صنعت را در نظم یا نثر خود بکار میبرد سخت ترین عقوبت گرفتار و بسبب آن مورد آزار واقع شده است^۲ و آنوقت شاگردان خود را از بکار بردن این صنعت منع میکند . ازیم اینکه مبدا بجای بلاغت بدان خو . گیرند و از بلاغت غافل شوند و شیخ (استاد) ما ابوالقاسم شریف سبتی 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 دوباره بکار برد و تکرار کند ، زشت خواهد بود زیرا فنون مزبور از محسنات و زیباییهای سخن بشمار میروند و ازینرو بمنزله خال بر چهره هستند که یکی دو تایی آن زیباست ولی اگر ازین حد در گذرد ، زشت خواهد بود و فضایل مزبور (بکار بردن) همه فنون یاد کرده را زشت می شمارند چنانکه کسی این صنعت و عناوین بدیعی آنها بحدی مورد توجه سازد که سخن را از حد بلاغت تنزل دهد

۱- و شتر جوان دار با شتر لکام کیخته در چراگاه در آمیخت مثل معروف : اخلط المرعی باهم

۲- ترجمه عبارت «وقدامتحن باشد العقوبه و یوزی علیه» است که کلمه «یوزی» بی نقطه است و در چاپ پاریس «یوزی» است و بهین سبب در آنجا نگارنده هم از ترجمه دسلان پیروی کردم و در اینکه کدام صورت بردبگری ترجیح دارد تردید دارم .

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 نوق است و شرح آن «نوق» گذشت و خدا داناتر است و آنچه را نمیدانستید بشما آموخت .

ولی در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد یعنی هم بی آنکه خود توجه و قصد کنند و هم از روی اراده و قصد بآرایش سخن پرداخته و شگفتیها بیاد کار گذاشته‌اند، نخستین کسانی که شیوه آنان درین فن استوار می‌باشد عبارتند از :
حیب بن اوس . و بختری و مسلم بن ولید . که بسیار به نرشفیتگی داشتند و شگفتیها . پدید آوردند .

و برخی گویند نخستین کسانی که درین 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 کلتوم ابن عمرو عتایی و منصور نمری و مسلم بن ولید و ابونواس به پیروی از ایشان پرداخته و سپس حیب و بختری از آن گروه پیروی کرده‌اند . آنگاه ابن معتر . پدید آمده و علم بدیع و کلیه این صنایع را بمرحله کمال رسانیده است .

و اینک برای نمونه از سخن مطبوعی که خالی از صنعت است مثالی می‌آوریم ،
و آن مانند گفتار قیس بن دریح است^۱ : و از میان خانه‌های بیرون می‌روم تا شاید در نهان
و عالم خلوت شب، با خود درباره تو سخن گویم^۲
و گفتار کثیر که میگوید :

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من ، عشق و سرگردانیم برای وصال او مانند کسی است که امیدوار بسایه ابریست تادر زیر آن خواب قیلوله کند و دمی بیاساید ولی هر چه بدان امید می بندد آن ابر پراکنده و ناپدید میگردد .

۱ - ابوزید قیس بن دریح لینی متوفی بسال ۶۵ هـ (۶۸۵ - ۶۸۴ م)

۲ - واخرج من بین البیوت لعلنی - احدث عنک النفس باللیل خالیا .

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 برزببائی آن افزوده میشد .

اما سخن مصنوع از روزگار بشار بیعد بسیار است و پس ازوی حبیب و طبقه او بدان توجه کرده اند و آنگاه ابن معتر که خاتم این هنرمندان بشمار میرود پدید آمده و متأخران پس از آنان درین میدان کام نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده اند . و انواع این صنعت در نزد اهل آن بیشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را درزیر ابواب بلاغت مندرج میدارند بر حسب آنکه میگویند داخل در مباحث دلالت و افاده سخن نیست بلکه هنر مزبور بسخن آرایش و رونق می بخشد . ولی متقدمان فن بدیع ، آنرا خارج از بلاغت می شمردند و بهمین سبب آنرا درضمن 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 باوی هم رای میباشند . و در باره 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 میگردد چنین نیست و مورد گفتگو نمیباشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون میماند زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر میگردد و باسناد 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 متداولست و آنانکه در بلاغت ذوق دارند مردمی را که شیفته این فنونند مورد تمسخر قرار میدهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت می شمردند .

و شنیدیم شیخ ما ابوالبرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت :

ولذت بخش ترین اندیشه هائی را که با خود میاندیشم اینست که روزی بینم آنکه در فنون بدیع ممارست میکند و محسنات آنرا در نظم و نثر خود بکار میرد بشدید ترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی های او را اعلام کنند و این امر بمنزلهٔ ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت بازدارد تا با تکلف بدان نگریند و بلاغت را از یاد نبرند.»

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده ای این صنایع را بکار برند و برای زیور دادن و آرایش يك قصیده بهمین اندازه اکتفا کنند.

و ابن رشيق و دیگران گفته اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می رود. و شیخ ما ابوالقاسم شریف سبتي که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه شاعر یا نویسنده فنون بدیع بکار میرد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد زیرا این صنایع همچون خال بر چهرهٔ زیبا رویانست که يك یا دو خال مایهٔ 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 جمله های آن نوعی موازنه را معتبر می شمردند و فواصلی که در میان ترکیبات آنها هست بوی تکلف سجع و عدم اعتنا بهیچ صنعتی جمله ها را آورده اند، خود گواه این نوع موازنه میان جمله هاست. 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 درین باره شگفتیها از خود نشان داد و مردم شیفتگی او را باین فنون که در نامه های دیوانی (دولتی) بکار می برد عیجونی 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

وروزگار 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 درهم 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 درین نوع سخن باصل بلاغت توجه نمی‌شود و نوق بهترین داور درین موضوع میباشد .

و خدا شمارا بیافرید و آنچه را نمودانستید بشما آموخت^۱

فصل ۹۹

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری می‌جویند .

باید دانست که شعر دیوان^۲ عرب بوده و همه علوم و تواریخ و حکمت‌های آنان در آن منعکس میشده است و بزرگان و رؤسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان میداده‌اند چنانکه در بازار «عکاظ»^۳ برای سرودن (انشاد)^۴ شعر حاضر میشده و هر یک از آنان سر آغاز و مطلع اشعار خود را بر بزرگان اهل فن و صاحبان بصیرت عرضه میکرده‌اند تا مهارت و قدرت آنان باز شناخته شود^۵ و سر انجام کار آنان به همچشمی و مفاخره می‌کشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج‌گزاری و خانه [پدرشان]^۶ ابراهیم (ع) بود فرو می‌آویختند چنانکه این شاعران بدین امر

۱ - اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره)

۲ - منظور دفتر عمومی ثبت مقالات و معاملات و غیره یا عبارات امروزی دایرة المعارف است. و بقول صاحب نفایس الفنون: و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب و بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات . (نفایس الفنون ص ۶۸)

۳ - سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذیقعد تا بیست روز بایکماه تشکیل میشده است و در آن کلیه قبایل عرب گرد می‌آمده و بانشاد اشعار و مفاخره بر یکدیگر و خرید و فروش می‌پرداخته‌اند. (از اقرب الموارد)

۴ - منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن با آواز بلند است که غالباً با آهنگ موسیقی نیز همراه است .

۵ - ترجمه : حول است و در جاب (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» حوکه است یعنی تا بافت یاسک شعر آنان

۶ - از نسخه خطی «بنی جامع» .

نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغهٔ ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی، عنترهٔ بن-شداد، طرفهٔ بن عبد، علقمهٔ بن عبد، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه^۱ بشمار میرفتند.

و بر حسب آنچه دربارهٔ وجه تسمیهٔ معلقات گفته شده است البته کسانی باویختن شعر خود از خانهٔ کعبه نائل میشدند که به نیروی خویشاوندان و عصیت و مکانت خود در قبیلهٔ مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب ازین شیوهٔ منصرف شد زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم^۲ قرآن سخت حیرت زده-شدند ازینرو 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 بر راه راست خو گرفت و در تحریم و منع شعر آیه ای نازل نشد و پیامبر (ص) بشنیدن شعر فرا میداد و بشاعران پاداش ارزانی میفرمود.

درین هنگام عرب به خوی دیرین خود باز گشت «یعنی بسردن شعر» و عمر بن ابی ربیعہ یکی از بزرگان قریش درین عهد در شعر پایگاه و طبقهٔ بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن عباس عرضه میکرد و او بشنیدن آنها گوش فرا میداد و بر وی

۱- در چاپ (پ) و نسخهٔ خطی «بنی جامع»: معلقات التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات السبع- است ولی صحیح صورت نخست است زیرا این امر یعنی عدهٔ اصحاب معلقات مورد اختلافست برخی آنها را هفت تن شمرده اند بدینسان: امرؤ القیس، طرفه، زهیر، لبیدن ربیعہ، عمرو بن کلثوم، عنتره و حارث ابن حلزه. و گروهی که آنها را نه تن دانسته‌اند بر هفت تن مزبور: نابغه و اعشی یا علقمه و اعشی را هم میافزایند.

۲- منظور از نظم در اینجا آنست که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو معانی و بیان- بکاربرد تفاوت میان صیغه‌های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف را در جایگاه خود بنشانند و شرایط تقدیم و تاخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند و آنها را بر حسب معانی مختلف نیک مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جزاینها. (از مقالات علم الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعة الترسد تالیف شهاب الدین حلبی باختصار.)

آفرین میگفت .

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند اسلامی فرا رسید و قوم 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 صلات بزرگی بآنان می بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را بآنان ارمغاندارند تا ازین راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبایی و فصاحت زبان عرب 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 بآنچه صاحب عقد «الفرید» درباره شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در- (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تاجه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان میدهد که رشید به ممارست درین فن بسیار عنایت میورزیده و در باز شناختن سخن زیبا از پست بی اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است .

آنگاه پس از دوران خلافت عباسیان شاعرانی پدید آمدند که غیر عرب بودند و زبان عربی زبان مادری آنان نبود و بر موز آن کاملاً آگاهی 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 صلّه بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب «ابو تمام»^۱ و بحتری و مقنبی و ابن هانی و شاعران پس از ایشان تا امروز از آن پس هدف شعر معمولاً جز دروغ و خواستن صلّه و نفع چیز

۱- ابو تمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخن سرایان عرب بشمار میرود و کتاب معروف حماسه اودیل حسن انتخاب و غزوات فضل و اسلوب بیهمتای وی میباشد . وی باختلاف روایات سال ۱۹۰ یا ۱۸۸ یا ۱۸۲ یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ در گذشت . او را تألیفات بسیارست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر و الشعر العجول و غیره (رجوع به لغت نامه دهخدا شود) .

دیگری نبود زیرا چنانکه در همین فصل یاد کردیم منافی که گروه نخستین از شعر-میردند از میان رفته بود و بهمین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متاخر از شعر و معارست در آن دوری می‌جستند و اوضاع دگر گونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند .
و خدا گرداننده شب و روز است .^۱

فصل ۵۰

در اشعار عربی « بادیه نشینان » و « شهر نشینان » درین 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 « اومیروس » را نام میبرد و بر او درود میگوید .

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده اند و چون زبان مضر که قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیز بعلت اختلاط و در آمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد ، نژاد عرب « بادیه نشین » مستقلا دارای لغتی شد که با زبان مضریان پیشین بکلی در اعراب و در بسیاری از موضوعات لغوی و ساختمان کلمات مخالف بود .

همچنین در میان شهر نشینان نیز زبان دیگری بوجود آمد که با زبان مضر در اعراب و بیشتر لغات وضع شده و صرف کلمات مغایر بود و گذشته ازین با لغت نژاد

۱- اشاره بآیه ۴۴ س- : (نور)

۲- دسلان مینویسد : ارسطو در رساله ترتیک « Rhetorique » همرا می‌ستاید ولی ، مؤلفان عرب رساله مزبور را جزو رساله منطق می‌شمرند .

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 ازین بعلت آنکه شعر طبیعه در میان اهل هر زبان وجود دارد زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرك و ساکن در همه زبانها بر حسب نسبت یکسانی است.^۱ و بر خورد باین نسبتها و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است ازینرو بسبب فقدان یک زبان که عبارت از لغت مضر است و بر حسب شهری که در میان مردم هست و میگویند بزرگان و بیکه تازان شعر از اهل آن زبان بر خاسته اند، ممکن نیست شعر، متروک شود بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه‌های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهر نشین بر حسب دلخواه خود شعر میسرایند و اساس آنرا بمقتضای اسلوب زبان خودشان بنیان می‌نهند.

اما تازیان این نسل که نسبت بزبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیح اند، درین روزگار در بحور و موازین دیگری شعر میگویند که با اوزان عربی زبانان غیر-فصیح گذشته تفاوت دارد و اشعار بسیار مطولی میسرایند که بر شیوه‌ها 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.

و تازیان مشرق زمین اینگونه شعر را بدای^۱ [و حورانی و قیسی^۲] می‌آمدند. وجه 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 درین روزگار از منازل و مساکن تازیان بادیه نشین است. و ایشان را فن دیگریست که بسیار در نظم متداولست بدینسان که اشعاری شاخه شاخه^۴ «مصراع مصراع» میسرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیه مصراع چهارم را در همه مصراعهای چهارم 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 فحول متاخران از میان آنان برخاسته‌اند و بسیاری از دانشمندان این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامیکه چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت می‌شمرند و اگر نظم آنها را بخوانند اظهار نفرت می‌کنند و معتقدند نوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی‌پسندند.

ولی این اظهار کراهت، بسبب اینست که فاقد ملکه زبان آن گروه میباشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آنوقت نوق و طبع بیلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظر ایشان از آفات مصون-

۱- بدوی . چاپهای مصروبیروت

۲- قلیسی - قلسی (ن . ج) مقصود از بدای یابدوی عرب بادیه نشین و حورانی منسوب به تازیانی- است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر میبردند و قیسی منسوب به قبیله قیس است بعبارت دیگر اینگونه اشعار را نخست قبایل مزبور سروده اند . (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۰۵) قسمت داخل گروه در چاپهای مصروبیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست .

۳- موسیقاری (پ) و نسخه خطی «ینی جامع».

۴- معصبادر چاپهای مصروبیروت بجای : مفضنا در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» درست نیست.

باشد. و گرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست بلکه بلاغت عبارتست از مطابقت کلام بمقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع 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. بنابراین دلالت بر حسب آن چیز است که صاحبان ملکه زبان آنرا مصطلح میکنند و ازینرو 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 بهیچرولازم نیست قوانین نحویان را درین باره معتبر - شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات و اواخر کلمات موجود است. ازینرو 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 قطعه‌ایست از گفتار شریف بن هاشم که بر هجران جازیه بنت سرحان گریه و زاری میکند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن میگوید: ۱

۱ - ابن خلدون درین فصل نمونه‌های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا اصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخه خطی «بنی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده میشود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری از موارد باهم تفاوت فاحش پیدا میکنند و گذشته ازین اشعار مزبور بزبان عربی مغربست که بگفته خود ابن خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف و نحوی و خواه از نظر لغوی 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 همیابه پست ترین 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. بنابراین برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیده آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و درین ترجمه مخصوصاً بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یاد آوری شد ترجمه دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمه بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترونی استاد عالی مقام دانشگاه مراغه بیاری خویش فرموده‌اند. عناوین و مطلع بقیه ابیات نیز پس از مقابله بانسخه خطی «بنی جامع» از ترجمه دسلان بفارسی برگردانده شده است و درین قسمت درست ارجحندم آقای محمد جعفر محبوب از بنذل باری دربع نفرموده‌اند.

شریف ابو الهیجا بن هاشم ، در باره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین میگوید و از بد بختی خود شکوه میکند و چنین شرح میدهد : که اندیشه او برای آگاه شدن از اینکه (بار) از کجا گذشته است مضطرب و نگرانست و غلامی بادیه- نشین را دنبال میکند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است .

(او خبر میدهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزرده گی بامداد روز وداع شکوه میکند .

خدا آن کسی را که راز این داستان را میداند هلاک کند . همچون درخیمی 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 درمدتی که بندها را محکم میکند موجب ایجاد درد هائی در او میشود ، درد هائی که شبیه بدرد های تیغهای افاقیا (طلح) است .

موانع دو گانه پاهای او را میفشارند ، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است . و در طول مدتی که با دست میمالد (میشوید) شاخ او رامیکشد . اشکهای من فراوان جاری شد .

کوئی مردی آنهارا با گردش چرخ چاه بالامیآورد . مهلتی که بچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که درهوا 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 فراوانیهادرخشش برقهاده میشود . این غزل (تغنی) تسلی- بخشی است . هنگامیکه گرفتار عشق شدم - بغداد . حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند .

منادی رحیل را اعلام کرده‌م (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسیکه 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 سرحان بانها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گلها در پیش برانید
که من آنها را حفاظت میکنم .

و مرکب خود را به پیش راند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد
زد بی آنکه آنها را از مززعهای سرسبز براند .

(زبان) بخشنده پسر عابس^۱ مرا وا گذاشت جلوه هائی که در حمیر بود او را
کفاف نمیداد .

آنکه خود را دوست و همقدم من می نامید مرا وا گذاشت و اکنون من سپری
ندارم که آنرا بردشمنان عرضه کنم .

بلال بن هاشم بر گشت و بآنان گفت : ما میتوانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم
ولی در سرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم . دروازه بغداد و سرزمین آن
بر ما حرام است ما نمیتوانیم با آنجا داخل شویم و من بآنجا بر نخواهم گشت و مرکوب
من از آنجا دور خواهد شد .

روح من از بلاد ابن هاشم روی بر میگردداند بعلت گرمی شدید آفتاب . و اگر
در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند .

هنگام شب آتشهایی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود
جرقه پرتاب میکرد . آنکه اسیر (آن حسنها) بود شتر خود را بر راه (لود) خر جان^۲
ترغیب میکرد .

دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیه امیرزنانه ابوسعدی بقری هم -

۱ - او را طلبجن هم میگفتند و از قبیله حمیر بوده است . (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰)
۲ - خر جان نام تنگه ایست نزدیک مدینه . معلوم نیست کلمه (لود) نام چه محلی است . (ازحاشیه
دسلان ج ۴ ص ۴۱۰)

نبرد آنان در سرزمین افریقیه وزاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده شده است :
سعدای زیبا روی بامدادان با کاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد و گفت :
ای کسیکه از من میبرسی گورخلیفه 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-
ابن مقرب روی داده است گفتگو میکند^۱ :

(ماضی) خود سر آغاز سخن کرد و مرا گفت : شکر ! که 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 داده اند !

قصیده ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره های «بطون»
قبیله رباح است که در آن قبیله از خاندانهای حاکم و ارجمند بشمار میرفته اند شاعر
این ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیر ابوزکریا بن ابی حفص از نخستین
سلسله موحدان افریقیه ، زندانی بوده است :

(شاعر) هنگامیکه 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 شبل بن-
مسکیناته بن مهلهل پاسخ میدهد که در ابیاتی بقوم و تبار خود افتخار کرده و آنان را

۱ - در تمام نسخه ها و از آن جمله نسخه خطی «بني جامع» ترتیب قرار گرفتن شعرها بهمین صورت -
است ولی در متن چاپ پاریس جای این شعر با شعر پس از آن عوض شده است .

۲ - کعب نام قبیله ای از اعراب مغرب است .

بر اولاد ابواللیل برتری داه است.^۱

و هم یکی از شاعران آنان در امثال حکمت آمیز سروده است:

جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسیکه
روی از تو بر نافته است کاری درست است.

هر گاه بینی مردمانی در خود را بروی تو بسته اند، خداوند بر پشت شتران در -
دیگری را بروی تو میکشاید «یعنی سفر کن».

و درین بیت شبلی (بن مسکینانه) انتساب کعب را به ترجم^۲ یاد میکند:
پیران و جوانان خانواده ترجم، بواسطه شدت وحدت خوش از شکایت عموم
مردم بهیجان می آیند.

درین قطعه خالد (بن حمزه)^۳ بر ادران خویش را سرزنش میکند که چرا بر عایت
جانب ابو محمد بن تافراکین شیخ بزرگ موحدان برخاسته اند، ابو محمد کسی بود
که از وظیفه حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت ابواسحق بن -
سلطان ابو یحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از وقایع نزدیک
بعض ما بشمار میرود:

۱ - دسلان از ترجمه این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در کتاب 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 -
نوشته اند چنانکه تمام کلمات هر بیت بادیگری متفاوتست و نمیتوان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد
و بهمین دلیل نگارنده هم از ترجمه آنها صرف نظر کردم.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت برجم است و در نسخه خطی «بنی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستاند تاریخ
بربر که در آن اعراب کعب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است.

۳ - پیش ازین قطعه در تمام نسخ شعر (شبلی) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر
«شبلی» قطعه ایست که مؤلف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر -
حسب شیوه شاعران مغرب دیده میشود و ازینرو درین ترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد. ولی در
نسخه خطی «بنی جامع» و چاپهای مصر و بیروت قطعه مزبور به «شبلی» نسبت داده شده است چه پس
از شعری عنوان قطعه بعد چنین است: «و من قوله ...» در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام
خالد در همه نسخ وجود دارد.

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن میگوید و خطابه‌ای که لایق مردی خطیب است ایراد میکند و همواره از روی خردمندی و راستی، بسخنوری میپردازد ...
و این اشعار اثر طبع علی بن عمر بن ابراهیم است که درین روزگار از رؤسای عامر، یکی از تیره‌های « بطون » قبیله زغبه بشمار میرود. وی درین ابیات پسر عمان خود را که بریاست وی تجاوز کرده‌اند سرزنش میکند:

(علی بن عمر) این شعرهای کوتاه و شیرین را سروده و خطابه‌ای منظوم ایراد کرده است

«این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشته‌ا بریشمین در دست میگیرد، زیبا و دلپذیر است.^۱
و اشعار ذیل از اعراب صحرائشین^۲ نواحی حوران و زاده طبع زنی است که شوهر وی کشته شده و این ابیات را بسوی « قبیله » قیس همسو گندان قبیله خویش- فرستاده و بدین وسیله آنرا بخونخواهی شوهرش برانگیخته است:

ام سلامه زن جوان قبیله بخود گوید: خداوند کسی را که بوی تسلیت نکوید
دچار وحشت سازد.^۳

و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم متداول است. برخی از تیره‌های قبایل آن قوم بسرودن شعر میپردازند و گروهی هم چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع میورزند از قبیل بسیاری از رؤسای کنونی قبایل

۱ - در نسخه خطی « بنی جامع » مصراع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور وجود ندارد.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت اعراب نمر است.

۳ - شعر اینست:

بعین اراع الله من لارئی لها .

تقول فتاة الحی ام سلامه

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف میزند (و میگوید) خداوند میتواند کسی را که شکایت- نمیکند پراز ترس و وحشت سازد.

ریاح و زغبه و سلیم و امثال ایشان^۱موشحات^۲ و از جال^۳ اندلس

اما متأخران^۴ اندلس پس از آنکه شعر در سر زمین آنان فزونی یافت و مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا

۱ - این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «بنی 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 «بنی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و مینویسد: «متن این قطعه چنان مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمیشد. و این قطعه در نسخه های خطی C و D و چاپ بولاغ و ترجمه ترکی نیز وجود ندارد». عنوان اشعار مزبور در چاپ (ب) چنین است: قطعه ذیل را یکی از اعراب بادیه نشین قبیله حلبه که تیره ای «بطنی» از قبیله جذامی میباشد سرود 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 ازینرو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده اند و درین نامگذاری به وشاح یا حمایل و کلونید مرصع که نوعی از زبورهای زناست توجه داشته اند و اینگونه شعر را از نظر رشته ها و ابیات و قفل ها بوشاح تشبیه کرده اند.

ابن سناء الملك در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:

موشحات بدو گونه تقسیم شوند . ۱ - موشحاتی که آنها را بر اوزان اشعار عرب میسرایند . ۲ - گونه ای که دارای وزنی از اوزان مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد .

و گونه ای که بر وزن اشعار عرب سروده میشود نیز بر دو نوع است :

فسمی که در افعال و ابیات آن کلمه ای داخل نمیشود که بسبب کلمه مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که برین شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند . . . و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها بهیچ گونه ای از اوزان عرب بستگی ندارند و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل میدهد .

هر موشح از افعالی تشکیل میشود که آنها را اسماط «رشته ها» نیز میخوانند و دارای ایاتی است که شاخه ها «فضعا» منشعب میشوند و عبارت از اجزای فقرات موشح میباشد .

و افعال ایاتی از شعر اند که غالباً موشحات بدانها آغاز میگرددند و بیش از هر بیت تکرار میشوند و بهمین سبب آنها را «لازمه» میخوانند . افعال مزبور در یک موشح دارای یکوزن و یک قافیه هستند و تغییر - دادن آنها روانیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که الفاظ آن دارای

بنام موشح خواندند آنها رشته رشته «مصراع مصراع» و شاخه شاخه سخن را نظم میکنند و چندین رشته و اجزای مختلف میسرایند و همه آنها را يك بيت مینامند و عدد قوافی این شاخه‌ها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می‌آورند. وحدا کثر ایاتی که درین شیوه میسرایند هفت بیت است و هر بیته مشتمل بر شاخه‌هاییست که عدد آنها بنسبت مقاصد و شیوه‌های گوناگون متفاوتست و در آنها مضامین غزل و مدح بکار میبرند چنانکه در قصاید متداولست و این فن را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنها می‌پسندند و ظریف‌میشمرند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فرا گرفتن و نزدیکی شیوه آن بذهن ازبر میکنند. و مخترع آن در-

بقیه حاشیه از صفحه قبل

آهنگ باشد و بر شیوه شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرده» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا هستی و جز اینها منتقل میشود. ولی ایات بمنزله ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.

و هنگامی موشح را تام کوبند که بقفل 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 برین شیوه است:

قفل: ایها الساقی الیک المَشْتَكِي
قد دعوناك وان لم نسمع

بیت: وندیم همت فی عزته
و بشرب الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

قفل: جذب الزق الیه و انك
و سقانی ارباعفی اربع

و قفل درین موشح شش بار میآید و ازینرو آنرا از نوع تام می‌شمرند. و «خرجه» آن چنین است:

قد نماجی بقبلی و زکا
لا تخیل فی الحب انی مدع

رجوع به «ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث» تالیف 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 آهنگ دار نظیر تصنیفهای امروزی یا تصنیفهایی که در رقص بکار میرفته، اطلاق میشده-

است و در اسپانیا اینگونه قطعه‌های شعر کوتاه یا آهنگهای با زاری و رقص آنها را:

Seguedille یا Seguidilla مینامند که ماخوذ از زجل عربی است.

۴ - در نسخه خطی «بنی‌جامع» و چاپهای مصر بجای «متأخران» اهل اندلس است.

جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی^۱ از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی^۲ بوده است و این شیوه را عبدالله بن عبدربه صاحب کتاب عقد «الفرید» از وی تقلید کرده است ولی با پدید آمدن متأخران درین اسلوب کسی نام آن دو را نمیرد و موشحات شان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان درین فن مهارت یافته عباده قزاز^۳ شاعر معتصم بن صمادح^۴ خدایگان المریه بوده است. واعلم بطلیوسی^۵ گفته است که وی از ابوبکر بن زهیر شنیده است که میگفت: همه شاعرانی که بشیوه موشح شعر میگویند ریزه خوار و طفیلی عباده قزازند و ازین گفتار وی تقلید میکنند:

ماه تمامی (شب چارده) است - خورشید بامدادان است - شاخه نورسته ای در میان
شن زار است - ^۶ بوی مشک میدهد - چه کامل اندام است! چه روشن و تابناک است . چه
با رونق و با صفاست . بوی خوش میافشاند .

۱ - درجایها و نسخ مختلف : معافر ومعافی. وبعقیده دسلان صورت نیریزی صحیح تر است و آن منسوب به نیریز است که شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است . و در 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 بنی امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد. وی در سال ۲۷۵ هجری بخلافت رسید .

۳ - متوفی بسال ۴۲۲ هـ (۱۰۳۰ م)

۴ - محمد بن معن بن محمد بن احمد صمادح مکنی به ابویحیی و ملقب به معتصم تجیبی صاحب المریه (Almeria) و بیجا به (Bougie). و صمادحیه از بلاد اندلس است وی بسال ۴۴۴ هجری بسطنت رسید و در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت (رجوع به لغت نامه دهخدا شود .)

۵ - عبدالله بن السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری درگذشت .

۶ - برای آشنائی خوانندگان با اسلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد .

بدرتم . شمس ضحی . عنن نفا . مسک شم

ما اتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم

لاجرم . من لمحا . قد عشقا . قد حرم

ناگزیر- هر که بروی دیده افکند - بیشک دلداده میشود- و او را بدست نمیاورد.
و گفته اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر میبرده اند هیچکس
در فن موشح سرائی براو سبقت نجسته است .

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع را سه^۱ شاعر مامون بن -
نوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله^۲ است . گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام
وی مشهور است بسیار نیکو سروده است چنانکه گوید :

چنگک بدیع ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه زارهای بوستانها را
سیراب کرد. و در پایان آن گوید :

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مامون یحیی ابن نوالنون مصون نیستی،
سپاهیان^۳ی که گروههای سواره را بهراس میافکنند^۳

سپس درین فن میدان مسابقه دیگری فرارسید که مصادف با روزگار فرمانروائی
نقاداران (مرابطان) بود و بدایعی در آن پدید آوردند . و نامداران این میدان عبارت -
بودند از: یحیی بن بقی^۴، واعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی^۵ این گفتار اوست:

۱ - در ترجمه دسلان را سو و در نسخه خطی «بنی جامع» را سه و در چاپهای مصر و بیروت را است .

۲ - Toléde

۳ - العود قد ترنم بابدع تلحین

وشقت المذانب ریاض البساتین

تخطرولش تسلع عساکر المامون

مروع الکتاب یحیی بن ذوالنون

۴ - یحیی بن عبدالله بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (Cordou) اندلس که دارای
موشحات بدیعی است. وی بسال ۵۴۰ هـ - (۱۱۴۵ م) درگذشت .

۵ - ابو جعفر بن عبدالله تطیلی منسوب به تطیله شهری باندلس که صاحب نفع الطیب ویرا بدان شعر
نسبت داده ولی صاحب (قلائد العقیان) او را به طلیطله منسوب کرده است . وی بین قرن چهارم
و پنجم هجری (قرن دهم و یازدهم میلادی) میزیسته و شعر و نثر و توشیح شهرت یافته است . (از -
ادبای العرب فی الاندلس ص ۸۷)

چگونه میتوانیم بشکیبائی راه بیابیم - و حال آنکه نشانه‌های راه غم انگیز است. کاروان (هم اکنون) در میانه صحرا - بانرم تنان شرمگین رهسپار است و دور میشود. ۱ و تنی چند از مشایخ گفته‌اند که دستداران اینگونه شعر در اندلس حکایت کرده‌اند که گروهی از موشخ سرایان در اشبیلیه ۲ انجمن کرده و هر یک موشخی در منتهای زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که بانشاد موشخ خویش آغاز کرد اعمی تطیلی بود و او همینکه موشخ مشهور خود را بدینسان خواند:

هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد - روز کار (جهان) برای در بر گرفتن او تنگ بود - و از نیرو دل من اورا در بر گرفت. ۳

ابن بقی بیدرتنگ موشخ خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند. و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم این زهر میگفت: هرگز برسختن موشخ - سرائی حسد نبردم مگر بر این گفتار. ابن بقی که گفته است:

مگر احمد را در آن پایگاه بلندبزرگواری - نمی بینی که هیچکس بدان نمیرسد؟ او بمنزله (خورشیدی است) که در مغرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند او را میتوانی بمانشان دهی؟ ۴

و در روز کار آن دوشاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشخ سرایانی که موشخ های دلپسند و مطبوع میسرود ابوبکر ابیض^۵ بود و حکیم ابوبکر بن باجه^۶ سراینده

۱ - کیف السبیل الی صبری - و فی المعالم - اشجان - والربک وسط الفلا - بالحزب النواعم - قد - بانوا . (بان - ن. ج. ۲ - Seville)

۳ - ضاحک عن جمان - سافر عن بدر - ضاق عنه الزمان - و حواه صدری

۴ - اما تری احمد - فی مجد العالی - لابلحق - اطلمه الفرب - فارنامله - یا مشرق .

۵ - ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ هـ (۱۱۴۹ م) (از ادب العرب ص ۸۷)

۶ - ابوبکر محمد بن باجه نجیبی سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صائغ از ادیبان و شاعران موشخ سرا بود و وزارت امیر ابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت - میکرد بر عهده داشت . وی در شهر فاس بسال ۴۳۳ هـ (۱۱۳۸ م) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت (از -

ادب العرب ص ۲۸ و رجوع بلفت نامه دهخدا ذیل ابن الصائغ و ابن ماجه شود .)

آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان میزیست و یکی از حکایات معروف اینست که ابن - باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت^۱ خدایگان سرقسطه^۲ حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم کرد که آنرا بخواند و آغاز آن چنین است :

هر چه میخواهی دامن کشان بخرام - ومستی ما را به مستی بیوند .

ممدوح ازین شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد :

خدا رایت پیر وزی را برای- امیر بلند پایه ابوبکر ببیند. آنگاه که آهنگ در - گوش ابن تیفلویت خوش آیند و طرب انگیز آمد، بانگ بر آورد : چه شادی بزرگی ! و جامه خویش را از شدت طرب بر تن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز کردی و چه نیکو بیایان رساندی . و آنگاه سوگند های مؤکد یاد کرد که نباید ابن باجه بخانه خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این سوگند بیمناک شد و چاره ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش بخانه رفت . و ابوالخطاب ابن زهر گفته است : در مجلس ابوبکر ابن زهر^۳ سخن از ابوبکر ایض موشح سرائی که نام او یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت : چگونه بی اهمیت میشمری کسی را که میگوید :

۱- ابن لقب استهزا آمیز - بمعنی «پسر کره مادبان سه ساله» است و کلمه تیفلویت از لغات عربهای بربراست و او برادرزن پادشاه مراطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود . (از حاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳)

۲- Saragosse

۳- در چاپهای مصر و بیروت ابوبکر ابن زهری است ولی صحیح صورت متن است که از چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» نقل شده است و بطرس بستانی آرد : ابوبکر محمد ابن زهر اشیلی از بهترین نوانب خاندان زهر که در اندلس بفضل و ادب نامور بوده اند بشمار میرفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربار مراطان 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 در گذشته است . (از ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث ص ۷۷)

نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پراز گل‌های گاوچشم بمن لذت نمی بخشید، اگر (دل انگیز) کمر باریکی نمی‌بود. که هر گاه بامداد یا عصر باز گردد میگوید: چرامی بگونه ام سیلی زد، و باد شمال وزید. اما بیدرتک قامت آزاد آن شاخه نوریس کج شد و من او را در زیر پرپوش خود جای دادم.

او از موجودات است که دل‌ها را غارت می‌کنند.

میخرامد و ما را بشک و اضطراب گرفتار میسازد و چه نگاه‌های پرناز و کرشمه‌ای که ما را بگناه می‌راند.

و فغان از آن لبان گندم کونی که در زیر آنها دندان‌های ظریف و تابانی نهانست، دندان‌های تگرگ ماندی که تشنگان را سیراب می‌کند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

عاشقی که بیمان عشق را هرگز نمی‌شکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است - و حال آنکه یار از وی روگردان می‌باشد.^۱

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن درین فن شهرت یافتند مانند:

محمد بن ابوالفضل بن شرف^۲ و دیگران. حسن بن دوبریده گوید: حاتم ابن سعید را دیدم که بدینسان موشحه‌ای آغاز کرده بود:

باده و همدم خوش طبع، چنانست که ماه تمام با خورشید رو برو شود.

۱ - متن شعر چنین است: مالدلی شرب راح - علی ریاض الافاح - لولا هضم الوشاح - اذا اسافی الصباح - اوفی الاسبیل - اضحی بقول - ماللشمول لطمت خدی - وللشمال هبت فمال - عین امتدال ضمه بردی - مما اباد القلوبا - بمشی لنا مستربیا - بالحظه رد نوبابو با لمام الشنیبا - بردغلیل - صب غلیل - لا یشحیل - فیه عن همدی - ولا بزالی - فی کل حال - بر جوال الوصال - وهوفی الصد .

۲ - ظاهراً منظور 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 این رشیق شاعر محاجات و مشاجرّه بوده است - از اوست: کتاب ابکار الافکار در ادب، منظوم منثور . (رجوع به لغت نامه دهخدا 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 بیوند -

بلکه عید هنگام دیدار یار است .

دیگر ابواسحق دینوی.^۱ ابن سعید گوید : از ابوالحسن سهل ابن مالک شنیدم

که میگفت : روزی بر ابن زهر^۲ داخل شدم در حالیکه وی پیر شده بود و من جامه

بادیه نشینان بر تن داشتم زیرا در حصن استپه^۳ بسر میبردم ، ازینرو ابن زهر مرا -

شناخت ، و من در پائین مجلس نشستم . سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از

موشحه ای که سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم :

سرمه تاریکی از دیده سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید میشود . وساق جو یبار به

سر آستینهای سبزی آراسته شده است که در کناره های آن پدید آمده اند .

ابن زهر از جای برخاست و گفت: تو این شعر را سروده ای؟ گفتم آزمایش کن .

گفت : تو کیستی ؟ من خود را معرفی کردم . آنگاه گفت : بمقام برتر آی .

بخدا ترا شناختم . ابن سعید گوید : ابوبکر ابن زهیر سر آمد شاعرانی است که

من ملاقات کرده ام ، موشحات او در شرق و غرب انتشار یافته است . و نیز گوید :

«ابن سعید» از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: با بن زهر گفتند: اگر از تو -

پرسند ، بدیع ترین شعری را که از نوع موشحات سروده ای کدام است چه پاسخ

۱ - دسلان مینوسد : این اشخاص شناخته نشدند « دینوی و ابن سعید»

۲ - در چاپهای مصر ابن زهیر

۳ - حصن Estepa در ناحیه اشبیلیه « Seville » واقع است .

می‌دهی؟ گفت این آیات را می‌خوانم:

چرا این شیدای عشق، از سرمستی بهوش نمی‌آید؟ اوه! چه اندازه اوسر خوش
ومست است!

(بی آنکه باده بنوشد. چرا غم‌زده ای که شیفته دیار خوش است اینهمه
برای وطن بانگ وزاری میکند؟)^۱

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده‌ایم بما باز می‌گردد؟
و آیا^۲ از نسیم خوشبوی، مشک دارین^۳ بر خوردار میشویم؟ «خوشا»^۴ دره خوش
منظر و شادی بخشی که بما جان تازه‌ای ببخشد. و جو بباری که درخت خرم و پر شاخ
و برگی بر آن سایه افکن^۵ باشد و آب در حالیکه روانست بر روی آن سبزه‌ها و انواع
ریاحین شناور باشد.

و پس از وی این حیون شهرت یافته‌است و او سازنده تصنیف (زجل) معرفی است
که بدینسان شروع میشود:

هر دم وی تیری^۶ می‌پراکند.

بهر گونه که بخواهد، خواه بادست و خواه بادیده.

و هم دربارهٔ دو موضوع^۷ «تیر اندازی بادست و دیده» میسراید: من زیبا و نمکین

۱ - این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخهٔ خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.

۲ - در چاپ پاریس بجای «اونستفاده» «ازبستفاده» است و من صورت نخست را ترجیح دادم.

۳ - دارین بندریست در بحرین که بدان مشک ازهند وارد میکنند (از اقرب الموارد)

۴ - در چاپ پاریس بجای «واد»، «واذ» آمده است و من «واذ» را ترجیح دادم.

۵ - «اطله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

۶ - «سهمه» (پ) بینهم. (ب) - د) و من صورت نخست را برگزیدم.

۷ - در چاپهای مصر و بیروت بجای «فی القسیتین» بنماظ «فی القمید» است. در چاپهای مصر و بیروت علق
بجای «خلقت» غلط است و چنانکه دسلان مینویسد: (ص ۳۰ ع ۳) تغل و تعمل را باید نخلو و نعمل

بصورت متکلم مع الفیر بخوانیم که در لهجهٔ عامه مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار میرفته است
همچنین در لهجهٔ عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای: فلیس استعمال میشده است.

آفریده شده، وهمچون تیرانداز ماهری آموخته شده‌ام .
ولحظه پیکار را فرو نمیگذارم .

بادو دیده‌ام همان وظیفه‌ای را ایفا میکنم که بادستانم هنگام تیراندازی انجام میدهم.
ودر عصر آن دو «ابن زهیر و ابن حیون» در غرناطه مهربن فرس نیز شهرت یافته بود .
ابن سعید گوید : این اشعار ازوست : بزرگ باد خدای ! خوشا ! روز شادی -
بخشی که بر روی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذرانیدیم .
آنگاه در حالیکه بسوی دهانه خلیج متوجه شدیم ، از باده زرین رنگی که بمشک
مهر شده بود ، بوی خوش در فضا میپراکنیدیم .

ودر آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می‌پیچید .

وقتی ابن زهیر این شعر را شنید ، گفت : چقدر ما «اندیشه‌ما» ازین روپوش
دوره‌ستیم ! وهمزمان وی (مهربن فرس) در همان شهر ، شاعر دیگری بنام مطرف^۱ بود
ابن سعید از پدر خود نقل میکند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت ، ابن فرس از
جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت : بنشین و مرا اینهمه
شرمسار مکن !

ابن فرس گفت : چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بیای نخیزم :
بگو ببینم ! آیا دل‌های شیفتگانی که بتیر نگاه‌ها آسیب دیده اند ممکنست
غمزده نباشند ؟

وپس از شاعران مزبور باید ابن خرمون^۲ را نام برد که در مرسیه^۳ میزیسته‌است .
ابن رائس^۴ گفته است که یحیی خزر جی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت وموشحه‌ای

۱- «بضم م - فتح ط - کسر - ر مشدده» (ب) «بفتح م - ر (د)

۲- ابن خرمون (د)

۳- Murcia

۴- ابن راسین (د)

که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر اهنگامی 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 بوصول تو راهی میتوانم بیابم؟ و آیا
 برای این دل رنج‌دیده از عشق تو تسلی بخشی هست؟
 دیگر ازین گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که در غرناطه بسر میرد.
 ابن سعید گوید: پدر من این گفتار ویرا بسیار مورد تحسین قرار میداد:
 بامداد، سیلوار از سوی خاور بر تاسر کرانه‌های دریا شتافت.
 جانوران «مرغان» یکدیگر را بی‌انگه زاری خواندند.
 آیا آنها از غرق شدن در این سیل میهراسند.
 و ازینر و سحر گاهان بر بر گهای درختان اشک میریزند.

و در همان روز کار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافته است. ابن سعید گوید:
 پدرم میگفت از سهل بن مالک شنیدم که با ابوالحسن گفت: ای ابن فضل! تو با این سخنان
 خود بر موشح سرایان برتری جسته‌ای: دریفا: بر عمر گذشته و از دست رفته، بر آن
 شامگاهی که عشق مرا بفراق وجدائی گرفتار ساخت.
 و برخلاف میل نه از روی خشنودی تنها ماندم.

و بر فراز اخرهای شعله‌وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابه منزل
 یاز را بدرد میگفتم و در عالم خیال بر نشانه‌های ویرانه آن بوسه میزدم.
 و هم ابن سعید گوید: شنیدم استاد ابوالحسن دباح^۱ بکرات موشحات ابوبکر
 صابونی را انشاد می کرد و نشیندم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:
 در عشق سو گند صاحب خرد^۲ یاد میکنم.

۱ - زجاج در چاپ (د) غلط است.

۲ - اشاره به آیه ۴ سوره والفجر.

که شب شیفتگان و آرزومندان را بامدادی نیست .
 تابش بامداد خاموش شده و شب سپری نمیشود .
 و بدینسان گمان می کنم این شب درازمرافردائی نیست. ای شب ! از مستی بهوش
 آی ! مگر تو ابدی هستی یا مگر بالهای «ستارهٔ نسرا بهم بسته‌ای ؟
 که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی جنبند ؟
 و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است :

بحال عاشق بیمار و غم زده ای در نگرید
 که پزشك او را رنجور ساخته است وای براو !
 محبوبش ازوی دوری میجوید .

و آنگاه خواب هم درین رفتار از محبوب تقلید می کند .
 آری خواب از دید گانم پریده است ولی من جز برای از دست دادن خواب
 و خیال «معشوق» گریه نمیکنم !
 [در آن روز وصال او چنانکه میخواست مرا فریفت . افسوس ! چه وصال بدی !
 ازینرو نمی توانم کسی را که از من دوری گزیده خواه بصورت واقعی و خواه در عالم خیال
 سرزنش کنم] .

و در میان مردم عدوه (موریتانی)^۲ این خلف جزایری^۳ در فن موشح سرائی نامور -
 میباشد و او سرایندهٔ این موشحهٔ مشهور است :

دست بامداد آتشزنه روشنائی را در مجمر گل بر افروخت .

۱ - از اینجا تا آغاز : و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت ... که يك برک -
 می باشد در نسخهٔ خطی «بنی جامع» نیست .

Mauritanic - ۲

۳ - منسوب به الجزیره .

دیگر از شاعران آن ناحیه «مورتیانی» ابن خزر^۱ بجائی^۲ است که در موشحه‌ای گوید :

روز کارزدندان موافق نشان میدهد .

درود بر توباد به لبخند آن .

و از آثار دلپذیر متأخران موشحهٔ ابن سهل^۳ است و او شاعری است که نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحهٔ وی بدینسان آغاز میشود :

آیا آهوئی که در مأمَن بی‌گزند بسر میبرد میداند باعاشق شیدای خود چه می‌کند؟ او دل عاشق را ربوده و آن را از سایه بان^۴ منع کرده است .

ازینرو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در سوز و گداز است .
و دوست ما وزیر ابو عبدالله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی گذشت موشحه ای بهمین اسلوب بدینسان سروده است :

هنگامی که باران میبارد ، ای اندلس ! بسی سرسبز و خرم باش .

خوشا روز کار وصال من با تو !

دورانی که خواب و خیال عالم رؤیا ، یا لحظهٔ زودگذری بیش نبود .

زیرا روز کار زمام آرزوهای گوناگون و پراکندهٔ ما را بر حسب دلخواه فرمان-
مان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که فرمان میدادیم حرکت میکرد .
در حالی که گروهائی « از آرزو ها » را چه يك بيك و چه دو بدو مانند

۱ - هزر (ن . ج) .

۲ - منسوب به بجایه « Bougie » .

۳ - ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهای بود که ادبیات عرب را فرا گرفت و آنرا « مستعرب » میخواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف میسرود . ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹ هـ (۱۲۵۱ م) درگذشت و گویند غرق شد . (از ادباء العرب ص ۹۰) .

۴ - ترجمه مکس است که بمعنی : جای باش آهو و دیگر جانوران است که از گمرک در آن جای می-
گیرند . از (اقرب الموارد) .

جماعتی که در موسم «حج» بمکه سفر می کنند حرکت میداد .
 باران سبزه زارهارا جامه‌دبیا درپوشیده است و ازینرو گلها در آن جامه‌درخشان
 لبخند میزند .

نعمان « شقایق » از باران (پدرش) «ماء السماء» سیراب میشود . یا «گلهای نعمان
 از باران روایت میکنند» .

همچنانکه مالک از انس (پدرخویش) روایت میکند^۱
 وبسبب شادابی شقایق «طبیعت» بدان جامه راه راه و نشان داری درپوشیده است .
 که بدان بر گرانبهارترین جامهها مفاخره میکند .
 در شبهائی که تیرگی راز عشق را نھان میساخت ، «شاعر سفر میکرد» اگر
 رخسارهای تابنده مهرویانی نمیبود که چون آفتاب میدرخشیدند .

جام که همچون ستاره‌ای در آن شب تیره میدرخشید در یک حرکت مستقیم وبا
 تأثیر فرخنده‌ای ، خم شد و پائین آمد «بسی دستهای ما»
 « مرا بجام در آن لحظه حاجت شدیدی بود و هیچ گونه عیب و نقصانی در آن
 یافت نمیشد جز اینکه زود گذر بود و مانند یک چشم بر هم زدن « آن ساعات خوش»
 سپری شد . »

هنگامیکه خواب برای ما لذت بخش بود^۲ ، ناگهان بامدادان مانند نگهبانی
 که در کمین باشد بر ما هجوم کرد .

۱ - شاعر کوشیده است درین شعر صنایع لفظی : ایهام وجناس ومراعات‌التظیر و مانند اینها را بکار برد :
 زبر «روی» (بفتح رو) در مصراع اول بمعنی روایت کرد میباشد و اگر آنرا «روی» (بکسر ر - فتح ی) بخوانیم
 بمعنی سیراب شده است میباشد در صورت تختت با «بروی مالک عن انس» در مصراع دوم مناسب است و
 در صورت دوم بامعنی 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 «مالک» در مصراع دوم مناسبت پیدامیکند . و راستی
 روایت شقایق از باران ، در گلها و حسن منظر آن پدیدار است .

۲ - هنگامیکه الفت ودوستی اندکی بما لذت میداد (ن.ج).

آیا ستارگان درخشان ما را ترك می‌گفتند یا دیدگان «گل» نر کس را احساس می‌کردیم؟

برای کسیکه «از قیود» رهایی یافته و بوستان «دلربا» او را شادمان ساخته است کدام تسلی بخش «بهتر ازین ممکنست او را دلخوش کند»؟

در آن بوستان خرم گلها او را بخود مشغول می‌سازند و از ورطهٔ اندوه‌باری که او را ازنا ملائمات حفظ نمی‌کرد هم اکنون آسوده و مطمئن است.

ازینرو میدیدیم آب جویبار با سنگریزه‌ها «که در کف آنست» راز و نیاز میکند. و باران هر یک بادل دادهٔ خود گوشهٔ تنهایی را برگزیده اند.

آنها گلها را با دیده غیرت و رشک مینگریستند.

«چون گلها را از دلارام خود زیباتر می‌یافتند» و از خشم جامه‌ای (سرخ‌رنک) بر تن می‌کردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد^۱ را امیدیدند که همچون خرد و دور اندیشی باد و گوش اسب استراق‌سمع می‌کند^۲

ای مردم محبوب قبیله ای که بر ساحل رود غضا^۳ اقامت دارید و هم اکنون جایگاه شما در دل منست!

عشق من این هامون پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمیدهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دل داده ای را که

بشما پناه آورده است ازرنج و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را از هم می-

کسلد، باردیگر زنده کنید.

۱ - شجر الآس .

۲ - شاعر بر کهای مورد را بگوش اسب تشبیه کرده است .

۳ - غضا : وادی است بنجد . (منتهی‌الارب).

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شماوقف کرده است. آیاشما به ویرانی
وقف راضی میشوید .

دلبری از قبیلۀ شما بسبب تلقینات آرزوها بدل من نزدیک است . هر چند «بظاهر»
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 نیکبخت است .

در پیشگاه عشق او نیکو کار و گناهکار هر دو در وعده وعید یکسانند .
بانگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای میگیرد
و آنرا جولانگاه خود میسازد .

تیر «نگاه» را راست و نامگذاری کرد « بنام هر که بخواهد او را شکار کند »
و دل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنرا بغارت برد .

اگرستم پیشه است و عاشق را نومید میسازد دل و دل داده اش از شوق میگدازد
از نیروست که در روح عاشق برتر از هر تسلی بخشی است . و در عشق نمیتوان برای
دلآرام گناهی قائل شد .

فرمان او در همه سینها و دلهایی که آنها را رنجیده و آزرده ساخته است کارگر
و نافذ است و آنرا بجان می پذیرند .

نگاه او « برای رسیدگی » بقضاوت پرداخت ولی از روی هوی و هوس داوری کرد
و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت .

در دادخواهی ستم دیده را بجای ستمگر گرفت و نیکو کار و بدکار را یکسان
کیفر داد .

دریغا بردل من ! که هر گاه باد صبا میوزد ، اندوه نونی از شوق دل داده بدان
باز میآورد :

در لوح «ازل» برای دل من این سر نوشت تعیین شده است : «عذاب من هر آینه

سخت است»^۱

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده و ازینرو رنج بی پایانی آنرا فرآورد. گرفته است. و آنچه آن درد درونم درسوز و کداز است، که گوئی آتش در گیاه خشک افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشته است و هم اکنون زندگی من همچون باقیمانده روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیر کیست.

ای دل! بفرمان سرنوشت و قضا تسلیم شو!

و وقت را بیازگشت و توبه بگذران.

یاد آوری روز کار گذشته را فروگذار، روزگاری که در آمیخته با خشنودی و درشتی «شادی و اندوه» بود سپری شده است.

و از مولای «شاهزاده» پسندیده خوئی سخن بمیان آور که توفیق و کامیابی را بروفق قرآن فرامیگیرد.

بخشنده کامل و با اصل و حسابی که هنگام نبرد همچون شیری سواره است و گاه بزم مانند ماه تمام در محفل میدرخشد.

پیروزی آنچه آنچنان براو نازل میشود که وحی بروج القدس نازل میشود.

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده اند، آثار تکلف نمودار است و از بهترین نمونه‌های آنها موشحه ابن سناء الملك مصری است که در شرق و غرب شهرت یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پرده نور را از چهره برافکنده است مشک «زلف» بر کافور در روی کلنار دیده میشود.

ای ابرها! تبه‌ها و پشت‌ها را تاجدار کنید و آنهارا بزبورها «گله‌ها» بیارائید.

بیج و خمهای سواحل جویبار ها را دست بند آنها قرار دهید!

و چون فن موشح سرائی در میان مردم اندلس رواج یافت و عموم اهالی بعلت روانی نوع و زیبایی شکل و ترصیع اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم «شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبک شعر هاسرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی آنکه باعراب (حركات 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 میانداشند بدان اسلوب «زجل» میسرایند.

وازیرو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته اند، و بر حسب زبان غیر فصیح خود (نسبت بزبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت درین اسلوب بدست آورده اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر بن - قرمان^۱ است. و هر چند پیش از او هم دیگران در اندلس زجل سروده اند لیکن شیرینی اسلوب، و قالبریزی متناسب معانی در الفاظ دلپسند، و زیبایی تراکیب جذاب این فن تنها در روزگار ابن قرمان^۱ پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سرآمد و پیشوای کلیه زجل سازان بشمار میرفته است.

ابن سعید گوید: «من دیدم زجلهای ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب

۱ - ابن قرمان: ابوبکر محمد وزیر عبدالملک بن قرمان یا ابوبکر عیسی بن عبدالملک بن قرمان مغربی قرطبی. در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروائرو 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 گونه ایست دیوان اوبسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پترو گراد طبع و منتشر شده در قلائد العقیان فتح بن خاقان و تحفة القادام ابن ابارو کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است و وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است (ازلفت نامه دهخدا)

روایت میکنند.»

وهم گوید: «واز ابو الحسن بن جحدر اشبیلی، پیشوای زجل سازان این عصر - شنیدم که میگفت:

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه کوئی حیرت آوری که ابن فرمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرده است، قادر نبوده اند:

وی روزی با برخی از باران خود بگردشهایی میرود و با آنان در زیر سایه بانی - می نشیند، و بر روی ایشان مجسمه شیری از سنگ مرمر بوده است و از دهن آن آب بر روی تخته های سنگی فرو میریزد که پلکانی را تشکیل میداده اند. ابن فرمان میسراید: سایه بانی بر روی تختی (صفحه ای) ساخته شده است که مانند رواقی «ایوانی» است. و شیری که ماری را بدرستی 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 فرمان با اینکه معمولاً در قرطبه سکونت داشت ولی باشبلیه نیز بسیار رفت و آمد میکرد و پیاپی بتماشای رودخانه آن شهر میرفت.

روزی گروهی از زجل سازان نامور برای تفریح و تفریح در آنجا گرد آمده و بر - فراز رودخانه بگردش پرداخته بودند، پسر بچه زیارخی از خاندانهای بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامیکه همه ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و نخست 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 بیچاره ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید،

بسیب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است ، مضطرب و پریشان است .
 بیشک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده میکنند و با
 همه آن چشمان سیاه دل مراناتوان و زبون ساخته اند .
 آنگاه ابو عمر زاهد اشبیلی^۱ گفت:

دلر بایی آغاز کرد ، و این عشق است که او را بر بودن دلها و امیدارد و اصرار-
 دارد دلها را شکار کند .

می بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار بر میانگیزد ؟
 هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد . و ازین بازی او گروه بسیاری از مردم
 هلاک شدند .

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود :
 روز خوشی است ! همه بینندگان از زیباییهای آن در شگفتند و آنرا میستایند
 می و همه موجبات خوشی در پیرامون من فراهم است .
 هنگامیکه دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قیلوله رفته اند شایسته تر
 برای من اینست که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم .
 آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت :

براستی میخواهی در کشتی سوار شوی ، بر روی رودخانه دل انگیزی که در-
 آنجا ماهیها و صیاد دیده میشوند. آن صیاد ماهی هارا شکار نکرده است بلکه دام او
 پراز دلهای مردم است .

سپس ابوبکر ابن قزمان سرود :
 هنگامیکه «آن پسر» آستین خود را برای انداختن دام بالا میزند ، می بینی
 چگونه ماهیها خود را بدان سوی پرتاب میکنند ؟
 آنها نمیخواهند در دام بیفتند ، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک دلاویز-
 را بیوسند .

۱ - ابو عمر بن زاهر اشبیلی. (چاپ دارالکتاب اللبنانی). ابو عمر بن زاهد اشبیلی (نسخه خطی دینی جامع)

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف اسود بود که زجل‌های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجل‌های وی بدینسان آغاز میشود :

منکه همیشه از گرفتاری میترسیدم . سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسر نوشت
غم انگیزی دچار ساخت .

و در همین زجل گوید :

هنگامیکه بآن گونه‌های نجیب‌زیبا مینگری ، سرخی سراسر آنرا 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^۱ -
بود و او را درین شیوه شعر آثار شگفتی 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 سیر آب و سر مست میشوند و شاخه‌های درختان در رقص و طربند
« آنها میخواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین میشوند و میگریزند »^۲

و این اشعار از بهترین زجل‌های اوست :

روشنائی تابید و ستارگان سرگردانند ،
برخیز که باهم خستگی و افسردگی را از خود برانیم
مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین تراست
ای آنکه مرا بر آنچه خود تقلید میکنی ، مورد ملامت قرار میدهی خدا ترا
با آنچه میگوئی مقید کند .
تو میگوئی این گناه ، گناه دیگری تولید میکند

۱ - در نسخه خطی « بنی‌جامع » و چاپ (پ) مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغلیس است .

۲ - این شعر در چاپ پاریس نیست .

وخردر را تباه میسازد .

البته برای تو اقامت در سرزمین جحاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین گفتارهای

بیهوده بامن وا داشته است ؟

تو رهسپار حج و زیارت شو،

و مرا بنوشیدن خودرها کن،

برای کسیکه قدرت و استطاعت ندارد

نیت از عمل بهتر است .

پس از رجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی است

که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه^۱ برتری یافت و علت آن زجلی بود که

آغاز آن چنین است :

هر که با تو حید دشمنی کند بشمشیر نابود میشود من از کسانی که با حق خصومت-

میورزند بیزارم :

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاکرد او یعتع^۲ را دیدم و یعتع گوینده زجل

معروفی است که آغاز آن چنین است :

کاش بدیدار دلدارم نائل میآدمم تا گوش او را میبوسیدم و آهسته این پیام کوچک

را بوی میرساندم :

چرا گردن آهو را بعاربه گرفته و دهان جوجه بکک را ربوده ای ؟

پس از گروه مزبور ابوالحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصه زجل سازی

ظهور کرد . پس از آنان درین عصر دوست ما وزیر ابوعبدالله بن خطیب سرآمد شاعران-

است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت اسلام شمرده میشود و از بهترین

اشعار وی درین سبک زجلی است که بدینسان آغاز میشود :

۱ - Majorque

۲ - این نام شناخته نشد و در چاپها و نسخه های مختلف بصورت های زیر آمده است : یبعع . معمع . یبعع

عیع . یعیع،

جامه‌ها را از باده در آمیز و آنرا برای من پر کن و پیاپی در ده .
 ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا برباد دهند .
 و از سخنان وی بر طرفه صوفیان که بسبک یکی از آن گروه « بنام » ششتری
 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^۱ - و در عصر روزی بر این-
 خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم و ادی آشی^۲ می-
 زیست که درین شیوه از پیشوایان و استادان بشمار میرفت و او را زجلی است که
 آنرا بافتنای زجل مدغلیس :

« روشنائی تا بد و ستارگان درخشانند » بدینسان سروده است :
 ای زندان اسرافکار ! هنگام سرمستی و شیدائی فرا رسید زیرا خورشید ببرج
 حمل فرود آمده است « فروردین ماه آمده است » هر روز مستی و جنون را از سر گیرید
 و مبادا خرد و دور اندیشی را میان آن فاصله سازید .

بسوی « شنیل »^۳ بشتابیم ، و در آنجا بر روی چمن زارهای خرم و سرسبز بیاده
 کساری و مستی دست یازیم .

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی ، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویز تر-
 است .

۱ - خوشاوندانم را فراموش میکنم . (نل) - Guadix - ۲

۳ - Xenil نام رودخانه‌ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۱۴۴ ج ۳) شنیل در چاپ پاریس
 و سبیل در چاپ دارالکتاب اللبنانی غلط است .

در اینجا سر زمین پهناور هموار است بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه‌ای از گرد و غبار در آن نمی‌یابی و حتی باندازه‌ای که سر مه می‌کنند گرد و خاک در آن یافت نمی‌شود.

و چگونه بدینسان نباشد در صورتیکه هیچ جایگاه آبادی وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی گل و ربان» چراگاه زنبور عسل است.

و این اسلوب زجل‌سازی، درین روزگار از فنی است که عامه مردم اندلس آنرا بر گزیده اند 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 همه 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 ترانه بامن مهر بانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می‌بینی که دل من از عشق تو بچه سر نوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کوره آهن‌گراست، که اشکها از 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 عبد الله لوشی^۱ بوده است و او راست قصیده‌ای که در آن سلطان ابن احمر رامیستاید:

بامداد بر آمد، ای همدم من برخیز صبحی بنوشیم و پس از شادی و طرب - بخندیم.

۱ - الالوسی (ن.ج) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان می‌نویسد:

ابو عبد الله محمد لوشی یزک بشمار معتبری بشمار میرفته و در مصر بسال ۶۶۰ هـ (۱۲۶۲م) و بقولی در - سال ۶۷۰ در گذشته است.

طلوع فجر همچون سیم کداخته‌ای از ملاقات شب باز گشته و سرخی شفق را نمودار ساخته است. بر خیز بدلخواه کامرانی کنیم.

عیار خالص سپید و پاکیزه «روز» را می‌بینی که مانند سیم میدرخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم سکه ایست که در نزد بشر رائج است و چشمهای «زبیا» از آن کسب نور میکنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند. و بخدا که زندگی فراخ^۱ بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلدادگان یکدیگر را در آغوش گیرند.

روز گاریس از آنکه بخل میورزید هم اکنون بخشنده شده است^۲ و آنچنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می‌چشیدند هم اکنون «بنینوا»^۳ مینوشند و غذای خوب میخورند رقیب گفت: شکفتا! چرا اینهمه در عشق و شراب غرق شده‌ای که همواره در حال زاری دیده میشوی؟ آنگاه ملامتگران من ازین خبر در شکفت شدند. گفتم ای قوم از چه در شکفت هستید؟

من جز با دلبر زیباروی نرمخوئی عشق نمیورزم بچه علت او را «مرا» بگفر نسبت میدهد یا تکذیب میکند جز شاعر ادیب دیگری از حسن و زیبائی بهره‌مند نمیشود دختر باکره را بر میگزیند وزن بیوه را فرو میگذارد. راست است که جام «باده» حرام است.

آری باده بر کسی حرام است که نمیداند چگونه آنرا بنوشد. و گناه خرد

۱- در چاپ (ب) و نسخه خطی «بنی 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 بدیه عرقوا: دستپاش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی)
ولیش لیفت «کیفت - کسفت» من بدیه عرقو. (چاپ پاریس) و از دودست او عرق رها نمیشود.
ولش لیفت من بدیه عرقو. نسخه خطی «بنی جامع». و اثن کملته من بریه عرقو. که معنی هیچیک آشکارا مناسب مقام نیست و سلاسل از ترجمه آن در متن صرف نظر کرده است.

۳- با بنین بابن نوعی قهوه است. (رجوع به «اقرب الموارد» ذیل «بن» بشود)

مندان و متفکران یا رندان لایبالی آمرزیده میشود، اگر چنین گناهی مرتکب شوند. اینست آن دلبری که زیبایی وی مرا مقنون کرده است ولی من نمیتوانم بایان 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 بزند آنها را زنده میکند و پس از آه وزاری می خندند و شادی میکنند.

دهان کوچک^۲ چون حلقه انگشتی و دندان درخشان او بمنزله خطیبی است که ملت را بخواستن بوسه موعظه میکند.

مروارید درمرجان «نشانه شده» دوست من! کدام جواهر ساز بی آنکه آنها را سوراخ کند بدینسان منظم کرده است؟
و ابروئی^۳ که هر چه می خواهد میکند.

آنان که آنرا به مشک تشبیه کرده اند راه خطا پیموده اند. ناز و کرشمه ای- میکنند که شبهای هجر من همچون پرغراب تیره و تار میشود و بسبب آن دچار غربت و وحشت میگردد.

(موهای سیاهش) بر روی اندام سفیدی برنگ شیر است که هر گز چوپان از گوسفندان شیری بدین سفیدی ندوشیده است و دوستان^۴ کوچک «دارد» که پیش از آن بچنین

۱- ترجمه غضاست که چوبی است بسیار سخت و آتش بادوامی دارد.

۲- فمیم و فوم تصغیر فم است،

۳- درمتن: و شارب (شارب) اخضراست بمعنی سیل 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 بر گزیدم

۴- دسلان (نهد) راپشته و تپه ترجمه کرده که یکی از معانی نهادست در صورتیکه نهد بمعنی پستان هم- آمده است.

پستانهائی فشرده و سخت پی نبرده بودم ، و دیدم چقدر فشرده و سخت اند^۱
 در زیر پستانها کمربازیکی است که از بازیکی جوینده آنرا نمی‌باید .
 در بازیکی از دین من دقیق تر است و آنچه ملامتگر من درین باره میگوید
 راست است و من اورا تکذیب نمیکنم .

آری باعشق 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 زیبایی های تو مانند خصال امیر « شاهزاده » یا همچون ریگهای بیابانست
 و کیست بتواند آنها را بشمرد؟ « آن شاهزاده » ستون شهر ها و عرب فصیح است و از
 فصاحت گفتار وی ما بشیوه زبان و خوی عرب متخلق میشویم . در علم و عمل هر دو
 یکتاست و باسردن شعر چقدر زیبا مینویسد .

« هنگام رزم » چه سینه‌های بسیاری را با نیزه دریده ! وجه گردنهارا باشمشیر -
 زده است !

آسمان در چهار صفت بروی حسد میبرد بمن بگو که میتواند صفات نیک وی
 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 بروی وارد شود و آهنگ عنایت وی کند از بار گاه او هرگز نومید باز نمیگردد .

۱- صلابا - صلابه بقرینه : ما اصلبو محرف صلابه است نه صلابه که دسلان آنرا امر مره ترجمه کرده -
 است .

۲- پیداست که رقیب در اینجا به معنی متداول امروز نیست .

۳- در چاپ های «صرو بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» دوشمر اضافه هست که بعلت نسخه بدل های
 بسیار داشتن لغات محلی از ترجمه آنها صرف نظر شد و دسلان هم بهمین علت آنها را ترجمه نکرده است .

حق را که نهان بود آشکار کرد و دیگر باطل قادر نیست حق را بیوشاند. درد دل من پایه پرهیزکاری 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 ازدل آنان زایل میشود با جنگهای خشن و عبوس در حال خنده روبرو میشود. پیروزاست و درین جهان نیروئی نیست که براو غلبه کند هنگامیکه در میان رانده شدگان «کافران» شمشیر میکشد.

بر کسیکه ضربت میزند نیازی بتکرار^۱ زدن ندارد «با یک ضربت او را هلاک میکند».

او همانم مصطفی (ص) «محمد» است و خدا او را بسلطنت برگزیده است.

او خلیفه مسلمانان و فرمانروای آنانست. سردار سپاهیان و آرایش موکب است. در برابر امارت وی همه مردم سر تعظیم فرود میآورند. آری! و همه شیفته بوسیدن دست او هستند. او از خاندن بنی نصر^۲ است که روزگار را همچون ماه تمام اند. در آسمان بزرگواری و عظمت طلوع میکنند و آنان را غروبی نیست. و در علو و شرافت پایگاه دوری- دارند ولی در تواضع و حیا ب مردم نزدیکند.

تا هنگامیکه فلك گردش میکند خدا آنان را پایدار بدارد و آفتاب عظمت آنان- بدرخشد و ستاره اقبال آنان بتابد و تا هنگامیکه این قصیده را در انجمنها با آهنگ- بسرایند فحوای آن چنین خواهد بود: ای خورشید پنهان شو! که «خورشید ما را» غروبی نیست.

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند

۱- در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» بنی، بنی است و شیئی در چاپ دارالکتاب غلط است.

۲- خانواده بنی الاحمر را که در غرناطه «Grenade» سلطنت میکردند بنی نصر نیز مینامیدند.

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 درین قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است^۲ و قطعه مزبور چنین است :

سحر گاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگریه وزاری برانگیخت .
دست بامداد پگاه تیر کی همچون مر کب را زودده است و بردندا نه‌ای کل کاو .
چشم «اقحوان» شب‌نم و بازاران جریان یافته است . سحر گاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم
قطرات باران کنیز کان باغ «گلها» را بگردن بندهای جواهر آسائی آراسته است
باران آنچنان دولاب وار فرو میریخت که کوئی در گرداگرد درختان میوه مارهائی
حلقه زده‌اند . ساق شاخه‌ها به خلخالهائی آراسته شده بود و همه این شاخه‌ها باغ را
همچون دستبندی احاطه کرده بودند . دست باران هنگام پگاه گریبان شکوفه‌ها را
دریده بود و باد بوی خوش مشک از شکوفه‌ها بهر سوی میپراکند . عاج «سپیدی» روز
برنگ مشکین ابر در آمیخته شده بود و نسیم دامنکشان بر آن میگذاشت و بوی خوش
مشک را در فضا میپراکند .

دیدم بال و پر کبوتر در میان بر گهای شاخه درخت از قطرات باران تر شده‌است
و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله وزاری 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 یک قافیه است مانند این شعر سعدی در گلستان : اول اردیبهشت ماه جلالی ...
و شعر «افکار پریشان» از مرحوم ملک الشعراء بهار که برای نمونه یک بند آن نقل میشود :

از بر این کره پست و حقیر
زیر این قبه مینای بلند
نیست خرسند کس از خرد و کبیر
من چرا بیپده باشم خرسند

۲- دسلان مینویسد : درین قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیر عرب گرفته‌است

و بسبب این جامه نو گوئی ردائی پیچیده شده است . ولی اودارای نوک قرمز و پنجه حنائی رنگی بود ورشته های جواهری بر گردن خود داشت . در میان شاخه های درخت همچون عاشق دلباخته ای نشسته بود .

بالایش یکی بر دیگری تکیه کرده و در هم پیچیده شده بود و از عشقی که در دل داشت شکایت میکرد و ازینر و منقارش را بسینه اش چسبانید و فریاد بر آورد .

گفتم : ای کبوتر ! دیدگان من بخواب نرفته است ولی می بینم 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 وزاری کنم گریه من برای از دست دادن جوجه ایست که از لانه ام پرید و دیگر بازنگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده ام آیا وفا همین؟ و آیا حقوق چنین است؟ بدیدگانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یکسال گریه وزاری کند میگوید : این ناله وزاری جانکاه مرا رنج میدهد گفتم : ای کبوتر ! اگر تو درین دریای بیکران غمی که من غرق شده ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک میشدی و سیل اشک از دیدگانم جاری میساختی .

و اگر این «آتش سوزانی» که در درون من هست در دل تو جای میداشت ، شاخه هائی که بر روی آنها نشسته ای بخاکستر^۱ مبدل میشد .

و هم اکنون چندین سالست باندازه ای رنج هجران را تحمل کرده ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمایم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مشتی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم بینندگان نهان ساخته است^۲ .

۱- چاپ پاریس : دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکان . و دسلان . رمادکان ، تصحیح کرده و من هم تصحیح اورا ترجمه کردم بخصوص که در نسخه خطی «ینی جامع» که بعدا در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملا صحیح است .

۲ - باداگر در من او فتد میرد که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزو مندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم. و هر که ازین پس بمیرد ای مردم! «از درد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت! این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

و تار و ز قیامت طوق وفاداری در گردن منست. اما هنگامیکه بدن من بخواه کستر مبدل شود سر منقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند، داستان «غم انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.^۱

«آنوقت» کبوتران گوناگون بر من خواهند گریست و در مرگ من سوگواری خواهند کرد. و گروهی که رنج رمشمت دوری و هجران (بار) را تحمل کرده اند «دردهای درونی خویش را» آشکار خواهند ساخت.

ای، دنیای بهجت افزا که من در تراز آسایش و خوشی بهره مند 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^۲ و ملعبه و غزل.

و بر حسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که شاعران درین باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی میخواندند از جمله انواع مزدوج اشعار است که یکی از شاعران بزرگ «از اهالی تازی»^۳ موسوم به ابن شجاع

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «بنی جامع» زجل در اینجا پایان مییابد و ده شعر بعد در آنها دیده نمیشود.

۲ - این کلمه در چاپها و نسخه های مختلف بصورت های: کاری، کازی، کازی، کازی و مکاری آمده است و ضبط صحیح آن معلوم نشد.

۳ - Taza که اروپائیان آنرا Téza میخوانند. چنانکه شهر فاس را نیز Fez تلفظ میکنند این شهر در وسط راه ملوبه «Molovia» به فاس واقع است.

از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۴۸ در چاپ (پ) و نسخه خطی «بنی جامع» تازی و در چاپهای مصر و بیروت (تازا) است.

آنها را بدینسان سروده است :

نرۆت مایه آرایش دنیا «زندگی» و ارجمندی کسان است. بچهره‌های نازیباحسن
وزیباتی می‌بخشد. از نیروهر کس پول فراوان دارد سخن او «در همه جا» کار میکند
و بیابگاه بلند میرسد .

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ میشود و هنگامیکه
بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچک میشود. کیست که بتواند دل‌مراستازگار
کند، و کیست که بتواند آنرا تغییر دهد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد، اگر خود را
تسلیم قضا و قدر نمی‌کردم. هنگامی که بزرگ یکقوم، به شخص بی‌اصل و نسب و حقیری
پناه برد، سزاست که ازین‌واژگونی روزگار اندوهگین شویم و نومیدانه (و برخلاف -
عادت) جامعه‌تن‌را بر سرپوشیم. هنگامیکه فرومایگان پیشوای بزرگان بشوند و رودخانه
بزرگ از جوی خرد استفاده کند، مردم دچار زبونی و ضعف شده اند یا زمانه رو بفساد -
رفته است .

و نمیدانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند .

زمانی فرا رسیده است که «فلان» را «ابو فلان» میخوانند و کاش بینی چگونگی
بمردم پاسخ میدهند .

خلاصه زندگی کردیم تا بچشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ هاهستند .
بزرگان مردم را کسانی تشکیل میدهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی هستند آنها
کجا و بزرگواری کجا ، آنان ازین صفت‌ها بسیار دورند .

آنها خود را و جوه شهر و ارکان و تکیه‌گاه «مملکت» می‌شمرند در حالیکه
مردم آنانرا 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 بازیچه خود سازد. هیچ مهرورئی نیست که به عهد
خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت میشوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دلدادۀ
تو شوند.

آنها (مهرویان) بدلدادگان ناز و تکبر میکنند و از آنان دوری میجویند و قصد
شکستن دل‌های مردمان میکنند.

و اگر «بادوستان» بیوند کنند بیدرتک «آنان را» بفراموشی میسازند.
و اگر پیمان ببندند، بهر صورت که باشد به پیمان شکنی میگردانند.
ماهرخی را دوست میداشتم و آنچه‌ان بدو دل‌باختم، که حاضر بودم بر گونه‌های
من گام نهاد.

وبدل گفتم: ای بدل! میهمانی را که بر تو فرود می‌آید گرامی و ارجمند بدار
و خواری و مذلتی را که ازین راه بر تو میرسد آسان بگیر. چه ناگزیر بمصائب هولناک
عشق دچار خواهی شد - او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بردل خویش
تن در دادم.

کاش هنگامیکه بوی دیده افکندم و «دل‌باخته او شدم» حال مرا میدید و در -
می یافت.

هراندیشه‌ای که بذهن او خطور کند، من بیدرتک و دردم‌آنرا فرامیگیرم و مهراد

۱ - بستعمدوا ظاهرا محرف بتعمدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است.

۲ - این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف نسخ و عدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده
عینا با اختلافات نقل و از ترجمه آن صرف نظر میکنم: نرجع مثل درحولی بوجه‌القدیر - ندربه
و ینفطس حال‌الجرد (چاپ پاریس) برجع مثل درحولی بوجه‌القدیر - مردبه و ینفطس بحال‌انحروا -
(چاپ‌های مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی بوجه‌القدیر - فلوکان تری حالی اذا بنصرو - نسخه
خطی «بنی جامع»

او را پیش از بازگفتن درمی‌یابم .
 و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می‌باشم هر چند عصر
 بهار یا شبهای تار باشد .
 و بمنظور فراهم آوردن آمال او درصدد کسب اطلاع بر می‌آیم و بهر جا لازم باشد -
 می‌شتابم هر چند اصفهان^۱ باشد .
 و هر چه را بگوید بدان نیازمندم ، می‌گویم آنرا برای تو می‌آورم .
 تا (باهمین شیوه) شعر را پایان می‌دهد .
 دیگر از شاعرانی که که در تلسمان 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 ملعبه‌ایست که در باره سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی
 بافریقیه 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 مانوس میکند .
 مطلع ملعبه وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه‌های بلاغت
 در افتتاح سخن بشمار میرود و آنرا براءت استهلال^۴ مینامند و بدینسان آغاز میشود:
 منزله باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه‌ها و خواطر امیران و بزرگان قوم

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 - براءت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر با نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان
 آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجاند . رجوع به (تعمیرات جرجانی) شود .

بدست اوست

اگر ویرا فرمانبری کنیم مارا پیروزی بزرگ نائل سازد و اگر بوی عصیان -
ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام باز خواست میکند. وبهین شیوه سخن را ادامه -
می دهد تا آنکه پس از تخلص^۱ سخن را به موضوع سپاهیان مغرب میکشاند :
در شمار دسته قلیلی از رعیت (کله) باشی بهتر است زیرا سلطان (اراعی) در برابر
رعیت خود مسئول میباشد^۲

وسخن را بدروود دعوت کننده اسلام (پیامبر «ص») پسندیده خوی و بلند مرتبه
کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز کن .
و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو:
ای حاجیانی که صحرا را طی کرده اید!
و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید .

اراده سلطان، سپاهیان درخشان و باشکوه فاس را بکجا حرکت داده است؟
ای حاجیان ! به پیامبری که آرامگاه اورا زیارت کرده اید و راه دور درازی را -
پیموده اید از شما درباره سپاهیان مغرب که در افریقه نابود شده اند سؤال میکنیم؟^۳
سپس شاعر در باره سفر سلطان و لشکر کثی او بسوی اعراب (بادیه نشین)
افریقه و سر انجام کار او گفتگو میکند و با ابداع شگفت آوری داد سخن میدهد .
مردم تونس نیز بزبان محلی خویش در شیوه ملعبه آثاری بوجود آورده اند ولی
بیشتر آنها نیکو نیست و بهمین سبب نمونه ای از آنها بیاد ندارم .

۱ - منظور از تخلص در اینجا تفسیر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یاغزل و تغزل به
مدح یا رثا یا موضوع دیگری بپردازد و اگر بخوبی از عهده برآید آنرا حسن التخلص مینامند که
یکی از صنایع شعریست .

۲ - اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته .

۳ - بقیه این قطعه را بعلا اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات ، دسلان ترجمه نکرده و من نیز به
همین سبب از ترجمه آنها صرف نظر کردم .

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده‌اند که آنرا موالیاء^۱- نامیده‌اند وزیر عنوان موالیاء انواع دیگر است و بر حسب اختلاف موازینی که دربارهٔ هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را با سامی گوناگونی خوانده‌اند از قبیل: قوما^۲ و کان و کان^۳ و دویستی^۴.

۱- (بفتح) این نوع شعرا اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دویست میسر ایند و شطر هر بیت باید قافیه داشته باشد این اشعار را بندگان و کودگان می‌آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری میخواندند و در آخر هر صوتی می‌گفتند: یا موالیاء. که اشاره به خداوندان شان بود- است و از بنبرو اینگونه شعر به موالیاء نامیده شده است سپس مردم بغداد موالیاء را از اهالی واسط تقلید- کردند و آنچنان درین شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنها را به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد) و این بطول در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان مینویسد: در انانی این مراسم مطربان آواز (موالیاء) میخوانند. ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله. و آقای مدرس رضوی مینویسد: اجزای موالیاء در هر مصرعی: مستعلن فاعلن مستعلن فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل و احذر عشرة السفلى - وعن عیوب صدیك كف و تغفل - و صن لسانك اذا ما كنت فی محفل - و لا تشارك و لا ضمن و لا تكفل. (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۲- حوفی در چاپ پاریس و نسخه خطی «بنی جامع» و ترجمه «سلان غلط است». اجزای قوما: مستعلن فاعلن - (بسکون حرف ثانی و حرف آخر رکن دوم) شاعر گوید: ما قام غصن البان - الاوسقی بان - مستعلن فاعلن - من لحظك الفتان (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۳- اجزای بحر کان و کان در شطراول از هر بیت آن: مستعلن فاعلن است (بشهریک حرف دوم رکن ثانی) و اجزای شطردوم از همان بیت مستعلن فاعلن است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم مستعلن فاعلن 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 حلیماء - ثلث میزان الصدور مستعلن فاعلن - یابد یافتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۴- اجزای آن چنانست که این غازی گفته است: دویستم عروضا ترتجل - فعلن متفاعلن فاعلن فعل
و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بقیاه کل یوم لی عید یا من بقیاه لی العید سعید
لوجدت بقیلة علی عبدك ذا صیرت له العیش مدی الدهر رغید
(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

بقیه حاشیه در صفحهٔ بعد

و غالب اینگونه اشعار مزدوج است و دارای چهار شاخه (غصن) میباشد. و مردم مصر و قاهره این شیوه را از بغداد یان پیروی کردند و نمونه های 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 موالی از بحر بسیط است و دارای چهار شاخه (غصن) و چهار قافیه می باشد و آنرا صوت و دو بیت نیز می نامند و آن از اختراعات مردم واسط است.

و کان و کان از «چهار» شطر تشکیل میشود که همه آنها دارای يك قافیه هستند ولی وزن شطر های آنها باهم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول دراز تر از شطر دوم است و قافیه آن همیشه مردّف بحرف عله است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

و درین نوع این شعر را روایت کرده اند: ما را بغمزه ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آنست و مادر کنگک، زبان کنگک را میداند^۱ - پایان گفتار صفی^۲

بقیه حاشیه از صفحه قبل

و این همان وزن رباعیست که برابریا (لاحول ولاقوة الا بالله) است و در فارسی بهترین نمونه های آن رباعیات خیام است.

مؤلف، قوما و کان و کان و دو بیتی راحت موالی آورده است در صورتیکه عروضیان فن، سلسله و دو بیتی و قوما و موش و زجل و موالی و کان کان را از فنون سبعة میسر کرده و آنها را اختراعات مولدان میدانسته اند - در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» بجای: دو بیتی دو بیتین است ولی در چاپهای مصر و بیروت «دو بیت» آمده است و بیبداست که صورت نخستین درست نیست زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تنثیه رامیرساند و الحاق علامت تنثیه عربی زاید است مگر اینکه بگوئیم نسخا کلمه را «دو بیتین» خوانده اند که مرکب از «دو» عربی و تنثیه بیت است.

۱ - در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بغز الحواجب حدیث تفسیر
و منو و بو وام الاخرس
تصرف بلفه الخراسان
انتهی کلام الصفی

و در حاشیه کاترمر از نسخ C و D نسخه بدلهای ذیل را نیز آورده است: بغمز «بغمز D» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» الاخرس «الاخذب C» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

بقیه حاشیه در صفحه بعد

وبهترین نمونه‌هایی که ازین نوع شعر بخاطر دارم اینست :

جراحت مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاریست ببینید .

دوست من ! قاتلم دردشت آزادانه و بشادی میخرامد گفتند : خونبهای خود را
 بستان ، گفتم این زشت تراست .

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرادمان کند شایسته تراست^۱ و دیگری گوید :

در خرگاهی را کوبیدم «مهر وئی» گفت : کیست که در را میکوبد ؟ گفتم :
 دل داده ایست ، گمان مبر غارتگر بآوردی است - لبخندی بر لب آورد که ازدندان او برقی
 بسوی من تابید - حیران و غریب در دریای اشک باز گشتم . و شاعر دیگری گوید :

با او عهد و پیمان دارم ولی از فراق وی میترسم و هر گاه از سوزش عشق بوی
 شکایت میکنم میگوید : دیده‌ام فدای تو باد .

درباره جوان زیبایی که با او ملاقات میکرد پیمان خود را بوی یادآوری کردم
 گفت : ترا برگردن من دینی است .

و دیگری در وصف حشیش گوید : این باده خالصی است که بر پیمان خود نسبت

بقیه حاشیه از صفحه قبل

در علامتی که بوسیله ابروان رد و بدل میشود خطابه‌ای مندرج است که « فکر را » توضیح میدهد
 و آنرا بهام‌الآخرس میفهماند ؛ این قطعه در لہجه خراسان است . البته قسمت بعد از شعر یعنی « این قطعه
 در لہجه ... » با حروف متن است زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی چاپ کرده است و در حاشیه
 مینویسد : من شعرا چنین میخوانم : منوam‌الاحرس تعرف ... و هم مینویسد کلمه : «بو» در هیچیک
 از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمه : «بو» در نسخه خطی «ینی جامع» هم نیست اما
 خوشبختانه این مشکل را نسخه خطی «ینی جامع» حل کرد زیرا در نسخه مزبور شعر چنین است :

لنا بغمz الحواجب . حدیث تفسیر و منو و ام‌الآخرس تعرف . بلغة الخراسان

چنانکه معلوم گردید نسخ مآخذ چاپ پاریس «خرسان» جمع آخرس را خراسان خوانده و از «تعرف...»
 مطلب را بصورت نثر نوشته‌اند و در نتیجه کاترمر در مرحله نخستین پس از وی دسلان دچار اشتباه شده‌اند
 و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمه دسلان پیروی کرده بودم .

۲- (حاشیه صفحه قبل) - قسمت داخل گروه فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ (پ) آمده است .

۱- بیت اخیر در چاپهای مصر و بیروت نیست .

بآن پایدارم انسان را از باده و باده فروش و ساقی بی نیاز میکنند تنداست و از تندی آن-
میسوزم آنرا در روده‌هایم پنهان کردم آثارش از حدقه چشمم نمودار شد^۱
و دیگری راست :

در حالیکه موی سپید بکلی سرم را فرا گرفته بود او «یار» راندا در دام و گفتم
ای «می»^۲ بوسه عاشقانه‌ای بمن ببخش .

و او با برافروختن آتشی در درون من گفت : کسیکه زنده است چگونه دهان خود را
با پنبه فرو پوشیده است^۳. و شاعری دیگر گوید :

لبخند زنان بمن نگریست اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان»
او جاری شد .

روپوش را بر گرفت و ماه تمامی طلوع کرد . کیسوان سیاه خود را فرو آویخت
«روی شانه» و دل من در پیچ و خم آن سرگردان شد .

آنگاه سفیدی «رخسارش» ما را از گه راهی در پیچ و خم زلف او رهائی بخشید
و رهبری کرد .

و دیگری گوید : ای ساربان ! شتران راز و دتر بران و پیش از طلوع آفتاب در-
آستانه خانه یار توقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا درده : ای کسانی که جویای

اجر و ثواب هستید ، بر خیزید و بر مرده‌ای که کشته هجران «یار» است نماز بخوانید .
و شاعر دیگری سروده است : چشمانی که بوسیله آنها بشما مینگریستم در-

سراسر شب اختر شماری میکند^۴ و به بیدار خوابی پرورش یافته است تیرهای فراق
دمدم و بیابای بمن اصابت میکند و آسایش روحی من از دست رفته است ، خدا اجر

۱- بعلت اختلاف نسخ دو شعر : یامن وصالو لاطفالیح «نج - بنح... ترجمه نشد

۲- می و میه از نامهای زنان عرب است ولی دسلان آنرا «مادر کوچک من» ترجمه کرده و کلمه را تصغیر
و محرف امی دانسته است

۳- چون هنگام دفن در دهان مرده پنبه میکذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۵۳

۴- مضمون این شعر حافظ است : درازی شب از چشمان من پرس که شب تاروز اختر می شمارد .

شمارا بزرگ کردند .

و شاعری گوید : ای ماهرویان ستمگر ! من در شهر شما عاشق آهوئی شده‌ام که شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار میکند شاخه نورسته ایست که هر گاه خم و راست شود «در تناسبا ندام» دوشیزگان را اسیر میکند و اگر رخ بگشاید در برابر او از ماه تمام نمیتوان نام برد . و شعر ذیل از نوع دوبیتی است^۱

کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند میدهم که هر شب تصویر «خیال شب» خود را تاسجر گاهان بسوی من فرستد . ای آتش عشق ! شب هنگام شعله ور شو تا مگر روشنائی شعلهات مرا رهبری کند .

و باید دانست که نوق 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 و پردازد تا چنانکه درباره لغت عرب یاد کردیم ملکه آن برای وی حاصل- آید چنانکه «مثلا» نه اندلسی میتواند بلاغتی را که در شعر اهل مغربست درک کند و نه مغربی ممکنست 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 باناحیه دیگر متفاوتست و دارای ترکیبات مختلف میباشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در مییابند و نوق زیباییهای شعر نژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل میشود و در آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها و رنگهای شما البته آیت‌هایی برای جهانیان است^۲

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از یمن و بر آن شدید سر رشته سخن را درین کتاب نخست بدست گیریم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که

۱- با اضافه شدن کلمه «دو» فارسی در اول کلمه بیت «دویت یا دوبیتی» بازم در اینجا علامت تئینه عربی «ین» هم باخریت افزوده شده و «دویتین» بکاررفته است. این دوبیتی در نسخه خطی «بنی جامع» پیش از ابیات «چشمائی که بوسيله آنها...» آمده است .

۲- اشاره به : و من آیاته خلق السموات والارض و اختلاف السنتمکم والوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین .
س ۳۰ : (روم) - آ : ۲۱

در آن روی میدهند و ما در باره 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 باندیشه درست و دانش آشکار و روشن مؤید باشند بیش از آنچه مادرین باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده یک فن ملزم نیست در مسائل آن پیجویی کند و بنهایت برسد بلکه او باید موضوع آن علم و تقسیم فصول آن را تعیین کند و آنچه را که در باره آن سخن می‌رود نشان دهد.

و متآخران مسائل را پس از موضوع قسمت ب قسمت بدان میافزایند تا رفته رفته

تکمیل شود.

و خدا میداند و شما نمیدانید.^۱

[و در آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است]^۲ مؤلف کتاب، که خدا

گناهان او را بیامرزد، 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 باز دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمه کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

۱- والله يعلم و اتمم لانتلمون . س ۲ : (بقره) آ : ۲۱۳

۲- این جمله فقط در چاپ پاریس است .

۳- موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی .

بعضی ملاحظات

و

توضیحات

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله على ما جعلنا من الدنيا والآخرة

نورا للبر والنعمة والرحمة وبه الفتن والبلية وحصله
صبرا للذين هم من عباده الشاكرين . وقوله له تامل وتعلمه

الحمد لله الذي له العز والجلوت . وبه الملك والموت . وله الانبأ
الحسين والنوت . السلام على من عنه مات تطهر الجوري او عيبيه السكوت
القادر فلا يخفى شيء في السموات والارض ولا يعوت . استأمن من الخرص سما
واستعرا منها اجسما لا واسماء . وشرونا منها اوزاقا ونفما . تكفنا الارحام
والبيوت . وكفنا النزوات والعتوت . وبينا الايام والاقوت . وتعتونا
الاجال التي خط علينا كما هي الموقوت . وله البقا والنبوت . وهو المي الزكي
الايوت . والصلوة والسلام على سيدنا ومولانا محمد النبي العربي المكنوت في
النور والانبيل المنعوت . الذي يحضر لفضاله الكون قبل ان تناف الاضداد
والشبهوت . وتبين زحل والبهوت . وشهد بصدقه الخيام والنعوت
وعلى اله واصحابه الذين هم في صحته الانوار البعيد والعتوت . والنيل الميسر
مظاهره واحدا وهو التل الشيت . صلي الله عليه وسلم ما وصل الاسلام جلد
المحوت . واقطع الكفر جبهه المشوت . وسلك كراه اما انصرت
فان من الشارح من القون التي شدا وله الامم والاحبال . وتشتاله الرقاب
والانجال . واسوا الهمسرفه السوتة والاهقال . وتشتاف فيه المولك
والاقبال . وسواي في قصه العباد والجهال . اذ هو في ظاهره لا يزيد
على احسانه والام والارول . والسوايق في القرون الاول . تتولى الافوال
وتصرف فيها الامثال . وتطرف بها الالدية اذا غصها الاستعمال . وتوذي
لسان الخليفة كيف نقلت بها الاحوال . واسم الارول السطار فيها والجمال
وهو والارض حتى يادي هم الارحبال . وحان منهم الروال . وفي طسه
نظر وتحقق . وتسلل للكانات ومبايها ديق . وغلبت كيميات الوفا مع
واسمها عيق . فهو لئلا يصل في الحكمة عريف . وجد بران يصدت علمها
فان تحول الموضر في الاسلام قبا سوعيو اخبار الايام وجمعها . وسطرعا
في صحاب الدفا وروادعها . وخطها المتفلون يداس من الجباط وهو
فيها او ابدعها . وزخرف في الزوانات المضعفة لفقوها ووضعها
واشمرك تلك الخبايا الكثر من غير يدعها واتبعها . وادوها اليها كما سمعها
ولم يلاحظوا اسباب الوقوع والاحوال والبراعدها . ولا مضواتها

صفحه اول نسخه خطي بنى جامع كه ابن ترجمه با نسخه مزبور مقابله شده و نتيجه
آن ذيل عنوان : بعضي ملاحظات وتوضيحات آمده است

عين اجازہ نامہ بہ خط ابن خلدون
 در سن ۶۵ سالگی

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله
 لجزىتم لهما السادة والعلماء القادة
 اهل التحصيل والامانة والفضل والاجادة
 والابراء في العلم والاعادة جميع ماسألوه
 ورجوه من الاجازة واملوه على من رغبوا اليه
 عن العلماء البررة واخبرهم ان مولانا
 في عام ٦٥٠ من الهجرة النبوية وسبع مائة
 وثمانين واربعمائة واربعمائة وسبع مائة
 من سلك سبيله وكتب له على الامر محمد بن
 الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام
 سبعة وتسعين وسبع مائة

الحمد لله والصلوة والسلام على رسول الله
 اجزت لهؤلاء السادة والعلماء القادة اهل التحصيل
 والافادة والفضل والاجادة والابداء في الكمال
 والاعادة جميع ماسألوه ورجوه من الاجازة
 واملوه على شروط المعتمدة عند العلماء البررة.
 واخبرهم ان مولانا في غرة رمضان عام اثنين
 و ثلاثين وسبع مائة والله تعالى ينفعنا وياهم
 بالعلم واهله و يجعلنا من سلكه .
 و كتب بذلك عبدالرحمن بن محمد بن خلدون
 الحضرمي المالكي في منتصف شعبان عام سبعة
 و تسعين و سبعمائة .

این اجازہ نامہ در پاسخ تقاضا نامہ ابن حجر
 عسقلانی برای خودش و گروهی از قیہان
 ومحدثان ومورخان وشاعران از ابن خلدون -
 است وتقاضا نامہ مزبور بتاريخ دہہ دوم رجب
 سال ۷۹۷ بخط ابن حجر نوشته شده است .

بعضی ملاحظات و توضیحات

در آخرین صفحه توضیحات جلد اول یادآوری شد که دانشمند گرامی آقای -
مجتبی مینوی نسخه خطی معتبری برای مقابله از ترکیه بوسیله آقای دکتر یارشاطر -
فرستاده اند و چون در آن هنگام چاپ جلد اول بکلی خاتمه یافته بود تذکر داده شد
که پس از مقابله مطالب کتاب (هر دو جلد) کاپیه اختلافات مهم در پایان جلد دوم طبع -
خواهد شد اینک که چاپ جلد دوم هم پایان یافته است اختلافات مزبور ذیل عنوان: «بعضی
ملاحظات و توضیحات» بنظر خوانندگان میرسد ضمناً متذکر میشود که نخست قسمتی
از مجلد دوم را پیش از چاپ بیاری دوست ارجمند آقای محمد جعفر محجوب بانسخه
خطی «ینی جامع» مقابله کردم و هنگامیکه بر آن شدم جلد اول و دوست صفحه جلد -
دوم را مقابله کنم اطلاع یافتم دوست دانشمند آقای سید محمد فرزانه که از اعظم
محققان و ناقدان بصیر هستند عنایتی فرموده و جلد اول را مطالعه کرده و درباره برخی
از قسمتها نظریاتی دارند و چون طبع تذکرات معظم له را لازم شمردم نزد ایشان شتافتم
و در چند جلسه آنها را تنظیم کردم و اینک نکات مزبور را در ضمن اختلافات نسخه -
خطی «ینی جامع» که اتفاقاً در بسیاری از موارد مرا از مقابله بی نیاز میکرد باعلامت
(ف) میآورم تا در چاپ بعد مورد استفاده واقع گردد . و چون فهرست نسخه مزبور با
فهرست نسخ چاپی تفاوت داشت و با اینکه قسمتی از آن مربوط به کتاب العبر بود
ترجمه قسمت مورد اختلاف را بی فایده ندیدم و نخست آنرا در صفحات بعد یاد میکنم :

فهرست ابواب و فصول کتاب که این مقدمه متضمن آن است

خطبه : که در آن کتاب بیک مقدمه سه کتاب تقسیم می شود .

مقدمه : در فضیلت دانش تاریخ .

کتاب نخست : در اجتماع (عمران) و آنچه در آن پدید می آید چون : کشورداری و اقتصاد (معانی) و صنایع و علوم ، و این کتاب نخست بنام مقدمه خوانده شده و رفته رفته کلمه مقدمه بعنوان نام خاص آن شیوع یافته است و این کتاب متضمن همان مقدمه است .

کتاب دوم : در باره اخبار عرب از آغاز پدید آمدن آن قوم تا این روزگار و بچهار طبقه تقسیم شده اند : عرب عاربه - مستر به - تابع عرب - مستعجم متأخر . و درباره دولتهای معاصر هریک از طبقات چهار گانه سخن رفته است : مانند نبطیان و سریانیان و ایرانیان و بنی اسرائیل و قبطیان و یونانیان و رومیان و آنگاه دولت اسلامی و دولتهای کرد و ترک و ترکمان و فرنگ .

کتاب سوم : در اخبار پر روزنامه در سرزمین مغرب .

□ □ □

مقدمه : در فضیلت دانش تاریخ و برخی از اغلاط مورخان .

کتاب نخست : در طبیعت اجتماع (عمران) و آنچه در آن پدید می آید همچون بادیه نشینی و شهرنشینی و جهانگشایی و معاش (اقتصاد) و علوم و صنایع و علل و موجبات آنها و درین کتاب سخن بهمنش فصل منحصر شده است .

فصل (باب) نخست : در اجتماع بشری بطور کلی و انواع آن و نواحی مسکونی زمین .

فصل (باب) دوم : در اجتماع شهر نشینی و اقوام بادیه نشین و وحشی .

فصل (باب) سوم : در دولتها و خلافت و مملکت و مرانپ آنها .

فصل (باب) چهارم : در اجتماع شهری و شهرهای کوچک و بزرگ .

فصل (باب) پنجم : در صنایع و معاش و کسب و پیشه .

فصل (باب) ششم : در علوم و کیفیت اکتساب آنها .

□ □ □

فصل نخت : در اجتماع بشری بطور کلی و در آن چند مقدمه است :

مقدمه اول : در اینکه اجتماع برای بشر ضروریست .

مقدمه دوم : در نواحی مسکون و آباد زمین و در آن جغرافیا تشریح شده است .

مقدمه سوم : در اقلیمهای معتدل و غیر معتدل و تاثیر هوا در رنگها و حالات و عادات بشر .

مقدمه چهارم : در تاثیر هوا در اخلاق بشر .

مقدمه پنجم : در اختلاف کیفیات اجتماع (عمران) از نظر فراوانی ارزاق و کرسنگی و تاثیر

هریک در ابدان و اخلاق آنها .

مقدمه ششم : چون مطابق فهرست این ترجمه بود که همه مطالب فصول نیز تجزیه شده و در فهرست

قید گردیده است از ترجمه آن صرف نظر شد و بقیه فهرست نیز تقریباً مطابق

فهرست این ترجمه است .

- ص ۴ س ۱ بعداز: بسم الله الرحمن الرحيم، این عبارت هم آمده است: اللهم صلی علی سیدنا محمد وآله و صحبه . «ینی»
- ص ۴ س ۱ بجای: برای وی ... از زائیدن او فارغ گردید (ف) و در نسخه خطی ینی جامع هم «تمضی» است .
- ص ۱ بجای: و تا هنگامیکه ... تا مادامیکه بخت نیک باسلام پیوسته است . (ف)
- ص ۴ س ۲ بجای: یا بیدعت پرداخته اند ... یا بجعل پرداخته اند (ف) .
- ص ۷ بجای: وسلاح تنقیح غالباً ... ونظر تنقیح غالباً کند وخسته است . (ف)
- ص ۱۰ بجای: وفرجام نادانی ... و چراگاه نادانی درمیان مردم زهرناک است . (ف) در نسخه خطی ینی جامع نیز کلمه «وخیم» نیست .
- ص ۱۴ «بابنوصف» باید سرسطر می بود . وبجای آن «باری» بهتر است (ف)
- ص ۱۶ بجای بقرونی امانت و ... بفضیلت شهرت و پیشوائی نامبردار شده اند . (ف) هنگام مقابله کلمه «امامت» که بملط «امانت» بوده تصحیح نشده است . در «ینی» و برخی از چاپها هم «امامت» است .
- ص ۱۸ پس از: بیش نیستند . و از حرکات عوامل (ضمه . فتحه و کسره وسکون) تجاوز نمیکنند . از ترجمه افتاده است .
- ص ۴ س ۲ بجای: یاناسره بودن ... یاناسره بودن آن منقولات را بسنجد (ف)
- ص ۲ بجای: چه در احوال ... چهعمران دارای طبایع خاصی است که میتوان اخبار را بدانها رجوع داد و روایات و اخبار را بر آنها عرضه کرد . (ف)
- ص ۵ دود دولت صدراسلام را درسراسر آفاق تعمیم داده ...
- برای توضیح یادآوری میشود که دودولت صدر اسلام گوئی دودولت جهانی بودهاند ووقتی تاریخ آنها را می نوشته اند مثل اینست که تاریخ جهان را مینوشته اند .
- ص ۹ بجای: ومسائل معینی ... و بنواحی مخصوصی پرداختهاند (ف)
- ص ۹ بجای: و غرایب عصر خویش ... ونوادیر مطالبی را که از دسترس آیندگان خارج بود مقید کردند . (ف)
- ص ۹ مقصود از هدفهای دور ودراز . رها کردن عموم و کلی است یعنی ازعموم و کلی صرف نظر کردند . (ف)
- ص ۱۴ ابی حیان در نسخه «ینی جامع» نیز بصورت صحیح آمده است .
- ص ۵ س ۷ بجای: ونسلهای ... ونسلهای دوره خودشان ... (ف)
- ص ۱۹ منظور از بکار بردن حروف غبار افراط در اختصار است . (ف)
- ص ۲۰ بجای: و دیگر ... و دیگر بیمایگان که او را پیروی کردهاند (ف)
- ص ۶ س ۴ بجای: و چون کتب ... و چون کتب این جماعت را .
- ص ۵ بجای: و با اینکه مفلس بودم... و چون مفلس بودم در بازار تصنیف بجان زدن پرداختم
- ص ۷ بجای: ونسلهای ... ونسلهای پی در پی . (ف)

- ص ۷ س ۱۱ و فرنگان «الا فرنجیه» ندارد. (بنی)
- ص ۱۴ در پراتز (مکه) پس از مکه مدینه هم اضافه شود بدینسان: (مکه و مدینه) و اگر جمله ها بدینسان درآید بهتر است: بقصد خوشه چینی از معارف آن سرزمین حرکت کردم (ف)
- حاشیه، جمله چنین باشد: و کسیکه بقصد ماندن در میان قبیله‌ای وارد شود
- ص ۸ س ۵ در «بنی» بجای «اسباب» «انساب» است و بنابراین بجای عبارت: و موجبات و علل کلی و عمومی... برای بحث در تاریخ، حوادث مخصوص انساب عمومی را بمنزله مدخلی تلقی کنم (بنی)
- ص ۲۰ بجای کوی: محل اجتماع چادر نشین‌ها. بجای: پیشه و کسادی... و گردآوری ثروت و از دست دادن آن - بجای: و شهر نشینی و... و شهر نشینی آنچه واقع شده و آنچه انتظار وقوع آن می‌رود (ف)
- ص ۱۴ بجای: کتاب العبر. کتاب عنوان العبر است. (بنی)
- ص ۲۴ منظور از علوم غریبه، کیمیا و غیره است. بجای: و حکمت‌های... و هم حکمت‌های نهانی نزدیک بدرستی که پرده غفلت روی آنها را پوشیده است و از انظار مخفی بود «مانند ستمگری که منشأ حوادث بعدی است» (ف)
- ص ۹ س ۲ بجای: از دخول: از عبور... (ف)
- ص ۴ بجای: چشم‌پوشی... اصلاح و اغماض کنند (ف)
- ص ۴ بجای: چه بضاعت. چه بضاعت من. (ف)
- ص ۱۰ بجای و اساس آنرا بنیان نهادم... آنرا از دیگر علمها جدا کردم «گرداگرد آنرا دیوار کشیدم» و این دلیل دیگری است بر اینکه ابن خلدون تاریخ را از دیگر علوم جدا ساخته و آنرا بصورت علم مستقلی درآورده است (ف)
- ص ۷ و پس از آنکه کوشش در تألیف... از اینجا تا ص ۱۲ هم مطالب متن و هم مطالب حاشیه هیچیک در نسخه خطی «بنی جامع» نیست.
- ص ۱۱ بجای: نسخه‌ای ازین... این نسخه از آن کتاب را (ف)
- ص ۱۴ بجای: تاج و تخت... و پایه گذار و مؤسس تاج و تخت (ف)
- ص ۱۰ س ۲ فرزند شاهزادگان = فرزند بزرگان (ف)
- ص ۸ بجای: و بوستانهای معارف... و بوستانهای معارف سرسبز و خرم است (ف)
- ص ۱۲ بجای: دلیل و گواه... دلیل و گواه برسوخ کتاب من بشمار خواهد رفت. (ف)
- ص ۱۱ س ۵ بجای: و بر رعایای او... و بر رعایای او و آنچه در حرم حکومت او از اسلام است لباس حمایت و حفاظت بیوشاند.
- ص ۱۴ س ۹ بجای: و پایداری خاصی... و پافشاری و تثبیت خاصی باشد (در صحت سند و چگونگی روایت که هر دو وقتی دست بهم داد) او را بحقیقت رهبری کند (ف)
- ص ۲۱ بجای: زیرا که... زیرا که این بحث (یعنی قضیه آمار) در مظان...

- ص ۱۴ س ۷ بجای : که وظایف نگهبانی . . . که می‌تواند مستمری آنها را بپردازد (ف)
- ص ۱۱ س ۱۱ بجای : تا جائیکه . . . تا جائیکه دو برابر یا سه برابر مد نظر را صف آنها فرا - خواهد گرفت (ف)
- ص ۱۴ س ۵ بجای: و هم گوید ، وی گوید : (ف)
- ص ۱۵ س ۱ حاشیه ، منظور از سلاحدار دهگان ایرانی است که هر يك دارای اتباعی بودند (ف)
- ص ۱۵ س ۱ بجای : و درین مدت . . . وسلاطین مصر بنی اسرائیل را دست بدست می‌کردند (یعنی عده‌ایرا بپنوسوی و عده‌ایرا بسوی دیگر می‌فرستادند و بیهانه عدم انعقاد موسی از همخوابگی آنها ممانعت می‌کردند) (ف)
- ص ۵ س ۵ درنسخه « بنی جامع » اسامی خاص چنین است : ایشا . عوبد . عوفدبن باعز عمیناذاب - حمیناذاب - رام - خضرون .
- ص ۱۶ س ۱۶ بجای: و نباید بخرافات مردم عامی آنان اعتنا کرد و ... (ف)
- ص ۱۶ س ۲ بجای: خواب و خیالهای . . . خواب و خیالهای عجیب و غریب (ف)
- ص ۵ س ۵ بجای : ده يك . . . هزار يك بهتر است (ف)
- ص ۴ س ۴ بجای : تحقیق گردد... تحقیق گردد وعادات و رسوم . . . (ف)
- ص ۱۹ س ۱۹ بافریقا لشکر کشید = با فرقیه لشکر کشید و تا وسط بربرها پیش رفت . و با آنان به نبردهای ..
- ص ۱۶ س ۸ بجای : حتی خویش را . . . حتی با خودشان هم حساب نمی‌کنند نه برخطا و نه برعمد . . . (ف)
- ص ۱۷ س ۱ بجای : واو وقتی از . . . واو وقتی از مغرب بازگشته چند قبيله از حمیر را برای پاسبانی در آنجا ساختلو گذاشته است و آنان در... (ف)
- ص ۴ س ۴ در نسخه « بنی جامع » هم بجای « حجز » « جمر » است که با این معنی مناسب تر است ، در نسخه « بنی جامع » نیز مانند چاپ پاریس بجای « بیلی » در چاپهای مصر و بیروت ، « بیهقی » است .
- ص ۱۹ س ۹ بجای : ولی چون ... ولی باوجود اینکه مطلب غریب است (ومطلب عجیب داعی بر نقل فراوان دارد) (ف)
- ص ۲۲ س ۴ بجای: در میانه یمن ... در میانه یمن است و یمن همچنان مسکون... (ف)
- ص ۷ س ۷ بجای : هیچیک از ... هیچیک از افراد ملل و امم . (ف)
- ص ۱۷ س ۱۷ بجای: بنظر آنان ... و آنانرا متوجه این معنی ساخته است سپس برای ...
- ص ۱۸ س ۱۸ همان سطر بجای : سپس برای توجیه آن . سپس برای توجیه آن بر این حکایات واقف شده‌اند
- ص ۱۸ س ۱۸ و بلکه خود خیمه هاست در « بنی » و چاپ (پ) نیست و از بنبرو ترجمه نشده است
- ص ۲۴ س ۴ بجای : بساختن چنین ... برآشیدن این قبیل محملها و توجیحات (ف)
- ص ۲۱ س ۲۱ بجای : در ظل عنایت... او را سلطنت عزیز ... از همه طرف فرا گرفته بود . (ف)
- ص ۲۴ س ۱۰ بجای : و در پرتو آن ... وحد اعلاى شرف وی آن بود .

- ص ۲۵ س ۴ بجای پیاگاه ... آثار بلندی از آنان باقی ماند (ف)
- ص ۱۱ بجای : خواهی نخواهی ، طبیعتاً (ف)
- ص ۱۴ بجای : و در نتیجه ... و در نتیجه خلیفه آنان را بجای دیگران برگزید .
- ص ۲۶ س ۲۱ بجای : ولی وی در حقیقت ... ولی وی در حقیقت کستخی خود را که ناشی از اعتماد بود نسبت به ...
- ص ۲۷ س ۵ بجای : آسمان عظمت شان آسمان عظمت شان سبب پستی آنان گردیدوزمین خودشان و خاندان آنان را بخود فرو برد (ف)
- ص ۲۷ س ۷ بجای : که خوانندگان و نوازندگان ... که بزبان خوانندگان . . . (ف)
- ص ۲۸ س ۲۱ بجای : بروزگار... بروزگاراسلافش که بدین فضایل آراستگی داشتند .
- ص ۲۹ س ۴ بجای : او کسی است که ... او کسی است که مالک را بنوشتن کتاب الموطأ واداشت . (ف)
- ص ۷ بجای : فن تصنیف ... فن این تصنیف پیاموخت . (ف)
- ص ۱۰ بجای : مهدی ... مهدی این عمل را نپسندید (ف) .
- ص ۱۴ بجای : جامه های ... تدارک جامه های این خانواده (ف).
- ص ۱۴ بجای : ولی در ... ولی خود برای خرج کردن اموال بیت المال حاضر نبود (ف) .
- ص ۱۴ بجای : که مقام ... و با مقام پدری که داشت (ف).
- ص ۱۵ بجای : که بفضایل دینداری ... و بفضایل دینداری آراسته شده بود(ف).
- ص ۳۰ س ۹ بجای : که در آن شراب ... که در آن شراب ریخته اند (ف)
- ص ۴۱ س ۴ بجای : همه خلفای ... همه خلفای سلف از بنی امیه ... (ف)
- ص ۶ بجای : خلیفه ای که ... خلیفه ای که هنگام سواری (ف)
- ص ۴۱ س ۱۴ بجای : و میگوبند او ... خلیفه ای که .. و میگوبند او باده گساری میکرد .
- ص ۱۴ بجای : و شبی... و شبی با هم بیالگانش مست شد و او را در ریحان مدفون ساختند تا بهوش آمد .
- ص ۲۱ بجای : و خوی و سرشت این اکثم ... و حال ابن اکثم و مأمون در باره شراب با حال رشید یکسانست ، (ف)
- ص ۴۳ س ۱۹ بجای : پناه بخدا ... پناه بخدا که چنان عدالتی بکذب و استعمار و حسودان بین برود . (ف)
- ص ۲۴ بجای : من بنیات او ... من با او بسیار حشر داشتم و بر خرفایای امور او واقف بودم .
- ص ۴۴ س ۸ بجای : بوسیله طنائها ... بوسیله ریسمانهای تاب داده و چنگکها . (ف)
- ص ۹ بجای : و یکباره ... و یکباره چنگ زد و بالا رفت بدون محفلی که بر حسب وصف ابن عبدربه .
- ص ۱۴ س ۱۲ بجای : و بناهای ... و ظروف مرتب . (ف) دره بنی هم اوانی است
- ص ۴۴ س ۱ بجای : بهرمیخانه های ... مانند فاسقان لگام گسیخته و بیسر و پا ولگردی کنند

و بر منازل شبانه بی اجازه وارد شوند ... (ف)

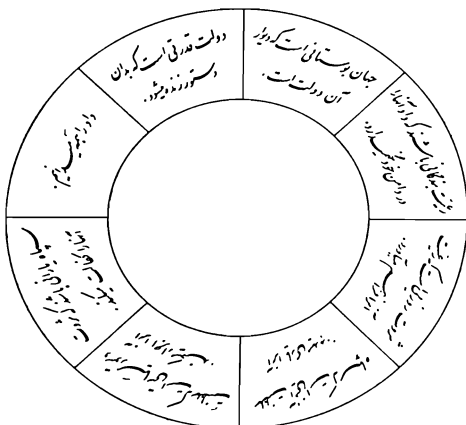
- ص ۲۴ س ۲۱ بجای: وی ازین سرزنش ... وی گوش بسخن من نداد و سرزنش مرا نشنید (ف)
- س ۲۳ بجای: محدثان ، ثقات .
- س ۲۴ بجای : میخواهند اثبات کنند ... میگویند ...
- ص ۲۵ س ۲ بجای : ومورد استهزا ... و در نسب اوطن میزنند . (ف)
- س ۹ بجای : برای دوستی ... برای پسندیده ترین نخبهٔ خاندان محمد . (ف)
- س ۱۰ بجای : و خدمتگزاری او ... و دانستند با عبیدالله و پسرش ابوالقاسم رفت و آمد میکند.
- س ۱۶ بجای : تا سرانجام یسع ... تا سر انجام یسع صاحب سچلماسه از خاندان مدرار آگاهی یافت که ایشان در شهر اومخفی هستند، (ف)
- س ۱۸ بجای : و این امر پیش از آن بود ... و این امر پیش از آن بود که شیعه براغلیبان قیروان پیروز کردند . (ف)
- س ۱۹ افریقیه و یمن، نه افریقا و یمن. و این در غلط گیری تصحیح نشده است .
- س ۲۱ بجای : و ایشان ... و ایشان بریمی از ممالک بنی عباس غالب شدند .
- س ۲۲ بجای : و نزدیک بود ... و نزدیک بود به موطنشان (بغداد) هم داخل شوند (ف)
- ص ۳۶ س ۵ بجای : ندای جنگیدن .. ندای جنگیدن با عباسیان (ف)
- س ۲۲ بجای : باستایش ... بعنوان خلافت بر زبان میآوردند . (ف)
- ص ۳۷ س ۱۸ بجای : دعوت ... دعوات . غلط مطبعه است
- ص ۳۹ س ۶ بجای : ملت ها ، و ممهده ، غلط مطبعه است .
- س ۱۴ بجای : نقل میکنند : نجوی میکردند (ف)
- س ۱۴ بجای : دربارهٔ ... دربارهٔ کودک (در شکم) (ف)
- س ۲۲ بجای: در مرئی و منظر ... در منظر همسایگان زن و مسمع همسایگان مرد است ، (ف)
- ص ۴۰ س ۱ بجای: بهم چسبیده ... بهم چسبیده است و هیچ (ف)
- ص ۴۱ س ۸ بجای : موجبات دعوت ... اسباب دعوت (ف)
- س ۹ بجای : رسید ، رسید ... رسید و در آن تردید و بی اعتنائی کردند و هنوز در خم و بیج تردید - بودند که ناگهان خبر تولد اوبگوشان رسید و مذهب شیعه . (ف)
- س ۱۲ بجای: با تولد ... بوجود .
- س ۱۷ بجای: افریقا : افریقیه .
- س ۱۹ بجای : از میان بردارند ، از مرز ایشان (اغلیبان) بردارند . (ف)
- س ۲۰ بجای: وریشه های آنرا ... و نگذارند ریشه های آن سراز ماوراء مصر در آورد . (ف)
- س ۲۱ ولی اغلیبان ... ولی اغلیبان خود بدستاری بر برها برضد سلاطین سابق خودشان که عباسیان اند محتاج تر بودند . (ف)

- ص ۴۱ س ۱۵ بجای : دعوت ... دعوت شمارا واژگون خواهیم کرد . (ف)
- س ۲۰ سرسطنباشد (ف)
- ص ۴۲ س ۴ بجای : گوش میداشتند... گوششان را تیزمیکردند و وسیله‌ای برای بدگوئی از خلفای فاطمی میشدند (ف)
- س ۵ شریعت بفلط شریف چاپ شده است .
- ص ۵ بجای : و دراینگونه موارد ... و درین گونه موارد تعارضی میان قطع وطن نیست . (ف)
- س ۱۰ بجای : آنانرا کاملاً ... آنانرا کاملاً منزله و پاک فرموده است .
- س ۱۱ بجای : هر که برخلاف این ... هر که برخلاف این معتقدباشد بارگناهش را بشاند- کشیده است واز دروازه کفر در آمده است . (ف)
- ص ۱۷ بجای : و گرنه دامن ... و گرنه دامن عصمت آنان ازینگونه آلودگیها منزله است و رد کردن عیب (ف)
- ص ۴۴ س ۴ بجای : چه ادعا کردن این نسب ... چه ادعا کردن این نسب عالی (سیادت) دعوی شرافت پر دامنه‌ایست نسبت به‌عامه مردم جهان وجه‌بسا که ...
- س ۷ بجای : و نسل خلف ... و نسل خلف متواتراً انتقال یافته بود .
- س ۱۰ بجای : کوچه‌های دردار ... کوچه‌های دردار آن مردم
- س ۱۸ بجای : انساب خویش ... انساب خویش مصدقند (ف)
- حاشیه ۳ غلط چاپ شده صحیح آن چنین است : که ابتدا و انتهای آنها بوسیله درهائی بسته میشود
- ص ۴۵ س ۸ بعد از تعلیل می‌کردند : ما هم مانند آنها هستیم و با آن‌ها برابر می‌باشیم . (ف)
- س ۹ بجای : که نسب او ... که نسب او مانند نسب فرزندان ادریس از خاندان (ف)
- ص ۴۶ س ۱ یحی الجوطی بن محد بن یحیی العدام . «ینی»
- س ۸ بجای : توحید ... توحید خالص «در برابر توحید مشبهه و مجسمه» (ف)
- س ۱۰ بجای : حتی انساب او را .. حتی نسبش را که موحدان می پنداشتند باید بسبب آن از وی پیروی کنند دروغ می‌شمرند (ف)
- ص ۴۷ س ۱ و بر رفتار آنان خو گرفته بودند از نظر اختصار زاید است (ف)
- س ۲ بجای : احترام و ... احترام و بخششی .
- س ۱۴ بجای : و آنانرا ... و آنانرا دعوت کرد که با او در مجاهده همراهی کنند . (ف)
- ص ۴۸ س ۱۲ بجای : در انساب خویش ... در انساب خویش مصدقند (ف)
- ص ۴۹ س ۴ بجای : و مکاتب شجره او ... و رسوخی که شجره نسب نامه او در میان آنسان داشت . (ف)
- ص ۵۰ س ۱۴ کل با خار : ترجمه معنی است .

- ص ۵۲ س ۸ بجای : تا سرانجام ... تا سرانجام روبهرفته منجر به ... (ف)
- ص ۱۱ س ۱۱ بجای : آدمیست... آدمیست و از غلط ... (ف)
- ص ۵۲ س ۹ بجای : بلکه علم ... بلکه بایستی از شارع نقل میشد حرفه ای نبود و جنبه تبلیغی - داشت . (ف)
- ص ۱۱ س ۱۱ بجای : آنرا... آنرا بآنانکه از اسلام بیخبرند . (ف)
- ص ۱۴ س ۱۴ زیرا قرآن ... زیرا قرآن کتاب ایشان بود که برسول آن قوم نازل شده و خود با این کتاب راهنمایی شده بودند. (ف)
- در « بنی جامع » هم بجای هدایا تمه . هدایتم است .
- ص ۲۱ س ۲۱ بجای : اصحاب کبار خویش را . . . اصحاب کبار خویش را بهمراهی دسته های بزرگ میفرستاد تا حدود اسلام و... (ف)
- ص ۵۴ س ۱ بجای : و ریشه های آن ... و ریشه های آن در اکناف جهان پراکنده شد . (ف)
- همان سطر بجای : آنرا از ... آنرا از مبلغان عرب ... (ف)
- ص ۵۵ س ۹ بجای : آنان در پرتو ... آنان در پرتو قضاوتی که درین عصر متداولست ، بمقام ریاست و کشور داری نرسیده اند (ف)
- ص ۱۴ س ۱۴ در (بنی) نیز بجای طوایف ، صوایف است .
- ص ۵۸ س ۱ بجای : نمک پروردگان ، ساخته شدگان بهتر است (ف)
- ص ۴ س ۴ مطلب نباید سرسطر برود. (ف)
- ص ۵۹ س ۸ بجای : سرمشقی... هدفی ، مقصدی بهتر است چون در «بنی» بجای اماما، اما آمده است
- ص ۱۱ س ۱۱ بجای : در باره... در المسالك والممالك برگزیده و از بیان دیگر عادات و احوال ملل صرف نظر کرد.
- ص ۱۲ س ۱۲ بجای : زیرا ... زیرا از روزگار مسعودی تا دوران بکری . (ف)
- ص ۶۰ س ۱ بجای : دولتهارا... دولتهارا، کوتاه کرد (ف)
- ص ۴ س ۴ بجای : شهر... شهر ها و ابنیه عمومی (آب انبار ها، کاروانسراها، مساجد و غیره) (ف)
- ص ۶۲ س ۱۲ بجای بر هر دو حرفی ... بر هر دو حرفی از حیث لهجه (یعنی مقطع صوتی آن) (ف)
- حاشیه در نسخه « بنی جامع » نیز مفخم است
- ص ۶۴ س ۴ بجای : و این حرف .. و این حرف بیشتر در زبان بربرها بکار میرود . (ف)
- ص ۹ س ۹ بجای : با رسم کردن .. با رسم کردن یکی از هر دو سوی حرف ... (ف)
- ص ۶۴ س ۱ در «بنی جامع» پیش از کتاب نخست چنین است : بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد و على آله .
- ص ۹ س ۹ بجای : و آنچه از بن ... و آنچه از بن عصیبت ها و چیر گیها پدید می آید
- ص ۱۴ س ۱۴ بجای : از آنچه جمله ... از آنچه جمله پیروی از آراء و ... (ف)

- ص ۶۴ س ۱۵ بجای : از لحاظ درستی یا نادرستی ...
 س ۱۷ بجای : موافق ... موافق آن عقیده ... (ف)
- ص ۶۵ س ۱۱ بجای : و مخبر ... و مخبر حالتی از احوال را نقل میکند (ف).
- س ۱۴ بجای : و ماهیت ... و ماهیت حالت . (ف)
- ص ۶۶ س ۱ بجای : آگاه باشد ... آگاه باشد این آگاهی او را ...
- س ۲ بجای : خواهد کرد ... خواهد کرد و این نحوه تمحیص از تمام وجوه آن در منقح ساختن ...
 س ۵ قسمت داخل پراکنش (تابوتی از چوب بساخت و در درون آن) از چاپ پاریس است که در حاشیه توضیح داده نشده و در نسخه خطی «بنی جامع» هم چنین است : تابوت الخشب و فی باطنه صندوق .
- س ۱۷ بجای : تصاویر .. صورتها و ...
- س ۱۹ بجای : زشت جلوه دادن ... زشت جلوه دادن و هولناک ساختن آنها (ف)
- س ۴۰ بجای : ولی انتقادی .. ولی نکوهشی ... (ف)
- س ۴۱ بجای : طبیعت ... طبیعت نحوه وجود . (ف)
- ص ۶۷ س ۱ بجای : و در نتیجه .. در نتیجه (بنی)
- س ۴ بجای : هلاکت ... هلاکت بسیاری از اشخاص در گرمابهها (منظور گرمابه‌های قدیم است) (ف)
 همان سطر ؛ بجای : هنگامیکه ... هنگامیکه در و منفذ را بروی آنها ببندند (ف)
- ص ۶۸ س ۱ بجای : زیرا نه دارای ... زیرا برای حفاظت شایستگی نداشته است . (ف)
 س ۴ بجای : بدین شهر ... از آن شهر گذشته است .
 ترجمه (ظفر بها) است که در تمام چاپها چنین است ولی در نسخه خطی «بنی جامع» (طرقها) - است .
- س ۶ بجای : افسانه سرایان، داستان سرایان . (ف)
- س ۱۴ بجای : زیرا رجوع بتعدیل ... زیرا بتعدیل راویان توسل نمی جویند مگر هنگامی که بداند خبر فی‌ذاته ممکن یا ممتنع است . (ف)
- ص ۶۹ س ۴ بجای : زیرا فایده انشاء ... زیرا فایده انشاء فقط از خود انشاقبتاس می‌شود (ف)
 س ۱۴ بجای : آنچه را پذیرفتنی است ... قانونی باشد خواهیم دانست که بوسیله آن اخبار پذیرفتنی را از ناسره باز شناسیم (ف)
- س ۱۴ بجای : معیاری ... معیاری صحیح خواهد بود (ف)
- س ۴۰ بجای : از خصوصیات هردانشی است ... از خصوصیات هردانشی است و همین است معنی علم خواه وضعی باشد . (ف)
- ص ۷۰ س ۲ بجای : تحقیق و ژرف بینی ... تحقیق و ژرف بینی من است . (ف)
- س ۲ و نمی‌توان آنرا از مسائل دانش خطابه بشمار آورد در «بنی جامع» چنین است : و نمی‌توان آنرا از مسائل دانش خطابه که یکی از کتب منطقی است بشمار آورد . (بنی)

- ص ۷۰ س ۸ بجای : که بدان مانندند ... چه بسا که بدان همانند باشند . (ف)
- س ۱۱ بجای : درین باره ... درین باره مطالبی نوشته اند . (ف)
- س ۱۶ بجای : و آثار و نتایجی که ... که نتایج و آثارش بر آنها آشکار است (ولی از خود علوم اثری نیست)
- ص ۷۱ س ۹ مطلب باید بهم پیوسته باشد و سطر نروند (ف)
- ص ۷۳ س ۱ بجای : حکیمان اخلاق ... حکیمان خلق .
- س ۱۲ بجای : پرش ... پژوهش
- س ۱۳ بجای : و توانائی وی ... و توانائی بر رهبری کردن . (ف)
- س ۱۴ بجای : در کتاب منسوب به . . . در کتاب منسوب بارسطو در باره سیاست که در میان مردم متداول است .
- س ۱۹ از این سطر تا سطر اول ص ۷۳ و جهان بوستانی است در نسخه خطی « ینی جامع » بصورت دایره ذیل نوشته شده است :



- ص ۷۳ س ۱ بجای : سپس با آغاز ... سپس دایره آغاز می شود .
- س ۱۵ بجای : ولی اودر کتاب خود ... ولی اودر کتاب خود بحقیقت مطلب نرسیده . (ف)
- س ۱۷ بجای : روشن نکرده است ... روشن نکرده است بابتی برای مسائل بازمی کند مادره مسائل داخل نمی شود سپس ...
- س ۳۰ بجای : لیکن بکشف حقایق ... لیکن نقاب از چهره حقایق نمی کشاید .

- ص ۷۴ س ۲۲ بجای : و منظور از آنرا ... و منظور خود نرسیده است (ف)
- ص ۷۵ س ۲ بجای : یا کوئی ... یا جایگاه اجتماع چادر نشینان (ف)
- حاشیه در نسخه «ینی جامع» هم در اینجا و در صفحات دیگر: مداخل است. (ینی)
- ص ۷۸ س ۱۶ بجای : جانشین ... جانشین پوست بدن سخت و خشن . (ف)
- ص ۲۰ زبرا ابزار مزبور فراوانست و صنایع و وسایل بسیاری برای آماده ساختن آنها بکار می آید . این قسمت باید در داخل گروه باشد زیرا از چاپ پاریس نقل شده است و در نسخه «ینی جامع» هم هست .
- ص ۷۹ س ۴ بجای : و همکاری داشته باشد ... و همکاری داشته باشد ، غذا و سلاح دفاعی او بدست می آید . (ف)
- ص ۷ بجای : انجام نمی پذیرد ... کمال نمی پذیرد . (ف)
- ص ۸۰ س ۵ بجای : ولی این خاصیت ... ولی این خاصیت در غیر انسان بر حسب فطرت و هدایت خدائی است نه بمقتضای ... (ف)
- ص ۶ در حاشیه آیه: اعطی کل شیئی خلقه تمهدی- س ۲۰: طه - آ ۵۲: از چاپ افتاده است
- ص ۹ بجای : و اجتماع را ... و آنرا ...
- ص ۱۰ بجای : و این برهان را ... و این برهان را تا غایت آن بدینسان اثبات می کنند که: ناچار... در نسخه «ینی جامع» بجای «غایه» غایته است .
- ص ۱۴ بجای : سپس می گویند ... سپس می گویند و آن حاکم بایستی دارای شریعتی از جانب خدا باشد و یکی از افراد بشر آنرا آورده باشد . (ف)
- ص ۱۶ بجای : بی زران دودی و غل و غش ... بی نکوهش و تقبیح . در تمام چاپها « و لانتزیف » است ولی در نسخه «ینی جامع» و لانتزب می باشد . (ینی)
- همان سطر بجای : چنانکه ... چنانکه می بینید ... (ف)
- ص ۱۸ بجای : بمرحله ... ممکنست تحقق یابد ...
- ص ۸۴ س ۴ بجای : چون درختان چون : درباها ، در تمام چاپها اشجار است ولی در «ینی جامع» بحار آمده که صحیح هم همین صورت است .
- ص ۱۴ بجای : و اما جوانب ... و سایر نقاط جوانب زمین شمرده می شوند و اما آیکه زمین را ...
- ص ۱۷ و ص ۸۴ س ۵ بجای : کشف شده و مکشوف ... از آب برآمده . (ف)
- ص ۸۴ س ۷ بجای : و خط استوا ... و خط استوا که سیر آن از مشرق بمغرب است کره را بدو نیم تقسیم می کند . (ف)
- ص ۱۴ بجای : زمین ... زمین مقابل است .
- ص ۸۴ س ۱۸ بجای : و در آن جزایر ... و در آن جزایر آباد بسیارست که جزایر بزرگ آنها عبارتند از : افریطس و قبرس و ... (ینی)
- ص ۸۵ س ۴ بجای : دو دریای دیگر که ترجمه «بحران آخران» در جایهای مصر و بیروت است می توان : دو دریای مواج و بسیار آب ترجمه «بحران زاخران» در نسخه «ینی جامع» نوشت .

- ص ۸۶ - حاشیه ۴ در «بنی جامع» هم «بجه» است و در سایر صفحات نیز این کلمه در نسخه مزبور مطابق چاپ (پ) میباشد .
- ص ۹۰ س ۲۱ بجای : کره .. کره فلك .. (ف)
- ص ۹۱ س ۵ که ستارگان در افلاك خود . . . در اینجاستارگان بر سیارات منطبق میشود (ف) .
- ص ۱۲ بجای : که نیمی از آن ... که نیمی از آن نسبت بمعدل النهار بسوی شمال منحرف... است . (ف)
- ص ۹۲ س ۱۵ بجای : در سمت رؤس... در سمت رؤس است و آن محلی است که ... (ف)
- ص ۹۵ س ۱۶ بجای : و گویند درین ناحیه ... و خط وهمی استوا در این ناحیه ... (ف)
- ص ۱۰۱ س ۱۱ بجای : و هر گاه ... و هر گاه وزشگاه تغییر کرد . (ف)
- ص ۱۰۲ س ۱۶ بجای : و همه آنان ... و همه آنان بنده زرخردند . (ف)
- ص ۱۹ بجای : طبیعی ... طبیعی و بی تصرف و دست نخورده . (ف)
- ص ۱۰۴ س ۱۲ در نسخه «بنی جامع» نیز «کانه» است .
- ص ۱۳ بجای : و پس از ... و پس از ایشان .
- ص ۱۰۴ س ۱ و همچنین کالا های صید را . باید در کروش باشد زیرا از چاپ پاریس نقل شده است و بانسخه «بنی جامع» هم مطابقت دارد .
- ص ۱۰۶ س ۱۴ مجاور جهت شرقی همین ناحیه کشور زنگبار است [و پس از آن شهر مقد شو است که بسیار آبادان و دارای بازار گانان کثیری است و بر ساحل دریای هندی است] قسمت داخل کروش از «بنی جامع» است .
- ص ۱۰۷ س ۶ بجای «سیلان» در چاپهای معسر، در نسخه «بنی جامع» سیلاست .
- ص ۱۰۸ س ۱۰ بجای : نیر در بنی جامع (نیستر) است .
- در قسمت اقالیم غالب اسامی شهرهایی که از روی چاپ پاریس تصحیح شده بانسخه «بنی جامع» مطابقت دارند . و آخر فصلها نیز در بن نسخه با چاپ (پ) یکسان است .
- ص ۱۵۵ س ۴ بجای : مکشوف ، خشکی و بجای مرکز ، وسط ... (ف)
- ص ۱۵۸ س ۱۵ بجای : زیرا هنگام ... زیرا سفیدی رنگ اهل همان زبانی بود که واضح این اسماء بودند و بنابراین غرابی در میان نبود . (ف)
- ص ۱۶۰ س ۱۷ بجای : بلکه بمنزله . . . بلکه بمنزله بیان خبر از واقع است . (ف)
- ص ۱۶۲ - حاشیه ۷: تکلف کمبود ... تکلف فشرده گی کمبود حجم
- ص ۱۶۴ س ۱۵ بجای: و چه بسا که در بسیاری ... و چه بسا که در بسیاری از اینگونه کسان از شدت شادی حالت وجد و سرود خوانی پدید می آید .
- ص ۱۶ بجای: و بر اصل ... و بر اصل مواد تکوینی ایشان . (ف)

- ص ۱۶۳س ۲ بجای: همچنین مردم کشور هائی که: همچنین مردم کشور هائی که در آب و هوای بحری بسر میبرند (ف)
- ص ۶ جریدهٔ بجای جزیره (ینی)
- ص ۱۱ بجای: بلکه ... بلکه غالب خوراکنان را از بازار تپیه میکنند. (ف)
- ص ۱۴ بجای: چگونه... چگونه مانند کسانی بسر میبرند که سر بگریبان اندیشه فرو میبرند (ف)
- ص ۱۷ بجای: و اگر این ... و اگر این خاصیت را (ف)
- ص ۱۶۵ - حاشیه ۱ کلمهٔ «تلول» را ابن خلدون بمعنی عام آن یعنی تپه‌ها و جلگه‌ها نیز بکار میبرد
- ص ۱۶۶س ۱ بجای: و بهترین ... و بهترین وجهی (ف)
- ص ۹ بجای: چه بسیاری از ... چه بسیاری از اعراب و بربرها هم نفاذ داران و ساکنان تلول (جلگه نشینان مغرب) برین وضعی هستند که ما گفتیم و این معنی را کسانی که با آنان رفت و آمد دارند بعیان و تجربه درمی یابند
- ص ۱۱ بجای: و سبب آن اینست: و سبب آن اینست که خوردن غذا های افزون و کوناگون و فراوانی اخلاط ناشی از پر خوری در بدن فضولات تولید می کند. (ف)
- ص ۱۵ بجای: تیرگی و پیریگی ... تیرگی و پیریگی رنگ پوست و ناهنجاری اندام می گردد. و رنگ و شکل طبیعی بدن را تغییر می دهد.
- ص ۱۶ بجای: رطوبتها بدماغ ... رطوبتها بدماغ صفای ذهن را ازین میبرد. (ف)
- ص ۱۸ بجای: دشتهای خشك ... دشتهای خشك و بیابانها نیز می توان ...
- ص ۱۹ بجای: خروکاو - خروکاو وحشی
- ص ۱۶۷س ۴ بجای: در بدن دستم‌اول و بجای: اخلاط فاسد در آنها... اخلاط فاسد در دسته دوم.
- ص ۱۶۸س ۹ بجای: و خوردن ... و خوردن مغز گندم بدون پوست. (ف)
- ص ۱۷۳س ۴ مقصود از دانه هائی که در پشگل شتر ریخته شده است گندمی است که در معده شتر ریخته شده باشد و مرغ آنرا بخورد (ف)
- ص ۷ بجای: آنوقت ... آنوقت جوجهای که از آن تخم بیرون میآید بنهایت درشتی میرسد. (ف)
- ص ۱۷۴س ۵ بجای: و آنانرا: و آنانرا بشف خطاب خوش فضیلت بخشید (ف)
- ص ۹ بجای: و معرفتی را که خدا: دانشهائی را که خدا برین گروه الفا میکند (ف)
- ص ۱۵ بجای: از خواص و ضروریات: از خواص و ضروریات اخبار پیامبران است. (ف)
- ص ۴۰ بجای: مستغرق دیدار: مستغرق دیدار ملک روحانی
- ص ۴۱ بجای: فرو میآیند... نازل میکنند. (ف)
- ص ۴۲ بجای: یا چهره شخصی ... یا شخصی که در مقابل او تجسم می یابد و آن شخص (ف)
- ص ۴۴ بجای: نازل میشود: آورده است

- ص ۱۷۴ س ۱ بجای : فهمیده‌ام ... حفظ دارم
- ص ۷ بجای : میفهمم : حفظ میکنم (ف)
- ص ۷ بجای : در شدت بوده است ... فشار شدیدی بر خود حس میکرد
- ص ۱۶ بجای : هوشمندی که بر حسب برخی از نسخ ترجمه «زکا» است ، «پاکیزگی» که در نسخه «بني جامع» «زکا» است
- ص ۱۷۵ س ۶ بجای : و در جشن ... و در جشن مهمانی شرکت نجست و متوجه هیچیک از امور مجلس ولیمه نشد و آنها را دریافت (ف)
- ص ۱۴ بجای : ولی همینکه ... همینکه . (ف)
- ص ۱۷۶ س ۲۰ بجای : توانگر باشد ... دارای ابله‌وتبار فراوان باشد (ف)
- ص ۲۰ بجای : و این روایت را حاکم ... و این روایت را حاکم بر صحیحین استدراک - کرده است .
- ص ۲۱ بجای : و برش هرقل : و در ضمن پرسش هرقل از ابوسفیان چنانکه در صحیح آمده اینست که هرقل گفت : (ف)
- ص ۱۷۷ س ۵ بجای : که بشر ... که بشر از اتیان بمثل آن عاجز است (ف)
- ص ۱۱ بجای : و پیامبر بعقیده سایر متکلمان ... و برای پیامبر بعقیده سایر متکلمان درین عمل همان تحدی باذن خداست (ف)
- ص ۱۷۸ س ۱ بجای : درین صورت ... درین صورت معجزه چون روی داد بمنزل ما نیست که ...
- ص ۲ بجای : پس معجزه ... پس معجزه با مجموع خارق عادت و تحدی بر صدق نبی دلالت میکند (ف)
- ص ۴ بجای : و متکلمان گفته‌اند ... و اینکه متکلمان گفته اند تحدی صفت نفس معجزه است با اینکه گفته شد تحدی جزئی است از معجزه ، این هر دو قول در معنی یکیست (ف)
- ص ۷ بجای : و اگر در کرامت ... و اگر در کرامت نزد آنانکه آنرا جایز دانسته‌اند تحدی - واقع شود و دلالتی داشته باشد (ف)
- ص ۱۰ بجای : تا مبادا ... تا مبادا در صورت تحدی بولایت با پیغمبری مشتبّه شود ولی منافات میان خارق و کرامت (نبوت و ولایت) را نشان دادیم (ف)
- ص ۱۴ بجای : اگر چه نقل از استاد ... علاوه بر اینکه نقل از استاد ابو اسحاق هم درین باره صریح نیست (ف)
- ص ۱۸ بجای : و هم دفع کرامت ... و اما وقوع خوارق بردست کاذب امری محالست اما اشعریان این محال را چنین توجیه میکنند که صفت نفس معجزه ... (ف)
- ص ۲۰ سطر بعد متصل شود
- ص ۲۱ بجای و حقایق ... و حقایق دگرگون صفات نفس وارونه خواهد گردید (ف)

- ص ۱۲۹ س ۱ بجای : امکان پذیر نیست ، ممتنع است و مطلب بعد سر سطر برود (ف)
- س ۱ بجای : و اما بعقیده معتزله : و اما توجیهی را که معتزله (در محال بودن معجزه بردست کاذب) میکنند اینست که وقوع دلیل بجای شبهه و هدایت بجای ضلالت قبیح است و امر قبیح هم از خدا صادر نمیشود (ف)
- س ۶ نباید مطلب قطع شود بلکه سطر بعد باید بمطالب این سطر پیوندد (ف)
- س ۹ بجای . و هر وقت . . هر وقت
- س ۱۰ نقطه لازم نیست و باید مطلقا ، بسطر بعد پیوندد .
- س ۱۱ بجای : پیامبر بکار خوارق دست میبازد . . . امر خارق بسر دست پیامبر جاری - می شود (ف)
- س ۱۴ بجای : نه اینکه . . نه ازین حیث که ، ، (ف)
- س ۱۹ بجای : به خوارق او ، بخوارق او راه نمی یابد (ف)
- س ۲۴ بجای : و نظایر اینها از اموری که و نظایر اینها از اموری که ما دون تصرفات پیامبران است (ف)
- ص ۱۸۰ س ۱ بجای : اولیارا ... اولیارا قادر است انجام دهد (ف)
- س ۴ بجای : در باره طریقت خویش . . . در باره طریقت خویش نوشته اند این معنی را بیان داشته و (ف)
- س ۵ بجای : که بر پیامبر ... که بر پیامبر ما . (ف)
- س ۶ بجای : زیرا خوارق . . زیرا خوارق چیزی بجز وحیی است که بر پیامبر القامی شود و نبی معجزات و خوارق را گواه بر راستی وحی می آورد (ف)
- ص ۱۸۱ س ۶ بجای : باید دانست که خدا ما و ترا . . . باید دانست (خدا ما و ترا رهبری کند) که (ف)
- س ۹ بجای چنانکه شگفتیهای آن . . چنانکه شگفتیهای آن درین باره غایت ندارد . (ف)
- ص ۱۸۵ س ۱۴ بجای : و آنرا . . و آنرا سرشت
- س ۱۵ بجای : زیرا در غرایز ایشان . . زیرا در غرایز ایشان چنان اعتدال و استقامتی . (و مقصود از استقامت عدم اعوجاج معنوی است) (ف)
- س ۱۷ بجای : که آن وجهه . . که با همان وجهه روحانی طریق آن برایشان کشف می شود (ف)
- ص ۱۸۶ س ۱ بجای : و ازینرو بدان افق - و چون بدان افق (ف)
- س ۲ بجای : و بمنظور . . بمنظور تبلیغ بندگان با دراکات بشری و قوای انسانی بازمی گردند چنانکه يك بار (ف)
- س ۵ بجای : و هنوز آن بانك . ، و چون آن بانك پایان پذیرفت مطلب را درك میکند (ف)
- ص ۱۸۷ س ۱ بجای در آن حالت . . در آن حالت بر مشاعر بشری توقف میکند (ف)

- ادراک وحی به حس سامعه اختصاص می‌یابد (ف)
- س ۲ بجای : تکرار گردد... تکرار گردد و تلقی فزونی یابد
- س ۱۰ بجای : وجدائی آواز ... وانقطاع آواز
- ص ۱۸۷ س ۱۶ بجای: و نیز عایشه گفته است ... عایشه گفته است که حضرتش از فشار و سنگینی وحی رنج می‌برد (ف)
- ص ۱۸۸ س ۴ بجای : و گاهی اعتیاد ... و گاهی اعتیاد بتلقی و حی بتدریج و رفته رفته ... (ف)
- س ۶ بجای : کدوی در آن هنگام ... که تمام سوره با قسمت عمده آن در حالی بر پیامبر نازل - شده که او سوار شتر راه می‌پیمود (ف)
- حاشیه ۴ - همین سوره: منظور آیه مسمی به الدین (بفتح دال) است در سوره ۴ (بقره): آ: ۲۸۱ یا ایها الذین آمنوا اذا تدانیتم بدین ... (ف)
- حاشیه ۳ - همان صفحه س ۴ : بقول اصح ، صحیح است
- ص ۱۸۹ س ۱۹ [و ادراک ایشان بجزئیات مشبث می‌باشد و از کلیات غافل است] این عبارت پس از جمله : ادراک ایشان در جزئیات بیش از کلیات است ، در نسخه «ینی جامع» آمده است. (ینی)
- س ۲۲ بجای : و این تخیلات ... و این نیروی مخیله (ینی)
- ص ۱۹۰ حاشیه ۱ س ۱ اضافه سجع گوئی به «کاهنان» بملط به «کمال» چاپ شده است .
- ص ۱۹۱ س ۴ بجای : بعلت ... بعلت روی دادن رجم شیاطین بوسیله شهابها (ف)
- س ۴ بجای : از روزگار .. از آغاز نبوت پیامبر
- ص ۱۹۲ س ۶ بجای : معرفتی... علم آنچه را که بدان مشتاق است اقتباس میکند و نفس ناطقه ..
- ص ۱۹۴ س ۵ بجای : بنظر من آنست ... بنظر من آنست که اینک وصف می‌کنم : ادراک و ...
- ص ۱۹۷ س ۲ بجای : بلکه هر یک از افراد انسانی ... بلکه هر یک از افراد انسانی نه یکبار بلکه بارها در عالم روای قیامی می‌بیند که در دیداری صدق پیدا می‌کند و بطور قطع ... علت این تغییر اینست که در تمام چاپها (ماسدر) است ولی در نسخه «ینی جامع» (ماسدق) می‌باشد که صحیح هم همانست
- س ۴ بعد از پیش می‌آید و « یقین می‌کند » هم اضافه شود . (ف)
- س ۷ آخر فصل در نسخه «ینی جامع» چنین است : و خدا راهنمای آدمی براستی است (ینی)
- س ۱۱ در تمام چاپها . لاینها است که باید بجای نه اینک نفس آهنگ آن می‌کند ... زیرا نفس ... ترجمه می‌شد ولی بقیاس متن به (لاینها) تصحیح گردید و در نسخه خطی «ینی جامع» هم (لاینها) است
- س ۱۱ بجای : و بر اینگونه ... و بر آنچه بدانستن آن مایبست واقف می‌گردد (ف)
- س ۱۵ بجای : حالومه ... حالومه طباع تام (ف)
- س ۱۶ بجای : پس از فراغت ... پس از فراغ سر و با توجه .
- س ۱۸ بجای : آنچه را ... آنچه را مسئلت کرده باشد در خواب براو کشف می‌شود (ف)

- ص ۱۹۸س ۵ بجای : مشاهدات عجیبی ... مشاهدات عجیبی در خواب روی داد .
- ص ۱۹۹س ۱ بجای : کلماتی. . . کلماتی از غیب جاری میشود.
- س ۹ بجای : موجود و بالقوه است ... موجود بالقوه است (ف)
- ص ۲۰۰س ۴ بجای : ادراکات، مدارک و بجای حواس بدنی ، حواس ظاهری (ف)
- س ۱۴ بجای : چه میان افق وافق ... چه میان افق او وافق . در غلط گیری (ار) افتاده است .
- ص ۲۰۱س ۱ بجای : برای برداشتن ... برای برداشتن پرده « حواس » (ف)
- س ۴ منظور از چیز دیدنی ساده ، آب یا آسمان یا آینه است که دارای الوان متعدد نباشد (ف)
- س ۱۴ بجای : و بسبب این ممانعت ... و بسبب این ممانعت نفس وی ضعیف میشود (ف)
- ص ۲۰۴س ۴ بجای : آنرا ... صورت خواب را (ف)
- س ۱۰ بجای : قضیه و داستان ... عرف بمامه و عرف نجد را در تعیین پاداشی که بمن خواهند داد مختار قرار دادم تا مگر مرا شفا بخشند .
- ص ۲۰۶س ۸ بجای : که نفس بدانها آلوده شده است . که نفس بدانها موجودیت یافته است .
- در چاپهای مصر و بیروت : تلوت و در چاپ (پ) تلوت است و صورت اخیر انتخاب - شده بود ولی در نسخه «بني جامع» «تکونت» است و لذا این صورت صحیح تر بنظر می رسد (بنی)
- س ۸ از (و آننگاه روح را ... تا بر نیروی آن می افزایند) در نسخه بنی جامع نیست . (بنی)
- ص ۲۰۷س ۴ حاشیه : که خدا ... «که» زاید است و غلط گیری نشده است .
- س ۲ متن بجای : بلکه آنان ... بلکه آنان در جمع همت (ف)
- ص ۲۰۸س ۱ بجای : چه بسیاری از صوفیان ... و حتی بسیاری ... (ف)
- س ۲ بجای : از آن احتراز می جویند ... از آن فرار می کنند . (ف)
- س ۶ بجای : و اعمال و تصرفات ایشان ... و تصرف ایشان را در موجودات (خوارق عادت) کرامت خوانند . (ف)
- س ۸ بجای : از میان دیگر فقیهان ... و حتی دیگر فقیهان . (ف)
- ص ۲۰۸س ۱۱ بجای : وهمین قیدرا ، وهمین قدر را . غلط چاپی است .
- ص ۲۰۹س ۷ بجای : و عایشه را ... و عایشه را برچیدن از خرهای بالای درخت وصیت کرد تا دلیل بر تصرف باشد «در مقابل ورثه» (ف)
- س ۱۴ بجای : صحابه ... صحابه حضرت . (ف)
- ص ۲۱۰س ۸ بجای : شبیه ترند ... شبیه ترند تا بمقلا ... (ف)
- س ۸ بجای : صدق می کند ... بصحت پیوسته است . (ف)
- س ۹ بجای : آن گروه ... آن گروه محجورند و مکلف نمیباشند . (ف)
- س ۱۴ بجای : احسان و کرم خویش که بخواهد ... بهر که بخواهد . (غلط گیری نشده است)
- س ۱۵ نباید سرسطر بیرونند . (ف)
- س ۱۶ بجای : و هر گاه ... و هر گاه نفس ناطقه آدمی موجود باشد (ف)

- ص ۲۱۰ حاشیه ۱ س ۱ مهتر جامع نقل از « منتهی الارب » است و در غلط گیری نام کتاب افتاده است و منظور از مهر جامع : رئیس قومی است که جامع همه خصال باشد حاشیه ۲ - اشاره به ذلك فضل الله ...
- ص ۲۱۱ س ۱۴ بجای : و چنانکه گفتیم ... زیرا چنانکه گفتیم . (ف)
- ص ۱۶ بجای : ولی دیوانگان .. ولی دیوانگان آنگاه . (ف)
- ص ۲۲ بجای : بعلت ... بعلت مکلف نبودن موقوف بر اجازه از کسی نیست . (ف)
- ص ۲۳ بجای : در اینجا گفتار ما . این فصلی بود که سابق کلام ما را بدان کشانید . (از موضوع بحث ما خارج بود) (ف)
- ص ۲۴۱ س ۱ در نسخه « بنی جامع » بجای باب دوم ، فصل دوم است و فصل بدینسان آغاز می شود : بسم الله الرحمن الرحيم صلی علی سیدنا محمد وآله .
- ص ۲۴۲ س ۹ بجای : که بادیه نشینان ... که بادیه نشینان گروهی از بشرند که برای معاش طبیعی بکشاورزی و پرورش چارپایان میپردازند . (ف)
- ص ۲۰ بجای : دهکده ها که ترجمه «مداشر» است و بمعنی فرای کوهستانی است در فارسی میتوان کلمه «کالانه» را بکار برد . (ف)
- ص ۲۴۴ س ۴ بجای : چوپان ، گوسفند دار یا مالدار .
- ص ۱۰ بجای : درختان و دشتهای خشک... درختان دشتهای خشک . (و) زاید است و غلط گیری نشده . است . بجای آن : بوته های دشتهای خشک بهتر است . (ف)
- ص ۲۱ و شکاری زاید است ،
- ص ۲۴۵ س ۶ آخر فصل در نسخه « بنی جامع » چنین است : و خدا آفریننده داناست .
- ص ۱۶ بجای : سرچشمه می گیرد ... برمی خیزد . (ف)
- ص ۲۴۶ بجای : آشنامی شوند ... رومی آورند . (ف)
- ص ۲ بجای : خود را برای منتقل شدن بشهر آماده میکنند... تن بقیه و شهر نشینی میدهند (ف).
- ص ۲۲ بجای : در اینکه در میان بادیه نشینان... در اینکه بادیه نشینان بخیر و نیکی نزدیکترند . (ف)
- ص ۲۴۸ س ۱۱ بجای : بمن اجازه ... بمن اجازه بادیه نشینی داد . (ف)
- ص ۱۴ بجای : و نگهبان ... و نگهبان او باشند .
- ص ۱۸ بجای : و پیامبر هنگامیکه ... و پیامبر در حدیث راجع بسعد بن ابی وقاص هنگامیکه سعد در مکه مریض بود فرمود ... (ف)
- ص ۲۴۹ س ۱۴ بجای : در سراسر جهان ... در اطراف جهان (ف)
- ص ۲۴ بجای : بیادیه نشینی باز گردد ... بادیه نشینی بر گزینند . (ف)
- ص ۲۴۰ س ۱۰ کلمه «تعرب» در چاپهای مصر و بیروت نیست و از چاپ پاریس ترجمه شده در نسخه خطی « بنی جامع » نیز « بالتعرب » هست .
- ص ۱۱ آخر فصل در نسخه « بنی جامع » چنین است : و خدا دانایتر است .
- ص ۸ و در باره هائی که ... سرسطر نباشد (ف)

ص ۲۴۱ س ۱ بجای : و برین وضع ایشان نسلهای پیاپی گذشته است . . . و نسلهای ایشان برین وضع تربیت شده اند . جمله نخست از چاپهای مصر و بیروت است که : و تواتر علی ذلک است در صورتیکه در نسخه خطی «بنی جامع» بجای آن و در بیت است و این صورت صحیحتر است (بنی) س ۱۱ بجای : مگر خواب اند کمی ... مگر خواب اند کمی در همان جا بگماهی که نشسته اند . (ف) س ۱۱ و بر بالای چهار شتران هنگام مسافرت همواره با کنجکاری ... در متن (نقطه) و (و) در اول « همواره » زیاد است زیرا در نسخه خطی «بنی جامع» حرف (و) در اول یتوجسون که در همه چاپها هست وجود ندارد . (بنی)

ص ۲۴۲ س ۸ بجای : در شهر ... در شهر همه کس . (ف)
 س ۱۱ بجای : با مردم ... با مردم برفق رفتار کند . (ف)
 ص ۲۴ قطعه زر : مقصود قطعانی است که برای معامله بشکل خاصی قالب میکنند خواه مسکوک باشد و خواه نا مسکوک . (ف)

ص ۲۴۴ س ۱ چرا در دنبال کردن او (جالینوس) . (ف)
 س ۲ بجای : کسب ... کسب تکلیف کرد . (ف)
 س ۱۰ بجای : از نیرو که ... از نیرو که تربیت . (ف)
 س ۱۱ نباید سراسر برود .

ص ۱۴ بجای : وهم مشاهده میکنیم ... و همچنین می‌بایم کسانی را که رنج فرمانبری و عبودیت معلم را نخستین ساعات تعلیم و تربیت متحمل میشوند (ف)
 ص ۲۴۴ س ۱ بجای : و نباید انکار کرد ... و البته انکار ممکن باو بهیچرو نباید انکار کرد . چه در نسخه خطی «بنی جامع» و لانتسکرن بجای : و لانتسکر است (بنی)
 ص ۲۴۴ س ۷ بجای : بلکه نهاد در پر تو .. بلکه نهاد در پر تو گرفتن احکام دین و آداب آن بود و آنچه آن آنها را یاد میکردند که نفوسشان را به پیروی از آنها ماخوذ میکردند و این بسبب در سوخ عقاید ایمان و تصدیق در آنان بود . (ف) - در غلط گیری مسامحه شده (واو) زاید پیش از در نفوس آمده است .

س ۱۰ بجای : و سرینجه ... و چهره شهامت و دلیری ایشان را ناخن تادیب و فرمان بری - نمیخراشید (ف)

س ۱۱ بجای : خدا او را تادیب ... خدا او را تادیب نکند . (ف)
 س ۸ منظور از : تعلیمات عرفی تعلیمات مکتبی و دبستانی است (ف)
 ص ۲۴۵ س ۱ محمد بن ابوزید ، در نسخه خطی «بنی جامع» ابو محمد بن ابی زید است و اگر بصحت نسخه مزبور اطمینان کنیم ظاهر منظور ابن ابی زید ابو محمد عبدالله بن ابی زید عبدالرحمن قیروانی (۳۱۰-۳۸۶) است که از فقیهان بزرگ مالکی بود و او را به مالک اصغر ملقب کردند . (بنی)

س ۴ بجای علت قید ... علت تخصیص به عدد سه حدیثی است که بموجب آن در آغاز وحی سه بار فشار به پیامبر وارد آمد . و آیه علمه شد بدالقوی نیز از این معنی حکایت کند

- که جبرئیل گفت : اقرء باسم (ف)
- س ۱۱ بجای : پس انسان را ... پس نفس انسان را (ف)
- ص ۲۴۷ س ۱۴ بجای : همچنانکه در .. همچنانکه در سطور پیش ..
- س ۱۶ آخر فصل در نسخه « بنی جامع » چنین است : و خدا توفیق دهنده است.
- س ۱۸ بجای : از راه پیوند ... از راه پیوند نسبی و وابستگی. و ترکیب « پیوند نسبی » ترجمه «التحام» است. (ف)
- س ۲۰ پیوند خوبشاوندی ترجمه «صله رحم» است.
- س ۲۰ بجای : ولأزمه آن .. و از موارد آن . (ف)
- ص ۲۴۸ س ۱ بعد از : احساس میکنند و آنها بخود توهین می‌شمارد اضافه شود (ف)
- س ۸ بجای : از نژاد و نسب ... از نژاد و نسب خود همان قدر بیاموزید که شما را بصله - رحم وا دارد .
- ص ۲۴۹ س ۱ بجای : حتما .. فقط .. (ف)
- س ۷ بجای : بروایات و اخبار ... بروایات و اخبار دور باشد (ف)
- س ۱۶ بجای : نژاد خالص ... نسب خالص . (ف)
- س ۹ بجای : ازین سرزمین میسر گردد ... ازین سرزمین میسر گردد از آن چشم نخواهد پوشید بنابراین انساب شان مامون و موصون از اختلاط و فساد میماند . (چون گاو و گوسفند) (ف)
- س ۱۴ بجای : خزاعه، در نسخه « بنی جامع » خزیمه است . (بنی)
- س ۱۵ بجای : واز منابع غذائی ... واز منابع خورش و خوراک و حبوبات (ف)
- ص ۲۵۱ س ۲ بجای : ودر هر یک از خاندانهای ایشان ... ودر هر یک از خاندانهای ایشان مردم اختلافاتی - دارند که بدان واقفی ...
- س ۵ بجای : و طوایف .. و طوایف عجم ...
- س ۷ بجای (الی) در نسخه خطی « بنی جامع » در بیشتر نسخ « ای » آمده و ازینرو عبارت سطر ۷ باید چنین باشد : بعلاوه این گروه تازیان که در نواحی نزدیک آبادانیهای عراق می‌زیستند در سکونت در نقاط حاصلخیز و خوش آب و هوا هم‌دوش بودند و ازینرو ...
- س ۱۲ لشکر مهاجر ... کلمه « مهاجر » داخل پراکنش باشد (ف)
- ص ۲۵۲ س ۲ بجای : ویکلی ... و تقریبا .. (ف)
- س ۴ بجای : و قبایل ... سپس قبایل . (ف)
- س ۴ (در شهرها) داخل پراکنش باشد (ف)
- س ۱۰ بجای : در خاندان دیگری ... در نسب خاندان دیگری .. همین سطر قطع نشود و سطر نرود (ف)
- س ۱۱ در نسخه « بنی جامع » بجای بقرابه الیهم - بنزوع الیهم است بنابراین بجای : از راه خوبشاوندی یا قرابت میتوان موضوع را چنین ترجمه کرد : از راه اشتیاق و شیفتگی بقومی ..
- س ۱۴ بجای : منتسب میشوند .. خوانده میشوند . (ف)

- س ۱۷ بجای : هنگامی مفهومی واقعی پیدا میکند .. جزین مفهومی ندارد .. (ف)
- س ۲۰ بجای : و کسانی که از خاندانی ... سپس گاهی اتفاق می افتد که کسانی که از خاندانی ... (ف)
- س ۲۴۳ ص ۹ بجای : و این دودمان را بخود نسبت میداد . . و بدان دودمان خوانده میشد. (ف)
- س ۱۶ فصل یازدهم در نسخه خطی «بنی جامع» نیست .
- س ۲۴۴ ص ۴ بجای : نیای ... نیای نزدیک خودشان (ف)
- س ۹ و (باز) زاید است . (ف)
- س ۲۵۵ ص ۱۱ بجای : در میان ایشان عصبیتی ... در میان ایشان عصبیتی از راه نسب نخواهد داشت (ف)
- س ۱۲ بجای : خود را با آن ... با آن چسبیده است (ف)
- س ۱۵ بجای : با ایشان ... با ایشان پیوند نسبی کرده یا جوش خورده (ف)
- س ۱۶ بجای : و مدعی عضویت .. و بنسب آن خاندانها خوانده میشده . (ف)
- س ۱۷ بجای : پیش ازین پیوند ... پیش ازین پیوند نسبی . (ف)
- س ۲۲ مطلب نباید سرسطر برود
- س ۲۵۶ ص ۱۹ بر حسب نسخه خطی «بنی جامع» عبارت . بنابراین چگونه یکی را ... میتوان بدینسان ترجمه کرد : پس چگونه فردی از خاندان عباسی یکی از شیعیان علوی پیوسته است
- س ۲۵۷ ص ۱۸ بجای : نه با این دودمان ... نه با این نسب . (ف)
- س ۱۹ بجای : سود چنین نبی ... سود چنین نسبی در آخرت هم با خداست . (ف)
- س ۲۵۸ ص ۱ بجای : از نزدیک جستن بآن دودمان اعراض کرد بر حسب نسخه خطی «بنی جامع» میتوان این جمله را نوشت :
- واز تقرب جوینده بدان اعراض کرد . (بنی)
- س ۸ بجای : و چنانکه یاد کردیم ... و چنانکه یاد کردیم ریاست این قوم خود دلیل بر کذب این مدعاست . بلکه این ریاست مسلم میسازد که دارای صریحترین انساب و نیرو مند ترین عصبیت هاستند .
- س ۲۵۹ ص ۴ و از آن دیگران ... بفلط و از آن دیگر چاپ شده است .
- س ۱۴ بعد از : در دوران اسلامند وقتی که در دین دانش یافتند . جمله وقتی که در دین ... افتاده است .
- س ۱۷ بجای : مضمون از ... مضمون از تعرض (ف)
- س ۱۸ بارورتر ، زاید است . (ف)
- س ۱۹ بجای : ریشه دارتر .. ریشه دار (ف)
- س ۲۶۰ ص ۴ بجای : و شهر نشینانی که .. و شهر نشینانی که دارای نسب صریح خانوادگی نیستند ممکن نیست ... (ف)
- س ۱۴ بجای : و بفرض ثابت شود ... و بفرض ثابت شود که از لحاظ لغوی حقیقتی است آنوقت حقیقت مشککی خواهد بود که بعضی از مواضع آن اولی است . و گاهی ... از : (و بفرض ثابت شود) تا (اولی است) . در نسخه خطی «بنی جامع» نیست .

- ص ۳۶۱ س ۷ بجای : پیامبران وفرستادگان انبیا... ورسولان (ف)
- ص ۳۶۲ س ۸ منظر کرده بودند ... بغلط ظهور کرده بود چاپ شده است .
- ص ۳۶۳ س ۸ منحصر کرده است سرسطر نباشد . (ف)
- ص ۳۶۴ س ۵ و س ۶ بجای : بنده ؛ مولی . (ف)
- ص ۳۶۵ س ۹ بجای عنوان فصل پانزدهم : دراینکه نهایت حسب دراعقاب يك نیا چهارپشت است. (ف)
- ص ۱۰ بجای : هر کب است ... هر کب است با همه آنچه در اوست وجودی فساد پذیر است. (ف)
- ص ۱۲ بجای : از انسان گرفته ... از انسان گرفته تاریک حیوانات بی چشم می بینیم . (ف)
- ص ۱۴ بجای : دگر گونه میشود ... دگر گونه می شود بویژه عوارض واحوال انسانی (ف)
- ص ۱۶ بجای : ازین قاعده ... ازین قاعده مستثنی نیست وناگزیر (ف)
- ص ۱۷ بجای : از آفریدگان ... از آفریدگان نمیتوان شرفی بدست آورد .
- ص ۳۶۶ س ۱ بجای : ونگهبان ... و نگهبان سرخامیت اوبشمار می رفت. (ف) در چاپ پاریس ونسخه خطی «ینی جامع» علی الشریفه ودر چاپهای مصر و بیروت : علی السرفیه . است و صحیح چاپهای اخیر است .
- ص ۲۴ س ۲ بجای : چنانکه گفته ... چنانکه گفته شده است . یا چنانکه گفته اند (ف)
- ص ۲۴۶ س ۲ بجای : حالتی خارجیت ... حالتی خارجیت و آن خروج از ریاست و شرف به پستی و گمنامی و فقدان حسب است . (ف)
- ص ۷ س ۷ بجای : که از موجبات ... که از موجبات وجود و بقای ...
- ص ۱۱ س ۱۱ بجای : میبردازد ... میبردازد و قصور او نسبت ...
- ص ۲۲ س ۲۲ بجای : از قبیل فروتنی ... از قبیل فروتنی و بدست آوردن دل های کلیه ... (ف)
- ص ۳۶۷ س ۱۱ کلمه (آن) پیش از (همان) غلط چاپی است .
- ص ۱۷ س ۱۷ بجای : و آن کمترین ... و آن کمترین عددی است که امکان عادی دارد . (ف)
- ص ۱۴ س ۱۴ بجای : پیرو آنان بودند ... پیرو آنان بودند در مجلسی گرد آورد و ... (ف)
- ص ۱۴ س ۱۴ حاشیه ۲ مراد از داوران و گواهان عادل ، مترجمان و معرفان اند . (ف)
- ص ۳۶۹ س ۱ بجای : نشان میدهد ... نشان میدهد که در نهایت حسب . (ف)
- ص ۱۵ س ۱۵ بجای : در شدت ... در شدت وجست و خیز و حتی . (ف)
- ص ۲۲ س ۲۲ در چاپهای مصر و بیروت و در نیرومندی عصیت . در ترجمه فارسی بغلط چنین چاپ شده است : و در نیرومندی و عصیت ولی در نسخه خطی «ینی جامع» چنین است : و در نیرومندی و عصابه یعنی گروه و دسته بنابراین بر حسب نسخه اخیر : و در نیرومندی داشتن جمعیت .
- ص ۲۴ س ۲۴ بجای : با یکدیگر ... با یکدیگر برابری کنند ، دسته بادیه نشین بغلبه و پیروزی نزدیکتر خواهد بود . (ف)
- ص ۳۷۰ س ۱۷ بجای : مطالبه ... توسعه طلبی . (ف)
- ص ۳۷۳ س ۸ بجای : از نعمت و توانگری ... از نعمت و توانگری دولت بهره . (ف)
- ص ۳۷۴ س ۸ بجای : حس حمایت ... نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می پذیرد (ف)

- ص ۳۷۵ س ۱۴ بجای : مطالبه ... توسعه طلبی . (ف)
- س ۱۱ ولی آنها باتوانائی ... بر حسب نسخه خطی بنی جامع، بدینصورت بهتر است : ولی آنها باتکای ناتوانی از توسعه طلبی که در نفوس خود سراغ داشتند عجز و زبونی نشان - دادند ... (علموا من انفسهم) درجایهای مصروبیروت نیست .
- س ۱۴ کلمه «سبب» بعد از ترتیب بفلط چاپ شده است .
- س ۹ جمله : وبا هیچ بشری آمیزش نکردند ! در نسخه خطی «بنی جامع» نیست .
- ص ۳۷۶ س ۴ بجای : ارجمند ... ارجمند وتوانا . (ف)
- س ۶ بر حسب نسخه خطی «بنی جامع» که بجای : فنشأت بذلك ... فنشأت لهم بذلك است عبارت بدینسان بهتر است : زیرا (درین مدت) عصیبت دیگری برای ایشان بوجود آمد که بوسیله آن توانائی یافتند بنبرد برخیزند و توسعه طلبی متمایل شوند و .
- س ۱۴ در نسخه خطی «بنی جامع» کلمه «فصل» وجود ندارد ولی سطر ۱۴ که در داخل گروه چاپ - شده است با خط درشت بعنوان قسمتی مستقل آمده است ... ضمناً متذکر می شود : کلمه «باح» ترجمه مغارم است که در لغت بمعنی دیون می باشد .
- س ۱۹ مطلب نباید قطع شود .
- ص ۳۷۷ س ۱ بر حسب نسخه خطی «بنی جامع» که بجای بالمقاومة والمطالبه، بالمقاومة والمطالبه است . جمله بدینسان بهتر است : چگونه میتوانند بمقاومت یا توسعه طلبی قیام کنند .
- س ۶ و این دلیل صریحی است . در نسخه «بنی جامع» و این دلیل صحیحی است .
- س ۱۸ بجای : و درین گفتار ... بر حسب نسخه خطی «بنی جامع» که بجای : (وانظر فیما قاله) (وانظر فی هذا مقاله) عبارت چنین باشد : و درین باره بگفته شهر براز ...
- ص ۳۷۸ س ۴ بجای : آفرین بر شما باد ... خوش آمدید . (ف)
- همان سطر : بجای : بهترین جزیه ... بهترین جزیه ما بشما همان یاری است که بشما خواهیم کرد . (ف)
- س ۱۹ بعد از نیروی فرمانروائی ۱ در غلط گیری حاشیه آن حذف شده است در حاشیه باید فید - میشد : ترجمه کلمه «مجد» است که ابن خلدون آنرا بمعنی فرمانروائی آورده و بجای حکومت مطلقه «الانفراد بالمجد» بکار برده است .
- در، س ۲۳ و س ۲۴ کلمه «هدف» ترجمه غایت است .
- ص ۳۷۹ س ۸ واحکام خدادرمیان بندگانش . بفلط ، واحکام خدا و بندگانش چاپ شده است . در همان سطر جمله (نا احکام خدا رادرمیان بندگانش اجرا کند) در نسخه خطی «بنی جامع» نیست .
- س ۱۰ در نسخه خطی «بنی جامع» بجای : ولی احکام بشر، ولی احکام شراست .
- س ۱۹ بجای : پس هر گاه و هر گاه ... بفلط چاپ شده است .
- س ۱۹ پس هر گاه خداوندان قدرت و ... جمله ناص (شرطی) است و بر حسب اسلوب نگارش مؤلف جمله مکمل (جزای) آن ۱۴ سطر بعد یعنی در سطر ۱۰ ص ۲۸۰ می آید و اگر بر حسب اسلوب وی عبارات ترجمه می شد در فارسی مطلب نا مفهوم می گردید و ترجمه

بدینسان میشد :

بجای جمله‌های س ۲۰ ص ۲۷۹ قراردهیم خواهیم دید ... قراردهیم و بینیم که ... بجای :
پس دانستیم س ۱۰ ص ۲۸۰ خواهیم دانست که ... اما برای خواننده درك جملهٔ مکمل پس
از ۱۴ سطر بسیار دشوار میشد . در صورتیکه حقیقت موضوع با روش ترجمهٔ نگارنده هم
تغییر نیافته است .

ص ۲۸۰ س ۱ کلمهٔ «مردم» زاید است . (ف)

س ۸ بجای : ویابداری در دین موجبات آن که (و) در غلط‌گیری پیش از موجبات افتاده است .
و مواظبت از دینداری و اسباب آن . (ف)

س ۱۷ بجای : و دانستیم . و با اینوصف دانستیم که خدا پادشاهی را بایشان ارزانی داشته
و آنرا بسوی ایشان رانده است . (ف)

س ۱۱ بجای : چه گرامی داشتن ... و گرنه گرامی داشتن قبایل و خداوندان عصبیت‌ها و عشایری
که در شرف و بزرگواری دم از همسری می‌زنند و با آنان در معجز و عظمت در کشمکش اند
و در توسعه بخشیدن ... (ف)

س ۱۵ بجای : ولی گرامی داشتن ... ولی گرامی داشتن کسانی که ...

ص ۲۸۲ س ۷ در نسخه خطی «ینی جامع» : و خدای تعالی دانا تراست در آخر فصل نیست .

ص ۲۸۲ س ۱ بجای : حیوانات ، حیوانات درنده .

س ۱۱ در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس بجای : القراء ، القراء است و بر حسب چاپهای مصر
و بیروت باید عبارت چنین باشد : کجا هستند عالمان قرآن که برای رسیدن بوعده
خدائی هجرت کنند (ف)

ص ۲۸۴ س ۲ و او بیگانه غلبه کننده است نیست شریکی او را . در آخر فصل در غلط‌گیری افتاده است .

س ۱۵ بجای : و باران و همراهان ... و باران و برادران خویش را ببندگی می‌گیرند و آنرا در
راه خدمات گوناگون دولتی ناپود می‌کنند . (ف)

س ۱۸ بجای : و از حمایت دولتی ... و از بهره برداری از مزایای دولتی که بحکم نسب باید در آن
شرکت می‌جستند محروم میمانند . (ف)

ص ۲۸۵ س ۴ مانند کرم ابریشم ... تا میمیرد . ترجمه شعراست و هنگام غلط‌گیری باید سرسطر نوشته
می‌شد . اصل شعرا نیست :

کدو دالقر ینسج ثم یفنی

بمرکز نسجه فی الانعکاس

س ۱۱ بجای : عشایری ازملت ... عشایری ازملت خودشان . (ف)

س ۱۷ در نسخه «ینی جامع» بجای برای «عرب» برای «امت‌ها» ست .

ص ۲۸۶ س ۷ مغراوه (در تلمسان) بقلط (در تلمه) چاپ شده است .

ص ۲۸۷ س ۶ از : و در اکتساب ... تا و پیروی همین است در نسخهٔ «ینی جامع» نیست .

همان سطر بجای : و در اکتساب ... پس در اکتساب ... (ف)

- ص ۲۸۷س ۷ بجای : واین مورد ... واین مورد نیز بهمان وجه نخستین .
- ص ۲۸۸س ۶ بجای : مجسمه ها . تصاویر . (ف)
- ص ۸ در نسخه «ینی جامع» بجای : «ازعالم» علامت استیلا و غلبه است .
- ص ۹ بجای : همگان ... عامه مردم . (ف)
- ص ۱۱ در نسخه «ینی جامع» بجای مانند عقیده (با اعتقاد) پسران . مانند اقتدای پسران است .
- ص ۱۰ آخر فصل در نسخه «ینی جامع» مانند چاپ پاریس است .
- ص ۱۶ بر حسب نسخه «ینی جامع» عبارت بدینسان باید باشد بجای : نوعی سستی ؛ آرزوی آنان کوتاه و سست می شود . در صورتیکه توالد و تناسل آبادانی در پرتو ... و عبارت در جایهای مدروبیروت: فی قصر الامل و یضعف التناسل . و الاعتمار انما هو ... است
- در نسخه «ینی جامع» : فی قصر الامل و یضعف . و التناسل و الاعتمار انما هو ...
- ص ۲۸۹س ۸ بجای : راز دیگری هم نهفته است ... راز دیگری هم نهفته است و آن اینست که آدمی بمقتضای خلافت خدائی که در زمین بدو ارزانی گردیده طبیعتاً رئیس آفریده شده است. (ف)
- ص ۱۱ بجای : بوی راه میباید که ... بوی راه می یابد که حتی از تلاش و کوشش برای رفع کرسنگی . (ف)
- ص ۱۴ بجای : حیوانات ... حیوانات درنده هم می توان گفت (ف)
- ص ۲۹۱س ۴ چنانکه هر ... چنانکه هر دژ تسخیر ناپذیری را که مانع آنان باشد رهامی کنند و بتسخیرده هائی که استحکامی ندارند می پردازند . (ف)
- ص ۲۹۱س ۱۰ بجای : چنین ... چنین مواضعی .
- ص ۱۶ قسمت داخل پراترز در نسخه خطی «ینی جامع» نیست .
- ص ۲۹۲س ۴۲ بجای : اساس و ... اساس و سرمایه زندگی و معاش مردم را کار صنعتگران و پیشه و ران ... (ف)
- ص ۴۴ بجای : و هر گاه اینگونه ... و هر گاه اینگونه کارها تباهی پذیرد . (ف)
- ص ۲۹۳س ۱ حاشیه بجای : چنانکه ... و از اشعار منسوب بخواجه ما علی اینست . (ف)
- ص ۲۹۴س ۲ بجای : و رعیت درامر ... و رعیت در امر خراجگذاری و احکام با قدرتها گوناگون و اشکال متنوعی روبرو می شوند . (ف)
- ص ۲۹۴س ۵ بجای : هنگامی که عبدالملک ... هنگامیکه عبدالملک درباره طرز رفتار حجاج از وی پرسید مرد عرب گفت : او اترک گفتم در حالیکه خودش تنهاست میگرد و منظور عرب ستایش حجاج از حیث حسن سیاست و عمران بود . (ف)
- ص ۷ بجای : و اگر از نظر .. و اگر از آغاز خلقت بکشورهای بنگریم ... (ف)
- ص ۲۹۵س ۶ بجای : بعلت درشتخوئی .. بعلت درشتخوئی و کردن فرازی .
- ص ۱۹ بجای : بجز برخی از خویهای ... بجز برخی از خویهای وحشیگری که چندان گمراه کننده نیست و برای .. (و) پیش از (برای) در غلط گیری افتاده و در نسخه خطی «ینی جامع» هم بجای : قریب المعاناة قریب المعاباة است .

- ص ۴۲۹ س ۴ (مانند غلات و حبوبات) بصورت بالا دربرانتز باشد (ف)
- ص ۱۰ بجای : و عادات و ملکات .. با آنان مدارا کند و از در زور با آنان داخل نشود تا مبادا ... (ف)
- ص ۱۵ بجای : مخصوصاً. فقط (ف)
- ص ۱۶ بجای : دسترس. دست . (ف)
- ص ۶ بجای : و بلکه هنگامی .. و هنگامی ... (ف)
- ص ۹ بجای : که آنان را ... که آنان را بجلوگیری از تجاوز افراد نسبت بیکدیگر وا میدارد . (ف)
- ص ۱۵ بجای : که دید.. که میدید - بجای : گفت . می گفت . (ف)
- ص ۱۶ بجای : باین سگها .. بسگها (ف)
- ص ۲۴۸ س ۷ بجای : در صورتیکه ... در صورتیکه در دوران گذشته کشور داری و سلطنتی که نیاکان این قوم داشته‌اند درهیچیک از ...
- ص ۱۸ درغلط گیری (و بزرگ) پس از (شهرهای کوچک) افتاده است .
- ص ۱ بعد از «ایشان» (را) اضافه شود و در س ۲ بجای فراهم میشود فراهم میکنند . (ف)
- ص ۴ بجای : و کله های حیوانات .. و حیوانات .. (ف)
- سطر ۴ بعد از : (کرك) (مو) اضافه و (دیگرموادی) حذف شود.
- ص ۹ درنسخه خطی «بنی جامع» بجای (بیدی لهم) (ببج لهم) است و بنا برین ممکنست عبارت بدینسان باشد : و آنگاه اجازه میدهد در آن شهر بهره‌چراغ نیازمندند آنها را در دسترس آنان قرار دهند
- ص ۴۲ در نسخه خطی « بنی جامع » بجای : (ولو بالتقریب بینهم) (ولو بالتضرب بینهم) است و بنا برین عبارت صحیح چنین است : و هرچند این امر بایجاد اختلاف و تفرقه انداختن درمیان آنان باشد زیرا خواه ناخواه بوسیله ...
- ص ۳۰۰ س ۷ و او یگانه یکتای ... درنسخه «بنی جامع» نیست .
- ص ۳۰۱ در نسخه خطی «بنی جامع» باب سوم از کتاب اول چنین است : بسم الله الرحمن الرحيم . اللهم اعن و یسر بخیر .
- ص ۳۰۲ س ۸ و او بهره‌چیزی داناست و ... درنسخه «بنی جامع» نیست .
- ص ۱۶ بجای : و مردم بیادشاه ... و مردم بیادشاهی آن دولتها ... و بفرمانروائی آنها ... (ف)
- ص ۳۰۴ س ۹ پس از بشمار میرود این مطلب بعنوان حاشیه افزوده شود :
- ۱- درمذهب شیعه حقیقهٔ هم‌امامت از مباحث اعتقادی و اصل پنجم از اصول دین است و مؤلف برحسب مذهب سنت که امامت را از اصول دین نمی‌شمرند بدینگونه تعبیر کرده است . (ف)
- ص ۱۱ درنسخه خطی « بنی جامع » (فی ظل العصبیه و عرها) است در صورتیکه درچاپهای مصر و بیروت بغلط (و غیرها) است بنا برین عبارت صحیح چنین است : در پرتو عبیت و ارجمندی آن ترتیب شده اند .

- آقای فرزاد نیز بدین غلط چاپهای مصر متوجه شده بودند .
- ص ۳۰۳ س ۱۶ آنگاه ایرانیانی ... در نسخه خطی «بنی جامع» (المعجم و الاولیاء علی النواحی) است بجای « المعجم الاولیاء علی النواحی . بنابراین میتوان عبارت را چنین ترجمه کرد ، آنگاه ایرانیان و حکام نواحی بر سر زمینهایی که ...
- ص ۳۰۴ س ۱ در نسخه خطی « بنی جامع » (و صار الخلاف فی حکمهم) و در چاپهای مصر و بیروت . (و صار الخلاق فی حکمهم) است . و بنا برین بجای ، و خلاق تسلیم ... میتوان عبارت را بدینسان نوشت ، و در فرمانروائی آنان اختلاف پدید آمد
- س ۳ بجای : و مردم ... و مردم در زیر فرمانروائی .. (ف)
- س ۷ بجای ، و دولت ... و دولت آنان در مدهیه ... (ف)
- همان سطر : افریقیه ، بفلط افریقا چاپ شده است .
- س ۹ بجای ، و سلطنت و پادشاهی ... سلطنت و پادشاهی همچنان بنام ایشان . (ف)
- س ۹ بجای ، و آنها را ... و در آنها پناه می جستند . (ف)
- س ۱۱ بجای ، و همه آثار ... و همه آثار دولت (صنهاجه) را بر انداختند (ف)
- س ۱۲ بجای ، که از ساحل ... که از ساحل « افریقیه و مراکش » بدان کشور (ف)
- ص ۳۰۶ س ۱۵ در نسخه « بنی جامع » عبارت بصورت دیگرست و (مستعین) ندارد و بنا برین باید سطر « زبور بدینسان تغییر یابد ، مردم سرقسطه در زیر فرمانروائی این هودویسر مظفرش بودند ...
- س ۴۰ مخالف و منازعی ندارند بفلط ، مخالف و رعیتی ندارند چاپ شده است .
- س ۴۰ بر حسب نسخه « بنی جامع » بجای اینستکه طرطوشی ... اینستکه طرطوشی درین باره رشته سخن را رها کرده و کیفیت امر را ...
- ص ۳۰۷ س ۱ بر حسب « بنی » بجای « و بحکمت ایزد .. و بسر خدا ...
- س ۱۴ در « بنی جامع » از ، و ایشان را بیاداش ... تا ولی بهیچرو .. نیست
- س ۲۲ افریقیه بفلط افریقا چاپ شد است .
- ص ۳۰۸ س ۴ بر حسب « بنی » عبارت چنین باشد : که آیین ریاست نخست در دودمان عبدمناف برای امویان و آنگاه پس از ایشان برای هاشمیان استحکام یافته بود . ازینرو ..
- س ۱۵ بر حسب « بنی » بجای ، ابراز خدمت میکردند .. همچشمی میکردند .
- ص ۳۰۹ س ۶ بر حسب « بنی » بجای ، همراهی ، تألیف قلوب ، پس از برای ، توسعه طلبی و ... اضافه شود .
- س ۱۶ در « بنی » ان شاء الله ... در آخر فصل نیست .
- س ۲۱ بر حسب « بنی » بجای ، هدف و طریقه .. وجهه ..
- ص ۳۱۰ س ۴ بجای ، هدف و طریقه وجهه ..
- س ۴ بر حسب « بنی » بجای ، و در مطلوب ... و مطلوب در نزد همه زندهه آنان یکیت و چنان ...
- س ۵ بر حسب « بنی » بجای ، از آنها مطالبه حق میکنند . دولت آنان را مطالبه میکنند .
- ص ۳۱۱ س ۱۴ بر حسب « بنی » بجای همراهی کرد ، بدان واداشت ...

- ص ۳۱۴ س ۶ بر حسب «ینی» بجای : چه دعوت .. که دعوت ... بجای : با آنکه ایشان.. با آنکه ایشان از جانب خدا اگر بخواهد بوسیله تمام جهان هستی تأیید میشوند .
- س ۷ بجای : امور را بر همان ... امور را بر همان مستقر عادی جاری ساخته است .
- س ۱۴ بجای : بفرمان .. امر ..
- ص ۳۱۴ س ۷ در «ینی» خالدالد رپوس، خالدالدربوش است .
- س ۲۱ بر حسب «ینی» بجای : و وی جان خود را .. وی جان خود را با ندامت از مهلکه نجات داد.
- ص ۳۱۵ س ۱۱ بر حسب «ینی» بجای : دعوتها، دعویها.
- ص ۳۱۶ س ۱۱ بر حسب «ینی» و برخی از چایها بجای : و بکیفرستماکاران .. و آن کیفرستماکاران است .
- س ۵ (مأذنه) آ: ۳۲ و فصل بهمین پایان می‌یابد و بقیه عبارات : و خدا سبحانه و تعالی .. در نسخه مزبور نیست
- ص ۳۱۷ س ۴ بر حسب «ینی» بجای : کشورهایی فزونتر .. سرزمینهایی فزونتر از آنچه در تصرف خود دارد اداره کند ناچار بی سپاه و نگهبان می‌ماند ..
- س ۴ بر حسب «ینی» بجای دشمنان و همسایگان .. دشمنان همسایه
- س ۷ وسدھائی را که مایه ترس بفلط : که ترس چاپ شده است.
- س ۱۱ بر حسب «ینی» بجای : و علت طبیعی .. و علت طبیعی این امر اینست که نیروی عصبیت هم مانند دیگر نیروهای طبیعی است و هر نیروئی که فعلی از آن ..
- س ۲۰ بجای : از شهر... از مرزها و نواحی اطراف
- ص ۳۱۸ س ۴ بجای : نواحی ... و مرزهای آن
- س ۱۶ بجای : متفرق شدند بفلط متصرف شدند چاپ شده است.
- س ۲۲ بجای : فرمانروای پیشرفت .. فرمانروای آن پیشرفت..
- ص ۳۱۹ س ۶ بجای : نگهبانان آنند ... لشکریان آنند
- س ۷ بر حسب «ینی» بجای : يك دولت عمومی .. دولت‌های بزرگ
- س ۱۸ و فرنگکان و بربرهای مغرب .. در نسخه «ینی جامع» نیست.
- ص ۳۲۰ س ۱۲ بر حسب «ینی» که بجای الرفه! الرفه است عبارت باید بدینسان تغییر یابد: ولی کوچکی یا بزرگی دولت وابسته بشماره شهر های آنست و فزونی جمعیت و اتباع دولت بنسبت فزونی تعداد شهرهاست .
- س ۱۶ مطلب باید پیوسته باشد .
- ص ۳۲۱ س ۴ بر حسب «ینی» بجای : که دارای هر کزیت .. که در مرکز و پایتخت اسلام بودند
- س ۱۰ سر سلسله زاید است .
- ص ۳۲۲ س ۱ بر حسب «ینی» بجای : و فرنگیان .. و تا حدی بر فرنگیان ..
- ص ۳۲۳ س ۴ در «ینی» بجای ولوط و روم.. ولوط و آدم و ارمن و عمالقه است.
- ص ۳۲۴ س ۱۴ بجای : بر اوضاع کشور خویش .. آسوده است

- ص ۴۴۴ س ۶ در غلط گیری پس از پایتخت «مراکش» افتاده است
- ص ۴۴۵ س ۸ بجای «وشهرها .. و شهرهای بزرگ»
- ص ۴۴۶ س ۱۰ بجای «آنها موقع را .. آنگاه ابن هود دست بقیام زد»
- ص ۴۴۶ س ۹ بجای : عار و ننگ .. سر کشی و سرافرازی
- ص ۴۴۷ س ۴ در آخر فصل و خدای تعالی ... در نسخه «بنی جامع» نیست
- ص ۴۴۷ س ۹ در آخر فصل ۱۱ نیز جمله مزبور نیست
- ص ۴۴۸ س ۱۴ آخر فصل ۱ و او بهترین حکم کنندگان .. در نسخه «بنی جامع» نیست.
- ص ۴۴۵ س ۲۰ بجای «همچنین شماره سالهای .. همچنین شماره سالهای عدد دولت ایشان را اگر در نزد ما معلوم باشد برمیگیریم آنرا صحیح می‌یابیم (بنی)
- ص ۴۴۸ س ۱۶ بجای «در دوشب .. در آن شب» (بنی)
- ص ۴۴۰ س ۱۵ بجای «وسیس بترتیب... وسیس بترتیب به ترکان سلجوقی و ترکان ممالیک در مصر و تانار در عراق عرب و عراق ایران ..
- ص ۴۴۱ س ۴ و او بهترین وازان است . در «بنی» نیست
- ص ۴۴۱ س ۲۱ بعد از صدو پنجاه هزار تن، یا عددی نزدیک بدان .. (بنی)
- ص ۴۴۴ س ۱۴ عنوان فصل در «بنی» چنین است : در مرحله های دولت و اختلاف احوال (عادات) و بدوات مردم آن نسبت باختلاف مرحله های مزبور .
- ص ۴۴۴ س ۲ بجای : دولت دیگر است .. دولت گذشته پیش از آنست درین مرحله رئیس (خدایگان) دولت در بدست آوردن بزرگی و سروری و خراج ستانی و دفاع از سر زمین و تکه‌بانی و حمایت نمونه و پیشوای قوم خود میباشد و در برابر ایشان چندان خود کامگی نشان نمیدهد زیرا ... (بنی)
- ص ۴۴۷ س ۱۶ بجای «مردی از ازمقالقه .. مردی از کنعانیان شام ، حکایت کرده اند آنان که بنی اسرائیل با ایشان جنگیده اند .
- ص ۴۵۱ س ۱ رقم عواید نقدی سواد چنین است ۲۷،۷۸۰،۰۰۰
- ص ۴۵۲ س ۱۶ بجای : کرج ؛ کرج است (بنی)
- ص ۴۵۵ س ۸ بجای «با قوت برهمانی، بر همان» (بنی)
- ص ۴۵۵ س ۱۰ بجای «تا وزن یک کعبه ، تا یک درهم» (بنی)
- ص ۴۵۵ س ۱۸ بجای : بخت خدایگان .. بخت خدایگان اموال (وزیر دارائی) سلطان ابوسعید است و نشان .. (بنی)
- ص ۴۵۶ س ۱۴ بعد از ابوسعید برفوق ، چنین است : که بردولت بنی فلاون استیلا داشت در مصر ...
- ص ۴۵۸ س ۱۴ بجای : که بی اندازه ... که مردم نجوی کثان او را تکذیب میکرده اند .
- ص ۴۵۸ س ۱۵ بجای : وردار در چایهای مصر و بیروت و درار (بفتح واو)

- ص ۴۵۹س ۶ بجای : و بدین سبب ... و اینست منشأ بسیاری از اشتباهاتی که مردم در تاریخ بدان دچار میشوند همچنانکه هنگام بشکفت آوردن دیگران دربارهٔ فزونی اشیاء «وذ کر ارقام بزرگ» گرفتار و سواس میشوند چنانچه در آغاز کتاب ...
- ص ۹ س بجای : و بخودش اطمینان ... و مراقب و محافظ خوش باشد
- ص ۱۷ و توئی بخشنده ترین ... در «ینی» نیست.
- ص ۴۶۱س ۱۴ [همچنین دولت عباسیان ... در «ینی» مانند چاپهای مصر و بیروت است .
- ص ۱۸ س بجای : و خاندان سهل بن نوبخت ... چنین است : و خاندان سهل بن نوبخت و خاندان بویه
- ص ۴۶۲س ۴ آخر فصل چنین است : دستور خداست در میان بندگانش .
- ص ۵ س بجای : و ابستگی ... پیوند نسبی
- ص ۱۴ س بجای : و حقیقت و معنائی ... و معنائی که بدان پیوند نسبی حاصل میشد عبارت بود از معاشرت و مراقبت و طول ممارست و همنشینی از راه پرورش و شیرخوارگی و دیگر احوال مرگ و زندگی .
- ص ۱۶س و ۲۰س بجای : پیوند ... پیوند نسبی
- ص ۲۴ س بجای : هر گاه دوستی و ... هر گاه دوستی و همبستگی (از راه ولاء)
- ص ۴۶۴س ۱۶ بجای : چه همبستگی ایشان ... چه پیوند نسبی ایشان در طی قرون متمادی از راه تربیت و اتصال پیدان و نیاکان قوم و طایفهٔ سلطان و در آمدن در زمرهٔ بزرگان خانوادهٔ اواستوار - میکردد بهین سبب برای آنان در نزد سلطان گستاخی و تسلط خاصی حاصل میشد و خدا بیگان دولت از ایشان نفرت میکند و ...
- ص ۴۶۵س ۴ آبه دوم آخر فصل در «ینی» نیست .
- ص ۴۶۷س ۴ بجای : و استبداد . و استقلال طلبی ...
- ص ۴۶۷س ۸ و او بر هر چیزی تواناست در «ینی» نیست .
- ص ۴۶۹س ۲ عنوان فصل در «ینی» چنین است : در معنی حقیقت سلطنت و ...
- ص ۱۸ س بجای : چه هر خواسته ... چه همهٔ توسعه طلبها و مدافعات جز در پرتو ...
- ص ۲۰ س بجای : که چونندگان ... که توسعه طلبها بسوی آن متوجه میشود و محتاج بمدافعه میباشد ...
- ص ۴۷۴س ۱۶ و او دابای تواناست در «ینی» نیست.
- ص ۴۷۶س ۴ بجای : و سیاست دنیا ... و سیاست دنیا بدان منصب است «باید بدانیم» که منصب مزبور را خلافت و امامت و متمدنی آنرا خلیفه و امام میخوانند [و متأخران از هنگامیکه امر خلافت بتعدد خلیفه ها گراید و بسبب دوری «از درگاه خلافت» و فقدان شرایط «این منصب» ناگزیر شدند بفر غلبه پاینده و زور آوری دست بیعت بدهند دارندهٔ این مقام را سلطان نامیدند] قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت و نسخهٔ «ینی» نیست .
- ص ۱۴س بجای : بخلاف ، بخلافت (غلط چاپی است)
- ص ۴۸۰س ۲ حاشیه قسمت داخل گروه در «ینی» هست ولی نه در متن بلکه آنرا در حاشیه نوشته اند .

- ص ۴۸۷س ۱۵ بجای : مخالف ... مخالف امروجدی باشد .
- ص ۴۸۸س ۲ بجای : و روانیست هیچ ... در 'ینی' چنین است و روانیست پیامبر از آن غفلت کند .
- ص ۴۸۹س ۱۰ در 'ینی' چنین است : و همه اینها در نزد آنان دلایلی است ..
- ص ۴۹۳س ۲ در 'ینی' بجای ولی استشهد ... چنین است : و بنا برین استشهد
- ص ۴۹۸س ۱ آخر فصل در 'ینی' با (پ) مطابقت دارد .
- ص ۴۹۹س ۱۹ این عبارت در 'ینی' و (پ) چنین است : اغراض ناپسند و نکوهیده بکار رود و هر گاه قوه غضب در راه خدا و برای خدا باشد ...
- ص ۴۰۵س ۱۷ بجای ، و خاندان امویان ... و خاندان امویان و گروهی از پیروان ایشان که در پیروی از حق بر طریقه معاویه نبودند برای آن شعار میدادند و آنانرا به نبرد ...
- ص ۴۱۰س ۱۶ دین خویش را ... ترجمه این شعراست که جا حظ آنرا در المحاسن والاشداد در باب مذمت دنیا بدینسان آورده است : و ابراهیم بن ادهم این شعرا انشاد میکرد :
- نرفع دنیا بتمزیق دیننا
فلا دیننا یبقی ولا مانر قع
- ص ۴۱۱س ۱۷ آیه دوم آخر فصل در 'ینی' نیست .
- ص ۴۲۰س ۱۵ بجای : معجزات و خوارق ... این معجزات و خوارق
- ص ۴۲۱س ۱۴ در 'ینی' پس از احکام شریعت را تضمین میکند 'چنین است : پس این نکات را بفهم و حکمت خدا را در آفرینش و موجودات او آشکار کن .
- ص ۴۳۰س ۱۹ قسمت داخل گروه در 'ینی' نیست .
- ص ۴۳۲س ۱۲ قسمت داخل گروه در 'ینی' نیست .
- ص ۴۳۶س ۲۲ بجای : و پایگاه قضا ... و هیچ قسمت از امور قضا را بدیگری واگذار نمیگردند .
- ص ۴۳۹س ۴ بجای ولی باید دانست که کار قاضی ... زیرا کار قاضی در روزگار خلفا ...
- ص ۴۴۵س ۶ قسمت داخل گروه در 'ینی' نیست
- ص ۴۴۹س ۹ آخر فصل در 'ینی' مطابق چاپ (پ) است .
- ص ۱۱ عنوان فصل در 'ینی' چنین است : در لقب امیر المؤمنین و اینکه آن لقب از نشانه های خلافت است . و آن از آغاز عهد خلفا معمول شده است زیرا چون بیعت مردم برابر بکر (رض) ...
- ص ۴۵۸س ۵ در 'ینی' چنین است : و بدو دولت تقسیم یافتند یکی در جزیره و موصل متعلق به اسباط ده گانه و دیگری در قدس و شام ... در اینجا نسخه مزبور با چاپهای مصر و بیروت مطابقت دارد و قسمت متن از چاپ پاریس است .
- ص ۴۵۹س ۱ در 'ینی' و چاپهای مصر چنین است : و امور کشوری ایشان را کاهنانی که از خاندان حشمنای بودند ... ولی در چاپ پاریس بجای 'کهنه' کهنویه است .

- ص ۴۶۲س ۴ از [ومن معتقد نیستم نسبت به ... تا- واکشته شوند] باید در گروه چاپ میشد زیرا از چاپ پاریس نقل شده است ولی این چند سطر در نسخه «ینی» چنین است: [ومن معتقد نیستم اوراق کتاب را بکفریات ایشان سیاه کنم چه همه آنها معروف و سراسر کفر است چنانکه قرآن کریم بدان تصریح کرده است و میان ما و آنها هیچ گونه جدال و استدلالی باقی نمانده جز اینکه بگوئیم یا اسلام و یا جزیه و یا قتل.] و این قسمت صحیحتر است.
- ص ۴۶۷س ۱۴ در «ینی» بجای: وهی ام الخطط .. وهی من الخطط است. و بنا برین سطر مزبور ممکنست چنین باشد: وزارت یکی از درجات سلطنتی و پایگاههای پادشاهی است زیرا نام آن بر مطلق ...
- ص ۴۷۰س ۱۸ در «ینی» بجای: تدبیر، تفویض و بجای: حمایت، جبايات و بجای اهلیة، اهله است. و بنا برین ترجمه صحیح چنین است: و وزیر بطور عموم در رسوم انتخاب ولات و نمایندگان (سفیران) و دیگر امور مالیاتها و توسعه طلبیها و مشاغلی که بدینگونه امور ملحق میشود چون دیوان سپاهیان و پرداخت مستمریها بطور ماهانه و جزاینها نظارت میکرد. و چون دولت بنی عباس ظهور کرد ..
- ص ۴۷۴س ۲۱ در «ینی» و خدای هر که را بخواهد ... در آخر فصل نیست.
- ص ۴۸۰س ۲۱ در «ینی» او پروردگار آغازها ... در آخر فصل نیست.
- ص ۴۹۷س ۱۹ در «ینی» و غالب و مسلط ... در آخر فصل نیست.
- ص ۵۰۶س ۲۱ و او ما را بس است ... در «ینی» نیست
- ص ۵۰۸س آخر فصل مانند (پ) است.
- ص ۵۱۵س ۶۵ در «ینی» کلمه صحیح بعد از «بوزن معین» نیست.
- ص ۵۱۶س ۱۴ بجای: و دادوستد .. و داد و ستد آنان باسیم وزر بطور وزن بود و دینارها و درهمهای ایرانی در دسترس آنان قرار داشت که آنها را در معاملات بوزن بکار میبردند
- ص ۵۱۷س ۵ بجای: و بر روی آن در «ینی» چنین است: و بر روی آن بجای «برکه» بسم الله الحجاج نوشت ...
- ص ۵۱۹س ۴ در «ینی» پیش از: و اینك گفتگو در باره ... با حروف درشت قنیه نوشته شده است و در سطر ۵ پس از «بیان» کلمه «حقیقت» نیست.
- ص ۵۲۲س ۱۱ از [و نخستین کسی که خلیفه را... تا ... ادامه یافت] باید در گروه باشد که از (پ) ترجمه - شده و «ینی» هم با آن مطابقت دارد
- ص ۵۲۴س ۲۴ بجای: و بسیاری از اوقات ... و بسیاری از اوقات بنیان گذاران دولتها درباره این رسم ...
- ص ۵۲۴س ۱۴ چارپایه های (منبرهای) خودشان است.
- ص ۵۲۵س ۱۰ بجای: و هنگامی که ... پس هنگامیکه بدین سبب دودسته به یکدیگر با یکدیگر برانگیخته - شوند. در همه چارپایه تدامر غلط و صحیح تدامر است همچنین توافق در چارپایه مصر و بیروت غلط و صحیح توافق است.

ص ۵۴۶س ۱۹ بجای : وازینرو... و این نوع جنگ در میدان زد و خورد و کشمکش دلاورانه تروشدیدتر... است و شکوه سپاهیان را بیشتر در دل دشمن جایگیر میکند چه صوفوف منظم ... «مصاع» در چاپهای معروبیروت «مصارع» است در صورتیکه صورت نخست صحیحتر است «همچنین (فذلک) بلفظ فذلک چاپ شده است .

ص ۵۴۷س ۷ بجای : و بنا برین کسی که از دشمن ... و بنا برین کسی که از دشمن روی برتابد بیشک بنبردگاه خلل میرساند و بگناه هزیمت اعتراف میکند (اگر روی دهد) و بمنزله آنست که گوئی شکست را بسوی مسلمانان جلب کرده و دشمن را بر آنان مستولی ساخته است پس کردار او بعلت تعمیم مفسده و رساندن آن به دین از راه درهم شلستن مرزهای آن ، کناهی بزرگ و در شمار کبایر است .

س ۱۴ بجای : اطمینان بخش تراست. برگزیده تراست.

ص ۵۴۸س ۲ درین چند سطر هم اغلاط چاپی هست و هم با نسخه «ینی» اختلاف بسیار وجود دارد لذا بدینسان صحیح است : و آنها را از نواحی مرزی و دور کرد میآوردند ، این امر موجب... می شد که اگر در میدان جنگ با دشمن درمیآمیختند، و باید یکدیگر به نیزه زدن و زد و خورد میپرداختند ، همدیگر را نشناسند و بعلت عدم شناسائی «لشکریان دوست از دشمن» بیم آن میرفت که ضربات آنان بر خودشان فرود آید بهمین سبب لشکریان را بطور گروه گروه تقسیم میکنند .

ص ۵۴۹س ۴ [در مشرق] در «ینی» نیست .

س ۱۲ بجای : کوی ، منزلگاه

س ۱۵ در «ینی» نیز مطالب از اینجا زیر عنوان (فصل) است .

ص ۵۴۴س ۵ بجای : بمنزله پشتیبانی ... بمنزله پشتیبانی برای جنگ آوردن جلوجبهه باشد .

ص ۵۴۴س ۲ در «ینی» نیز عنوان (فصل) هست .

س ۴ ملتهای ترك درین عصر ... در «ینی» چنین است : ملتهای ترك درین عصر در حالیکه بوسیله تیراندازی پیکار میکنند تعبیه نبرد آنان بشیوه مصاف است .

س ۱۱ بجای : مجرب ، استوار

س ۱۲ در «ینی» نیز عنوان مطلب : فصل است .

ص ۵۴۵س ۴ بجای : که میتوانستند ... که میتوانستند گروه عظیمی از مردان را گرد آورند و در هر يك از منازل و مراحل قدرتی ایجاد کنند .

س ۱۴ بجای : وی در ضمن ... وی در ضمن یکی از خطب خوش فرماید :

س ۱۴ بجای : و ندانها را ... و شکیبائی و پایداری نشان دهید که ...

س ۱۵ بجای : در کناره های ... در کناره های نیزه ها پنهان شوید چه آن ...

ص ۵۴۶س ۱ بجای : در آن روز ... در آن روز که (قبیله) از دریا بر میانگیخت گفت : ...

س ۱۶ بجای : باز میدارد ... باز میدارد و وفا آنها را میرساند ، ازینرو باز میگرددند .

- ص ۵۴۶س ۲۴ بجای : او مردمک ... او مردمک چشمی است که از شمالکی بدان نرسیده است و قلبی - است که دنده‌ها آنرا فرو گذاشته است . «اورا یاری نکرده و تنها گذاشته اید»
- ص ۵۴۷س ۱۰ بجای : واز زره‌های ... از زره‌های .
- ص ۱۹س پس از: دشمن را قطع کند . نبرد بادشمن را هنگام غروب آغاز کن و نبردگاه در در کرانه کوه قرارده تا از دشمن مصون تریاشی .
- ص ۵۴۹س ۱۰ بجای : واز آنجمله ... واز آنجمله شدت و درشتی در جنگ .
- ص ۱۹س بعد از: بدم افکند ... چنانکه دشمن متوجه نجات خود گردد .
- ص ۵۵۱س ۱۸ بجای : دفاع و نگهبانی ... دفاع و نگهبانی و توسعه طلبی در بر تو .
- ص ۵۵۲س ۱ بجای : از لحاظ شماره ... از لحاظ شماره و شدت و درشتی در جنگ آوروی
- ص ۸س بجای : و طبیعی . . و غیر طبیعی
- ص ۱۷س بجای : و راویان ... و راویان اخبار هنگام ...
- ص ۱۸س بعد از : و غفلت می‌افتند ، از شر و باخبار غفلت راه می‌یابد و نیز خبرها بانهتصّب و هوی خواهی رنگ آمیزی میشوند و بالتیجه او هام و ...
- ص ۲۰س بجای : و چون روایت کنندگان ... و هم اخبار دستخوش عدم تطبیق حکایات با احوال میشوند و این یا بسبب نماندن آنها در تلبیس و تصنع و یا به علت نادانی روایت کننده - است و تقرب یافتن پیارگاه خداوندان جاه و جلال و صاحبان مناصب دنیوی از راه درود گفتن و ستایش و تحسین اوضاع و احوال و بلند آوازه کردن ایشان بدین روش ، نیز باخبار راه می‌یابد و انسان شیفته آنست که او را درود گویند و ستایش کنند ...
- ص ۵۵۴س ۸ آخر فصل مانند نسخه (پ) است .
- ص ۵۵۵س ۱۱ بجای : آنهمه تقسیم بندیها ... برخی از آن تقسیم بندیها ...
- ص ۵۵۶س ۵ آخر فصل در «ینی» چنین است : و خدا مالک امور است .
- ص ۵۶۰س ۲ بجای : دست میکشند ... دست میکشند و این ترتیب بارها روی میدهد و تکرار میشود و ازین راه رعیت در ورطه .
- ص ۲۰س بجای : بنابراین ... و همچنین این امر مایه تباهی عمران و اجتماع میشود و در نتیجه تباهی و نقصان اجتماع وضع دولت مختل و متزلزل میگردد چه هنگامیکه .
- ص ۵۶۱س ۵ آخر فصل مطابق نسخه (پ) است .
- ص ۵۶۲س ۴ بجای : و نابودی ... و نابودی قبیله‌های پایه گذار دولت مرحله فرسودگی و ..
- ص ۷س بجای : و ازبیم ... و تمرکز فساد ، بیاران و پشتیبانان .
- ص ۵۶۷س ۱۶ نا س ۲۲ «ینی» با نسخه (پ) مطابقت دارد .
- ص ۵۶۹س ۲ آخر فصل در «ینی» با چاپ (پ) مطابق است .
- ص ۵۷۷س ۱۶ بجای : برابری نمیکند ... برابری نمیکند ازین رو ناچار .
- ص ۲۰س بجای : و دایره آن ... و دایره مرزهای دولت کوچک و تنگ می‌شود تا سرانجام بکلی .
- ص ۵۷۸س ۲ آخر فصل در «ینی» با چاپ (پ) مطابقت دارد .

- ص ۵۷۹س ۱۴ و حجاب نخستین در «بنی» چنین است : پس حجاب نخستین .
- ص ۵۸۰س ۱۸ آخر فصل در «بنی» با چاپ (پ) مطابق است .
- ص ۵۸۷س ۴ بجای: و بهمین سبب ... و بهمین سبب هنگامیکه بر حسب طبیعت کشورداری دولت بر مرحله
- ص ۵۹۱س ۴۱ بجای : افزوده میشود ... افزوده میشود و طبیعت و خواهی نخواهی عواید
- ص ۵۹۴س فصل الحاقی تا ص ۵۹۷ در «بنی» هم مانند چاپهای مصر و بیروت نیست .
- ص ۵۹۸س ۱۱ بجای : نواحی ... نواحی دوردست کوتاه شد .
- ص ۵۹۹س ۱۰ آخر فصل در «بنی» مانند چاپ (پ) است .
- ص ۶۰۰س ۸ بجای : وسلاح ... وسلاح و شدت و سختی در پیکار، پیروزی .
- ص ۶۰۰س ۱۰ در «بنی» چنین است : خدعه و فریب از سودمند ترین وسایلی است .
- ص ۶۰۴س ۱۱ بجای : در چگونگی ... در چگونگی توسعه طلبی و انتظار .
- ص ۶۰۵س ۱۵ پس از وفات پیامبر (ص) ... در «بنی» چنین است : بی آنکه برای فرصت مناسب انتظار بکشند، استیلا یافتند .
- ص ۶۰۵س ۱ آخر فصل در «بنی» با چاپ (پ) و متن این ترجمه مطابقت دارد .
- ص ۶۰۹س ۴ بجای : زیرا احکام شرعی - در «بنی» زیرا احکام شریعت .
- ص ۶۲۷س ۴ بجای : چه مجال ... چه برای آنچه از ائمه حدیث درین باره نقل شده در اسانید آن دو مجال سخن می‌یابیم .
- ص ۶۱۶س ۱۶ در «بنی» بجای : از زرین حیثیت ، و در (پ) از زرین ابی حیثیت است . و درین ترجمه زرین حیثیت ، غلط چاپی است .
- ص ۶۲۸س ۹ و حاکم گوید : ... در «بنی» چنین است : و حاکم گوید : ترمذی و شعبه و زایدیه .
- ص ۶۳۰س ۱۱ از شعیب بن ابی خالد در «بنی» از شعیب بن خالد است .
- ص ۶۳۰س ۱۹ در «بنی» که او را حارث مینامند = که او را حارث بن حراث مینامند .
- ص ۶۳۰س ۲۲ بجای ابوداود ... در «بنی» چنین است : ابوداود این گفته را بیان کرده و سکوت بر گزیده - است و ابن ماجه گفته است : مهدی از فرزندان فاطمه است و حاکم بیان کرده است که ...
- ص ۶۳۶س ۱۴ در «بنی» این حدیث ... چنین است : این حدیث بر حسب شرط مسلم است و آنرا بر شرط مسلم قرار داده است زیرا .
- ص ۶۴۷س ۱۷ عتاب بن بشر در «بنی» عتاب بن بشر است .
- ص ۶۴۷س ۱۸ و ابن ماجه در «بنی» چنین است و ابن ماجه در کتاب خود موسوم به «سنن حدیثی» ،
- ص ۶۴۸س ۱۵ حدیث او ... در «بنی» چنین است : حدیث او آن نیست .
- ص ۶۴۸س ۱۶ حدیث او جایز است در «بنی» چنین است : حدیث او جایز است و در اخذ آن هنگام حفظ شتاب میکرد .
- ص ۶۴۰س ۵ احمد بن حنبل در «بنی» و احمد بن حنبل .
- ص ۶۴۰س ۱۹ و نشانه ایشان ... و نشانه ایشان امت و امت است .

- ص ۶۴۰ س ۲۱ بجای : آنانرا میکشد ... آنانرا میکشد و الفت و نعمت و سرزمین دو ورای (ظ : رابت) مسلمانان را بآنان باز میگردداند . انتهى .
- ص ۶۴۱ س ۷ سپس دستش (انگشتانش) کلمه هفت بعد از « سپس » غلط چاپی است .
- ص ۶۴۲ س ۲ حاشیه : محمد عبقری در « ینی » عنقری است و مطالب حاشیه که در چاپ (پ) نیست در « ینی » وجود دارد .
- ص ۱۴ مگر آنکه ... در تمام چاپها (الی ان) است و قیاسا به (الا ان) تصحیح شد و در « ینی » هم (الا ان) است .
- ص ۶۴۳ س ۱۶ بجای : و مقدار اندکی ... و اندکی از آن مال بخود اختصاص میدهد .
- ص ۶۴۶ س ۱۶ بجای : و هر چند ... و هر چند درین سند نام بشیرین نیک است بدان استدلال نتوان کرد و ابوحاتم درباره آن گفته است .
- ص ۶۴۷ س ۹ در « ینی » داود بن محبر بن بخدم است .
- ص ۶۵۱ س ۱ در « ینی » بجای : راستی ، دین است .
- ص ۶۵۴ س ۲۰ بجای : که شماره حروف ... که شماره حروف نقطه دار ق - ی - ن است و دولت عدالت و داد آن چهل سال است .
- ص ۶۵۷ س ۱۴ بجای : بانظایر اینگونه ... باضافه بسیاری از اینگونه گفتارها که در آنها وقت ظهور
- ص ۱۵ در چاپهای مصر و بیروت بعد از تعیین میکنند چنین است ... بالادله سست و گفته های بی - دلیل گوناگون . . . این قسمت در (پ) و هم « ینی » نیست و بهمین سبب ترجمه نشده است .
- ص ۶۵۸ س ۶ و این موضوع را ... در « ینی » چنین است : و این موضوع را نواده او ابوزکریا یحیی از پدرش ابو محمد عبدالله از پدرش ولی ابو یعقوب یاد کرده بهن خبر داده است .
- ص ۱۶ بجای : بابرهاهای قطعی در « ینی » با بابرهاهای طبیعی است .
- ص ۶۶۱ س ۸ بجای : و چون دیده است ... و چون (قدرت) دولت بنی مرین را بچشم دیده و در همان روز کاربوسف بن یعقوب با تلمسان بنبرد برخاسته بود بهمراهان خود گفته بود .
- ص ۶۶۳ س ۴ مردی از قبیله کعب در « ینی » چنین است : مردی از بنی کعب از قبیله سلیم .
- ص ۱ حاشیه ، منظور ترجمه تاریخ بر برفرانسه است که دسلان آنرا ترجمه کرده است .
- ص ۶۶۳ س ۱۴ آخر فصل در « ینی » با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۶۶۳ س ۱۵ عنوان فصل چنین است : درباره امور غیب بینی دولتها و ملتها و گفتگو در خصوص چکامه های پیشگوئی (ملاحم) و کشف معنای جفر .
- ص ۲۲ بجای : ویی بردن ... یا پی بردن
- ص ۶۶۶ س ۴۰ بجای : درباره مدت ... در باره مدت ملت (اسلام) و بقای
- ص ۶۶۸ س ۱۴ - بجای : و برادرش حی ... و برادرش حیی
- ص ۱۵ آنگاه حیی س ۱۷ ابویاسرو حیی .
- ص ۱۷ در « ینی » بجای : ابوقبیسه ... این لقیطه است .

- ص ۱۷۰ س ۶ بجای : و اسناد این حدیث در «ینی» و این حدیث .
- ص ۱۸ در «ینی» بجای صحیحین . صحیح است .
- ص ۱۷۴ س ۵ بجای : نهصد و شصت ، سال ... نهصد و شصت سال سیر آن یکباربدان باز گردد .
- ص ۱۷۴ س ۴۱ بجای : و ویرانی شهرها ... یا عمران آنها دلالت میکند .
- ص ۲۴ بجای : قران نخستین ، قران نحسین . غلط چاپی است . در چاپهای مصر و بیروت بقلط تحسین است .
- ص ۱۷۵ س ۱۵ بجای : سیصد و بیست در «ینی» سیصد و ده است
- ص ۱۷۷ س ۹ در «ینی» بجای الیوس الیوس است .
- ص ۱۷۸ س ۱ بجای : ذوبان ، ذوبان است .
- ص ۱۹۴ پیش از باب چهارم در «ینی» : بسم الله الرحمن الرحیم است .
- ص ۱۹۵ آخر فصل در «ینی» مانند چاپ (پ) است .
- ص ۱۹۷ س ۱۰ آخر فصل با (پ) مطابقت دارد .
- ص ۲ بجای : وطاقهای ... وطاقهای معلق شمال در مغرب
- ص ۱۴ بجای : بعلت بزرگی ... بعلت بزرگی اجسام آتوم و .
- ص ۱۹۹ س ۱۷ آخر فصل با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۲۰ بجای : در دوران ... در دوران يك دولت بنیان نهاده نمیشود .
- ص ۷۰۵ س ۴ بجای : و قوم و طایفه ... یا قوم و طایفه .
- ص ۷۰۶ س ۹ بجای : اسکندریه در مشرق ... اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و ...
- ص آخر - پایان فصل با چاپ (پ) مطابق است .
- ص ۷۰۸ س ۱۱ از : که از هاجر ... تا ۱۴ و چگونگی ... باید در داخل گروه باشد چه مطالب مزبور از چاپ (پ) ترجمه شده در «ینی» هم مطابقت دارد .
- ص ۷۰۹ س ۹ و یکی از تنبیهها [موسوم به قبار اسعد ابو کرب] باید بدینسان در گروه چاپ میشد و این قسمت در «ینی» نیست .
- ص ۹ بجای : بر روی ... بر روی کعبه پارچه های يك لخت و جامه های .
- ص ۷۱۱ س ۴ بجای : صنعاء ... صنعاء (یمن) کسبل .
- ص ۷۱۵ س ۴ بجای : ازرقی ... ازرقی. غلط چاپی است .
- ص ۷۱۶ س ۱۱ قسمت داخل گروه تا س ۲۰ بانسخه «ینی» مطابق است .
- ص ۷۱۷ س ۱۸ [و اما ایوانهایی ... تا س ۱۱ ص ۷۱۸ در «ینی» نیست .
- ص ۷۲۰ س ۲۴ بجای : و شاید ... و شاید گذاشتن تمثال زهره بدان سبب بوده است که جایگاه مزبور برای عبادت تعیین گردیده است چنانکه در ...
- ص ۷۲۴ س ۱۴ آخر فصل در «ینی» مطابق چاپ (پ) است .
- ص ۱۴ بجای : در اینسکه ... در اینسکه بناها و ساختمانها در میان ...

- ص ۷۴۱-۴ بجای : بسکره ... بیسکره . غلط چاپی است .
- ص ۷۴۴-۹ پایان فصل در «ینی» با (پ) مطابقت دارد .
- س ۱۷ بجای : ساخته‌ها و ... ساختمانها و بناها .
- ص ۷۴۷-۱۰ پایان فصل با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۷۴۹-۲۰ بجای : مانند عراق ... مانند عراق ایران .
- ص ۷۴۴-آخر پایان فصل با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۷۵۰-۳ حاشیه آن در غلط‌گیری افتاده است و باید چنین باشد :
ردکننده‌ای نیست ۱
- والله یحکم لامعقل لحکمه .س:الرعد-آ : ۴۱
- ص ۷۵۴ قسمتهای داخل گروه در «ینی» نیز مطابق (پ) میباشد .
- ص ۷۵۵ آخر صفحه که پایان فصل است با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۷۶۰-۲ [و خدا بر هر چه ...] در «ینی» نیز هست .
- ص ۷۶۴-۱ بجای : بر تخت می‌نشینند ... بر تخت می‌نشینند و هنگام سیر و گردش در نواحی شهر ساز-کار (آلت) و موکب‌های لشکری با خود همراه می‌برند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه میکنند و روشی پیش می‌گیرند که آن‌را درود گویند و مولی خطاب کنند چنانکه .
- س ۹ بجای : قفصه ... قفصه و بیسکره و ...
- ص ۷۶۶-۴ بجای : موارد قلیلی ... موارد قلیلی که آن‌ها را بطور صنایعی .
- س ۷ بجای : وجه بسا ... وجه بسا که زبان عربی شهری (یا مرضی) در مصر و شام و اندلس و مغرب بعلت بقای دین و طلبیدن آن باقی مانده است و بدین سبب ...
- س ۱۴ پایان فصل در «ینی» چنین است : و خدا تقدیر کننده شب و روز است .
- ص ۷۶۷-۱ آغاز باب پنجم در «ینی» چنین است : بسم الله الرحمن الرحیم صلی الله علی سیدنا محمد وآله . فصل پنجم در معاش و ...
- س ۸ بجای : خرد سالی ... خرد سالی تا مرحله جوانی و روزگار بزرگسالی تأمین کند .
- ص ۷۶۸-۶ بجای : صدقه بدهی ... صدقه بدهی و آنرا (بدیگری) روا داری در صورتیکه ...
- ص ۷۷۲-۲۱ بجای : و بدین سبب ... و بدین سبب در میان مردم آنرا به
- ص ۷۷۵-۱۰ پایان فصل با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۷۷۷-۷ بجای : از وابستگان ... از وابستگان دولتها و ساکنان ...
- ص ۷۸۲-۳ بجای : بحدود خود ... بحد و فور ... غلط چاپی است .
- ص ۷۸۵ بجای : و ارزش هر کس ... و ارزش هر کس با اندازه کار و شرف آن در میان دیگر کارها و نیاز مردم بدان است .
- ص ۷۸۸-۸ بجای : یا دانشمند نامور ... یا دانشمند نامور یا کامل و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پیاپی توهم میکنند که آنرا بخاندان آنان نسبت میدهند یعنی همان وضعی که

- آنرا دربارهٔ پدران و نیاکان خود در شهر دیده یا شنیده‌اند و گمان میکنند که آنان هم ... در اینجا اختلاف نسخ چنین است : یفترون - یقرون - یعتزون - یمبرون - یفرون - یمزون ولی صورت «ینی» یعتزون صحیحتر بنظر رسید .
- ص ۷۸۹س ۱۵ بجای : ومعنی آن همین است ... و اینست معنی آن گفتار . انسان بهره خوی گرفته - باشد بدان شادمان میشود .
- ص ۷۹۱س ۴ پایان فصل در «ینی» با (پ) مطابقت دارد .
- ص ۶ بجای : متصدیان امور ... متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضیگری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمائی و خطبه خوانی و مؤذنی و امثال اینها مشغولند غالباً ثروتمند نمیشوند .
- ص ۷۹۲س ۵ در «ینی» بجای : اندیشه و تدبیر ... اندیشه و بدن است .
- ص ۱۴ آخر فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۱۷ بجای : در اینکه کشاورزی ... در اینکه کشاورزی وسیلهٔ معاش بادیه نشینان بی‌اصل و نسب و جویندگان روزی است .
- ص ۷۹۳س ۱۱ پایان فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۱۴ بجای : کوشیدن در ... کوشیدن در پیشه و کار برای افزودن بر ثروت است و از راه ...
- ص ۷۹۴س ۶ پایان فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۴ حاشیه، طرز تقدم و تأخر فصلها در «ینی» نیز با چاپ (پ) مطابقت دارد .
- ص ۷۹۶س ۸ هفت و مجانی ... در «ینی» نیست .
- ص ۱۴ بجای : لیکن مردم ... و در احتکار کالاهائی بجز خوردنیها و ازراق زبانی برای مردم روی - نمیدهد بلکه سایر اجناس را ...
- ص ۴۱ ابوالحسن صحیح است .
- ص ۷۹۷س ۴ خراجها صحیح است .
- ص ۵ بجای : مگر هنگامیکه ... مگر هنگامیکه شادمان و طربناک ...
- ص ۷ پایان فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۹ بجای : در اینکه تنزل قیمتها ... در اینکه تنزل قیمتها به پیشه ورانی که جنس ارزان را خرید و فروش میکنند زبان میرساند .
- ص ۱۰ بجای : چنانکه یاد کردیم ... چنانکه یاد کردیم کسب و معاش انسان .
- ص ۷۹۸س ۷ بجای : واژنگهداری ... واژنگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره میشوند و ازراق آنان ...
- ص ۱۷ بجای : لیکن ... لیکن معاش و کسب مردم ...
- ص ۱۸ بجای : و بی بردن ... و گردش بازارها را میتوان از عادات و رسوم که در میان اهل عمران متداول است دریافت و تنها ارزانی غلات و .
- ص ۷۹۹س ۱ پایان فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۸۰۴س ۱ در «ینی» نیز بجای فصل چهاردهم (ص ۸۰۱) ابن فضل وجود دارد و فصل ۱۴ در آن نیست .

- ص ۸۰۳س ۱۹ بجای : درامری ... درامری عملی فکری .
- ص ۸۰۴س ۱۶ بجای : ولی پدیدآوردن ... ولی این امریکباره بدست نمیآید بلکه درطی روزگاراها .
- ص ۸۰۷س ۹ یابان فصل با (پ) مطابق است .
- س ۱۱ بجای : وطول ومدت ... وطول عمرآنتست .
- ص ۸۱۲س ۱۷ بجای : در مغرب ... در مغرب اندکست بجز آنچه مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن ودباغی پوست وساختن کفش ومشک از آن . ولی همینکه اقوام مزبور ...
- ص ۸۱۳س ۹ بجای : وصنایع آن ... وصنایع آن توسعه یافته وریشه دوانیده است .
- س ۱۴ آخرفصل با (پ) مطابق است .
- ص ۸۱۴س ۶ بجای : ولی هنگامیکه ... در«ینی» چنین است : ولی هنگامیکه درجان (نفس) رنگه ملکه نقش بندد ، از فطرت وطبیعت خارج میشود و بعلت نقش بستن رنگه آن ملکه استعداد جان ضعیف میشود و بنابراین پذیرش خود ملکه درنفس ضعیف ترخواهد بود .
- س ۱۸ یابان فصل با (پ) مطابق است .
- س ۲۰ عنوان فصل چنین است : درآشاره بهامهات صنایع .
- ص ۸۱۵س ۹ بجای : وموضوع آن ... وموضوع آن درباره توزادان ومادران .
- س آخر یابان فصل با(پ) مطابق است .
- ص ۸۱۶س ۲۱ از : چه انسان برسرشتی ... تا س ۱۰ ص ۷۱۷سپس باید دانست ... باید درداخل گروه - باشد زیرا این قسمت درچاپهای مصرو بیروت نیست واختلاف بسیاردارد .
- ص ۸۱۷س ۲ بجای : و جماعات بشری ... و جماعات بشری درین اندیشه طبعی که معنی انسانیت (تمدن) است با ...
- س ۴ بجای : از نبرد آنانکه ... پس آنانکه دراین اندیشه طبیعی دراقالیم معتدلند هرچند باهم متفاوت باشند درساختن خانه ومسکن اعتدالرا مراعات میکنند مانند ساکنان اقلیم دوم .
- ص ۸۱۸س ۱۶ بجای : که هر یک فراخور... که هر یک فراخورحالشان خانه برای خویش مهیا میسازند . وگاهی نیز که پادشاهان و خداوندان دولت به بنیان نهادن شهرهای بزرگ ومعابد بلند وباشکوه میپردازند بدین صناعت نیازمند میشوند .
- س ۲۰ بجای : میکوشند ... میکوشند تا این صناعت را بحد اعلاى ...
- س ۲۱ بجای : بنائی است ... بنائی است که موجبات همه اینها بدست میآید . و این صنعت ...
- ص ۸۱۹س ۱۵ بجای : و آنها را برسمانها و طنابهای تاب داده بدان جدل بغلط در همه چاپها جدر است .
- ص ۸۲۰س ۷ پس از میمالند در«ینی» چنین است : وآفقدر مالش میدهند تا بهم جوش خورد .
- س ۱۸ بجای : اجزای متجانس ... اجزای متساوی متجانس یا مختلفی از آنها
- ص ۸۲۳س ۹ پس از : ودفاع ازخویش ... وجزاینها از ضروریات ایشان .
- ص ۸۲۵ بجای : ودر نظر او ... ودر نظر .. از غلط چاپی است .
- ص ۸۲۶س ۱۴ قسمت داخل گروه در «ینی» هست وبا (پ) مطابق است . همان سطر: بجای: از نظر-

- اینکه ... از نظر انسانیت (تمدن) ناگزیرند درباره ...
- ص ۸۲۷س ۴ بجای : یکنوع جامه ... یکنوع جامه باندازه بدن میشود .
- ص ۸۲۷س ۴ بجای : و نشاط روح ... و نشاط روح بعلت اثر حرارت بخش عزیزی بتقویت هضم کمک میکند همچنین ...
- ص ۸۴۹س ۱۵ قسمت داخل کروش در «ینی» نیز با (پ) مطابق است .
- ص ۸۴۰س ۱۷ قسمت داخل کروش تا ص ۱۷ . ص ۸۴۱ در «ینی» نیست .
- ص ۸۴۴س ۱ در «ینی» چنین است : و دولت آنان بنویسند گانی (خطاطانی) نیازمند شد که خط را بکار برند و آن صناعت را بچویند و بیاموزند و متداول کنند و در نتیجه بمرحله ...
- ص ۸۴۴س ۱۱ در «ینی» چنین است: در بغداد علی بن هلال .
- ص ۱۶ در «ینی» چنین است: افزایش یافت تا به ابن مقفه منتهی شد و سند تعلیم خط بر وی مسلم گردید و این شیوه ...
- ص ۸۴۷س ۸ قسمت داخل کروش تا آخر فصل در ص ۸۵۱ در «ینی» نیست .
- ص ۸۵۴س ۱۱ بجای : با خطوط ... با خطوط پادیه نشینان می نویسند .
- ص ۱۴ بجای : و طلاب بربر ... و طلاب بربر آنها را از کتابهای پر غلط ...
- ص ۸۵۴س ۷ آخر فصل با (پ) مطابق است .
- ص ۱۱ بجای : که هر آواز در «ینی» چنین است: که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن، توفیع کاملی پدید می آید .
- ص ۸۵۵س ۱۰ در «ینی» چنین است : و درین روز کار در مغرب از ابزارهای ...
- ص ۸۶۴س ۱۴ بجای : و هر آنچه ... و هر آنچه را وابسته با سودگی بود و برای دین و معاش سودی نداشت فرو می گذاشتند . از اینرو ...
- ص ۸۶۴س ۷ بجای : و نظایر او این ... و نظایر او این فن ...
- ص ۹ بجای : و فرزندوی ... و فرزندوی حماد تکمیل کردند . غلط چاپی است
- ص ۱۱ بجای : جدید موسیقی .. جدید موسیقی در مجالس درس آن شهر ...
- ص ۸۶۶س ۶ پایان فصل با (پ) مطابق است
- ص ۸۶۸ آغاز باب ششم در «ینی» چنین است: بسم الله الرحمن الرحیم - صلی الله علی سیدنا محمد وآله . فصل ششم .
- ص ۵ از مقدمه در اندیشه انسانی ... تا ص ۴ فصل نخستین ص ۸۸۱ در «ینی» نیست
- ص ۸۸۲س ۱۱ فصل دوم در «ینی» بترتیبی است که در جایهای مصر و بیروت طبع شده است
- ص ۸۸۲س ۱۵ در حاشیه «ینی» مقابل ابن الخطیب نوشته شده است : مقصود مؤلف امام فخرالدین - رازی است ،
- ص ۴۴ در «ینی» چنین است : چه او با ابن عبدالسلام درس را بربك استاد قرائت کرد و در مجالس درس «مشدالی» با وی شرکت جست و هم اکنون ...
- ص ۸۸۵س ۴ المشدالی بلفظ مشدلی چاپ شده است

- ص ۸۹۴ س ۴ بجای : حاصل آید .،، حاصل آید و با آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد معلوم شود ...
- ص ۸۹۵ س ۴ پایان فصل با (پ) مطابق است
- ص ۵ بجای : دردانشهای . . دردانشهای قرآن از قبیل تفسیر قرآت (تجوید)
- ص ۹۰۴ س ۱ بدو طرف. غلط چاپی است و بدو طریق صحیح است و در «بنی» چنین است و سر انجام زنجیره حدیث بطریقی منتهی میگردد که بقبول اعلامی آن حکم میشود .
- ص ۴ حاشیه، فصل حدیث در «بنی» در بیشتر موارد کلی با جایهای مصر و بیروت مطابق است و بنا برین قسمت داخل گروه در آن نیست.
- ص ۱۱ و انگاه چنین... و بدنبال آن گفتگودر باره الفاظ و اصطلاحاتی میکنند که در متون حدیث ...
- ص ۹۰۵ س ۱۵ در «بنی» چنین است : وقعنی و ابن وهب و پس از ایشان امام احمد بن حنبل.
- ص ۱۰۸۸ س ۲۴ تا شرط انصافی را که بر عهده گرفته ایم تکمیل شود ، در تمام چاپها (انصاف) است و نسخه خطی «بنی جامع» هم نقطه ندارد ازینرو هنگام مقابله در کلمه مزبور تغییری روی نداد اما در ضمن تهیه فهرست اعلام متوجه شدم که (انصاف) بغلط (انصاف) چاپ شده است و منظور عمل کردن است چون قسمت مزبور رساله ایست که ابن بشریون برای ابن السمح فرستاده و هر دو از شاگردان مسلمة مجریطی مؤلف غایة الحکیم بزرگترین دانشمندان علم نهایان در مغرب ، بوده اند و تا عبارت مزبور ابن بشریون مسائل نظری را باین السمح یاد آورده و از آنجا طرز ساختن و عمل کردن کیمیا با اکسیر را برای وی شرح میدهد و ازینرو بیشک «انصاف» صحیح است .
- ص ۱۴۵۸ س ۴ باید چنین باشد: و این شیوه را ابو عبدالله احمد بن عبدربه ، غلط چاپی است
- ص ۱۴۷۸ س ۴ شاید منظور از ششتری صوفی - شستری است.

فهرست نامهای اشخاص

الف

آبلی (محدثن ابراهیم) ۶۶۰-۷۹۶-۵۳

آجری = ابوعبید آجری

آدم (ع) ۷۰۸-۷۲۲-۷۷۲

آربوس ۴۶۱

آمدی (سیف الدین) ۹۳۶-۹۳۷-۱۰۳۹

آنیال ۴۴ *

ابان بن صالح ۶۴۹

ابراهیم (بیشوای خاندان حجاج) ۴۴

ابراهیم (خلیل ع) ۳۶-۱۱۷-۱۳۸-۲۶۱

۲۶۷-۷۰۷-۷۱۱-۷۱۳

۷۲۰-۷۲۱-۱۲۴۴

ابراهیم = زجاج

ابراهیم = ابوسالم

ابراهیم (محدث) ۶۳۷-۶۳۹

ابراهیم ابوالفتح بن عبدالله = ابن خفاجه

ابراهیم بن اغلب - ۳۸ - ۵۰۰

ابراهیم بن سهل = ابن سهل

ابراهیم بن سیار = ابراهیم نظام

ابراهیم بن عبدالله ۳۹۴-۳۹۵-۶۳۳

ابراهیم بن محمد ۶۳۹

ابراهیم بن محمد ۳۹۳-۴۵۰-۴۵۱

ابراهیم بن مهاجر ۶۴۴

ابراهیم بن مهدی ۳۴-۳۱۳-۴۱۷-۸۶۴

ابراهیم بن هلال = صابی

ابراهیم ساحلی = طویجن

ابراهیم موصلی ۸۶۴-۸۶۵

ابراهیم نخعی ۷۱۴

ابراهیم نظام ۹۶۶

ابركسيس ۴۶۱

ابلونیس ۸۲۵

ابن ابار ۶۸۲-۸۴۰-۸۴۱-۱۲۷۳

ابن ابوریعنه ۱۲۱۹

ابن ابوزید = ابن ابی زید

ابن ابوطالب قیروانی - ۱۰۰۶

ابن ابومریم = ابن ابی مریم

ابن ابی اصیبعه ص الف

ابن ابی الحدید ۴۳۷

ابن ابی الصیف ۱۸۸

ابن ابی العقب ۶۸۵

ابن ابی حاتم ۶۲۸-۶۳۷

ابن ابی حفص ۳۲۴

ابن ابی حمیرة = ابوبکر بن ابی ...

ابن ابی داود = احمد بن ابی داود

ابن ابی زید ۳۲۲-۹۵۳-۹۲۴-۱۱۲۹

ابن ابی سرح ۳۲۲

ابن ابی عامر ۵۵-۵۸-۳۰۴-۳۰۵-۳۶۶-۴۷۵

۸۹۶

ابن ابی عمارة ۴۰

ابن ابی مریم ۲۸-۶۷۰

ابن ابی النجود ۶۲۷

ابن ابی واطیل ۶۵۱-۶۵۳-۶۵۴-۶۵۶-۶۵۷

ابن اثیر ۲۶-۲۴۳-۲۶۰-۲۷۷-۶۰۹

ابن احمر ۴۹-۶۹-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵

۵۲۸

ابن ارفع راسه ۱۲۵۹

ابن ارقم = زید بن ارقم

- ابن اسحاق ٥٣
 ابن اسحاق (منجم) ١-٢٠-٥٠-١٠٠
 ابن اسحاق (مؤلف سير) ٣٨٦-٦٦٨-٦٦٩
 ابن اسحاق ١٠٣٠
 ابن اغلب = ابراهيم بن اغلب
 ابن اكنم = يحيى بن اكنم
 ابن الكفاني = ٣٨
 ابن الاببارى ١١٦٩
 ابن باجه ١١٢٦٠-١٢٦١
 ابن بختيشوع = جبريل بن بختيشوع
 ابن باديس = ابوعلی بن باديس
 ابن بسم ٣٣٩-١٢٧٣
 ابن بشرن ١٠٧٨-١٠٧٩-١٠٩٣
 ابن بشير ٩٢٤-١١٣١
 ابن بطال ٩١٠
 ابن البطحاوی ٣٨
 ابن بطوطة ٣٥٧-١٢٠٢
 ابن تقي ١٢٥٩-١٢٦٠
 ابن بكار ٩٠٩
 ابن بكير ٩٠٥
 ابن البنا ٢٢٣-١٠١٧-١٠١٩-١٠٣٠
 ابن البيطار ١٧١
 ابن البواب ٨٤٤-٨٤٧
 ابن ناشفين ٥٦
 ابن نافراكين ٤٥-٥٤-١٢٥٤
 ابن تلمساني ٩٨٣
 ابن نومرت ٤٨-٥٢٧
 ابن تيفلوت ١٢٦١
 ابن تين ٩١٠
 ابن ثابت ٩٢٨-١٠٢٣
 ابن جابر ١٢٠٢
 ابن جامع ٤٧٦
 ابن جبير ٢٢٥-٢٤
- ابن جعدر اشيلي ١٢٧٤-١٢٧٧
 ابن جدير ٤٧٥
 ابن جزبون = ابن خرمون
 ابن جزي ٤٠٩
 ابن جعفر ٤٠٩
 ابن جنى ١١٣٢-١١٦٦
 ابن جوزى ٩٠٨
 ابن الجياب ١٢٠٣
 ابن حاجب ١١٣١-١١٣٢-١١٣٣-١١٦٥
 ٩٢٥-٩٢٦-٩٢٧-٩٣٦-١١٢١
 ابن حبان ٦٣٦-٦٣٧-٦٤٣-٦٤٦
 ابن حبيب ٩٢٣-٩٢٥
 ابن حجاج = امام مسلم بن حجاج قشيري
 ابن حجاج ٣٩
 ابن حديد = ابن جدير
 ابن حراش ٦٢٩
 ابن حزم ٣٩٧-٥٢١-٦٣٦-٩١٤-٩١٧
 ابن حفصى ٣٩
 ابن حماد ٥١٨
 ابن حنبل = احمد بن حنبل
 ابن حنيفه = محمد بن حنيفه
 ابن حوشب ٦٧٢
 ابن حوقل ٣٥٣
 ابن حيان ٤-٣٣-٣٣٩-١٢٠١
 ابن حيون ١٢٦٥
 ابن خردادبه ١٠٠-١٥٠
 ابن خرمون ١٢٦٦-١٢٦٥
 ابن خزر ١٢٦٨
 ابن خطيب (وزير اندلس) ٣٧-٣٩-٥٧-٥٨-٦١
 ٩٩٥-١٢٠٣-١٢٣١
 ١٢٣٢-١٢٣٤-١٢٧٧
 ابن خطيب (فخر رازى) ٣٨-٣٨٧-٩٣٥-٩٥٦
 ٩٥٧-١٠٣٦-١٠٣٥
 ١٠٣٩-١٠٤٠-١٠٤٥

- ابن زهير ۱۲۵۸ - ۱۳۶۳ - ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶
 ابن الزيات ۱۲۲۹
 ابن الساعی ۶۰۹ - ابن الساعانی ۹۳۶ - ۹۳۹
 ابن سبا = عبدالله بن سبا ص (ب)
 ابن سميعن ۶۵۱ - ۹۹۰
 ابن سريع (مغنی) ۸۶۴
 ابن سريع ۱۱۷۱
 ابن سعيد ۱۰۴
 ابن سعيد ۱۲۶۳ - ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶ - ۱۶۷۷
 ابن سکيت ۱۱۷۱
 ابن سلام = عبدالله بن سلام
 ابن لسماک ۲۸
 ابن السمع ۱۰۲۲ - ۱۰۲۹ - ۱۰۷۸
 ابن سناء الملك مصری ۱۲۵۶ - ۱۲۷۲
 ابن سهل ۱۲۲۹ - ۱۲۶۸
 ابن سيدة ۱۱۶۸
 ابن سيرين ۱۰۰۶
 ابن سینا ۶۱ - ۱۰۹ - ۳۵۱ - ۶۸۵ - ۸۳۲
 ۹۹۱ - ۹۷۳ - ۱۰۱۲ - ۱۰۱۷ - ۱۰۲۴
 ۱۰۳۴ - ۱۰۲۹ - ۱۰۳۹ - ۱۰۴۱ - ۱۰۴۴
 ۱۰۹۸ - ۱۱۰۲ - ۱۱۰۴ - ۱۰۱۲
 ۱۱۱۷ - ۱۱۱۸ - ۱۱۲۴
 ابن شاس ۹۲۵
 ابن شبرين ۱۲۰۲
 ابن شجاع ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷
 ابن شرف ۳۰۵ - ۴۵۳ - ۱۲۰۱ - ۱۲۶۲
 ابن شعبان = ابواسحاق بن شعبان
 ابن شعيب = ابوالعباس احمد بن شعيب
 ابن شهاب = زهري
 ابن صائد = ابن صياد
 ابن الصائغ = ابوبکر ابن الصائغ و ابن ماجه
 ابن صابوني ۱۲۶۶ - ۱۲۶۷
 ابن صلاح ۹۰۵ - ۹۰۷ - ۹۰۸ - ۹۱۰
- ۱۰۵۴ - ۱۰۵۵ - ۱۱۵۶
 ابن خفاجة ۱۲۲۲
 ابن خلف جزائری ۱۲۶۷
 ابن خلکان ۳۲۹ - ۳۵۴ - ۴۴۴ - ۶۲۷ - ۶۸۵
 ۹۷۹ - ۱۱۴۹ - ۱۲۲۲
 ابن خوارمندان ۹۲۳
 ابن داود رقی ۱۱۷۱
 ابن دريد ۱۱۶۹
 ابن دقيق العبد = تقی الدين العبد
 ابن دهاق ۹۸۸ - ۹۸۹
 ابن دهقان = ابن دهاق
 ابن دويربده ۱۲۶۲
 ابن ذوالنون = يحيى بن المامون
 ابن ذی یزن ۳۵۰
 ابن رانس ۱۲۶۵
 ابن راسين = ابن رانس
 ابن راشد ۹۳۷ - ۱۰۰۶
 ابن رافع ۱۷۵
 ابن رشد ۹۴ - ۱۶۱ - ۲۶۱ - ۲۶۲ - ۹۲۴
 ۱۰۱۲ - ۱۰۲۹ - ۱۰۳۹ - ۱۰۳۴
 ۱۰۴۴ - ۱۱۰۲
 ابن رشيق ۳۰۵ - ۵ - ۸۶۳ - ۹۲۵ - ۱۱۷۶
 ۱۲۰۱ - ۱۲۲۱ - ۱۲۲۴ - ۱۲۲۳
 ۱۲۳۸ - ۱۲۴۳ - ۱۲۶۲
 ابن الرفعة ۹۲۲
 ابن الرقيق ۴ - ۳۵۰ - ۶۷۲ - ۱۲۰۰ - ۶۸ - ۴۰
 ابن رضوان = ابوالقاسم بن رضوان
 ابن رماحس ۵۰۱
 ابن الزبير ۲۲ - ۲۳ - ۴۱۶ - ۴۱۸ - ۴۲۲
 ۴۲۳ - ۴۲۹ - ۴۳۰ - ۴۳۱ - ۵۱۷
 ۵۲۵ - ۷۱۰ - ۷۱۱ - ۷۱۲ - ۷۱۳
 ابن زمرك ۵۹
 ابن زهر ۱۰۴۱ - ۱۲۶۰ - ۱۲۶۱ - ۱۲۶۳

٤٣١ - ٦٢٦ - ٦٤٨	ابن الصلاح ٥٣
ابن عمير ١٢٨٤	ابن الصلت ١٠٢٩ - ١٠٢٤
ابن العوام ١٠٤٣	ابن صياد ١٩٠ - ١٩٢ ص ب
ابن غازي (وزير) ٦١	ابن طائوس = عبدالوهاب بن علي
ابن فاضل معري ٩٨٦ - ٩٩٠	ابن طريف ١٢١٥
ابن فرس ١٢٦٥	ابن طولون ٣٦١
ابن فرغاني ١٠٢٩	ابن طيفور ٦٠٩
ابن فروخ فيرواني = عبدالله بن فروخ .	ابن عباد ١٣٥٥
ابن فضل ١٢٦٦	ابن عباس ٢٣ - ٢٩ - ٤٢٩ - ٤٣١ - ٥٣٣
ابن الفقيه ٦٦٥	٦٦٦ - ٦٤٣ - ٦٦٧ - ٧١١ - ٩٥٩
ابن فيره ٨٩٥ - ٨٩٦ - ٨٩٨ - ١٢٣٢	١٢٤٥
ابن القاسم بن وهب ٩٢١ - ٩٣٢ - ٩٢٥	ابن عبدالحكم ٩٢٣
ابن قاسم ١١٢٩	ابن عبدالحميد ٣٥٠
ابن قتيبه ٢٠٤ - ٢٠٨ - ١١٢٩ ص ب	ابن عبدربه ٢٧ - ٣٣ - ١٢٠١ - ١٢٤٦
ابن قره ٦٨٥	١٢٥٨
ابن قزمان ١٢٧٣ - ١٢٧٤ - ١٢٧٥	ابن عبدالسلام ٩٢٧ - ٩٢٢
ابن قسي ٣١١ - ٣١٢ - ٦٥١	ابن العبري ٢٨
ابن القصار (قاضي) ٩٣٩ - ٩٢٣	ابن عثمان ١٢٩ - ١٤١
ابن قلابه = عبدالله بن قلابه	ابن عدي ٦٣٥ - ٦٣٨ - ٦٣٩ - ٦٤٥ - ٦٧١
ابن كثير ٦٩٠	ابن عريشه ٢٨
ابن كربون ٤٦٠	ابن العربي حاتمي ٦٥١ - ٦٥٢ - ٦٥٣ - ٦٨٤
ابن الكلبي ١ - ١٧	٦٨٥ - ٩٩٠ - ١٠٦١
ابن كلثوم ١٢٣٣	ابن العربي (قاضي) ٩٢٠
ابن الكمام ١٠٢٩	ابن عربي = عبدالله بن عربي
ابن اللبان = ابن منتاب	ابن عطاءالله ٩٢٥
ابن لبيب = ابن لبيب	ابن العطار ٩١٤
ابن لحياني = ابويعحي زكريا بن احمد	ابن عطيه ٤٧٦ - ٥٢١ - ٩٠٠
ابن لبيب ٩٢٥	ابن العفيف ٩٩٠
ابن لهيعه = عبدالله بن لهيعه	ابن عقاب = ابن ابي المقب
ابن ماجشون ٩٢٥	ابن عقب = ابن ابي المقب
ابن ماجه ٦٢٦ - ٦٣١ - ٦٣٣ - ٦٣٤ - ٦٣٧	ابن علي ٦٢٨
٦٣٩ - ٦٤٢ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٧١٥ - ١٠١٢	ابن عمار ٥٦٧
ابن مالك ١١٣٢ - ١١٣٣ - ١١٧٥ - ١١٧٦	ابن عمر ٢٩ - ٤٠ - ٤٢٢ - ٤٢٥ - ٤٢٩

- ابن مالک ۵۵
 ابن مبشر = ابن میسر
 ابن مجاهد ۹۵۵
 ابن محرز ۹۲۴
 ابن مرانة - ۶۸۰
 ابن مرتین = ابوبکر بن مرتین
 ابن مردنیش ۳۲۴
 ابن مزنی ۵۶
 ابن مسعود ۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۳۷-۶۴۲-۷۱۵
 ابن معتز ۱۲۲۹ - ۱۲۴۱ - ۱۲۴۲
 ابن معطی ۱۱۶۵
 ابن معین ۶۲۹ - ۶۳۳ - ۶۳۴ - ۶۳۸ - ۶۳۹
 ۶۴۲ - ۶۴۶ - ۶۴۹ - ۶۷۱
 ابن مفیری ۱۰۷۷
 ابن مقفع ۷۲ - ۱۲۲۹
 ابن مقلة = علی بن مقلة
 ابن مکحول = رباح بن عجله
 ابن منتاب ۹۲۳
 ابن منتسر = ابوعقوب یوسف ثانی
 ابن منعم ۱۰۱۹
 ابن المنعم طرابلسی ۸۷۳
 ابن المواز ۹۱۲
 ابن مؤهل ۱۲۶۳
 ابن مهلب ۹۱۰
 ابن میسر ۹۲۵
 ابن النبیہ ۱۲۲۹
 ابن نجاح ۸۹۷ - ۸۹۸
 ابن النحوی ۱۲۳۱
 ابن الندیم ۱۱۷۱ - ۱۲۲۶
 ابن نعمان ۳۸
 ابن وحشیہ ۱۰۴۷
 ابن وهب ۹۰۵
 ابن وهب (حسن بن فاسم) ۶۸۸
- ابن هارون ۹۲۷
 ابن هاشم ۱۲۵۲ - ۱۲۳۵
 ابن هانی ۱۲۲۹ - ۱۲۴۶
 ابن هبيرة ۳۶۱ - ۵۱۶
 ابن هردوس ۱۳۶۳
 ابن هرمة ۱۲۴۱
 ابن هشام ۱۹۲ - ۴۱۲
 ابن هشام (جمال الدين) ۱۱۳۲ - ۱۱۶۵ - ۱۱۶۶
 ابن هود ۳۱۴
 ابن الهيثم ۱۰۲۷
 ابن یونس ۶۳۰ - ۶۲۴ - ۸۴۱ - ۹۲۵ - ۱۱۳۱
 ابوادریس خولانی ۴۴۰
 ابواسامه ۶۳۹
 ابواسحاق = طویجن
 ابواسحاق = ابن خفاجه
 ابواسحاق ابراهیم = زجاج
 ابواسحاق بن شعبان (قاضی) ۹۲۱
 ابواسحاق (حفصی) ۴۰ - ۴۵ - ۴۸ - ۵۴
 ابواسحاق اسفراینی ۱۷۸ - ۲۰۸ - ۲۸۰ - ۳۸۰
 ۹۹۷ - ۱۰۳۷
 ابواسحاق دینوی ۱۲۶۳
 ابواسحاق سبعی ۶۳۰ - ۶۳۱
 ابوالاسود ذؤلی ۱۱۶۴
 ابوبحر بن عاصی ۸۴۱
 ابوبدیل ۶۷۹ - ۶۸۰
 ابوبرده ۴۰ - ۲۴۰
 ابوبزة ۶۲۹
 ابوانبشیر = آدم
 ابوالبشر سیف الاسلام علی بن محمد یزدوی = یزدوی
 ابوالبرکات بلغیقی ۹۰۹ - ۱۱۱۴ - ۱۲۴۰ - ۱۲۴۲
 ابوالبرکات عبدالله بن احمد = نسفی
 ابوالبقا ۷ - ۲۴۸ - ۹۱۵ - ۱۱۹۰

- ابوبكر صالح بن شريف = صالح بن شريف
 ابوبكر (صديق) ٩ - ١٧٦ - ٢٠٩ - ٢٥٨ - ٣٧٦
 ابوبكر عاصم = عاصم بن ابي النجود
 ٤١٤ - ٤٠١ - ٣٩٠ - ٣٨٩ - ٣٧٧
 ابوبكر عبدالله بن زبير = ابن الزبير
 ٤٤٩ - ٤٣٤ - ٧٢٠ - ٤١٩ - ٤١٧
 ابوبكر عيسى عبدالملك = ابن قرمان
 ٧١٣ - ٧١٠ ٦٧٥ - ٦٥٠ - ٥٢٢
 ابوبكر محمد ٤٥
 ٩٩١ - ٩٨١ - ٣٢١ - ٧١٥
 ابوبكر محمد = ابن قرمان
 ١٠٠٠ - ١٠٠٦
 ابوبكر (ابراهيم) = ابن خفاجه
 ابوبكر (سلطان حفصيه) ٣٥٦
 ابوبكر بن ابي حميره ٨٤١
 ابوبكر بن ابراهيم = ابن تفلوت
 ابوبكر بن بشرون = ابن بشرون
 ابوبكر بن زهير = ابن زهير
 ابوبكر بن الصائغ = ابن ماجه
 ابوبكر بن عبدالله (قاضي اشبيلية) ٤٥٤
 ابوبكر بن عربي مالكي ٤٢٨ - ٤٣٠ - ٩٣٩
 ابوبكر بن عربي (قاضي) ١١٤٧ - ١١٤٦
 ابوبكر بن عياش ١٣٠
 ابوبكر بن قرمان = ابن قرمان
 ابواب بكر مرتين ١٢٧٥
 ابوبكر بن هداية الله الحسيني ٩٠٥
 ابوبكر ابهرى (قاضي) ٩٢٣
 ابوبكر ابيض ١٢٦٠
 ابوبكر اسكاف ٦٢٧
 ابوبكر باقلاني ٣٧ - ٣٨٣ - ٩٥٥ - ٩٥٦ - ٩٥٩
 ١٠٣٧ - ١١٧١
 ابوبكر احمد بن ابو خيثمه ٦٢٧
 ابوبكر احمد بن علي بن ثابت = خطيب
 ابوبكر احمد بن هارون = يزار
 ابوبكر يزار = يزار
 ابوبكر زبيدي = زبيدي
 ابوبكر صابوني = ابن صابوني
 ابوبكر صحراوي (امير) ١٢٦٠
- ابوبكر صيرفي ٥٤٩ - ٥٤٦
 ابوبكر طروشوي ٧٣ - ٣٠٦ - ٥٥٠ - ٥٥١ - ٩٢٦
 ابوبكر عاصم = عاصم بن ابي النجود
 ابوبكر عبدالله بن زبير = ابن الزبير
 ابوبكر عيسى عبدالملك = ابن قرمان
 ابوبكر محمد ٤٥
 ابوبكر محمد = ابن قرمان
 ابوبكر محمد بن سيرين = ابن سيرين
 ابوبكر محمد = ابن شبرين
 ابوبكر محمد بن ارفع = ابن ارفع راسه
 ابوبكر محمد بن باجه = ابن باجه
 ابوبكر محمد بن زهره = ابن زهر
 ابوبكر محمد بن مسلم = زهري
 ابوبكر محمد بن منكر = محمد بن منكر
 ابوبكر يحيى بن عبدالله = ابن بقي
 ابوتاشفين ٣٥٦
 ابو تمام ١٢١٩ - ١٢٢٩ - ١٢٣٨ - ١٢٤١
 ١٢٤٢ - ١٢٤٦
 ابوالثنا محمود بن ابوبكر = سراج الدين ارموي
 ابوجعفر (منصور خليفه) ٢٣ - ٢٦ - ٢٨ - ٢٩
 ٣٩٣ - ٣٩٤ - ٣٩٥
 ٤٠٩ - ٤١٦ - ٤٥١
 ٥٠٨ - ٦٤٣ - ٧١٣
 ١٠١١ - ١٠٢٤
 ابوجعفر بن عبدالله = اعشى تطيلي
 ابوجعفر خازني = اسحاق بن حسن خازني
 ابوجعفر عبدالله بن مروان ٤٠٨
 ابوجعفر عقيلي ٦٢٩ - ٦٣١
 ابوحاتم = سهل بن سلامة
 ابوحاتم رازي ٦٤٢
 ابوحاتم نسائي = نسائي
 ابوالحارث بن مضاء ٧١٠
 ابوحامد اسفرايني ٣٨

ابوداود ۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۲۹-۶۳۰-۶۳۱
 ۶۳۲-۶۳۶-۶۳۸-۶۴۶-۶۶۹
 ۶۷۰-۶۷۱-۷۱۵
 ابوداود سیستانی (سجستانی) ۹۰۶
 ابوداود طرابلسی ۹۰۷
 ابوالدرداء ۴۳۷
 ابوالدلفاء = شیبان بن عبدالعزیز
 ابوریحان بیرونی ۷۰-۸۳-۵۸-۳۳ (حاشیه)
 ابوزرعة ۶۲۸-۶۳۴-۶۳۸-۶۴۵
 ابوزکریا بن ابی حفص = ابوزکریا یحیی بن ابوحفص
 ابوزکریا حفصی = ابوزکریا یحیی بن ابوحفصی
 ابوزکریا یحیی بن ابوحفص ۵۳۴-۱۲۵۳-۴۰
 ابوزکریا یحیی بن سلطان ابواسحاق ۵۸۳-۵۸۴
 ابوزکریا یحیی بن ابومحمد عبدالله ۵۳۴-۶۵۸
 ابوزکریا یحیی بن معین انباری = ابن معین
 ابوالزناد ۵۱۶
 ابوزید دیوسی ۹۳۵-۹۳۶-۹۳۹
 ابوزید قیس بنی بن درج ۱۲۴۱
 ابوسالم ابراهیم ۴۶۱۰-۵۶
 ابوسعید بقری (امیر زنانه) ۱۲۵۲
 ابوسعید (سلطان) ۱۸۰-۳۵۶-۷۹۶-۱۲۳۱
 ابوسعید بن یونس = ابن یونس
 ابوسعید برادعی - ۹۲۴-۱۱۲۹
 ابوسعید برفوق ۳۵۶
 ابوسعید جزار ۹۹۳
 ابوسعید خدری ۴۲۲-۴۲۹-۶۲۶-۶۳۲-۶۳۳
 ۶۳۴-۶۳۵-۶۳۶-۶۳۷
 ۶۷۰
 ابوسفیان ۱۷۶
 ابوسفیان بن حرب ۹۴۸
 ابوسله خلال ۳۹۴
 ابوسلیمان حمدا احمد بستی خطابی ۱۸۸-۵۲۰
 ابوسلیمان ابوب بن زید بن قیس هلالی = ابن قریة

ابوحامد محمد بن محمد = رکن الدین عمیدی
 ابوجیب = ابوجیب
 ابوحذیفة = واصل بن عطاء
 ابوالحسن (محدث) ۶۳۰-۶۳۱
 ابوالحسن بن جحدر = ابن جحدر اشبیلی
 ابوالحسن بن فضل = ابن فضل
 ابوالحسن اشعری (شیخ) ۹۵۴-۹۵۵-۹۵۶
 ۱۰۳۷
 ابوالحسن دجاج ۱۲۶۶
 ابوالحسن سهل بن مالک = سهل بن مالک
 ابوالحسن علی = ابن جیب
 ابوالحسن علی بن هلال = علی بن هلال
 ابوالحسن ماوردی = ماوردی
 ابوالحسن مقرئ دانی ۱۲۷۵
 ابوالحسن (سلطان مرینی) ۱۰-۱۷۰-۳۵۶-۵۱۳
 ۶۹۸-۱۱۱۱-۱۲۸۹
 ۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸
 ابوالحسن ملیلی (قاضی) ۷۹۶
 ابوالحسین (سلطان) ۵۰۵
 ابو حسین بن قصار = ابن القصار
 ابوالحسین محمد بن علی بصری ۹۳۵
 ابوحفص ۱۰-۴۹-۴۰
 ابوحمو ۵۷-۵۹-۶۰-۶۱
 ابوحمیرة ۸۴۱
 ابوحنیفة (امام) ۴۳۰-۴۴۴-۷۲۲-۹۱۱-۹۱۲
 ۹۱۳-۹۱۶-۹۱۹-۹۲۰
 ابوخطیب ۷۱۲-۹۲۳-۹۳۷-۹۳۸-۱۲۲۹
 ابوالخطاب بن زهر = ابن زهر
 ابوخلدون = ساطع الحصری
 ابوالخلیل ۶۳۰-۶۳۱
 ابوخشمه ۶۶۷
 ابوداود سلیمان بن نجاح = ابن نجاح

ابو بصير ناجي ٦٣٤ - ٦٣٥ - ٦٣٦ ٦٣٧
 ابوظالب ٨٦٤
 ابوظيفل عامرين وائله كناني ملى ٦٢٩ - ٦٤١
 ابوظبيب = طاهر بن حسين
 ابو عباد معبد بن وهب = معبد بن وهب
 ابوالعباس (سلطان مرينى) ١٢٣١ - ٥٩ - ٦٤
 ابوالعباس = ابن البنا
 ابوالعباس احمد بن ادریس = شهاب الدين قرافي
 ابوالعباس احمد بن شيب ١٢٣١
 ابوالعباس احمد بن طيب سرخسى = احمد بن طيب سرخسى
 ابوالعباس احمد بن محمد علوجه = احمد بن محمد...
 ابوالعباس احمد بن الرفعه = ابن الرفعه
 ابوالعباس احمد (موحدى) ١٠ - ٤٧٧
 ابوالعباس احمد سبتي = سبتي
 ابوالعباس سرخسى = احمد بن طيب
 ابوالعباس فلانسى ٩٦٥
 ابوالعباس ناشى = ناشى
 ابو عبدالله ٦٨٣
 ابو عبدالرحمان ناشى ٩٠٦
 ابو عبدالله (موحدى) ١٠
 ابو عبدالله = ابن نعمان
 ابو عبدالله (سلطان اندلس) ٥٧
 ابو عبدالله بن خطيب = ابن خطيب (اندلسى)
 ابو عبدالله احمد = ابن عبدربه
 ابو عبدالله اصبح بن الفرج = اصبح
 ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبى = حارث اسد بن محاسبى
 ابو عبدالله الله حاكم = حاكم (نيسابورى)
 ابو عبدالله حذيفة بن يمان ٦٦٩ - ٦٨٠
 ابو عبدالله خوارزمى = خوارزمى
 ابو عبدالله شيعى ٣٩٦ - ٦٠٣ - ٦٧٣
 ابو عبدالله لوشى ١٢٧٩
 ابو عبدالله مالك = مالك ابن انس ..
 ابو عبدالله محتسب ٣٥
 ابو عبدالله محمد (امير بجايه) ٥٨ - ٦٠
 ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعى = شافعى
 ابو عبدالله محمد بن سليمان سطل ١٠٢٣
 ابو عبدالله محمد بن على = ابن حماد
 ابو عبدالله محمد بن يزيد = ابن ماجه
 ابو عبدالله مهدى (خليفه) ٢٣ - ٢٩ - ٣٩٨ - ٤١٥ - ٤١٦
 ٦٧٩ - ٦٨٠ - ٧١٣
 ابو عبيد آجرى ٦٣٣
 ابو عبيد بن مسعود ثقفى ٥٤٨
 ابو عبيد بن جراح ٤١٤
 ابوالعلاء معرى = معرى
 ابو على باديس ٦٨٢
 ابو على بن سينا = ابن سينا
 ابو على قالى بغدادى ٢٥٥ - ١١٧٩
 ابو على عمر بن محمد = ثلويين
 ابو على فارسى = فارسى (نحوى)
 ابو على ناصر الدين زواوى = زواوى
 ابو عمران بن يزيد بن اسود تابعى = ابراهيم نخعى
 ابو عمرو بن حاجب = ابن حاجب
 ابو عمرو بن عبدالبرحافظ ٩١٤ - ٩٥٣
 ابو عمرو بن زاهر اشبيلى = ابو عمرو زاهد شيبلى
 ابو عمرو بن صلاح = ابن صلاح
 ابو عمرو احمد = قسطلى
 ابو عمرو داني ٨٤٦ - ٨٩٧ - ٨٩٨
 ابو عمرو زاهد اشبيلى = ١٢٧٥
 ابو عمرو وطلمنكى بن ابى عبدالله بن مفرح ٨٤١
 ابو عنان (سلطان مرينى) ٣٥٧ - ٣٥٨ - ٤٤ - ٤٥
 ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٥ - ٥٦
 ابو عياتى ٦٤٩
 ابو عيسى ترمزى = ترمذى
 ابو غالبىس - ٤٦٠
 ابو فارس عبدالعزیز (امير المؤمنین) ٩ - ١٠ - ٦٨
 ٤٠ - ٦٠ - ٦١

٦٣٧ ٦٣٦ - ٦٣٥ - ٦٣٤
 ٨٦٤
 ٦٢٩ - ٦٤١
 = طاهر بن حسين
 = معبد بن وهب
 (سلطان مرينى) ١٢٣١ - ٥٩ - ٦٤
 = ابن البنا
 = شهاب الدين قرافي
 ١٢٣١
 = احمد بن طيب سرخسى
 سرخسى
 = احمد بن محمد علوجه
 = ابن الرفعه
 (موحدى) ١٠ - ٤٧٧
 = سبتي
 = احمد بن طيب
 ٩٦٥
 = ناشى
 ٦٨٣
 ٩٠٦
 (موحدى) ١٠
 = ابن نعمان
 (سلطان اندلس) ٥٧
 = ابن خطيب (اندلسى)
 = ابن عبدربه
 = اصبح
 = حارث بن اسد محاسبى
 = حاكم (نيسابورى)
 حذيفة بن يمان ٦٦٩ - ٦٨٠
 = خوارزمى
 ٣٩٦ - ٦٠٣ - ٦٧٣
 ١٢٧٩
 = مالك ابن انس ..

- ابوالفتح رازی = ۲۱ - ۱۸۸ - ۸۹۸
 ابوالفداء ۴۸
 ابوالفداء اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر
 ابو فراس ۱۲۱۹
 ابوالفرج اصفهانی ۲۶۸ - ۱۱۷۹
 ابوالفضل بیهقی ۵۰۹
 ابو الفضل (مریخی) ۴۴
 ابوالفضل یوسف = ابن النحوی
 ابوالقاسم بن خرشید ۴۴۴
 ابوالقاسم بن عبدالله مهدی ۳۵ - ۴۵۱
 ابوالقاسم بن فیره = ابن فیره
 ابوالقاسم احمد بن محمد بن خلف حوفی ۹۲۸-۱۰۲۳
 ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ۱۲۳۲
 ابوالقاسم رحوی ۱۱۱۱
 ابوالقاسم الروحی = ابوالقاسم رحوی
 ابوالقاسم زجاج = زجاج
 ابوالقاسم سلیمان طبرانی = طبرانی
 ابوالقاسم شاطبی = ابن فیره
 ابوالقاسم شریف (قاضی غرناطه) ۱۲۳۳
 ابوالقاسم شریف سبتی ۱۲۴۰-۱۲۴۳
 ابوالقاسم شیعی ۵۰۲
 ابوالقاسم عبدالرحمن بن خثعمی = سهیلی
 ابوقیصه بن ذؤب ۶۶۹ - ۶۷۱
 ابوقحافة ۳۰۹
 ابوقدامة ۳۶۹
 ابوقلابه جرمی ۶۴۴
 ابوکرب تبع اصغر ۱۷ - ۱۹ - ۷۰۹
 ابوکامل شجاع بن اسلم ۱۰۲۱ - ۱۰۲۰
 ابوکلجه = رباح
 ابواللیل ۱۲۵۳
 ابو محمد بن ابوزید مالکی ۲۰۸
 ابو محمد بن تافراکین = ابن تافراکین
- ابومحمد بن حزم = ابن حزم
 ابومحمد بن عطیة = ابن عطیة
 ابومحمد رعینی اندلسی = ابن فیره
 ابو محمد ایوب بن ابی زید ۳۲۲
 ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشبیلی = ابن سبعین
 ابو محمد عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) ۵۲۱
 ابو محمد عبدالله بن ابی زید = ابن ابی زید
 ابو محمد عبدالله ولی ۶۵۸
 ابو مدین شعیب بن حسین اندلسی ۶۶۱
 ابومروان بن خلف قرطبی = ابن حیان
 ابوروان عبدالملک بن عبدالعزیز = ابن ماجشون
 ابومرّة = ابوبزة
 ابومسلم (خراسانی) ۳۹۴ - ۵۰۸ - ۶۷۶
 ابومسلم بن خلدون ۱۰۲۲
 ابومعالی (امام الحرمین) ۳۸۰ - ۹۲۸ - ۹۳۵
 ۹۶۰ - ۱۰۲۳ - ۹۵۵
 ابومعشر بلخی ۶۷۵ - ۶۷۹
 ابوموسی اشعری = ۴۰۳ - ۴۳۷ - ۸۶۰
 ابومهدی عیسی بن زیات ۹۹۲-۹۹۳-۹۹۵-۹۹۶
 ابونصر فارابی = فارابی
 ابو نضره ۶۳۲
 ابونعیم حافظ احمد اصفهانی - ۹۲۹
 ابونواس ۳۰ - ۳۰۰ - ۳۳۸ - ۱۲۱۹ - ۱۳۴۱
 ابووائل شقیق بن سلمة اسدی خزیمی ۶۲۸ - ۷۱۵
 ابوالواصل ۶۳۶ - ۶۳۷
 ابوالوفا ۵۶
 ابوالولید بن رشد = ابن رشد
 ابوالولید = هشام بن حکم
 ابوالولید باجی ۹۲۰
 ابوالولید وقشی ۸۴۱
 ابوهارون عبدی ۶۳۶
 ابوهاشم بن (محمد بن حنفیة) ۳۹۳
 ابوهذیل علاف ۹۶۴

احمد بن حنبل (امام) ۳۲-۴۱۲-۶۲۸-۶۳۶۲۹

۶۳۸-۶۳۹-۶۴۰

۶۴۳-۶۴۳-۶۷۱-۹۰۵

۹۰۷-۹۰۸-۹۱۱-۹۱۹

۹۲۰-۹۲۵-۹۳۷-۹۶۶

احمد بن شیب = ابوالعباس احمد ...

احمد بن طیب سرخسی ۸۶۲

احمد بن عبدربه = ابن عبدربه

احمد بن عبدالله بن یونس = ابن یونس

احمد بن عثمان (شاهزاده حفصی) ۱۱۱۱

احمد بن علی بن ثابت = خطیب

احمد بن علی بن منشی تمیمی = ابویعلی

احمد بن فارسی ۱۱۷۰

احمد بن محمد بن خلف حوفی = ابوالقاسم

احمد بن محمد بن دراج = قسطلی

احمد بن محمد بن الرفعه = ابن الرفعه

احمد بن محمد بن عبدالحمید = ابن عبدالحمید

احمد بن محمد علوجه م ب

احمد بن محمد بن طاهر حسینی علوی = سبتی

احمد بن هارون = بزار

احمد بن یحیی ثعلب = ثعلب

احمد اصفهانی حافظ = ابونعیم

احمد بستی = ابوسلیمان حمدیبا احمد ...

احمد دلمی معزالدوله ۳۰۳ - ۴۵۲

احمد زکی صفوت ۴۳۷

احمد سبتی = سبتی

احمد صقلی ۵۰۳ - ۵۰۴

احمد فرید رفاعی (دکتر) ۵۷ - ۵۶

احمد (موحدی) = ابوالعباس احمد

احمد لحنی ۱۰

احمدی = احمد بن عثمان

احمر = خلف احمر

ابو هريرة - ۱۸۰ - ۴۲۸ - ۴۲۶ - ۳۸۱ - ۶۴۵

۶۶۹ - ۷۱۵ - ۹۲۹

ابویاسرین اخطاب ۶۶۸ - ۶۶۹

ابویحیی (موحدی)

ابویحیی (سلطان حفص) ۶۸۳

ابویحیی زکریا بن احمد لحنی = ابویحیی لحنی

ابو یحیی عبید = ابن سرج

ابویحیی لحنی ۶۶۸ - ۶۸۲

ابویحیی محمد بن معن = معتم بن صمادح

ابوزید (صاحب الحمار) ۶۷۳

ابوزید ۳۲۲

ابو یعقوب بادسی ۶۵۸

ابو یعقوب یوسف = سکاکی

ابو یعقوب یوسف اول ۲۲۳

ابو یعقوب یوسف ثانی ابن منتصر ۲۲۳

ابویعلی موصلی ۶۲۶ - ۶۴۶ - ۹۰۷

ابویوسف = یعقوب بن المنصور

ابویوسف بن عبدالحق (مرینی) ۱۲۰۲

ابی برده = ابو برده

ایض = ابوبکر ایض

ابی وائل = ابورئیل

ابیوردی ۳۸

اتامش ۳۶۱

احدب ۱۰۱۹

احمد ۶۸۷

احمد = ابن قسی

احمد = قسطلی

احمد (شاهزاده مرینی) ۶۳

احمد ابفا (ابا) ۹۲۷

احمد بن ابو خشیمه = ابوبکر احمد بن ...

احمد بن ابوالفتح = ابن خفاجه

احمد بن ابی داود ۴۱۲ - ۴۴۰

احمد بن ادريس = شهاب الدین قرافی

- اسحاق موصلی ۸۶۴
 اسد بن ربیعۃ بن نزار (یدر قبیله) ۲۵۰
 اسد بن فرات ۹۲۳ - ۵۰۰ - ۹۲۴
 اسد بن موسی ۶۳۶
 اسد السنه = اسد بن موسی
 اسدی = ابواثل
 اسدی = سیف بن عمر
 اسرائیل (خدا) ۱۴ - ۱۵
 اسعد ابوکرب = ابوکرب تبع اصغر
 اسفرائینی = ابواسحاق
 اسفرائینی = ابوحامد
 اسکندر افرودی ۱۰۱۱
 اسکندر مقدونی ۱۰۰۹ - ۱۰۱۰ - ۱۰۱۱ - ۱۰۹۷
 ۱۰۹۸
 اسلم بن سدرۃ ۸۲۰
 اسماء (دختر ابوبکر) ۲۰۹ - ۷۱۰
 اسماعیل (پسر ابراهیم ع) ۷۰۷ - ۷۰۸ - ۷۰۹
 اسماعیل (قاضی) ۹۲۳ - ۹۲۵
 اسماعیل بن ابراهیم بن مهاجر ۶۶۴
 اسماعیل بن القاسم قالی = ابوعلی قالی
 اسماعیل بن کثیر = ابن کثیر
 اسماعیل بن (امام جعفر صادق ع) ۳۵ - ۳۶ - ۳۹۶
 ۳۹۷ - ۴۵۱
 اسماعیل قاضی ۳۲
 اشبیلی = ابن جحدر
 اشبیلی = ابن سبعین
 اشبیلی = ابوعمر وزاهد
 اشتر ۵۴۶
 اشعث بن قیس ۲۶۸
 اشعری = ابوالحسن اشعری
 اشعری = ابوموسی
 اشعیت (شمیت) ۴۱ - ۴۳
 اشهب ۹۲۱ - ۹۲۳
 احوص ۱۲۳۲
 اخشید = محمد بن اخشید
 اخطب ۶۶۸
 اخنوخ ۱۰۷۳
 ادیس (ع) ۲۱۴ - ۷۷۳ - ۸۲۸ - ۱۰۷۳
 ادیس بن ادیس ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۳ - ۴۵
 ۴۶ - ۳۹۵ - ۴۵۱
 ادیس بن عبدالله بن حسن ۳۹ - ۴۰ - ۴۱ - ۴۴
 ۳۹۵ - ۴۵۱ - ۵۸۲ - ۷۴۸
 ادیس اصغر = ادیس بن ادیس
 ادیس اول = ادیس بن عبدالله بن حسن
 ادیس اکبر = ادیس بن عبدالله بن حسن
 ادیس دوم = ادیس بن ادیس
 ادیسی ۸۴ - ۸۹ - ۱۰۰ - ۱۰۸ - ۱۱۹ - ۱۴۰
 ۱۴۱ - ۱۴۷ - ۱۵۱ - ۱۵۲ - ۱۵۳
 ادیب نیشابوری ۱۲۹۱ (حاشیه)
 اردشیر ۶۷۶ - ۷۱۷
 ارسطو ۳۶ - ۷۲ - ۷۳ - ۲۱۹ - ۲۲۳ - ۲۶۱
 ۵۰۹ - ۹۸۴ - ۱۰۱۰ - ۱۰۱۱ - ۱۰۱۲
 ۱۰۳۲ - ۱۰۳۹ - ۱۰۴۴ - ۱۰۹۶
 ۱۹۰۷ - ۱۰۹۸ - ۱۱۰۲ - ۱۱۳۰ - ۱۲۴۷
 ۲۱ ارم
 ارموی = سراج الدین ارموی
 ارموی = تاج الدین محمد بن حسین
 ازد بن زید ۲۵۰
 ازرقی ۷۱۵
 اسامه بن زید (لیثی) ۳۸۹ - ۴۲۲ - ۶۱۷ - ۶۶۹
 استفانو کولوزیو ۴۳
 اسحاق (بن ابراهیم ع) ۱۳۸ - ۲۶۷ - ۷۰۷ - ۷۱۶
 اسحاق (محدث) ۶۴۲
 اسحاق بن حسن خازنی ۹۶ - ۹۸
 اسحاق بن عبدالله = طویس
 اسحاق خازنی = اسحاق بن حسن خازنی

امرؤالقیس ۵۸۶-۱۲۴۵
 ام سلامة ۱۲۵۵
 ام سلمة ۶۲۶-۶۳۱-۶۳۲
 امیر المؤمنین = عبدالؤمن موحدی
 امیر المؤمنین = عبدالرحمن الناصر
 امیر المؤمنین = علی (ع)
 امیر المؤمنین = عمر (خلیفه)
 امیر حجاز = (محمد س)
 امیر محمد (امیر اندلس) ۱۲۸۳
 امیر المسلمین = سعد بن ابی وقاص
 امیر المسلمین = یوسف بن تاشفین
 امیر مکه = (محمد س)
 امین (برادر امامون) ۳۱۳-۶۷۸
 امیه ۴۲۸
 امیه بن ابی السلت ۱۹۲
 امیه بن عبدالغافر ۳۹
 انباز قلس ۱۰۱۰
 انباری = ابن معین
 اندلسی = ابومدین
 انثر ۴۶۷
 انس بن مالک ۴۲۹-۶۴۲-۶۴۹
 انصاری (خواجه) = هرزی
 انوشیروان ۴۰-۷۲-۲۰۴-۳۵۳-۲۶۸-۴۸۰
 ۶۶۵-۶۷۷-۷۵۹-۸۵۷
 اوشیر ۴۶۰
 اوغسطس = اوکوستس
 اوکوستس ۴۵۹
 اوکوست کنت ۳۱-۴۲-۴۳
 اوکوستین (قدیس) ۳۴
 اومیروس ۱۲۴۷
 اپشا ۱۵
 ایوب بن ابی زید = ابومحمد ایوب
 ایوب بن زید بن قیس هلالی = ابن قریه

اصبحی = مالک بن انس
 اصبح (بن فرج) ۹۲۵
 اصطخری ۸۹-۱۲۲-۳۵۳
 اصفهانی = ابوالفرج (ساحب اغانی)
 اصفهانی = ابونعیم حافظ
 اصم ۳۷۸
 اصمعی ۲۷-۲۰۴-۷۱۴-۱۲۶۴
 اعشی ۷۰۹-۱۲۴۵
 اعلم بطلیوسی ۱۲۵۸-۱۲۶۰
 اعمش ۶۲۸
 اعمی تطیلی - ۱۲۵۹-۱۲۶۰
 افریقش ۱۶-۱۷
 افضل بن امیر الجیوش بدرجمالی ۳۵۴
 افضل الدین خونجی ۱۰۳۵-۱۱۳۳-۱۲۳۲-۱۲۳۳
 افطس ۷۱۵
 افلاطون ۳۶-۹۸۴-۱۰۱۰-۱۰۲۴-۱۰۹۷
 ۱۱۰۰
 اقلیدس ۸۲۵-۱۰۱۱-۱۰۲۵-۱۰۲۳
 اقلیمنطس ۴۶۰-۴۶۱
 الیاس بن مضر ۲۵۰
 الیوس حکیم ۶۷۷
 اماری ۳۳
 امام = مهدی موحدی
 امام = علی (ع)
 امام الحرمین = ابوالعالی
 امام فخر = ابن خطیب (فخر رازی)
 امام فخر بن خطیب = ابن خطیب (فخر رازی)
 امام المحدثین = احمد بن حنبل
 امام مالک = مالک بن انس
 امام مسلم = مسلم بن حجاج قشیری
 امام معصوم ۴۵۵
 ام المؤمنین = عایشه
 ام حبیبه ۶۲۶-۶۴۷

ابوب صدیق (ع) ۴۶۰

ب

باجریقی ۶۸۵ - ۶۸۸ - ۶۸۹ - ۶۹۰

باجی = ابوالولید

بادسی = ابومعقوب بادی

بادیس ۵۳۲

بادیس بن منصور ۵۸۳

بارتولد ۱۲۰

بارس بن یهودا ۱۵

باعز ۱۵

باقلائی = ابوبکر باقلائی

باکونین ۴۱ - ۴۲

باکیک ۳۶۱

بایزید اول ۵۰

بایزید بسطامی ۹۹۷ - ۹۹۸ - ۱۰۲۹ - ۱۰۶۸

البتانی ۱۰۲۹

بجیلة ۲۵۳ - ۴۹۹

بختری ۱۲۱۹ - ۱۲۴۱ - ۱۲۴۶

بخاری (محمد بن اسماعیل) ۳۲ - ۵۰ - ۲۰۸

۲۳۸ - ۵۲۲ - ۶۲۷ - ۶۲۹ - ۶۳۳

۶۳۵ - ۶۳۶ - ۶۳۹ - ۶۴۱ - ۶۴۲

۶۴۴ - ۶۴۶ - ۶۷۰ - ۶۷۱ - ۷۱۵

۷۹۳ - ۹۰۶ - ۹۰۹ - ۹۱۰ - ۹۱۱

۹۱۲ - ۹۱۳ - ۹۳۶ - ۹۴۹ - ۹۶۶

۹۶۹ - ۹۷۴

بختنصر ۱۳ - ۴۵۸ - ۷۱۷

بختیشوع = جبریل بن بختیشوع

بدرجمالی ۳۵۴

بدیع الزمان همدانی ۱۲۲۹

برادعی = ابوسعید برادعی

برقوق = الظاهر ابوسعید برقوق

برکیا روق بن ملکشاه ۵۶۷

بزار ۶۲۶ - ۶۴۵ - ۶۴۶ - ۶۴۷ - ۹۰۷

بزرگمهر ۷۳ - ۶۷۷

بساسیری ۳۶ ص الف

بسطام بن قیس بن شیبان ۲۶۸

بشار بن برد ۱۲۳۲ - ۱۲۴۱

بشیر بن مروان ۶۴۲

بشیر بن نهیک ۶۴۶

بصری = ابوالحسین محمد بن علی

بطرس بستانی ۱۲۵۷ - ۱۲۶۱

بطلمیوس ۸۴ - ۸۹ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷ - ۱۰۰ - ۱۰۵

۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۹ - ۲۲۸ - ۱۰۲۹

۱۱۰۶ - ۱۱۰۷ - ۱۱۰۸

بطلیوسی = اعلم بطلیوسی

بغا ۴۲ - ۳۶۱

بقراط ۱۰۱۰

بقری = ابوسعید

بکربن وائل ۴۲۵

بکربن هوازن ۱۱۸۵

بکری ۴۶ - ۸۲ - ۶۹۸ - ۷۰۳

بلال بن ابوردة بن ابی موسی اشعری ۳۶۱

بلال بن هاشم ۱۲۵۲

بلخی = ابومعشر

بلخی = شاذان بلخی

بلقیعی = ابوالبرکات

بلکین بن زری ۶۳ - ۳۲۱ - ۵۰۳

بلقینی = سراج الدین بلقینی

بنیامین ۴۶۰

بویطی ۹۲۱

بوزرجمهر = بزرگمهر

بوعز = باعز

بول ۴۱

بونوی ۱۰۶۱ - ۱۰۶۳ - ۱۰۶۶ - ۱۰۶۷ - ۱۰۶۸

۱۰۶۹

بهاء الدولة ۴۵۲

بهار ملک الشعرا ۱۲۴۸

- بهرام بن بهرام ۷۲-۵۷۱
 بهلول بن عبیده الحمی ۴۸۱
 بهمن ۷۱۷
 بیبرس ۳۵۵-۵۰۰-۶۹۰-۶۸۶
 بیرس = پارس
 بیرونی = ابوریحان
 بیسانی ۱۲۲۹
 بیضاوی ۹۳۶-۹۵۷
 بیهقی (محدث) ۱۷-۶۴۹
 بیهقی = ابوالفضل بیهقی
 پ
 پترارک ۵۱
 یزدوی ۹۳۶-۹۳۷-۹۴۰
 پطرس (حواری) ۱۳۹-۴۵۶-۴۶۰-۴۶۱
 پوران (دخترحس سهل) ۳۳-۳۴-۳۳۷-۳۳۸
 ۳۴۹
 پورداود (استاد دانشگاه تهران) ۲۲۹
 پوکاچیو ۵۱
 پولس (حواری) ۱۳۹-۴۶۱
 پیامبر = محمد (ص)
 پیری زاده ۴۹
 ت
 تاج الدین محمد بن حسین ارموی ۹۳۶
 تاشفین بن علی بن یوسف ۵۴۶-۵۴۷
 تئودور روزولت ۵۴
 توفیل = توفیل رومی
 تبع ۲۰
 تبع اصغر = ابوکرب
 ترمذی ۳۲-۳۹۲-۶۲۶-۶۲۷-۶۲۸-۶۳۳-
 ۶۳۴-۶۷۰-۶۳۵-۶۰۶
 تطیلی = اعمی تطیلی
 نقتازانی = سعدالدین
 نفی الدین (بن) دقیق المبد ۹۲۲
 نفی الدین سبکی ۹۲۲
 نفی زاده (سید حسن) ص الف
 نکیرت (دختر وائل) ۱۳۲
 نیمعی ۹۴۸
 نوبذری ۳۱۵
 نوذری = توبذری
 نوفیل رومی ۶۷۷
 تولی بن نوسی خان ۵۹۷
 توماس بیکل ۴۴
 تونسوی ۹۲۴
 توبزری ۶۶۰
 توینبی ۴۲-۴۵-۴۶
 تیمور (لنک) ۴۸-۴۸-۵۰-۶۹-۷۰
 ث
 ثابت بن قرة حرانی ۸۶۲-۱۰۲۴-۱۰۵۳
 ۱۰۸۷-۱۰۸۶
 تامسپیوس ۱۰۱۱
 تاونوسیوس ۱۰۲۵
 تعالی ۲۱-۲۰۴-۸۹۸-۱۱۷۰
 ثعلب ۲۰۴-۱۱۷۱
 ثقفی = ابوعبید بن مسعود
 ثوبان ۶۲۶-۶۴۴
 ثوری ۲۸-۶۲۸-۶۴۲-۶۴۴-۹۶۰
 ج
 جابر (محدث) ۶۲۷
 جابر بن حیان ۱۰۱۲-۱۰۴۸-۱۰۶۸-۱۰۷۶
 ۱۰۹۴-۱۱۱۴-۱۱۲۲-۱۱۲۳
 جابر بن عبدالله ۱۷۴-۱۷۵-۴۲۹-۶۲۷-۶۳۵
 جاحظ ۲۰۴-۹۶۴-۱۱۳۰-۱۱۷۹
 جارالله = زمحشری
 جازیه (بنت سرحان) ۱۲۵۰
 جالوت ۴۵۸
 جالینوس ۷۸-۱۶۳-۱۹۵-۱۰۴۱

جوئی بن محمد ۴۶۰
جوهر صقلی ۳۵۰-۶۰۳-۷۴۱
جوهر کاتب = جوهر صقلی
جوهری ۱۱۶۸

ج

چوسر ۴۹

ح

حاتم بن سعید ۱۲۶۲
حاجب بن زرارة ۲۶۸
حاجی خلیفه ۲۹-۲۲۵-۲۲۷-۹۳۵-۹۳۶
۱۰۷۱-۱۰۷۸

حارث ۶۳۰

حارث بن اسد محاسبی ۹۶۵-۹۷۹
حارث بن حلزة ۱۲۴۵
حارث بن کلدۀ ۱۰۴۲
حارث بن مرة ۲۵۰
حارث بن مسکین ۹۲۵-۹۲۱-۹۲۳
حارث بن هشام ۱۸۶

حاسب = جراث بن احمد

حافظ = ابو عمرو بن عبدالبر

حافظ = ابوالقاسم خلف بن احمد

حافظ بن عبدالبر = ابو عمرو بن عبدالبر

حافظ اندلسی ۶۸۲

حافظ ابونعیم = ابونعیم احمد

حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد = نسفی

حافظ (شیرازی) ۸۳۶-۱۰۱۰

حافظ مزنی ۹۰۵

حاکم (نیشابوری) ۱۷۶-۶۲۶-۶۲۸-۶۳۱

۶۳۲-۶۳۳-۶۳۴-۶۳۵

۶۳۶-۶۴۱-۶۴۳-۶۴۴

۶۴۹-۹۰۴-۹۰۷

حام (پسنوح ع) ۱۰۳-۱۵۷-۱۵۹-۱۶۰

حیب بن اوس طائی = ابوتمام

جالینوس (سردار ایرانی) ۲۴۲

جبائی ۱۰۹۷

جبریل ۱۰۹۷

جبریل بن بختیشوع ۲۹-۳۰

جبرین . طعم ۴۸۱

جربالدوله = احمد بن محمد علوجه

جراث بن احمد حاسب ۶۷۵-۶۷۶-۶۷۷-۶۷۸

جرجانی ۱۷-۱۱۳۰

جرجانی (صاحب تعریفات) ۴۳-۴۴-۴۵-۵۴

۱۷۴-۱۷۷ (ویشتر)

(حواشی)

جرجی زیدان ۵۷-۵۸-۳۰۴

جرجیس بن عمید ۴۶۲

جرمی = ابوقلابه

جریج ۶۴۹-۶۵۵-ص ج

جریر = ۴۹-۱۲۹-۲۵۳-۱۲۳۲

جزار = ابوسعید جزار

جمدی ۹۲۸-۱۰۲۳

جعفر (محدث) ۶۴۲

جعفر بن یحیی ۲۳-۲۴-۲۶-۲۷-۳۶۳

۴۷۱-۴۸۷-۵۲۴-۱۱۷۵

جعفر صادق (امام ع) ۳۵-۳۹۱-۳۹۴-۳۹۷

۶۶۶-۶۷۱-۶۷۲-۶۷۹

۶۸۵

جعفر مصدق (بن مکثوم) ۳۹۶

جلال الدین قزوینی ۱۱۷۶

جمال الدین بن هشام = ابن هشام

جمال الدین عبدالرحیم بن عمر موصلی ۶۹۰

جنید ۶۵۰-۹۵۸

جنید بن عبدالرحمان غطفانی ۶۷۹

جوالمقی ص ج

جودت افندی ۱۰۷۴

جوزجانی ۶۳۰-۶۳۴-۶۳۸

حسن عسكري (امام ع) ٣٩٧
 حنون بن بواق ٣٥٥
 حسين بن علي (امام ع) ٣١٣-٣٩٦-٣٩٠-٣٩٤
 ٤٠٩-٤١٨-٤٢٢-٤٢٧
 ٤٢٨-٤٢٩-٤٣٠-٤٤٢
 ٧١٠ ص ب
 حنين بن حسين = افطس
 حسين خطيبي ٣٤
 حشمتاي ٤٥٩
 حصين بن نمير سكوني ٧١٠-٧١١
 حضرون ١٥
 حطيئة ١٢٣٢
 حفصة بن قيس ١١٨٥
 حفصي = ابواسحاق
 حكم بن الناصر ٥٥-٣٠٤
 حكم بن هشام ٨٦٥
 حلاج = منصور (حلاج)
 حماد بن سلمة ٦٣٦
 حماد موصلی ٨٦٤
 حمد بنسي = ابوسليمان
 حمزة ٦٤٢
 حمودي = ادريسي
 حمير بن سبا ١٧
 حميري (سيد) ٣٩٣ ص ب -- ج
 حميناذاب ١٥
 حثايا ٦٤١-٦٤٢
 حنين بن اسحاق ١٠٢٤
 حوطي = جوطي
 حوفي = ابوالقاسم احمد
 حوقلي ١٠٠
 حي بن اخطب ٦٦٨-٦٦٩
 حي بن يقظان ٨٣٢

حبيبه (دختر ابوبكر خليفه) ٢٠٩
 حجاج (بن يوسف نفقي) ٥٢-٥٣-٥٤-٥٨
 ٢٣٨-٢٣٩-٢٤٠
 ٢٤٩-٣٦١-٤٨٢
 ٥١٧-٥١٧-٥٢٩
 ٥٣٠-٥٣٩-٦٨٥
 ٧١١-٧١٢-٧١٣
 حذيفة (بن بدر) ٣٨٣
 حذيفة بن يمان = ابو عبدالله حذيفة
 حرائي = ثابت بن قرة
 حرب بن امية ٨٤٠-٨٤١
 حرث = حارث
 حربري ٧٧٢
 حسان بن ثابت ٤٢٢-١٢٣٢
 حسان بن نعمان ٥٠٠
 حسرون ١٥
 حسن بن دويردة = ابن دويردة
 حسن بن زيد ٣٩٥
 حسن بن سبط ٤٨
 حسن بن سرحان ١٢٥٢
 حسن بن سهل ٣٣-٣٣٧-٩٨٠
 حسن ديلملي (ركن الدوله) ٣٠٣-٤٥٢
 حسن بن علي (بن محمد حنفيه) ٣٩٣
 حسن بن علي (امام ع) ٣٩٠-٣٩٤-٣٩٦
 ٤٠٩-٥٢٤-٦٣٠-٦٤٢
 ٦٣٣-٦٥٥-٦٨٥ ص ب
 حسن بن علي بن حسن = ناصر اطروش
 حسن بن عمر (وزير) ٤٦-٥٥-٥٦
 حسن بن قاسم بن وهب ٦٨٨
 حسن بن محمد خلدون ٤٠
 حسن بن محمد صباح ٣٩٧
 حسن بن يزيد سعدي ٦٣٧
 حسن بصري ٦٤٩-٦٥٠-٩٦٤-١٠٠٦

خلیل بن احمد فراہیدی ۱۱۶۴-۱۱۶۶-۱۱۶۷

۱۱۶۸

خوارزمی ۱۰۲۱

خونجی = افضل الدین

خیبری ۵۴۱

۵

دارا ۱۰۱۰

دارقطنی ۶۲۹-۶۳۰-۶۳۴

دارمی ۹۰۷

داعی الزنج ۳۹۵

داعی صعده ۵۲

داعی طبرستان ۵۱۲

داتھ ۵۱

دانی = ابوالحسن مقری

دانی = ابوعمرو دانی

دانیال ۷۳-۱۹۷

دانیالی ۶۸۷-۶۸۸

داود (ع) ۱۵-۳۷۹-۴۰۶-۴۵۸-۴۶۰-۷۰۷

۷۱۶-۷۱۷-۷۱۸-۸۵۹-۸۶۰

داود بن علی ۲۷-۹۱۶-۹۱۷

داود بن مجبر بن قحزم ۶۴۷

دباج - ابوالحسن دباج

دبوسی = ابوزید دبوسی

دجال ۶۲۵-۶۲۷-۶۵۲-۶۵۳-۶۵۴-۹۶۲

۹۷۰ ص ب

دراج = قسطلی

دربلو ۴۸

دخت حسن بن سهل = پوران

دزی ۴۱-۱۰۱-۱۰۵-۱۰۶-۱۷۵-۱۹۷

۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵

دسائی (سیلوستر) ۴۸-۱۳۳

دسلان (بارون) ۴۱-۴۲-۴۰-۶۳ (دردیشت حواشی متن)

دکارت ۱۰۵۸

خ

خانم پیامبران وانبیا = محمد (ص)

خانم اولیا = فاطمی منتظر

خارجی بن زید ۲۰۹

خارجی ۵۳۱

خارجیه ۱۲۱۵

خازنی = اسحاق بن حسن

خالد (زاده خلدون) ۴۹

خالد = خلدون ۴۸

خالد بن حمزة بن عمر ۱۲۵۳-۱۲۵۴-۱۵۵۵

خالد بن عبدالله قسری ۳۶۱-۵۱۶

خالد بن ولید ۴۸۱

خالد بن زید بن معاویه ۱۰۷۷ (در متن غلط چاپ

شده است)

خالد الدربوس ۳۱۴

خالد قسری = خالد بن عبدالله قسری

خثعمی = سهیلی

خدری = ابوسعید خدری

خزار ۸۹۷

خدیجه (همسر پیامبر ص) ۱۷۵-۱۷۶

خزیمه بن ثابت = ذوالشهادتین

خزیمی = ابووائل

خسرو انوشیروان = انوشیروان

خسرو پرویز ۶۷۷

خسرو (کسری) ۳۳۷-۳۳۹-۶۵۵-۷۱۴

خضر ۳۹۱

خطابی = ابوسلیمان

خطیب بغدادی ۶۹۴

خلال = ابوسلمه

خلیجان بن قاسم ۸۴۱

خلدون بن عثمان بن هانی (نایب مؤلف) ۴۸-۴۹

خلف بن احمد حافظ = ابوالقاسم خلف ..

خلف احمر ۱۱۴۹

راسو = ابن ارفع	دکتر احمد فرید ۲۶۵
راسه =	دکتر خانلری (استاد دانشگاه تهران) ۶۱
رازی = ابوالفتح	دکتر صفا (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۱۰
رازی = محمد بن زکریا	دکتر طره حسین ۳۶-۳۷-۴-۶۴-۱۱۷۹-ص ح
رازی = فخر رازی	دکتر معین (استاد دانشگاه تهران) ۴۴
راشد ۳۹-۴۰	دکتر هشترودی (رئیس دانشکده علوم توران) ۴۴
راعوث ۶۰	۱۰۱۴-۱۲۵۰
رافع بن خدیج ۷۲۲	دکتر بارشاطر (استاد دانشگاه تهران) ص ج
رافعی (فقیه خراسان) ۹۲۶-۹۲۱	دمشقی ۸۵-۲۰۶
رباب ۲۵۶	دوبان حکیم ۶۷۸
رباح بن عجله ۲۰۴	دوبور ۳۱-۴۳
رباح بن کحله = رباح بن عجله	دوینی = ابواسحاق دوینی
رباح بن کهیله = رباح بن عجله	دهندا ۱۳۰ (ودیکر حواشی)
ربیع ۶۸۰	دیلمی = احمد دیلمی
ربیعه بن نزار ۲۵۰-۶۶۵-۱۲۱۵	دیوجانس کلپی = ۱۰۱۰
ربیعه بن نصر = ربیعه بن نزار	دیوژن = دیوجانس
ربیعه بن مضر ۲۰۴	ذ
رجز ۸۴-۹۴-۸۹-۱۰۰	ذبیح الله بهروز ۷۷۴
رحوی = ابوالقاسم	ذخیره الملك ۴۵۲
رستم (فرخزاد) ۱۴-۲۹۷-۵۴۰-۱۰۵۸	ذوماری ۱۸۸
رشید ۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹	ذوالاذعار ۱۷-۱۹-۲۸۵-۸۱۳
۳۰-۳۱-۴۰-۴۱-۲۶۳-۲۶۴-۳۵۴	ذوالرمة ۱۲۱۹-۱۲۳۲
۳۹۶-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۶-۴۵۱-۴۶۵	ذوالسویقتین ۹۰۹
۴۵۷-۴۷۱-۴۸۷-۵۲۴-۵۹۶-۶۷۹	ذوالشهادتین ۲۴۰
۶۸۰-۷۰۰-۷۰۱-۷۱۶-۷۵۹-۱۱۴۹	ذوالقرنین ۲۸۵-۸۱۳
۱۱۵۴-۱۱۶۴-۱۲۲۹-۱۲۶۴	ذوب ۶۶۹
رضا (ع) = علی بن موسی الرضا (ع)	ذهبی ۱۲۹-۶۳۱-۶۳۷-۶۳۹-۶۴۲-۶۴۳
رضی (سید) = شریف رضی	۶۴۴-۶۶۹
رعینی اندلسی = ابومحمد رعینی	ذهبی = عمار ذهبی
رقاشی = یزید رقاشی	ذباب بن غانم ۱۲۵۲
رکن الدوله = حسن رکن الدوله	ر
رکن الدین عمیدی ۹۴۰	راباپور ۴۳
رم ۱۵	راس = ابن ارفع

- رنه مونیہ ۳۱-۴۲
 روزنتال ۴۱
 روجر = رجر
 روجربن روجر = رجر
 روح بن زنباع ۵۲۹
 روحی = ابوالقاسم
 رباح بن کحیلہ = رباح ابوکلجبه
 رباح ابوکلجبه ۲۰۴
 ریختر ۳۳
 رینور ۱۰۷-۱۳۳
- ز
- زادان فرخ ۴۸۲
 زائدة ۶۲۷-۶۲۸
 زیدی (ابوبکر) ۱۱۶۸
 زیدی = عبدالله بن حارث بن جزء
 زبیر ۴۰۳-۴۱۰-۴۱۴-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۶-۴۲۷
 زجاج (ابوالقاسم) ۱۱۵۵-۱۱۶۴
 زجاج (ابواسحاق ابراهیم) ۸۶۲
 زربن حبیش ۶۲۷-۶۲۸
 زرقانی ۲۰۹-۹۱۱
 زرکلی ۴۸-۵۵-۸۴
 زریاب (موسیقی دان) ۸۶۵-۸۶۶
 زکریابن اسحاق ۱۷۵
 زکریابن احمد لحيانی = ابویحیی
 زمخشری ۲۱-۵۰۹-۹۰۰-۹۰۱-۹۱۱-۹۶۲-۱۱۵۵
 ۱۱۶۵-۱۱۶۹-۱۱۷۶-۱۱۹۸
- زناتی ۲۱۴
 زنبم ۲۰۸
 زهرة بن حویة ۲۴۲-۲۴۳
 زهری ۱۴-۷۱۴-۴۸۲
 زهیر بن ابی السلمی ۳۶-۱۲۳۳-۱۲۴۵
 زیادبن ابی سفیان ۳۷۳-۵۲۴-۵۲۵
 زیادة الله اول ابن الاغلب = ابراهیم بن اغلب
- زیادة (القاب) ۴۵۳
 زیان ۲۵۷-۱۲۵۲
 زیدبن ارقم ۴۲۹
 زیدبن ثابت ۴۰۳
 زیدبن علی بن حسین سبط ۳۹۰-۳۹۴-۳۹۵
 زیدبن علی بن زین العابدین ۱۰۷
 زیدبن محمدبن اسماعیل ۳۹۵
 زیدبن کهلان ۲۵۰
 زیدبن یسحب ۲۵۰
 زید عمی ۶۳۳-۶۳۴
 زین العابدین (امام ع) ۳۹۰-۳۹۴-۳۹۶
 زواوی (ابوعلی ناصرالدین) ۹۲۷
 زهراوی ۱۰۲۲
- ژ
- ژان پانیست سای ۴۱
- س
- سائب خاثریا (خاسر) (مغنی) ۸۶۴
 ساره ۷۰۸
 ساریة بن زینم ۴۰-۲۰۸-۲۰۹
 ساطع الحصری ۳۲-۳۶-۴۷-۴-۵۵-۷۵-۱۱۷۹
 ص الف
- سالم (مولی حدیفة) ۳۸۳
 سالمی ۱۰۰۶
 سام ۱۶۰
 سانت ژولیک ۲۶۵
 سیابن یسحب ۱۷-۲۵۰
 سبتی = ابوالقاسم شریف
 سبتی (ابوالعباس احمد) ۲۲۳-۲۲۷-۱۰۷۰
 ۱۰۷۱-۱۰۷۳-۱۰۷۵
- سبتی = مالک بن مرحل
 سبطین (حسن وحسین) ۳۹۰
 سبکی = تقی الدین
 سبکتکین ۵۹۹

سفيان بن امية ٨٤٠	سبيعي = ابواسحاق سبيعي
سفيان ثوري = ثوري	سجاد بن علي ٣٢
سقراط ٩٨٤ - ١٠١٠	سجستاني = ابو داود سيستاني
سكاكي ١١٣٠ - ١١٧٦	سجنون ٩٢٤ - ٩٢٥ - ١١٢٨ - ١١٢٩
سكسيوي = عمر سكسيوي	سراج الدين ارموي (قاضي) ٩٣٦
سكوني = حامين بن نمير	سراج الدين بلقيني ٩٢٢
سالار ٣٥٥	سراقة بن عمر ٢٧٧
سلام ترجمان ١٥١	سرحان ١٢٥٠
سلطان بن مظفر بن يحيى ١٢٥٣	سرحون ٤٢٨
سلمون بن نحشون ١٥	سرخسي = احمد بن طيب
سلمة بن ابرش ٦٤٧	سطى = ابو عبدالله محمد بن سليمان
سلمة بن اركوع ٢٣٨ - ٢٣٩ - ٢٤٠	سطح بن مازن بن غسان ٢٠٣ - ٢٠٤ - ٢٦٥
سليطه ٥٤٨	سعادة ٦٦٣
سليم بن منصور ٢٥٦ - ٢٥٨ - ١١٨٥	سعد (صحابي) ٤٢٢ - ٤٢٣
سليمان بن داود (ع) ١٥ - ١٧ - ٣٧٩ - ٤٥٠	سعد بن ابي وقاص ١٤ - ٢٣٨ - ٢٤٢ - ٢٤٣
٥١٤ - ٤٦٠ - ٤٥٨ - ٤٠٦	٢٨٩ - ٤٠٤ - ٤١٤ - ٤٥٠
٧١٨ - ٧١٧ - ٧١٦ - ٧٠٧	١٠١٠
٧٢٠ - ٧٢١	سعد بن عباد ٣٨٢
سليمان بن سعد ٨٢٢	سعد بن عبدالحميد ٦٤٢ - ٦٤٣
سايمان (بن الملك) ٤١٦ - ٥٨٩	سعد الدين تفتازاني ١٠١٣ - ١١٥٦
سليمان بن عبيد ٦٣٥ - ٦٣٦	سعد وقاص = سعد بن ابي وقاص
سليمان بن كثير ٣٩٤	سعدى ١٢٥٣
سليمان بن نجاح = ابن نجاح	سعدى (شيرازى) ٨٧١ - ٩٩٥ - ١١٥٢ - ١٢٨٤
سليمان = طبراني	سعيد ٦٨٦
سليمان (ابوداود) = ابوداود	سعيد (صحابي) ٤٢٢ - ٤٢٣
سليمانى ٦٣١	سعيد (سلطان) ٤٦ - ٥٦ - ٦١
سماكي ١١٧٦	سعيد بن ابي سعيد ١٨٠
سنائي ٨٦٣ - ١٠١٠	سعيد بن ابي مريم ٦٦٩
سواد بن قارب ١٩٢	سعيد بن زيد ٤١٤
سوداء (كنيز معاوية بن حاكم) ٩٦٨	سعيد بن عاصى ٤٢٤
سهروردى ٩٧٧ - ٩٧٨ - ٩٨٠	سعيد بن مسيب ٤٨١ - ٥١٦ - ٥٣١
سهل بن سعد ٤٢٩	سعيد نفيسى (استاد دانشگاه تهران) ٧٠
سهل بن سلامه انصارى (ابوحاتم) ٣١٤	سفاح (خليفه) ٣٩٣ - ٤٠٨ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤٤٣

سهل بن عبدالله ۲۲۷
 سهل بن مالك ۱۲۶۳ - ۱۲۶۶ - ۱۲۷۷ - ۱۲۷۸
 سهل بن نوبخت ۴۸۳
 سهل بن هارون ۱۲۲۹
 سهیلی ۲۲۷ - ۶۶۶ - ۶۶۸ - ۶۶۹ - ۶۷۶
 سیبویه ۱۱۳۲ - ۱۱۵۴ - ۱۱۶۴ - ۱۱۹۲ - ۱۱۹۸
 سید احمد خراسانی ۲۴
 سید جعفر شهیدی ۲۴
 سیرین ۱۰۰۶
 سیستانی = سجستانی
 سیف الاسلام بزدوی = بزدوی
 سیف الدوله ۱۰۹۸
 سیف الدوله (لقب میری از سنهاجه) ۴۵۴
 سیف الدین آمدی = آمدی
 سیف بن عمر اسدی ۱ - ۱۴

ش

شاذان بلخی ۶۷۵
 شارع = محمد (ص)
 شاطبی : ابن فیره
 شافعی (امام) ۶۴۹ - ۷۲۲ - ۸۵۹ - ۹۰۲ - ۹۰۵
 ۹۱۶ - ۹۱۸ - ۹۱۹ - ۹۲۰
 ۹۲۱ - ۹۳۴ - ۹۳۷ - ۹۳۸
 ۹۶۴ - ۱۱۲۸
 شبل بن مسکینانته ۱۲۵۳ - ۱۲۵۴
 شجاع بن اسلم - ابوکامل شجاع
 شداد بن عاد ۲۱
 شدید بن عاد ۲۱
 شرف الدوله (القاب) ۴۵۲
 شرف الدین طبیبی ۹۰۱
 شرمساحی ۹۲۶
 شریذ ۲۵۶
 شریح (قاضی) ۲۴۵ - ۴۳۷
 شریف : ادربیسی

شریف بن هاشم ۱۲۵۰ - ۱۲۵۱ - ۱۲۵۳
 شریف رضی ۳۸ - ۱۲۱۹ - ۱۲۲۹
 شریف سبیتی : ابوالقاسم شریف
 شریف (قاضی غرناطه) : ابوالقاسم شریف
 ششتری ۱۲۷۸
 شعبه ۶۲۸ - ۶۲۹ - ۶۳۵ - ۶۳۷ - ۶۳۸
 شعبی ۹۶۰
 شعب بن ابی خالد ۶۳۰
 شعب بن حسین اندلسی = ابومدین
 شق بن انمار بن زرار ۲۰۳ - ۶۶۵
 شقیق بن سلمه اسدی خزیمی : ابووائل
 شلوین ۱۲۳۳
 شماخ ۴۱
 شمس الدین محمد باجرقی : باجرقی
 شموئیل ۴۵۷
 شمیت : اشمیت
 شولتز ۴۸ - ۴۹ - ۴۰
 شهاب الدین حلبی ۱۲۴۵
 شهاب الدین قرافی ۹۲۶ - ۹۳۶
 شهرستانی ۳۹۷
 شیبان بن عبدالعزیزشکری ۵۴۱
 شیبه بن عثمان ۷۱۴
 شیخ الاسلام مصر : سراج الدین بلقینی
 شیخین (بخاری و مسلم) ۶۲۹ - ۶۳۵ - ۶۳۶
 ۶۴۱
 شیخین (ابوبکر و عمر) ۳۸۹ - ۴۱۴ - ۶۵۰
 شیطان و شیطاين ۱۷۵ - ۱۸۹ - ۱۹۱ - ۱۹۶
 ۳۹۹ - ۱۰۰۴ - ۱۰۰۵
 شیعی : ابوعبدالله شیعی
 شیعی : ابوالقاسم شیعی

ص

صابی ۱۲۲۹ - ۱۲۳۹ - ۱۲۴۳
 صاحب الطراز ۹۲۶

طبرانی ۶۲۶ - ۶۳۶ - ۶۳۷ - ۶۳۹ - ۶۴۰

۶۴۵ - ۶۴۶ - ۶۴۷ - ۶۴۸

طبری ۱ - ۱۷ - ۲۱ - ۲۶ - ۲۸ - ۲۹ - ۳۱

۵۰ - ۳۳۷ - ۴۲۴ - ۵۲۵ - ۶۰۹

۶۶۶ - ۶۶۷ - ۸۹۸

طحاوی ۹۱۲ - ۹۱۳ - ۹۱۴

طروش - ابوبکر طروش

طرفة بن عبد ۱۲۳۳ - ۱۲۴۵

طنج (خاندان) ۳۴۰

طغرائی ۱۰۷۷ - ۱۱۱۴ - ۱۱۱۸ - ۱۱۲۲

ص ج

طفرلیک - ص الف

طلحة (بن عبدالله) ۴۰۳ - ۴۰۴ - ۴۱۰ - ۴۱۴

۴۲۲ - ۴۲۳ - ۴۲۶ - ۶۴۸

طلعنکی - ابوعمر و طلعنکی

طلیحن - عاب

طلیحهٔ اسدی ۱۹۲

طلمط هندی ۱۰۴۷

طلیطلی - اعمی طلیطلی

طوسی = نصیرالدین (خواجه)

طوبجن (ابراهیم بن محمد ساحلی) ۱۲۰۳

طوس (مغنی) ۸۶۴

طه حسین = دکتر طه

طیالی = ابوداود طیالی

طیبی = شرف الدین

طیطش ۷۱۷

ظ

ظاهر (ملك) ۶۵ - ۶۸ - ۶۹

الظاهر ۹۲۶

الظاهر بیبرس - بیبرس

الظاهر ابو سعید - ابوسعید برقوق

ع

عابرن شالغ ۱۱۲۷

صاحب درهم مریم (لقب مهدی) = مهدی منتظر

صاحب آغانی = ابوالفرج اصفهانی

صاحب الامر ۴۵۵

صاحب الحمار - ابوزبید

صاحب دراسات - ساطع الحمصی

صالح بن شریف ۱۲۰۲

صالح بن عبدالرحمان ۴۸۲

صالح بن عبدالله بن حسن ۱۰۳

صالح ابوالخلیل - ابوالخلیل

صحراوی - ابوبکر صحراوی

صدقة بن منصور ۱۳۱

صه بن داهر هندی ۶۷۸

صمصعة بن معاوية ۱۱۸۵

صفي حلی ۱۲۹۲

صفيه (مادسیرین) ۱۰۰۶

صقلی = احمد صقلی

صقلی = جوهر صقلی

صلاح الدین (القاب) ۴۵۳

صلاح الدین عبدالکریم بن منقذ ۵۰۴ - ۵۰۵

صلاح الدین یوسف بن ایوب کردی ۵۰۴ - ۵۰۷

۷۲۰ - ۹۲۱

صودی ۱۰۲۳

صیرفی - ابوبکر صیرفی

صیفی ۱۶

صیمری ۳۸

ض

ضحاک خارجی ۵۴۱

ط

طارق بن زیاد ۴۸

طاوت ۴۵۷ - ۶۴۱ - ۷۱۶

طاهر ۶۷۶

طاهر بن حسین (ذوالیمینین) ۳۱۳ - ۳۱۴ - ۶۰۹

۶۲۴ - ۶۷۸

عابد ۱۲۵۲	عبدالرحمان الناصر ۵۵ - ۳۵۴ - ۳۸۰ - ۴۵۲
عابد بن عوس ۲۰	۴۷۵ - ۵۰۰
عاصم بن ابی النجود ۶۲۷ - ۶۲۸ - ۶۲۹	عبدالرحمان قیروانی = ابن ابی زید
عامر بن وائله کنانی = ابوظفیل	عبدالرحمان مرینی ۶۱
عایشه ۱۴ - ۲۰۹ - ۴۲۲ - ۴۲۳ - ۴۲۶	عبدالرحمان بن قطان ۸۶۴
۷۱۱ - ۷۱۲ - ۷۱۴ - ۷۱۵ - ۷۶۱	عبدالرحمان بن محمد بن خلدون - ۱
۱۰۵۱ - ۱۰۵۸ - ۱۰۷۷	عبدالرحیم بن عمر موصلی = جمال الدین عبدالرحیم
عباده قزاز ۱۲۵۸ - ۱۲۵۹	عبدالرزاق بن همام ۶۴۵
عباس (غماری) ۶۶۰	عبدالرزاق کاشانی (ملا) ۹۷۸
عباس (مدعی مهدویت) ۳۱۶	عبدالسلام کومی ۴۸۶
عباس بن عبدالمطلب ۱۷۴ - ۱۷۵ - ۲۵۶ - ۳۴۲	عبدالعزیز = ابوفارس
۳۹۴ - ۴۱۹ - ۶۴۸	عبدالعزیز بن موسی بن نصیر ۵۸۹
عباس بن عطیة ۲۵۶	عبدالفاهر جرجانی = جرجانی
عباس اقبال ۲۵۷	عبدالقوی ۲۵۶
عباس زرباب خوئی ۲۴	عبدالقیس ۴۲۶
عباسة ۲۳ - ۲۴	عبدالکریم بن منقذ = صلاح الدین
عبد بن حمید ۹۰۷	عبدالله (ابن حنبل) ۶۴۶ - ۹۰۷
عبدالجبار بن احمد ۹۳۵	عبدالله (محدث) ۶۳۷ - ۶۳۹ - ۶۴۰
عبدالحق بن ابی بکر (قاضی) ابو محمد عبدالحق	عبدالله بن احمد نسفی = نسفی
عبدالحق بن ابراهیم = ابن سبعین	عبدالله بن جحش ۴۵۰
عبدالحمید بن واصل ۶۳۶	عبدالله بن جدعان ۸۴۱
عبدالحمید بن یحیی ۴۸۲	عبدالله بن جعفر ۸۶۴
عبدالحمید کاتب ۴۸۸	عبدالله بن حارثیة = سفاح
عبدالرحمان (بن ابوبکر) ۲۰۹	عبدالله بن حارث بن جزء ۶۲۶ - ۶۳۲ - ۶۴۵
عبدالرحمان بن ابی حاتم = ابن ابی حاتم	عبدالله بن حجاج = ابن حجاج
عبدالرحمان بن اشعث ۴۸۲	عبدالله بن حسن ۲۶ - ۳۹ - ۱۰۳ - ۶۳۳
عبدالرحمان بن خثعمی = سهیلی	عبدالله بن خردادبه ۱۵۰
عبدالرحمان بن ربیعة ۲۷۸ - ۲۷۷	عبدالله بن زبیر = ابن الزبیر
عبدالرحمان بن عوف ۴۰۳ - ۴۱۴	عبدالله ابن زیاد (مدینی) = علی بن زیاد
عبدالرحمان بن ناصر بن منصور ۳۶۸ - ۴۴۰	عبدالله بن زیاد بن ابی سفیان ۳۶۱
عبدالرحمان اوسط ۴۵۲	عبدالله بن سبا - سرب
عبدالرحمن بدوی ۹۹۷	عبدالله بن سعید = اعلم بظلیوسی
عبدالرحمان داخل ۵۸۲	عبدالله بن سعید بن کلاب ۹۶۵

عبدالملك (بن مروان خليفة) ٥١٧-٥٢٠-٥٢٩
 ٥٣٠-٥٣٩-٥٧٩
 ٧١٠-٧١١-٧١٢
 ٧٥٩-٩٦٤

عبد المهيمن ٥٣

عبدالواد ٢٨٢

عبدالوهاب (قاضي) ٩٢١-٩٢٣-٩٢٥

عبدالوهاب ابن علي (ابن طاوس) ٧٢٢

عبد مناف ٣٠٨-٤٢٨-٥٨٩

عبدى = ابوهارون

عبرى = عمرو بن محمد

عبدالله مهدي ٣٥-٣٧-٣٨-٤٥١-٤٥١-٦٧٢-٦٧٣

عتاب بن بشر ٦٣٧

عتابي ١٢٢٩-١٢٤١

عتبي (ازاصحاب مالك) ٩٢٣-١١٢٨-١١٢٩

عثمان بن عفان (خليفة) ٤٠٢-٤٠٣-٤٠٩-٤١٤

٤٢٢-٤٢٣-٤٢٤-٤٢٥

٤٢٦-٤٢٧-٤٢٨-٤٦٩

٥٢٢-٧١٥-٧١٣-٩٨١

عثمان بن خالد طويل ٩٦٤

عجلي (ياسين) ٦٢٨-٦٢٩-٦٣٨-٦٣٩-٦٤٦

عجمي (خطاط) = علي عجمي

عدام = عوام

عدى بن حارث ٢٥٠

عرفجة (بن هرثمة) ازدي ٤٩-٢٥٣-٤٩٩

عروة بن حزام عذرى ٢٠٤-٢٠٥

عزالدين ابن عبدالسلام = ابن عبدالسلام

عزرا ٤٦٠

عزة ٣٩١-٤٢١

عزير (نبي) ٧١٧

عزير نزار (فاطمي) ٥١٢

عضدالدوله (لقاب) ٤٥٢

عطار (عارف ايراني) ١٥

عبدالله بن سلام ٤٢٢-٤٩٩

عبدالله بن طاهر ٦٠٩

عبدالله بن عباس ٢٣-٨٤٠

عبدالله بن عربي ٤٥٤

عبدالله بن عمر ٤٠٩-٤١٦-٩٦٤

عبدالله بن فروخ ٦٦٩-٦٧٠-٨٤٠-٨٤١

عبدالله بن قلابه ٢٠

عبدالله بن قيس = ابو موسى اشعري

عبدالله بن لهيعة ٦٤٠-٦٤١-٦٤٥-٦٤٨

عبدالله بن محمد بن اسماعيل انصاري = هروي

عبدالله بن محمد بن مروان (امير) = عبدالله مرواني

عبدالله بن محمد اموي (امير) ٣٩

عبدالله بن مروان = ابو جعفر عبدالله

عبدالله بن مسعود = ابن مسعود

عبدالله انصاري (خواجة) = هروي

عبدالله عمرو = ابو زيد دبوسي

عبدالله عمري ٦٤٨

عبدالله مرواني ١٢٥٨

عبدالله منصور = ابو جعفر منصور (خليفة)

عبدالله ناشي = ناشي

عبدالله ولي = ابو محمد عبدالله

عبد الملك بن عبدالعزيز = ابن الماجشون

عبد المؤمن ٤٠

عبد المؤمن بن علي (موحدى امير المؤمنين) ٣١١

٤٥٥-٥٠٣-٦٧٩-٧٦٤

عبد المسيح ٢٠٤-٢٠٥-٦٦٥

عبدالمطلب ٣٥٠-٦٤٢-٦٥٢-٧٠٩-٧١٤

عبدالمك بن حبيب = ابن حبيب

عبد الملك بن قزمان = ابن قزمان

عبد الملك (بن مروان خليفة) ٢٩٤-٤٠٧-٤٠٨

٤١٠-٤١٦-٤٢٢

٤٣١-٤٣٥-٤٧٠

٤٨٢-٥٠٠-٥١٦

عمر بن عاص ۳۷۳-۳۸۹-۴۲۳ - ۴۵۰ - ۴۷۰	عمر بن خطاب (خلیفه) ۲۵۱ - ۲۵۳ - ۲۷۷
۴۹۹-۵۱۵-۵۳۲	۲۸۳ - ۲۹۷ - ۳۲۲
عمر بن مالک بن حمیر ۲۵۱	۳۷۳ - ۳۸۳ - ۳۸۸
عمر بن محمد عبقری ۶۴۲	۳۸۹ - ۳۹۰ - ۴۰۱
عمر بن وائله = ابوطویل عامر	۴۰۲ - ۴۰۳ - ۴۰۸
عمری ۲۸	۴۱۴ - ۴۱۷ - ۴۱۹
عمیدی = رکن الدین	۴۲۱ - ۴۳۷ - ۴۳۸
عمیس ۲۰۹	۴۴۰ - ۴۴۹ - ۴۵۰
عمینوزاب ۱۵	۴۶۹ - ۴۷۰ - ۴۸۱
عنبنه (وراق) ۶۸۰	۴۹۹ - ۵۱۷ - ۵۲۲
عنترقبن شداد ۵۵۰-۱۲۳۳-۱۲۴۵	۵۳۲ - ۵۴۸ - ۶۵۰
عوام بن قاسم ۴۶	۶۵۵ - ۶۵۷ - ۷۱۳
عوبید = عوفید	۷۱۵ - ۷۱۹ - ۷۲۵
عوج بن عناق یا عنق ۳۴۷-۳۴۸-۶۹۹	۷۶۴ - ۸۶۴ - ۹۷۴
عوص بن ارم ۲۱	۹۸۱ - ۹۹۱ - ۱۰۱۰
عوف اعرابی ۶۳۵	۱۱۴۸
عوفیدبا عوفد ۱۵	عمر (برادر ابن خلدون) ۴۰
عویف التوافی ۲۶۸ - س ب	عمران ۱۴
عیاض ۲۸	عمران قطان ۶۳۲-۶۳۳
عیاض (فاضی) ۹۱۰ - ۹۱۴	عمر بن ابی ربیعہ ۱۱۴۵-۱۲۳۲
عیسی (ع) ۳۹۱ - ۴۵۹ - ۴۶۰ - ۴۶۱ - ۴۶۳	عمر بن سعد بن ابی وقاص ۳۶۱
۶۲۵ - ۶۴۹ - ۶۵۴ - ۶۵۵ - ۶۵۶	عمر بن عبدالعزیز ۴۰۶-۴۰۷-۶۵۵
۶۵۷ - ۷۱۸ - ۷۱۹ - ۷۳۱ - ۹۸۴	عمر بن عبدالله ۵۶
۱۰۴۱ - ۱۱۲۸	عمر بن علی ۳۹۵
عیسی بن زیات = ابو مهدی عیسی	عمر بن محمد ثلویینی = ثلویین
عیسی بن زید بن علی ۳۹۴ - ۳۹۵	عمر خیام ۱۰۲۱
عیسی بن عبدالملک = ابن قزمان	عمر سکسوی ۳۱۶-۶۶۰
عیسی بن عمر ۱۱۸۲	عمر فاخوری (استاد) ۳۲
عیسی بلیدی ۱۲۷۴	عمر بن ابی قیس ۶۳۰-۶۳۱
عیسی نوشری ۳۵	عمر بن جابر حضرمی ۶۴۰-۶۴۵
غ	عمر بن دینار ۱۷۴-۱۷۵
غزالی ۹۳۵ - ۹۳۹ - ۹۵۶ - ۹۵۷ - ۹۷۵	عمر بن ربیعہ ۸۶۴
۹۸۰ - ۹۸۱ - ۱۰۳۶ - ۱۰۳۸ - ۱۰۴۴	عمر بن زبیر ۵۲۴-۵۲۵

فربرو ۴۱
فضالة بن عبید ۴۲۲
فضل بن عسی ۳۴۴
فضل بن یحیی ۲۶-۲۷-۱۲۱-۱۲۱-۵۲۴-۸۵۲-۱۱۴۹
فضیل بن عیاص ۲۸
فطربن خلیفه ۶۲۹
فلسطین ۷۱۶
فلینت ۳۲-۳۳-۳۴-۳۶-۳۷
فوریکه ۳۴
فیتاغورت ۱۰۱۰
فیروزجوه ۳۵۷

ق

القائم بالله عباسی - ص الف
القادر ۳۸
قارب الاسود ۱۹۲
قاسم ۲۵۷
قاسم بن ابویزه ۶۲۹
قاسم بن ادريس ۴۶- ۲۵۷
قاسم بن فیره = ابن فیره
قاسم بن محمد بن ابی بکر ۴۰۶
قاسم بن محمد بن ادريس ۲۵۷
قاسم بن مرة بن احمد ۶۶۳
قناده ۶۳۲
قتیبة بن سعید ۱۸۰
قتیبة بن مسلم ۷۰
قحطان ۲۵۰
قحطبه ۲۶
قدامة ۱۱۷۵
قدامة بن مظعون ۴۲۲
قدوری ۳۸- ۱۰۰
قرفای = شهابالدين
قرشی ۱۰۲۱
قرطبی = ابن حیان

غزالی ۱۰۶۲- ۱۰۷۷- ۱۲۳۱
غطفانی = جنید بن عبدالرحمان
غلامرضا تهامی ۲۴- ۴۹
غیلان = ذوالرمة

ف

فارابی ۸۳۲- ۸۶۲- ۱۰۱۲- ۱۰۳۴- ۱۰۹۸
۱۱۰۲- ۱۱۱۷- ۱۱۲۴
فارح وزیر ۶۴
فارس بن ودرار ۳۵۸
فاروق ۱۰
فارسی (نحوی) ۱۱۵۵- ۱۱۶۴- ۱۱۹۸
فاضل بیسانی ۵۰۵
فاطمه (ع) ۳۷- ۳۹۰- ۶۳۱- ۶۵۳- ۶۵۸
فاطمی (منتظر) ۴۶۹- ۶۱۵- ۶۲۵- ۶۵۱
۶۶۰- ۶۵۹- ۶۶۳- ۶۶۰
۶۶۱- ۶۶۲- ۶۸۱- ۹۹۲
ورجوع به مهدی منتظر و محمد
بن حسن عسکری (ع) شود.

فاهت ۱۴

فتح بن خاقان ۱۲۷۳
فخرالاسلام = یزدوی
فخرالدين بن الخطيب = ابن الخطيب (اندلسی)
فخررازی = ابن الخطيب
فراهیدی = خلیل بن احمد
فرخزاد = رستم
فردريك دوم ۶۵۱
فردوسی ۳۳۹- ۵۰۹
فرزدق ۱۲۳۲
فرعون ۷۷۸- ۱۰۵۷- ۱۰۹۴
فرعانی ۹۸۶
فركاح ۱۸۸
فرواسار ۱۵
فريدوجدی ۹۱

کریب بن خلدون ۴۹
 کسری انوشیروان (خسرو) ۴۰ - ۳۳۷
 کعب الاجاز ۲ - ۶۶۶ - ۶۶۷ - ۸۹۹
 کعب بن عجره ۴۲۲
 کعب بن مالک ۴۲۲
 کعبی ۹۶۴
 کیف (شاعر) ۱۲۸۹
 کلثوم بن عمرو = عتابی
 کلمان اوآر ۴۴
 کمال الدین (شیخ) ۶۸۹
 کواوزبو ۴۱ - ۴۴
 کندی = یعقوب بن الحاق
 کنستین = قسطنطین
 کونسیدران ۴۴
 کورش کبیر ۴۵۸
 کومی = عبدالسلام
 کهلان بن سبا ۲۵۰
 کیسان = مختار بن ابوعبید
 کیکاوس ۱۹

ف

کابریلی ۴۱
 کارسن دوتاسی ۴۹
 کشتاسب ۱۷ - ۱۹
 کونیه ۴۴ - ۴۴
 کوزکانی = جوزجانی
 کومیلویچ ۴۱

ل

لاوی ۱۴
 لئون ۲۸۸
 لید (ابن ربیعہ) ۹۹۴ - ۱۲۴۵
 لیحانی = ابویحیی زکریا بن احمد
 لخمی ۹۲۴ - ۱۱۳۱
 لسان الدین خطیب = ابن خطیب (اندلسی)

قرطبی ۹۰۰
 قرمطی ۳۶
 قره بن ایاس ۶۲۶ - ۶۴۷
 قرار = عباده
 قزوینی = جلال الدین
 قسری = خالد بن عبدالله
 قسطلی ۱۲۰۱ - ۱۲۶۰
 قسطنطین ۴۶۱ - ۴۶۲ - ۷۱۹
 قشیری = مسلم بن حجاج
 قصبی بن کلاب ۷۰۹ - ۷۱۰
 قضاة = عمرو بن مالک حمیر
 قطان = عمران
 قعنبی ۹۰۵
 قفطی ۱۰۱۹
 قلاوون = الناصر بن محمد
 قیازاسعد او کرب ۷۰۹
 قیروانی = ابن ابی زید
 قیروانی = ابن فروخ
 قیس بن دریح = ابوزید قیس
 قیس بن عاصم منقری ۲۶۸
 قیس بن غیلان ۱۱۸۵
 قیصر ۵۲۲ - ۶۵۵

ک

کانرمر ۱۷ - ۱۹ - ۴۰ - ۸۴ - ۹۵ - ۹۶
 ۹۹ - ۴۲۵ - ۹۰۲ - ۹۰۳ - ۹۲۵
 ۱۰۶۱ - ۱۰۷۳

کارادو ۴۴ - ۴۴

کارل مارکس ۴۱ - ۴۴

کافوراشیدی ۸۵ - ۳۶۶

کالب ۲۶۱

کثیر (شاعر) ۳۹۱ - ۱۲۴۱ - ص ب

کراغ (لفوی) ۱۱۶۹

کرمانی ۱۰۰۶

لغمان حکیم ۱۰۱۰
 لودویک کومبلر بیچ ۴۴
 لوشی = ابو عبدالله
 لوقا (لوق) ۴۶۰
 لويس شیخو ۲۶۰
 لوین ۴۱
 لیث ۱۸۰
 لینی = اسامه بن زید
 لیلی (مجنون) ۶۸۵
 لیس پول ۴۶ - ۴۸

 م
 ماء السماء ۱۲۶۹
 ماروت ۱۰۰۹ - ۱۰۵۰
 ماززی (امام) ۳۸۰ - ۹۱۰
 ماضی بن مقرب ۱۲۵۲ - ۱۲۵۳
 ماکیاول ۴۴
 مالک بن انس اصبحی (امام صاحب الموطأ) ۲۰۹ - ۲۹
 ۴۰۷ - ۴۱۲ - ۴۳۱ - ۶۲۷ - ۶۴۳
 ۷۲۲ - ۷۵۴ - ۸۴۰ - ۸۵۹ - ۸۶۰
 ۹۰۵ - ۹۱۶ - ۹۱۸ - ۹۱۹ - ۹۲۲
 ۹۲۳ - ۹۲۵ - ۹۲۸ - ۹۳۷ - ۹۳۸
 ۹۶۷ - ۱۱۲۸ - ۱۱۲۹ - ۱۲۶۹
 مالک بن حمیرا ۲۵۱
 مالک بن عدی بن حارث ۲۵۰
 مالک بن مرحل ۱۲۰۲
 مالک بن وهیب ۲۲۵ - ۲۲۶ - ۲۲۷ - ۱۰۷۱
 مالک اصغر = ابن ابی زید
 مالک انس = مالک بن انس
 مالکی = ابو محمد بن ابوزید
 ماوردی ۴۳۵ - ۴۶۷ - ۵۲۰
 مأمون (خلیفه) ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۴۱ - ۷۱
 ۳۱۳ - ۳۳۷ - ۳۳۸ - ۳۴۲
 ۳۵۰ - ۳۹۷ - ۴۱۷ - ۴۴۰

۵۱۲ - ۶۰۹ - ۶۲۴ - ۶۷۸
 ۶۹۴ - ۷۹۲ - ۹۵۴ - ۱۰۱۲
 ۱۰۲۸ - ۱۰۳۹
 مأمون بن ذوالنون ۳۳۹ - ۳۴۹ - ۱۲۵۸ - ۱۲۵۹
 میرد (نجوی) ۴۳۷ - ۱۱۷۹
 متنبی ۳۰ - ۱۲۱۹ - ۱۲۲۳ - ۱۲۴۶
 متوکل (عباسی) ۵۹۶ - ۶۷۵
 متوکل (اندلسی) ۱۲۷۳
 متی (نبی) ۲۶۰
 مثنی بن سباح ۶۴۸
 مجاهد (محدث) ۶۴۳ - ۸۹۶ - ۸۹۷ - ۹۵۹
 مجاهد (عامری) ۵۰۲
 مجتبی مینوی - ص ج
 مجریطی (مادریدی) = مسلمة بن احمد
 مجنون قیس عامری ۶۸۵
 مجنونز لیلی = مجنون عامری و مجنون قیس عامری
 مجوسی ۱۰۴۱
 محاسبی = حارث بن اسد
 محتسب = ابو عبدالله
 محرمة بن نوفل ۴۸۱
 محلف اسود ۱۲۷۶
 محمد (پیامبر ص) ۱ - ۲۱ - ۲۳ - ۲۴ - ۲۶
 ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ - ۴۳ - ۴۴
 ۵۳ - ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۸۰
 ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۹۰ - ۱۹۴
 ۱۹۵ - ۲۰۸ - ۲۱۴
 ۲۳۷ - ۲۳۸ - ۲۳۹ - ۲۴۰
 ۲۴۴ - ۲۴۵ - ۲۴۸ - ۲۶۳
 ۲۶۷ - ۲۷۷ - ۳۱۲ - ۳۱۴
 ۳۸۲ - ۳۸۳ - ۳۸۴ - ۳۸۸
 ۳۸۹ - ۳۹۰ - ۳۹۶ - ۴۰۱
 ۴۰۲ - ۴۰۳ - ۴۱۲ - ۴۱۴
 ۴۱۵ - ۴۱۸ - ۴۱۹ - ۴۲۰

محمد (ابن ابوبکر خلیفه) ۲۰۹	محمد (بیامبر ص) ۴۲۱ - ۴۲۳ - ۴۲۴ - ۴۳۲
محمد بن ابوالحسن (حاجب مستنصر) ۱۱۶۹	۴۳۴ - ۴۴۹ - ۴۴۲ - ۴۴۳
محمد بن ابوزید (بابای زید) ۲۴۵ - ۱۱۴۸	۴۴۹ - ۴۵۰ - ۴۸۱ - ۵۱۸
محمد بن ابوالفضل = ابن شرف	۵۲۲ - ۵۳۹ - ۵۴۸ - ۵۵۰
محمد بن ادريس = شافعی	۶۰۴ - ۶۱۱ - ۶۱۳ - ۶۲۵
محمد بن ارفع = ابن ارفع راسه	۶۲۷ - ۶۲۹ - ۶۳۰ - ۶۳۱
محمد بن اسحاق ۶۴۷	۶۳۲ - ۶۳۴ - ۶۳۵ - ۶۳۶
محمد بن اسماعیل مکتوم (امام عبیدیان) ۳۷	۶۳۷ - ۶۳۹ - ۶۴۰ - ۶۴۲
محمد بن اسماعیل = بخاری	۶۴۳ - ۶۴۴ - ۶۴۵ - ۶۴۶
محمد بن امیر عبدالله = عبدالرحمان ناصر	۶۴۷ - ۶۴۸ - ۶۴۹ - ۶۵۰
محمد بن باجه = ابن باجه	۶۵۲ - ۶۵۳ - ۶۵۴ - ۶۵۵
محمد بن تومرت = ابن تومرت	۶۵۷ - ۶۶۲ - ۶۶۶ - ۶۶۷
محمد بن الحسن ۴۴۴	۶۶۸ - ۶۶۹ - ۶۷۰ - ۶۷۲
محمد بن حسن عسکری (ع) ۳۹۲ - ۳۹۷ - ۶۴۲	۶۷۵ - ۶۷۷ - ۷۰۷ - ۷۱۱ - ۷۱۳
۶۵۳ - ۶۵۲	۷۱۴ - ۷۱۵ - ۷۱۹ - ۷۲۱
ورجوع به مهدی و فاطمی منتظر شود.	۷۲۲ - ۷۲۴ - ۷۴۴ - ۷۶۶
محمد بن حسین (تاج الدین) = ارموی	۷۶۸ - ۷۸۳ - ۷۹۲ - ۷۹۳
محمد بن حکیم ۵۷ - ۳۵۶	۸۳۱ - ۸۴۰ - ۸۴۲ - ۸۴۳
محمد بن حنفیه ۳۹۰ - ۳۹۱ - ۳۹۳ - ۴۲۹	۸۶۰ - ۸۸۰ - ۸۹۵ - ۸۹۸
۶۴۱ ص ب	۹۰۲ - ۹۱۶ - ۹۱۸ - ۹۱۹
محمد بن خالد جندی ۶۴۹	۹۳۰ - ۹۳۱ - ۹۳۲ - ۹۴۳
محمد بن زکریای رازی ۱۰۴۱	۹۴۷ - ۹۵۰ - ۹۶۱ - ۹۸۹
محمد بن زهر = ابن زهر	۹۷۱ - ۹۹۱ - ۱۰۰۰ - ۱۰۴۲
محمد بن زید ۳۹۵	۱۰۵۱ - ۱۱۰۴ - ۱۱۰۹ - ۱۱۵۳
محمد بن سعید ۶۲۸	۱۱۵۵ - ۱۲۴۵ - ۱۲۸۳ - ۱۲۹۰
محمد بن سعید قیروانی = ابن شرف	محمد (ابن ابوبکر نیای ابن خلدون) ۴۰
محمد بن سلیمان سطی = ابوعبدالله محمد	محمد (بن محمد برادر ابن خلدون) ۴۰ - ۵۴
محمد بن سیرین = ابن سیرین	محمد (بدر ابن خلدون) ۴۰
محمد بن شبرین = ابن شبرین	محمد (سلطان حفصی) ۶۸۳
محمد ابن طلحة ۴۲۳	محمد (سلطان محمد اول) ۴۹
محمد بن عبدالجبار بن ناصر (هشام) ۳۶۸	محمد (امیر حاکم اشبیلیه) ۴۹
محمد بن عبدالعظیم ۱۲۷۸	محمد (امیر حاکم بجایه) ۵۶ - ۵۸
محمد بن عبدالله (امیر شاهزاده حفصی) ۴۷ - ۴۸ - ۵۵	محمد بن ابراهیم = آبلی

- محمد بن عبدالله بن حسن سبط ۲۶-۳۹۴-۳۹۵
 محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه = حاکم
 محمد بن علی = ابن حماد
 محمد بن علی بن عبدالله بن عباس ۳۹۳
 محمد بن علی بصری = ابوالحسین محمد
 محمد بن عمر واقدی ۱ - ۳۱۰ - ۸۹۸
 محمد بن عیسی المنعم = ابن منعم
 محمد بن فضل ۶۳۸
 محمد بن قلاوون ۳۵۵-۵۶۸
 محمد بن قاسم بن علی ۳۹۵
 محمد بن محمد عمیدی = رکن الدین عمیدی
 محمد بن مروان عجلی = عجلی
 محمد بن مسلمة ۴۲۵
 محمد بن معن بن محمد = معتصم بن صمادح
 محمد بن منکدر ۶۲۷
 محمد بن موسی = خوارزمی
 محمد بن موسی بن نعمان ۸۴۱
 محمد بن میکائیل بن سلجوق = طغرلبک
 محمد بن یحیی العوام یا «عدم» ۴۶
 محمد بن یحیی = ذهبی
 محمد بن یزید = ابن ماجه
 محمد اخشید ۳۴۰
 محمد امین ۱۱۴۹
 محمد باجریدی = باجریدی
 محمد باقر (امام ع) ۳۹۰ - ۳۹۶
 محمد باقر شریف (مؤلف جامع الشواهد) ۳۳۸
 محمد تاروت الطنجی ۴۹
 محمد ترمذی = ترمذی
 محمد تقی (امام ع) ۳۹۷
 محمد تقی دانش پژوه ۲۴
 محمد حبیب ۳۹۶ - ۶۷۲
 محمد جعفر محبوب ۱۲۵۰
 محمد رضا شاه پهلوی ۱۷
- محمد سجاد ۲۳
 محمد سعید عربان - صج
 محمد شاه (سلطان هند) ۳۵۷
 محمد شهاب (شیخ) ۵۱۰
 محمد عبدالهادی ابوزبده ۳۴
 محمد لوشی = ابوعبدالله لوشی
 محمد مکتوم (ابن اسماعیل) ۳۹۶
 محمد المهدی بن عبدالله ۲۳
 محمد مهدی (امام ۱۲ شیعیان ع) = محمد بن عسکری
 محمد مهدی = محمد بن عبدالله نفس زکیه
 محمد وزیر عبدالملک = ابن قرمان
 محمود (امیر خوانسار) ۳۵۶
 محمود بن ابوبکر = سراج الدین ارموی
 محمود جمال الدین سرور ۵۰۰
 محی الدین عربی (شیخ) ۳۱۱ - ۹۹۳
 محی الدین نووی ۱۸۰ - ۳۸۰ - ۹۰۵ - ۹۰۷ - ۹۱۰
 ۹۱۴ - ۹۲۲ - ۹۲۲ - ۹۲۶
 مختار بن ابوعبید ۳۹۰ - ۳۹۱
 مدرس رضوی (استاد دانشگاه تهران) ۱۰۱۰ - ۱۲۹۱
 مدغلیس ۱۲۷۶
 مدغلیس = مدغلیس
 مرتضی (سید) ۳۸
 مرجا بن رجاء یشکری ۶۴۶
 مرقداس (بامرقاس) ۴۶۰ - ۴۶۱ - ۴۶۲
 مروان (بن حکم) ۱۳۱ - ۴۰۷ - ۴۱۰ - ۴۲۲ - ۵۳۱
 ۵۴۱ - ۵۴۲ - ۶۷۵ - ۱۰۷۷
 مروان بن مغیره = هارون بن مغیره
 مره بن ازد ۲۵۰
 مرزنی حافظ ۳۲ - ۹۲۱
 مستظهر (عباسی) ۴۵۴
 مستعصم ۶۷۹ - ۹۲۶
 مستعین بن هود ۳۰۶
 مستنصر (سلطان حفصی) ۴۰ - ۵۳۴ - ۶۸۲ - ۱۱۶۹

مظفر (بن مستعين) ٣٠٦	مستنصر عباسي ٩٢٦
المظفر (القاب) ٤٥٣	مسعودي (مورخ) ٢٨ - ١ - ١٣ - ١٤ - ١٧
معاوية (بن ابي سفيان) ٢١ - ٤٠٠ - ٤٠١ - ٤٠٥	٦٦ - ٦٥ - ٥٩ - ٣١ - ٢٩
٤١٥ - ٤١٠ - ٤٠٧ - ٤٠٦	١٣٦ - ١٠٠ - ٧٢ - ٦٨ - ٦٧
٤٢٣ - ٤٢٢ - ٤١٨ - ٤١٦	٣٣٨ - ٣٣٧ - ٢٠٤ - ٢٠٢
٤٩٩ - ٤٧٠ - ٤٤٠ - ٤٣١	٧٢٢ - ٥٧١
٥٢٥ - ٥٢٤ - ٥١٤ - ٥٠٠	مسلم بن حجاج قشيري (امام) ١٧٤ - ١٧٥ - ٥٢٢
٧١٠ - ٦٥٥ - ٥٧٩ - ٥٣١	٦٣٣ - ٦٢٩ - ٦٢٧
١٠٧٧	٦٣٨ - ٦٣٦ - ٦٣٥
معاوية بن بكر ١١٨٥	٦٤٤ - ٦٤٢ - ٦٤١
معاوية بن حديج ٤٢٣ - ٥٠٠	٩١٠ - ٩٠٦ - ٦٤٦
معبد بن وهب (مفتي) ٨٦٤	٩٧٦ - ٩١٣ - ٩١٢
معبد جهني ٩٦٤	٩٨٤ - ٩٨١
معتر بن متوكل ٣١	مسلم بن عقبه مري ٧١٠
معتمد بن صمادح ١٢٥٨	مسلم بن وليد ١٢٤١
معتمد بالله ٣٠٣ - ٣٠٥ - ٣٤٢ - ٣٩٥ - ٤٤٠	مسلمة بن احمد مجريطي ١٩٧ - ١٠٤٨ - ١٠٥٤
معتمد تجيبي = معتمد بن صمادح	١٠٧٧ - ١٠٦٨ - ١٠٦٦
معتمد (القاب) ٤٥٣	١٠٢٢ - ١٠١٢ - ١٠٧٨
معتمد (خليفه) ٣٥ - ٣٨ - ٣٩ - ٣٠٥ - ٥٩٦	١٠٩٣ - ١٠٩١ - ١٠٩٠
معتمد (القاب) ٤٥٣	١١٢٢ - ١١١٤ - ١٠٩٤
معد المعز لدين الله ٦٠٣	١١٢٣
معد بن عدنان ٢٥١ - ٢٥٣	مسلمة بن مخلد ٤٢٢
معري (ابو العلاء) ١٢١٩ - ١٢٢٣	مسيح (ع) = عيسى (ع)
معز الدوله = احمد ديلمى	مسيلمه كذاب ١٩٢
معز الدوله (صنهاجي) ٣٢١ - ٤٥٤	مصرى = ابن سناء الملك
معلم اول = ارسطو	مصرى = ابن فارض
معمر سلمى ٩٦٤	مصعب بن زبير ٥١٧
مغيربي ١١١٤	مضاض بن جرهم ٧١٠
مغيرة (بن شعبه) ٤١٠ - ٤٢٢ - ٤٥٠	مضاض بن عمرو ٧١٠
مفلح ٦٨٨	مضربن نزار ٢٥٠
مقتدر (بالله عباسي) ٦٨٧ - ٦٨٨ - ص ب	مطرف (شاع) ١٢٦٥
مقداد ٤٠٤	مطرف بن طرف (محدث) ٦٣٠ - ٦٣١ - ٩٢٥
مقدم بن معاقر نيريزي ١٢٥٨	مطرورواق ٦٣٦

مقدونی = ارسطو
 مقدونی = اسکندر
 مقری ۱۲۲۲
 مقری دانی = ابوالحسن
 مفتح ۵۱۲
 مقوقس ۵۱۵
 مکتوم (امام) = محمد بن اسماعیل
 ملیلی = ابوالحسن
 منتسکیو ۲۲ - ۴۴
 منتسکیوی عرب (ابن خلدون) ۴۸
 منذر ۲۵۳
 منذر (اولاد عباس) ۶۴۳
 منذر بن سعید ۴۴۰
 منذر بن ماء السماء ۸۴۰
 منصور = یعقوب
 منصور (القاب) ۴۵۳
 منصور (حاکم بجایه) ۵۱۸
 منصور (خلیفه) = ابوجعفر منصور
 منصور بن سلیمان ۴۶ - ۵۶
 منصور بن ابی عامر = ابن ابی عامر
 منصور بن محمد سجاد ۲۳
 منصور (حلاج) ۱۱۳۲-۹۹۸-۹۹۷-۵۸۳
 منصور بن عکرمه ۱۱۸۵
 منصور نعبری ۱۲۴۱
 منلاوس ۸۲۶ - ۱۰۲۵
 منلاوش = میلاوش
 موبدان ۷۲ - ۷۳ - ۲۰۴ - ۵۷۱ - ۶۶۵ - ص
 موسی (ع) ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۸۰ - ۱۶۱
 ۲۷۴ - ۲۷۵ - ۳۹۶ - ۴۵۷ - ۷۱۵
 ۷۱۶ - ۷۱۷ - ۱۰۴۷ - ۱۰۵۱
 ۱۰۵۷
 موسی (برادر ابن خلدون) ۴۰

موسی بن صالح ۶۶۵
 موسی کاظم بن جعفر (امام ع) ۳۹۶ - ۳۹۷
 موسی بن نصیر ۵۱ - ۳۲۲ - ۳۶۱ - ۵۸۹
 موسولینی ۵۴
 موصلی = جمال الدین عبدالرحیم
 موصلی = الحاق موصلی (مغنی)
 موصلی = ابراهیم موصلی (مغنی)
 موصلی = ابوعلی
 المؤید (هشام بن حکم) ۵۵ - ۳۶۸
 مهتدی (خلیفه) ۴۴۰
 مهدی (خلیفه) ابوعبدالله مهدی
 مهدی برکشلی ۸۶۴
 مهدی = محمد مهدی یا محمد بن عبدالله نفس زکیه
 مهدی منتظر - ۵۱۸ - ۶۲۶ - ۶۲۷ - ۶۳۱
 ۶۳۲ - ۶۳۳ - ۶۳۴ - ۶۳۵
 ۶۳۶ - ۶۳۹ - ۶۴۱ - ۶۴۳
 ۶۴۴ - ۶۴۵ - ۶۴۸ - ۶۴۹
 ۶۵۴ - ۶۵۵ - ۶۵۶ - ۶۵۷
 ۶۵۸ - ۶۵۹ - ص ب
 رجوع به فاطمی منتظر و محمد
 بن حسن عسکری (ع) شود .
 مهدی موحدی (امام موحدان مغرب) ۴۶ - ۴۷
 ۴۹ - ۲۵۸
 ۳۱۲-۳۱۱
 ۴۵۴ - ۴۵۵
 ۵۱۸
 مهد بن فرس = ابن فرس
 مهلب بن ابی صفره ۳۶۱
 مهلهل ۱۲۵۳
 می ۱۲۹۴
 میسره مظفری ۷۴۸
 میلاوش = منلاوس

مقدونی = ارسطو
 مقدونی = اسکندر
 مقری ۱۲۲۲
 مقری دانی = ابوالحسن
 مفتح ۵۱۲
 مقوقس ۵۱۵
 مکتوم (امام) = محمد بن اسماعیل
 ملیلی = ابوالحسن
 منتسکیو ۲۲ - ۴۴
 منتسکیوی عرب (ابن خلدون) ۴۸
 منذر ۲۵۳
 منذر (اولاد عباس) ۶۴۳
 منذر بن سعید ۴۴۰
 منذر بن ماء السماء ۸۴۰
 منصور = یعقوب
 منصور (القاب) ۴۵۳
 منصور (حاکم بجایه) ۵۱۸
 منصور (خلیفه) = ابوجعفر منصور
 منصور بن سلیمان ۴۶ - ۵۶
 منصور بن ابی عامر = ابن ابی عامر
 منصور بن محمد سجاد ۲۳
 منصور (حلاج) ۱۱۳۲-۹۹۸-۹۹۷-۵۸۳
 منصور بن عکرمه ۱۱۸۵
 منصور نعبری ۱۲۴۱
 منلاوس ۸۲۶ - ۱۰۲۵
 منلاوش = میلاوش
 موبدان ۷۲ - ۷۳ - ۲۰۴ - ۵۷۱ - ۶۶۵ - ص
 موسی (ع) ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶ - ۱۸۰ - ۱۶۱
 ۲۷۴ - ۲۷۵ - ۳۹۶ - ۴۵۷ - ۷۱۵
 ۷۱۶ - ۷۱۷ - ۱۰۴۷ - ۱۰۵۱
 ۱۰۵۷
 موسی (برادر ابن خلدون) ۴۰

- نصير الدوله (القاب) ٤٥٢ - ٤٥٤
 نصير الدين طوسي ١٠٤٠
 نصيرين كنانة ٢٥
 نظام الملك ٤٥٢ - ٦٧٥
 نظامي (شاعر) ١٠١ - ٨٦٣ - س ج
 نعمان بن بشير ٤٢٣ - ٤٣٢
 نعمان بن ماء السماء = نعمان بن منذر
 نعمان بن منذر ٢٥١ - ٢٦٨ - ١٢٦٩
 نفس زكية = محمد بن عبدالله (مهدي)
 نكيرو منكر ٩٧٤
 نوح (ع) ٣٧ - ١٥٧ - ٣٣٣ - ٨٢٦ - ١٢٨٥
 نورالدين (القاب)
 نوشري = عيسى نوشري
 نوشيروان = انوشيروان
 نووي = محي الدين
 نووي ١٨٨
 نيريزي = مقدم بن معافر
 نيكلسون (الن) ٩٩٧ ٣٩
 و
 وائل ١٣٢
 وائل بن حجر ٣٨
 وآرد ٣٣ - ٣٤
 الواثق ١٥١ - ٣٠٣
 واصل بن عطاي غزال ١٦٨ - ٣٩٠ - ٦٦٤
 واقدي = محمد بن عمر
 واضح ٤١
 وصيف ٤٣ - ٣٦١
 وقشي = ابواليد وقشي
 وكيع بن جراح ٦٣٩
 وليد بن عبدالملك ٧١٣ - ٧١٩ - ٧٢٠ - ٨٢٢
 وليد بن عقبه ٤٢٦
 ولي منتظر = مهدي منتظر
 ون كرم ٣٩
 ن
 نابغه ذيباني ١٢٣٣ - ١٢٤٥
 نابوكدنسر (بانزر) = بختصر
 نانائيل اشميت = شميت ٣٣
 ناجي = ابوالصديق
 ناشي = علي ناشي
 ناصر اطروش ٣٩٥
 ناصر الدين = زواوي
 الناصر لدين الله = عبدالرحمان الناصر
 الناصر محمد بن قلاوون ٣٥٥ - ٥٦٨
 نجاشي ٤٦٩
 نجدة بن عامر حنفي ٦٣٣
 نجم الدين ابوالعباس = ابن ارفع
 نجم اسراييلي ٩٩٠
 نجم اسماعيلي = نجم اسراييلي
 نجشون بن عمينوذب ١٥
 نخعي = ابراهيم نخعي
 نزون ٤٦١
 نزار ٢٥٠
 زهون (شاعر) ١٢٧٣
 نسائي = ابوعبدالرحمان
 نسائي (ابوحاتم) ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٣٣ - ٦٣٤
 ٦٣٥ - ٦٣٦ - ٦٣٨ - ٦٤٢
 ٦٤٦ - ٦٧١
 نسطور ٤٦٣
 نسفي = ابوالحاق
 نسفي = (ابوالبركات) ٩٤٠
 نشيط ايراني (مغني) ٨٦٤
 نصيرين سيار ٣٦١
 نصر هوريني ١٧ - ١٦٩ - ١٧٦ - ٢٢١ - ٢٥٣
 ٢٥٦ - ٣٤٧ - ٣٨٧ - ٤٠٨ - ٤١١
 ٥٤٢ - ٦٥٦ - ٦٦٨ - ٩١١ - ١٠٦٢
 نصيب (شاعر) ١٢٣٢

همر (هومیروس) ۱۲۴۷
 هند (نام زن) ۲۷
 هوازن بن منصور ۱۱۸۵
 هوانك چانك ۲۶۵
 هود (ع) ۸۴۱
 هوشنی ۶۸۴
 هیرووس ۷۱۷-۴۵۹
 هیلانه ۷۱۹

ی

یاسر ۱۷
 یاسین عجلی = عجلی
 یافت ۸۳
 یاقوت حموی ۴۸ - ۸۳ - ۱۰۴ - ۱۱۲ - ۱۱۳
 ۲۶۴ - ۲۷۷ - ۳۰۵
 یاقوت (خطاط) ۸۴۴
 یثرب بن مهلائیل ۷۲۱
 یحیی بن محمد (برادر ابن خلدون) ۴۰
 یحیی بن ابوحفص = ابوزکریا
 یحیی بن اکثم ۳۱ - ۳۲ - ۲۴۰
 یحیی بن بقی = ابن بقی
 یحیی بن خالد برمکی ۲۳ - ۲۵ - ۲۶۳
 ۲۶۴ - ۳۴۶ - ۵۲۴
 ۷۰۱
 یحیی بن ذوالنون = مامون بن ذوالنون
 یحیی بن زید بن علی ۳۹۴ - ۳۹۵
 یحیی بن سعید ۶۱۸
 یحیی بن سلطان ابواسحاق = ابوزکریا
 یحیی بن عبدالله ۶۸۵
 یحیی بن عبدالله بن حسن ۲۶
 یحیی بن قسطنطنیه ۶۲۹ - ۶۳۳
 یحیی بن محمد بن حشیش ۸۴۱
 یحیی (بن مستنصر) ۴۰
 یحیی بن معطی = ابن معطی

وهب بن منبه ۶۶۶ - ۶۶۷ - ص الف - ۸۹۹
 ویکو ۴۰ - ۴۱ - ۴۲ - ۴۴
 ه
 هاجر ۷۰۷ - ۷۰۸ - ۷۰۹
 الهادی (خلیفه) ۴۰ - ۴۵
 هاروت ۱۰۰۹ - ۱۰۵۰
 هارون الرشید = رشید
 هارون بن سعید عجلی - ۶۷۱ - ص ج
 هارون بن مغیره ۶۳۰ - ۶۳۱
 هاشمی ۶۴۱
 هامان ۵۶۰
 هامر ۲۸ - ۴۱
 هانی بن نیار = ابوربره
 هذیل بن مدرکه ۲۵۰
 هربرت سنیرس ۴۴
 هرثمه ۱۵۳
 هرقل ۱۷۶ - ۱۷۷ - ۳۱۰ - ۴۶۱ - ۵۰۹
 ۹۴۸
 هرمران ۴۸۱
 هرمرزاد فرید (حکیم) ۶۷۶
 هرمرس ۷۳ - ۸۲۸
 هروری (خواجه عبدالله انصاری) ۹۹۰ - ۹۲۲
 ۹۹۳ - ۹۹۵
 هشام المؤید ۱۱۶۸
 هشام (محدث) ۶۳۲
 هشام بن حکیم ۵۵
 هشام = محمد بن عبدالجبار بن ناصر
 هشام بن عبدالملک ۷۴۸ - ۸۶۴
 هسکل ۴۴
 هولاکو (هولاکو) ۵۹۷ - ۶۷۹ - ۹۲۶ - ۹۲۷
 هلال بن عمرو ۶۳۰ - ۶۳۱
 هلن = هیلانه
 همدانی = بدیع الزمان

يعقوب بن معين = ابن معين	يعقوب (نبي ع) ۱۴ - ۱۵ - ۱۳۸ - ۲۶۷
يعقوب بن يحيى الليثي ۹۲۳	يعقوب بن اسحاق كندی ۱۶۳ - ۶۵۴ - ۶۵۶
يحيى الجوطي بن محمد ۴۶	۶۶۸ - ۶۷۶ - ۶۷۹
يحيى الموام (با عدام) ۴۶	يعقوب بن سفيان ۶۲۸
يحيى المامون = مامون بن ذوالنون	يعقوب بن شيبة ۶۴۲
يحيى برمكي ۱۱۴۹	يعقوب بن عبدالحق ۵۳۴
يحيى خزرجي ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶	يعقوب بن منصور ابويوسف ۲۲۳ - ۵۰۴ - ۵۹۵
يزدگرد ۳۱۸	۵۳۴
يزيد بن ابي زياد ۶۳۷ - ۶۳۸ - ۶۳۹	يماني ۵۳۱
يزيد بن زريع ۶۳۳	يوحنا بن زبدي ۴۶۰ - ۴۶۱
يزيد بن عبدالمك ۵۱۶	يوسف (بن يعقوب ع) ۱۴ - ۲۴۶ - ۲۶۷ - ۱۰۰۰
يزيد بن عمر بن هبيرة ۱۳۱	يوسف (پدر حجاج) ۵۴
يزيد بن معاوية ۴۰۶ - ۴۱۵ - ۴۱۸ - ۴۲۲	يوسف بن ابوب = صلاح الدين
۴۲۷ - ۴۲۸ - ۴۲۹ - ۴۳۰	يوسف بن تاشفين ۴۵۴ - ۵۵۷
۴۳۱ - ۴۳۱ - ۷۱۰ - ۷۱۱	يوسف بن حجاج ۱۰۲۴
يزيد رقاشي ۶۳۴	يوسف بن عبدالمؤمن ۵۰۴
يسع ۳۵	يوسف بن عمر ۵۱۶
يشا = ايشا	يوسف بن كزيون = ابن كزيون
يشجب بن يعرب ۲۵۰	يوسف بن يعقوب (سلطان) ۶۶۰ - ۶۶۱
يشكري = شيبان بن عبدالعزيز	يوسف اول = ابو يعقوب
يشكري = مرجان رجا	يوسف ثاني = ابو يعقوب
يشوع بن شارخ ۴۶۰	يوسف سكاكي = سكاكي
يصر ۱۴	يوسف (ابوالفضل) = ابن النحوي
يعتق ۱۲۷۷	يوشع ۲۶۱ - ۴۵۷ - ۴۶۰ - ۴۶۰ - ۷۱۶
يعرب بن قحطان ۲۵۰	يونس بن ابي اسحاق ۶۴۲
يعقوب (با كوب) ۱۳۷	يهودا ۱۵ - ۲۹۱ - ۴۶۰

فهرست اسامی اماکن

ارضيله = اصيلة	۱۲۱۴ ابرق	۱۰۴ آبخار نیل = کوه چنادل
ارکس = ازکش	ابکیرده = انکیردیه	۲۴۶ آتشکده های ایرانیان
ارکش = قلعه ...	۱۱۸ - ۱۳۶ ابله	۷۲۲
ارم ذات العماد	۷۰۸	۸۸ - ۱۷ - ۴۸ آذربایجان
ارمنت ۱۰۹	ابواب (در بند) ۱۴ - ۱۴۳	۱۴۲ - ۱۳۳ - ۸۹
ارمنديه = نرمندی	ابه ۵۴	۶۸۶ - ۳۵۲ - ۱۴۳
ارمنستان ۸۸ - ۸۹ - ۱۲۸	اترانت ۱۲۷ - ۱۳۹	آرال = دریاچه آرال
۱۳۳ - ۱۳۰ - ۱۲۹	ایندابییه ۱۱۵	آزکار ۱۰۸
۳۵۳ - ۱۴۲	احساء ۱۱۸	آسیا ۵۹
ارمنیه ۱۴۲ - ۱۴۳	احقاف ۸۶ - ۸۷ - ۱۰۷	آسیای صغیر ۵۰ - ۱۲۹
اروپا ۴۵ - ۴۴ - ۴۷ - ۵۰	۱۵۷	۱۰۱۲
۱۲۷۳ - ۵۹ - ۵۲ - ۵۱	اختشبان (کوه ابوقبیس و کوه	آکیله = انگلابه
ارومیة = رضائیه	احمر) ۶۴۱	آلبانی ۱۲۷ - ۱۴۰
اریحا ۲۷۵ - ۳۵۳	اخطب = خط	آلمان ۳۶ - ۱۴۰ - ۱۴۷
اریس (چاه) ۵۲۲	آذرعات ۱۱۷	آمد ۱۲۱ - ۱۳۰
ازکش ۱۴۵	آذلت = اطلس	آمستردام ۳۴ - ۱۷۵
اسپانیا ۷ - ۴۶ - ۱۲۵۷	آذنه ۱۲۹	آمل ۱۲۱
(و رجوع به اندلس	آران ۱۴۳ - ۱۲۰۳	آمو ۱۲۱
شود)	آربونه ۱۲۷ - ۱۳۷	آناطولی ۴۸ - ۱۲۹ - ۱۲۱
استان دجله ۳۵۱	آرجان ۱۱۸	آنقره ۵۰ - ۱۳۰ - ۱۲۹
استیه (حصن ..) ۱۲۶۳	آردبیل ۱۴۲	آنکارا = آنقره
استیجه = سیجه	آردن ۱۴ - ۱۱۷ - ۲۵۴	ابن سلامه (قلعه) ۴۷
استراباد ۱۱۹ - ۱۳۴	۴۸۲	ابده ۱۲۵ - ۱۲۶
استونی ۱۵۲	آرزن ۱۴۲	

۸۴۷-۸۴۶-۸۴۴	۱۰۹۸ — ۹۲۹	اسدآباد (همدان) ۹۳۵
۹۲۴-۹۲۳-۸۶۵	۱۲۸۹	اسر(رود) ۶۶۰
۱۱۴۴-۹۲۸-۹۲۵	اصیلا = اصیل	اسرائیل (صحرای...) ۱۱۶
۱۱۸۹-۱۱۷۶-۱۱۵۵	اسینه = اصیل	اسروشنه ۱۲۲-۱۳۵
۱۲۰۲ -- ۱۱۹۳	اصیله ۱۱۲	اسطنبول ۳۳۹
۱۲۲۳ - ۱۲۰۳	اطلس ۱۱۱-۸۲	اسفراین ۱۱۹
۱۲۶۲ - ۱۲۵۳	اغمت ۱۱۲	اسفی = رباط اسفی
۱۲۹۰-۱۲۸۹	افراغه ۱۲۶	اسفنجاب ۱۳۶
افلانندس (فاند) ۱۴۷	افرنیه (فرانسه) ۱۴۷	اسکندرونه ۱۲۹
افریقش (کرت) ۸۵-۱۲۳	افریزه ۱۴۷	اسکندریه ۳۵-۴۱-۴۵
۵۰۲-۵۰۱-۱۲۸	افریقا ۵۹-۱۲۰۳	۸۸-۸۴-۶۶-۶۵
اقیانوس اطلس (دریای محیط)	افریقای جنوبی ۱۱۱	۲۶۸-۱۱۵-۱۰۴
۴۴-۴۴ (ورجوع به دریای محیط شود)	افریقای شمالی ۸۲	۴۶۱-۴۰۳-۳۵۴
اکس ۱۵۱	افریزیه ۴۴-۴۴-۴۰-۴۴	۵۰۴-۴۹۸-۴۶۲
المانیان ۱۴۷ (رجوع به آلمان شود)	۵۷-۵۴-۵۴-۴۷-۴۵	۶۰۳-۵۶۸-۵۱۵
العربیه ۴۴-۱۲۴-۱۲۶	۴-۷-۱۶-۳۵-۴۰	۹۲۶-۹۲۵-۷۰۶
۱۲۵۸-۵۲۱-۵۰۲	۴۱-۴۴-۴۴-۴۰-۴۴	اسکوسیه = اکس
امریکا ۴۴	۵۷-۵۴-۵۴-۴۷-۴۵	اسنا - اسنه
ام القری = مکه	۴-۷-۱۶-۳۵-۴۰	اسنه (شهر) ۱۰۹
انبار ۱۳۱-۸۴۱	۸۴-۴۶-۴۴-۴۰-۴۴	اسوان ۱۰۴
انبرضیه (لمباردی) ۱۳۹	۱۶۸-۱۲۷-۱۱۳	اسیجه ۱۲۴
اندلس ۴۴-۴۴-۴۸-۴۹-۴۱	۲۲۱-۲۹۴-۳۰۴	اسیوط ۱۰۹
۵۶-۵۵-۴۶-۴۴-۴۲	۳۰۸-۳۰۸-۳۱۸	اشبونه ۱۲۵-۱۲۶
۵۸-۵۷	۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲	اشبیلیه ۴۹-۴۰-۴۴-۴۴
۴۷-۴۶-۶-۴	۳۲۴-۳۳۲-۳۴۰	۲۲۵-۵۵-۵۸-۵۷
۱۱۱-۸۴-۵۵	۴۰۱-۴۰۳-۴۰۴	۱۲۴-۳۰۴-۴۵۴
۱۳۱-۱۲۶-۱۲۴	۴۵۱-۴۵۲-۴۵۵	۱۲۰۲-۸۶۵-۶۶۱
۱۵۶-۱۳۷-۱۳۶	۴۷۴-۴۷۶-۴۸۳	۱۲۷۴-۱۲۶۳-۱۲۶۰
۲۵۱-۲۲۱-۱۶۷	۴۹۵-۴۹۸-۵۰۰	۱۲۷۷
۲۹۰-۲۸۸-۲۸۳	۵۰۳-۵۰۷-۵۶۸	اشیر ۱۱۳-۵۸۳
۳۱۱-۳۰۵-۳۰۴	۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴	اسطخر ۱۱۸
	۵۹۶-۶۰۳-۶۰۹	اسفهان ۱۱۹-۱۳۳-۲۵۸
	۶۶۳-۶۷۳-۶۹۸	۵۹۷-۶۰۳-۷۵۷
	۷۰۲-۷۰۳-۷۰۵	
	۷۰۶-۷۲۳-۷۲۴	
	۷۴۷-۷۴۸-۷۴۹	
	۷۶۳-۷۷۵-۷۸۲	

فهرست اماکن

۱۳۷۹

۳۳۹-۳۳۶-۳۲۳	۱۲۲۲-۱۲۰۴-۱۲۰۲	۳۱۹-۳۱۸-۳۱۲ اندلس
۳۷۰-۳۵۰-۳۴۰	۱۲۴۳-۱۲۴۲-۱۲۳۱	۳۶۶-۳۲۴-۳۲۳
۴۰۳-۴۰۱-۳۷۴	۱۲۵۸-۱۲۵۷-۱۲۵۶	۴۱۱-۳۸۰-۳۷۰
۴۵۸-۴۵۲-۴۱۱	۱۲۶۷-۱۲۶۱-۱۲۵۹	۴۵۱-۴۴۷-۴۴۰
۵۴۷-۵۳۸-۵۱۱	۱۲۸۴-۱۲۷۹-۱۲۷۶	۴۷۳-۴۵۳-۴۵۲
۷۱۷-۶۰۴-۵۴۸	۱۲۶۰-۱۲۴۸-۱۲۳۸	۴۸۳-۴۷۸-۴۷۵
۷۳۹-۷۲۵-۷۱۸	۱۲۶۷-۱۲۷۳-۱۲۵۸	۴۹۶-۴۹۵-۴۸۴
۸۶۲-۸۶۱-۸۵۴	۱۲۸۹	۵۰۱-۵۰۰-۴۹۸
۱۰۱۰-۹۰۰-۸۶۳	انطاکیه ۲۵۱-۱۲۹	۵۰۵-۵۰۳-۵۰۲
۱۱۵۳ - ۱۰۱۳	انطالیه ۱۲۹	۵۱۴-۵۱۳-۵۰۶
۱۲۴۷-۱۱۵۶	انطرطوس ۱۲۹ - ۱۲۸	۵۲۷-۵۵۲ - ۵۱۸
ایرلند ۱۵۱	انقره = آنقره	۵۳۹-۵۳۲ - ۵۲۸
ایسلاند = رسالنده	انکبرویه (انکبرده) ۱۲۷	۵۵۷-۵۴۶ - ۵۴۰
ایلاق ۱۳۵	۱۳۹	۵۸۲-۵۶۶-۵۶۵
ایله ۱۱۷ - ۱۱۶ - ۸۷	انگریه (هنگری) ۱۴۷	۵۹۶-۵۸۹ - ۵۸۸
ایوان کسری - ۸۷ - ۳۴۶	انکلابه (آکیله) ۱۳۹-۸۶	۶۵۴-۶۲۷-۵۹۸
۷۰۰ - ۶۹۸	۱۴۷ - ۱۴۰	۷۳۶-۷۲۴-۶۸۱
ایوان مدائن = ایوان کسری	انکتراوانکطرا = انگلستان	۷۴۸-۷۴۷-۷۳۷
ب	انگلستان ۴۸-۱۴۶-۱۵۱	۸۳۹-۸۳۲-۷۶۶
باب (دربند) ۱۴ - ۲۷۷	اوراس (جبال) ۱۲۰۳	۸۴۶-۸۴۵ - ۸۴۴
باب الابواب = دربند	اورمیة (ارومیه) ۹۳۶	۸۵۳-۸۵۲-۸۵۱
باب المنذب ۱۰۶	اولیل = جزیره اولیل	۹۰۰-۸۹۶-۸۵۶
باب المنذب (بلاد...) ۸۶	اهرام مصر ۳۴۷ - ۶۹۸	۹۲۳-۹۲۲-۹۱۷
باب فضل بن یحیی ۱۲۱	۷۸۲-۷۰۱	۹۲۸-۹۲۶-۹۲۴
بابل ۷۰ - ۱۰۵۰ - ۱۰۵۱	اهواز ۱۱۸ - ۳۵۱	۱۰۱۳-۱۰۱۲-۹۹۲
باجوبین = ناجوه	ایتالیا ۳۷ - ۱۳۸	۱۰۳۴-۱۰۲۹-۱۰۲۱
بادیس ۱۱۳-۱۲۴-۳۱۶	ایران ۴۸ - ۱۳ - ۱۴	۱۰۴۸-۱۰۴۴-۱۰۴۱
۶۶۰	۱۷ - ۱۹ - ۲۰ - ۳۶	۱۱۴۶-۱۱۴۴-۱۱۱۴
بارسلن = برشلونه	۱۳۲ - ۲۲۱ - ۲۶۴	۱۰۷۸-۱۰۷۷-۱۱۶۸
باری ۱۳۹	۲۹۰ - ۳۰۴ - ۳۱۰	۱۱۷۶-۱۱۴۵-۱۱۱۷
بازیلیکات ۱۳۹	۳۱۸ - ۳۱۹ - ۳۲۲	۱۲۰۱-۱۱۹۳-۱۱۸۹
باشکیره = بسجرت		

۳۵۰ - ۳۴۰ - ۳۳۸	برصه = بروسه	باطوس = ناطوس
۵۶۷ - ۴۱۷ - ۳۵۹	برطاس ۱۴۸ - ۱۴۹	بامیان (بلاد) ۱۲۱
۶۰۹ - ۶۰۳ - ۵۸۳	برغشت ۱۳۷ - ۱۳۸	بجانه ۵۰۱
۶۷۹ - ۶۴۳ - ۶۲۹	برغونه ۱۳۸	بجاة = بجه
۶۹۵ - ۶۹۴ - ۶۸۷	برغونیه (برکون) ۱۲۷	بجابه ۴۵ - ۴۴ - ۴۲ - ۴۰
۸۶۲ - ۸۴۵ - ۷۵۷	برقاغه = زرباغه	۴۹ - ۴۸ - ۴۷ - ۴۶
۹۱۱ - ۸۶۵ - ۸۶۴	برقه ۸۴ - ۱۱۵ - ۳۵۴	۵۹ - ۵۸ - ۵۶ - ۵۵
۹۲۵ - ۹۲۱ - ۹۲۰	۷۴۱ - ۷۴۰ - ۷۰۶	۳۰۴ - ۱۱۳ - ۶۰
۱۲۵۲ - ۱۲۲۶ - ۹۲۶	برکون = مرغونیه	۵۱۸ - ۵۰۱ - ۳۲۱
۱۲۷۸ - ۱۲۷۳	برنيس (صحاری) ۱۱۵	۶۹۴ - ۶۶۱ - ۵۸۳
۱۲۹۱	بروسه ۱۴۱	۹۲۷ - ۷۳۰ - ۷۰۶
بکه = مکه	برطانيا = برتانی	۱۲۶۸ - ۱۲۵۸
بلاد ارمن = ارمنستان	بزجاله = تزجاله	بجناك (و بجناكیه) ۱۴۹
بلاد اسلاوها - ۴۹۸ - ۵۰۲	بست ۱۱۹	۱۵۳
۷۸۲	بـجرت ۱۴۹ - ۱۵۳	بجه ۷۸ - ۱۰۵ - ۱۰۶
بلاد و (سرزمین و نواحی)	بسطام ۱۳۴	بحر... رجوع به دریای... شود
ترك و ترکان =	بسطه ۱۲۵ - ۱۲۶	بحر خوارزم = رود جیحون
تركستان	بـره ۱۸ - ۸۷ - ۸۸ - ۱۱۸	بحرین ۸۷ - ۱۱۰ - ۱۱۷
بلاد جبل ۳۵۲	۴۰۳ - ۳۹۴ - ۳۵۲	۵۹۷ - ۴۸۱ - ۱۱۸
بلاد سیاهان ۱۰۴	۴۳۷ - ۴۲۶ - ۴۲۴	۱۲۶۴ - ۸۱۳
بلاد شمال ۷۶۶	۷۰۵ - ۶۲۶ - ۵۳۳	بخارا ۱۳۶ - ۱۳۵ - ۸۹
بلاد فرنگیان ۷۸۲	۸۱۳ - ۷۵۷ - ۷۲۶	۹۶۹ - ۹۳۵
بلاد مجاهدین عبدالله ۱۲۸	۹۰۳ - ۸۴۴ - ۸۴۳	بدخشان ۱۲۰
بلاد مسیحیان (املا مسیحی)	۱۰۰۶ - ۹۶۴ - ۹۰۵	بندر (غزوه) ۲۴۰ - ۲۴۱
= بلاد فرنگیان	۱۲۱۴ - ۱۲۶۴	برای ۷۷۸ - ۱۰۰۹ - ۱۰۵۱
بلاد الولید (مسجدی در	بطایح ۲۵۱	بربر (بلاد...) ۸۶
دمشق) ۳۴۶ - ۷۱۹	بطلیوس ۱۲۵ - ۱۲۷۳	برتانی ۱۴۶
بلاق ۱۰۵	بطلن نمره ۷۱۴	برجان ۸۵
بلیونس = جزیره بلیونس	بعلبک ۱۲ - ۶۹ - ۱۱۷	بردسیر ۱۱۹
بلجر ۱۴۹	بغداد ۴۸ - ۲۶ - ۳۳ - ۳۶	برده ۱۲۴
بلخ ۱۲۰ - ۱۲۱	۳۸ - ۸۷ - ۸۹ - ۱۳۱	برشلونه ۱۳۷
۲۶۴	۱۳۲ - ۱۴۱ - ۳۰۳	برصا = برصه
البلد الجدید = فاس	۳۱۴ - ۳۲۳	

تیسه ۵۴ - ۱۱۳
 تبوك (غزوه - صحرا) ۱۱۷
 ۹۷۴ - ۳۱۹ - ۱۸۸
 تدمر ۱۱۷
 ترس = طرطوشه
 تر توط = قرمطه
 ترجاله ۱۲۵
 تر كس = تر كس
 تر كستان - ۸۹ - ۱۲۱
 ۳۱۹ - ۱۴۹ - ۱۲۲
 ۸۱۲
 تر كس ۱۵۰
 تر كمان (كشور) ۱۵۳
 تر كيه - س ج
 ترمذ ۸۹ - ۱۱۹ - ۱۲۰
 ۱۲۱
 تروط = قرمطه
 تستر = شوشتر
 تطيله ۱۳۷ - ۱۲۵۹
 تغزغز ۱۲۲
 تفليس ۱۴۲
 تکرور ۱۰۲ - ۱۵۷
 تکريرت ۱۳۲
 تلسمان ۴۳ - ۴۴ - ۴۵ - ۴۶
 ۶۰ - ۹۹ - ۵۷ - ۵۵
 ۲۵۷ - ۱۱۲ - ۶۴ - ۶۱
 ۳۵۶ - ۳۲۰ - ۲۸۶
 ۶۶۰ - ۵۸۳ - ۵۳۴
 ۷۳۰ - ۶۹۹ - ۶۶۱
 ۱۲۸۹ - ۷۳۱
 تلول ۱۶۵ - ۱۶۶
 تنبكتو ۱۲۰۳
 تنعيم ۷۱۴

بيت المعمور ۷۰۸
 بيروت ۵۵ - ۱۰۷ - ۱۱۷
 بيزانس ۲۹۲
 بيسكر ۴۹۰ - ۵۴ - ۵۹ - ۶۰
 ۷۳۱ - ۱۱۳ - ۶۱
 ۷۶۳
 بيش ۱۳۸
 بيلقان ۱۳۳ - ۱۴۲ - ۱۴۸
 بين النهرين ۱۲۱
 بيونه ۱۳۸
 پ
 پارنى ۱۳۳
 پاریس ۱۹ - ۴۰ - ۴۸ - ۹
 ۴۰ - ۴۶ - ۵۵
 ۱۰۵ - ۹۵
 پترو گراد ۱۲۷۳
 پرتقال ۱۲۰۱
 پشینه = بجانہ
 پوانو = بيطو
 پلونى = بلونيه
 پهلو ۱۳۳

ت

تاجرہ = ناچرہ
 تادلا = تادله
 ۱۱۲ تادله
 تازا ۱۱۲
 تازہ = تازی
 تازی ۱۲۸۶
 تاستوس = طبست
 تناله ۱۰۹
 تبت ۱۹ - ۲۰ - ۱۲۰
 ۱۳۵ - ۱۲۲ - ۱۲۱
 تبریز ۴۸ - ۱۳۳

بلم ۱۲۷
 بلمار (برجان) ۱۴۸ - ۱۴۹
 ۱۵۳ - ۱۵۰
 بقاء ۲۰۵
 بلنسيه ۱۲۶ - ۱۲۲۳
 ۱۲۵۸
 بلونيه ۱۴۷ - ۱۵۲
 بلهرا ۱۱۰
 باپوس = بهلوس
 بنادقه (ونيز) ۸۴ - ۱۲۷
 ۱۴۰ - ۱۳۹
 بناربه ۱۵۳
 بنيلونه ۱۳۷
 بندقيه = بنادقه
 بنطو = بيطو
 بن غازى - ۱۱۵
 بواميه ۱۴۷
 بورژ ۱۳۸
 بور كرب ۶۹۸
 بور كو = برغشت
 بوژى = بجايه
 بوشنگك ۱۱۹
 بولاق ۱۰۷۳
 بونه ۴۰ - ۱۱۳ - ۷۰۶
 بوم = بواميه
 بهلوس ۱۳۳ - ۱۳۴
 بيت المقدس ۱۳ - ۳۴۸
 ۴۵۷ - ۴۵۸ - ۴۵۹
 ۴۶۰ - ۵۰۳ - ۵۰۴
 ۶۳۷ - ۷۰۷ - ۷۱۵
 ۷۱۶ - ۷۱۸ - ۷۱۹
 ۷۲۰ - ۷۲۱ - ۹۲۶
 بيت اللحم ۶۸ - ۷۱۹

۱۲۳ - ۱۲۴ - ۱۲۸	جامع کبیر غرناطه ۴۹	توات ۱۰۳
۱۳۰ - ۱۳۱ - ۱۳۲	جبال اطلس (سلسله) ۱۲۰۳	توزر (توزز) ۱۱۴ - ۳۱۵
۱۶۵ - ۳۲۳ - ۳۴۷	جبال دروب = کوههای دروب	۶۶ - ۷۶۳
۳۵۲ - ۴۵۸ - ۵۸۲	جبال قفص و (کوههای کوچک)	توریز - ۹۰۱
۸۱۳ - ۱۲۰۳ - ۱۲۶۷	۱۱۸ - ۱۱۹	تولدو = طلیطله
الجزیره غربی ۵۸۲ - ۷۴۱	جبال مکه = فاران	تولوز = طلوشه
جزیره ابن عمر ۱۳۰ - ۱۳۲	جبل بربر ۱۱۲	تونس ۴۸ تا ۷۰ - ۱۱۴ - ۴
جزیره اعدوش = جزیره غدوش	جبل طارق ۵۷	۱۶۳ - ۳۱۵ - ۴۹۸
جزیره افریطش = افریطش (کرت)	جبل فتح ۴۴	۵۰۰ - ۵۰۴ - ۵۳۴
جزیره الخضراء (الجزیره) ۱۷۰	جبل قمر = کوه قمر	۵۶۸ - ۵۸۴ - ۶۸۲
جزیره العرب ۱۶ - ۱۸ - ۸۷	جبله ۱۲۹ - ۵۶۷	۶۸۳ - ۷۰۱ - ۷۰۴
۱۰۵ - ۱۵۷ - ۴۲۴	جنولیه ۱۴۷	۷۴۹ - ۸۰۹ - ۸۴۶
۸۱۳	جده ۸۷ - ۱۰۹ - ۷۱۰	۹۲۷ - ۱۱۱۱ - ۱۰۳۰
جزیره اندلس = اندلس	۷۱۴	۱۰۰۶ - ۱۱۴۵ - ۱۱۶۹
جزیره اولیل ۱۰۲	جرجانیه (شهر) ۱۳۵	۱۲۰۳ - ۱۲۳۱ - ۱۲۹۰
جزیره بلیونس یا (پلویونز) ۱۲۳ - ۱۲۸	جرجاریا ۱۳۲ - ۱۰۰۶	تهامه ۱۰۶
جزیره جربه ۵۰۳	جرش ۱۰۹	تهامه و تهائم یعنی ۱۰۶ - ۱۰۷
جزیره جنوه (زن) ۱۳۸	جرمانیه ۱۴۷	۴۰۴
۵۰۲	جرنده ۱۲۷ - ۱۳۷ - ۱۳۸	تهران ۴۰
جزیره سردانیه (ساردینی) ۱۲۷ - ۱۲۳ - ۸۵	جرواسیا ۱۴۰	تیسکو رارین (واحه) ۱۰۳
۵۰۲ - ۵۰۱	جریاب ۱۲۰	تیطاوبین ۱۲۴
جزیره سردنیب ۱۰۷ - ۷۲۲	جرید (بلاد) ۱۱۴ - ۱۶۳	تیماء ۱۱۷
جزیره سیلان = جزیره سردنیب	۳۱۵ - ۵۵۷ - ۵۸۴	تیه (صحرا) ۱۱۶ - ۲۷۶
جزیره شقر = شقر	۷۰۱ - ۷۶۳ - ۸۴۶	۷۱۶
جزیره صقلیه = صقلیه (سیسیل)	الجزایر ۲۸ - ۳۴ - ۴۵ - ۱۱۲	ث
جزیره غدوش ۱۲۷	۲۵۷ - ۷۳۰ - ۷۳۱	نور (غار) ۲
	جزایر البتار ۸۹۶	ج
	جزایر رومانی ۵۰۲	جامعان ۱۳۱
	جزایر سیلا ۱۰۷ - ۱۰۸	جامع امویان (مسجد) ۳۴۶
	جزایر شرقی = جزایر البتار	جامع الازهر - ۴۹ - ۶۵
	الجزیره یا (جزیره) ۲۲ - ۴	جامع زیتونه تونس ۴۹
	۷۵ - ۸۵ - ۱۱۳	جامع قرویین (فاس) ۴۸
		۱۰ - ۶۸

حمص ۱۱۳ - ۱۲۹
 حنین ۴۰۳
 حوابی = خوابی
 حوراء ۱۱۶
 حوران - ۱۱۷ - ۱۲۴۹
 ۱۲۵۵
 حیسرة ۱۹ - ۸۷ - ۱۱۸
 ۸۲۰ - ۸۳۹ - ۱۳۱
 ۱۲۶۹
 ح
 خابور ۱۳۱
 خازرون ۱۳۴
 خانفو و خانقو = خانکو
 خانقاه بیبرس ۶۶
 خانقین ۱۳۲
 خانکو ۱۰۸
 خانه های مقدس تازیان
 ۷۲۴
 خانه کعبه ۷۰۸ - ۷۰۹
 ۷۱۰ - ۷۱۱ - ۷۱۲
 ۷۱۳ - ۷۱۴ - ۷۱۵
 ۷۲۰
 خاور دور ۷۳۹
 ختل (بلاد) ۱۲۰ - ۱۲۱
 خجند ۱۳۵ - ۱۳۶
 خراسان ۱۳ - ۸۹ - ۱۱۹
 ۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۲۲
 ۱۲۳ - ۱۳۴ - ۱۵۹
 ۳۱۳ - ۳۵۲ - ۳۹۴
 ۴۱۷ - ۵۸۲ - ۵۹۶
 ۶۰۲ - ۶۰۳ - ۷۶۶
 ۸۳۰ - ۹۲۰ - ۹۲۶
 ۱۰۱۳ - ۱۱۵۶ - ۱۲۹۳

۶۶۰ - ۱۲۰۳
 حجاز ۴۴ - ۴۸ - ۶۸ - ۶
 ۱۴ - ۳۵ - ۳۸
 ۸۷ - ۱۰۵ - ۱۰۶
 ۱۰۹ - ۱۱۶ - ۱۱۷
 ۱۵۶ - ۱۵۷ - ۲۰۹
 ۲۵۶ - ۲۸۳ - ۳۰۸
 ۳۱۹ - ۳۲۰ - ۳۵۴
 ۳۵۶ - ۳۹۱ - ۳۹۴
 ۴۰۲ - ۴۲۵ - ۴۲۹
 ۴۳۱ - ۴۵۰ - ۴۵۱
 ۴۵۸ - ۵۱۷ - ۵۸۲
 ۶۰۳ - ۶۵۸ - ۶۵۷
 ۶۶۹ - ۷۰۵ - ۷۱۰
 ۷۲۱ - ۷۲۲ - ۸۴۰
 ۸۶۴ - ۹۰۳ - ۹۰۵
 ۹۰۸ - ۹۱۲ - ۹۱۳
 ۹۱۶ - ۹۲۲ - ۱۱۶۳
 حجر و حجر اسود ۱۱۷
 ۲۰۵ - ۶۳۲ - ۷۰۷
 ۷۱۰ - ۷۱۲ - ۷۱۳
 حدیثه ۱۳۲
 حران ۱۳۰
 حرمین (مکه ومدینه) ۶۰۳
 حروایا = جرواسیا
 الحرة (وقعه) ۷۱۰ - ۸۶۴
 حضرموت ۴۸ - ۵۴ - ۱۰۷
 ۱۵۷
 حطیم ۷۰۷ - ۷۱۰
 حلب ۶۹ - ۱۲۹
 حلوان ۱۳۲ - ۳۱۵
 حلة ۳۹۲
 حله مزیدیه ۱۳۱

جزیره فادس ۱۲۴ - ۵۰۳
 جزیره قبرس ۱۱۶
 جزیره قمر ۱۰۷
 جزیره مالطه ۱۲۷
 جزیره موصل = موصل
 جزیره یاقوت ۱۲۲
 جزیره = جرید
 جمرانه ۷۱۴
 جلق (دمشق) ۶۹۰
 جولاء ۱۳۲ - ۴۹۸
 جلیقیه (کالیس) ۱۳۷
 جمل (غزوه) ۴۲۴
 جنگاله ۱۲۶
 جندبشاپور ۱۱۸
 جنوه ۱۳۸
 جیان ۱۲۵
 جیحون = رود جیحون
 جیرفت ۱۱۹

چ

چاج ۸۹ - ۱۳۵ - ۱۳۶
 چین ۵۰ - ۱۷ - ۱۹ - ۸۶
 ۱۰۵ - ۱۰۷ - ۱۱۰
 ۱۱۱ - ۱۲۲ - ۱۵۶
 ۱۶۰ - ۵۸۸ - ۷۳۹
 ۷۸۲ - ۸۱۲ - ۹۲۰

ح

حیشه ۸۶ - ۸۷ - ۱۰۴
 ۱۰۵ - ۲۰۴ - ۳۱۸
 ۴۶۳ - ۶۶۵ - ۹۰۹
 ۱۱۸۱
 حج (مکه) ۴۸ - ۴۹ - ۲۸
 ۶۰ - ۵۶۶ - ۶۴۳

درباچه ارجیش ۳۵۳	خیابان تربت‌بای (در تونس) ۷۰	خرجان ۱۲۵۲
درباچه بصره ۸۹	خبیر (فلاع) ۱۰۹ - ۱۴	خرخیر ۱۲۲
درباچه جرجانیه (کرگانج) ۸۹	۱۱۷	خرشنه ۱۴۲
درباچه جرجان = دریای خزر ۸۹	خیفون ۱۱۰	خرلغ (خرلیخیه) ۱۳۶
درباچه جیحون = دریاچه آرال	۵	خرلیخیه ۱۲۲ - ۸۹
درباچه خوارزم = دریاچه آرال	دارابگرد ۱۱۸	خریده = جرنده
درباچه سودان ۱۰۳	دارالسلام = (بغداد) ۸۴۴	خزر (ممالک) ۸۵ - ۱۴۲
درباچه طرمی ۱۵۲	دارالهجرة (مدینه) ۹۱۸	۱۴۳ - ۱۴۸ - ۱۴۹
درباچه مفرکون ۱۴۴ - ۱۴۵	دارین (بندر) ۱۲۶۴	۱۵۰
درباچه غنون ۱۵۳	دالماسی ۱۴۰	خزلیجیه = خزلیخیه
درباچه فیوم ۱۱۵	دانشکده حقوق تهران ۱۷-۴۴	خط ۱۱۸
دریای آناتلیک ۳۱۵	دانشکده علوم تهران ۱۰۱۴	خفشاخ = قیچاق
دریای اسود یا بحرالروس = دریای نیطش	دانشکده معقول و منقول	خراط ۱۲۹ - ۱۴۲
دریای بنطس و بنطش = دریای نیطش (پنتوس)	س الف	خلج ۱۱۹ - ۱۳۶ - ۱۴۹
دریای تیرنین ۱۳۹	دانشگاه آمستردام ۳۴	خلج بنادقه (و نیز) ۸۶
دریای جرجان = خزر	دانشگاه اکسفورد ۳۵	۱۲۴ - ۱۳۹ - ۱۴۰
دریای چین = دریای هند	دانشگاه تهران ۱۰۱۴	خلج نارانت ۱۳۹
دریای حبشه = دریای هند	دانشگاه الجزایر ۴۴	خلج جنوه (زنه) ۱۳۸
دریای خزر (یا بحر خزر) ۸۹ - ۸۷ - ۸۸ - ۱۴	دانشگاه سربون ۳۶	خلج سبز = خلیج فارس
۱۴۲ - ۱۳۴ - ۱۳۳	دانشگاه کورنیل (امریکا) ۳۳	خلج طنجه ۱۱۲ - ۱۲۴
۱۴۹ - ۱۴۴ - ۱۴۳	دانمارک ۱۵۲	خلج فارس ۸۷
۱۵۰	دانیه ۸۵ - ۱۲۶ - ۵۰۲	خلج قابس ۴۴
دریای روم (یا بحر رومی -	۱۱۶۷	خلج قسطنطنیه ۸۵ - ۱۲۴
	دبدو (کوه) ۶۱	۱۴۰ - ۱۴۱ - ۱۴۲
	دبوسیه ۹۳۵	۱۴۳
	دیبیل ۱۴۲	خلج لیون ۱۳۸
	دجله = رود دجله	خنفو = خانکو
	دربند ۱۴ - ۱۳۳ - ۱۴۳	خوابی (حصن) ۱۲۹
	۲۷۷	خوارزم ۷۰ - ۸۹ - ۱۳۵
	دروب ۱۲۹	۹۰ - ۱۳۶
	درباچه آرال ۸۹ - ۱۲۰	خوزستان ۱۱۸ - ۳۰۳
	۱۴۴	خونجان ۱۳۳

دنیه = دانه	دربای متوسط ۱۲۳	مدیترانه (۸۴ - ۸۵
دومةالجندل ۱۱۷	دربای محیط (یا بحر محیط)	۸۷ - ۸۸ - ۱۰۱
دهلك ۱۰۶	۸۸ - ۸۶ - ۸۴	۱۱۲ ، ۱۰۴ ، ۱۰۳
دهلی ۳۵۷	۱۰۲ - ۱۰۱ - ۱۰۰	۱۱۵ ، ۱۱۴ ، ۱۱۳
دیار ثمود ۱۱۷-۳۴۹	۱۰۸ - ۱۰۶ - ۱۰۴	۱۲۴ ، ۱۲۳ ، ۱۱۶
دیرنوبین = نوبور (معبد)	۱۱۲ - ۱۱۱ - ۱۱۰	۱۲۹ ، ۱۲۸ ، ۱۲۶
دیلیم (بلاد) ۲۶-۳۶-۸۷	۱۲۴ - ۱۲۳ - ۱۲۲	۱۳۹ ، ۱۳۷ ، ۱۳۰
۵۸۵ - ۳۹۵ - ۸۸	۱۳۶ - ۱۲۷ - ۱۲۵	۱۴۸ - ۱۴۱ - ۱۴۰
دیلمان = دیلم (بلاد)	۱۴۵ - ۱۳۸ - ۱۳۷	۲۹۴ - ۱۶۵ - ۱۵۳
دینور ۱۳۲-۱۳۳-۳۵۲	۱۵۰ - ۱۴۷ - ۱۴۶	۵۰۱ - ۴۹۸ - ۳۵۳
ذ	۱۵۲ - ۱۵۱	۵۰۶ - ۵۰۵ - ۵۰۲
ذات الابواب ۶۷	دربای مدیترانه = دربای روم	۸۱۲ - ۷۴۱ - ۷۳۹
ذروان (چاه) ۱۰۵۱	دربای مرمره ۸۵	دربای زقاق (تنگه جبل -
ر	دربای نیطس = دربای نیطش	الطارق) ۸۴
رافقه ۱۳۰	دربای نیطش ۸۵ - ۱۲۴	دربای سبز = دربای محیط
رامهرمز ۱۱۸	۱۴۲ - ۱۴۰ - ۱۳۳	دربای سوئر (یا سویس)
راس عین ۱۳۱	۱۵۰ - ۱۴۸ - ۱۴۳	۱۰۵ - ۸۷ - ۸۶ - ۱۸
رباح (قلعه ..) ۱۲۶-۱۲۵	۱۵۲	۱۰۹ - ۱۰۷ - ۱۰۶
رباط اسفی ۱۱۲	دربای ونیز ۸۵ و (دربای	۱۱۷ - ۱۱۶
رباط عباد ۶۶۰-۶۶۱	بنادقه)	دربای سیاه = دربای نیطش
رباط الفتح ۶۹۸	دربای هند ۱۸ - ۸۶ - ۸۷	دربای سیاه = دربای محیط
رباط ماسه ۱۱۱	۱۱۰ - ۱۰۹ - ۸۸	دربای شاه (یا شامی) =
رحبه ۱۳۱	۱۵۹ - ۱۱۶	دربای روم ۱۸
رسلانده (ایسلاند) ۱۵۱	دلاس ۱۰۹ - ۱۱۵	دربای طبرستان = دربای
۱۵۲	دماغه اوئان ۱۱۴	خزر
رشید (شهر) ۱۰۴ - ۱۱۵	دماغه رازا ۱۱۴	دربای طرابزنده = دربای
رضایه (ارومیه) ۹۳۶	دمشق ۳۳-۴۹-۵۰-۶۸-۶۹	نیطش
رقه ۸۸ - ۱۳۰ - ۶۰۹	۲۵۱ - ۱۱۷ - ۲۲	دربای فارس ۱۸ - ۸۷ - ۸۹
رکن ۶۳۲ - ۷۱۰	۳۹۳ - ۳۵۴ - ۳۴۶	۱۰۹ - ۱۰۷ - ۱۰۵
ره (رومه) ۱۱۹ - ۱۳۵	۶۵۶ - ۵۸۹ - ۵۶۷	۱۳۲ - ۱۱۸ - ۱۱۰
۴۶۳ - ۱۰۱۳ (و)	۷۵۷ - ۶۹۰ - ۶۸۹	دربای قلزم (بابحر قلزم) =
رجوع به رومه شود)	دمیاط ۱۰۴ - ۱۱۵	دربای سوئر
رم السفلی = بیزانس	دقله ۱۰۴	دربای کرگان = دربای خزر

۶۷۳ - ۶۵۹ ۵۸۴
 ۱۲۵۳-۷۱۳
 زاب صغیر ۱۳۳-۱۳۲
 زاب کبیر ۱۳۳-۱۳۲
 زابلستان ۶۷۷
 زالع = زبلع
 زبید ۱۰۷
 زرهون ۱۲۸۹
 زغلاوة ۱۰۸-۱۰۳
 زفتی ۱۱۵
 زقاق = دریای زقاق
 زم ۱۳۵-۱۱۹
 زمزم (چشمه - چاه) ۷۰۸
 ۷۱۴-۷۱۰-۷۰۹
 زموم ۱۱۹
 زفانته (بلاد) ۷
 زنگبار ۱۵۹-۱۰۶-۸۶
 زوبلذبن خطاب ۱۱۴
 زبلع ۱۰۶-۱۰۵-۸۷
 ژ
 ژاپون ۱۰۷
 ژرمن = جرمانیه
 ژنه = خلیج جنوه
 ژیرن = جرندہ
 س
 ساباط مدائن ص ب
 ساراگس و ساراگوس =
 سرقسطه (ورجوع به
 سرقسطه شود)
 ساراگوس ۷
 ساکس = شظونیه
 سالبرنا (بندر) ۱۲۳۳
 سالم (مدینه) ۱۲۷-۱۲۵

۶۷۸-۳۵۲
 رود فرغانه ۱۳۵-۸۹
 رود قباقب ۱۴۲-۱۴۱
 رود قرهسو ۱۴۱
 رود نیل (مصر) ۱۰۳-۸۸
 ۱۰۹-۱۰۵-۱۰۴
 ۱۲۷۸-۷۷۸-۱۱۵
 رود و خشاب ۱۲۱-۱۲۰
 رود وختش ۱۲۱
 رود وولگا = رود انل
 روسیه ۱۵۲-۱۴۸-۱۴۷
 ۱۵۳
 روم ۱۵-۸۴-۱۹-۱۷-۷
 ۱۳۸-۱۲۹-۸۱
 ۱۴۲-۱۴۱-۱۳۹
 ۳۲۲-۳۱۹-۳۱۸
 ۴۴۰-۴۰۳-۳۳۶
 ۴۶۱-۴۶۰-۴۵۸
 ۴۸۸-۴۸۲-۴۶۹
 ۵۰۵-۵۰۱-۴۹۸
 ۶۰۴-۵۳۸-۵۱۱
 ۷۱۹-۷۱۸-۶۷۸
 ۷۶۶-۷۴۶-۷۲۰
 ۱۰۱۲-۱۰۱۱-۸۲۲
 ۱۱۸۱-۱۱۷۷-۱۰۹۷
 رومه (رم) ۴۶۰-۴۵۹
 ۶۵۴-۴۶۳-۴۶۱
 رم = رومه
 رویان ۳۵۲
 رها ۱۳۰
 ری ۳۵۲
 ریف (مراکش) ۳۱۶
 ژ
 زاب ۱۳۱-۱۱۳-۶۱-۵۴

رمله ۶۲۶
 زنده ۱۲۰۲-۱۷۰-۳۹
 زواحه (بلاد) ۱۱۵
 رود اتل (ولگا) ۱۴۴-
 ۱۵۳-۱۵۰-۱۴۹
 رود اسر ۶۶۰
 رودان ۱۱۹
 رود باجه = رود تاجه
 رود بلخ = رود جیحون
 رود تاجه ۱۲۵
 رود جیحان ۱۳۰-۱۲۹
 ۱۴۱
 رود جیحون ۱۱۹-۸۹-۸۸
 ۱۲۳-۱۲۱-۱۲۰
 ۶۰۳-۱۴۴-۱۳۵
 ۶۳۰
 رود چاج (یا نهر)
 ۱۳۶-۱۳۵
 رود بارحمص (اشبیلیه) ۱۲۶۵
 رود دجله ۸۹-۸۸-۱۹
 ۱۳۱-۱۳۰-۱۱۸
 ۱۴۱-۱۳۳-۱۳۲
 ۳۳۹-۳۳۸-۱۴۲
 ۱۰۶۸-۶۷۹
 رود سند ۱۱۰
 رود سجلماسه ۱۱۱
 رود سیحان ۱۴۱-۱۳۰
 رود شنیل ۱۲۷۸
 رود غضا ۱۲۷۰
 رود فاس ۶۸۲
 رود فرات ۸۹-۸۸-۱۹
 ۱۳۱-۱۳۰-۱۱۸
 ۱۴۲-۱۴۱-۱۳۲

سیرنائیک ۱۱۰۲	سلمنه = شلمنکه	سامره ۴۵۸
سیستان ۱۱۰-۱۱۹-۳۵۱	سلمیه = سلامیه	سبا ۱۰۹
سسیل = صقلیه	ساقویه ۱۲۹-۱۳۰	سبته ۴-۵۷-۱۱۳-۱۲۳
سیلان = جزیره سیلان	سله ۶۹۸	۱۲۴-۲۲۳-۴۹۸
سینوبلی ۱۴۷	سمرقند ۱۷-۸۹-۹۳۵	۶۵۱-۶۸۰-۷۰۶
ش	۹۴۰	۷۳۰-۷۶۲-۱۲۰۲
شایور ۱۱۸	سموره ۱۳۶	سیطله ۴۹۸-۱۰۱۴
شارات = کوههای شارات	سمیساط ۱۳۰	سجلماسه ۳۵-۳۸-۶۸
شاطبه ۱۲۶-۸۹۶	سنتریه ۱۰۹	۱۱۱-۳۹۶-۷۰۵
شام ۴۳-۴۸-۴۹-۵۰-۶۹	سند(بلاد) ۷۶-۸۷-۱۱۰	سدمارب ۷۰۰
۶-۱۴-۱۸-۳۵	۱۵۶-۱۶۰-۳۱۵	سدویکش ۵۰۳
۳۸-۸۴-۸۷-۸۹	۳۱۸-۵۹۶-۷۶۶	سدیاجوج و ماجوج ۸۳-۱۲۱
۱۱۲-۱۱۵-۱۱۶	سواد ۲۵۱-۳۵۱	۱۵۴
۱۱۷-۱۲۸-۱۲۹	سواکن ۸۷-۱۰۶	سراة = سرات
۱۳۰-۱۳۱-۱۴۳	سوئز (شهر) یا (سوئس) ۱۸	سرت ۱۱۴
۱۵۶-۲۲۱-۲۵۰	۱۹-۱۱۶	سرخص ۱۱۹
۲۵۱-۲۷۴-۲۹۴	سودان ۱۰۴-۱۵۶-۲۸۳	سردانیه (ساردینی) = جزیره
۳۰۸-۳۱۸-۳۲۰	۲۹۴-۷۴۰-۷۴۱	سردانیه
۳۲۲-۳۲۳-۳۴۷	۷۹۵-۱۰۵۲-۱۲۰۳	سرقطه ۱۲۶-۳۰۶-۱۲۶۰
۳۴۸-۳۴۹-۳۵۳	سوس = شوش	۱۲۶۱
۳۵۶-۳۹۳-۳۹۷	سوس (بلاد) ۱۱۱-۱۶۷	سرقوسه ۱۲۷
۴۰۰-۴۲۴-۴۲۹	۳۱۵-۶۵۹-۶۶۰	سرسکس = ترککش
۴۵۱-۴۵۸-۴۸۱	۱۲۰۳	سرندیب = جزیره سرندیب
۴۸۲-۴۸۵-۴۸۶	سوس اقصی ۳۱۹-۸۴۱	سروج ۱۳۰
۴۹۸-۵۰۰-۵۰۲	سوسه ۴۴-۶۴-۱۱۴	سریر ۱۴۳
۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵	سویقه بن مشکوره (شهر) ۱۱۴	سعیور = منت میور
۵۱۲-۵۲۸-۵۸۲	سویل = اشبیلیه	سغد ۱۷-۱۲۱-۱۳۵
۵۹۷-۵۹۸-۶۰۳	سیاه کوه = کوه سیاه	سفاله ۸۶-۱۰۶-۱۰۷
۶۳۲-۶۴۰-۶۵۷	سیحون ۱۲۱	سقیفه بنی ساعده ۳۸۲-۳۸۸
۶۷۸-۶۸۶-۶۸۷	سیراف ۱۱۸-۵۲۶	سلا ۱۰۲-۱۱۲-۷۰۶
۶۹۱-۷۰۸-۷۱۰	سیراکوز = سرقوسه	سلامیه ۱۲۹
۷۱۶-۷۲۰-۷۲۴	سیرجان ۱۱۹	سلمنکه = شلمنکه

طلاق ۱۱۹	ص	۷۶۶ - ۷۴۶-۷۳۹
طالقاتان ۱۱۹ - ۳۹۵	صابور = شاپور	۸۴۲ - ۸۰۸ - ۷۸۲
طاهریه ۱۳۵	صاقس = صیس	۹۲۰ - ۹۰۸ - ۹۰۳
طبرستان ۸۸ - ۱۲۱ - ۱۳۴	صبطیبه ۲۵۸	۹۲۶ - ۹۲۲ - ۹۲۱
۳۹۵ - ۳۵۲ - ۱۴۳	صعدہ ۱۰۷ - ۵۱۲	۱۱۸۳ - ۱۰۱۱
۶۰۲ - ۵۸۳ - ۵۱۲	صعید ۸۷ - ۸۸ - ۱۰۴	۱۲۴۹
طبریہ ۱۱۷ - ۶۲۶	۱۱۵ - ۱۰۹ - ۱۰۶	شاهجان ۱۱۸
طبست ۱۵۲	۰۰۹ - ۶۹۱ - ۶۰۳	شحر ۸۷ - ۱۰۵ - ۱۰۷
طرابزنده = طرابوزان	۱۰۵۱	۱۱۰ - ۱۰۹
طرابنه = طرابنه	صفاقس ۵۰۳	شراء ۳۹۳
طرابلس (مشرق) ۱۲۸ - ۵۰۲	صفا = کوه صفا	شروشال ۳۴۷ - ۴۹۸ - ۶۹۸
۵۶۷	صفین (غزوه) ۸۸ - ۱۳۱	شربش ۱۳۴
طرابلس مغرب ۴ - ۱۱۴	۵۴۵ - ۴۲۴ - ۳۴۰	شظنوف ۱۱۵
۵۶۸ - ۵۰۳ - ۱۱۶	صفلیه (سیل) ۳۳ - ۸۴	شظونیہ ۱۴۷
۷۶۳ - ۷۰۶	۱۲۳ - ۱۰۰ - ۸۵	شعب ۷۱۴
طرابنة ۱۲۷	۵۰۰ - ۳۰۵ - ۱۲۷	شقر (جزیره) ۱۲۶ - ۱۲۲۲
طرابوزان ۱۲۴ - ۱۴۳	۵۰۴ - ۵۰۲ - ۵۰۱	شقیوبه ۱۳۷
طراز ۱۳۶	۱۰۴۱ - ۱۰۳۰	شقوره ۱۲۶
طرسوس ۱۲۹ - ۱۳۰	صمادحیة ۱۲۵۸	شلب ۱۲۵
طرطوشه ۱۲۶	صمان = ضمّار	شلمنکه ۱۳۶
طر کونه ۱۲۶	صنعاء ۱۷ - ۱۸ - ۱۰۷	شدت انجیل ۱۹ - ۸۵
طریف ۸۴ - ۱۲۳ - ۱۲۴	۷۱۱ - ۶۶۶	شدترین ۱۲۵
۹۰۹	صور ۱۱۶ - ۵۰۲	شدتمریة ۱۲۵
طلبیره ۱۲۵	سول ۱۰۹	شدتیاقوب ۱۳۷
طلسمه ۱۱۵	صهیون ۷۱۷	شوش ۱۱۸
طلوشه ۱۳۸	صیدا ۱۱۶ - ۱۱۷	شوشتر ۱۱۸
طلطلله ۳۳ - ۱۲۵ - ۱۲۶	صیس (سبز) ۱۴۶	شهر بار و (شهر بار) = شهر
۱۲۵۹ - ۳۳۹	صمیره ۱۳۲	براز
طنججه ۶۳ - ۸۴ - ۱۱۲	ض	شهر براز ۲۷۷ - ۲۸۷
۱۲۴ - ۱۲۳ - ۱۱۳	ضمّار ۱۱۷ - ۱۱۸	شهر زور ۱۳۳ - ۳۵۲
۴۹۸ - ۳۵۷	ط	شیراز ۱۱۸ - ۵۲۶ - ۱۲۵۸
طوبران ۱۱۰	طائف ۴۰۳ - ۴۰۴ - ۷۱۴	شیزر ۵۰۴
طور ۶۸	۱۲۴۴ - ۸۴۰	شیلو ۷۱۶

فهرست اماکن

۱۳۸۹

۱۲۰۳ - ۱۲۰۲
 ۱۲۶۵ - ۱۲۳۳
 ۱۲۷۳ - ۱۲۶۶
 ۱۲۸۳ - ۱۲۷۸
 غزه (بلاد) ۱۴۵
 غزنه ۱۱۹-۱۱۷-۱۱۶
 غزه ۱۱۶-۱۲۸
 غسه ۱۱۳
 غشکوتیه = غشکوتیه
 غشکوتیه ۱۲۷ - ۱۳۷
 ۱۳۸
 غضا ۱۲۷۰
 غماره ۱۶۷-۱۶۶-۱۶۵-۱۶۴
 غور ۱۱۷-۱۱۹-۱۲۱
ف
 فاراب ۱۳۶
 فاران ۸۷-۱۱۶-۷۰۸
 فارس ۸۷ - ۱۱۶ - ۱۳۴
 ۳۳۹-۳۵۱-۵۲۱
 ۵۸۳-۵۹۶-۵۹۷
 ۶۰۲-۶۰۳-۷۶۶
 ۱۱۵۴ - ۱۱۵۵
 ۱۱۸۰ - ۱۲۵۸
 ۱۲۶۰ - ۱۲۸۴
 ۱۲۸۶ - ۱۲۸۷
 ۱۲۹۰
 فاس ۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸
 ۵۴-۵۵-۵۷-۱۰-۴۴
 ۵۶-۱۱۲-۱۶۳
 ۱۶۸-۳۹۵-۴۰۸
 ۵۳۲-۶۰۴-۶۰۷
 ۶۸۱-۶۸۲-۶۹۴
 ۶۹۵-۷۰۴-۷۳۰

عراق عرب ۳۶ - ۱۵۶
 ۲۹۴-۳۰۳-۳۴۰
 ۳۵۰-۵۹۷
 عراقین ۲۵۱-۵۸۳-۶۰۲
 العریش = العریش
 عربستان = (جزیره العرب)
 ۴۲۴
 عرقه ۱۲۸
 عریش (العریش) ۸۷-۱۱۲
 ۱۱۶
 عزل (چشمه) ۱۲۱۴
 عفلان ۱۱۶-۵۰۲
 عقبه ۱۱۷-۴۱۲
 عقیق ۴۰۴
 عکا ۱۱۶-۵۰۲
 عکاظ ۱۰۹
 علایا ۱۲۹
 علوة ۱۰۴
 علی بن یعقوب (شهر) ۱۰۶
 عمان ۸۷-۱۱۰-۴۹۹
 ۸۱۳
 عمورية ۱۴۱-۱۴۲-۳۴۲
 عواصم ۲۵۱
 عیذاب ۸۷-۱۰۹
 عین زریه ۱۲۹-۱۳۰
غ
 غافق ۱۲۵
 غانم = گانم
 غانه ۱۰۳-۱۰۸-۱۰۲
 غدامس ۱۱۳-۱۱۴
 غرلنده = ایرلند
 غرناطه ۴۱-۴۹-۵۷-۵۸-۶۱
 ۹۰۹ - ۴۸۴ - ۱۲۵

طوس ۱۳۴
ظ
 ظاهریه = طاهریه
 ظفار ۱۰۷
ع
 عبادان ۱۱۸ - ۱۳۲
 عدن ۲۱ - ۲۲ - ۱۰۷
 عدوة (مورتیانی) ۱۲۶۷
 عراق ۴۳ - ۴۴ - ۴۸ - ۵۰
 ۱۹ - ۲۰ - ۳۰ - ۸۷
 ۱۲۳ - ۱۳۱ - ۱۳۲
 ۱۵۶ - ۲۰۹ - ۲۲۱
 ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۸۳
 ۳۱۳ - ۳۱۸ - ۳۲۲
 ۳۵۶ - ۳۵۷ - ۳۷۳
 ۳۹۷ - ۴۰۳ - ۴۲۹
 ۴۵۱ - ۴۵۸ - ۴۸۲
 ۴۸۶ - ۵۱۶ - ۵۱۷
 ۵۴۸ - ۵۹۶ - ۶۳۲
 ۶۸۶ - ۷۰۵ - ۷۱۰
 ۷۱۴ - ۷۳۹ - ۷۴۷
 ۷۶۶ - ۸۰۸ - ۸۴۰
 ۸۴۲ - ۸۴۴ - ۸۵۱
 ۸۶۵ - ۹۰۳ - ۹۰۸
 ۹۱۲ - ۹۱۳ - ۹۱۶
 ۹۱۹ - ۹۲۰ - ۹۲۱
 ۹۲۲ - ۹۲۳ - ۹۲۶
 ۱۰۴۰ - ۱۱۵۵ - ۱۱۵۶
 ۱۱۸۳
 عراق ایبران (عجم) ۱۳
 ۱۵۶ - ۳۵۰ - ۶۹۴
 ۷۲۴ - ۹۰۰ - ۱۰۱۳
 ۱۱۵۶

١٧ - ٦٠-٥٩-٥٨-٥٧	قاهره ٣٤ - ١١٥ - ٤٥٢	٧٩٦ - ٧٥٨ - ٧٣١
٦٥٥ - ٥٨٣ - ٦٥٤	٦٨٤ - ٦٠٣ - ٥٠٠	١٠٢٣-٨٤٦
١٠٧٤-٦٨٢	٧٢٥ - ٦٩٥ - ٦٨٥	فحص الأردن ١١٦
قنتاله ٢٨٨-٥٧-٢٩	٨٠٧ - ٧٣٢ - ٧٣١	فحص التيه ١١٦
قصر ابن هبيرة ١٣١	٩٩٧ - ٩٢٦ - ٨٤٥	فتح ٤٠
قصر الصيغر ١١٣	١٢٢٦-١١٦٥	فرانسه ٢٢-٢٨-٢٠-٢٢-٢٦
قصر مجاز ١٣٣	قاهره نازه ٦٩٤	٣٥١-١٤٧-١١٩
قصر و (قصور) ١١٢-١٠٢	قاهره كهن - كهنه ٨٨	فرغانه (بلاد) ١٢٢ - ٨٩
قصر ٦٨	٦٩٤ - ٦٠٣ - ١١٥	١٣٥ - ١٣٦ - ٣٤٠
قطاوان = تيطاوان	٩٢٢-٦٩٥	فرما ١١٦
قطنيانته ٦٦١	قبيحاق ١٥٤-١٤٩	فوندا ٧٠
قفيحاق = قبيحاق	قبرس ٨٥-١٢٣-٥٠١	فونك (ممالك) ٨٤ - ٤٩٨
قنصه ٥٢ - ١١٣ - ١١٤	قدس (بيت المقدس) ١١٧	٥٠٢-٥٠١
٧٦٣	٤٥٨	فوزان ١٠٨
قفقاز ١٤٣	قرطاجنه ٣٤٧ - ٤٩٨	فوا ١١٨
قل ٧٠٦	٧٠١ - ٧٠٠ - ٦٩٩	فسطاط ٨٦
قلزم ١١٦-٨٦-٨٧	١٢٦٠	فلسطين ١٤ - ١٢٨ - ٣٥٤
قلعه ٣٢١ - ٣٠٤ - ٢٤٨	قرطبه ٢٢ - ١٢٥ - ٣٤٧	٤٥٨٠
٥٣٢-٥٨٣	٦٤٩ - ٩٢٥ - ٥٨٩	فلونيه (بلونى) = بلونيه
قلعه ابن حماد ٦٩٥-٦٩٨	١٢٤٧-١٢٥٩	فم الصلح ٣٢٧
٨٠٩	فرقشونه ١٢٧-١٣٧	فنانلد ١٥٢
قلعه ابن سلاو ٣٦-٢١-٢٢	قرقيسيا ١٣١	فهرج ١١٩
٧٠-٦٤	قرمطه ١١٥	فهلوس ١٣٣
قلعه ايوب ١٢٦	قرمونه ٢٩	فيمازك ١٥٢
قلعه رباح ١٢٥-١٢٦	قزوين ١٣٣-١٣٤	فيوم ٦٨-١١٥-٦٠٣
قلعه اركش ٣١٢	قنتاليه ١٣٧	ق
قلمريه ١٢٦	قسطاله ١٣٧	قابس ٥٠٣-٧٠٢-٧٠٣
قاوريه ١٢٧-١٣٩	قسطله ١٢٠١	٧٦٣-٧٠٤
قله = قلعه	قسطنطين ٤	قايون ٦٩٠
قلهات ١١٠	قسطنطينيه ٨٥-١١٣	قادسيه ١٤ - ٨٧ - ١١٨
قم ١٣٤	٣١٨ - ١٤٨-١٤٠	١٣١-١٣٢-٢٤٢
قمانى (بلاد) ١٤٨ - ١٥٢	٨٢٢-٧٣١	٢٩٧-٣١٠-٤٤٠
١٥٣	قسطنطينه ٢٢-٢٢-٢٥-٢٨-٥٢	٤٥٠-١٠٥٨

کوسترومارین = قسطله	کالامیر = قلوربه	فهر = کوه با جبل فهر
کوفه ۸۷ - ۸۸ - ۱۳۱	کالیلی ۱۲۰۳	قندهار ۱۱۰
۳۵۲ - ۳۹۴ - ۴۰۳	کامنریه = قنوزبه	قنسرین ۱۲۹ - ۲۵۱
۴۰۴ - ۴۲۴ - ۴۲۶	کانم ۱۰۳	۳۵۳ - ۱۲۲۹
۴۲۷ - ۴۲۹ - ۴۳۷	کبعون ۷۱۶	قنطرة السيف ۱۲۵
۵۲۴ - ۶۲۷ - ۶۳۸	کتابخانه الجزیره ۱۰۷۴	قنوح ۱۱۰
۶۹۵ - ۷۰۵ - ۷۱۴	کتابخانه جامع القرویین ۱۰	قنوزبه ۱۰۸
۷۱۵ - ۷۲۵ - ۷۲۶	کتابخانه دولتی پاریس ۴۹	قنوزبه ۱۲۵
۷۵۷ - ۸۴۳ - ۸۴۴	۱۰۷۴ - ۱۰۷۳	قوس ۶۸ - ۱۰۹
۹۰۳ - ۹۰۵ - ۱۱۶۴	کتابخانه سلطان فاس ۶۸	قوسره ۵۰۰ - ۵۰۱
کوه آلپ = کوه منتجون	کتابخانه سلطان ابوالعباس	قوس ۳۵۲
کوه ابواب (در بند) ۱۴۳	تونسی ۶۵	قهستان ۱۱۹
۱۴۹	کتابخانه مجلس شورای ملی	فیروان ۴۴ - ۳۴ - ۳۵
کوه ابوقیسی ۶۴۱	۹۹۳ - ۹۹۷ - ۹۹۸	۳۸ - ۱۱۴ - ۲۸۶
کوه احمر ۶۴۱	کتابخانه مجلس سنا ۱۷	۳۵۰ - ۳۷۰ - ۳۹۷
کوه استرآباد ۱۳۵	کتابخانه ملی پاریس ۲۶۸	۴۱۱ - ۴۷۴ - ۵۳۲
کوه اصفهان ۱۳۱	کربلا ۳۹۲ - ۴۲۸ - ۴۲۹	۵۸۳ - ۶۹۴ - ۶۹۵
کوه اطلس = کوه درن	۶۶۱	۶۹۸ - ۷۰۵ - ۷۲۶
کوه اعاجم = کوه ایران	کرت = افریطش	۷۴۱ - ۷۴۸ - ۸۰۹
کوه آکراد ۱۴۲	کرج ۳۵۲	۸۴۴ - ۹۲۳ - ۹۲۴
کوه اوراس ۱۱۲ - ۱۱۳	کرمان ۸۷ - ۱۱۸ - ۱۱۹	۹۲۶ - ۹۲۵ - ۱۱۱۱
۵۸۳	۱۵۱	۱۲۰۰ - ۱۲۸۹
کوه ایران (اعاجم) ۱۳۲	کرواسی = جرواسیا	فیساریه ۱۱۶
کوه باربا = کوه برمه	کسکر ۳۵۱	فیمازک = فیمازک
کوه بتم و کوههای بتم	کشمیر ۱۱۰	ک
۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۵۳	کعبه = مکه	کابل ۱۱۰ - ۱۱۹
کوه برتات ۱۲۶ - ۱۳۸	کلکال ۸۱۶	کابیلی (ناحیه) ۱۱۶۵
کوه برمه (کوه آکراد)	کلیسای قمامد ۷۱۹	کانم = کانم
۱۳۳ - ۱۴۲	کناسه ۳۹۴	کارناژ = قرطاجند
کوه برتات = کوه برتات	کنعون = کبعون	کارکاسن = فرقه شونه
کوه بلواط (کاربات) ۱۴۷	کواز (بالد) ۱۰۸	کاستیل قشتاله
کوه پیرنه = کوه برتات	کوچ (کوه) = قفس	کاشان ۱۱۹ - ۱۳۴
کوه تلمسان ۶۶۱	کوردو = قرطب	کالاس ۳۴۲

لبلة ۱۲۴	کوه مرغار ۱۴۵	کوه تيطرى ۵۸۳
لبنان ۴۰	کوه مومره ۱۲۹	کوه جبرائون ۱۳۵
لبنات = دریای محیط	کوه مقطم ۱۰۹	کوه جنادل ۱۰۴
لربس ۱۱۳	کوه منتجون (آلب) ۱۳۸	کوه درن ۱۱۱ - ۱۱۲
لرقة ۱۲۶	کوه مندب ۱۰۶	۱۱۴-۱۱۳
لسلاند = رسالنده	کوه واحات ۱۰۹	کوه دروب ۱۲۹-۱۳۰
لفته = لفتت	کوههای بتم ۱۲۰-۱۲۱	کوه دمر ۱۱۴
لقتت ۲۶	کوههای دیلم ۱۴۳	کوه رضوی ۱۱۷ - ۳۲۹
لعانیه ولعانی = آلعمان	کوههای شارات ۱۲۵-۱۲۶	۳۹۱
لمباردی = انبرضية	کوههای عراق و ایران (اعاجم)	کوه ری ۱۳۴
لمتونة (بالاد) ۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰	۱۳۲	کوهستان ۱۱۹
لود ۱۲۵۲	کوههای قفص (کوج) = جبال	کوه سراه ۱۱۷
لهرنگه (لوزن) ۱۴۷	قفص	کوه سلسله ۱۲۸ - ۱۲۹
لیدن ۲۰۴-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱	کوههای کردها ۱۱۸	۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲
لیسن = اشبونه	کوههای مسيله ۵۸۳	۱۴۲
لیورقه = لرقه	کوه باجوج و ماجوج ۱۳۶	کوه سیاه ۱۴۴-۱۴۹-۱۵۰
لیون ۱۳۷	کوه بللم ۱۰۹	کوه شهرزور ۱۳۲
م	کیماک ۱۲۲-۱۳۶-۱۴۵	کوه صفا ۱۲۵۱
مادربد ۳۳۹	م	کوه طوز ۱۱۶
مارده ۱۲۵	کاسکن = غشکونیه	کوه عراق ۱۳۲-۱۳۳
مازر ۱۲۷	کرك ۱۰۱۱	کوه عرج ۱۱۷
مازرك = میورقه	کرگان ۱۳۴ - ۳۵۲	کوه علافی ۱۰۶
ماسه (رباط) ۱۱۱ - ۳۱۵	کرگانج = جرجانیه	کوه غرکون ۱۴۵
۶۶۰-۶۵۹	کورگان ۱۱۹-۱۲۱-۱۳۵	کوه قمر ۸۸-۱۰۲-۱۰۳
مالاگا = مالفه	۶۷۲-۳۹۴	کوه فوقیا ۱۳۶ - ۱۴۶
مالت = مالطه	کوکو ۱۰۳ - ۱۵۷	۱۵۰-۱۴۵-۱۵۱
مالطه ۵۰۱ - ۵۰۲	کیلان ۳۵۲	۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴
مالقه ۳۹ - ۱۰۰ - ۱۲۴	ل	کوه کاریات = کوه بلواط
۶۲۷-۱۲۰۲	لاذقیه ۱۲۹	کوه کتامة = کوه اوراس
مالی ۱۰۲-۱۰۳-۱۵۷	لارده ۱۲۶	کوه کیانه ۵۸۳
ماوزاءالنهر ۱۳-۱۷-۵۸۲	لانیه ۱۴۸	کوه لبنان = کوه لکام
۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸	لاهون ۱۰۹ - ۱۱۵	کوه لکام ۱۱۷-۱۲۸-۱۲۹
۶۰۳-۶۳۰-۷۶۶	لبالیه = دریای محیط	۱۳۰ - ۱۴۳

مسجد مدینه ۷۰۷ - ۷۰۸	۹۱۳ - ۹۱۸ - ۹۲۲	۱۱۰۱۳ - ۱۰۱۳ - ۱۱۰۶
۷۲۲ - ۷۲۱ - ۷۱۹	۱۲۵۲ - ۱۰۵۱ - ۹۶۴	ما برقه ۱۲۳
مسجد مکه ۷۰۷ - ۷۰۸	مدینهٔ سالم = سالم	ماجوج (بلاد) ۱۵۱
۷۱۴ - ۷۱۳ - ۷۱۱	مراغه ۱۲۹ - ۱۳۳ - ۱۴۲	مأرب ۱۰۹ - ۷۰۰
۷۲۲ - ۷۱۹	مراکش ۲۳ - ۴۲ - ۴۵ - ۴	مجمع الجزایر یونان = یونان
مسئله ۱۴۸	۱۶۵ - ۱۰۲ - ۱۰۱	محفور ۱۵۳ - ۳۵۳
مسجد القبه (مسجد) ۷۰	۳۲۰ - ۲۸۶ - ۲۲۳	مدائن ۲۸۹ - ۳۱۸ - ۵۴۰
مسيله و (المسیله) ۱۱۳	۶۰۴ - ۵۸۲ - ۵۰۴	۷۵۷
۷۴۸ - ۶۹۸ - ۵۸۳	۷۵۸ - ۷۴۸ - ۷۴۱	مدرسه ادارهٔ علیا (تونس) ۷۰
مسینة - مسینة	۱۲۰۳ - ۸۰۹	مدرسه صالحیه (مصر) ۶۶
مسینی ۱۲۷	مرتله ۱۲۵	مدرسه شرفتمش (مصر) ۶۶
مشرق و (شرق معالک در برابر	مرسیه ۱۲۶ - ۱۲۶ - ۱۲۶	مدرسه ظاهریه (مصر) ۶۶
بلاد مغرب) ۴۴ - ۴۴ - ۴۱	مرعش ۱۱۹ - ۱۳۰	مدرسه عادلیه (دمشق) ۴۹
۶۸ - ۴۸ - ۴۴ - ۴۲	مرناق ۴۹۸	۶۹
۵۱ - ۳۵ - ۱۰ - ۷ - ۶	مرناکیه = مرناق	مدرسه قمحیه (مصر) ۶۶
۲۲۱ - ۶۳ - ۶۰ - ۵۹	مروالروود ۱۱۹	۶۸
۲۹۰ - ۲۵۸ - ۲۳۴	مروشاهجان ۱۳۴	مدرسه مستنصریه (بغداد)
۳۲۴ - ۳۱۹ - ۳۰۸	المزعة ۶۶۰	۹۲۶
۳۵۷ - ۳۴۲ - ۳۳۳	مسجد آدم ۷۲۲	مدیترانه ۱۰۱۳ (وبه دریای
۴۵۰ - ۴۱۱ - ۳۶۶	مسجد اقصی = مسجد بیت	روم رجوع شود)
۴۵۵ - ۴۵۳ - ۴۵۲	المقدس	مدیله = مرتله
۴۷۴ - ۴۶۸ - ۴۶۷	مسجد الحرام = مسجد مکه	مدین ۸۷ - ۱۱۶
۴۹۷ - ۴۸۸ - ۴۸۵	مسجد بیت المقدس ۷۰۷	مدینه (منوره) ۷ - ۱۴ - ۲۰
۵۱۵ - ۵۱۳ - ۵۱۲	۷۱۷ - ۷۱۵ - ۷۰۸	۱۱۰ - ۱۰۹ - ۴۰
۵۲۶ - ۵۲۵ - ۵۱۸	۷۲۰ - ۷۱۹ - ۷۱۸	۲۰۹ - ۲۰۸ - ۱۸۸
۵۳۲ - ۵۳۰ - ۵۲۷	۷۲۲	۲۳۹ - ۲۳۸ - ۲۱۰
۵۸۲ - ۵۵۷ - ۵۳۹	مسجد جامع قیروان ۶۹۸	۴۰۴ - ۴۰۳ - ۳۹۳
۶۴۵ - ۶۰۷ - ۵۸۴	مسجد جامع مصر ۵۳۲	۴۲۳ - ۴۲۵ - ۴۲۶
۶۵۴ - ۶۴۸ - ۶۴۷	مسجد دمشق ۷۱۹	۴۳۷ - ۴۵۰ - ۵۲۲
۶۸۵ - ۶۸۴ - ۶۷۷	مسجد شام ۳۴۶	۶۳۱ - ۶۲۹ - ۶۰۳
۶۹۵ - ۶۹۰ - ۶۸۷	مسجد قبا (در مدینه) ۵۲۲	۶۵۸ - ۶۵۷ - ۶۳۲
۷۴۰ - ۷۳۹ - ۷۰۶	مسجد قدس = مسجد بیت-	۷۲۱ - ۷۱۴ - ۷۰۷
۷۷۵ - ۷۶۵ - ۷۶۴	المقدس	۹۰۵ - ۸۶۴ - ۷۲۲

٦ - ٤ - ٦٩ - ٦٨	٤٦٣ - ٤٦٢ - ٤٦١	٨١٢ - ٧٩٥ - ٧٧٨
١٩ - ١٨ - ١٦ - ٧	٤٧٦ - ٤٧٥ - ٤٧٢	٨٥٤ - ٨٥٣ - ٨٥٢
٤٤ - ٤٣ - ٤٢ - ٣٥	٥٠٠ - ٤٩٩ - ٤٧٩	٩٢١ - ٩١٧ - ٩١٤
٥١ - ٤٨ - ٤٦ - ٤٥	٥٠٥ - ٥٠٤ - ٥٠٣	٩٣٩ - ٩٣٦ - ٩٢٤
٦٠ - ٥٩ - ٥٧ - ٥٥	٥٢٨ - ٥٢٧ - ٥١٥	١٠١٣ - ١٠١٢
٨٤ - ٦٨ - ٧٣ - ٦١	٥٨٢ - ٥٦٨ - ٥٣٢	١٠٣٥ - ١٠٣٩ - ١٠٢١
١١٢ - ١٠٢ - ٨٩	٥٩٨ - ٥٩٧ - ٥٩٦	١٠٤٨ - ١٠٤٠
١٦٥ - ١٦٣ - ١٥٧ - ١٥٦	٦٠٩ - ٦٠٧ - ٦٠٣	١١٧٨ - ١٠٦٢ - ١٠٥٥
١٩٧ - ١٦٨ - ١٦٧ - ١٦٦	٦٨٧ - ٦٨٦ - ٦٨٤	١١٤٧ - ١١٤٥ - ١١١٧
٢٢٣ - ٢٢١ - ٢١٤	٦٩١ - ٦٩٠ - ٦٨٩	١١٨٥ - ١١٧٦ - ١١٦٨
٢٧٧ - ٢٥٦ - ٢٣٤	٧٠١ - ٦٩٥ - ٦٩٤	١١٨٩ - ١١٨٨ - ١١٨٦
٢٩٤ - ٢٨٦ - ٢٨٣	٧٢٤ - ٧١٥ - ٧١٠	١١٠٤ - ١١٩٧ - ١١٩٧
٣٠٨ - ٣٠٤ - ٢٩٨	٧٤١ - ٧٣٢ - ٧٣١	١٢٤٨ - ١٢٣٨ - ١٢٠٨
٣١٨ - ٣١٢ - ٣١٠	٧٦٦ - ٧٤٩ - ٧٤٦	١٢٠٦ - ١٢٥٠ - ١٢٤٩
٣٢١ - ٣٢٠ - ٣١٩	٧٨٢ - ٧٧٨ - ١٧٧	١٢٧٢
٣٢٤ - ٣٢٣ - ٣٢٢	٨٠٩ - ٨٠٨ - ٨٠٧	٤٨ - ٤٤ - ٣٠ - ١٩ - ١٧ مصر
٣٤٧ - ٣٤٢ - ٣٤٠	٨٤٥ - ٨٤٤ - ٨٣٩	٦٨ - ٦٦ - ٦٥ - ٥١ - ٤٩
٣٥٨ - ٣٥٧ - ٣٥٠	٩٢٠ - ٩٠٣ - ٨٥٤	١٨ - ١٤ - ٦ - ٧٣ - ٦٩
٣٩٧ - ٣٩٥ - ٣٨٠	٩٢٥ - ٩٢٣ - ٩٢٢ - ٩٢٨	٤٦ - ٤٠ - ٣٨ - ٣٥
٤٤٧ - ٤٤٠ - ٤١١	١٠٠٩ - ٩٢٧ - ٩٢٦	٨٦ - ٦٣ - ٥٨ - ٥٦
٤٥٤ - ٤٥٢ - ٤٥١	١٠٥١ - ١٠٤٧ - ١٠١٣	١٠٥ - ١٠٤ - ٨٨
٤٦٧ - ٤٦١ - ٤٥٥	١١٦٥ - ١١٥٦	١٠٨ - ١٠٧ - ١٠٦
٤٩٨ - ٤٧ - ٤٨٥	١٢٣٥ - ١١٨٣	١١٥ - ١١٤ - ١٠٩
٥٠٥ - ٥٠٣ - ٥٠٠	١٢٩٢	١١٨ - ١١٧ - ١١٦
٥١٢ - ٥١٠ - ٥٠٦	مصيات (حسن) ١٢٩	١٢١ - ١٢٠ - ١١٩
٥٢٥ - ٥١٩ - ٥١٥	مصيبة ١٣٠ - ١٢٩	٢٢١ - ١٦٨ - ١٦٣
٥٢٨ - ٥٢٧ - ٥٢٦	معبد زهره ٧١٥	٣٠٨ - ٣٠٧ - ٢٧٥
٥٣٦ - ٥٣٢ - ٥٣٠	مغرب (اروبا) ٤٤	٣٢٣ - ٣٢٠ - ٣١٨
٥٨٣ - ٥٨٢ - ٥٤٣	مغرب (موريتاني) ٤٨ - ٤٤	٣٤٩ - ٣٤٧ - ٣٤٠
٥٩٧ - ٥٩٦ - ٥٨٩	٤٤ - ٤١ - ٤٩ - ٤٤	٣٥٥ - ٣٥٤ - ٣٥٠
٦٥٣ - ٥٩٩ - ٦٠٣	٤٧ - ٤٥ - ٤٤ - ٤٤	٤٠٣ - ٣٩٧ - ٣٥٦
٦٥٨ - ٦٥٩ - ٦٠٧	٥٥ - ٥٤ - ٥٣ - ٤٨	٤٢٧ - ٤٢٦ - ٤٢٤
٦٧٢ - ٦٦٥ - ٦٦١	٦١ - ٦٠ - ٥٩ - ٥٧	٤٥١ - ٤٤٧ - ٤٤٠

۱۲۶۹	۱۲۹۵ - ۱۲۹۰	۶۸۰-۶۷۹-۶۷۷
ملتان ۱۱۰	مغرب اقصی یادور(مراکش)	۶۸۳-۶۸۲-۶۸۱
ملطیه ۸۸-۱۲۹	۴۶-۴۵-۴۴-۴۷	۶۹۸-۶۹۵-۶۹۴
ملسویه ۱۱۱ - ۵۸۳	۴۰-۳۹-۶۳-۶۰	۷۰۸-۸۰۶-۷۰۲
۱۲۸۶	۱۰۲-۱۰۰-۴۱	۷۳۰-۷۲۴-۷۲۳
ملیانه ۶۱	۳۱۶-۳۰۷-۱۱۲	۷۴۰-۷۳۹-۷۳۱
میلیار = منیبار	۷۴۶-۳۸۴-۳۵۵	۷۴۷-۷۴۶-۷۴۱
منبج - ۸۸ - ۱۲۹	۷۴۷	۷۵۸-۷۴۹-۷۴۸
منت میور ۱۳۶	مغرب میانه یا مرکزی یا	۷۶۶-۷۶۵-۷۶۴
منتنه ۱۴۹ - ۱۵۳	اوسط ۴۱-۴۴-۴۴	۷۷۸-۷۷۷-۷۷۶
منجاله = جنجاله	۵۷-۴۹ - ۴۶ - ۴۵	۸۰۷-۷۹۶ - ۷۸۲
منداس ۶۳	۱۱۳-۶۳-۶۰ - ۵۸	۸۴۷-۸۳۹-۸۱۲
منصوره ۲۹۹	مغرب نزدیک = افریقیه ۴۴	۸۶۵-۸۵۴-۸۵۳
منقب ۱۲۴	۴۴	۹۰۰-۸۹۷-۸۹۶
منکب = منقب	مقام ۶۳۲ - ۷۱۰	۹۱۷-۹۱۴-۹۱۰
منورقه (مینورک) ۱۲۳	مقبره صوفیه (مصر) ۶۹	۹۲۳-۹۲۲-۹۲۰
۵۰۱	مقدشو ۸۶ - ۱۰۵	۹۲۷-۹۲۶-۹۲۵
منیبار ۱۰۰	مقدونیه ۱۴۱ - ۱۰۹۷	۱۰۱۹-۱۰۱۳-۹۳۶
موریتانی = مغرب	مقطم = کوه مقطم	۱۰۵۵-۱۰۳۰-۱۰۲۹
موصل ۱۷ - ۸۹ - ۱۳۱	مکران ۸۷ - ۱۱۰ - ۱۱۹	۱۱۱۵ - ۱۰۶۲
۳۵۲-۳۲۳-۱۳۲	۳۵۱	۱۱۴۳ - ۱۱۳۲
۵۹۸-۵۸۲ - ۴۵۸	مکناسه ۱۱۲ - ۱۲۸۹	۱۱۴۶ - ۱۱۴۵
۶۲۶	مکه ۷ - ۴۰ - ۱۰۹-۱۰۶	۱۱۵۶ - ۱۱۴۷
مهجم ۱۰۷	۱۷۴-۱۵۹-۱۱۷	۱۱۷۶ - ۱۱۶۵
مهدیه ۱۱۴ - ۳۰۴ - ۵۰۲	۲۳۸-۱۸۸-۱۷۵	۱۱۸۵-۱۱۸۳-۱۱۶۵
۶۹۴-۶۷۳ - ۵۰۳	۴۵۰-۴۰۳-۲۸۳	۱۱۸۸ - ۱۱۸۶
۷۴۸-۶۹۸ - ۶۹۵	۶۳۱-۶۰۳-۵۵۷	۱۱۹۳ - ۱۱۸۹
۸۴۶	۶۵۱-۶۴۱-۶۳۲	۱۲۰۰ - ۱۱۹۷
مهرگان ۱۳۴	۷۰۸ - ۷۰۷ - ۶۵۸	۱۲۴۸ - ۱۲۳۸
میافارقین ۱۴۱ - ۱۴۲	۷۱۱-۷۱۰-۷۰۹	۱۲۵۳ - ۱۲۵۰
میرنالا ۳۱۱	۷۱۴-۷۱۳-۷۱۲	۱۲۶۰ - ۱۲۵۴
میلیبار = منیبار	۷۲۱-۷۲۰-۷۱۵	۱۲۶۸ - ۱۲۶۷
میورقه (میورک یا مازرک)	۹۰۹-۸۶۴-۷۲۲	۱۲۸۳ - ۱۲۷۳

ونیز = بنادقه	نهر سیحون = نهر فرغانه	۱۲۷۷-۵۰۱-۸۵
وهران ۷۰-۱۱۲-۷۳۰	نهر فرغانه = رود فرغانه	ن
۷۳۱	نهر کر ۳۵۳	نابلس ۴۵۸
ه	نهر وان ۱۳۲	نایل ۴۰-۱۳۹
هجر ۱۱۰-۱۱۷-۱۱۸	نیجر ۱۰۳	ناجره ۱۳۷
هرات ۱۱۹-۱۳۵-۱۰۱۳	نیریز ۱۲۵۸	ناطوس ۱۴۱-۱۴۲
هرقله (هرقله) = هرقلیه	نیس ۱۰۸-۱۱۱	نجد ۱۰۹-۱۱۷-۲۰۴
هرمز ۱۱۸	نیشابور ۱۳۴-۴۴۴-۶۲۶	۴۰۴-۱۲۷۰
هرقلیه ۸۵-۱۴۸	نیقیه ۴۶۲	نجران ۱۰۹-۳۵۱
هلوس = بهلوس	نیل = رود نیل	نجیرم ۱۱۸
همدان ۱۳۳-۳۵۲-۹۳۵	نیل آبی ۱۰۵	نخله ۱۲۴۴
هند (هندوستان) ۷۳	نیل سودان ۸۸-۱۰۲	نرباغه (نروز) ۱۵۲
۸۶-۱۱۰-۱۱۹	نیل قمر = رود نیل (۱۰۵)	نرمندی ۱۴۷
۱۲۰-۱۲۲-۱۲۳	نیونه = بیونه	نروز = نرباغه
۱۵۴-۱۶۰-۲۰۲	و	نسا ۱۳۴
۲۸۲-۳۵۰-۳۵۷	واحات = واحه‌ها	نستر = نیس
۳۵۸-۴۰۴-۵۸۸	واحه‌ها ۱۰۲-۱۰۴	نصبین ۱۳۰
۷۲۲-۷۳۶-۷۶۶	۱۰۵-۱۰۹	نغزاول ۱۱۴
۷۸۲-۸۱۲-۹۲۰	وادی آتش (با وادیانش) ۱۲۵	نقطه ۷۶۳
۱۲۶۴	۱۲۷۸	
هنگری = انگریه	وادی الحجارة ۱۲۵	نوبه ۸۸-۱۰۳-۱۰۴
هنین ۱۱۲	وادی الرمل ۱۷-۱۹	۱۰۵-۱۰۶-۴۰۸
هیب (بلاد) ۱۱۵	وادی القرى ۱۳۱-۴۰۳	۴۰۹
هیت ۱۳۱	واسط ۸۸-۸۹-۱۳۲	نوبهار (معبد) ۲۶۴
ح	۳۳۷-۳۵۱	نوبی = نوبه
یابره ۱۲۵	واق واق ۸۶-۱۰۶-۱۰۷	نوف ۷۱۶
یابسه ۱۲۳-۵۰۱	وخاب ۱۲۰	نول ۱۱۱
یاجوج (بلاد) ۱۵۰-۱۵۴	وخت (بلاد) ۱۲۰-۱۲۱	نول لمطه ۱۱۱
یاجوج و ماجوج (بلاد) ۱۴۵	ودان ۱۰۹-۱۱۳-۱۱۴	نهاوند ۱۳۳-۲۰۸-۳۵۲
۱۴۶-۱۴۹	ورکلان ۱۰۳	۳۵۲
یاجوج و ماجوج (سد) ۸۳	وشقه ۱۳۷	نهر جیحان = رود جیحان
۱۲۱-۱۴۵	وشلات (کوهستان) ۱۱۴	نهر چاج (سیحون) ۸۹-۱۳۵
یثرب (مدینه) ۱۴-۲۰-۲۲۱	ونفاره ۱۰۳	(ورجوع به سیحون شود)

۸۴۲- ۸۴۱- ۸۱۳

۱۱۸۱-۱۱۲۶-۹۱۷

۱۲۴۱

بنسج ۶۵۸ - ۶۸

ینیلونه = ینیلونه

یونان = ۱۶۰ - ۳۲۳

۷۲۲- ۷۱۸- ۵۰۲

۱۰۳۲- ۱۰۲۹- ۹۶۴

۱۲۴۷ - ۱۰۳۴

۱۰۷-۱۰۶-۱۰۵-۸۷

۱۵۹ - ۱۵۷- ۱۵۶

۲۵۱-۲۵۰-۲۰۴

۲۷۲-۲۷۰-۲۵۳

۳۱۹ - ۲۹۴-۲۸۳

۳۵۱-۳۵۰-۳۴۱

۴۰۲-۳۵۷-۳۵۴

۴۵۸ - ۵۴۷- ۴۲۵

۷۰۷-۶۸۶-۶۶۶-۶۶۵

۷۴۶-۷۱۴- ۷۱۱

یشرب (مدینه) (ورجوع

به مدینه منوره شود)

یختاک = بیجتاک

یرموک ۳۱۰

یللم = کوه یللم

یعامه ۱۰۹ - ۱۰۵ - ۸۷

۱۱۸-۱۱۸- ۱۱۷

۴۰۴-۲۰۴- ۱۵۷

یمن ۴۸ - ۱۷ - ۱۶ - ۱۸

۸۶ - ۳۵ - ۲۲ - ۱۹

فهرست قبایل واقوام و ملل و نحل و خاندانها

و برخی از روشهای علمی و ادبی

۴۴۴ - ۴۴۸ - ۴۴۹	ازوم (قوم) ۷۵۷	۱۰۲
۴۵۱ - ۴۵۲ - ۴۵۶	اساطین حکمت ۱۰۱۰	آزگار (از قبایل بربر)
۴۶۶ - ۴۶۸ - ۵۶۹	اسباط (سه گانه) ۳۹۲ ص ب	۱۰۸
۵۰۲ - ۵۱۱ - ۵۱۴	اسباط (دوازده گانه) ۱۳-۱۴	آل بویه = خاندان بویه
۵۱۵ - ۵۱۶ - ۵۱۷	۴۵۸	آل حفص = خاندان حفص
۵۱۹ - ۵۲۱ - ۵۲۲	اسباط (رؤسای قبیله) ۷۱۷	آل عثمان ۵۰
۵۲۷ - ۵۳۱ - ۵۳۲	اسپانیائیاها (واسپانولیاها) =	ابدال ۶۵۰
۵۴۱ - ۵۵۰ - ۶۰۴	(اندلسیان) ۴۳-۱۰۱	ابدال شام ۶۳۲ - ۶۴۰
۶۰۹ - ۶۱۵ - ۶۵۴	استدالیان ۹۸۷	حفصیان = خاندان ابو حفص
۷۱۹ - ۷۲۴ - ۷۶۶	اسلام و اسلامی ۵۱ - ۵۲	اثنا عشریه = دوازده امامیان
۷۸۱ - ۸۱۲ - ۸۶۱	۱۵۷ - ۸۱ - ۵۴ - ۵۳	ادارسه = ادرسیان
۸۹۸ - ۹۰۵ - ۹۳۰	۲۵۸ - ۲۲۸ - ۱۷۵	ادرسیان (یا بنی ادریس)
۹۲۱ - ۹۴۱ - ۹۵۶	۲۸۶ - ۲۸۶ - ۲۷۷	۴۴ - ۴۶ - ۲۵۶
۹۸۰ - ۱۰۰۰ - ۱۰۰۹	۳۱۸-۳۱۰-۲۹۸-۲۹۷	۲۵۷ - ۳۰۸-۳۰۷
۱۰۲۹ - ۱۰۱۲ - ۱۰۳۴	۳۲۲ - ۳۲۱ - ۳۱۹	۵۸۲ - ۵۱۰-۵۸۹
۱۱۰۰ - ۱۱۰۰	۳۷۶ - ۳۷۱ - ۳۷۰	اذواء ۲۸۵ - ۸۱۳
۱۱۴۳ - ۱۱۵۶	۴۰۲ - ۳۸۶ - ۳۷۹	اردن (قبیله) ۴۵۷
۱۱۶۳ - ۱۲۴۶	۴۱۰ - ۴۰۷ - ۴۰۵	ارمن (قبیله) ۴۵۷
۱۲۴۵ - ۱۲۴۷	۴۲۲ - ۴۲۱ - ۴۲۰	اروپائیان - ۴۰۵ - ۵۲۵
۱۲۷۷ - ۱۲۹۰	۴۲۸ - ۴۲۵ - ۴۲۴	۱۲۸۶
اسلاوها = مقابله	۴۳۴ - ۴۳۳ - ۴۳۱	ازد (قبیله) ۴۹ - ۴۵۳
اسماعیلیان یا (اسماعیلیه)	۴۳۵ - ۴۳۶ - ۴۳۸	۴۲۵ - ۶۴۶ - ۷۰۰

اهل مظاهر ۹۸۶
 اباد (قبيله) ۲۵۱ - ۴۸۰
 ۱۱۸۱
 ايرانيان ۹-۱۷-۲۴-۵۱
 ۱۶۰ - ۷۰ - ۵۲
 ۲۹۷-۲۹۴ - ۲۶۳
 ۳۰۵-۳۱۴ - ۳۰۳
 ۳۷۰- ۳۴۶ - ۳۳۹
 ۵۰۸-۴۵۸ - ۴۲۵
 ۵۱۷- ۵۱۶ - ۵۱۱
 ۵۶۱-۵۴۰ - ۵۳۹
 ۶۷۷-۶۰۸ - ۵۷۱
 ۷۲۲-۷۰۹ - ۷۰۱
 ۷۷۵-۷۴۷ - ۷۲۵
 ۸۴۴-۸۱۳ - ۷۸۲
 ۱۰۱۰-۱۰۰۹-۸۶۴
 ۱۱۵۳ ۱۰۵۸
 ۱۱۵۵ - ۱۱۵۴
 ۱۱۶۰ - ۱۱۵۶
 ۱۱۸۹ - ۱۱۶۱
 ۱۱۹۸ - ۱۱۹۷
 ۱۲۸۴
 ب
 باجرىقيه ۶۹۰
 باطنيه = اسماعيليان
 بجيله (قبيله) ۴۹ - ۲۵۳
 ۴۹۹
 برامكه = برمكيان
 برره ۲۷-۴۸-۴۷-۲۴-۶۵
 ۱۷-۱۶-۸ - ۷-۶
 ۴۶- ۴۱ - ۴۰-۳۸
 ۶۲-۵۹ - ۵۶ - ۵۱
 ۱۰۲-۸۹- ۸۶ - ۶۳
 ۱۰۸-۱۰۶ - ۱۰۳

انصار ۲۷۷-۳۸۲- ۴۲۵
 ۷۲۲ - ۷۲۱- ۶۴۸
 ۷۹۲
 اوربه (قبيله) ۳۰۸- ۵۸۲
 اوس (قبيله) ۲۰ - ۷۲۱
 اولادرباب ۲۵۶
 اولاد عريف ۶۴
 اولاد مهلهل ۱۲۵۳
 اولادابوالليل ۱۲۵۴-۱۲۵۳
 اهل اسلام = مسلمانان
 اهل اسماء(متصوفه) ۱۰۶۴
 ۱۰۶۶
 اهل بدعت ۹۱۷
 اهل تسنن (وسنت) ۴۱۸
 ۴۲۸- ۴۲۷ - ۴۲۴
 ۹۴۱- ۹۲۱ - ۶۲۷
 ۹۵۸-۹۵۸ - ۹۵۴
 ۹۹۷- ۹۷۰ - ۹۶۹
 اهل حديث ۹۱۶- ۹۱۸
 اهل الدولو = عرب
 اهل راي وقياس ۹۱۶-۹۱۸
 اهل رساله = (متصوفه) ۹۸۴
 اهل زيف ۱۹۶۰
 اهل سنت = اهل تسنن
 اهل سيميا ۱۰۶۵
 اهل شرمته ۱۱۶۱
 اهل طرق (فالكيران) ۱۹۸
 ۲۰۰ - ۱۹۹
 اهل طلسمات ۱۰۵۴-۱۰۶۵
 ۱۰۶۶
 اهل عرفان = متصوفه
 اهل فلسفه ۱۰۷۸
 اهل قبله ۶۳۳

۱۲۹ - ۳۹۷-۳۹۶
 ۶۵۰ - ۹۹۲-۹۹۰
 اشاعره (با اشعريان) يا
 (اشعريه) ۱۷۸-۴۵۴
 ۹۳۵ - ۹۷۰-۹۹۷
 ۱۱۱۲
 اصحاب رسول = صحابه
 اصحاب طلسمات ۱۰۵۴
 ۱۰۵۷
 اصحاب كهف ۳۹۲
 اصحاب مالك = (مالكيان)
 ۱۱۲۸
 اصحاب مملكات ۱۲۴۵
 اعراب = عرب
 اغالبه = بنى اغلب
 اغلبيان = بنى اغلب
 افريقى (خط) ۸۴۴-۸۴۵
 ۸۴۶
 اكاسره = ساسانيان و كسرايان
 اكردا = كردها
 اكريكش (قوم) ۳۲۳
 اماميه ۳۸۹-۳۹۰-۳۹۲
 ۳۹۶ - ۳۹۷ - ۱۹۹
 ۶۵۰ - ۹۵۴
 امويان = بنى اميه
 اميه (قبيله) ۴۲۸
 انباط = نبطيان
 اندلسى (خط) ۸۴۵-۸۴۶
 اندلسيان و اندلسى ۸۴۶
 ۱۰۹۳-۱۱۴۴
 ۱۱۶۸ - ۱۱۷۶
 ۱۱۸۸ - ۱۲۵۷
 ۹۲۹۵

۵۹۶-۵۸۹-۵۷۹
 ۹۶۴-۶۷۷-۶۷۵
 ۱۲۲۴ - ۱۲۰۴
 ۱۲۵۸
 بنی امیه (اندلس) ۳۶-۳۹
 ۳۰۵ - ۳۰۴ - ۵۵
 ۳۵۴-۳۲۱-۳۰۶
 ۴۱۱-۳۸۰-۳۶۰
 ۴۵۱-۴۴۷-۴۴۰
 ۴۷۵-۴۷۳-۴۵۲
 ۵۱۸-۵۰۰-۴۸۳
 ۸۴۵-۷۴۷-۵۶۶
 بنی تمیم (قبله) ۱۱۸۱۲۶۸
 بنی حماد ۵۸۳
 بنی حمود ۶۸۱
 بنی خزرون ۵۱۸-۵۰۳
 بنی خلدون = خاندان خلدون
 بنی حرث بن کعب ۲۶۹
 بنی ذبیان ۲۶۸
 بنی زیان ۲۵۷
 بنی سعد ۲۵۷
 بنی سلامه ۲۵۸
 بنی سلیم ۲۹۴-۲۷۰-۲۶۶
 بنی سهل بن نوبخت =
 خاندان نوبختی
 بنی شاکر ۱۲۰۶
 بنی صالح ۱۰۳
 بنی طفج ۶۰۳-۵۸۲-۳۴۰
 بنی طولون ۵۹۶-۵۸۲
 ۵۹۸
 بنی طی ۲۷۰
 بنی عامرین صعصعه ۲۵۶
 ۱۱۸۵ - ۲۷۰

۱۱۱۶
 بنی احمر ۱۲۳۱-۵۱۳-۷۵
 ۱۲۸۳
 بنی الاخشید ۳۴
 بنی ادريس = ادريسيان
 بنی اسد ۴۳۱ - ۲۵۹
 ۱۱۸۱
 بنی اسرائیل ۱۴-۱۳-۷
 ۱۱۶ - ۱۸ - ۱۵
 ۲۷۴ - ۱۶۱ - ۱۶۰
 ۳۴۷-۳۳۳-۳۲۳
 ۴۰۶-۳۹۲-۳۴۸
 ۶۵۴-۴۵۷-۴۵۴
 ۷۱۵-۶۶۶-۶۶۵
 ۷۲۱-۷۱۸-۷۱۷
 ۱۱۲۸-۱۱۲۷-۸۱۳
 بنی الاعرج ۲۰۴
 بنی اغلب ۴۱-۴۰-۳۵
 ۳۴۰ - ۴۳ - ۴۲
 ۵۸۲-۵۳۲-۳۷۰
 ۶۰۳-۵۹۶-۵۸۹
 ۷۴۸-۶۹۸
 بنی افرائیم ۷۱۶
 بنی اقطس ۱۲۷۳
 بنی امیه (مشرق) ۴-۳۴-۴
 ۵۳-۵۷-۵۳-۳۱
 ۳۰۸-۲۹۸-۵۷
 ۳۶۱-۳۵۳-۳۴۰
 ۴۰۶-۴۰۵-۳۸۶
 ۴۲۸-۴۱۶-۴۰۷
 ۴۵۰-۴۳۵-۴۳۱
 ۵۱۱-۴۷۵-۴۵۱
 ۵۸۱-۵۳۸-۵۲۹

۱۶۵-۱۱۲-۱۱۱
 ۲۳۴-۱۶۸-۱۶۶
 ۲۸۶-۲۶۸-۲۵۶
 ۳۱۶-۳۰۸-۳۰۵
 ۳۲۲-۳۲۱-۳۱۹
 ۳۴۱-۳۷۰-۳۲۴
 ۵۱۲-۴۹۸-۴۵۴
 ۵۴۳-۵۳۶-۵۳۰
 ۶۰۳-۵۸۹-۵۸۲
 ۷۲۴-۷۲۳-۶۶۵
 ۷۴۹-۷۴۸-۷۴۷
 ۸۱۲-۷۷۶-۷۶۵
 ۱۱۴۳-۱۱۱۵-۸۴۵
 ۱۱۸۹ - ۱۱۶۱
 ۱۲۰۳ - ۱۱۹۷
 ۱۲۶۱
 برمکیان ۲۷-۲۴-۲۳
 ۲۶۴-۲۶۳-۵۸
 ۵۶۵-۴۸۳-۳۶۱
 ۱۲۲۹
 بعاجان ۱۰۵۵
 بغدادی (خط) ۸۴۵-۸۴۴
 بغدادیان ۱۲۹۲
 بکرین وائل (قبیله) ۴۲۵
 بنو الاحمر = بنی احمر ۴۴
 بنو الشریب ۲۵۶
 بنو عباد (سلسله) ۳۰۴
 بنو عمران ۴۶
 بنی ابو حفص ۴۴-۴۴-۴۰
 ۴۵۵ - ۵۵ - ۴۵
 ۴۸۳-۴۴۸-۴۴۷
 ۵۶۸-۵۳۴-۴۸۴
 ۶۸۳-۶۸۲-۵۸۳

بوكية ٢٠٦	بنی عرف = (اولادعرف)	بنی عباد ٢٩
٧	٧٠	بنی عباس ١٤ - ٤ - ٢٤
بطرسية ٦٧	بنی عقيل ٥٨٢	٢٥ - ٣١ - ٣٦٣٥
بيروان نظريه حلول ٩٨٥	بنی عمرو بن ربيعه ١٢١٤	٣٨ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢
بيروان وحدت مطلق ٩٨٥	بنی قاسم ٢٥٧	٥٣ - ٥٧ - ٦٥ - ٢٥٧
ت	بنی كعب سليم ٦٦٣	٢٦٣ - ٢٦٤ - ٢٦٥
تابعان ٤٣ - ٤٠٧ - ٤٢١	بنی كنانة ١١٦٤ - ١١٨١	٢٧٢ - ٢٩٠ - ٢٩٨
٤٣١ - ٤٢٩ - ٤٢٢	بنی كهلان ١١٨٥	٣٠٣ - ٣٠٤ - ٣١٣
٧١٤ - ٦٤٩ - ٥١٩	بنی مدرار ٣٥	٣٠٨ - ٣٢١ - ٣٢٣
٩٠٢ - ٨٩٩ - ٧١٥	بنی مرين ١٧٠ - ١٠ - ٤٣	٣٢٤ - ٣٤٠ - ٣٤٢
٩٦٣ - ٩٥٣ - ٩٠٥	٢٨٦ - ٣٢٠ - ٣٥٥	٣٨٦ - ٣٩٤ - ٤٠٨
١١٥٣ - ١٠٠٦	٣٥٧ - ٤٦٩ - ٤٧٧	٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢
١١٦١	٤٨٤ - ٤٩٧ - ٥٣٤	٤١٦ - ٤١٧ - ٤٣٥
تابعين = تابعان	٥٩٩ - ٦٠٤ - ٦٦١	٤٤٠ - ٤٥٠ - ٤٥١
تاتارها ٣٠٤ - ٣٤٠ - ٣٩٧	٧٥٨ - ١٢٠٢ - ١٢٨٩	٤٥٢ - ٤٥٤ - ٤٧٠
٦٧٩ - ٦٠٣ - ٥٩٧	بنی منقذ ٨٤٠ - ٥٠٤	٤٧١ - ٤٧٥ - ٤٨٣
٩٢٠ - ٧٦٥	بنی ميمون ٥٠٣	٤٨٦ - ٤٩٥ - ٥١١
تازيان = عرب و اعراب	بنی مهلب ٥٨	٥١٢ - ٥١٥ - ٥١٨
تبايعه (وتبع) ١٦ - ١٧ - ١٨	بنی مهنارك = بنی مهنه	٥٣٤ - ٥٣٨ - ٥٦٦
٢٨٣ - ٥١ - ١٩	بنی مهنه ٢٥٨	٥٧٩ - ٥٨١ - ٥٨٩
٣٥٠ - ٢٩٨ - ٢٨٥	بنی نصر = بنی احمر	٥٩٦ - ٥٩٨ - ٦٧٥
٧٢٥ - ٧٠٩ - ٥٤٧	بنی هاشم ٢٦٨ - ٣٠٨	٦٧٩ - ٦٨٨ - ٧٥٧
٨٣٩ - ٨١٣ - ٧٤٧	٣١٤ - ٥١١ - ٥١٢	٨٤٤ - ٨٦٤ - ٩٢٠
٨٤٠	٥٨٩ - ٦٣٧ - ١١٤٩	٩٢١ - ٩٢٩ - ١٠٨٩
ترجم (قبيله) ١٢٥٤	بنی هلال ٢٩٤ - ٧٤٨	١٢٠٤ - ١٢٤٦
ترك و تركان ٧ - ١٧ - ١٩	بنی يامين (= بنيامين)	بنی عبدالحكم ٩٢١
٨٧ - ٨٥ - ٥١ - ٢٠	٤٥٨ - ٧١٦	بنی عبدالقوى ٢٥٦ - ٢٥٧
١٢٣ - ١٢١ - ٨٩ - ٨٨	بنی يدللتن ٢٥٨	بنی عبدالمؤمن ٤٨ - ٤٠
١٤٥ - ١٤٣ - ١٣٦	بنی يزيد ٢٥٨	٤٥٥ - ٥٠٤ - ٦٧٩
١٥٣ - ١٥٠ - ١٤٩	بنی يفرن ٤١١ - ٦٦٥	بنی عبدالواد ٤٣ - ٤٣
٢٣٤ - ١٥٩ - ١٥٧	بنی يهودا (= بنی اسرائيل)	٤٥ - ٥٧ - ٢٥٧ - ٢٨٦
٢٩٠ - ٢٧٢ - ٢٦٣	٤٥٨	٣٢٠ - ٣٥٦ - ٤٧٨
٣٣٢ - ٣١٩ - ٣٠٣	بودائي ٢٦٥	٥٣٤

۹۸۸-۹۸۴-۹۸۲
 ۱۰۳۹ - ۱۰۱۱
 ۱۱۰۰ - ۱۰۹۸
 ۱۰۴۹ - ۱۰۴۴
 ۱۰۶۰ - ۱۰۵۷
 ۱۰۸۰ - ۱۰۷۷
 ۱۰۸۷ - ۱۰۸۵
 ۱۰۹۱ - ۱۰۹۰
 ۱۱۰۲ - ۱۱۰۱
 ۱۱۰۴ - ۱۱۰۳
 ۱۱۱۲ - ۱۲۰۰
 ۱۱۲۰ - ۱۱۱۷
 ۱۱۲۳ - ۱۱۲۱
 ۱۲۳۰ - ۱۱۲۴
 حکمای الهی ۱۰۵۵
 حکمای مشائی ۱۰۱۰
 حکمای مشرق ۱۰۱۰
 حلبه (قبیله) ۱۲۶۵
 حمیر ۱۶ - ۲۵۰ - ۲۵۱
 ۲۸۵ - ۲۸۳ - ۲۷۰
 ۷۱۳ - ۷۰۰ - ۲۹۸
 ۱۱۲۶ - ۸۴۱ - ۸۴۰
 ۱۱۸۴ - ۱۱۸۱
 ۱۲۵۲ - ۱۲۴۷
 حمیری (خط ...) ۸۳۹
 ۱۱۲۶
 حمیریان ۱۱۲۶ - ۸۹۹
 ۱۱۸۴
 حنبلیان و (خانبله) ۶۹۰-۴۳۰
 ۹۶۸ - ۹۶۶ - ۹۲۸
 ۱۰۲۳
 حنفيان و (حنفية) ۹۲۱-۶۸۹
 ۹۳۵ - ۹۳۴ - ۹۲۸

جذام (قبیله) ۲۵۱ - ۲۵۶
 ۱۱۸۱
 جذامی (تیره) ۱۲۵۶
 جذیمة (قبیله) ۶۲۷
 جرم (قبیله) ۷۰۸-۷۰۷
 ۸۴۱-۷۱۰ - ۷۰۹
 جلالقه-۱۵۶-۲۸۸-۲۹۰
 ۱۱۸۹-۵۱۴-۵۰۵
 جلابریان ۴۸
 جن و (اجنه) ۱۶ - ۹۶۲
 ۱۰۵۵
 جوکیه (قبایل) ۳۰ - ۲۰۶
 جهود = یهود
 ج
 چرکس (ترك) ۳۴۰-۸۵
 ح
 حافظان قرآن ۹۱۶
 حبشیان ۱۵۷-۱۵۹-۱۶۰
 ۳۸۳
 حجازیان = اولاد رباب
 حجازیان ۹۱۶ - ۹۱۸
 ۹۹۹ - ۹۱۹
 حجاج (خاندان) ۴۹
 حروریة ۶۳۳
 حشیشیان = اسماعیلیان
 حضرموت ۱۶
 حضرمی ۴۴ - ۵۴
 حفصیان = بنی ابوحفص
 حفصیة = بنی ابوحفص
 حکما (فلاسفه) ۱۷۹-۱۹۱
 ۷۷۸ - ۳۷۷-۱۹۲
 ۸۷۶ - ۸۷۲ - ۸۳۲

۳۴۰-۳۴۹
 ۳۹۷ - ۳۶۶ - ۳۶۱
 ۴۷۹ - ۴۷۴ - ۴۴۱
 ۵۳۵ - ۴۹۷ - ۴۸۰
 ۶۷۸ - ۶۰۳ - ۵۹۷
 ۱۰۶۴-۱۰۵۲-۶۸۷
 ۱۰۷۴ - ۱۰۶۷
 ۱۱۲۷ - ۱۹۰۴
 ۱۱۶۱ - ۱۱۵۳
 ۱۱۸۹ - ۱۱۹۷
 ترکمن یا ترکمان ۱۲۹
 ۲۳۴-۱۴۲-۱۴۱
 ۵۳۵ - ۲۸۳
 تزیله = تریکه
 تشیع ۴۴۲ - ۶۲۹ - ۶۴۵
 ۹۹۱ - ۶۵۱
 تصوف (طریقه و علم) ۶۵۱
 ۹۷۸-۹۷۶-۶۶۰
 ۹۹۹ - ۹۹۱ - ۹۸۰
 تمیم (قبیله) ۴۲۵
 تناسخیان ۳۹۱
 توجین (قبیله) ۲۵۸-۲۵۶
 توکسرک (طوایف بربر) ۱۲۰۳
 تین ملل (قبیله بربر) ۱۱۱
 ث
 تقیف (قبیله) ۵۴ - ۲۵۰
 ۱۱۸۱ - ۴۲۵
 نمود ۱۱۷ - ۲۸۵ - ۲۹۸
 ۳۴۷ - ۳۴۶ - ۳۳۳
 ۷۲۵ - ۶۹۹ - ۳۴۹
 - ۸۱۳
 جادوگران (وریاشتکشان) =
 ساحران

خاندان عبدالمطلب ۶۵۲
 خاندان عبد مناف ۵۸۱
 خاندان عبدالواد = بنی عبدالواد
 خاندان عوف ۹۲۵-۵۲۶
 خاندان فاطمیان ۶۷۳
 خاندان قحطبه ۵۶۵
 خاندان قیس بن عاصم منقری ۲۶۸
 خاندان قبیله ۷۲۱
 خاندان کتامة ۷۴۸
 خاندان کنده ۲۶۸
 خاندان محمد (ص) = خاندان نبوت
 خاندان مرینیان = بنی مرین
 خاندان مروان ۳۶۸
 خاندان منذر = بنی منذر
 خاندان نبوت (ص) ۴۵۵
 ۵۱۸-۶۳۰-۶۵۰
 ۶۵۳-۶۵۷-۶۶۱
 ۶۶۶-۶۷۱-۶۷۲
 ۷۶۶-۹۱۶-۹۲۱
 ۹۲۵-۹۲۶
 خاندان نوار ۶۸۶
 خاندان نوبختی ۲۶-۲۶۳
 ۴۸۳-۵۶۵-۵۸۰
 خاندان هیرودس ۵۹
 خراعة (قبیله) ۲۵۰-۷۰۹
 ۱۱۸۱
 خرج (قبیله) ۲۰-۷۲۱
 خرزان وخرز(قوم) ۸۷-۸۸
 ۱۴۳-۱۵۹

خاندان حذیفة بن بدرفرازی ۲۶۸
 خاندان حسن ۶۵۸
 خاندان حسین ۶۵۸
 خاندان حشمنای ۴۸۹-۷۱۸
 خاندان حفصیان یا(حفصی) = بنی ابوحفص
 خاندان حماد ۵۳۲
 خاندان حمدان ۲۸۲-۵۹۸
 ۵۸۲
 خاندان خزرون = بنی خزرون
 خاندان خلدون ۳۸-۴۹-۴۰
 ۵۳
 خاندان ذوالجدین ۲۶۸
 خاندان ذوالنون ۳۳۹
 خاندان رسول = خاندان نبوت
 خاندان زهر ۱۲۶۱
 خاندان ساسان = ساسانیان
 خاندان سبکتین ۵۹۹-۶۰۳
 خاندان سعید ۴۸۴
 خاندان سهل بن نوبخت = خاندان نوبختی
 خاندان سند ۹۲۵
 خاندان شهید ۵۶۵
 خاندان شیبان ۲۶۸
 خاندان صنهاجة ۷۴۸
 خاندان طفیع = بنی طفیع
 خاندان طولون = بنی طولون
 خاندان عباس = بنی عباس
 خاندان عابرین شالغ ۱۱۲۷
 خاندان عبدالؤمن = بنی عبدالؤمن

۹۳۶-۹۳۷-۹۳۸
 ۹۳۹-۱۰۲۳-۱۱۲۸
 حواریون (حواریان) ۴۵۹
 ۴۶۰-۴۶۱
 خ
 خاندان ابن عطاءالله ۹۲۵
 خاندان ابوالحسن ۴۸۴
 خاندان ابوالحسین ۵۰۲
 خاندان ابو حفص = بنی ابوحفص
 خاندان ابوعبده ۵۶۵
 خاندان ادربیس = ادربیسیان
 خاندان اسرائیل = بنی اسرائیل
 خاندان اسماعیل (ع) ۷۰۹
 خاندان اشعب بن قیس ۲۶۸
 خاندان اغلییان = بنی اغلب
 خاندان امویان = بنی امیه
 خاندان امیه = بنی امیه
 خاندان بادیس (صنهاجه) ۵۳۲-۵۸۲
 خاندان بدیل ۶۸۰
 خاندان برد ۵۶۵
 خاندان برمک = برمکیان
 خاندان بویه ۳۰۳-۳۶۱
 ۳۶۶-۵۹۷-۱۱۴۳
 ۱۲۳۹
 خاندان بهدله ۶۳۷
 خاندان پیامبر = خاندان نبوت
 خاندان جرهم ۷۰۹
 خاندان جعفر ۶۵۸
 خاندان حدیب ۵۵۶

۱۱۶۹
 = دولت خاندان عبدالواد
 دولت بنی عبدالواد
 دولت خاندان منذر ۸۴۰
 دولت دیلم ۱۲۰۴
 دولت روم ۳۱۸-۷۴۶-۷۵۹
 دولت زنانه ۳۲۰- ۴۷۷
 ۵۳۰
 دولت سلجوقی و سلجوقیان
 ۱۲۵۴- ۵۹۷
 دولت شیعه افریقیه ۴۷۴
 ۷۴۱
 دولت صنهجه یا صنهاجی
 ۳۲۱-۳۲۰-۳۱۹
 ۵۸۴-۵۸۳-۳۷۰
 ۸۰۹-۷۶۳-۷۴۱
 دولت عامریان ۳۶۸
 دولت عباسیان و عباسی و بنی
 عباس ۶۵- ۳۰۴- ۳۴۰
 ۳۷۰-۳۶۱- ۳۵۷
 ۴۴۰-۳۹۴-۳۸۶
 ۴۷۵- ۴۷۱-۴۷۰
 ۵۲۶- ۴۹۵-۴۸۳
 ۵۳۹-۵۳۲-۵۲۷
 ۵۸۲-۵۶۵- ۵۵۷
 ۷۰۶- ۶۷۹- ۶۰۲
 ۱۱۷۹-۱۱۵۵-۷۵۹
 ۱۲۳۲- ۱۲۴۶
 دولت عبیدیان(افریقیه و مصر)
 و شام و حجاز) ۵۸۲
 دولت عبیدیان (فاطمیان
 مصر) = دولت فاطمیان
 دولت عثمانی ۴۹- ۴۴- ۵۰
 ۵۱

دولت امویان اندلس
 دولت اموی اندلس ۳۰۵-۵۵
 ۴۴۰- ۳۴۰- ۳۲۴
 ۴۸۳- ۴۷۵- ۴۷۳
 ۵۲۷- ۵۰۲- ۴۹۶
 ۵۶۵- ۵۳۹- ۵۳۲
 ۵۹۸- ۵۹۶- ۵۸۲
 ۸۰۸
 دولت اموی مشرق ۶۵-۳۴۰
 ۳۸۶- ۳۶۱- ۳۵۷
 ۴۷۴- ۴۵۰- ۴۳۵
 ۵۳۹- ۵۲۷- ۴۷۵
 ۷۵۹- ۶۰۲
 دولت اندلس ۴۹۵
 دولت ایران ۳۰۷- ۷۵۹
 ۱۱۵۴
 دولت ابوبی ۹۲۲
 دولت بنی مرین ۳۵۵
 دولت بنی عبدالمؤمن ۷۶۴
 دولت بنی عبدالواد ۴۷۸
 ۵۳۴
 دولت تباهه ۸۳۹
 دولت ترك (مشرق) ۴۷۴
 ۴۸۸- ۴۸۵- ۴۸۴
 ۵۱۳- ۴۹۷- ۴۹۵
 ۶۸۵
 دولت ترك (مصر) ۳۳۲
 ۵۲۸- ۴۷۹- ۴۷۲
 = دولت حفصی و حفصیان
 دولت خاندان ابو حفص
 دولت حمیر ۸۴۰
 دولت خاندان ابو حفص ۴۷۸
 ۷۶۳- ۶۸۲- ۴۸۶

خرزمی ۷۱۵
 خسران = ساسانیان
 خطایه ص ج
 خلفای چهار گانه ۳۳
 خلفای راشدین ۳۳- ۱۲۹۰
 خلفای شیعه فاره = خلفای
 عبیدیان مصر ۹۲۶
 خوارج (کثیر) ۳۲۲-۳۷۸
 ۴۷۰- ۴۱۷- ۳۸۴
 ۶۳۳- ۵۸۱- ۵۴۱
 ۹۱۷
 خوارج نصارا ۴۶۳
 خوارزمیان ۸۸
 ۵
 دوازده امامیان یا (امامیه)
 ۳۹۷- ۳۹۶- ۳۹۲
 دولت اسلام و اسلامی ۲۸۵
 ۳۰۸- ۳۰۴- ۲۹۸
 ۳۴۰- ۳۲۲- ۳۲۱
 ۳۱۹- ۳۱۸- ۳۴۱
 ۴۸۱- ۴۴۷- ۴۲۵
 ۵۰۱- ۵۱۷- ۴۸۵
 ۵۳۳- ۵۲۰- ۵۱۷
 ۵۹۶- ۵۸۲- ۵۸۱
 ۶۶۶- ۶۶۵- ۵۹۷
 ۷۲۵- ۶۷۷- ۶۷۶
 ۷۵۹- ۷۴۸- ۷۴۷
 ۸۴۵- ۷۶۴- ۸۴۴
 ۸۵۱
 دولت اسلامی غربی ۵۸۱-۷۶۵
 دولت انگلیان ۳۷۰
 دولت امویان ۱۰۲۳۲
 = دولت امویان مروانی

روش بغدادیان (در نحو) ۱۱۳۲	۷۴۸ - ۷۴۱ - ۶۸۲	دولت عرب (پیش از اسلام)
۱۱۶۵	۸۰۹ - ۷۶۴ - ۷۴۹	۷۴۶
روش باطریقہ (فقهی) بغدادیان	دولت هند ۳۵۸	دولت عرب اسلامی = دولت
۱۱۳۱	دیلیم یا (دیلمیان) ۸۷-۲۶	اسلامی
روش یزدوی (در اصول فقه)	۳۰۳ - ۳۰۴ - ۳۴۰	دولت فارس = دولت ایران
۹۳۷ - ۹۳۶	۵۹۷ - ۳۸۳ - ۳۹۵	دولت فاطمیان (عبیدیان)
روش یا طریقہ حجازیان (در	۷۶۵ - ۶۷۸ - ۶۰۲	۳۲۱ - ۳۱۹ - ۳۰۸
حدیث ۹۰۶ - ۹۰۵	ذی	۳۵۷ - ۳۵۴ - ۳۴۰
روش یا شیوہ حنفیان (در	ذمی ها ۵۱۵ - ۴۷۰	۵۲۷ - ۵۰۲ - ۴۷۶
فقه و اصول) ۹۳۶	ذوون = اذواء	۶۷۳ - ۶۷۲ - ۵۵۷
روش عراقیان (در حدیث)	ر	۹۲۶ - ۹۲۵
۹۰۶	رافضیان و دولت رافضیان	دولت قرطبه ۹۲۵
روش عمیدی (در مناظره و	۶۵۰ - ۵۱۲ - ۳۹۰	دولت قوط (کت) ۷۴۷
جدل) ۹۴۰	۹۲۵ - ۹۲۱ - ۶۵۱	۸۰۸
روش باطریقہ (فقهی) قیروانی	۹۹۲ - ۹۹۱ - ۹۹۰	دولت قیروان ۹۲۵
۱۱۳۱	رافضیان افریقیه ۵۴۱	دولت کتنامه ۲۷۲ - ۳۴۰
روش کوفیان (در نحو) ۱۱۳۲	رافضیگری ۳۷	دولت لمتونی (مرابطان) ۲۲۵
۱۱۶۵ - ۱۱۶۴	ربیعہ (قبیله) ۲۳ - ۱۳۰	۵۰۳ - ۳۱۰
روش تعلیم مشرق ۱۱۴۵	۴۲۵ - ۴۰۲ - ۲۷۰	دولت مراکش ۷۴۱
روش یا شیوہ موصلیان (در	۱۱۸۱	دولت مرینی ۴۴ - ۴۵ - ۴۶ - ۵۴
نحو) ۱۱۶۶	رواحه (قبیله) ۱۱۵	۴۷۷ - ۴۸۴ - ۴۹۷
رومیان ۴۴ - ۷ - ۵۱ - ۸۶	رواقیان (حکمای) ۱۰۱۰	۵۲۸ - ۵۳۴ - ۶۶۱
۱۵۶ - ۱۶۰ - ۲۸۶	روس (ملت) ۸۵	۱۸۴۶ - ۱۲۳۱
۳۲۳ - ۴۲۵ - ۴۵۹	روش باشیومبا طریقہ (نحوی)	دولت مصادمه ۳۲۰
۴۹۸ - ۴۹۹ - ۵۱۱	اندلسیان - ۱۱۳۲	دولت مصر = دولت عرب
۵۱۳ - ۵۴۰ - ۷۱۸	۱۱۶۵	اسلامی
۷۲۵ - ۷۴۷ - ۷۷۵	روش یا شیوہ یا طریقہ	دولت مغولی ایران و عراق ۵۰
۸۱۳ - ۸۶۴ - ۱۰۰۹	(فقهی) اندلسیان ۹۲۶	دولت موحدان ۳۱۰ - ۳۱۹
۱۰۱۰ - ۱۰۱۱	روش تعلیم و تربیت اندلسیان	۳۲۱ - ۳۳۲ - ۳۷۴
۱۱۲۷ - ۱۱۶۱	۱۱۴۶ - ۱۱۴۴	۳۷۶ - ۳۸۳ - ۴۹۷
۱۱۹۷	روش تعلیم افریقیه ۱۱۴۴	۵۰۳ - ۵۰۴ - ۵۰۵
ریاح (قبیله) ۲۵۸ - ۶۶۳	روش صریان (در نحو) ۱۱۳۲	۵۱۳ - ۵۱۸ - ۵۲۷
۱۲۵۳ - ۱۲۵۶	۱۱۶۵ - ۱۱۶۴	۵۳۰ - ۶۷۹ - ۶۸۱

شیعه (زیدیه) ۱۰۷
 شیعه و شیعیان علی (ع) ۲۵
 ۲۸
 شیعه فاطمیه (عبیدیان) ۳۴
 ۳۸ - ۳۷ - ۳۶ - ۳۵
 ۷۴۸ - ۵۸۲ - ۴۷۴

ص

صائبه ۷۲۱ - ۷۲۰ - ۷۱۵
 صاحب اسماء = اهل اسماء
 (صوفی)
 صاحب طلسمات = اهل
 طلسمات
 صحابه (رسول ص) ۴۰۱
 ۴۱۵ - ۴۱۴ - ۴۰۷
 ۴۲۱ - ۴۱۹ - ۴۱۸
 ۴۲۶ - ۴۲۳ - ۴۲۲
 ۴۳۱ - ۴۳۰ - ۴۲۹
 ۴۵۰ - ۴۴۹ - ۴۳۴
 ۵۲۰ - ۵۱۹ - ۴۶۸
 ۵۲۶ - ۵۴۸ - ۵۳۲
 ۶۴۲ - ۶۲۹ - ۶۲۷
 ۶۶۶ - ۶۵۰ - ۶۴۳
 ۷۱۱ - ۶۷۰ - ۶۶۹
 ۸۴۲ - ۷۶۶ - ۷۱۴
 ۸۹۸ - ۸۶۰ - ۸۴۳
 ۹۰۵ - ۹۰۲ - ۸۱۹
 ۹۱۳ - ۹۱۲ - ۹۰۷
 ۹۳۰ - ۹۱۷ - ۹۱۵
 ۹۳۴ - ۹۳۲ - ۹۳۱
 ۹۶۳ - ۹۵۹ - ۹۵۱
 ۹۹۱ - ۹۸۱ - ۹۷۶
 ۱۰۵۸ - ۱۰۰۰ - ۹۹۸
 ۱۲۹۰ - ۱۱۶۱ - ۱۱۵۳

سامانیان ۵۹۷ - ۵۹۶ - ۵۸۲
 ۶۰۳ - ۵۹۸
 سبیدجامگان (مبضه) ۵۱۲
 سریانیان و سریانی ۷ -
 ۱۰۴۷ - ۱۰۶۹ - ۷۰ - ۵۱
 ۱۱۲۷ - ۱۰۵۱
 سفید پوستان ۱۵۹
 سکسویه (قبیله) ۱۱۱
 سلجوقی و سلجوقیان ۵۰ - ۳۰۳
 ۵۸۳ - ۳۴۰ - ۳۰۴
 ۶۰۳ - ۵۹۹ - ۵۹۷
 ۷۶۵ - ۷۵۷ - ۶۷۸
 سلیم (قبیله) ۱۲۵۶
 سیاهان یا (سیاه پوستان)
 ۱۰۴ - ۱۰۶ - ۱۰۲
 ۱۵۹ - ۱۵۷ - ۱۰۸
 ۱۶۵ - ۱۶۱ - ۱۶۰
 شافعی (فقہ ...) ۹۲۶
 شافعیان و شافعی (مذهب)
 ۶۹۰ - ۴۴۴ - ۴۲۹
 ۹۲۱ - ۹۲۲ - ۹۲۰
 ۹۳۸ - ۹۲۵ - ۲۹۸
 شیعه و شیعیان ۳۳ ۹۱۷ - ۹۲۰
 ۱۱۴۵ - ۹۸۲ - ۹۹۱
 شیعه اثناعشری ۴۵۰ (رجوع
 به ۱۲ امامی شود)
 شیعه (ادارسه) ۴۰ - ۴۱
 ۲۷۴ - ۲۷۲ - ۲۵۶
 (رجوع به علویه شود)
 شیعه امامیه ۹۸۴
 شیعه (عباسیان) ۲۵ - ۳۸
 ۶۰۲ - ۴۵۰ - ۳۹۴

ز

زغبه (نیره) ۲۵۶ - ۲۵۸
 ۱۲۵۶ - ۱۲۵۵
 زبانه ۶۳ - ۶۵ - ۷ - ۱۱۲
 ۲۵۶ - ۲۳۴ - ۲۱۴
 ۲۸۳ - ۲۷۷ - ۲۷۲
 ۳۰۵ - ۳۰۴ - ۲۸۶
 ۳۲۴ - ۳۲۰ - ۳۱۱
 ۳۴۰ - ۳۳۲ - ۲۲۵
 ۳۱۱ - ۳۷۰ - ۳۵۰
 ۵۱۳ - ۴۵۵ - ۳۵۲
 ۶۶۵ - ۶۰۴ - ۵۸۲
 ۱۲۵۳ - ۱۲۵۲ - ۷۶۵
 زنادقه ۱۲۲۶
 زناکه ۱۱۲
 زنگیان ۱۵۹ - ۱۶۰
 زوآوده (قبیله) ۲۵۸ - ۱۲۵۳
 زواوه ۱۱۶۵
 زیدیه ۱۰۷ - ۳۹۹ - ۳۸۹
 ۶۷۱ - ۳۹۵ - ۳۹۴

س

ساحران و (افسونگران)
 ۹۸۲ - ۲۰۷ - ۲۰۶
 ۱۰۰۹ - ۱۰۰۸
 ۱۰۵۹ - ۱۰۵۱
 ۱۰۵۲ - ۱۰۵۰
 ۱۰۵۹ - ۱۰۵۵
 ۱۰۶۷ - ۱۰۶۶
 ۱۰۹۴
 سامانیان ۱۹ - ۲۸۶ - ۳۳۷
 ۴۶۹ - ۴۱۲ - ۴۰۱
 ۴۱۲ - ۴۶۹ - ۴۷۶
 ۴۰۱ - ۵۱۵ - ۴۴۷
 ۱۰۵۸

۵۱۱ - ۵۰۲ - ۴۵۱	طریقہ (فقہی) قرطبان	صحابی ۷۱۵
۵۱۸ - ۵۱۵ - ۵۱۲	۱۱۳۱-۹۲۵	سدغیان (قبیلہ) ۵۰۳
۹۲۱ - ۶۰۳ - ۵۲۶	طریقہ (فقہی) مالکیان	صفاریان ۵۹۶
۹۲۶	۹۲۵	سقالبہ (و سقلب) ۱۵۶
عبیدان (افریقہ) باعبیدان	طریقہ متکلمان ۹۳۶	۱۶۱ - ۱۵۹ - ۱۵۷
فیروان یا مغرب ۴۱۱-۴۴۰	طریقہ (فقہی) مصریان-	۷۸۲ - ۴۹۸ - ۲۳۴
۴۵۳ - ۴۵۱ - ۴۴۷	۹۲۷ - ۹۲۶ - ۹۲۵	سناکہ = سنہاجہ
۵۰۳ - ۵۰۰ - ۴۵۴	۱۱۳۱	سنہاجہ (قبیلہ) ۱۷-۱۰۸
۶۹۸-۵۳۲	طریقہ معتزلہ ۹۴۶	۲۷۲ - ۱۶۵ - ۱۱۲
عبیدان مصر ۴۴۰-۴۴۷	طریقہ مغربیان ۹۲۶-۹۲۷	۳۰۴ - ۲۸۶ - ۲۸۳
۴۷۶ - ۴۵۲ - ۴۵۱	طغرغر (قوم) ۱۵۹	۳۲۰ - ۳۱۹ - ۳۰۸
۷۲۰-۵۲۷	طی (قبیلہ) ۲۵۱-۲۵۸	۳۷۰ - ۳۵۰ - ۳۲۱
عجم و عجمان و عجمی -	ظاہریہ (فرقہ) ۹۱۶	۴۵۳ - ۴۵۲ - ۴۱۱
۴۹۰ - ۴۶۹	۹۱۷	۵۳۲ - ۵۱۸ - ۵۱۲
۱۱۵۴ - ۱۱۵۳	عاد (قوم) (و عاد) ۲۲	۶۶۰ - ۵۴۶ - ۵۸۲
۱۱۶۰ - ۱۱۵۵	۲۹۸ - ۲۵۸ - ۱۰۷	۸۴۸
۱۱۶۳	۳۴۷ - ۳۴۶ - ۳۳۳	سنہاجیان ۶۹۸-۷۴۸
عرفان (فالگیران) ۲۰۳	۶۹۹ - ۶۹۸ - ۳۴۹	سناکہ = سنہاجہ
۲۰۴	۸۱۳-۷۲۵	صوفیان = متصوفہ
عراقیان ۷۴۷-۹۱۲-۹۱۳	عامریان ۸۹۶	طالبیان ۳۰۸-۵۱۲-۵۸۹
۹۱۸ - ۹۱۹ - ۹۱۶	عباسیان = بنی عباس	۶۵۸
۹۲۶ - ۹۲۵	عبد مناف (قبیلہ) ۴۲۸	ظاہریان (خاندان) ۳۶۱
عرب و اعراب ۷-۸-۲۴	عبدالواد (سلسلہ) = ننی	۵۹۶-۵۶۵
۵۱ - ۴۲ - ۴۱ - ۲۹	عبدالواد	طبری (درہم) ۵۱۷-۵۱۹
۷۰ - ۵۵ - ۵۳ - ۵۲	عبرانی ۴۶۰	۵۲۰
۱۱۷ - ۱۱۵ - ۱۰۱	عبری ۱۱۲۷	طیبمیان ۱۰۹۸-۱۰۱۰
۱۶۵ - ۱۶۱ - ۱۶۰	عبری (خط) ۱۱۲۷	طریقت تصوف ۹۷۶-۹۷۸
۲۰۳ - ۱۶۸ - ۱۶۶	عبیدان (فاطمیان) ۳۴	۹۸۲ (و رجوع بہ تصوف شود)
۲۴۸ - ۲۴۳ - ۲۰۴	۳۰۷-۲۵۶-۳۸-۳۶	طریقہ سلف ۹۵۶
۲۶۵ - ۲۵۳ - ۲۴۹	۳۲۰ - ۳۱۹ - ۳۰۸	طریقہ (مذہب) سنت ۹۵۵
۲۹۵ - ۲۹۴ - ۲۹۳	۳۷۰ - ۳۵۰ - ۳۲۱	طریقہ عراقیان (فقہی)
۳۰۳ - ۲۹۸ - ۲۹۶	۴۳۵ - ۴۱۱ - ۳۹۷	۹۲۶-۹۲۵
-۳۰۶		

غان (قبیله) : ۲۵۰-۷۲۱	۱۱۹۷ - ۱۱۹۸	۳۱۰-۳۳۶-۳۳۹
۱۱۸۱	۱۲۰۴ - ۱۲۱۲	۳۴۲-۳۶۱-۳۵۰
غطفان (قبیله) ۱۱۸۱	۱۲۴۵ - ۱۲۴۶	۳۸۲-۳۸۵-۳۸۶
غلات = غالیان	۱۲۴۷ - ۱۲۴۸	۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴
غلات متصرفه ۱۰۴۶-۱۰۶۱	۱۲۴۹ - ۱۲۵۵	۴۲۴-۴۴۱-۴۵۲
غمرت (قبیله بربر) ۶۶۵	۱۲۶۱ - ۱۲۹۰	۴۶۹-۵۱۰-۵۱۴
غیبکویان ۱۹۸ - ۲۰۰	عرب یمن ۱۱۸۱	۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷
۸۷۹-۸۷۸-۸۷۸	عربی (خط) - ۱۱۵۹	۵۱۹-۵۲۹-۵۳۰
فاطمیه و فاطمیان ۲۹۰	۱۱۲۷	۵۳۵-۵۳۶-۵۴۰
۳۲۲-۳۴۰-۳۵۴	عشره مبشره ۷۱۰-۷۱۴	۵۴۱-۵۴۳-۵۵۰
۵۱۲-۵۱۸-۵۹۷	علویان ۱۰۳-۲۵۶-۲۵۷	۵۸۸-۵۸۹-۵۹۶
۶۵۸-۶۶۱-۹۲۵	۲۵۸-۵۸۳-۵۹۶	۶۲۸-۶۵۷-۶۶۱
فالگیران (عرفان) ۲۰۱	علویه = علویان	۶۶۵-۶۷۵-۶۷۷
۲۱۹-۲۲۵-۳۰۳	علویه (طبرستان) ۶۰۲	۶۹۱-۷۰۰-۷۰۱
۵۱۸-۶۶۵	علویه شیعیان اداره ۴۱ و	۷۰۵-۷۱۹-۷۲۲
فدائیان ۱۲۹	ادریسیان .	۷۲۳-۷۲۴-۷۲۵
فداویه = فدائیان	عالمقه ۱۸-۲۷۵-۲۸۵	۷۲۶-۷۴۷-۷۴۸
فراغه ۱۵	۲۹۸-۳۲۳-۳۴۷	۸۱۲-۸۱۳-۸۴۴
فرشتگان ۹۸۰ - ۹۸۲	۳۴۸-۳۶۹-۷۰۹	۸۶۶-۸۶۵-۸۶۱
۹۹۶-۱۰۰۴-۱۰۰۵	۷۲۱-۷۲۵-۷۴۷	۸۶۳-۸۶۴-۹۱۶
۱۰۴۹	۸۱۳	۹۵۶-۹۶۶-۱۰۱۰
فرنگان و فرنگیان و فرنگ	عمان (قوم) ۴۵۷	۱۱۱۱ - ۱۱۰۹
۱۰۰ - ۵۱ - ۷ (قوم)	عموریان ۴۵۷	۱۰۴۲ - ۱۱۲۷
۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹	عمون (قوم) ۴۵۷	۱۱۲۶ - ۱۱۴۳
۱۴۷-۱۵۶-۱۵۷	عیسوی = مسیحی	۱۱۴۵ - ۱۱۴۶
۱۵۹-۲۹۰-۳۱۹	عیصو (خاندان) ۳۲۳	۱۱۵۰ - ۱۱۶۰
۳۲۲-۳۷۰-۳۶۳	غالیان (و غالیه) ۳۳ - ۳۴	۱۱۵۹ - ۱۱۵۰
۴۹۸-۴۹۹-۵۰۶	۳۸۹-۳۹۱-۳۹۲	۱۱۵۸ - ۱۱۶۱
۵۱۴-۵۴۳-۵۶۷	۳۹۳-۹۶۹	۱۱۶۳ - ۱۱۶۲
۷۲۰-۷۲۳-۷۴۷	غربیان (مغربیان) ۱۱۷۶	۱۱۶۶ - ۱۱۶۸
۷۷۵-۷۸۲-۱۰۱۳	۱۲۹۵	۱۱۸۱ - ۱۱۸۲
۱۱۶۱-۱۱۶۱-۱۱۸۹	غز (قبیله ترك) ۱۴۳-۱۴۵	۱۱۸۵ - ۱۱۸۶
فلاسفه و فیلسوفان = حکما	غزنویان ۶۰۳	۱۱۸۷ - ۱۱۸۹

٤٢٥ - ٢٦٨ كنده	٤٥٩ - ١٤١ قياصره	٣٢٣ (قبيله) فلسطين
١٨ كنعانيان (وقبيله كنعان)	٤٦٠ - ٤٦٩	٤٥٧-٤٥٨
٣٢٣-٣٤٨-٤٥٦	٥١٥ - ١٠١١	ق
٨٤٤ (خط)	٩٢٥ فيروانيان	قاربان و قراء (قرآن)
٤٥٦ (و كوهان)	٤٢٥-١٢٤٩ قيس (قبيله)	١١٤٣-٩١٦-٨٩٦
٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦٤	١٢٥٥	١١٥٤-١١٥٣
٧١٦	٢٥٨-٢٥٦ قيس (غيلان)	قبطيان ٧ - ١٥ - ١٨-٥١
٢٥٠ (قبيله)	ك	٧٠ - ٢٥٧ - ٤٧٩
٢٧٠	٤٦٠-٢٥٦ كاتوليكيها	٧٧٥ - ٧٤٦-٧٢٥
١٩-١٧ وكيانيان	١٠٥٨ كاوران (درفش)	١٠٠٩-٧١٣-٧٨٢
٧٤٧-٤٥٨-٢٨٦	١٩٢-١٩١-١٩٠ كاهنان	١٠٤٧-١١٢٧
١٠١٠	١٩٨-١٩٩-٢٠١	قحطان ٣٤١-٣١٩
٣٩٣-٣٩٠ كيسانيه	٢١٩-٢٠٤-٢٠٣	قراء سبعة ٦٢٧
س	٦٦٥-٢٥٨-٢٦٤	قرشي (و قرشيان) ٣٨١
كالبس ها و كالبسين ها =	١٠٤٩-٧١٨-٧١٧	٣٨٦-٣٨٤-٣٨٣
جلالقه	١٧ كنامه (قبيله) وكتاميان	٧١٠-٦٥٥
كت ها = فوط ها	١١٢ - ٣٨ - ٣٥	قربطيان ٩٢٥
كر كهها = يونانيان	٣١٩-٣٠٨-٢٨٦	قزمطيان ص الف- ٥١٢
كواداله (قبيله) ١٠٨	٦٠٣-٥٨٢-٣٩٦	قريش ٢٣ - ٢٤ - ٥٤
كدميوه (قبيله) ١١٠	٦٥٩ كداله (قبيله)	١٧٦-٢٠٤-٢٥٠
ل	٢٣٤-١٣٣-١١٩ كردها	٣٦٨-٣٥٠-٣٠٨
لانسي (خط و زبان) ١١٢٧	٥٣٥-٤٩٧-٢٨٣	٣٨٥-٣٨٣-٣٨٢
١١٢٨	٦٦٠ كزوله (قبيله)	٤٠٢-٣٩٢-٣٨٦
١٥٩-٨٨ لانها	كسرايان = ساسانيان	٤١٥-٤١٨-٤٢٥
٢٥٠-١١٨١ لغم	٧١٩-٤٦٢ كشيان	٤٢٨-٤٥٥-٤٨١
٣٥٠-١٠٨ لمتونه (قبائل)	١٢٥٣ كعبوب (قبيله)	٦٢٧-٦٣٠-٦٣٢
٣١٠-٣١٣-٣٢٤	١٢٥٤	٦٥٢-٦٥٨-٦٦١
٣٥٤-٣٥٥-٥٠٣	٦٣٢ كلب (قبيله)	٧٠٩-٧١٠-٧١٢
٥٤٦-٦٠٣-٦٠٤	كلبيه = خاندان ابوالحسين	٨٤٠-٩٧٤-١١٨١
١٠٨ لمطه	كلدانيان ٧٤٧-١٠٠٩	١٢٤٥
١٠٢ لملم (قبيله)	١٠٥١ ١٠٤٧	قضاة ٢٥١-١١٨١
٣٢٣ لوط (قوم)	١١٢٧	فلندرية ٦٨٩
	٢٣٤-٢٥٠-٢٥٩-٧٠٩ كنانه	قو ها-٣١٩-٤٩٨-٥٤٠

مذهب صحابی ۳۸۲-۹۱۹
 مذهب فلاسفه ۹۸۴
 مذهب فیروانیان ۹۲۵
 مذهب مالکی ۷۵۴-۹۲۲
 ۹۲۸-۹۲۵ - ۹۲۳
 ۱۱۳۱-۱۰۲۳-۹۳۸
 مذهب یارین مسیح یانصاری
 ۴۶۱ - ۴۶۰
 ۷۱۹ - ۷۱۸
 مذهب یا شریعت یهود
 ۶۷۵
 مرابطان (یا مرابطون) ۴۶
 ۳۰۵-۲۸۶ - ۲۸۳
 ۴۵۴-۳۲۴ - ۳۱۲
 ۶۰۳-۵۵۷ - ۵۰۳
 ۱۲۵۹-۶۸۰ - ۶۰۴
 ۱۲۶۱ - ۱۲۶۰
 ۱۲۷۳ - (ورجوع به)
 نقابداران شود
 ۹۸۲ مرطاضان
 ۳۱۲ المریدین
 ۳ مرینیان = بنی مرین
 ۱۲۶۸ مستعرب (عجم)
 ۶۶۳ مسلم (تیره)
 ۵۴ - ۱۵ - ۸ مسلمانان
 ۲۳۹-۲۰۹ - ۱۷۷
 ۲۹۸-۲۸۸ - ۲۴۴
 ۳۲۲-۳۱۹ - ۳۱۳
 ۴۰۹-۳۸۳ - ۳۴۲
 ۴۳۵ ۲۲۲-۴۱۴
 ۲۵۰-۲۴۴ - ۴۳۷
 ۵۳۴-۵۲۰ - ۵۱۱

۹۵۸-۹۵۷ - ۹۵۶
 ۹۷۲-۹۶۹ - ۹۶۲
 ۹۸۴-۹۸۳ - ۹۸۲
 ۱۰۳۸-۱۰۳۶-۱۰۰۶
 ۱۰۴۶-۱۰۴۵-۱۰۴۴
 ۱۲۲۶-۱۱۶۰-۱۰۵۹
 ۱۲۳۰
 متکلمان اشعری ۹۶۹
 متکلمان حنفی ۹۸۳-۹۶۹
 متکلمان سنی ۹۶۹
 مجسمه و مجسمیان و مجسمی
 ۴۵۴ - ۴۶ - ۱۰
 ۹۶۹ - ۹۵۲
 مجوس و مجوسی ۸۰-۱۰۷
 ۳۷۷-۲۳۷ - ۱۲۳
 مجدنان (عالمان حدیث) ۹۱۹
 ۹۸۲ - ۹۶۹ - ۹۶۶
 مجدنان حنبلیان ۹۶۹
 مخزوم (قبیله) ۸۶۴
 مدین (خاندان) ۳۲۳
 مذهب اشعری ۴۵۴
 مذهب اهل تجلی = مذهب
 مظاهر
 مذهب اهل مظاهر ۹۸۶
 مذهب حضرتها = مذهب
 اهل مظاهر
 مذهب حنبلی ۹۳۸-۹۶۶
 ۹۹۰
 مذهب حنفی ۹۳۸
 مذهب سلف-۹۴۱ - ۸۶۹
 ۹۶۹ - ۹۶۷
 مذهب شافعی ۹۲۱-۹۳۸
 ۱۰۲۳

م

مادها ۵۱
 مالکی و مالکیان ۶۶-۳۵۸
 ۴۱۲ - ۴۲۹ - ۶۹۰
 ۹۲۳ - ۹۲۱ - ۷۵۴
 ۹۳۶-۹۲۶ - ۹۲۵
 ۱۱۲۸-۹۳۹-۹۳۸
 ۱۲۳۵
 مالکیه = مالکیان
 مأرب (قوم) ۴۵۷
 مانویه ۱۲۲۶
 متشرعه ۹۷۸-۹۷۹
 متصوفه (و صوفیان) ۱۸۰
 ۲۰۷ - ۲۰۰ - ۱۹۹
 ۲۱۵ - ۲۱۰ - ۲۰۸
 ۳۱۵-۳۱۱ - ۲۲۳
 ۶۵۰-۶۴۹ - ۳۲۵
 ۶۵۸ - ۶۵۷ - ۶۵۱
 ۶۸۵ - ۶۶۱ - ۶۶۰
 ۹۷۷-۹۷۶ - ۶۸۹
 ۹۸۱-۹۷۹ - ۹۷۸
 ۹۸۶-۹۷۴ - ۹۸۲
 ۹۸۹-۹۸۸ - ۹۷۷
 ۹۹۲ - ۹۹۱ - ۹۹۰
 ۹۹۹ - ۹۹۶ - ۸۹۵
 ۱۰۵۷ - ۱۰۴۶
 ۱۰۶۳ - ۱۰۶۱
 ۱۰۶۵ - ۱۰۶۴
 ۱۱۰۱ - ۱۰۶۶
 متکلمان (علمای علم کلام)
 ۱۷۹ - ۱۷۸ - ۱۷۷
 ۹۴۹ - ۳۸۰ - ۲۰۸
 ۹۵۵ - ۹۵۴ - ۹۵۳

ملثمون = (نقاب پوشان)	مضر (قبيله) ٢٣-٥١-٢٠٤	٥٤٠ - ٥٥٠-٦٠٤
١٠٢	٢٥٠ - ٢٧٠-٢٨٥	٦١٧ - ٦٤٠-٦٦٦
لمجدان ١٠٤٦	٢٨٧-٢٩٨-٣٨٥	٧١١ - ٧٣٦-٧٦٥
ملحيه ٤٦٣	٣٨٦-٤٠٢-٣١٨	٧٤٤ - ٩٠٨-٩٩٩
ملوك نانا ٣٩٧	٤٢٥ - ٤٢٨-٥٨١	١٠١١ - ١٠٢٤
ملوك ترك ٣٩٧	٧٤٧ - ٧٦٥-٨٤١	١١٤٣ - ١٦١١
ملوك تلمسان = بنى زبان	١١٢٦-١١٨١-١١٨٣	١٢٧٩
ملوك شيزر ٥٠٤	١١٨٤ - ١١٨٥	مسوده (عباسيان) ٥١٢
ملوك شيه علوى ٢٧٢	١١٨٨ -- ١١٩١	مسوفه ١٠٨
ملوك طوايف (اندلس) ٥٥	١٢٠٠ - ١٢٤٥	مسيحيان ١٥-١٣٨-١٥٧
٣٠٥ - ٣٠٦-٣٤٠	١٢٤٧ -- ١٢٤٨	٢٣٧ - ٢٨٨-٣٣٤
٣٥٢ - ٤٥٣-٤٧٣	١٢٧٣	٤١١ - ٤٥٦-٤٦١
٤٧٥ -- ٤٨٣-٥٠٢	مضريان ١١٢٦ - ١١٨١	٤٦٣ - ٥٠١-٥٠٦
٥٢٧ - ٥٢٨-٥٣٢	١١٨٢ -- ١١٨٤	٦٥١ - ٧١٩-٧٣٦
٥٥٧ - ٥٦٥-٥٦٦	١١٨٦ - ١١٨٨	٧٤٩ - ٧١٢-٨٤٥
٥٨٤ - ٥٩٨-٨٠٨	١١٨٩ -- ١٢٠٠	١١٢٨ - ١١٤٥
٦٦٥ - ١٠٢١-١٢٥٩	١٢٠١ - ١٢٠٣	١٢٠١ - ١٢٧٩
ملوك طوايف ايران ٣٧٠	١٢٤٧	منايان (حكما) ١٠١٠
ملوك غسان ٢٥١	معتزلة ١٧٧ - ١٧٨	مشبهه وشبهى ٤٦ - ٤٦
ملوك مغرب ٣٤٠	١٧٩ - ٣٧٨-٣٩٠	٩٦٩
ممالك (بحرى) مصر ٣٤٠	٤٢٤ - ٧٦٩-٩٠٠	مشرقى (خط) ٨٤٥
٤٨٥	٩٠١ - ٩٣٥-٩٥٣	مشرق و مشرقيان ١٢٣٨
منطقيان ١٠٣٧ - ١٠٣٨	٩٦٣ - ٩٦٤-٩٦٩	١٢٩٥
١٠٣٨ - ١٠٩٦	مغراوه ٢٨٦-٤١١-٣٥٤	مشكوره = مسكوره
مواب (قوم) ٨٥٧	٦٠٣	مصادمه ٤٨ - ٤٩-١١١
موحدبن (ياموحدان) ١٠	مغربيان (مردم موريتاني)	١١٢ - ١٦٧-٢٥٨
٤٦ - ٢٢٣-٢٢٥	١٠٢ - ٩٦٢-٩٢٦	٢٨٦ - ٣٠٤-٣١١
٢٥٧ - ٢٥٨-٢٨٦	٩٢٧-١٠٦٢-١٢٣٨	٣١٦ - ٣٢٠-٦٦٠
٣٠٤ - ٣١٠-٣١١	مغول ٥٩٧ - ٧٦٥	مصرى ومضريان ٧٤٧-٧٤٩
٣١٢ - ٣١٩-٣٢٠	مفيله (قبيله) ٣٠٨ - ٥٨٢	٧٦٤ - ٦٧٨-٨٨٢
٣٢١ - ٣٢٤-٣٤٠	مكاره (قبيله) ١١٤	٨٣٣ - ٨٠٩-٩٢٥
٣٥٦ - ٣٨٠-٤٥٥	ملاحده (اسماعيليه) ٣٩٧	٩٢٧ - ١١٣٢
٤٧٤ - ٤٧٦-٤٧٧	٩٥٨	مسوده = مصادمه

هوازن ۲۵۰
 هيب ۱۱۵
 هيرودس (خاندان) ۴۵۹
ی
 ياجوج وماجوج (قوم) ۱۵۹
 يعاقبه = يعقوبيه
 يعقوبيه ۴۶۳
 يمانی ۷۰۹
 يونانيان ۷-۷۰-۱۴۱-۱۵۶
 ۳۲۳-۲۸۶-۱۵۹
 ۴۵۹-۴۵۸-۳۷۰
 ۸۱۳-۷۸۲-۷۶۶
 ۱۰۱۰ - ۱۰۰۹
 ۱۰۲۳ - ۱۰۱۲
 ۱۰۲۸ - ۱۰۲۴
 ۱۰۹۵ ۱۰۴۳
 ۱۱۶۰
 يهودی و يهوديان ۲۳۷-۴۵۶
 ۴۶۰ - ۴۵۹ - ۴۵۸
 ۶۶۹ - ۶۶۸ - ۶۶۱
 ۷۰۷ - ۶۸۲ - ۶۸۱
 ۸۹۹ - ۷۴۶ - ۷۱۷
 ۱۱۴۴ - ۱۰۳۰

و
 واقفيه ۳۹۱-۳۹۲
 وتريكه ۱۰۸
 وتريله = وتريكه
 وريكه = وتريكه
 ونيزيان ۸۶
 هارونی ۲۶۱
ه
 هاشمیان = بنی هاشم
 هاشميه ۳۹۳-۳۹۴
 هخامنشی ۴۵۸-۵۱
 هذيل (قبيله) ۲۵۰-۴۲۵
 ۱۱۸۱
 هریدان ۷۰
 هرغه ۴۸-۴۹-۲۵۸
 هرغه = هرغه
 هزار (درجه حاجبی) ۴۷۸
 هسكوره (قبيله) ۱۱۲
 هلالیان = بنی هلال ۷۴۸
 هنديان ۱۰۴۷-۱۱۲۷
 هنتانه = هنتانه
 هنتانه ۱۱۱
 هواره (قبيله) ۱۱۴-۳۰۸

۴۸۳-۴۸۴-۴۹۷
 ۵۰۴-۵۰۵-۵۰۰
 ۵۱۲-۵۱۳-۵۱۸
 ۵۳۲-۵۸۳-۴۹۹
 ۶۰۴-۶۸۲-۶۹۸
 ۸۴۶-۱۲۵۳-۱۲۶۱
 ۱۲۶۲
 موصليان (مکتب نحوی)
 ۱۱۶۶
 مولدان ۱۱۵۵-۱۱۹۰
 مهاجران ۲۸۳-۴۲۵-۶۴۷
ن
 نبطيان ۷-۱۵-۲۵۱-۳۲۳
 ۷۴۷-۸۱۳-۱۱۲۷
 نزار ۲۳
 نسطوريه ۴۶۳
 نصرانی - مسیحي
 نقاب پوشان (بانقباداران)
 ۱۰۲-۱۰۸-۱۶۵
 ۱۶۶-۲۸۳-۲۸۶
 ۵۶۹-۵۴۶
 نقيبان ۶۵۰-۹۹۱-۹۹۲
 نوبختيان = خاندان نوبختی

فہرست کتابها

- اصول (علم فقہ) تالیف پزودی ۹۳۶ - ۹۳۷
 اصول وارکان ہندسہ یا (اصول ہندسہ) یا کتاب
 اقلیدس تالیف اقلیدس ۱۰۲۳- ۱۰۱۱-۱۸۲۵
 ۱۰۲۵
 اصول وارکان ہندسہ اقلیدس ترجمہ ثابت بن قرۃ
 ۱۰۲۴
 اصول و ارکان ہندسہ اقلیدس ترجمہ حسین بن
 اسحاق ۱۰۲۴
 اصول وارکان ہندسہ اقلیدس ترجمہ یوسف بن حجاج
 ۱۰۲۴
 اغانی تالیف ابو الفرج اصفہانی ۱۱۷۹-۶۸۵-۲۶۸
 ۲۲۲۰-۱۲۰۴
 الاقتصار تالیف ابن الصلت ۱۰۲۹-۱۰۲۴
 اکمال المعلم تالیف قاضی عیاض (شرح صحیح
 مسلم) ۹۱۰
 الالفاظ تالیف ابن سکیت ۱۱۷۱
 البداية تالیف ابن کثیر ۶۹۰
 البرہان تالیف امام الحرمین ۹۳۵
 البیان والتبیین تالیف جاحظ ۱۱۳۰ - ۱۱۷۹
 انجیل ۱ - ۴۶۰ - ۴۶۱
 انماط تالیف بونسی ۱۰۶۶ - ۱۰۶۷ - ۱۰۶۸
 ۱۰۶۶
 ایضاح تالیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۶

الف

- الاحکام تالیف سیف الدین آمدی ۹۳۶ - ۹۳۷
 احکام السلطانیۃ تالیف ماوردی ۴۳۵ - ۴۶۸ - ۵۲۰
 احکام المعلمین والمتعلمین یا (آداب تعلیم) تالیف
 محمد بن ابی زید ۲۴۵ - ۱۱۴۸
 احیاء العلوم تالیف غزالی ۹۸۰ - ۹۸۲
 ادب الکاتب تالیف ابن قتیبہ ۱۱۷۹
 ارجوزہ صغری (منظومہ) ابن مالک (نحو) ۱۱۶۵
 ارجوزہ کبری (منظومہ) ابن مالک (نحو) ۱۱۶۵
 ارجوزہ (الفیہ) (نحو) منظومہ ابن معطی ۱۱۶۵
 ارجوزہ (منظومہ) خزار (تجوید) ۸۹۷ - ۸۹۸
 ارجوزہ (منظومہ طبی) ابن سینا ۹۵۹
 الارشاد (بامختصر کتاب شامل) تالیف امام الحرمین
 ۳۸۰ - ۹۵۵ - ۹۵۷
 اساس البلاغہ تالیف زمخشری ۱۱۶۹
 اسدیۃ منسوب بہ اسد بن فرات ۹۲۳ - ۹۲۴
 اسرار حروف تالیف ابن عربی ۱۰۶۱
 اسفار ملوک (چهار سفر از تورات) ۴۶۰
 الاشارات تالیف ابن سینا ۹۹۱-۱۰۳۹-۱۱۰۲
 الاشارة تالیف سالمی (در تعبیر خواب) ۱۰۰۶
 اشکال کروی (اکر) تالیف ناوڈوسیوس ۱۰۲۵
 اشکال کرری تالیف منلادوس (میلادوس) ۱۰۲۵
 اصول (علم فقہ) تالیف ابن حاجب ۱۲۳۲-۱۱۳۳

تورات ۱-۱۴-۱۵۷-۲۶۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰
 ۷۱۶-۷۱۷-۸۹۹-۹۰۰-۱۱۲۷-۱۱۲۸
 تهذیب (مدونه) ابن ابوزید ۱۱۲۹
 تهذیب تلخیص مدونه سخنون تألیف ابوسعیدبرادعی
 ۹۲۴-۹۲۷-۱۱۲۹
 تیسیر تألیف ابوعمر و دانی (در تجوید) ۸۹۶

ج

جامع ترمذی ۳۲-۳۹۲
 جغرافیای بطلمیوس ۱۰۵۰۸۴
 جغرافی تألیف عبدالله بن خردادبه ۱۶۰
 جمل تألیف افضل الدین خونجی (در منطق)
 ۱۰۳۶-۱۲۳۲
 جمهره تألیف ابن درید ۱۱۶۹

ح

حاصل مختصر المجدول تألیف سراج الدین ارموی
 (در اصول) ۹۳۶
 حصار الصغیر تألیف ابن البنا ۱۰۱۹

خ

خلع التعلین تألیف ابن قسی ۶۵۱-۳۱۱
 ذ
 ذخیره تألیف ابن بام ۳۳۹

ر

رتبه الحکیم تألیف مسلمة مجریلی (در کیمیا)
 ۱۰۷۷-۱۰۹۴-۱۱۱۴-۱۱۲۳
 رساله ابن ابوزید ۹۲۴
 رساله ابن بشرن (در کیمیا) ۱۰۷۸
 رساله خنزیریه ۱۰۵۵
 رساله حن بن یقظان (ابن سینا) ۸۳۲
 رساله شافعی (در اصول فقه) ۹۳۴
 رساله قشیری ۴۴۴-۹۷۹-۹۸۱-۹۸۴-۹۹۹
 رسایل ابن الزیات ۱۲۲۹
 رسایل ابن مقفع ۱۲۲۹
 رسایل بدیع (بدیع الزمان همدانی) ۱۲۲۹

ب

بدیعه یا (بدایع) تألیف ابن الساعاتی ۹۳۷
 بیان شرح عتیبه ۱۱۳۱
 بیان تألیف سما کی ۱۱۷۶

ت

تاریخ ابن خلکان ۳۵۴-۶۸۵
 تاریخ ابن الرقیق ۳۵۰
 تاریخ اندلس تألیف ابوحیان ۴
 تاریخ جریش بن عمید ۴۱۹
 تاریخ خطیب تألیف احمد بن علی بغدادی ۶۹۴
 تاریخ طبری ۶۰۹-۶۷۹
 تبیان تألیف سکاکی ۱۱۷۶
 تحصیل شرح مدونه ۱۱۳۱
 تحصیل (مختصر المحصول) تألیف سراج الدین
 ارموی (در اصول) ۹۳۶
 ترسل بیسانی ۱۲۲۹
 ترسل عماد اصفهانی ۱۲۲۹
 تسهیل تألیف ابن مالک ۱۱۶۵-۱۲۳۲
 تشریح جالینوس ۱۹۵
 تعریف بالمحب الشریف تألیف ابن الخطیب (اندلسی)
 ۹۹۵
 تعلیقه تألیف ابوزید دیوسی ۹۳۹
 تفسیر ز مخشری یا کشف ۹۰۰-۹۰۱-۱۱۷۶
 ۱۱۷۷
 تکلمه تألیف ابن الابار ۸۴۰-۸۴۱
 تلخیص تألیف ابوبکر بن عربی ۹۳۹
 تلخیص تألیف جلال الدین قزوینی ۱۱۷۶
 تلخیص خطابه ارسطو تألیف ابن رشد ۲۶۱
 تلخیص المحکم (ابن سیده) تألیف محمد بن ابوالحسن
 حاجب مستنصر ۱۱۶۹
 تلخیصات ابن رشد از کتاب فسطوط ۱۰۴۴-۱۱۰۲
 تبهیات شرح مدونه ۱۱۳۱
 تنقیحات تألیف شهاب الدین قرافی ۹۳۶

- شرح مدونة تأليف ابن بشير ۱۱۳۱
 شرح مدونة تأليف ابن يونس ۹۲۵ - ۱۱۳۱
 شرح مدونة تأليف لخمى ۱۱۳۱
 شفا تأليف ابن سينا ۱۱۷ - ۱۰۲۴ - ۱۰۲۹
 ۱۰۳۴ - ۱۰۳۹ - ۱۰۴۴
 ۱۱۰۲

ص

- صحاح جوهرى ۱۱۶۸
 صحاح سنة ۶۳۶ - ۶۳۷
 صحيح ۱۷۴ - ۱۷۶ - ۱۹۶ - ۳۸۲ - ۳۹۸ - ۴۱۹
 ۶۵۵ - ۶۶۷ - ۷۲۰ - ۹۶۴ - ۹۷۴ - ۱۰۰۰
 ۱۰۰۴ - ۱۰۰۶ - ۱۰۵۰ - ۱۱۰۹
 صحيح بخارى ۲۰۸ - ۲۳۸ - ۵۲۲ - ۶۲۶ - ۶۳۶
 ۶۴۶ - ۹۰۶ - ۹۰۹ - ۹۱۰ - ۹۲۹ - ۹۶۳
 ۹۷۴
 صحيح مسلم ۳۷۹ - ۵۲۲ - ۶۲۶ - ۶۳۵ - ۹۰۶
 ۹۱۰ - ۹۲۹
 صحيحين ۵۲۲ - ۶۲۶ - ۶۲۷ - ۶۳۱ - ۶۳۲ - ۶۴۴
 ۶۷۰ - ۶۷۱ - ۷۰۷ - ۹۱۲ - ۹۱۳ - ۹۱۴
 صور درجه ها و ستارگان تأليف طمطم هندى
 ۱۰۴۷

ط

طوالع تأليف بياضوى ۹۵۷

ع

- عتبيه تأليف عتبى ۹۲۳ - ۹۲۴ - ۱۱۲۹
 عقد (عقد القريد) تأليف ابن عبدربه ۲۷ - ۳۳
 ۱۲۰۱ - ۱۲۴۶ - ۱۲۵۸
 العمدة تأليف عبدالجبار همدانى ۹۳۵
 عمده تأليف ابن رشيقي ۸۳۶ - ۱۱۷۶ - ۱۲۲۱
 ۱۲۲۳ - ۱۲۳۸ - ۱۲۴۲
 عنقاي مغرب تأليف ابن العربى حاتمى ۶۵۱ - ۶۵۲
 عوارف المعارف تأليف سهروردى ۹۸۰

- رسايل (هفتاد گانه) جابر بن حيان ۱۰۴۸ - ۱۰۶۸
 ۱۰۷۶ - ۱۱۱۴ - ۱۱۲۳

- رسايل سهل بن هارون ۱۲۲۹
 رسايل صابى ۱۲۲۹
 رعاية تأليف محاسبى در (تصوف) ۹۷۹
 رفع الحجاب (شرح حصار الصغير) تأليف ابن البنا
 ۱۰۱۷ - ۱۰۱۹

ز

- الزاهر تأليف ابن الانبارى ۱۱۶۹
 زايجه عالم (سبتي) ۱۰۷۰ - ۱۰۷۱ - ۱۰۷۲
 ۱۰۷۴ - ۱۰۷۵
 زبيح ابن اسحاق ۱۰۳۰
 زبيح شناسى تأليف البتاسى ۱۰۲۹
 زبيح شناسى تأليف ابن الكماد ۱۰۲۹

س

- سراج الملوك تأليف طرطوشى ۷۳ - ۳۰۶
 سرالمكثوم تأليف فخررازي ۱۰۵۴
 سفرنامه (رحله) ابوبكر بن عربى ۱۱۴۶
 سفر بنيامين ۴۶۰ - ۱۱۴۶ - ۱۱۴۷
 سنن ابن ماجه ۶۳۷
 سنن ابوداود ۶۷۰

ش

- شامل تأليف امام الحرمين ۹۵۵
 شرح اشارات آمدى ۱۰۳۹
 شرح اشارات تأليف خواجه نصيرطوسى ۱۰۴۰
 شرح اشارات تأليف فخر رازى ۱۰۳۹
 شرح خلع النعلين تأليف ابن ابى واطيل ۶۵۱ - ۶۵۳
 شرح صحيح مسلم تأليف محى الدين نوى ۹۱۰
 شرح قصيده ابن فارس (از فرغانى) ۹۸۶
 شرح اللمع تأليف ابن تامسانى ۹۸۳
 شرح مختصر ابن حاجب (در فقه) تأليف ابن راشد ۹۲۷
 شرح مختصر ابن حاجب تأليف ابن عبدالسلام ۹۲۷
 شرح مختصر ابن حاجب تأليف ابن هارون ۹۲۷

١١٥١ - ١١٥٢ - ١١٥٣ - ١١٥٤

١١٥٧ - ١١٦٣ - ١١٦٤ - ١١٦٥

١١٦٦ - ١١٧٦ - ١١٧٧ - ١١٧٨

١١٩٠ - ١٢٠٥ - ١٢٠٦ - ١٢٣٣

فصاید مغیرنی (در کیمیا) ١١١٤

فصاید نجم اسرائیلی ٩٩٠

قصه هامان ٤٦٠

قصیده راثی ابن فیره (در تجوید) ٨٩٤

القواصم والعواصم تألیف ابوبکر بن عربی ٤٣٠

ک

کامل ابن عدی ٦٣٩

کامل احدب (در حساب فقه) ١٠١٩

کامل میرد ١١٧٩

کتاب ابر کسب (رساله عثتم قتالیقون انجیل)

٤٦١

کتاب ابن مالک (در صرف و نحو) ١١٣٣

کتاب ابوغالبیس ٤٦١

کتاب اربع (چهارم) بطلیوس ١١٠٧

کتاب اقلیمنطس ٤٦١

کتاب الهامات واخبار غیبی انبیا (١٦ سفر) ٤٦٠

کتاب اوشیر ٤٦٠

کتاب ایوب ٤٦٠

کتاب برهان (جزو ششم منطق ارسطو) ١٠٣٣

١٠٣٧-١٠٣٤

کتاب یولس (١٤ رساله) ٤٦١

کتاب ترمذی ٦٧٠

کتاب جراثین احمدحاسب ٦٧٥

کتاب جدول (جزء پنجم منطق ارسطو) ١٠٣٣-١٠٣٥

١٠٣٧

کتاب جفر (امام جعفر صادق ع) ٦٧١

کتاب جفر صیفر منسوب به یعقوب بن اسحاق کندی

٦٧٩-٦٥٦

عیون الادلة تألیف ابن القصار ٩٣٩

غ

غایة الحکیم یا (کتاب الغایة) تألیف مسلمة مجریطی

١٠٦٦-١٠٥٣-١٠٥٤ - ١٠٤٨ - ١٩٧

١١٢٣-١٠٩٤-١٠٧٧-١٠٦٨-١٠٦٧

ف

فتح القدسی تألیف عماد اصفهانی ٥٥٥

فرايض ابن ثابت ٩٢٨ - ١٠٢٣

فرايض ابن المنمر ٩٢٨-١٠٣٣

فرايض الحوفی = مختصر حوفی

فرايض صودی ١٠٢٣

فص ارسطو (در منطق) ١٠٣٢ ١١٠٢

فصیح ثعلب ١١٧١

فقه ابن حاجب ١١٣١ - ١٢٣٢ - ١١٣٣

فقه الحساب تألیف ابن منعم ١٠١٩

فقه اللغة تعالیی ١١٧٠

فلاح تبطی (دانشمندان نبط) ١٠٤٣

فلاح تبطی (مختصر) ابن العوام ١٠٤٣

فلاح تبطی ابن وحشیه ١٠٤٧

ق

قرآن کریم ١ - ٣ - ٥ - ٩ - ٤٣ - ٤٨ - ٥٠

٥٤ - ٦٢ - ١١٦ - ١٥٠ - ١٨٧ - ١٨٨

١٩١ - ٢٤٦ - ٣١٤ - ٣٤٦ - ٣٩٢ - ٣٩٣

٤١٢ - ٤٢٠ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٥٩ - ٤٦٣

٥٧٤ - ٦٢٨ - ٦٢٨ - ٦٢٩ - ٦٧١

٧٠٧ - ٧١٩ - ٧٦٥ - ٨٤٢ - ٨٥٩ - ٨٦٠

٨٩٦ - ٨٩٨ - ٨٩٩ - ٩٠٠ - ٩٠١ - ٩١٥

٩١٦ - ٩٣٠ - ٩٣١ - ٩٣٣ - ٩٥١ - ٩٥٣

٩٥٨ - ٩٥٩ - ٩٦٠ - ٩٦١ - ٩٦٢ - ٩٦٣

٩٦٥ - ٩٧٤ - ١٠٠٠ - ١٠٠٩ - ١٠٥٠ - ١٠٥١

١٠٦٦ - ١٠٦٩ - ١١٢٧ - ١١٤٣

١١٤٤ - ١١٤٥ - ١١٤٦ - ١١٤٧

- مباحث مشرقیه تألیف فخر رازی ۱۰۴۵
 مبدأ و معاد تألیف ابن سینا ۱۱۰۴
 مجسطی بطلمیوس ۱۰۲۸ - ۱۰۲۹
 المصنوع تألیف فخر رازی ۹۳۶
 المحکم تألیف ابن سیده ۱۱۶۸
 مختصر (تهذیب) تألیف ابن ابوزید ۹۲۳ - ۹۲۴
 ۱۱۲۹
 مختصر ابن حاجب (اصول فقه) ۱۱۳۳
 مختصر ابن حاجب (فقه) ۹۲۵ - ۹۲۷ - ۱۱۳۱ - ۱۱۳۳
 مختصر ابن مالک (در نحو و صرف) ۱۱۳۳
 مختصر ارشاد تألیف رکن الدین عمیدی ۹۴۰
 مختصر ابن الساعانی (اصول) ۹۳۹
 مختصر چه-دی (فرائض) ۹۲۸ - ۱۰۲۳
 مختصر حوفی (فرائض) ۹۲۸ ۱۰۲۳
 مختصر خونجسی (منطق) ۱۱۳۳
 مختصر کبیر ابن حاجب ۹۳۶
 مختصر کتاب العین خلیل تألیف ابوبکر زبیدی
 ۱۱۶۸
 مختصر مجسطی ابن رشد ۱۰۲۹
 مختصر مجسطی ابن السمح ۱۰۲۹
 مخروطات ابولونیوس ۸۲۶
 المسالك والممالك بکری ۹۹
 مستدرک حاکم ۶۳۱ - ۶۴۱ ۶۴۳
 معجم اوسط تألیف طبرانی ۶۳۶ - ۶۳۹ - ۶۴۵
 معجم کبیر و اوسط طبرانی ۶۴۷ - ۶۴۸
 مدونة تألیف سحنون (فقه) ۹۲۴ - ۹۲۵ - ۱۱۲۹
 ۱۱۳۱
 مروج الذهب مسعودی ۵۹ - ۲۰۳
 المرقبه العلیا تألیف ابن راشد (تعبیر خواب) ۱۰۶
 مزامیر داود ۴۶۰ - ۸۵۹ ۸۶۰
 مستصفی تألیف غزالی ۹۳۵
 مسند ابوداود سیستانی ۹۰۶
 مسند ابو داود طیالسی ۹۰۷
- کتاب حدیث ابو عمر و بن صلاح ۹۰۵ - ۹۰۷
 کتاب خطابه (جزء هفتم منطق ارسطو) ۱۰۳۴
 کتاب دیوان ۴۸۰
 کتاب راعوث ۴۶۰
 کتاب روجر = زره المشتاق
 کتاب (فقه شافعی) رافعی ۹۲۱
 کتاب سفسطه (جزء ششم منطق ارسطو) ۱۰۳۳
 کتاب سهیلی (حدیث) ۶۶۶
 کتاب سیاست ارسطو ۷۰ - ۲۱۹ - ۵۰۹
 کتاب سیران اسحاق ۳۸۶ - ۶۶۸
 کتاب شاطبیه (دوقصیده شاطبی در تجوید) ۲۳۲
 کتاب شعر (جزوه ششم منطق ارسطو) ۱۰۳۴
 کتاب عبارت (منطق) ۱۰۳۳
 کتاب العبر ۸
 کتاب عزرائی امام ۴۶۰
 کتاب العین خلیل ۱۱۶۶ - ۱۱۶۸
 کتاب فاضیان ۴۶۰
 کتاب قرانات ابومعشر بلخی ۶۷۵ - ۶۷۹
 کتاب قیاس (جزء سوم منطق ارسطو) ۱۰۳۳
 کتاب مقولات (منطق) ۱۰۳۳ - ۱۰۳۴
 کتب سلیمان ۴۶۰
 کتاب یشوع بن شارخ ۴۶۰
 کتاب یوسف بن کریون (سه سفر) ۴۶۰
 کتاب یوشع ۴۶۰
 کتاب یهودا ۴۶۰
 کتب ستارگان سبعة ۱۰۴۷
 کتب قتالیقون ۴۶۱
 کتاب مقابین ۴۶۰
 کشف الاسرار تألیف خونجسی ۱۰۳۵
- ل
 اللمع تألیف امام الحرمین ۹۸۳
- م
 ماخذ تألیف غزالی ۳۳۹

- مسند ابوبعلی ۶۲۶-۶۴۶-۹۰۷
 مسند امام احمد بن حنبل ۹۰۶-۹۱۱
 مسند یزار (ابوبکر) ۶۴۵-۹۰۷
 مسند -ترمذی ۹۰۶
 مسند دارمی ۹۰۷
 مسند طحاوی ۹۱۲-۹۱۳-۹۱۴
 مسند عبد بن حمید ۹۰۷
 مسند نسائی ۹۰۶
 المشترك یا قوت ۱۰۴
 مصباح ابن مالک ۱۱۷۶
 معالم السنن خطابی ۵۲۰
 معاملات تألیف ابو مسلم بن خلدون ۱۰۲۲
 معاملات زهراوی ۱۰۲۲
 معاملات ابن السمح ۱۰۲۲
 معتمد (شرح العمدة) تألیف ابوالحسین بصری ۹۳۵
 المعلم بفوائد المسلم (شرح صحیح مسلم) تألیف امام
 مازری ۹۱۰
 منی ابن هشام ۱۱۶۵
 مفتاح سکاکی ۱۱۷۵
 مفصل زمخشری ۱۱۶۴-۱۱۶۵
 مقامات هروی ۹۹۰-۹۹۲
 مقدمات (شرح مدونه) ۱۱۳۱
 مقدمهٔ ابن حاجب (نحو) ۱۱۶۵
 مقنع تألیف ابو عمر ودانی ۸۹۷
 ملاحم (پیشگوئیهای دولت بنی عباس) ۶۸۰
 ملل و نحل ابن حزم ۳۹۷
 ملل و نحل شهرستانی ۳۹۷
 الممتع تألیف ابن ابوطالب قیروانی (تعبیر خواب) ۱۰۰۶
 مناظر ابن الهیثم ۱۰۲۷
 منافع اعضا تألیف جالینوس ۷۸
 مناقب امام احمد بن حنبل تألیف ابن جوزی ۹۰۸
 منتخب الکلام تألیف ابن سیرین (تعبیر خواب) ۱۰۰۶
 المنجد (در لغت) تألیف کراع ۱۱۶۹
 منطق ارسطو ۱۲۴۷
 منطق خونجی ۱۱۳۳
 منظومات ابن مغیری (در کیمیا) ۱۰۷۷
 المنهاج (زیج) ابن البناء ۱۰۳۰
 منهاج (اصول) بیضاوی ۹۳۶
 الموجز تألیف خونجی منطق ۱۰۳۵
 الموطأ امام مالک ۲۹-۲۰۹-۴۰۷-۹۰۵-۹۱۱
 ۹۲۳
 میزان تألیف ذهبی ۶۳۷-۶۳۹-۶۴۲
 میزان العمل تألیف ابن رشیق ۵
 ن
 نجات ابن سینا ۱۰۱۷-۱۰۳۹-۱۰۴۴-۱۱۰۲
 نزهة المشتاق تألیف ادرسی ۸۴-۹۴-۱۰۰-۱۰۳
 النوادر تألیف ابن ابوزید ۹۲۴-۹۲۵
 نوادر ابوعلی قالی ۱۱۷۹
 و
 واضحة تألیف ابن حبيب ۹۲۳-۹۲۴
 ه
 هیئت تألیف ابن فرغانی ۱۰۲۹

کتابشناسی در باره ابن خلدون

۱- منابع عربی :

الف - کتب متقدمان :

ابن خلدون - التعريف .. شرح حال مؤلف بقلم خود وی - در آخر مجلد ۷ چاپ هوربنی بولاق ۱۲۸۴ / ۱۸۶۷ ص ۳۷۹ ازین کتاب نسخه بی خطی در دارالکتب المصریه باخطی نیکو موجود است که دارای ۱۵۰ صفحه است .

ابن النبی - النبلی - شدات الذهب فی اخبار من ذهب ۴ : ۸۳

تنبیهی - نیل الایتهاج : ۱۷

حفناوی - تعریف الخلف برجال الساف : ۲۱۳ الخطط الجديدة ۱۴ : ۵

سخاوی - الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع ۴ : ۱۴۵ - ۱۴۹

فاضی شوکانی - البدرا الطالع : ۳۳۷

قرطبی - الرد علی النحاة - لجنة التالیف والترجمه والنشر ۱۹۴۸ ص ۴

مقری - نفع الطیب ۴ : ۶ و ۱۴۴

ب - کتبی که بخصوص در باره ابن خلدون است :

اب یوحنا قمبر - ابن خلدون - بیروت ۱۹۴۷ (سلسله فلاسفه اسلام حلقه ۳)

احمد محمد حوفی - مع ابن خلدون - مصر کتابخانه نهضت مصر ۱۹۵۵

جمیل صلیبا و کامل عیاد - ابن خلدون : منتخبات - دمشق کتابخانه النشر العربی ۱۹۳۳ و ۱۹۲

صفحه (شرح حال ابن خلدون از ص ۲ تا ۴۵)

ساطع الحصری - دراسات عن مقدمة ابن خلدون ۲ جلد - بیروت مطبعة الکشاف جلد اول ۱۹۴۳

دارای ۳۲۴ صفحه جلد دوم ۱۹۴۴ دارای ۲۲۶ صفحه این کتاب را «در بنی خشبه»

در شماره ۵۵۷ مجله الرسالة انتقاد کرده است .

چاپ دوم همان کتاب در بک جلد - قاهره دارالمعارف ۱۹۵۳ - بالتقاد و تعلیقات

محمد سلیم رشدان در الرسالة شماره های ۸۴۳ - ۸۴۴ زیر عنوان : ابن خلدون در نزحصری .

شیخ عبدالقادر مغربی - ابن خلدون فی المدرسة العادلیة (خطابه ایست در باره صفات ابن خلدون و برتری او بر طلاب ادب و علم)

ابن خطابه بادوخطابه دیگر وی بنام : محمد وزن ، و محاکمه دو وزیر خطیر در بیروت (مطابع فوزما ۱۹۲۸) در ۸۵ صفحه چاپ شده است .

طه حسین - فلسفه ابن خلدون الاجتماعیة : ترجمه محمد عبدالله عنان (از فرانسه) مصر ۱۹۲۵
و در پایان آن رساله ایست از ویسندنک بنام : ابن خلدون مورخ حضرات عربی
در قرن ۱۴ - ۱۶۸ صفحه

عمر فروغ - ابن خلدون - بیروت کتابخانه منیمنه
فواد افراهم بستانی - الروائع ۱۳ - مقدمة : ذکر مصادر و مأخذ ۱۴ - اجتماع بشری بطور کلی ۱۵
قبایل و ملل متوحش .

التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا و غربا قاهره ۱۹۵۱ ص ۵۰۹ (با مقابله
و تعليقات محمد بن تاووت طنجی)

محمد الغضریین حسین - زندگی ابن خلدون - تونس

محمد عبدالله عنان - ابن خلدون : حیانه و اثره الفکرى قاهره - مطبعة دارالکتب ۱۹۳۳
محمد ملاح - دقایق و حقایق فی مقدمه ابن خلدون - بغداد مطبعة اسعد ۱۹۵۵ ص ۷۶ صفحه

ج- کتبی که در ضمن مطالب آنها در باره ابن خلدون بحث شده است :

اب لعة الله العنادرى - تاريخ الفلسفة العربية : ۱۸۸

اب لوبس شیخو - شرح مجانی الادب بیروت ج ۱ ص ۴۵۶ - ۴۵۹

ابراهیم سلامة - تيارات ادبية بين الشرق والغرب ۱۹۵۲ ص ۱۴۷

احمد امین - ظهرا الاسلام ، مصر ، لجنة التالیف والترجمة والنشر ۱۹۵۵ ج ۱ ص ۲۹۳ - ۲۹۴

احمد تیمور - التذكرة التیموریة - مصر ، دارالکتاب العربی ، ص ۱۶۳

احمد حسن الزیات - تاریخ الادب العربی - مصر ، لجنة التالیف ... ۱۹۳۹ ص ۴۰۹

ایخ ویکتور سارویم - تاریخ الادب العربیة ۵۵۵

احمد الشایب - اصول النقد الادبی - مصر مطبعة اعتماد ۱۹۴۶ ص ۱

اسکندری - المفصل فی تاریخ الادب العربی - مصر ، ۱۹۳۴ مجلد ۲ ص ۲۶۸

بستانی - دائرة المعارف ، ج ۱ ص ۴۶۰ - ترجمه دائرة المعارف اسلامي ج ۱ ص ۱۵۲

ج. دی یور - تاریخ الفلسفة فی الاسلام - مصر لجنة التالیف - ۱۹۳۸ ص ۲۶۸

جامع الرجب - تاریخ الادب العربی مطبعة المعارف ۱۹۴۹ ص ۱۶۰

جرجی کنعان - الادب العربی : ۴۹۶

جرجی زیدان - تاریخ آداب اللغة العربیة ۳ : ۲۱۰

حسن ابراهیم حسن - تاریخ الاسلام السیاسی مصر ، مطبعة حجازی ۱۹۳۵ ج ۲ ص ۵۵۳

- حسن حنیف عید اوهاب - المنتخب المدرسی من الادب التونسي ۱۹۴۴ ص ۱۱۱ طبع ۳ ص ۱۲۱
 روکسین زالد العریزی - المنهل فی تاریخ الادب العریبی ، طبع دوم ۱۹۵۰ ج ۲
 زرکلی - الاعلام ، مجلد ۲ : ۵۱۰
- سامی الکیالی - الفكر العریبی بین ماضیه وحاضرہ : ۱۳
 طه الراوی - تاریخ علوم اللغة العریبۃ - بغداد ، الرشید ۱۹۴۹ ص ۱۴۸ - ۱۶۰
 عبدالصاحب الدجیلی - اعلام العرب فی العلوم والفنون - نجف مطبعه علمیه ۱۹۵۴ مجلد ۲ : ۶۴
 قدری طوقان - الخالدون العرب - بیروت ، دارالعلم للملایین ، ۱۹۵۴ ص ۲۰۳
 مجید دهمه - دراسات فی الادب العریبی ۱۹۵۱ ص ۱۹۳
 محمد جمعة - تاریخ فلاسفة الاسلام - مصر ، المعارف ، ۱۹۲۷ ص ۲۲۵ - ۲۵۲
 محمد عاطف - ادبیات اللغة العریبۃ - مصر ، ۱۹۰۹ ص ۱ : ۹۴
 محمد بهجت الاثری - المدخل فی تاریخ الادب العریبی - بغداد ، طبعه الجزیره ۲۴۸ صفحہ
 مصطفی عبدالرزاق - تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیۃ - مصر - لجنة التالیف ، ۱۹۴۴ ص ۱۳۰
 هاشمی - جواهر الادب - بغداد - مطبعة السعادة ۱۹۲۰ ص ۵۲۰
- خلدون وهابی - مراجع تراجم الادباء العرب : ۵۶-۶۲
 طه حسین - التوجیه الادبی - مصر - مطبعة امیرکائی ۱۹۴۲ ص ۱۱۴
 طه حسین ریچندن ریچر - المنتخب من ادب العرب - مصر - دارالکتب المصریة ، ۱۹۳۲ ج ۲ : ۴۷۲
 یوسف اسعد داغر - مصادر الدراسة الادبیة ۱ ص ۲۸۵ - ۲۹۰
 یوسف الیان سرکس - 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 العریبی مجلد ۱۹۵۴ ص ۲ : ۱۶۷ و ۲۷۰ ص ۳
 ابن خلدون وعرب - مجله الحدیث ۱ : ۲۸
 تألیفات ابن خلدون - الهلال مجلد ۵۲ : ۴۲۹ - ۲۱ : ۳۱۰
 ابن خلدون مغربی و اسپرانتالیسی - مجله المقتطف ۱۰ : ۱۳
 عقاید اقتصاری ابن خلدون (انتقادی است از کتاب صبحی محمصانی درباره
 ابن خلدون بفرانسه) مجله المشرق ۳۱ : ۸۰۸
 ابن خلدون وقد جدید - مجله المقتطف ۸۳ : ۵۶۲
 ابن خلدون وماکیاوی - مجله الرسالة شماره ۱۹ : ۲۳ - ۲۰ : ۲۰
 ابوریة - چاپهای مختلف مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة ۱۱ : ۶۷۵
 انیس المقدسی - ده تن از مقدمات در تاریخ فکرو فرهنگ عربی ابن خلدون : + (۸۰۸) فیاسوف
 مورخان و رهبر جامعه شناسی مجله الامالی شماره ۶ : ۷

- امین هلال - عقاید اسلامی در خلال نظریه سیاسی ابن خلدون - مجله الحدیث - ۸ : ۳۵۲
- (مقاله ایست از ۰۵ جب خاورشناس که آنرا در بخش اول مجله ۷ (۱۹۳۳)
- مجله مؤسسه دروس شرقی منتشر کرده است)
- بشر فارس - مقدمه ابن خلدون - الرسالة ۷ (۱۹۳۹) : ۸۶
- • ابن خلدون و فلسفه اجتماعی او - المقتطف ۷۸ : ۶۲۴ (انتقاد و تعلیق بر کتاب بوسول درباره ابن خلدون است)
- چرچی زیدان - ابن خلدون - مجله الهلال ۳ : ۳۹۳ و مجلد ۶ : ۴۲
- چبر الیل جبور - ابن خلدون و مکانک اودرتاریخ فکر - مجله الادب شماره ۲ : ۸
- درینی خنجره - دراسات عن مقدمه ابن خلدون مجله الرسالة شماره ۷۵۷ (۱۹۴۴) (تعلیقی است بر کتاب حصری بهمین عنوان)
- دکتر کامل عیاد - ابن خلدون بنیان گذار جامعه شناسی - مجله الحدیث (حلب) ۷ : ۳۲۹
- رلیف 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 محمصالی - نظریات اقتصادی ابن خلدون - مجله الادب ۳ شماره ۲ : ۶
- عبدالحمید عبادی - اگر ابن خلدون درین عصر میزیست مجله الهلال آوریل ۱۹۳۹ ص ۱۳۲
- شکری مهدی - عبدالرحمن بن خلدون (۱۴۰۶/۱۳۳۲) بحث انتقادی درباره زندگی و اسلوب و عقاید وی المقتطف ۷۱ : ۱۶۷ و ۲۷۰
- شیخ احمد اسکندری - ابن خلدون - مجله المجمع العلمی العربی، دمشق ، مجلد ۹ : ۴۲۱ و
- ۴۶۱ (اخلاق - علم و عمل - تألیفات و نگارش ابن خلدون - مقدمه ابن خلدون - مآخذ آن - عقاید مخصوص اودر مقدمه - تاثیر مقدمه در عالم تألیف - نمونه بی از نگارش وی - منزلت اودر شعر - موازنه میان خطیب ابن الخطیب، و ابن خلدون)
- عبدالفتاح عبدالقادر - ابن خلدون مجله المجله (بغداد) مجلد ۴ شماره ۱۱ : ۵۷۸
- هی عفر اوی - عبدالرحمن بن خلدون مجله الحریه ۱ : ۲۹۰ و ۳۹۸ و ۴۹۳
- عمر فاخوری - مقدمه بی برای مطالعه درباره ابن خلدون بقلم خاور شناس استفانو کلوزیو - مجله الحدیث (حلب) ۶ : ۴۵۰ و ۴۰۶
- فواد بوعانی - فلسفه اجتماعی از نظر ابن خلدون مجله المکتشف شماره ۱۵۰ - ۶
- فسطین زریق - مطالعه جدیدی درباره ابن خلدون مجله الکایه ۱۸ : ۳۲۱ (انتقاد از کتابی انگلیسی است درباره ابن خلدون تألیف ناتانیل اشمید) رجوع بمنابع اروپائی شود
- مصطفی عبداللطیف بحرئی - شخصیت ابن خلدون در کتاب استاد محمد عبدالله عثمان - مجله الرسالة شماره ۶۳ : ۱۵۴۰
- محمد عبدالله عثمان - ابن خلدون در مصر - مجله الرسالة شماره ۵۵ : ۱۵۰ - ۱۸ : ۷ - ۱۹ : ۸
- ۲۰ - ۹ : ۲۲ : ۱۰ : ۱۸

- محمد وهبی - ابن خلدون وموجبی که اورا بمطالعه تاریخ رهبری کرده است .
مجله الادب مجلد ۷ شماره ۱۹۴۸/۸ ، ص ۳۴
- د - ابن خلدون پدراجماع مجله الادب شماره ۱۹۴۸/۱۱ ص ۲۲
- محمد فریدو جدی - ابن خلدون فی المیزان الهلال ۱۲۳۴ ، ۴۰
- نجاتی صدقی - عبدالرحمن بن خلدون نخستین فیلسوف عرب که بتفسیر تاریخ از نظر مادی پرداخته است مجله الطلیعه ۳ ، ۶ ، ۲۸۸ و

۴ - منابع اروپائی

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 - 137 .

Bergh , S. Van den , - Omriss der Muhammadanischen wissenschaf - ten nach Ibn Khaldun , Leiden , Brill , 1919 ; 99 p .

Lubab al-muhssal fi usul al-din di Ibn Jaldun . Ed. tr. y anota - do por Luciano Rubio - Tetuan, Maroqui, 1952 .

Enan , Muhammad Abdullah - Ibn Khaldun , his life and work, Lahore, Ashraf, 1946, 144 p.

Essat, Abd - al - Aziz,- Ibn Khaldoun et sa science sociale , le Caire, 1947 , 122 p.

Kremer, Alfred 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. -Lesprit de Corps selon Ibn Khaldoun , Rev . Intern. de sociologie , Paris , 1949 , p . 286 — 287 .

Ibn Khaldun and Tamerlane , Actes du XXIe 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_ Karawiyyin à Fez —Jl. Asiatique , 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 .

Encyclopedia Italiana , vol. XV III : 682

Encyclopedia Britanica , vol. XII : 34

La Grande Encyclopedie Française, vol. XX : 545

Gabrieli , G. , — Saggio di bibliografia e concordancia della storia di Ibn Khaldun , in Rev. degli Studi Oriental , X , (Roma), 1924 , p . 169 —210

Sarton , C. , — Introduction to the History of Science, III , 1948. ^۳

۱- این کتاب را دکتر فـلطنین زریق در مجله الکلیه 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 المبنانی از ص ۱۱۴۳ تا ص ۱۱۵۰ و رجوع به

چاپ دوم (ابن خلدون و تراث الفکری) تألیف محمد عبدالله عنان و مجموعه Stud-Orientalistici

ص ۳۰۴ شود .

۳- منابع فارسی (که بنظر مترجم رسیده است) :

- ۱- روزنامه‌مرد ، بقلم سید ضیاءالدین طباطبائی شماره ۴۴- ۳۱ مورخ سه شنبه ۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ هـ . 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 هـ . 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 سابقا در مجله دیگری نیز منتشر شده است .
 - ۵- ربیحة الادب تألیف مرحوم محمد علی مدرس تبریزی ج ۵ ص ۳۲۹ چاپ شرکت سهامی طبع تهران ۱۳۳۲ ش . هـ (شرح حال ابن خلدون)
 - 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 چهاردهی چاپ علی اکبر علمی تهران ۱۳۳۶ .
 - ابن خلدون و فلسفه تاریخ ص ۱۳۵ .
 - فلسفه تاریخ و اجتماع « ابن خلدون - ویکو » ص ۱۳۸ .
 - ۸- زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال الدین افغانی تألیف مرتضی چهاردهی چاپ اقبال و شرکاء ، تهران ، ۱۳۳۴ .
 - « ابن خلدون و سید جمال الدین » ص ۲۰۸ .
-
- ۱- مؤلف در تنظیم شرح حال ابن خلدون از منابع زیر استفاده کرده است :
- | | |
|-----------------------------------|-----------------------------|
| کشف الظنون ص ۵۷ | جوهر الادب ص ۶۲۱ |
| هدایة الاحیاب ج ۱ ص ۳۲ | قاموس الاعلام ترکی ج ۱ ص ۶۵ |
| لغات تاریخیه و جغرافیة ترکی ص ۵۴۶ | معجم المطبوعات . |

انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب

مجموعه آشناسی

نام کتاب	اثر	ترجمه	بها
۱- ایران از آغاز تا اسلام	دکتر کیرشمن	دکتر محمد معین	۲۶ تومان
۲- مسافرت بایران	سولتیکف	دکتر محسن صبا	۱۲ »
۳- راهنمای صنایع اسلامی	دیماند	دکتر فریار	۲۰ »
۴- برمکیان	لوسین بودا	عبدالحسین میکده	۱۲ »
۵- کیانیان	کریستن سن	دکتر ذبیح الله صفا	۱۴ »
۶- مقدمه ابن خلدون	ابن خلدون	محمد پروین فنا بادی	۳۸ »
۷- میراث ایران	(سیزده تن از خاورشناسان)		۳۵ »
۸- فهرست کتب چاپی فارسی	گردآورنده:	خانبا با مشار	۴۸ »
۹- سفرنامه کلاویخو	کلاویخو	مسعود رجب نیا	۲۲ »
۱۰- سفرنامه ابن بطوطه	ابن بطوطه	محمد علی موحد	۳۸ »
۱۱- طب اسلامی	ادوارد براون	مسعود رجب نیا	۱۲ »
۱۲- مازندران و استرآباد	ه. ل. رابینو	غ. وحید مازندرانی	۱۸ »
۱۳- تاریخ ادبیات فارسی	ا. ته	دکتر شفق	۲۰ »
۱۴- تمدن ایرانی	چند تن از خاورشناسان	« عیسی بهنام	۳۰ »

مجموعه آثار فلسفی

۱- پنج رساله	افلاطون	دکتر محمود صناعی	۱۰ تومان
۲- زنده بیدار	ابن طفیل	بدیع الزمان فروزانفر	۸ »
۳- عیش پیری و راز دوستی	سیسرون	محمد حجازی	۵ »
۴- جمهور	افلاطون	فواد روحانی	۱۸ »
۵- چهار رساله	افلاطون	دکتر محمود صناعی	۱۰ »
۶- مکالمات	کنفوسیوس	کاظم زاده ایرانشهر	۸ »
۷- فن شهر	ارسطو	دکتر عبدالحسین زرین کوب	۱۲ »

مجموعه ادبیات خارجی

نام کتاب	اثر	ترجمه	بها
۱- ویلهلم تل	شیلر	محمد علی جمالزاده	۸ تومان
۲- تریستان و ایزوت	ژوزف بدیه	دکتر پرویز خانلری	۱۰
۳- پدران و پسران	نور کینف	مهری آهی	۱۰
۴- باباگوریو	بالزاک	ادوارد ژوزی	۱۰
۵- ایلپاد	هومر	سعید قیسی	۱۸
۶- اگمنت	کوته	دکتر هوشیار	۷
۷- تراژدی قیصر	شکسپیر	فرنگیس شادمان	۷
۸- مانده‌های زمینی	آندره ژید	دکتر ذکاء	۷
۹- سه نمایشنامه	سوفوکل	محمد سعیدی	۸
۱۰- شوهر دلخواه	اسکاروایدل	پرویز مرزبان	۱۰
۱۱- اشعار منتخب	ویکتور هوگو	نصرالله فلسفی	۱۱
۱۲- الکترا: سه نمایشنامه دیگر	سوفوکل	محمد سعیدی	۹
۱۳- منتخب فرهنگ فلسفی	ولتر	نصرالله فلسفی	۱۲
۱۴- گرسنه	کنوت هامسون	دکتر سیار	۱۰
۱۵- بیست داستان	بیراندلو	دکتر زهرا خانلری	۱۲
۱۶- دون کارلوس	شیلر	محمد علی جمالزاده	۱۰
۱۷- چرم ساغری	بالزاک	م. ا. به آذین	۱۰
۱۸- سرخ و سیاه	استانداال	عظمی انیسی	۲۵
۱۹- سفرنامه کالیفور	سويفت	منوچهر امیری	۱۲
۲۰- قهرمان عصر ما	ارمانتف	مهری آهی	۱۰
۲۱- راهزنان: توطئه فیسکو	شیلر	ابوالحسن میکده	۱۲
۲۲- شاهزاده خانم بابل	ولتر	ناصر ناطق	۸
۲۳- سالومه	اسکاروایدل	محمد سعیدی	۱۰
۲۴- زن سی ساله	بالزاک	ادوارد ژوزی	۱۰
۲۵- حیات مردان نامی (جلد اول) پلوتارک		رضا مشایخی	۲۴
۲۶- داستانهای ارمنی	از چهار نویسنده	کاراکاش	۸
۲۷- خمیس	مولیر	محمد علی جمالزاده	۸
۲۸- غرور و تعصب	جین اوستین	دکتر شمس الملوک مصاحب	۲۳
۲۹- حیات مردان نامی (جلد دوم) پلوتارک		رضا مشایخی	۲۲
۳۰- ادیسه	همر	سعید قیسی	

IRAN LIBRARY

General Editor

E. YAR - SHATER

A. IBN KHALDŪN

THE PROLEGOMANA

(MUQADDAMAII)

II

Translated into Persian

by

M. P. Gonâbâdy



B.T.N.K.

Tehran, 1959