

# مقدمه ابن خلدون

تأليف:

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون

ترجمه:

محمد پروين گنابادی

(جلد دوم)

شامل:

مقدمه و کتاب نخستین از  
کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر  
فی أيام العرب و العجم و البربر و من  
عاصرهم من ذوی السُلطان الأكبر

## فهرست تفصیلی موضوعات

### (جلد دوم)

باب چهارم - از کتاب نخستین درباره دیه ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهر نشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی میدهد و این باب دارای مقدمات و لواحق است.

فصل نخستین - در اینکه دولتها پیش از بوجود آمدن شهرهای بزرگ و کوچک تشکیل می یابند و تأسیس شهرهای کوچک و بزرگ پس از پدید آمدن پادشاهی است.
فصل دوم- در اینکه هر گاه قبایلی به تشکیل دادن و دولتی نایل آیند این امر سبب می شود که بشهرهای بزرگ روی آورند.
فصل سوم - در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و با شکوه را پادشاهان بزرگ بنیان می نهند.
فصل چهارم- در اینکه یادگارها و بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت بتنهایی بنیان نهاده نمی شود.
فصل پنجم- درباره اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج سوئی که روی می دهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند.

	<p>فصل ششم - در مساجد و بیوت معظم جهان.</p> <p>فصل هفتم - در این که شهرهای کوچک و بزرگ در افریقایه و مغرب اندک است.</p> <p>فصل هشتم - در این که بناها و ساختمانها در میان ملت اسلام نسبت به توانایی آنها و نسبت به دولتهایی که پیش از آنان میزیسته اند اندک است.</p> <p>فصل نهم - در اینکه به بناهایی که عرب بنیان نهاده است بجز در موارد قلیلی ویرانی بسرعت راه می یابد.</p> <p>فصل دهم - در مبادی ویرانی شهرها</p> <p>فصل یازدهم - در اینکه برتری که شهرهای کوچک و بزرگ در رفاه مردم و رواج با آنها بر یکدیگر دارند وابسته به کمی یا بسیاری عمران و اجتماع شهرهاست.</p> <p>فصل دوازدهم - درباره ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها.</p> <p>فصل سیزدهم - در اینکه مردم بادیه نشین نمیتوانند در شهرهای پرجمعیت سکونت گزینند.</p> <p>فصل چهاردهم - در اینکه اختلاف سرزمین ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست.</p> <p>فصل پانزدهم - در بدست آوردن و تکثیر املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و بهره برداری از آنها.</p> <p>فصل شانزدهم - در نیازمندی توانگران شهر نشین به صاحبان جاه و مدافعان توانا</p> <p>فصل هفدهم - در اینکه اصول شهر نشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولتهاست و این اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می یابد.</p>
--	---

فصل هجدهم - در اینکه شهر نشینی در حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام می دارد.

فصل نوزدهم - در اینکه شهرهایی که پایتخت ممالک می باشند به سبب فساد و انقراض دولتها ویران می شوند.

فصل بیستم - در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می یابند

فصل بیست و یکم - در اینکه در شهرها هم عصیت وجود دارد و برخی از آنها بر دیگری غلبه می یابند.

فصل بیست دو دوم- در لغات شهر نشینان

باب پنجم از کتاب نخستین - در معاش (اقتصاد) و راهها کسب آن از قبیل پیشه ها و هنرها و کیفیاتی که درین باره روی می دهد و این باب دارای چندین مسئله است.

فصل نخستین - در حقیقت رزق محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش کارهای بشریست.

فصل دوم - در راههای بدست آوردن معاش و شیوه های گوناگون آن.

فصل سوم- در اینکه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی نیست.

فصل چهارم- در اینکه جستن اموال از دفینه ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست.

فصل پنجم - در اینکه جاه برای ثروت سودمند است.

فصل ششم - در اینکه خوشبختی و وسیله روزی غالباً برای کسانی حاصل می شود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است.

فصل هفتم- در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی گری و

فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی و موذنی و امثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی آورند.

فصل هشتم - در اینکه کشاورزی وسیله ده نشینان مستضعف و بادیه نشینان سلامت طلب است.

فصل نهم - در معنی بازرگانی و شیوه ها واقسام آن.

فصل دهم - در صادر کردن کالای بازرگانی

فصل یازدهم - در احتکار

فصل دوازدهم - در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به پیشه وران زیان می رساند.

فصل سیزدهم - در اینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می کنند و کدام صنف شایسته است که آنرا فروگذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزد.

فصل چهاردهم - در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است.

فصل پانزدهم - در اینکه خوی بازرگانی نسبت بخوی رؤسا در مرحله ای پست و دور از جوانمردی است.

فصل شانزدهم - در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد.

فصل هفدهم - در اینکه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهر نشینی تکمیل می شود

فصل هجدهم - در اینکه رسوخ صنایع در شهرها وابسته بر سوخ تمدن و طول مدت آن است.

فصل نوزدهم - در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر می شود و توسعه می یابد که طالبان آنها افزون گردد.

فصل بیستم - در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها روبزال می رود.

فصل بیست و یکم - در اینکه تا زیان از همه مردن از صنایع دورتراند

فصل بیست و دوم - در اینکه هر گاه برای کسی ملکه ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید.

فصل بیست و سوم - در اشاره به امهات صنایع.

فصل بیست و چهارم - در صنعت کشاورزی

فصل بیست و پنجم - در صنعت بنائی

فصل بیست و ششم - در صنعت درودگری

فصل بیست و هفتم - در صنعت بافندگی و خیاطی

فصل بیست و هشتم - در صنعت مامائی (تولید)

فصل بیست و نهم - در صنعت پزشکی و اینکه این صنعت در پایتخت ها و شهرهای بزرگ موردنیاز است نه بادیه نشینان.

فصل سی ام - در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است

فصل سی و یکم - در صنعت صحافی

فصل سی و دوم - در فن عناء (آواز خوش)

فصل سی و سوم - در اینکه صنایع به پیشه کننده آنها خردمندی خاصی می بخشد بویژه هنر نوشتن و حساب

باب ششم از کتاب نخستین - در دانشها و گونه های آنها و چگونگی آموزش و شیوه ها و دیگر گونه های آن و احوالی که از همه اینها عارض می شود و آنرا مقدمه و ملحقاتی است.

فصل - در اندیشه انسانی.

فصل - در اینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می پذیرد.

فصل - در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن.

فصل - در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

فصل - در دانشهای پیامبران علیهم الصلاه و السلام

فصل - در اینکه انسان ذاتا جاهل و از راه اکتساب عالم است.

فصل نخستین - در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است.

فصل دوم - در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع اس.

فصل سوم - در اینکه دانشها در جایی فزونی می یابد که عمران توسعه پذیر و حضارت بعظمت و بزرگی نایل آید.

فصل چهارم - در انواع دانشهایی که تا این روزگار در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است.

فصل پنجم - در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرآت.

فصل ششم - در علم حدیث

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

فصل هشتم - در دانش فرایض تقسیم (ارث)

فصل نهم - در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و خلاقیات (مناظرات)

فصل دهم - دانش کلام

فصل - در کشف حقیقت از تشابهات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که بسبب آنها در عقاید طویف سنی « پیروان سنت » و بدعت گذاران روی داده است.

	<p>فصل یازدهم - در علم تصوف.</p> <p>فصل - (درباره کشف و ماورای حس)</p> <p>فصل - (در کشف و کرامات صوفیه)</p> <p>فصل دوازدهم - در دانش تعبیر خواب.</p> <p>فصل سیزدهم - علوم عقلی و انواع آن.</p> <p>فصل چهاردهم - در علوم عددی.</p> <p>جبر و مقابله</p> <p>حساب معاملات</p> <p>حساب فرایض</p> <p>فصل پانزدهم - در علوم هندسی</p> <p>هندسه مخصوص به اشکال کروی و مخروطات</p> <p>هندسه مساحت</p> <p>هندسه مناظر.</p> <p>فصل شانزدهم - در علم منطق</p> <p>فصل - (بحث در کلیات خمس)</p> <p>فصل هجدهم - در طبیعیات (فیزیک)</p> <p>فصل نوزدهم - در دانش پزشکی</p> <p>فصل - (طب موروثی)</p> <p>فصل بیستم - در فلاح</p> <p>فصل بیست و یکم - در دانش الهیات</p> <p>فصل بیست و دوم - در علوم ساحری و طلسمات</p> <p>فصل - (تأثیرات چشم زدن)</p> <p>فصل بیست و سوم - در دانش اسرار حروف</p>
--	---



	<p>فصل - (استخراج پاسخها از پرسشها) توضیح مترجم. فصل بیست و چهارم - در دانش کیمیا تدبیر</p> <p>فصل بیست و پنجم - در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می کنند.</p> <p>فصل بیست و ششم - در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن.</p> <p>فصل بیست و هفتم - در انکار ثمره کیمیا « اکسیر » و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن بوجود می آید.</p> <p>فصل - در مقاصدی که برای تألیف کتب سزااست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت</p> <p>فصل بیست و هشتم - در اینکه فزونی تألیفات در دانشها در دانشها مانعی در راه تحصیل است.</p> <p>فصل بیست و نهم - در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب می رساند.</p> <p>فصل سی ام - در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم</p> <p>فصل - (اندیشه انسانی)</p> <p>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.</p> <p>فصل سی و دوم - در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای</p>
--	--

	<p>بزرگ اسلامی در شیوه های تعلیم.</p> <p>فصل سی و سوم - در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است.</p> <p>فصل سی و چهارم - در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) برکمال تعلیم می افزاید.</p> <p>فصل سی و پنجم - در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان « فقیهان» نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر می باشند.</p> <p>فصل سی و ششم - در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند.</p> <p>فصل - در اینکه کسانی که در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد.</p> <p>فصل سی و هفتم - در دانشهای زبان عربی علم و نحو. دانش لغت.</p> <p>فصل دانش بیان. دانش ادب.</p> <p>فصل سی و هشتم - در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است.</p> <p>فصل سی و نهم - در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است.</p> <p>فصل چهلم - در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ لغت مستقلی مخالف لغت مضر است.</p> <p>فصل چهلم و یکم - در آموختن زبان مضر.</p>
--	--

فصل چهل و دومو - در اینکه ملکه این زبان بحز صناعت عربی (نحو) است و درآموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست.

فصل چهل و سوم - در تفسیر کلمه « ذوق » که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می آموزند حاصل نمی شود.

فصل چهل و چهارم - در اینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می شود عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است.

فصل چهل و پنجم - در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر.

فصل چهل و ششم - در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.

فصل چهل و هفتم - در صناعت شعر و شیوه آموختن آن.

فصل چهل و هشتم - در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی بسیار حاصل می شود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می آید.

فصل - در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است.

فصل پنجاهم - در اینکه صاحبان مراتبی بلند از پیشه شاعری دوری می جویند.

فصل پنجاه و یکم - در اشعار عربی « بادیه نشینان » و « شهر نشینان » در این عصر

موشحات و از جال اندلس

	فهرست نامهای اشخاص
	فهرست اسامی اماکن
	فهرست قبایل اقوام.....
	فهرست کتابها
	کتابشناسی درباره ابن خلدون

## بسم الله الرحمن الرحيم<sup>۱</sup>

### باب چهارم

#### از کتاب نخستین

درباره دیه ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همه اجتماعات شهر نشینی و کیفیات واحوالی که در آنها روی می دهد و این باب دارای مقدماتی و لواحقى 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 این است که ساختن شهرها و بنیان نهادن خانه ها بیگمان از انگیزه ها و تمایلات شهر نشینی است که تجمل خواهی و ناز و نعمت و سکون و آرامش موجب بنیان گذاری آنها می شود، چنانکه در پیش یاد کردیم و این وضع پس از مرحله

۱ از نسخه «بني در چاپهاي مصر و بيروت نيست»

بادیه نشینی و انگیزه ها و تمایلات آن است. و دیگر آن که شهرها و پایتختها دارای  
هیا کل<sup>۱</sup>

و ساختمانهای عظیم و عمارات با شکوه هستند و آنها را برای عموم بینان می  
نهند و نه مخصوص افراد ویژه ای، و از این رو بنیان نهادن چنین بناهای عظیمی  
ناچارند 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 اضطرار بنا کنند بلکه ناچارند باید چنین جمعیت های کثیری را به اکراه  
و اجبار با تازیانه پادشاهی و زور و یا از راه تشویق به مزد بکار و دارند و پیدا است  
که این همه مزدهای بسیار را یکفرد عادی نمی تواند بپردازد بلکه جز پادشاهان و  
دولتها کسی قادر بپرداخت آنها نمی باشد. پس برای ساختن قصبات بنیان نهادن  
شهرهای بزرگ هیچ راهی نیست جز اینکه به نیروی دولت و پادشاهی انجام یابد.

آنگاه هنگامیکه شهر بنیان نهاد شود و اساس آن موافق نظر بنیان گذار آن  
استوار گردد و مقتضیات جوی و اراضی در آن مراعات شود آنوقت بقاء، یا عمر آن  
شهر وابسته بدوران فرمانروایی دولت بنیان گذار آن خواهد بود و اگر روزگار آن  
دولت کوتاه باشد کیفیت توسعه و پیشرفت آن شهر هم پس از پایان یافتن  
فرمانروایی دولت مزبور متوقف خواهد شد، و اجتماع و آبادانی آن تقلیل خواهد  
یافت و رو بویرانی خواهد گذاشت و اگر مدت فرمانروایی آن دولت دراز باشد  
همچنان دهکده ها و دژها در آن تأسیس خواهد شد و ساختن خانه ها و کاخهای  
وسیع بیشمار و گوناگون در آن توسعه خواهد یافت و دایره باره ها<sup>۲</sup> و حصارهای  
آن پنهاور و دور خواهد شد تا آنکه سرزمین وسیع و مسافت داری بدان ضمیمه شود

---

۱ - هیاکل جمع هیکل بمعانی بسیاری آمده همچون بنای بلند و کلیسای مسیحیان که در اینجا مراد معنی نخست  
است. رجوع شود به منتهی الادب و اقرب الموارد.

۲ - ن. ل. بازارها

و مساحت آن بمرحله ای بیحد و حصر برسد، چنانکه وضع بغدا و شهرهای مشابه آن بدین شیوه توسعه یافته است.

خطیب<sup>۱</sup> در تاریخ خودنوشته است که درعهده مامون شهر بغدا شصت و پنج هزار گرما به داشته و مشتمل بر بیش از چهل قصبه و شهرهای کوچک و بزرگ بهم پیوسته و نزدیک بیکدیگر بوده است و بعلت توسعه اجتماع (و آبادانیهای متعدد وابسته بیکدیگر) شهر واحدی بشمار نمیرفته است که یک حصار و باره آنرا احاطه کرده باشد.

وضع قیروان و قرطبه و مهدیه در (دوره ملت اسلام)<sup>۲</sup> و هم مصر (قاهره کهنه) و قاهره تازه پس از آن دوره نیز چنانکه اصلاع یافته ایم در این عصر مانند بغداد آن روزگار است. و اما پس از انقراض دودمان دولتی که شهر را بنیان می نهاد اگر در کوهستانها و صحراهای پیرامون و نواحی نزدیکی آن شهر بادیه نشینانی وجود داشته باشند که پیوسته باجتماع آن کمک برسانند آنوقت همین امر موجب نگهداری موجودیت آن خواهد شد و پس از سقوط دولت مزبور نیز شهر مزبور همچنان دوام خواهد یافت و بر جای خواهد ماند، چنانکه این وضع درفاس و بجایه از بلاد مغرب و عراق عجم از شهرهای مشرق مشاهده می شود که دارای آبادیهای کوهستانی می باشند زیرا هنگامی که بادیه نشیان از لحاظ آسایش و رفاه و دارایی (ناشی از کسب و تجارت) بههدف مطلوب خویش نایل آیند آنوقت شوق آرامش و شهر نشینی که از طبقایع بشر بشمار می رود در آنان برانگیخته می شود و به شهرهای کوچک و بزرگ فرود می آیند. در آنها اقامت می گزینند، ولی اگر یک شهر نوبنیاد دارای چنین

---

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

۲ - یعنی عهده طلایی ملل اسلامی.

شرایطی نباشد که پیایی از نواحی نزدیک آن بادیه نشینان بدان روی آورند و مایه توسعه اجتماع آن بشوند و بر جمعیت آن بیفزایند، آنوقت انقراض (دودمان) دولت (بنیان گذار آن) به منزله واژگون شدن باره ها (و ویرانی اساس) آن خواهد بود و دیری نخواهد گذشت که موجبات بقای آن از میان خواهد رفت و رفته و رفته اجتماع و آبادانی آن نقصان خواهد پذیرفت و ساکنان آن پراکنده خواهند شد و در ورطه ویرانی سقوط خواهد کرد. چنانکه شهرهای مصر (قاهره قدیم) و بغداد و کوفه در مشرق و قیروان و مهدیه و قلعه ابن حماد و نظایر آنها در مغرب بدین سرنوشت دچار شدند. پس باید باینگونه حقایق توجه داشت و آنها را درک کرد. و چه بسا که پس از انقراض نخستین بنیان گذاران یک شهر پادشاه و دولت دیگری بجز دودمان دولت نخستین آن را مقرر فرمانروایی و پایتخت خود قرار می دهد و از بنیان نهادن شهر دیگری بی نیاز می شود و (خواه ناخواه) در نگهداری آبادانی آن می کوشد و بموازات افزایش ثروت و پیشرفت آن دولت در کیفیات آبادانی، بر بناها و دهکده ها و دژهای آن شهر نیز افزوده می شود (و در پرتور توسعه اجتماع و آبادانی موجبات نوینی برای بقا و دوام آن شهر پدید می آید).<sup>۱</sup> چنانکه در این عصر شرایط مزبور برای شهرهای فاس و قاهره آماده شده است. پس از این حقایق پندگیر و اسرار خدا را درآفریدگار دریاب.<sup>۲</sup>

## فصل دوم

در اینکه هر گاه قبایلی بتشکیل دادن دولتی نایل آیند این امر سبب می

شود که به شهرهای بزرگ روی آورند.

---

۱- از چاهای مختلف است. در «ینی» چنین است، و بمدت عمر دولت جدید عمر تازه ای می یابد.  
۲- در چاهای مصر و بیروت فصل بدینسان پایان می یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بعنایت اوست.» و صورت متن از «پ» و «ینی» است

زیر هرگاه قبیله ها و گروه های بادیه نشین پادشاهی و کشورداری نایل شوند دوامر آنانرا مجبور می کند که بر شهرهای بزرگ استیلا یابند: یکی از آنها موجباتی است که پادشاهی و کشور داری انسان را بدانها می خواند از قبیل آسایش طلبی و اقامت گزیدن و فرو نهادن بارهای سنگین (صحرا گردی و کوچ نشینی) و بکمال رسانین نقایصی که در زندگانی بادیه نشینی وجود داشته است.

دوم از نظر گرفتن خطراتی که ممکن است بوسیله ستیزه جویان و غوغا گران متوجه دولت گردد، چه شهر بزرگی که در نواحی آن دولت می باشد اگر دولت آن را تصرف نکند بیشتر پناهگاه ستیزه جویان قرار می گیرد و کسانی که آهنگ غوغا گری و سرپیچی دارند و بر آنند که دولت و فرمانروایی را از زمامداران آن باز گیرند بر آن استیلا می یابند و آنرا برای غلبه یافتن بر دولت بمنزله دژ استواری تلقی می کنند زیرا غلبه یافتن بر یک شهر بزرگ بی نهایت دشوار و مشقت بار است و شهر بمثابة لشکریان بیشماری می باشد، چه جنگاوران از بالای برج و باروها و در پناه حصارها استوار نبرد می کنند و به لشکریان فراوان و گروه های عظیم پیکار جو نیازی ندارند بعلت آنکه احتیاج به نیروهای لشکری ودسته های بزرگ در جنگها از نظر پایداری (در برابر دشمن) است از این رو که هنگام تاختن بر دشمن پس از حمله هر دسته، دسته دیگر بمیدان می شتابد (وبا پایداری و همکاری می جنگند)<sup>۱</sup> در صورتیکه برای پیکار جویانی که از بالای برج و باروهای شهر بزرگی نبرد می کنند همان استحکامات و برج و باروها به منزله بهترین وسیله پایداری است و مجبور نمی شوند گروههای بسیار افراد بیشماری را بجنگ وادارند، چه حال آن شهر و ستیزه جویانی که آنرا پناهگاه خویش می سازند خود از موجبای است که پشت (امت) ملت مهاجم را می شکند و نیروی جنگی دولتی که تشکیل می یابد هرگاه در اطراف و جوانب خود شهرهایی بیابد بیدرنگ بر آنها استیلا می یابد تا از پناه بردن ستیزه

---

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



جویان بدانها و پدید آمدن شکاف بزرگی در فرمانروایی ممانعت کند و خود را از دستبرد غوغا گران مصون دارد. و هر گاه در میان قبایل وابسته بآن دولت شهر بزرگی وجود نداشته باشد دولت مزبور ناچار برای دو منظور باحداث چنین شهری همت می گمارد. نخست تکمیل اجتماع خود و فرو نهادن بارهای سنگین صحرا گردی در آن شهر. دوم اینکه از این راه سد بزرگی در برابر آنانکه آهنگ غلبه جویی و سرپیچی دارند از طویف و گروههای منسوب بخود بوجود آورد. پس آشکار شد که تشکیل دادن پادشاهی و دولت خواننده قبایل به فرود آمدن در شهرها و استیلا یافتن بر آنهاست. و خدا بر امر خود غالب است.<sup>۱</sup>

### فصل سوم

در اینکه شهرهای بزرگ و بناهای بلند و با شکوه را پادشاهان بزرگ بنیان

#### می نهند

در فصول گذشته درباره یادگارهای دولت ها از قبیل ساختمانها و جز آنها یاد کردیم که اینگونه یادگارها بنسبت بزرگی و کوچکی دولتها بنیان نهاده می شود، از این رو که پایه گذاری و استوار ساختن شهرها در پرتو همکاری و همدستی گروههای عظیم کارگران ایجاد می شود و بنا بر این هر گاه دولتی بزرگ باشد و بر نواحی پهناور و کشورهای گوناگون فرمانروایی کند کارگران را از سرزمینهای مختلف بکار برمی انگیزد و همدستی آنان نیروی عظیمی را برای بنیان نهادن تشکیل می دهد و چه بسا که برای اینگونه بناها بیشتر عملیات را بوسیله چرخ (ماشین)<sup>۲</sup>

---

۱ - ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ غَلِيبٌ ﴾ امریه ﴿ یوسف: ۲۱. در چایهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است. و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی بیاری اوست جز او پرودگاری نیست و صورت متن مطابق « پ » و « ینی » است .

۲ - در باره این کلمه رجوع به حاشیه ص ۳۳۷ ج ۱ همین چاپ شود در فارسی نیز ناصر خسرو اسم فاعل « هندمه » یعنی « مهندم » را بمعنی تراشیده و صیقلی بکار برده است . رجوع به ص ۱۴ برگزیده سفرناه بوسیله دکتر خانلری و دکتر صفا شود .

انجام می دهند که نیروها و قدرت ها را در حمل بارهای سنگین بنا دو برابر می کند  
بحدیکه توانایی بشریت از آنها عاجز است مانند جرّ ائقال و دیگر چرخها.

و اغلب بسیاری از مردم هنگامیکه یادگارهای گذشتگان و ساختمانهای عظیم  
آنرا می بینند مانند ایوان کسری و اهرام مصر و طاقهای معلق شرشال در مغرب  
گمان می کنند که این بناها را بنیرو و قدرت خودشان خواه بطور پراکنده یا دسته  
جمعی ساخته اند و آنوقت خیال می کنند اینگونه کسان اندامها و بدنهایی داشته اند  
که از لحاظ طول و عرض متناسب با این بناها بوده است تا میان عظمت و شکوه و  
بلندی آن بناها و سازندگان آنها تناسبی برقرار کنند و از اهمیت چرخها (ماشین ها)  
<sup>۱</sup> و جراثقال و آنچه صناعت هندسی در بنیان نهادن این گونه بناهای بزرگ اقتضا  
کرده است غفلت کرده اند، و بسیاری از کسانیکه در ممالک مختلف رفت و آمد می  
کنند کیفیت بنیان نهادن اینگونه ساختمانها و چاره جویبها و تدابیری را که در نقل  
دادن اجسام بکار می برند در دولتهای غیر عربی که بدین امور توجه مبذول می دارند  
بچشم دیده اند و مشاهده عیان آنها گواه بر گفته ما در این باره است.

و عامه مردم بیشتر یادگارهای گذشتگان را که هم اکنون بر جای است بقوم  
عاد منسوب می کنند و بهمین سبب آنها را « عادی » می نامند، زیرا چنین توهم می  
کنند که ساختمانها و بناهای قوم عاد بعلت بزرگی بدنهای آن قوم و زورمندی آنان  
بمیزان چندین برابر زور مردم این عصر بوده است. در صورتیکه حقیقت چنین نیست  
چه ما آثار و یادگار ها هم بهمان بزرگی یادگارهای قوم عاد یا بزرگتر از آنهاست  
مانند ایوان کسری و ساختمانهای عبیدیان شیعه در افریقیه <sup>۲</sup> و سنهاجیان که یادگار

---

۱ - ترجمه کلمه « هندام » است که در ص ۳۳۷ و صفحه پیش از آن سخن رفت این کلمه را در برخی از موارد مولف با  
کلمه « میخال » همراه می آورد و کلمه مزبور در نسخ این تألیف بصورتهای: منخال، منخال و مخالی آمده و دزی آن را  
بمعنی (Treuil) آلت جرثقیلی برای بلند کردن و چرخ چاه یا ابزاری همانند آن جهت بالا کشیدن بار آورده و صورت «  
میخال» را بر دیگر صورتهای مشابه ترجیح داده است.

۲ - مقصود استحکامات شهر مهدیه و حوضهایی است که بکری جغرافی دان قدیم آنها را وصف کرده و هم اکنون نیز آنها  
را در مجاورت قبروان می بینیم ( دسلان، ص ۲۴۳ )

ایشان در صومعه قلعه ابن حماد آشکر است و همچنین بنای اغلبیان در مسجد جامع قیروان و بنای موحدان<sup>۱</sup> در رباط الفتح<sup>۲</sup> و بنای سلطان ابوسعید که از چهل سال پیش درمنصوره مقابل تلمسان ساخته شده است. و همچنین پلهایی که اهالی کارتاز بوسیله آنها آب از مجرای که بر آنها سوار است بشهر خود برده اند و هم اکنون نیز نمودار است. و دیگر بناها و معابدی که باخبر سازندگان آنهاخواه در ازمنه نزدیک یا دور آگاهی یافته ایم و بطور قطع دریافته ایم که بنیان گذاران ابنیه مزبور از لحاظ مقادیر اجسام (تنومندی اندامها) در هر مرحله نبوده اند، بلکه این پندار ساخته افسانه سازانی است که باخبر قوم عاد و ثمود و عمالقه شیفته می باشند و ماخانه های قوم ثمود را در سنگهای تراشیده در این عصر نیز می یابیم و در حدیث صحیح ثابت شده است که آنها مساکن ایشان بوده است و کاروانهای حجازی بیشتر سالها از برابر آنها می گذرند و مشاهده می کنند که از لحاظ جو و مساحت و سقف و دیگر خصوصیات با خانه های معمولی تفاوتی ندارند بلکه افسانه سازان در این باره مبالغه می کنند و حتی می پندارند که عوج بن عناق از نسل عمالقه<sup>۳</sup> ماهی تازه را از دریا می گرفت و آنرا در برابر خورشید بریان می کرد و با این پندار گمان می کنند که هرچه به خورشید نزدیک شوند گرم تر می باشد و نمی دانند گرمائی که در نزد ما از خورشید یافت می شود عبار از نور است که بعلت انعکاس شعاع آن در برابر سطح زمین و هوا گرم می شود، ولی خورشید بذاته نه گرم و نه سرد است بلکه عبارت از ستاره تا با نیست که مزاج و ترکیبی ندارد و ما در این باره در فصل (باب) دوم نیز

---

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

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

۳ - Amalecites

آنجا که یاد کردیم: آثار دولت برنسبت نیروی آن و در ریشه و اصل آن است سخن را ندیم و خدا آنچه بخواهد میافریند.<sup>۱</sup> [ و فرمان می دهد آنچه بخواهد. ]

## فصل چهارم

در اینکه یادگارها بناهای بلند بسیار بزرگ در دوران یک دولت بتنهایی بنیان نهاده نمی شود.

زیرا چنانچه یاد کردیم بنیان نهادن چنین بناهایی نیاز بهمکاری وهمدستی نیروهای بشری دارد و گاهی ساختمانهای عظیم بحدی بزرگ است که با نیروهای بشر هر چند با ابزار و چرخ (ماشین) و نیروهای مفرد یا مضاعف هم توأم شود در (عصر یک سلطان) پایان نمیرسد و چنانکه گفتیم نیاز به نیروی دیگری بهمان میزان در زمانهای پیاپی دارد تا پایان برسد، این است که پادشاه نخستین پایه گذاری آنرا آغاز می کند و پادشاه دوم و سوم پیاپی ساختمان آنرا دنبال می کنند و هر یک از آنان بنای آنرا وسیله کارگران بسیار و همدستی گروه عظیمی تکمیل می کنند تا منظور اساسی حاصل می شود و بنای آن پایان می یابد. و چنان بنظر آیندگان می آید که آنها را یکدولت بنیان نهاده است. و نظر بروایات مورخان درباره ساختمان سد مأرب<sup>۲</sup> بیندازد که چگونه سبا پسر یشجب آنرا بنیانگذاری کرد و هفتاد نهر بسوی آن روان ساخت ولی مرگ به وی مهلت نداد که آنرا پایان برساند و از این رو پادشاهان حمیرع پس از وی آنرا تمام کردند. و نظیر این را درباره ساختمان قرطاجنه (کارتاژ) و کاریز آن که بر طاقهای عادی<sup>۳</sup> سوار است روایت می کنند.

۱ - ﴿ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ﴾ آل عمران: ۴۷ قسمت داخل گروه در چاپ « ب » و « ینی » نیست.

۲ - مأرب : بلاد و شهرهای ازد. ( منتهی الارب )

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

و بیشتر بناهای بزرگ با احتمال قوی بر این شیوه است و گواه بر آن ساختمانهای بزرگی است که در عهد خودمان مشاهده می شود و می بینیم که یک پادشاه پایه گذاری و بنیان نهادن آنها آغاز می کند و هرگاه یادگار او را پادشاهان پس از وی دنبال نکنند و آنها پایان نرسانند همچنان ناتمام باقی می ماند و منظور وی بکمال نمی رسد. و هم گواه بر این، این است که می بینیم بسیاری از یادگارها و بناهای بزرگ پیشینیان بحدی استوار است که یک دولت از ویران ساختن و منهدم کردن آن عاجز می ماند با آنکه خراب کردن بدرجات از بنیان نهادن آسانتر است، زیرا خرابی بازگشت باصل یا عدم و بنا کردن برخلاف آن اصل است پس هرگاه بینیم نیروهای بشری ما از منهدم کردن بنایی ناتوان است با اینکه می دانیم خراب کردن آسان است آنوقت خواهیم دانست که نیروهای بنیان گذارنده آن بسیار افزون بوده است و یادگار یک دولت نیست و این امر نظیر واقعه ایست که برای عرب درباره ایوان کسری روی داد که چون رشید بر آن شد آنها منهدم کند و برای مشورت در این باره کسی را بسوی یحیی بن خالد فرستاد که در زندان بود وی گفت: ای امیرالمومنین بچنین کاری اقدام مکن و آنها همچنان برای نمونه بگذار تا دلیل و گواه بر عظمت نیاکان تو باشد که چگونه برخداوندان چنین یادگار و بنای عظیمی چیره شده و کشور آنها بدست آورده اند، ولی رشید او را در مشورت و خیر خواهی متهم کرد و گفت زیر تأثیر غرور قومی ایرانی واقع شده است. بخدای سوگند آنها واژگون می سازم! و شروع بخراب کردن آن کرد و نیروهای بسیار برای آن گرد آورد و برای ویران ساختن آن تهرهایی بکار برد و آنها را با آتش داغ می کرد و سر که بر آن میریخت ولی با همه اینها از خراب کردن آن عاجز ماند و از رسوایی خود بیمناک شد، او بار دیگر کسی نزد یحیی فرستاد تا با او مشورت کند که از این کار دست بر دارد، ولی یحیی گفت: ای امیرالمومنین از این تصمیم منصرف مشو و همچنان بتخریب آن ادامه ده تا نگویند امیرالمومنین و پادشاه عرب از ویران ساختن

یکی از بناها و یادگارهای ایرانیان فرو ماند ولی رشید بخیط خود پی برده بود و از ویران ساختن آن دست کشید.

همین پیش آمد نیز برای مأمون روی داد که بر آن شد اهرام مصر را منهدم سازد و کارگران بیشماری گرد آورد ولی نتیجه و سودی بدست او نیامد چه شروع به نقب زدن کردند و سر انجام به فضایی میان دیوار بیرون و دیگر دیواره های پس از آن منتهی شدند و آنجا منتهای خرابکاری ایشان بود و چنانکه میگویند آن قسمت تا کنون منقذ آشکاریست. و برخی می پندارند که در میان دیوارها گنجینه هایی یافت شده است و خدا داناتر است. همچنین پلهای معلق کارتاژ که تا این روزگار مردم شهر تونس بسنگهای آن برای ساختمانهای خویش نیازمندند و صنعتگران سنگهای آن را (برای صنایع خود) نیکو می دانند و از این رو، روزهای بیشماری بتخریب آن همت می گمارند ولی کوچکترین دیوار آن فرو نمیریزد مگر پس از رنجبردن فراوان و ناکامی بسیار. و برای خراب کردن آن جمعیت های مشهور<sup>۱</sup> گرد می آمدند چنانکه من در روز گار کودکی بسیاری از آنها را دیده ام و خدا بر همه چیز تواناست.<sup>۲</sup>

### فصل پنجم

درباره اموری که مراعات کردن آنها در بنیان نهادن شهرها لازم است و نتایج

سوئی که روی می دهد در صورتیکه آن امور را در نظر نگیرند.

باید دانست که شهرها جایگاه های اقامت و قرار گاههایی است که ملتها آنها

را پس از رسیدن بکمال مطلوب توانگری و تجمل و انگیزه های آنها بر می گزینند

۱ - یعنی : مشهود

۲ - ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ آل عمران: ۲۹. و چاهای مصر و بیروت بدینسان پایان می یابد و خدا شما را آفرید و آنچه را می سازد. ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ﴿۳۱﴾ الصافات: ۹۶

و آرامش و سکونت (و کوچ نکردن از این سوی بدان سوی) میگیرند و برای قرار گاه خود بساختن منازل متوجه می شوند.

و چون این شهر اقامتگاه و پناهگاه بشمار می روند باید در آنها دفع زیانها (از قبیل نگهبانی از دستبرد دزدان و هجوم آوران) و هم جلب منافع و آسان کردن (مرافق) راه آنها و جزاینها مراعات شود. چنانکه برای نگهبانی شهر از زیانهای (احتمالی) در گردا گرد خانه های آن حصاره و باره هایی می سازند و باید جایگاهی را برای ساختن شهر در نظر گیرند که نسبت بمکانهای دیگر بلند تر باشد چنانکه یا آنرا بر روی پشته و تپه ای کوهستانی که بر آمدن بآن دشوار باشد بنا کنند و یا دریا یا رودخانه گردا گرد آنرا فرا گرفته باشد چنانکه برای رفتن به آن جز از روی پلهیا کوچک و بزرگ نتوانند عبور کنند و رسیدن بدان برای دشمن دشوار باشد و بر حصانت و استحکام آن (از راه منطقه ای طبیعی) افزوده شود.

و از نکاتی که برای حمایت آن از آفات آسمانی مراعات می شود، خوشی هوا برای سالم ماندن از بیماریهاست، زیرا اگر هوا آلوده و ناپاک باشد یا شهر در نزدیک آبهای تبه و حوضچه های ناسالم یا چراگاه های ناپاک و پلید قرار گیرد بسبب مجاورت سرعت عفونت بدان راه خواهد یافت و در نتیجه (موجودات زنده) یا جانوران آن بیدرنگ دچار بیماریها خواهند شد، چنانکه این وضع را در بعضی از نواحی مشاهده می کنیم، و شهرهایی که در آنها خوبی هوا مراعات نمی شود سرانجام مردم آنجا دچار امراض گوناگون می گردند و شهری که بدین صفت در ناحیه مغرب مشهور است، شهر قابس از نواحی جرید در افریقیه می باشد که توان گفت ساکنان یا وارد شوندگان بدان به هیچ رو از چنگال تب عفونی رهایی نمی یابند. و چنانکه می گویند این وضع بعد ها در آن شهر روی داده و از آغاز بدینسان نبوده است. 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 می باشد.

و مقصود ذکری از این داستان این است که در آن ظرف بعضی از عملیات طلسمات برای جلوگیری از بیماری ساری در آن شهر تعبیه شده بوده و در نتیجه نا پدید شدن آن بخر سر آن طلسم هم 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 یک چنین افسانه ایرا رد کند یا خرافی بودن آن بر وی آشکار شودع از این رو افسانه را هم چنانکه شنیده نقل کرده است. در صورتیکه حقیقت قضیه این است که آنچه این گونه هواهای گندیده را برای گندیده ساختن اجسام و بیماریهای تب دار آماده میکند رکود آنهاست و اگر باد بوزد و آن هواهای را در جهات راست و چپ پراکند کیفیت عفونت و مرضی که حیوانات را دچار می سازد تخفیف می یابد. و هر گاه شهری پر جمعیت باشد و رفت و آمد ساکنان آن فزونی یابد خواهی نخواهی هوا متموج می شود و بادهایی که هوای راکد را بجنبش در می آورد پدید می آید و بنابر این جمعیت بسیار در یکشهر به حرکت و تموج هوای آن کمک می کند و برعکس اگر شهری کم جمعیت باشد موجبی برای جنبش و تموج هوا یافت نمی شود و در نتیجه هوا راکد می ماند و عفونت آن فزونی می یابد و زیان بسیار ساکنان آن می رسد. و شهر قابس مذکور هنگامیکه افریقیه از عمران و اجتماع فراوان بهره مند بوده است جمعیت بسیار داشته و بسبب جنبش و رفت و آمد ساکنان آن از این سوی بدانسوی موجبات تموج و حرک هوای شهر مزبور نیز فراهم می شده است و هوای شهر کمتر بمردم گزند و آسیب می رسانیده است لیکن همینکه جمعی آن تقلیل یافته ایت هوای گندیده شهر بر اثر تباهی آبهای آن راکد شده است و در نتیجه عفونت و



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

شهرهیی که هنگام بنیان نهادن پاکیزگی و خوبی هوا در آنها مراعات نشده و جمعی تآنها اندک بوده بیماریهای بسیار در آنها وجود داشته و همینکه بر جمعیت آنها افزوده شده است وضع هوای آنها تغییر یافته و هوای زیان بخش آنها به هوای سالم مبدل شده است و نمونه آنها شهر پایتخت کنونی فاس است که آنرا شهر نوین (البلد الجديد) می نامند و در جهان نظیر آن بسیار است و نیک این نکته را دریاب، حقیقت گفته ما بر تو آشکار خواهد شد. [ و اکنون دیری نمی گذرد که هوای فاسد و عفونت شهر قابس زایل شده است چه از هنگامیکه سلطان تونس آنرا محاصره کرد و نخلستانهای بیشه پیرامون شهر را بر انداخت قسیمی از اطراف آن باز شد و هوای آن متموج گردید و بادها و زیدن گرفت و هوای گندیده آن زایل شد. و خدا گرداننده امور است. ]<sup>۱</sup>

اما برای تأمین منافع و مراقب<sup>۲</sup> شهر باید نکات چندی را در نظر گرفت: از آن جمله آب است که باید شهر را بر ساحل رودخانه یا در برابر چشمه های گوارا و پرآب بنیان نهاد، زیرا نزدیک بودن آب به شهر نیازمندی ساکنان را بسهولت بر طرف می کند. چه آب یکی از ضروریات زندگی است و عموم مردم از آن سودهای فراوان می برند. دیگر از مرافقی که در شهرها باید مراعات شود پاکیزگی و خوبی چراگاهها برای حیوانات اهلی است زیرا صاحبان هر مسکنی ناچار دارای حیوانات اهلی برای تولید نسل و بهره برداری از محصولات آنها و سواری و بارکشی و غیره می باشند و در این صورت حیوانات مزبور نیاز بچراگاه دارند و

---

۱ - قسمت داخل کروش در چاپ های مصر و بیروت نیست.  
۲ - مراقب خانه : حای آب و برف انداختن و مستراح و مانند آن

هرگاه در نزدیکی شهر چنین چراگاهایی وجود داشته باشد بسیاری برای اهالی سودمندتر خواهد بود از اینکه آذوقه آنها را از راههای دور فراهم سازند.

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

نکته دیگر درختهای فراوان برای سوختن و بکار بردن در ساختمانهاست، زیرا هیزم از نیازمندیهای عمومی است که برای سوخت و پخت و پز بکار می رود و چوب نیز برای سقف بنا و بسیاری از ضروریات دیگر بسیار مورد نیاز است و گاهی هم در نظر می گیرند 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 گذاران شهرها از حسن انتخاب جایگاه شهر غفلت می کنند یا تنها اموری که مراعات می کنند که مهمتر برای خود آنان باشد و نیازمندیهای دیگران را بیاد نمی آورند.

چنانکه عرب در آغاز اسلام شهرهایی را که در عراق و (حجاز) <sup>۱</sup> و افریقیه بنیان نهادند در بنای آنها تنها نکاتی را مراعات کردند که در نظر خودشان مهمتر بود از قبیل چراگاه های شتران و درختان مخصوص علوفه آنها و آب شور، و به هیچ رو وضع آب شهر و کشتزارها و حوايج سوخت (هیزم) 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 به همین سبب شهرهای مزبور به ویرانی نزدیک تراند زیرا امور طبیعی در بنیان گذاری آنها مراعات نشده است.

## فصل ۱

و از نکاتی که در شهرهای ساحلی دریاها مراعات می شود این است که باید آنها را در ناحیه ای کوهستانی یا در میان ملتی پر جمعیت بنیان نهند تا هنگامی که بشب در آینده ای از دشمن بشهر می تازد بمنزله فریادرسی برای آن باشد، زیرا اگر شهری را در کنار دریا بنیان نهند و در پیرامون آن اجتماعاتی از قبایل و صاحبان عصیبت نباشد یا محل بنای آنرا در کوهستان مستحکمی قرار ندهند آنوقت در معرض خطر غافلگیر کردن و شبیخون زدن دشمن واقع خواهد گردید و تسخیر آن بوسیله نیروی دریایی برای دشمن آسان خواهد بود و بسهولت برخی از کناره ها و جوانب آن را بخود ملحق خواهد ساخت چه دشمن از وجود فریاد رسی برای شهر درامان خواهد بود (تا هنگام حمله دشمن از هر سوی بیاری آن برخیزند) و شهر نشینانی که بآرامش و تن پروری عادت کرده اند حس دفاع و مبارزه را از دست می دهند و قادر بجنگ کردن نمی باشند. مانند اسکندریه در مشرق و طرابلس در مغرب و شهرهای بونه و سلا.

ولی هنگامیکه قبایل و عصیبت ها در نزدیک آن باشند و در موقع لزوم به فریاد رسی آن برخیزند و نیز بعلت بنیان نهادن آن در پشته ها و نقاط بلند کوهها عبور از راههای دشوار آن برای دشمن ممتنع باشد، آنوقت همین وضع بمنزله نگهبان آن از دستبرد دشمنان خواهد بود و از حمله به آن نومید خواهند گردید چه از راه دشوار آن دچار رنج خواهند شد و از قبایل پیرامون آن وحشت خواهند داشت. چنانکه سبته و بجایه و شهر قل با همه کوچکی بر این صفتند و تسخیر آنها بسیار دشوار است. از اینجا می توان فهمید که چرا اسکندریه را از روزگار دولت عباسیان مرز می نامند و در شمار سرحد ها می آورند با آنکه دعوت اسلام بماورای آن مانند رقه و افریقیه

---

۱ - بجز در نسخه « ب » و « پ » و « ینی » در بیشتر جاها « فصل » نیست.

۲ - از « ینی »

هم رسیده بود زیرا بیم آن می رفت که بعلت سهولت تسخیر آن از راه دریا مورد هجوم قرار گیرد و بهمین سبب و خدا داناتر است، در دوران ملت اسلام شهرهای اسکندریه و طرابلس چندین بار مورد حمله دشمن واقع شده است.<sup>۱</sup>

## فصل ششم

### در مساجد و بیوت معظم جهان

باید دانست که خدای سبحانه و تعالی نقاطی از زمین را گرامی شمرده و بعنایت خویش اختصاص فرموده و آنها را جایگاه پرستش خود قرار داده است. که در این گونه جایگاه های ثواب و اجر عبادت آدمی را دو چندان می کند و بزبان فرستادگان و پیامبران خود بما خبر داده است تا از این راه بندگان خود را مشمول مهر واحسان خویش سازد و طرق سعادت ایشان را آسان فرماید و چنانکه می دانیم و در صحیحین نیز آمده است بهترین جایگاه های روی زمین مساجد سه گانه مکه و مدینه و بیت المقدس اند، اما بیت الحراک که در مکه می باشد همان بیت ابراهیم علیه السلام است که خداوند ویرا بساختن آن امر فرمود تا بمردم اعلام کند در آن حج گزارند، از این رو وی و پسرش اسماعیل آنرا بنیان نهادند چنانکه در قرآن عظیم آمده است<sup>۳</sup>

---

۱ - چاهای مصر و بیروت بدنسان پابان می یابد: « و خدای تعالی داناتر ایت « و صورت متن از « بنی » و « پ » است.

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

۳ - اشاره به : ﴿ وَإِذْ رَفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ البقره: ۱۲۷

و امر خدا را ابراهیم در آن باره انجام داد و اسماعیل با هاجر و کسانی از « جرهم »<sup>۱</sup> که با ایشان آمده بودند، در آن سکونت گزیدند تا آنکه اسماعیل و هاجر جان بجان آفرین تسلیم کردند و در حجر<sup>۲</sup> آن دفن شدند. و بیت المقدس (بیت داود و سلیمان علیهما السلام) بود که خدا آن دو را به بنیان نهادن مسجد و نصب هیاکل آن امر فرمود<sup>۳</sup> و بسیاری از پیامبرانی که از فرزندان اسحاق علیه السلام اند در پیرامون آن دفن شده اند. و مدینه جایگاه هجرت پیامبر ما محمد صلی الله علیه و آله است که خدای تعالی وی را بمهاجرت بدان شهر و بر پا داشتن دین اسلام در آن امر فرمود و از این رو پیامبر مسجد الحرام را در آن شهر بنا نهاد و آرامگاه شریف وی در آن است.

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

اما درباره ابتدای بنای مکه برحسب آنچه می گویند، آدم علیه السلام آنرا در مقابل بیت المعمور<sup>۴</sup> بنا کرد، سپس طوفان آنرا ویران ساخت، ولی در این باره خبر صحیحی که بتوان بر آن اعتماد کرد وجود ندارد، بلکه به احتمال آنرا از مفهوم این آیه از قول خدای تعالی اقتباس کرده اند: و هنگامیکه ابراهیم و اسماعیل آن پایه ها را از خانه بلند می کرد.<sup>۵</sup>

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

۲ - حجر ( بکسرح ) گرداگرد کعب اندرون حطیم از سوی شمال ( منتهی الارب ۹

۳ - از « بنی »

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

۵ - ﴿ وَإِذْ رَفَعُوا بُرْهَمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ البقرة: ۱۲۷

سپس خدا ابراهیم را به پیغمبری مبعوث فرمود و قضایای مربوط به زندگانی وی و همسرش ساره و غیرت او نسبت به هاجر چنانکه معروف است روی داد، و خدا به وی وحی فرمود تا پسرش اسماعیل و مادر وی هاجر را در فلات فرو گذارد و او آنان را در محل بیت گذاشت و از آنان جدا شد<sup>۱</sup> و چگونه خدا بآنان ملاحظت کرد و چشمه آب زمزم را برای ایشان پدید آورد و سپس جرهم بهمراهی ایشان آمدند تا خانه را بنیان نهادند و در آن سکونت گزیدند و با ایشان در حوالی زمزم فرود آمدند چنانکه در موضع خود معروف است. آنگاه اسماعیل در جایگاه کعبه خانه ای برگزید و در آن سکونت گزید و در پیرامون آن دیواری از دوم<sup>۲</sup> برآورد و آنرا آغل گوسفندان خود قرار داد و ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بارها برای زیارت وی از شام بدان ناحیه رفت و در آخرین دیدار فرمان یافت تا در محل آن آغل خانه کعبه را بنیان نهد، ابراهیم آنرا بنا کرد و از اسماعیل نیز در این باره یاری جست و مردم را به حج گزاری آن دعوت کرد و اسماعیل در آن همچنان سکونت داشت و چون مادرش هاجر در گذشت [ویرا در آنجا دفن کرد و همواره بخدمت در آنجا ادامه می داد تا آنکه جان بجان آفرین تسلیم کرد و در کنار مادرش ویرا به خاک سپردند.]<sup>۳</sup> و پس از وی فرزندان او با داییهایشان از خاندان جرهم بکار خدمت خانه کعبه همت گماشت. و سپس عمالقه خدمتگزار آن شدند و وضع بدین منوال ادامه داشت و مردم از هر قوم و طایفه و از همه نواحی جهان بسوی آن می شتافتند خواه از خاندان اسماعیل یا جز آنان از کسانی که با ایشان نزدیکی داشتند یا دور بودن چنانکه گویند تابعه برای حج گزاری بکعبه می رفتند و آنرا گرامی می داشتند و یکی از تبع ها

---

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

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

۳ - از « پ »

(موسوم به قیاری اسعد ابو کرب) <sup>۱</sup> بر روی کعبه پارچه های نرم <sup>۲</sup> و جامه های مخطط یمانی پوشانیده و فرمان داد که آن خانه را پاک نگهدارند و برای آن کلیدی قرار داد، و نیز نقل شده است که ایرانیان حج می کردند و به کعبه نزدیکی می جستند و دو آهوی زرینی که عبدالمطلب هنگام کندن زمزم یافته بود از قربانیهای آنان بود است. و پس از فرزندان اسماعیل همچنان خاندان جرهم بنام دایی بود فرزندان اسماعیل برمکه فرمانروایی داشتند و عهده دار امور کعبه بودند تا آنکه قبیله خزاعه آنان را بیرون کردند. <sup>۳</sup> پس از ایشان در آن اقامت گزیدند تا وقتی که خدا میخواست سپس فرزندان اسماعیل فزونی یافتند و پراکنده شدند و منشعب بقبیله کنانه شدند. و آنگاه کنانه به قبیله قریش و قبایل دیگری منشعب شدند و طرز فرمانروایی خزانه ناپسند شده بود از این رو قریش در امر مزبور بر ایشان غلبه یافتند و ایشان را از خانه کعبه بیرون راندند و خود بر آنجا تسلط یافتند و بزرگتر ایشان در آن روزگار قصی بن کلاب بود. و او خانه را بنا کرد و سقف آنرا با چوب درخت کنار و شاخه های نخل بیوشانید. اعشی گوید. <sup>۴</sup>

« بجامه های راهب دیرو خانه ای که قصی و مضاض <sup>۵</sup> بن جرهم بنیان نهادند سوگند یاد کردم ».

آنگاه [ هنگامیکه امور خانه کعبه را قریش برعهده داشتند ] بر اثر سیل یا بقولی حریق، خانه مزبور خراب شد و از اینرو بنای آنرا از نو آغاز کردند و از میان قبیله خو مبالغی برای این منظور گرد آوردند و در همان هنگام در ساحل جده یک کشتی

۱- از « پ »

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

۳- از « بینی »

۴- شعر مزبور در چاپ پاریس معلوط است و در چاپهای دیگر اختلافات فاحشی دارد ما از چاپ ۰۱۹ که صحیتر بنظر می رسد آنرا ترجمه کردیم.

۵- مضض ( بضم م ) مضاض بن عمر و ابوالحارث بن مضاض جرهمی اند ( منتهی الارب ).

درهم شکست و بنیان خانه، چوبهای آنرا برای سقف خانه کعبه خریدند و دیواره های آن پیش از این خرابی کمی از قامت یک انسان بلندتر بود در این تعمیر آنها را به اندازه هجده ذراع قرار دادند و در گاه خانه از پیش با کف زمین برابر بود، در این هنگام برای اینکه سیل بدان راه نیابد آنرا از قد یک آدمی بلندتر ساختند و جوهی که برای ساختن آن فراهم آورده بودند برای پایان رسانیدن آن کافی نبود از این رو پایه های آن را کوتاه کردند و به اندازه شش ذراع و یکوجب آنرا فرو گذاشتند و درگرداگرد آن دیوار کوتاهی کشیدند که از پشت آن طواف می شود، و این قسمت عبارت از حجراست.<sup>۱</sup> و بنای خانه کعبه بر همین وضع باقی بود تا هنگامی که ابن الزبیر<sup>۲</sup> در مکه مردم را بخلافت خویش دعوت می کرد و در آن جایگاه متحصن شد و در سال شصت و چهارم هجری سپاهان یزید بن معاویه بسر کردگی حصین بن نمیر سکونی بسوی مکه رهسپار شدند و [خانه کعبه دچار حریق شد]<sup>۳</sup> که گویند بسبب نطفی بوده است که آنرا بسوی ابن الزبیر پرتاب کرده اند [و در نتیجه این حریق دیواره های آن را درهم شکسته است و ابن الزبیر دیوارهای مزبور را خراب کرده] و بار دیگر نیکوتر از پیشین آنرا بنا کرده است از آن پس که صحابه دروضع ساختن آن با وی اختلاف داشتند ولی ابن الزبیر به گفتار پیامبر ﷺ خطاب به عایشه<sup>۴</sup> استدلال کرد که فرموده «اگر طایفه تو تازه مسلمان نمی بودند

۱ - صاحب منتهی الارب ذیل «حطیم» آرد کناره کعبه یا دیوار کعبه یا آنچه میان رکن و زمزم و مقام است و بعضی حجر را هم بر آن افزوده اند

۲ - ابن الزبیر، ابوبکر عبدالله بن زبیر عوام قرشی اسدی. پدر وی زبیر یکی از عشره مبشره و مادرش اسماء بنت ابوبکر است عبدالله پس از مرگ معاویه از بیعت با یزید سر باز زد و بمکه رفت و مدعی خلافت گشت و حکام یزید را از حجاز براند . یزید مسلم بن عقبه مری را با سپاهی گران بدفع او گسیل کرد و مسلم پس از وقعه الحره بمرد و حصین بن نمیر بجای او بسر داری سپاه منصوب گشت و مکه مکرمه را در بندان کرد و این محاصره تا مرگ یزید یعنی تاریخ الاول ۶۴ بکشید، پس از مرگ یزید ممالک اسلامی آنروز بجز مصر و شاخ خلافت ابن زبیر را پذیرفتند و عبدالملک بن مروان سپاهی بسوی عراق فرستاد و آنگاه حجاج بن یوسف را به حجاز گسیل کرد و او بسال ۷۲ مکه مکرمه را در بندان و با منجنیق هائیکه به ابوقبیس نصب کرد خانه خدای را خراب کرد و این محاصره بطول انجامید تا در جمادی الاخرای سال ۷۳ عبدالله کشته شد. رجوع به لغت نامه دهخدا شود

۳ - از «ینی»



ودوران‌شان بکفر نزدیک نمی بود بی شک وضع بنای خانه کعبه را بدانسان تجدید می کردم که در روزگار ابراهیم بود و برای آن دو در شرقی و غربی قرار می دادم» بهمین سبب ابن الزبیر دیوارهای کهنه را خراب کرد و پایه هائی را که ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بنیان نهاده بود آشکار ساخت و بزرگان و سران قوم را گرد آورد تا آن اساس را بچشم ببینند و ابن عباس به وی توصیه کرد که حفظ قبله را از مردم تحری کند، و وی بدین منظور در پیرامون پایه های بنا چوب بستی ترتیب داد و از بالای آن پرده هائی برای حفظ قبله در آویخت و برای تهیه کردن گچ<sup>۱</sup> و آهک کسانی به صنعاء یمن گسیل کرد تا از آن ناحیه مواد مزبور را بمکه آوردند. و از معدن سنگی که در آغاز از آنجا سنگ استخراج می کرده اند جستجو کرد و هر چه سنگ برای بنا لازم بود از آن فراهم آورد، آنگاه ساختن بنا را بر روی همان پایه هایی که در روزگار ابراهیم، ص، بنیان نهاده شده بود آغاز کرد و دیوارهای آنرا باندازه بیست و هفت ذراع برآورد و چنانکه خود در حدیثش روایت کرد برای آن دودر متصل بزمین قرار داد.

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

سپس در روزگار عبدالملک، حجاج برای پیکار با وی عازم شد و مکه را محاصره کرد و با منجنیق آنقدر سنگ بسوی مسجد پرتاب کرد که دیوارهای آن درهم شکست و پس از آنکه بر ابن الزبیر چیره شد با عبدالملک درباره 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 روزگار قریش بوده است بنیان نهاد چنانکه بنای کنونی کعبه همان است که وی ساخته است، و گویند عبدالملک هنگامیکه بصحت روایتی که ابن الزبیر از

---

۱- از « پ » در بنی و (۱) فضا است.

عایشه نقل کرده پی برده است از این عمل خود پشیمان شده و گفته است: کاش من آنچه را که ابوخیب<sup>۱</sup> در امر بنای کعبه متحمل شد تحمل می کردم و همان شیوه او را پیش میگرفتم از این رو حجاج شش ذراع و یکوچب جایگاه حجر را خراب کرد و آنرا بر اساس قریش بنیان نهاد و در غربی و هم زیر آستانه در شرقی را که امروز دیده می شود مسدود کرد و سایر قسمتهای ساختمان را همچنان که بود فرود گذاشت و هیچگونه تغییری در آن نداد و بنا بر این تمامی بنایی که امروز وجود دارد همان بنای ابن الزبیر است و میان دیواربنای ابن الزبیر و دیوار بنای حجاج اتصال آشکاریست که بچشم دیده می شود و معلوم است که دوبنا را بهم پیوند کرده اند و یکی از دیگری با اندازه یک انگشت جداست و همانند شکافی است که آنرا پر کرده باشد.

و در اینجا اشکال بزرگی روی می دهد زیرا آنچه گفته شد (در چگونگی بنای ابن زبیر و حجاج) منافی گفتار فقیهان در امر طواف کنندگان است، چه بر حسب نظر آنان طواف کنندگان باید از خم شدن بر شادروانی که از پایین روی پایه دیوارها دور میزند احتراز کنند تا در نتیجه طواف ایشان در داخل خانه کعبه انجام نیابد، چه قسمتی از دیوار که همان جایگاه شادروان است بر روی پایه اصلی بنا نشده است. همچنین فقیهان درباره بوسیدن حجر الاسود گفته اند که طواف کننده ناچار است به بوسیدن رجوع کند تا راست ایستاده است تا مبدا قسمتی از طواف او در داخل خانه کعبه انجام یابد. و در این صورت اگر کلیه دیوارها را ابن الزبیر بنا کرده و بر اساس بنای ابراهیم است، چگونه این کیفیتی که فقیهان گفته اند روی می دهد. و برای رهایی از این اشکال ناچارند یکی از این دو نظر را بپذیریم. نخست آنکه بگوییم حجاج کلیه بنا را خراب کرده و آنرا از نو بنیان نهاده است و این نظر را گروهی نقل

---

۱ - در تمام جاهای بجای « ابوخیب » ( بضم خ - فتح ب ) که کنیه عبدالله بن زبیر است « ابو حیب » چاپ شده است . رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل ابو حیب شود .

کرده اند، ولی مشاهده و عیان خلاف این را ثابت می کند، چه اتصال میان دو بنا و جدایی یکی از دو دیوار در قسمت بالای آنها را دیگری بچشم نمودار است و از لحاظ صنعت بنایی درست این عقیده را رد می کند.

و یا اینکه بگوییم ابن الزبیر از تمام جهات بنا را بر اساس ابراهیم بنا نکرده بلکه فقط این امر را در قسمت حجر انجام داده است و بنابر این بنای امروزی با اینکه همان ساختمان ابن الزبیر است بر پایه های ابراهیم بنیان نهاده نشده است و این هم بعید است.

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

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

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

و برای حرم کعبه از همه نواحی آن حقوق تعظیم و شایستگی خاصی واجب کرده است که برای جز آن فرض فرموده است. چنانکه دخول مخالفان دین اسلام بدان حرم ممنوع است و باید کسی که بدرون حرم می رود جامه دوخته نپوشد و

فقط با روانداز بلندی که [ سراسر ] بدن را می گیرد.<sup>۱</sup> داخل شود و زمینی حرم بمنزله جایگاه امن و بستی است که پناه برندگان بدان و جانورانی که در چرا گاه آن می چرند از هر گونه دستبرد دو گزندی مصون اند، از این رو به هیچ خائفی در آن جایگاه نمی توان تعرض کرد و هیچ حیوانی را نمی توان شکار نمود و درختان آنرا نمی توان رای هیزم بکار برد. و حدود حرم که به این مزایا اختصاص دارد عبارت است از: سه میل از راه مدینه تا تنعیم، و از راه عراق هفت میل تا خمیدگی منقطع کوه، و از راه<sup>۲</sup> جعرانه، نه میل تا شعب، و از راه جده ده میل<sup>۳</sup> تا منتقطع عشایر، این است چگونگی و اخبار مربوط به مکه و آنرا ام القری و کعبه نیز می نامند از کلمه « کعب » بعلت بلندی آن و هم آنرا « بکه » گویند اصمعی گوید: زیرا مردم با یکدیگر نرمی می کنند، و مجاهد گوید بآء تکه را به میم بدل کرده اند چنانکه لازم را گویند چه مخرج میم و باء بهم نزدیک است، و نخعی<sup>۴</sup> گوید بکه باباء برخانه کعبه و مکه بامیم بر شهر اطلاق شود. و زهری<sup>۵</sup> گوید بکه به باء بر کلیه مسجد و مکه به میم بر حرم اطلاق گردد. و ملت های گذشته از روزگار جاهلیت مکه را گرامی می داشتند و پادشاهانی مانند کسری (خسرو) و دیگران اموال و گنجینه های بسیار بدان میفرستادند و داستان شمشیرها و دو آهور زرین که عبدالمطلب هنگام کندن چاه زمزم یافته است معروف می باشد. و رسول ﷺ هنگامی که مکه را گشود در چاهیکه در خانه کعبه واقع بود هفتاد هزار اوقیه زریافت و این مبلغ از ارمغانهایی بوده است که پادشاهان آنها را برای خانه کعبه می فرستاده اند و قیمت زر مزبور معادل دو میلیون

۱ - ترجمه آزار است . رجوع به منتهی الارب شود

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

۳ - هفت میل ( ک )

۴ - ابراهیم نخعی ، ابو عمران بن یزید بن اسود تابعی فقیه اصلا از مردم یمن بود و در کوفه میزیست، او محضر عایشه را درک کرده و بسال ۹۶ در گذشته است. ( لغت نامه دهخدا ) .

۵ - ابوبکر محمد بن مسلم زهری معروف به این شهاب محدث تابعی است وی از ده تن از اصحاب رسول، ص ، روایت دارد و در سال ۱۲۴ در گذشته است. ( لغت نامه دهخدا ) .

دینار و به وزن دویست قنطار بوده است. و علی بن ابی طالب، ع، به پیغمبر گفت: ای رسول خدا کاش این ثروت را برای مصارف جنگ بکار می بردی، ولی پیامبر ﷺ آنرا دست نزد. و همین پیشنهاد به ابوبکر گفته شده و او نیز بدان دست نبرد. ازرقی گوید و در بخاری حدیثی است که سند آن به ابوائل<sup>۱</sup> می رسد، گوید: نزد شبیه بن عثمان نشستم و گوید وی نزد عمر بن خطاب نشست و گفت قصد آن کرده ام که در آن (خانه کعبه) هیچگونه زرد (دینار) و سفید (درهم) بجای نگذارم و همه رامیان مسلمانان قسمت کنم. شبیه گفت: تو چنین کاری نخواهی کرد.

گفت: چرا؟ گفت از این رو که دو یار تو (پیامبر ﷺ و ابوبکر ﷺ) چنین کاری نکردند. عمر گفت آنها کسانی بودند که به ایشان اقتدا میشود. و ابو داود و ابن ماجه حدیث مزبور را تخریج کرده اند. و این ثروت همچنان بجای ماند تا هنگامی که فتنه افطس پدید آمد و افطس حسن<sup>۲</sup> بن حسین علی بن علی بن زین العابدین بود که چون در سال ۱۹۹ بر مکه غلبه یافت بسوی کعبه شتافت و همه گنجینه های آنرا تصرف کرد و گفت این ثروت بچه درد کعبه می خورد که بدون سود در آن ذخیره باشد ما برای تصرف آن شایسته تریم که در جنگها ازان استفاده کنیم، و آنگاه مبالغ مزبور را از خزائن کعبه بیرون آورد و تصرف کرد و ازان 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 می کرده اند

۱ - ابوائل شقیق بن سلمه اسدی خزیمی، برخی او را صحابی گفته اند و بعضی دیگر گویند تابعی است از مردم کوفه و در درک صحبت عمر و عثمان و علی معاذبن عباس و ابن مسعود و ابوهریره و عایشه و غیره کرده است. وفات او بسال ۸۲ یا ۸۹ بوده است ( لغت نامه دهخدا).

۲ - از (۱) و (ب) در « ینی » حسین بن حسن. و در دسلان حسین بن حسین است و صحیح صورت متن و منظور حسن بن علی اصغر بن علی سجاد بن حسین بن علی بن ابیطالب ﷺ است، رجوع به لغتنامه ( دهخدا) ذیل حسن افطس شود.

روغن زیتون هم بعنوان هدیه بدانجایگاه می برد و آنها را بر روی صخره ای که در آن معبد بوده میریخته اند.

سپس معبد مزبور کهنه شد و پس از آنکه بنی اسرائیل آن ناحیه را تصرف کردند صخره مزبور را قبله نماز قرار دادند و آن چنان بود که چون موسی علیه السلام بنی اسرائیل را از مصر بیرون برد تا برحسب وعده ای که خدا به اسرائیل پدر ایشان و به پدر وی اسحاق<sup>۱</sup> داده بود بیت المقدس را بتصرف خویش در آورند و چون در سرزمین تیه اقامت کردند خدا به موسی فرمان داد قبه ای از چوب اقاویا بسازد چنانکه اندازه و شکل و هیاکل و تصاویر آن از راه وحی تعیین شده بود و نیز مقرر شده بود که در آن قبه باید تابوت (صندوق عهد) و مائده با بشقابها و مناره ای با قندیل های آن تهیه کند و مذبحی برای قربانی بسازد و وصف تمام اینها بکاملترین طریقی در تورات آمده است.

موسی قبه را بساخت و تابوت عهد را در آن بگذاشت و در آن تابوت بجای الواح نازل شده با دستورهای ده گانه که شکسته بود الواح مصنوعی قرار دارد و مذبح را نزدیک آن ترتیب داد و خدا به موسی امر کرد که هارون امور قربانی را برعهده گیرد و قبه مزبور را در میان خیمه های خود در تیه نصب کردند و بسوی آن نماز می خوانند و در مذبح جلو آن قربانی می کردند و متعرض وی در آنجا می شدند. و چون بر سرزمین شام تسلط یافتند [ قبه را هم به کلکال از بلاد سرزیم مقدس میان قسمت بنی یامین و بنی افرائیم فرود آوردند و در آن جایگاه چهارده سال باقی ماندند هفت سال در مدت جنگ و هفت سال پس از فتح وهنگام تقسیم بلاد و چون یوشع علیه السلام در گذشت آنها بشهر شیلو<sup>۲</sup> نزدیک کلکال نقل کردند و بر گرد آن دیوارها بر آورند و بر این وضع مدت سیصد سال بجای ماند تا آنکه

۱ - در بنی ، و پدران وی اسحاق و یعقوب پیش از وی .  
Silo- ۲

فرزندان فلسطین آنها را 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) آنها به نوف بردند آنگاه در روز گار طالوت آنها به کنعان<sup>۱</sup> از بلاد بنی امین نقل کردند و چون داود علیه السلام بسطنت رسید قبه و تابوت را به بیت المقدس انتقال داد و بر روی آن چادرهای خاصی تعبیه کرد و آنها بر روی صخره قرار داد<sup>۲</sup> و داود علیه السلام تصمیم گرفت مسجدی بر صخره بجای قبه بنیان نهد، ولی این منظور را بپایان نرسانید و بفرزندش سلیمان علیه السلام وصیت کرد و وی در مدت چهار سال از دوران سلطنت خود آنها بنا کرد و در این هنگام پانصد سال از وفات موسی علیه السلام می گذشت و ستونهای مسجد را از روی آن بنیان نهاد و بر روی آن کوشک شیشه ای قرار داد و درها و دیوارهای آنها به روپوش زرین بیاراست و هیاکل و تصاویر و (ظروف)<sup>۳</sup> و مناره ها و کلیدهای آن را از زر بساخت و در عقب عمارت قبه ماندی<sup>۴</sup> بنا کرد که تابوت عهد را در آن بسپارند و تابوت را از صهیون شهری که اقامتگاه پدرش، داود علیه السلام بود آوردند [ و او هنگام بنا کردن مسجد دستور داده بود آنها بیاورند و از این رو در این هنگام حاضر بود ]<sup>۵</sup> و تابوت مزبور را اسباط (رؤسای قبیله) و کاهنان انتقال داده بودند تا آنها در قبه<sup>۶</sup> مانند بگذارند و قبه و ظروف و مذبح همه آنها را در مسجد آماده کردند و برای هریک جایگاه خاصی ترتیب دادند و تا هنگامی که خدا می خواست همچنان پایدار بود تا آنکه پس از هشتصد سال بنا کردن مسجد دوران بخت نصر فرا رسید و او مسجد را ویران ساخت و توره و عصا (عصای موسی) را بسوخت

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

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

۳ - از ( ب )

۴ - در چاپی مصر و بیروت بجای کلمه « مقبوا » « قبر » است و سپس این جمله اضافه شده است : « و آن تابوتی است که الواح در آن قرار دارد »

۵ - عبارت داخل کروش از چاپ ( پ ) نقل شده

۶ - قبر : ( ک ) و ( ا )

و مجسمه‌ها و تصاویر را بریخت و سنگهای مسجد را پراکنده ساخت. سپس هنگامیکه پادشاهان ایران بنی اسرائیل را بسرزمین مقدمشان عودت دادند عزیر<sup>۱</sup> یکی از پیامبران بنی اسرائیل بکمک بهمن<sup>۲</sup> پادشاه ایران مسجد را بار دیگر بنا کرد. و این پادشاه کسی است که بنی اسرائیل را از اسارت بخت نصر نجات داد و ایشانرا فرمانروایی بخشید<sup>۳</sup> و پادشاه مزبور در بنیان نهادن مسجد حدودی برای آنان تعیین کرد که پایین حدود سلیمان بن داود عليه السلام بود و آنها از حدود مزبور تجاوز نکردند.

[ و اما ایوانهایی که در زیر مسجد بنا شده و بصورت دو طبقه یکی بر روی دیگری دیده می شود چنانکه ستون طبقه بالای آنها بر روی ضریبی طبقه پایین قرار گرفته است بسیاری از مردم گمان می کنند ایوانهای مزبور عبارت از اسطبل های سلیمان عليه السلام است در صورتیکه چنین نیست، بلکه منظور از بنیان نهادن آنها پاکی و طهارت بیت المقدس از نجاست موهومی است که خیال می کنند، زیرا در شریعت آنان نجاست هرچند در زیر زمین قرار گیرد و میان آن نجاست نهان و روی زمین پر از خاک باشد، ولی میان نجاست پنهان و ظاهر زمین خط مستقیمی پدید آید آنوقت قسمت ظاهر زمین بتوهم نجس می شود امر متوهم در نزد ایشان مانند امر محقق و مسلم است از این رو ایوانهای مزبور را بدین صورت بنا کرده اند که ستون ایوانهای پایین منتهی به ضریبی های آنها می شود و خط آنها را قطع می کند و در نتیجه نجاست بقسمت طبقات بالا بوسیله خط مستقیم نمی رسد و خانه ازاین نجاست موهوم و خیالی پاک می شود تا بطور کامل و مطمئن تری خانه مقدس بمرحله طهارت و تقدس برسد. ]<sup>۴</sup>

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

۲ - گنگویا مقصود اردشیر است

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

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



آنگاه کشور بنی اسرائیل میان پادشاهان یونان و ایران و روم دست بدست میگشت و در این مدت پادشاهی خاندان اسرائیل به مرحله عظمت رسید و [پس از آن]<sup>۱</sup> خاندان چشمنای<sup>۲</sup> که از کاهنان آن قوم بودند به سلطنت رسیده اند و آنگاه فرمانروایی به هیرودس<sup>۳</sup> بیت المقدس را به حدود بنای سلیمان عليه السلام بنیان نهد و در زیبایی آن دقت فراوان به کار برد تا آن که بنای مزبور را در مدت شش سال تکمیل کرد و چون نوبت سلطنت روم به طیطش رسید و بر کشور بنی اسرائیل دست یافت بیت المقدس و مسجد آنرا خراب کرد و فرمان داد که در جایگاه آن زراعت کنند پس از چندی رومیان به دین مسیح عليه السلام گرویدند و به تعظیم آن متحد شدند آنگاه وضع پادشاهان روم در پیروی از دین مسیح دگرگون شد و یکبار بدان میگرویدند و بار دیگر آنرا فرومیگذاشتند تا آنکه نوبت پادشاهی به قسطنطین<sup>۴</sup> رسید و مادر وی هیلانه<sup>۵</sup> (هلن) بدین مسیح ایمان آورد و به قدس<sup>۶</sup> (اورشلیم) سفر کرد تا چوبی را که که به عقیده ی آنان مسیح را بدان به دار اوینخته اند بدست آورد، و در آنجا کشیشان<sup>۷</sup> کشیشان<sup>۷</sup> به وی خیر دادند که چوبی بر روی زمین انداخته شده و بر آن خاکروبه ها و کثافات نشسته است. هلن دستور داد چوب را از زیر خاکروبه ها بیرون آورده اند و در جایگاه آن خاکروبه ها کلیسای قمامه<sup>۸</sup> را بنیان نهاد چنانچه که گویی کلیسای مزبور بر روی قبر وی به عقیده ی آنان بنا شده است و فرمان داد بقیه ی ساختمان بیت المقدس را (که باقی مانده بود) خراب کنند و هم خاکروبه ها و

۱ - در « بنی » نیست.

۲- Machabees , Les asmoneens

۳- Herode

۴- Constantin

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

۶ - Jerusalem

۷ - این صورت « قساوسه » از چاهای مصر و بیروت است در « بنی » کلمه « قمامه » است که در لغت بمعنی « جمعیت مردم است »

۸ - این نام را مسلمانان به کلیسای مزبور داده اند و خود مسیحیان بجای آن « معبد زندگی دوباره » می گویند

کثافات را روی صخره بریزند چنانچه جایگاه آن در زیر کثافات مزبور نهان شود تا بر حسب گمان ایشان کیفری باشد برای کسانی که قبر مسیح بی احترامی کردند سپس مسیحیان در مقابل قمامه بیت لحم را بنا کردند و آن خانه ایست که عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در آن متولد شده است. و بیت المقدس بر همین وضع باقی بود تا آنکه دوران اسلام پدید آمد و عمر برای فتح بیت المقدس بدان جایگاه رفت و درباره ی صخره سوال کرد مردم آنرا که خاکروبه ها و خاک فراوانی روی آنرا فرو پوشیده بود نشان دادند. عمر آن را از زیر خاک ها بیرون آورد (و روی آنرا پاک کردند) و بر آن مسجدی بر طریق بداوت بنیاد نهاد و شان آنرا بزرگ داشت، بنا بر آنچه خدا تعظیم آن اعلان فرموده و در قرآن (ام الکتاب)<sup>۱</sup> فضیلت آن از پیش آمده بر حسب آنچه ثبت شده است.

سپس ولید بن عبدالملک بر وفق سنن مساجد اسلام آنچه خدا می خواست در استوار کردن مسجد مزبور توجه و عنایت کرد چنانکه همین شیوه را درباره ی مسجد الحرام و مسجد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مدینه و مسجد دمشق پیش گرفت. و عربها مسجد دمشق را « بلاط الولید »<sup>۲</sup> می نامیدند، وی پادشاه روم را ملزم ساخت تا کارگران و مواد لازم برای تعمیر مساجد مزبور بفرستد و آنها را با (کاشی کاری) بیاراید و پادشاه روم دستور ولید را پذیرفت و بر طبق دلخواه وی بنای مساجد یاد کرده تکمیل گردید، آنگاه چون وضع خلافت در اواخر قرن پنجم هجری رو بضعف نهاد و بیت المقدس جزو قلمرو عبیدیان (فاطمیان) یا خلفای شیعه قاهره بشمار می رفت و بفرمانروائی آنان اختلال و زبونی راه یافته بود از این رو و فرنگان به بیت

---

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

۲ - « بنی »

المقدس لشکر کشیدند و با فتح بیت المقدس مالک همه ثغور شام<sup>۱</sup> شدند و بر صخره مقدس آن کلیسایی بنیان نهادند که آنرا گرامی می شمردند و به بنای آن افتخار می کردند، لیکن همینکه صلاح الدین بن ایوب کردی در کشور مصر و شام استقلال یافت و آثار و بدعتهای عبیدیان را از میان برد به شام لشکر کشید و با فرنگانی که بر بیت المقدس تسلط داشتند بجهد پرداخت تا آنکه برایشان غلبه یافت و بیت المقدس و کلیه مرزهای شام را که در تصرف خود داشتند از آنان باز گرفت و این واقعه در حدود سال ۵۸۰ هجری روی داد. صلاح الدین کلیسایی را که مسیحیان بر روی صخره بنا کرده بودند منهدم کرد و صخره را آشکار ساخت و مسجد را به اسلویی بنیان نهاد که هم اکنون نیز بر همان وضع پایدار است.

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

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

---

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

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

و اما مدینه منوره که آنرا یثرب هم می نامند، بنا کننده آن یثرب بن مهلائیل از عمالقه است و بنام او خوانده شده است، و بنی اسرائیل مدینه را از جمله شهرهایی که در سرزمین حجاز گرفتند متصرف شدند. و آنگاه خاندان قیله<sup>۱</sup> از قبیله غسان با ایشان مجاور شدند و خاندان مزبور بر بنی اسرائیل غلبه یافتند و مدینه و ذره های آنرا از ایشان باز گفتند سپس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان یافت تا بدان شهر مهاجرت کند چه عنایت سابق خدا بدان شهر بود، از این رو وی با ابوبکر رضی الله عنه به مدینه مهاجرت کرد و اصحاب نیز از وی پیروی کردند. پیامبر صلی الله علیه و آله در آن شهر سکونت گزید و مسجد و خانه های خویش را بساخت و این بنا در جایگاهی بود که خدا آنرا برای این منظور آماده کرده و از روز ازل بدین تشریف اختصاص داده بود. و خاندان قیله وی را پناه دادند و به او یاری کردند و به همین سبب آنان را انصار نامیدند. و دین اسلام از مدینه بمرحله کمال رسید چنانکه بر همه ادیان برتری یافت و پیغمبر بر قوم خود غالب شد و مکه را فتح کرد و بتصرف خود در آورد و انصار گمان کردند که پس از فتح مکه وی آنان را ترک می گوید و بزادگاه خود منتقل می شود از این رو و این پیش آمد مورد توجه آنان واقع شد تا آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله آنانرا مخاطب ساخت و بایشان خبر داد که تا دم مرگ مدینه را ترک نخواهد گفت. و هنگامیکه آن حضرت صلی الله علیه و آله

---

۱ - اوس و خزرج

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

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

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

---

۱ - رافع بن خدیج ( بضم خ - فتح د ) محدثی است که در مدینه متولد شده و یکی از انصار بشمار می رفته و در سال ۷۴ هجری در گذشته است.

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

است که ما بر آن نیستیم هیچیک از آنها را نقل کنیم زیرا خانه های مزبور نه بروفق شرع و نه برطریقی دینی است کسی بآنها توجهی ندارد وبتاریخ آنها اهمیت نمی دهد و درباره آنها آنچه در تواریخ آمده کافی است و هر که بخواهد بتاریخ آشنا شود بر اوست که بکتاب مزبور رجوع کند و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید.<sup>۱</sup>

### فصل هفتم

#### درآینه شهرهای کوچک و بزرگ در افریقه و مغرب اندک است.

زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به اقوام بربر بوده است. و کلیه اجتماعات و آبادانی های نواحی یاد کرده و در مرحله بادیه نشینی قرار داشته و حضارت و شهر نشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان بمرحله کمال برسد و دولتهایی که از فرنگان و عرب در آن سرزمین فرمانروایی می کرده اند، دوران حکومت آن ها چندان ادامه نیافته است که آداب حضارت و شهر نشینی آنان در آن ممالک رسوخ یابد. از این رو عادات و شئون بادیه نشینی همچنان در میان آنان پایدار مانده است و بآداب مذکور نزدیکتر اند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و همچنین صنایع درمیان بربرها کمتر متداول است، زیرا بادیه نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از توابع شهر نشینی و حضارت است و بناها و ساختمان ها بسبب صنایع کمال می پذیرد و ناچار باید کسانی در آموختن آنها مهارت یابند، و چون بربرها بکسب صنایع نپرداخته اند از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته اند تا چه رسد باینکه به ساختن شهرها اقدام کنند، و گذشته از این بربرها دارای عصبیت ها و خاندانهای و قبایل می باشند و هیچ گروهی از آنان یافت نمی

---

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

شود که تهی از عصیبت باشد و داشتن عصیبت 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 بر نگهبانان و سپاهیان شهر تکیه می کنند تا آنانرا از خطرات مصون دارند و از این رو می بینیم که بادیه نشینان از سکونت یا اقامت گزیدن در شهرها سر باز می زنند و تنها موجبی که آنان را به سکونت در شهرها و می دارد توانگری و تجمل خواهی است و چنین گروهی هم بسیار اندک اند. بدین سبب سراسر یا بیشتر عمران و اجتماع افریقیه و مغرب بوضع بادیه نشینی است و مردم آن نواحی چادر نشین اند و دارای چارپایانی از قبیل شترو گوسفند می باشند و به زاغه هایی در کوهها پناه می برند. کلیه و یا بیشتر عمران و اجتماع بلاد غیر عرب عبارت از دهکده ها و شهرستانها و روستاهایی در ممالک اندلس و شام و مصر و عراق عجم و امثال اینها بوده است، زیرا اقوام غیر عرب جز در موارد قلیلی خداوندان نسب نیستند که سلسله خاندان خود را حفظ کنند و در صراحت نسب و پیوند آن بریکدیگر ببالند بلکه این مزیت اغلب به بادیه نشینان اختصاص دارد چه پیوند نسب آنان را بیکدیگر نزدیکتر می کند ورشته خویشاوندی را استوار تر می سازند و از این رو عصیبت آنان هم به همین میزان مستحکمتر می شود و صاحبان اینگونه عصیبت ها شیفته بادیه نشینی می باشند و از اقامت در شهر دوری می جویند، چه شهر نشینی دلاوری آنانرا از میان می برد و ایشانرا متکی بدیگران می کند. پس باید این حقیقت را دریافت و مسائل را بر آن قیاس کرد.<sup>۱</sup>

### فصل هشتم

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

---

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

و علت آن نظیر مطالبی است که درباره بربرها یاد کردیم، زیرا عرب نیز از اقوام دیگر، بدوی تر و دورتر از صنایع است. و نیز بسبب آنکه تا زیان نسبت به ممالکی که هنگام اسلام گشودند تا پیش از اسلام بیگانه و نا آشنا بودند، ولی همینکه کشورهای مزبور را (پس از اسلام) متصرف شدند دیری نگذشت که رسوم شهرنشینی را بکمال اخذ کردند با اینکه هنگامیکه بناهای دیگران را دیدند خود را از بنیان نهادن ساختمانهای نوینی بی نیاز شمردند.

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

و چون مردم از روزگاری که دین فرمانروایی می کرد 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 جس و صنایع و امور بنایی را از آنان اقتباس کرد و آداب و رسوم شهر نشینی و توانگری و تجمل خواهی آنانرا به صنایع و ساختمانهای بلند کشانید، آنوقت بناهای استوار بر افراشتند و کارگاههای صنعتی ایجاد کردند، ولی این کیفیت هنگامی پدید آمد که با انقراض دولت عرب نزدیک بود و مدت درازی دوام نیافت که بتوانند بناهای فراوان بنیان نهند و شهرها و شهرستانهای گوناگون بر پاسازند، ولی ملتهای دیگر بدینسان نبودند چنانکه دوران



فرمانروائی ایرانیان هزاران سال بطول انجامید و همچنین قبطیان و نبطیان و رومیان و هم خود تازیان در دوره های پیشین عاد و ثمود و عمالقه و تبع ها مدتهای زیاد و فرمانروائی کردند و انواع صنایع در میان آنان رسوخ یافت از این رو شماره بناها و معابد ایشان بسیار بود و روزگارهای دراز در جهان بیاد گار ماند، و اگر خواننده در این باره با دیده بینا بنگرد 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

بسرعت راه می یابد.

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

و اما درباره وزش بادهای دشتها و وزشگاههای مختلف و گوناگون دارد و کوچ کردن از این سوی بدان سوی ضامن استفاده از وزشگاههای خوش است، زیرا بادهای ناپاک و بدبو بسبب سکونت گزیدن و در یکجا ماندن و فزونی زباله و کثافات

پدید می آید و بین تا زیان هنگامیکه کوفه و بصره و قیروان را بنیان نهادند چگونه در طرز بنای آنها از همه چیز بجز چراگاه شترانشان غفلت کردند و تنها نزدیکی به دشت و راههای کوچ کردن را در نظر گرفتند. از این رو اماکن مزبور از لحاظ وضع طبیعی به هیچ رو مناسب شهر نبود و چنانکه یاد کردیم ماده ای که در حفظ اجتماع و عمران، بدان نیاز است در پیرامون آنها یافت نمشد، تا پس از فرمانروایی آنان به عمران شهرهای مزبور یاری کند، چنانکه جایگاه هایی که برای بنیان گذاردن آن شهرها برگزیده بودند برای سکونت گزیدن طبیعی نبود و در میان جمعیتها و طوایف گوناگون قرار نداشت، تا مردم آنها را آباد کنند و بر جمعیت آنها بیفزایند از این رو در نخستین وهله ای که رشته فرمانروایی آنان از هم گسیخت و عصیبت آنان که بمنزله حصاری برای آن شهرها بود از میان رفت شهرهای مزبور هم بیدرنگ رو به ویرانی و انحلال نهاد، چنانکه گویی در جهان وجود نداشته است و خدا کار می راند و مراد بر می آرد که باز شکننده ای نیست و پس آورد ساز حکم او را.<sup>۱</sup>

## فصل دهم

### در مبادی ویرانی شهرها

باید دانست هنگامیکه نخست شهرها را بنیان می نهند دارای خانه ها و مساکن اندکیست و ابزار (مصالح) و لوازم بنایی از قبیل سنگ و آهک و دیگر وسایلی که مایه برافزاشتن دیوارها از لحاظ بلندی و زیبایی است، مانند سنگهای تراشیده و صاف و مرمر و کاشی و شبهه و صدف و شیشه در آن کمیاب است و از این رو بناهای آن در چنین وضعی شبیه به مساکن بادیه نشینان و ابزار (مصالح) آن تباہ و فاسد است.

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ ۗ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٤١﴾ الرعد: ٤١

ولی هنگامی که عمران و اجتماع شهر توسعه یابد و بر جمعیت آن افزوده شود ابزار و وسایل آن هم بسبب کارهای فراوان و بسیاری صنعتگران فزونی مییابد تا بمرحله نهایی و کمال خود می رسد، چنانکه در این باره گفتگو کردیم. از این رو همینکه عمران آن انحطاط یابد و از ساکنان آن کاسته شود، ساختمانهای آن که تقلیل می یابد و فاقد بناهای زیبا و بلند و استوار می شود 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 می شود و رفته رفته مردم بکلی فاقد این گونه لوازم می گردند و برای بناها و ساختمانهای خود از همان مواد مصالحی که در بناهای کهنه بکار رفته استفاده می کنند و آنان را از کار گاهی به کار گاه دیگر نقل می کنند زیرا بیشتر کارگاهها و کاخها و خانه ها بسبب کمی عمران، خالی از سکنه می باشد و شهر آن رونق و آبادی نخستین خود را بکلی از دست می دهد، سپس پیوسته این مصالح و ابزار بنایی کاخ بکاخ و خانه به خانه با دست بکار گذاشته می شود (نه با وسایل ماشینی یا چرخ) تا آنکه قسمت عمده آنها را بکلی از دست می دهند و دیری نمی گذرد که در ساختن ابنیه بهمان وضع بادیه نشینی باز می گردند و بجای سنگ خشت در بناها بکار می رند و سبک زیبایی و ظرافت را بکلی از دست می دهند و سرانجام ابنیه شهر مانند خانه های دهکده ها و قصاب و روستاها می شود و آثار بادیه نشینی در آن نمودار می گردد: و آنگاه همچنان روبنقصان و خرابی می رود تا به آخرین مرحله ویرانی می رسد، اگر برای آن مقدر شده باشد. دستور خدای تعالی است در میان بندگانش.

## فصل یازدهم

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

وعلت آن این است که ثابت و دانسته شده است یکفرد بشر بتنهایی بکار  
نیازمندیهای خود در امر معاش نمی پردازد، بلکه افراد یک اجتماع با یکدیگر  
همدستی و تعاون می کنند تا بتوانند وسایل معاش خود را فراهم سازند و موادی که  
در پرتو همکاری و تعاون گروهی از مردم بدست می آید برای جماعتی چند برابر  
آن عده کافی خواهد بود و ضروریات آنها را برطرف خواهد کرد. چنانکه در مثل  
یکفرد بتنهایی مقدار خوراک خود را از گندم فراهم نمی سازد، ولی هرگاه برای  
بدست آوردن آن، شش یا ده تن همکاری کنند. یعنی آهنگر و درودگر برای ساختن  
ابزار و گاودار برای شخم و دروگر برای درویدن خوشه ها و تنی چند برای کارها و  
ضروریات دیگر کشاورزی همدس شوند، خواه این کارها را میان خود تقسیم کنند و  
یا بطور جمعی آنها را انجام دهند و با این کار خود مقداری مواد غذایی تولید کنند،  
آنوقت این مواد غذایی برای گروههایی چندین برابر آنان کافی خواهد بود. بنابر این  
کارکرد انسانی پس از اجتماع و همدستی زاید بر ضروریات و نیازمندیهای آن  
کارگران خواهد بود.

و هر گاه کلیه کارهای ساکنان یک شهر یا قصبه بر مقدار ضروریات و  
نیازمندیهای آنان تقسیم شود میزان کمتری از آن کارها هم در برابر نیازمندیهای  
ایشان کفایت خواهد کرد و کارهای ایشان یکسره نسبت به ضروریات نیازمندیهای  
آنان فزوتتر خواهد بود و آنوقت مازاد این کارها صرف عادات و کیفیات تجمل  
خواهی و وسایل رفاه و توانگری خواهد شد و نیازمندیهای مردم شهرهای دیگر را  
هم برطرف خواهند کرد و دیگرن آنها را در مقابل اجناس دیگر یا بهای آنها خواهند  
گرفت و از این راه بمرحله توانگری خواهند رسید و ما در فصل پنجم در باب پیشه

و روزی ثابت کردیم که در آمد و دارایی عبارت از ارزش کارهی انسانی است و از این رو هر گاه کارهای انسانی فزونی یابد بر ارزش آنها هم در میان آنان افزوده می شود و در نتیجه خواهی نخواهی دارایی و در آمد آنان فزونی می یابد و این امر موجب رفاه و توانگری آنان می شود و بدان منتهی می گردد که بتجمل پرستی و عادات و نیازمندیهای آن روی آورند و در زیبایی و ظرافت مساکن و پوشیدنیهای خود بکوشند و ظروف و اثاث عالی و نیکو فراهم آورند و خدم و حشم و مرکوبهای بهتر آماده سازند و اینها همه کارهایی است که به ارزش هایشان طلب می شوند و برای ساختن آنها هنرمندان زبردستی بر می گزینند و آن گروه بتهیه کردن آنها همت می گمارند و در نتیجه بازار کارها و صنایع رواج می یابد و دخل و خرج مردم شهر افزونتر می شود و پیشه وران و هنرمندانی که این کارها را پیشه خود می کنند از راه کارهی 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 بدس آورده ها توسعه می پذیرد و عادات و رسوم و نیازمندیهای آن افزون می گردد و برای بدست آوردن آنها صنایع نوینی ابداع می شود و آنگاه ارزش آنها بالا می رود و به همین سبب دارایی محصول در شهر برای بار دوم دو برابر می شود و بازار کارها بیش از بار نخستین رواج می یابد و همچنین در بار دوم و سوم کار رونق می گیرد زیرا کلیه آن کارهای زاید بامور تجملی و توانگری اختصاص مییابد، برعکس کارهای اصلی که تنها بامور معاش تعلق می گیرد.

پس<sup>۱</sup> هر گاه شهری بسبب یکنوع اجتماع و عمران برتری یابد این برتری در نتیجه فزونی بدست آورده ها و وسایل رفاه و بعلت عادات و رسوم تجملی خواهد بود که در شهر دیگر یافت نمی شود و هر چه عمران آن از شهرهی دیگر بیشتر و وافرتر باشد وضع زندگی مردم آن نیز بهمان نسبت در توانگری و تجمل

---

۱ - عبارت در بیشتر نسخه های دسترس مامغشوش است.

خواهی از وضع زندگی مردم شهری که از آن فروتر است کاملتر و مرفه تر خواهد بود و این تناسب بر یک شیوه در تمام اصناف نمودار خواهد گردید، چنانکه زندگانی قاضی و بازرگان و صنعتگر و بازاری و امیر و شرطی (پاسبان) این شهر با زندگانی همان اصناف در شهر عقب مانده تفاوت خواهد داشت و این حقیقت را می توان در مغرب ملاحظه کرد و در مثل وضع فاس را با دیگر شهرهای آن ناحیه، مانند بجابه و تلمسان و سبته سنجید، آنوقت می بینیم میان آنها خواه از جهات کلی و خواه در جزئیات تفاوت بسیاری وجود دارد چنانکه زندگانی یک قاضی در فاس مرفه تر از زندگانی یک قاضی در تلمسن است و همچنین هر صنفی را در دو شهر مزبور با یکدیگر مقایسه کنیم می بینیم که وضع زندگانی آنان در فاس بهتر از زندگانی همان صنف در تلمسان است و نیز وضع تلمسان با وهران و الجزایر و وضع وهران و الجزایر با شهرهای فروتر از آنها بر همین شیوه است تا بدهکده های کوهستانی می رسیم که کارهایشان تنها منحصر به تهیه ضروریات معاش آنان می باشد یا از فراهم آوردن آن هم قاصراند.

و علت آن تفاوت و اختلاف کارها در شهرهای مزبور می باشد چنانکه گوئی همه آنها بازاریهای مخصوص کارهاست و خرج در هر بازاری بنسبت خود آن است چنانکه دخل یک قاضی در فاس و هم در تلمسان برابر خرج اوست، ولی در هر جا درآمد و هزینه بیشتر باشد وضع معاش اهالی آن عظیم تر و وسیع تر خواهد بود و در آمد و هزینه در فاس بعلت رواج بازار کارها در آن بیش از دیگر شهرهاست چه احوال تجمل خواهی و ثروت در آن شهر انبوه تر و فزونتر است و بنابر این وضع معاش اهالی آن هم فراوانتر و بیشتر است. آنگاه وضع زندگی اهالی وهران و قسطنطنیه و الجزایر و بیسکره نیز بر همین منوال است تا چنانکه یاد کردیم بشهرهایی می رسیم که کارشان برای فراهم آوردن ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و چنین نقاطی را نمی توان در شمار شهر آورد، چه آنها از قبیل قریه ها و

دهکده های کوهستانی محسوب می شوند و به همین سبب مردم اینگونه شهرهای کوچک ضعیف احوال اند و تا حدی دچار فقر و بینوایی هستند زیرا کارهایشان در برابر ضروریات زندگانی آنان وافی نیست و مال و ثروتی که برای ثمره دادن بکار می اندازند فزونی نمی یابد و از این رو و دارایی آنان رشد و توسعه نمی یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند می باشند. از این رو دارایی آنان رشد و توسعه نمی یابد و بجز در موارد نادری بینوا و نیازمند می باشند. و این حقیقت را می توان حتی در وضع زندگی گدایان و بنیویان آنان مورد تأمل و اندیشه قرار داد، زیرا گدایان فاس از گدایان تلمسان یا وهران مرفه تراند و من در فاس دیدم که گدایان در روزهای قربانی بهای گوشت قربانیرا می خواستند و بسیاری از لوازم تجملی و وسایل توانگران مانند گوشت و روغن و ابزار پخت و پز و پوشیدنیها و اثاث زندگی چون غربال و ظروف را در خواست می کردند و اگر گدایی در تلمسان یا وهران چنین وسایلی را از مردم بخواهد منکر شمرده می شود و او را مورد سرزنش قرار می دهند. و در این روزگار درباره آداب و رسوم توانگری و وسایل ناز و نعمت مردم قاهره و مصر اخباری بما می رسد که بسیار شگفت آور است، چنانکه بسیاری از بینویان مغرب بهمین سبب مشتاق منتقل شدن به مصر می شوند چه می شوند که وضع رفاه و آسایش مردم در آن کشور از دیگر نواحی بهتر است. و عامه معتقدند علت آن این است که<sup>۱</sup> در آن سرزمین ثروت سرشاری وجود دارد و گنجینه های فراوانی در دسترس مردم آن کشور است و اهالی آن کشور بیش از مردم کلیه شهرها صدقه و ایثار می کنند در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست بلکه علت و فور نعمت و ثروت در آن سرزمین چنانکه می دانیم این است که مصر و قاهره از لحاظ عمران نسبت به

---

۱ - مردم آن سرزمین نسبت بیکدیگر ایثار فراوان می کنند یا گنجینه های بسیار در دسترس آنان قرار دارد : (اضافه چاپهای مصر و بیروت)

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

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

وهنگامی که سطح درآمد و هزینه ترقی کند وضع زندگانی مردم هم بهبود می یابد و شهر رو بتوسعه می رود هر چه درباره اینگونه مسائل میشنوی منکر مشو و آنها را بفزونی عمران و آنچه از آن پدید می آید برگردان و بسنج همچون: محصولها و دارایی هایی که بسبب آنها بخشش و ایثار برای جویندگان آن آسان می شود. اینگونه نتایج عمران در بهبود زندگانی مردم و توسعه شهرها تأثیرات شگرف دارد.

نظیر این وضع را می توان از حیوانات (غیراهلی) در خانه های یک شهر دریافت که چگونه از لحاظ دور شدن از این خانه یا نزدیک شدن بخانه دیگری متفاوتند زیرا در حیاط و پیرامون خانه های توانگران و خداوندان نعمت که سفره های رنگارنگ دارند بعلت ریختن دانه ها و پس مانده های سفره انواع جانوران از قبیل دسته های مورچه و دیگر حشرات گرد می آیند. [و در زیر زمین آنها موشهای فراوان خانه می کنند و گربه ها بدانها پناه می برند] <sup>۱</sup> و بر فراز آنها دسته های پرندگان پرواز می کنند تا آنکه از دانه ها و خرده فضولات آنها بهره مند شوند و خود را از گرسنگی و تشنگی برهانند، ولی در پیرامون خانه های بینوایان و فقیران که از لحاظ روزی در مضیقه هستند هیچ جانوری گرد نمی آید و در فضای آنها هیچگونه پرنده ای پرواز نمی کند و بزوایای مساکن ایشان نه موش و نه گربه ای پناه می آورد چنانکه شاعر گوید:

---

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



پرنندگان بجایی فرود می‌آیند که در آنجا دانه ریخته باشد، آنها بخانه های بخشندگان می آیند.<sup>۱</sup>

پس در اسرار خدای تعالی بیندیش و گروه های مردم را با دسته های جانوران و خرده ریزه های سفره ها را با مازاد روزی و ثروت مقایسه کن که چگونه بخشش آن بر کسانی که قصد بذل وجود داشته باشند آسان می شود زیرا اغلب بی نیاز هستند و از آنچه بدیگران می بخشند در دسترس آنان بحد و فور یافت می شود و باید دانست که وسعت و رفاه احوال و فزونی ناز و نعمت در اجتماع بفرآوانی آنها وابستگی دارد و خدا از جهانیان بی نیاز است.<sup>۲</sup>

## فصل دوازدهم

### درباره ارزشهای (ارزاق و کالاهای) شهرها

باید دانست که کالاها و مواد کلیه بازارها و عبارت از نیازمندیهای مردم است و این مواد بر دو گونه است: برخی ضرور و لازم اند مانند مواد غذایی گندم و جو و نظایر آنها چون باقلا نخود و دانه خلر و دیگر حبوب. و همچون چاشنی های اغذیه مانند پیاز و سیر و غیره و برخی در مرحله تفنی و کمالی می باشند مانند: خورشها و میوه ها و انواع پوشیدنیها و اثاث و ابزار خانه و مرکوبها و دیگر اقسام ساختمانها و بناها

۱ - مضمون شعر سعدی است که گوید:

مرغ جایی رود که جینه بود نه بجایی رود که هجی نبود

۲ - ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عِنْدَ عِلْمِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ۹۷ و در چاهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی دانایتر است و او از جهانیان بی نیاز است» صورت متن از (پ) و (ینی) است.

و هرگاه شهر توسعه یابد و ساکنان آن افزون شود بهای مواد ضروری از قبیل اغذیه و نظایر آنها ارزان می شود و بهای اشیای تفنی و کمالی چون خورشها و میوه ها و غیره روبگرانی می گذارند. و هرگاه جمیعت شهری تقلیل یابد و اجتماع و عمران آن ضعیف گردد قضیه برعکس خواهد بود. و علت آن این است که چون حبوب از مواد غذایی ضروری است برای تولید آنها کوشش فراوان می شود زیرا هیچ فردی از فراهم آوردن مواد خوراکی ماهیانه یا سالانه خود و خانواده اش غفلت نمی کند و از این رو عموم یا بیشتر مردم در آن شهر یا در نواحی نزدیک آن بری تولید و بدست آوردن آنها بتلاش می پردازند و ناچار هستند اینگونه نیازمندیهای خود را فراهم سازند و چون همه مردم برای بدست آوردن مواد غذایی خود می کوشند در نتیجه مقدار بسیاری از مواد خوراکی نسبت به میزان نیازمندی خاندانهای آنها زیاد می آید که نیاز بسیاری از مردم آن شهر را بر طرف می کند و از این رو بی شک مواد خوراکی بیش از نیاز مردم آن شهر فراهم می آید و اغلب بهای آنها تنزل می کند مگر آنکه در بعضی از سالها زراعت آنها دچار آسیبهای آسمانی بشود و اگر بعلت بیم از این گونه آفت زدگی ها مواد غذایی را احتکار نمی کردند در نتیجه فراوانی آنها که در پرتو توسعه عمران و اجتماع حاصل می شود بیگمان آنها را مفت و رایگان در دسترس مردم قرار می دادند.

ولی دیگر لوازم زندگی مانند خورشها و میوه ها و نظایر آنها چندان مورد نیاز عامه اهالی شهر نیست و مردم شهر یکسره در راه بدست آوردن آنها تلاش نمی کنند، بلکه اکثریت مردم هم بدانها توجهی ندارند گذشته از این، هنگامیکه یک شهر از لحاظ عمران توسعه پذیرد و عادت و رسوم تجملی و ثروتمندی در آن بیش از حد رواج یابد آنوقت اینگونه لوازم تفنی 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 برهمان میزان نخست کمیاب باقی خواهد بود و از این رو جویندگان برای بدست آوردن آنها ازدحام می کنند و توانگران و آسایش طلبان بهای آنها را بیش از اندازه گران می پردازند، زیرا بیش از دیگران بدانها نیازمندند و بدین سبب اینگونه لوازم چنانکه می بینی گران می شود.

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

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

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

۳- فزونی توانگران و تجمل دوستان و نیاز فراوان آنان به آینه دیگران را بخدمت خودگمارند و از مهارت صنعتگران را بخود اختصاص دهند موجب می شود که به پیشه وران و صنعتگران مزدهای گزاف و بیش از ارزش حقیقی کار آنها پردازند و در نتیجه کارگران و هنرمندان و پیشه وران ارجمند می شوند و کارهای آنان گران می شود و در نتیجه این امر مخارج مردم شهر بیش از پیش افزایش می یابد.

ولی در شهرهای کوچک و کم جمعیت می باشد و از سوی دیگر بسبب کوچکی شهر می ترسند مواد غذایی کمیاب شود، از این رو و آنچه بدست می آورند آنها را در نزد خود نگهدارند و احتکار می کنند و در نتیجه مواد مزبور در میان آنان کمیاب می شود و بهای آنها برای خریدار بالا می رود

---

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

و اما مرافقی<sup>۱</sup> که دارند، آنها هم بی استفاده می ماند و بعلت کمی جمعیت و تنگی معیشت مردم بی خریدار می شود و بازار آنها رواج نمی یابد و ارزش آنها ارزان می شود و گاهی بهای باج و خرابی را که بنام سلطان در بازارها و دروازه های شهر بر ارزاق عمومی وضع می کند و هم منافی را که گرد آورندگان خراج برای خودشان از فروشندگان میگردن نیز بر قیمت مواد غذایی می افزایند و آنرا روی جنس می کشند و بهمین قیمت های مواد غذایی در شهرها گرانتر از نواحی بادیه نشینان است، زیرا باج و خراج و دیگر تکالیفی که ماموران بر مردم تحمیل می کنند درمیان آنان اندک است یا بکلی وجود ندارد، ولی در شهرها بویژه در آخرین مراحل دولتها اینگونه مالیاتها بطور روز افزون افزایش می یابد.

و گاهی هم قیمت مخارج و زحماتیرا که از راه کشاورزی در تولید مواد غذایی متحمل می شوند نیز بر بهای آن مواد می افزایند و پیوسته این قسمت را در ارزش اجناس حفظ می کنند، چنانکه در این روزگار در اندلس این وضع روی داده است. زیرا چون مسیحیان، مسلمانان را از اراضی حاصلخیز اندلس رانده و آنان ناچار به کناره دریا و بلاد و نواحی ناسازگار آن پناه برده اند که در آنجا گیاه و زراعت بخوبی بدست نمی آید و زمین ای حاصلخیز و شهرهای پاکیزه<sup>۲</sup> خوش آب و هوا را مسیحیان از تصرف آنان خارج ساخته اند از این رو و مجبور شده اند (برای کشاورزی) کشتزارها و گاوهای مخصوص زراعت را بعنوان اجاره و کرایه بدست آورند و با ممارست در اصلاح گیاه ها و حاصلخیز کردن زمینه سعی بلیغ مبذول دارند و در این راه با رنج فراوان باید بکارهای پر ارزش و تهیه کردن کود و دیگر تدابیر دست زنند و از این رو و در راه کشاورزی باید مخارج خطیری بپردازند، این است که مخارج مزبور را در بهای محصولات در نظر میگیرند و بهمین سبب از زمانی که

۱ - هر آنچه از آن نفع برند .

۲ - اشاره به آیه : ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ الأعراف: ۵۸

مسیحیان، مسلمانان اندلس را مجبور کرده اند که باین ناحیه مهاجرت کنند و سرزمین مزبور با سواحل آن به مسلمانان اختصاص یافته است، کشور اندلس بگرانی ارزاق مشهور شده است. و وقتی مردم می شنوند سرزمین آنان گرفتار گرانی بهای ارزاق است گمان می کنند که علت آن کمی مواد غذایی و حبوب در آن ناحیه است. در صورتیکه حقیقت امر چنین نیست، و مردم اندلس چنانکه می دانیم نسبت به مردم آن ناحیه کشاورزتر و در این امر از دیگران بصیر ترند و کمتر فردی از سلطان گرفت تا بازاری در این کشور یافت می شود که دارای کشتزار یا زمین - مزروعی کوچکی برای کشاورزی نباشد، مگر گروه اندکی از صنعتگران و پیشه وران یا غربانی که از شهر دیگر در شهری سکونت می گزینند از قبیل غازیان مجاهد که صاحب املاک مزروعی نیستند، بهمین سبب سلطان بجای مستمری نقدی اینگونه غازیان را به جیره یا حقوق جنسی اختصاص می دهند یعنی مواد غذایی و علوفه ی آنها را به مزارع حواله می دهد بنابر این تنها موجب گرانی حبوب در میان آنان همان است که یاد کردیم و چون بر عکس بربرها در سرزمین های حاصلخیز و آبادانی بسر میرند همه ی آن سخیهای و بارهای سنگین از آنان دور شده است. باضافه اینکه فلاحت افزون و عمومی است و همین امر موجب ارزانی مواد غذایی در کشور آنان میباشد. و خدا تقدیر کننده ی شب و روز است.

### فصل سیزدهم

در اینکه مردم بادیه نشین نمی توانند در شهرهای پر جمعیت سکونت گزینند و سبب آن این است که چنانکه در فصول پیش یاد کردیم در شهرهای پر جمعیت، ثروت و وسایل ناز و نعمت آن فزونی می یابد و باینگونه نیازمندیها خود می گیرند و در نتیجه وسایل ناز و نعمت تبدیل به ضروریات می شود و با همه اینها کلیه کارها در اینگونه شهرها با ارزش میگردد و بسبب ازدحام، اغراض ناشی از ناز

و نعمت مرافق (منافع) گران می گردد، زیرا از یک سو وسایل تجملی و ثروت رو بازدياد ميروود و از سوی ديگر چون مالياتهای سلطانی را که بر بازارها و کالاها و ضع می شود در بهای کالاها و اجناس ملحوظ می دارند، خواهی نخواهی هم وسایل تفننی و هم مواد غذایی و نتایج اعمال انسانی بی اندازه گران می شود و در نتیجه مخارج ساکنان شهر بیش از حد و بنسبت عمران و آبادانی آن افزایش می یابد و مخارج یک فرد نیز بهمان نسبت رقم بزرگی را تشکیل می دهد و در چنین شرایطی برای هزینه ضروریات و دیگر لوازم زندگی خود و خانواده اش ثروت بسیاری نیازمند می شود و یک فرد بادیه نشین که در آمد اندکی دارد و<sup>۱</sup> در شهری کوچک ساکن است که بازار کارهای آن برای بدست آوردن ثروت کاسد می باشد، نمی تواند پیشه ای برای کسب مال و اندوخته برای خود فراهم ورد، بهمین علت سکونت وی در شهر بزرگ دشوار خواهد بود زیرا در این گونه شهرها وسایل تفننی فراوان متداول است و با این وصف فراهم آوردن ضروریات زندگی دشوار است، در صورتیکه همان بادیه نشین در حالت صحرا گردی بکمترین اعمال نیازمندیهای خود را فراهم می سازد، چه وی در امور معاش و سایر مخارج زندگی کمتر پا بند عادات و رسوم تجملی است و اگر باشد، بسیار ناچیز است و بدین سبب ثروت بسیاری نیازمند نیست. و هر کس از بادیه نشینان از ناحیه خود بشهر روی آورد و در آن سکونت گزیند بی درنگ ناتوانی او نمودار می شود و کار او به رسوایی می کشد، مگر کسانی که ثروت فراوانی میاندوزد و از این لحاظ در مرحله ای بسر می برند که از حد نیاز در می گذرند و بههدف طبیعی ساکنان شهرها و اجتماعات بزرگ مانند آرامش طلبی و تجمل خواهی می رسند. در این هنگام چنین کسانی بشهر منتقل می شوند و در عادات و تجملات شهری با ساکنان شهر همگام می گردند تا مانند آنان

---

۱ - اذاکان در چاپ (۱) علط است

زندگانی مرفهی داشته باشند. وضع آغاز عمران شهرها بر همین شیوه است و خدا بهمه چیز محیط است.<sup>۱</sup>

### فصل چهاردهم

در اینکه اختلاف سرزمین ها نیز از لحاظ رفاه زندگی و فقر مانند شهرهاست باید دانست که هر چه عمران سرزمینها فزونی یابد و ملتهای گوناگون در نواحی مختلف آنها سکونت گزینند و بر جمعیت آنها افزوده شود بهمان میزان وضع زندگی مردم آن نواحی نیز بهبود می یابد و بر میزان ثروت و بنیان گذاری شهرهای آنان میافزایند و دولتها و کشورهای بزرگی در سرزمینهای مزبور تشکیل می یابد و علت همه آنها همان فزونی کارهاست که در فصول پیش یاد کردیم و هم در آینده بحث خواهیم کرد که کارهای انسانی موجب ازدیاد ثروت است، زیرا از نتایج کارهای دسته جمعی انسان پس از رفع نخستین نیازمندیهای ساکنان یک ناحیه مقدار فراوانی زیاد می آید که اضافه بر میزان حوائج عمران آن سرزمین است و از این رو و مردم ثروت عظیمی بدست می آورند و منافع اساسی عاید آنان می شود، چنانکه در این باره در فصل معاش و بیان روزی و کسب و پیشه بگفتگو خواهیم پرداخت. و به همین سبب رفاه مردم فزونی می یابد و وضع زندگانی آنان روبه بهبود می گذارد و بمرحله ناز و نعمت و تجمل خواهی و توانگری می رسند و در نتیجه رواج بازارها میزان مالیاتها و خراجهای دولت هم افزایش می یابد و دولت ثروت فراوانی بدست می آورد و قدرت آن بالا می رود و انواع استحکامات و دژها می سازد و شهرها بنیان می نهد و شهرستانها استوار می سازد و این وضع را می توان در سرزمینهای مشرق مانند مصر و شام و عراق و ایران و هند و چین و کلیه نواحی شمالی و کشورهای آن

---

۱ - ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ فصلت: ۵۴

در ماورای دریای روم ملاحظه کرد که چون عمران کشورها و نواحی مزبور ارتقا یافته است چگونه ثروت در میان آنان افزون شده است و دولتهای آن سرزمینها بمرحله عظمت نائل آمده اند و شهرها و آبادانیها و پایتختهای گوناگون در آن سرزمین ها بنیان نهاده شده است و تجارتخانه ها و احوال ایشان چه اندازه ترقی کرده است و وضع بازرگانان ملتهای مسیحی که در این عصر بکشورهای مغرب میآیند از لحاظ رفاه و توانگری بحدی شگفت آور است که وصف ناشدنی است.

همچنین اخباری که از بازرگانان مشرق بما می رسد [ بیش از آن است که بتوان آنها را در اندیشه گنجانید و از آنها مهمتر، وضع بازرگانان خاور دور است ]<sup>۱</sup> مانند عراق ایران<sup>۲</sup> و هند و چین که مسافران، اخباری شگفت آور درباره ثروت و رفاه آنان نقل می کنند و چه بسا که در موارد بسیاری مردم آنها را نمی پذیرند و عامه که آنها را می شنوند گمان می کنند زرو سیم آنها از مردم مغرب بیشتر است، یا آنکه معادن سیم وزر در آن نواحی بیش از مغرب وجود دارد، یا بسبب آنکه زرهای ملتهای پیشین تنها به آنان اختصاص یافته است، ولی حقیقت امر چنین نیست چه معدن زری که ما در آن سرزمینها می شناسیم فقط در نواحی سودات است که به مغرب نزدیکتر است تا مشرق و کلیه کالاهایی که در نواحی مشرق وجود دارد آنها را برای بازرگانی بکشورهای دیگر صادر می کنند در صورتیکه اگر آنها به زرو سیم بسیاری اختصاص می یافتند کالاهای خود را در راه بدست آوردن ثروت بکشورهای دیگر گسیل نمی داشتند و بکلی از جلب سرمایه های دیگران<sup>۳</sup> بی نیاز می بودند.

وستارشناسان چون این اوضاع را مشاهده کرده و از فراوانی وسایل زندگی و موجبات رفاه و توانگری مردم شرق در شگفت گردیده اند، معتقد شده اند که بهره و

---

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

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

۳ - بجز چاپ (۱) که ولاستغوا است در دیگر چاپه به غلط (ولایستغوا) و (ولا استغوا) است.



حصه عطایای کواکب و سهام<sup>۱</sup> درموالید مردم مشرق بیش از موالید مردم مغرب است. و این موضوع چنانکه گفتیم از نظر مطابقت میان احکام نجومی و احوال زمینی صحیح است و ایشان در این باره سبب نجومی موضوع را یاد کرده اند، ولی تنها سبب مزبور کافی نیست، بلکه لازم است علت ارضی آن را نیز نیز بیاد آورند و آن همان است که ما یاد کردیم و گفتیم فراوانی و فور عمران به سرزمین و نواحی مشرق اختصاص دارد و فزونی عمران بعلت بسیاری نتایج کارها منشا منافع و کسب های فراوان می شود و از این رو و مشرق زمین از میان همه سرزمین ها به رفاه اختصاص یافته است، نه اینکه تنها اثر نجومی موجب آن است. بنابر این از آنچه نخست بدان اشاره کردیم فهمیده شد که تنها سبب نجومی بدان اختصاص ندارد. (وهم یاد آور شدیم) که مطابقت میان حکم نجومی و عمران و طبیعت زمین امری اجتناب ناپذیر است.

و کیفیت رفاهی را که در پرتو عمران حاصل می شود می توان در سرزمین افریقیه و برقه<sup>۲</sup> مورد ملاحظه قرار داد که چون ساکنان آن ناحیه تقلیل یافت و از عمران آن کاسته شد چگونه وضع زندگانی مردم آن سامان متلاشی گردید و به فقر و بینوایی دچار شدند و میزان خراج آن نقصان پذیرفت و در نتیجه دولتهای آن مرز و بوم گرفتار بینوایی شدند، در صورتیکه پیش از این دولتها شیعه و صنها جه چنانکه بتو رسیده است در آن سرزمین در منتهای رفاه و فراوانی خراج و توانگری بسر می بردند و مخارج و مستمر بهائی افزون می پرداختند، چنانکه حتی بیشتر اوقات کالاهای بسیاری برای رفع نیازمندیها و مهمات سلطان مصر از قیروان بدان کشور صادر می شد و ثروت دولت بحدی بود که جوهر کاتب هنگامی که برای فتح مصر

---

۱ - سهام اصطلاح نجومی است. جمع سهم بمعنی بخشی معین از فلک البروج و سهمها نزد منجمان بسیار است مانند، سهم السعاده یا سهم القمر و سهم الغیب و سهم الایام و سهم غلامان و کنیزکان ..... رجوع به کشف اصطلاحات الفنون و حاشیه چهارم مقاله ص ۸۹ چاپ آقای دکتر معین و تعلیقات ایشان شود.

۲ - بفتح با و قاف

سفر می کرد هزار بار سیم و زر با خود همراه برد که بدانها ارزاق و مستمربهای لشکریان و مخارج مجاهدان را آماده ساخته بود.

و هر چند سرزمین مغرب<sup>۱</sup> در قدیم از لحاظ ثروت فروتر از افریقه بشمار می رفته است، ولی درعین حال کشوری کم ثروت هم نبوده است. چنانکه وضع آن سرزمین در روزگار دولت موحدان درنهایت رفاه بود و خراج فراوانی عاید آن دولت می شد و علت آنکه در این روزگار ثروت و مالیات آن نقصان پذیرفته این است که از عمران آن هم کاسته شده است چه قسمت عمده ی عمران بربر در آن سرزمین از میان رفته است و نسبت بوضع پیشین نقصان آشکار و محسوسی بدان راه یافته است و نزدیک است از لحاظ ثروت و عمران بسر نوشت افریقه گرفتار شود که در روز گارهای پیشین عمران آن از دریای روم تا بلاد سودان در طولی بفاصله میان سوس اقصی و برقه بهم پیوسته بوده است. در صورتیکه امروز کلیه یا بیشتر آن سرزمین را دشتها و نواحی نامسکون و صحاری تشکیل میدهد و بجز بعضی از جلگه های کنار دریا، یا نزدیک بدان کلیه آن نواحی ویران است.

و خدا وارث زمین و کسانی است که بر آند و او بهترین وارثان میباشد<sup>۲</sup>

### فصل پانزدهم

در بدست آوردن و تکثیر<sup>۳</sup> املاک و اراضی مزروعی و چگونگی سود بردن و

#### بهره برداری از آنها

باید دانست که مردم شهر های کوچک و بزرگ یکباره و یا در یک عصر املاک و اراضی مزروعی فراوانی به دست آورند زیرا هیچگاه یک فرد آنقدر ثروت

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

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

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

ندارد که بتواند به وسیله ی آن املاکی را به دست آورد که قیمت آنها بیرون از حد عادیست، هر چند وضع مردم در رفاه بمرحله ای برسد که بدان امید می بندند بلکه اینگونه املاک را یا به تدریج از راه ارث بردن از پدران و خویشاوندان دیگر خود به دست می آورند تا آنکه رفته رفته املاک بسیاری از اعضای خاندان به یک تن می رسد و بیشتر بدینسان یک فرد صاحب املاک و اراضی بسیار میشود.

و یا اینکه در نتیجه نوسانهای بازار مالک چنین املاکی می شوند زیرا قیمت املاک در پایان دوران یک دولت و آغاز دولت دیگری تنزل می یابد چه در این راه، هنگام بعثت از میان رفتن نیروی نگهبانی و لشکری و راه یافتن خلل و مرزها و واقع شدن شهر در پرتگاه ویرانی، بازار خریداران املاک کاسد می شود، زیرا در نتیجه پریشانی اوضاع سود و بهره برداری از املاک نقصان می یابد و قیمت آن ها ارزان می شود و اشخاص می توانند در برابر بهای ناچیزی مالک اراضی و املاک گرانیهایی بشوند و آنگاه همین املاک از راه ارث بتملک دیگری در می آید و چون در نتیجه عظمت یافتن دولت دوم و اعاده ی نظم و آرامش و بهبود اوضاع؛ شهر جوانی را از سر میگیرد خریدن املاک و اراضی مزروعی مورد علاقه ثروتمندان واقع می شود زیرا در این هنگام منافع آنها افزایش می یابد و قیمت آنها بالا می رود و دارای اهمیتی می شوند که در آغاز حائز آن نبودند. و این است معنی نوسان های بازار املاک.

آن وقت مالک چنین املاکی از توانگر ترین مردم شهر بشمار می رود و این ثروت را جنین کسی در پرتو کوشش و عمل خود بدست نمی آورد چه او از کسب چنین اموال هنگفتی عاجز است. و اما فواید املاک و اراضی مزروعی در برابر نیازمندی های معاش مالک آنها کافی نیست، زیرا عوائد اینگونه املاک هزینه ی عادات تجمل خواهی و وسایل آنها را تامین نمیکند، بلکه اغلب این املاک تنها برای نیازمندیهای ضروری و مواد غذایی است و چنانکه ما از بعضی از سالخوردگان

(ریش سفیدان) شهرها شنیده ایم. مقصود از گرد آوری و بدست آوردن املاک و اراضی مزروعی این است که از آینده فرزندان ناتوان خود در هراس می باشند و این املاک را از اینرو گرد می آورند تا مایه اتکاء و روزی آنان باشد و از فواید آنها تا هنگامیکه از کسب و پیشه عاجزند برخوردار شوند و همینکه خودبتحصیل معاش و کسب و پیشه قادر گردند آنوقت به تن خویش به کسب ثروت پردازند.

و چه بسا که برخی از فرزندان بعلت ضعف بدنی یا آفتی که بعقل معاش آنان می رسد از برگزیدن پیشه و وسیله معاش عاجز می شوند، آنوقت این گونه املاک ممکن است آنانرا از فقر و بینوایی رهایی بخشد. این است قصد متنعمان از گرد آوری املاک.

اما اگر تصور شود که می توان بوسیله آنها توانگر شد و مخارج تجملی و امور تفننی را تأمین کرد، چنین اندیشه ای درست نیست. راست است که گاهی بندرت از راه نوسانهای بازارها ممکن است کسانی بدین منظور نائل آیند و از گرانی بها و جنس محصولات در شهر استفاده فراوان ببرند، ولی اگر این منظور حاصل آید چه بسا که آنوقت دیدگان امرا و والیان و فرمانروایان بدان دوخته شود و اغلب یا 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.<sup>۱</sup>

### فصل شانزدهم

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

زیرا هرگاه ثروت و تمول یک فرد شهر نشین فزونی یابد و بهره برداری وی از ضیاع و عقارش رو بتوسعه گذارد و در زمره بزرگترین توانگران شهر بشمار آید و

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ عَلِيمٌ﴾ یوسف: ۲۱. در چاهای مصر و بیروت در آخر فصل پس از آیه مزبور این آیه هم اضافه شده است. « و او پروردگار عرش عظیم است » و صورت متن مطابق « ینی » و « پ » است.

همه چشم ها به وی و ثروت او دوخته شود و وسایل تجمل و عادات و رسوم آن در زندگی وی افزون گردد، آنگاه امیران و پادشاهان را (بخاطر این همه تجمل) در تنگنا می گذارد و آنان بدان (از رشک) سخت اندوهیگین می شوند و چون در طباع بشر تجاوز نهفته است درصدد بر می آیند که ثروت ویرا از چنگش برابند و در این باره با او بکشمکش می پردازند و با هر وسیله ای که ممکن باشد برای او پاپوش می سازند و بحیله و نیرنگ او را محکوم فرمان پادشاهی می کنند و موجب آشکاری برای مؤاخذ او میسازند که بدان ثروتش را از وی برابند و بیشتر احکام سلطانی، غالب اوقات متکی بر جور و ستم است، زیرا عدل محض در دوران خلافت شرعی است و آن هم کم دوام بود چنانکه پیامبر ﷺ فرماید: خلافت پس از من سی سال خواهد بود، آنگاه خلافت بیادشاهی ستمگرانه ای باز خواهد گشت.

بنابر این درچنین شرایطی توانگرانی که در اجتماع بثروت بسیار نامورند ناچار باید دارای نگهبانانی باشند که از آن دفاع کنند و بصاحب جاهی از خویشاوندان پادشاه متکی باشند، یا خود آنان در آن بارگاه پایگاهی بدست آورند یا دارای عصیبتی باشند که سلطان آن را حمایت کند و در سایه آن، خویش را از تجاوزات ستمکاران برهاند و در پناه امن وامان باشند. و در صورتیکه بچنین وسایلی متکی نباشند بانواع حیلها و دست آویزهای فرمانروایان مورد تاراج و غارت واقع خواهند شد. و خدا حکم می کند و حکم او را رد کننده ای نیست.<sup>۱</sup>

### فصل هفدهم

دراینکه اصول شهر نشینی و حضارت در سایه پدید آمدن دولتهاست و این

اصول بسبب پیوستگی و پایداری دولتها رسوخ می یابد.<sup>۲</sup>

۱ - ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ (الرعد: ۴۱)

۲ - رسوخها در چاپ (۱) غلط است.

زیرا شهر نشینی از حالات عادی و زاید بر احوال ضروری اجتماعی و عمران است و زاید بودن آن بر حسب اختلاف رفاه و تفاوت ملتها از لحاظ کمی و فزونی عده نفوس آنها فرق می کند و این اختلاف بیحد و حصر است. این حالت حضارت هنگامی است که انواع گوناگون تغنن پدید می آید و بنابر این بمنزله صنایع است که در هر گونه آن نیاز به صنعتگران ماهر در آن است و به همان اندازه که انواع آن فزونی می یابد، سازندگان و هنرمندان گوناگون نیز در آن پدید می آیند و آن نسل بدان آشنا می شوند و پس از گذشت زمان های متوالی و پیایی کوشیدن در آنها، آن گروه هنرمند هر یک در هنر خود استاد می شوند و در شناسایی آن مهارت می یابند و در طی قرون دراز و سپری شدن سالیان ممتد و پیایی آمدن روزگاران بر استحکام و رسوخ آنها افزوده می شود و بیشتر صنایع بعلت توسعه عمران و فزونی وسایل رفاه در شهرها پدید می آید و همه آنها از جانب دولت بوجود می آید، زیرا دولت اموال رعیت را گرد می آورد و آنها را در راه خواص و رجال خود صرف می کند و زندگی آنان از لحاظ جاه و جلال بیش از ثروت توسعه می یابد و بنابر این در آمد 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 بیشتراند و از راه پیوستگی بآنان ثروت های 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 هنرها استحکام می پذیرد و این است حضارت، و از این رو می بینیم شهرهائی که در نقاط دور دست واقع اند هرچند 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 می باشند. برعکس شهرهائی که در وسط کشور و در نواحی مرکز و پایتخت دولت واقع اند دارای همه گونه وسایل حضارت می باشند و تنها موجب این امر این است که شهرهای اخیر در مجاورت سلطان هستند و ثروت او بدانها سرازیر می شود

مانند آب که آنچه بدان نزدیک است سرسبز است و سپس زمین نزدیک بدان تا سرانجام برمسافت دور بخشکی منتهی می گردد. و ما در فصول پیش یاد کردیم که سلطان و دولت بمنزله بازاری برای جهان است که همه کالاها در آن بازار و پیرامون نزدیک آن یافت می شود و هر گاه از بازار دور شوید هیچگونه کالائی نمی یابیم و اگر 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 می کند و این حقیقت را می توان در قوم یهود ملاحظه کرد که چون سلطنت ایشان قریب هزار و چهار صد سال درشام مستقر بود حضارت آنان رسوخ یافت و در کیفیات و عادات و رسوم معاش و تفنن در انواع هنرهای آن مانند خوراکیها و پوشیدنیها و همه امور خانه داری مهارت پیدا کردن چنانکه تا امروز هم اغلب آداب مزبور را از آنان فرا میگیرند و حضارت و آداب و رسوم آن در شام از ایشان و هم از دولت روم که پس از آنان ششصد سال سلطنت کردند و در نهایت حضارت بسر می بردند، ریشه دوانید و رسوخ کرد.

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

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

و همچنین حضارت در عراق استحکام یافت، زیرا دولت های نبطیان و ایرانیان از آغاز دوران کلدانیان و کیانیان و ساسانیان (کسروی) و سپس عرب، هزاران

سال پیوسته در آن کشور فرمانروایی کردند، و بنابر این تا این روزگار بر روی زمین مردمی از شامیان و عراقیان و مصریان متمدن تر نبوده اند و نیز عادات حضارت در اندلس هزاران سال رسوخ یافته است، زیرا دولت عظیم قوط (گت)<sup>۱</sup> ها دیر زمانی در آن کشور فرمانروایی کرد و آنگاه دولت بنی امیه جانشین دولت گتها شد و هر دو دولت مزبور از دول بزرگ بوده اند و از این رو عادات حضارت پی در پی در آن کشور پدید آمده و استحکام یافته است.

و اما در افریقيه و مغرب پیش از اسلام دولت مقتدر و پادشاهی بزرگی وجود نداشته، تنها رومیان فرنگ تا افریقيه دریانوردی کرده و سواحل آن سرزمین را متصرف شده اند و بربرهای سواحل چندان از آنان اطاعت نمی کرده اند و فرمانروایی رومیان در میان آنان مستحکم نبوده است، چه بربرها 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 می داشتند. و چون خدا اسلام را برای جهانیان آورد و عرب افریقيه و مغرب را تصرف کرد، دولت عرب در آن سرزمین چندان دوام نیافت و اندک زمانی در اوایل اسلام بر آن ناحیه فرمانروایی کردند و در آن روزگار در حالت بادیه نشینی بودند و آنان در افریقيه و مغرب مستقر شدند در دو ناحیه مزبور آثاری از حضارت ندیدند تاخلف آن را از سلف تقلید کند، زیرا بربرها غرق آداب بادیه نشینی بودند. آنگاه دیری نگذشت که بربرهای مغرب اقصی (مراکش) در روزگار هشام بن عبدالملک به رهبری میسره مطغری قیام کردند و از فرمانروایی عرب سرباز زدند و دولت مستقلی تشکیل دادند و اگر چه با ادریس بعیت کردند، ولی دولت او در میان بربرها یک دولت عربی بشمار نمی رفت، زیرا بربرها او را بفرمانروایی رسانیدند و بجز گرو اندکی عرب در میان آنان یافت نمیشد. تنها افریقيه



در دست اغلیبان و عربهایی که بدولت آنان وابسته بودند باقی ماند و آنها بعلت آنکه بمرحله ناز و نعمت و تجمل کشور داری رسیده بودند و شهر قیروان عمران و جمعیت فراوانی داشت، دارای اندکی آثار حضارت هم بودند و این حضارت را خاندانهای کتامه و آنگاه صنهجاهه پس از آنان به ارث بردند و همه این دورانها اندک است و به چهار صد سال نرسیده است و دولت ایشان سپری گردید و آیین حضارت تغییر یافت زیرا حضارت مزبور هنوز استحکام نیافته بود و عربهای بادیه نشین موسوم به هلالیان (بنی هلال) بر افریقیه غلبه یافتند و آن حضارت را ویران ساختند و نشانه های نهانی از حضارت و عمران در آن سرزمین تا این روزگار هم باقی مانده است که اگر در وضع خاندانهای بازمانده از متقدمان که در قلعه<sup>۱</sup> یا قیران<sup>۲</sup> یا مهدیه<sup>۳</sup> هستند دقت کنیم خواهیم دید درامور خانه و عادات و رسوم آنها نمونه هائی از حضارت وجود دارد که با تمدنهای دیگر در آمیخته است و شهر نشین بینا و آگاه می تواند آنها را از یکدیگر باز شناسد و این وضع در بیشتر شهرهای افریقیه دیده می شود، ولی در مغرب و شهرهای آن بدینسان نیست، زیرا دولت عرب در افریقیه مدت درازی از روزگار اغلیبان و شیعیان (فاطمینان) و صنهجاهه در آن سرزمین رسوخ یافته است.

لیکن در مغرب از آغاز دولت موحدان اصول بسیاری از آداب و رسوم حضارت اندلس رواج یافت و آن عادات و شیوه ها در آنجا استحکام پذیرفت، زیرا دولت آنان بر اندلس هم استیلا داشت و بسیاری از اهالی آن کشور خواهی نخواهی بمغرب منتقل شدند و توسعه مرزهای دولت موحدان را می دانیم تا چه حد بوده است، از این رو مغرب بمیزان شایسته های از حضارت برخوردار بود و آداب آن در

---

۱ - پایتخت شهرهایی که صنهجیان بر آن ها حکومت می کرده اند که بر مسافت یک روز راه از المسیله واقع است.

۲ - مقرر فرمانروایی اغلیبان

۳ - پایتخت دولت موحدان (فاطمیان)

آن سرزمین استحکام یافته بود و قسمت عمده این تمدن بسبب مردم اندلس انتشار یافت.

سپس هنگام مهاجرت مسیحیان مردم مشرق اندلس به افریقه منتقل شدند و در شهرهای آن ناحیه آثاری از تمدن بجای گذاردند که بیشتر آنها در تونس با حضارت مصر و آداب و رسوم که مسافران بدان سرزمین منتقل می ساختند در آمیخت و بدینسان مغرب و افریقه از حضارت قابل ملاحظه ای برخوردار شد که ویرانی و نامسکونی از آن رخت بریست و ناپدید شد<sup>۱</sup> ولی بربرهای مغرب بهمان شیوه های بادیه نشینی و خشونت زندگی بازگشتند. و در حال حضارت در افریقه بیش از شهرهای مغرب تأثیر بخشیده است، زیرا سلسله های دولتهای پیشین در آن سرزمین بیش از مغرب بوده اند و عادات و رسوم ایشان بمصریان نزدیکتر است، از این رو که رفت و آمد میان دو ناحیه فراوان است پس این راز را که از دیده های مردم پوشیده است باید نیک دریافت.

و باید دانست که همه اینها از اموری است که با یکدیگر تناسب دارند، یعنی وضع دولت از لحاظ ضعف و نیرومندی و بسیاری یک ملت یا یک نسل و بزرگی شهر یا شهرستان و فراوانی نعمت و ثروت و دیگر کیفیات همه اینها باهم متناسبند. زیرا دولت و پادشاهی بمنزله صورت جمعیت و اجتماع است و مجموعه رعایا و شهرها همچون ماده آن صورت اند<sup>۲</sup> چنانکه اموال خراج عاید مردم می شود و ثروت ایشان اغلب از بازارها و تجارتخانه هایشان بدست می آید و هر گاه سلطان حقوق مستمری را به اعضای خود پردازد باز همن ثروت در میان مردم پراکنده می شود و باز از راه آنان بسوی دولت می رود و بنابرین ثروت بوسیله باج و خراج از دست مردم خارج می شود و از راه مستمری ها و حقوقها به ایشان باز می گردد، و

۱ - (عفا) در بغلط (عفی) آمده است.

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

ثروت رعایا بنسبت توانگری دولت است و همچنین به نسبت ثروت رعایا و بسیار ایشان، دولت توانگری می یابد و اساس و اصل همه اینها عمران و اجتماع و فزونی آن است. پس این نکات را باید در نظر گرفت و نیک اندیشید آنوقت همه آنها را در دولتها خواهیم یافت، و خدا حکم می کند و حکم او را رد کننده ای نیست.<sup>۱</sup>

### فصل هجدهم

در اینکه (شهر نشینی و) حضارت نهایت عمران و پایان دوران آن است و همین

حضارت فساد و تباهی آنرا اعلام می دارد

در ضمن مطالب فصول گذشته ثابت کردیم که کشور داری و دولت بمنزله هدفی برای هر عمران یا اجتماع است<sup>۲</sup> خواه در مرحله بادیه نشینی و خواه شهر نشینی باشد و هر کشور و بازاری را سرانجام، دوران و عمر محسوسی است چنانکه هر یک از موجودات موالید طبیعت عمر محسوسی دارند.

و در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحله چهل سالگی برای انسان نهایی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو می باشد و همینکه به این سن می رسد طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز می ایستد و آنگاه

۱ - والله یحکم لامعقب لحکمه . س .الرعد .آ : ۳۱

۲ - از «پ» در (۱۹۱ بغلط : لاغایه است و صحیح آن : هدفی برای عصیبت و حضارت هدف بادیه نشینی است و همه مظاهر اجتماع از بادیه نشینی و حضارت و پادشاهی و رعیت ، دارای عمر مخصوص هستند، چنانکه هر کی از اشخاص آفریده ، عمری محسوس دارد .

رو به انحطاط می رود. بنابر این باید دانست که شهر نشینی نیز در عمران بمنزله نهایی است که در دنباله آن مرحله فزونتری وجود ندارد، زیرا هنگامیکه تجمل و ناز و نعمت برای مردم یک اجتماع حاصل آید بطبع آنانرا بشیوه های شهر نشینی می خواند و عادات آن متخلق می سازد. و شهر نشینی یا حضارت چنانکه دانسته شد عبارت از تفنن جوئی در تجملات و بهتر کردن کیفیات آن و شیفتگی به صناعی است که کلیه انواع و فنون گوناگون آنها ترقی می یابد مانند صناعی که برای امور آشپزی و پوشیدنیها یا ساختمانها یا گستردهنیها یا ظروف و همه کیفیات خانه داری آماده می شود و برای زیبا کرن هر یک از آنها صنایع بسیاری است که در مرحله بادیه نشینی به هیچیک از آنها نیازی نیست و ضرورتی برای زیبا کردن آنها یافت نمی شود و هرگاه زیبا کردن در این کیفیات امور خانه به مرحله نهائی برسد بدنبال آن فرمانبری از شهوات پدید می آید و نفس انسان از این عادات به الوان گوناگونی متلون می شود که حال وی با آنها در هیچیک از امور دین دنیای او استقامت نمی پذیرد و اصلاح نمی شود. اما اصلاح نشدن امور دینی بسبب آن است که آئین « صیفت» عادات مزبور چنان در وی ریشه می دواند و مستحکم می شود که جدا شدن از آنها بر او دشوار می گردد. و اصلاح نشدن امور دنیوی وی بدان سبب است که عادات مزبور نیازمندیها و مخارج بسیار برای او پیش می آورد و این نیازمندیها بحدی افزون است که عواید او در برابر آنها وافی نیست، زیرا بعلت تفنن جوئی در شهر نشینی مخارج مردم شهر فزونی می یابد و حضارت بنسبت اختلاف عمرانها متفاوت است و هر چه عمران بیشتر باشد حضارت بهمان نسبت کاملتر خواهد بود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که شهرهای پرجمعیت بگرانی بازارها و فزونی بهای نیازمندیها اختصاص دارد سپس وضع باجها بر قیمتها می افزاید زیرا کمال حضارت همیشه در پایان دوران دولت و هنگام نیرومند شدن آن روی می دهد و این مرحله همان زمان وضع باجها بوسیله دولتهاست، چه در این مرحله مخارج دولت چنانکه

یاد کردیم فزونی می یابد و نتیجه وضع باجها این است که فروشندگان کالاها اجناس خود را گران می کنند، زیرا کلیه بازاریان و بازرگانان باجها را حساب می کنند و آنها را روی بهای کالاها و اجناس خود می افزایند و کلیه مخارجی را که برای بدست آوردن اجناس متحمل می شوند و حتی مخارج خودشان را بر بهای کالاها اضافه می کنند و بدین سبب باجها داخل قیمت اجناس می شود و بالتیجه مخارج شهر نشینان افزایش می یابد و از مرحله میانه روی به اسراف منتهی می شود و هیچ راهی برای بیرون شدن از این وضع ندارند، زیرا عادات تجمل خواهی و شهر نشینی بر آنان چیره می شود و از آنها فرمانبری می کنند و کلیه وجوهی را که از راه پیشه ها و حرفه ها بدست می آورند باید صرف اینگونه تجملات کنند و از این روی یک گرفتار بینوائی و فقر می شوند و در ورطه مسکنت و ناداری غوطه ور می گردند و خریداران کالاها تقلیل می یابند و در نتیجه بازارها کاسد می شود و وضع شهر رو بتباهی می گذارند و موجب همه اینها افراط در امور شهر نشینی و تجمل خواهی و ناز و نعمت است. و اینها مفسد است که بطور عموم در بازارها و عمران شهر روی می دهد و اما فسادی که در نهاد یکایک از اهالی شهر بخصوص راه می یابد عبارت است از رنجبردن و تحمل سختیها برای نیازمندیهای ناشی از عادات و به اقسام بدیها گرائیدن برای بدست آوردن آنها و زیانهای که پس از تحصیل آنها به روان آدمی می رسد و خوی انسان را به رنگهای گوناگون بدی در می آورد و به همین سبب فسق و شرارت و پستی و حيله ورزی در راه بدست آوردن معاش خواه از راه صحیح و خواه از بیراهه فزونی می یابد و نفس انسان به اندیشیدن در این امور فرو می رود و در این گونه کارها غوطه ور می شود و انواع حيله ها در آن بکار می برد چنانکه می بینیم اینگونه کسان بر دروغگوئی و قمار بازی و غل و غش کاری و فریبندگی و دزدی و سوگند شکنی و ربا خواری در معاملات گستاخ می شوند.

سپس می بینیم (بعلت بسیاری شهوات و لذت‌های ناشی از تجمل پرستی)<sup>۱</sup> به راه‌ها و شیوه‌های فسق و بد کاری و تجاهر بدانها بیناتر و آگاه‌ترند و در راه فرو رفتن در این گونه لذات حشمت و وقار را حتی در میان نزدیکان و خویشاوندان و محارم خویش از دست می دهند. در صورتیکه خوی بادیه نشینی انسان را به شرم داشتن از گفتار بد در نزد خویشان و محارم وادار می کند و هم می بینیم چنین کسانی به مکر و فریبکاری آشناتر و داناتر اند و با حيله و فریب آنچه را که برای کیفر این زشتیه و مقهور گشتن آنان ممکن است پیش آید از خود می رانند. چنانکه صفات مزبور در بیشتر آنان بجز کسانی که خداوند آنانرا (از بدی) نگهدارند بمنزله عادت و خوئی استوار می شود و شهر همچون دریائی می شود که امواج فرومایگان و صاحبان اخلاق زشت و ناپسند در آن بجنبش در می آید. و بسیاری از پرورش یافته گان دستگاه دولت و فرزندان ایشان که از ترتیب صحیح محروم مانده اند نیز در این صفات با دیگر بدخویان شرکت می جویند و همنشینی و آمیزش در آنان تأثیر می بخشد. هر چند از صاحبان نسب و خاندانهای اصیل باشند. زیرا مردم همه بشر و مشابه یکدیگرند و برتری و امتیاز یکی بر دیگری به خوی نیک و اکتساب فضایل و پرهیز از رذایل است و بنابر این اگر در نهاد کسی (آئین فرومائیگی و پستی به هر شیوه ای که باشد) استحکام پذیرد [ و خوی نیکی در وی تباه شود ]<sup>۲</sup> آنوقت پاک‌ی نسب و اصالت خاندان به وی سودی نخواهد بخشید و از این روبسیاری از زادگان خاندانهای شریف و خداوندان حسب و اصالت و وابستگان بدولت را می یابیم که در ورطه سفاهت و جهل فرو رفته و پیشه‌های پست برای کسب معاش اختیار کرده‌اند، زیرا اخلاق آنان فاسد شده و بآئین شروپستی خو گرفته‌اند و هر گاه این گونه رذایل در شهر یا در میان مردم تعمیم یابد خداوند ویرانی و انقراض آنانرا اعلام می

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

۲ - قسمت داخل کروشه و پرانتز در چاپهای مصر و بیروت نیست. از ینی و (ب) ترجمه شد.

فرماید و این معنی گفتار خدای تعالی است که گوید: و چون خواهیم قریه ی را هلاک کنیم بنام و نعمت سرشدگانش میفرمائیم پس نافرمانی می کنند و از آن پس بر آن حکم ثابت می شود و آنگاه آن قریه را بسختی هلاک می گردانیم.<sup>۱</sup>

و دلیل آن این است که پیشه های آنان در این هنگام با نیازمندیهایشان برابری نمی کند، زیرا عادات و رسوم بسیاری پدید می آید و دل انسان آنها را می پسندد و میجوید و از این رو وضع زندگی آنان به استقامت نمی گراید و هر گاه وضع زندگی مردم یکایک فاسد شود به انتظامات شهر خلل راه می یابد و ویران می شود. و از اینجاست معنی گفتار بعضی از خواص که می گویند هر گاه در شهر نارنج فراوان غرس کنند، انداز به ویرانی آن خواهد بود، حتی بسیاری از مردم عامی کاشتن نارنج را در خانه ها بفال بد می گیرند و از کاشتن آن پرهیز می کند، ولی منظور اصلی این نیست که درخت نارنج نامبارک است و خاصیت آن چنین است، بلکه معنی این گفتار این است که بوستان ها و روان کردن آنها از لوازم شهر نشینی است. گذشته از این درخت نارنج و لیمو و سرو و امثال اینها که نه میوه های خوشمزه دارند و نه سودی از آنها حاصل می شود از هدفهای شهر نشینی است، زیرا تنها منظور از کاشتن آنها در بوستانها زیبایی اشکال آنهاست. و این گونه درختان را نمی کارند مگر پس از رسیدن به مرحله تفنن جوئی که از شیوه های تجمل پرستی بشمار می رود و این همان مرحله ایست که در آن بیم هلاک و خرابی شهر است و مردم آن نابود شوند، چنانکه گفتیم. و نظیر همین معنی را درباره خرزهره هم گفته اند، ولی آن هم از نوع درختان یاد کرده است که فقط آنها را برای رنگین کرن بوستانها می کارند چه شکوفای رنگارنگ سرخ و سفید دارد و کاشتن چنین درختان و گلهایی از شیوه های تجمل پرستی است. و دیگر از مفاسد شهر نشینی فرو رفته در شهوات و لگام

۱ - ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَمَرْزَنَاهَا تَدْمِيرًا﴾ ﴿الإسراء: ۱۶﴾

گسیختگی در آن است بعلت آنکه تجمل پرستی شیوع می یابد و در نتیجه تفنن در شهوات شکم از قبیل خوردنیهای لذیذ [ و آشامیدنیهای گوارا پدید می آید ]<sup>۱</sup> و بدنبال آن تنوع در شهوات فرج بوسیله انواع زنان بصورت زنا و لواط پدید می آید و این گونه اعمال بفساد نوع منتهی می شود [ یا بواسطه اختلاط انساب چنانکه در زنا روی می دهد و آنوقت کار بجائی می کشد که هر فرد فرزند خود را نمی شناسد، زیرا او غیر شرعی و از زناست و از این رو که آبهی آمیخته در رحمها سبب می شود که پدران فاقد مهر طبیعی نسبت به فرزندان می گردند و وظایفی را که نسبت به آنان برعهده دارند انجام نمی دهند و در نتیجه کودکان هلاک می شوند و این وضع به انقطاع نوع منجر می گردد. با آنکه فساد نوع بواسطه چیزی روی می دهد، چنانکه لواط بخودی خود بعدم نسل گذاری منتهی می شود و آن در فساد نوع شدیدتر است زیرا بدان منجر می گردد که نوعی بوجود نمی آید ولی زنا بعدم آنچه از آن حاصل می شود منتهی می گردد و بهمین سبب در مذهب مالک مسئله لواط آشکار تر از مذهب دیگران است و نشان می دهد که او به مقاصد شریعت بصیر تر بوده و آنها را برای مصالح، در نظر می گرفته است. پس باید این نکته را دریافت [ او در نظر گرفت که غالب عمران و اجتماع عبارت از حضارت و تجمل خواهی است و هر گاه اجتماع به غایت خود برسد بفساد بر می گردد و مانند عمر طبیعی کلیه حیوانات در مرحله پیری داخل می شود بلکه می گوئیم خویهایی که از حضارت بدست می آید عین فساد است زیرا انسان را بیگمان وقتی می توان انسان نامید که بر جلب متافع و دفع مضار و استقامت احوال و اخلاق خود برای کوشیدن در این راه قادر باشد و حال آنکه یکفرد شهر نشین توانائی ندارد که نیازمندیهای خود را بتن خویش فراهم آورد، یا بدانسبب که در نتیجه آرامش طلبی از آن عاجز است یا بسبب بلند پروازی که بعلت تربیت درمهد ناز و نعمت و تجمل پرستی برای او حاصل آمده است و این

---

۱ - قسمت های داخل کروشه از (پ) و (ینی) است و در چاپی مصر و بیروت نیست.



دو صفت هر دو مذموم است. و همچنین نمی تواند زیانها را از خود براند زیرا خوی دلاوری را بسبب تجمل پرستی و قهر تأدیب از دست می دهد و در نتیجه این تربیت متکی به نیروی نگهبانی و لشکری می شود تا از وی دفاع کند. گذشته ازین او غالباً از لحاظ دینی فاسد می شود زیرا عادات و فرمانبری از آنها مایه تباهی وی می شود و ملکات اخلاقی او بجز در افراد نادری تغییر می یابد چنانکه ثابت کردیم و هر گاه انسان از لحاظ قدرت خود و سپس در اخلاق و دین خویش فاسد شود در حقیقت او انسانیت خود را تباه می کند و مسخ می گردد و بدین نظر گروهی [ که از میان سپاهیان سلطان به بادیه نشینی و زندگانی خشن نزدیکی میجویند سودمندتر از کسانی هستند ] که<sup>۱</sup> بر اصول آداب و اخلاق شهری تربیت، می شوند این وضع در هردولتی موجود است. پس آشکار شد که حضارت سنت و قوف و مرحله عدم رشد برای جهان در عمران و اجتماع و دولتهاست. [ و خدا یگانه مقهور کننده است ]<sup>۲</sup>.

### فصل نوزدهم

در اینکه شهرهائی که پایتخت ممالک می باشند بسبب فساد انقراض<sup>۳</sup>

#### دولتها ویران می شوند

در ضمن تحقیقات و کنجکاوی های که درباره عمران کردیم باین نتیجه رسیدیم که هرگاه بدولت اختلال و فساد راه یابد به شهری که پایتخت فرانروائی آن دولت می باشد نیز فساد و خرابی می رسد و عمران آن تقلیل می یابد و چه بسا که

۱ - در چاپ های مصر و بیروت نیست.

۲ - در چاپ های مصر و بیروت نیست. والله الواحد القهار . سوره الزمر، آیه ۱۶ و در چاپ های مصر و بیروت آخر فصل چنین است : « و خدای سبحانه و تعالی هر روز در کار است » ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الرحمن: ۲۹ هر روز او راری است . ( تفسیر میبیدی ج ۹ ) آخر فصل با « ینی » مطابق است.

۳ - در (۱) بجای : انقراض انتفاض است.

این فساد به ویرانی آن منتهی می گردد. و این وضع بتقریب بدن استثناء روی می دهد و سبب آن چندین امر است.

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

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

و غلبه یافتن یکی از دو خصم بر دیگری وی را منکوب می کند و از این رو احوال دولت پیشین و بویژه عادات تجملی آنان در نظر اهل دولت نوین زشت و

---

۱ - تخلق در (۱) غلط است.

شگفت و ناپسند جلوه می کند از این رو در عرف ایشان آن عادات از دست می رود چون این دولت آنها را انکار می کند تا آنکه بتدریج و مرور زمان عادات تجملی دیگری در میان پیروان این دولت رشد و نمو می کند و این عادات بمنزله حضارت نو بنیاد واز سر گرفته ایست ودرین میانه حضارت نخستین از میان می رود و نقصان می پذیرد و معنی اختلال عمران در یک شهر همین است.

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

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

۴- دولت [تازه بنیاد هر گاه بر دولت پیشین غلبه یابد]<sup>۱</sup> ناچار باید درباره هوی خواهان و پیروان دولت گذشته بیندیشد و آنانرا بناحیه دیگری منتقل کند که از

---

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

غائله آنان در امان باشد و بیشتر مردم شهر پایتخت پیران وهوی خواهان دولت پیشین اند خواه سپاهییانی 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 این رو هوی خواه آن می باشند و هر چند از لحاظ قدرت لشکری و عصییت نتوانند بدان یاری کنند از روی تمایل و محبت و عقیده طرفدار دولت پیش اند. از سوی دیگر طبیعت و روش دولت تازه بیناد این است که کلیه آثار دولت پیشین را محو کند و از این رو همه آنانرا از شهر پایتخت، به خاستگاه اصلی دولت درهمان کشور که در آن قدرت و نفوذ دارد انتقال می دهد، برخی از آنان را بصورت تبعید و حبس و گروهی را بنوع ارجمندی و مهربانی چنانکه مایه نفرت آنان نشود و بدین وضع آنقدر ادامه می دهد تا آنکه در شهر پایتخت بجز سودا گران و پیران و بیکارانی از کشاورزان و عیاران و عامه مردم کسی باقی نماند و جای آنان را نگهبانان و لشکریان و هوی خواهان دولت نوین می گیرند که شهر بوجود آنان نیرو می یابد و هر گاه طبقات اعیان از یک شهر بروند ساکنان آن نقصان می پذیرد و معنی خلل راه یافتن بعمران شهر همین است. آنگاه ناچار باید در پرتو دولت جدید عمران تازه ای در پایتخت بوجود آید و حضارت دیگری باندازه و تناسب آن دولت ایجا گردد [ و این وضع بمتابه کسی است که مالک خانه کهنه ای باشد و چگونگی بسیاری از اطاقها و مرافق آن موافق مطلوب و احتیاجات او نباشد و او برتغییر دادن این چگونگی و تجدید [۱] بنای آن بر وفق میل و مطلوب خود قادر باشد و آنوقت آن خانه را خراب کند و سپس از نو بنای دیگری بسازد. و نظیر آن وضع در بسیاری از

---

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

شهرهایی که پایتخت کشور بوده اند روی داده است و ما بچشم خود دیده و دانسته ایم، و خدا شب و روز را اندازه می کند.<sup>۱</sup>

ونخستین سبب طبیعی این امر بطور کلی این است که دولت و پادشاهی در برابر عمران بمنزله صورت برای ماده است که شکل نگهبان نوع خود برای وجود ماده می باشد و در علوم حکمت ثابت شده است که انفکاک یکی از آن دو از دیگری امکان ناپذیر است بنابراین دولت بدون عمران بتصور نیاید و دولت و پادشاهی بی عمران متعذر است بعلت آنکه تجاوز<sup>۲</sup> در طبایع بشر است و این امر موجب می شود که در هر عمران و اجتماعی حاکم و رادعی بوجود آید و سیاست امور و نگهبانی اجتماع تعیین گردد و این سیاست یا از راه شریعت و یا از راه کشور داری و پادشاهی اجرا می شود و معنی دولت نیز همین است. و هرگاه آن دو از یکدیگر تفکیک نشوند پس خواهی نخواهی اختلال یکی در دیگری موثر خواهد بود چنانکه نابودی یکی در نابودی دیگری تاثیر می بخشد و خلل عظیم البته در نتیجه خللی است که به دولت کلی راه می یابد و مانند دولت ایران و روم یاعرب بطور عموم یا دولت بنی امیه یا بنی عباس و غیره، لیکن دولت فردی مانند دولت انوشیروان یا هر قل یا عبدالملک بن مروان یا رشید زمامداران آن پیاپی در اجتماع یا عمران جانشین یکدیگر می شوند و همان افراد عمران را پیاپی دنبال می کنند و نگهبان بقا و موجودیت آن می باشند و یکی بدیگری شباهت نزدیک دارد و از این رو و اختلال بسیار بآن راه نمی یابد زیرا دولت حقیقی موثر و فاعل در ماده اجتماع از آن عصیبت و قدرت لشکری است<sup>۳</sup> و آن هم بازمامداران دولتها بطور استمرار ادامه می یابد. لیکن هرگاه آن عصیبت از میان برود و عصیبت دیگری که در اجتماع موثر باشد آنرا

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ المزمّل: ۲۰

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

۳ - از (بنی) در چاپ های مصر عبارت مغشوش است.

منکوب کند کلیه خداوندان قدرت آن دودمان منقرض می شوند و خرابی و نابسامانی بزرگی بدولت راه می یابد چنانکه در آغاز فصل ثابت کردیم. [ و خدا بر هر چه بخواهد تواناست ] اگر خواهد شما را ببرد و خلقی تازه بیاورد و آن بر خدا دشوار نیست»<sup>۱</sup>

### فصل بیستم

در اینکه برخی از شهرها بصنایع خاصی اختصاص می یابند.

زیرا پیداست که بعلت تعاون و همکاری که در طبیعت اجتماع وجود دارد کار های مردم یک شهر (بیکدیگر پیوسته است) و یکی موجب پدید آمدن دیگری می شود و هر کاری که بدینسان مورد لزوم واقع می گردد به برخی از مردم شهر اختصاص می یابد که آنرا پیشه خود می سازند و در ساختن آن مهارت و بصیرت پیدا می کنند و بدان اختصاص می یابند و آنرا وسیله معاش و روزی خود قرار می دهند زیرا صنعت مزبور مورد نیاز عموم اهالی شهر می باشد و کاری که در یک شهر ضرور نباشد و عامه مردم بدان احتیاج نداشته باشند کسی بدان توجه نمی کند و متروک می گردد زیرا پیشه کننده آن سودی نمیببرد (و نمی تواند آن را وسیله معاش خود سازد) لیکن پیشه ها و مشاغلی که از لحاظ معاش مردم ضروریست در هر شهری یافت می شود مانند خیاطی و آهنگری و نجاری و امثال آنها.

و صنایعی که از نظر عادات و کیفیات زندگانی تجملی مورد نیاز (توانگران) می باشد تنها در شهرهای پر جمعیت و بسیار آباد که آداب و شئون زندگانی تجملی و حضارت را پیش می گیرند رواج می یابد مانند شیشه گری و زرگری و عطر سازی و آشپزی و رویگری و ساختن شیره انگور<sup>۲</sup> و هریسه سازی<sup>۱</sup> [ و دیبا بافی]<sup>۲</sup> و مانند

۱ - عبارات داخل کروشه در چاپ های مصر و بیروت نیست و قسمت داخل گیومه ترجمه آیات ذیل است: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (۱۹) وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَعَزِيزٌ ﴿۱۹﴾ ابراهیم: ۱۹ - ۲۰ در چاپ های مصر و بیروت آخر فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی داناتر است. در « بنی » هم آخر فصل مطابق (ب) و این ترجمه است .  
۲ - دسلان کلمه « سفاج » را بدینسان ترجمه کرده ولی در کتب لغت « سفاج » بدین معنی نیامده است.

اینها و اینگونه صنایع هم در شهرهای مختلف با هم تفاوت دارند و بهر اندازه که عادات و رسوم حضارت فزونی می یابد و کیفیات تجمل خواهی ایجاب می کند صناعی ازین نوع پدید می آید و در یک شهر متداول می شود و در شهر دیگر وجود ندارد چنانکه گرمابه ها را می توان ازاین مقوله شمرد که تنها در شهرهای متمدن نشین پر جمعیت یافت می شوند زیرا تجمل خواهی و ناز و نعمت توانگری بنیان نهادن آنها را ایجاب می کند و به همین سبب در شهرهای متوسط حمام وجود ندارد و هر چند برخی از پادشاهان و روسا به بنیان نهادن گرمابه در این گونه شهرها همت می گمارند و آنها را دایر می سازند ولی هنگامیکه عموم مردم از آنها استقبال نکنند بسرعت متروک و ویران می شود و متصدیان آنها این ریشه را رها می کند چه سودی نمیبیرند که معاش آنانرا تأمین کند، و خدا می گیرد (روزی) و میگذشاید<sup>۳</sup> (روزی).

### فصل بیست و یکم

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

#### می یابند

پیداست که پیوند خویشاوندی و وابستگی بیکدیگر در طبایع بشر وجود دارد هر چند از یک نسبت و دودمان نباشند. ولی اینگونه وابستگی چنانکه یاد کردیم از خویشاوندی نسبی ضعیفتر است و بدان برخی از مزایای عصبیت که از راه خویشی نسبی حاصل می شود بدست می آید. و بسیاری از مردم یک شهر از راه زناشویی بهم می پیوندند و چندان با یکدیگر جذب می شوند تا رفته رفته مردم شهر به دسته

---

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

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

۳ - والله یقبض و بیسط . سوره بقره ایه ۲۴۶ (مقدمه ابن خلدون ۹۶)

ها و گروه‌های خویشاوند گوناگون تقسیم می‌گردند و میان آنها نظیر همان دوستیها و دشمنیهایی که در میان قبایل و عشایر وجود دارد مشاهده می‌کنیم چنانکه در هر شهر جمعیت‌ها و طوایف مختلفی تشکیل می‌یابد و هر گاه پیری بدولت راه یابد و (نفوذ و قدرت) دولت از سر زمین دور دست و مرزها بر افتد، آنوقت مردمان شهرهای نواحی مزبور ناچار می‌شوند خود زمام امور خویش را در دست گیرند و درباره حمایت و نگهبانی شهر خود (از دستبرد متجاوزان) بیندیشند و در کارها با یکدیگر مشورت کنند و مردم ارجمند و بلند پایه را از طبقات پست و فرومایگان باز شناسند و چون در نهاد آدمی همت گماشتن بغلبه و ریاست بطبع سرشته شده است از این رو مشایخ و بزرگان که کشور را از سلطه و دولت قاهره‌ی خالی می‌بینند در صدد استقلال بر می‌آیند و با یک دیگر بستیز بر می‌خیزند و برای خود هوی خواهان و پیروانی از موالی و پیروان و همسوگندان تشکیل می‌دهند و ثروت خود را در راه اراذل و اوباش خرج می‌کنند تا بحمايت آنان برخیزند آنگاه هوی خواهان هر یک در پیرامون او گرد می‌آیند و سرانجام یکی از آنان بر دیگران غلبه می‌کند و او نخست با همگنان خود مهربانی می‌کند تا آنانرا نسبت به خود رام سازد سپس رفته رفته دست بکشتار یا تبعید آنان می‌زند تا قدرت‌ها و نفوذهایی را که در شهر هست در هم شکند و هر گونه سرکشی را از میان ببرد و در سراسر شهر خود با استقلال بفرمانروایی پردازد و می‌بیند بدینسان او پادشاهی کوچکی تشکیل داده است که فرزندان او را از او وارث خواهند برد و از این رو در این کشور کوچک همه اموری که در یک کشور بزرگ روی می‌دهد از قبیل جوانی و شادابی و پیری (و زوال کشور) پدید می‌آید.

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



پادشاهها مزبور تخت می نشیند و هنگام سیر و گردش درنواحی شهر سازکار (آلت) و موکب های لشکری با خودهمراه می برند و خاتم (مهر مخصوص) تهیه می کنند و دستگاه محتسبی تشکیل میدهند و مردم را وامیدارند که آنانرا مولی (امیرالمومنین) خطاب کنند چنانکه هر که وضع آنانرا ببیند آنرا بازیچه و مسخره تلقی می کند زیرا کلیه نشانه های ویژه پادشاهی را که آنان بهیچرو شایستگی آنها را ندارند بکار می برند و مرسوم می دارند و آنچه آنان را بدین رفتار می راند همانا بر افتان دولت و امتزاج و پیوند برخی از خویشاوندان است چنان که عصبیتی تشکیل می یابد و گاهی برخی از آنان از این گونه تقلید ها دوری می جویند و برای اینکه در معرض سخره دیگران واقع نشوند بشیوه های سادگی می گرایند.

و درعصر ما این گونه حوادث در پایان دولت حفصیان در افریقیه روی داده است و در شهرهای جرید: طرابلس و قابس و توزر و نقطه و قفصه و بیکره و زاب و نواحی مجاور آنها هنگام بر افتادن نفوذ دولت از دهها سال پیش نظیر وقایع مزبور اتفاق افتاده است و رؤسای آن شهر با استقلال زمام امور شهر خودر بدست گرفتند و خراج و مالیات را خود از مردم گرد آوری می کردند و به صورت ظاهر نشان می دادند که از دولت مرکزی فرمانبری می کنند و به بیعتی نا پایدار و سست و نرمی و ملاحظت و انقیاد تظاهر می کردند و در صورتیکه در حقیقت از همه اینها دور بودند، و تا این روزگار فرمانروایی آنان بوراثت بفرزندانشان هم رسیده است. و همان درشتخوئی و غروری که بفرزندان و جانشینان پادشاهان دست می دهد برای جانشینان آنان هم حاصل شده است خود را در زمره سلاطین می شمردند با اینکه دیر زمانی نیست که از مردم عامی و بازاری بشمار می رفتند [ تا اینکه مولای ما امیرالمومنین ابوالعباس این وضع را بر انداخت و شهرهایی را که در تصرف خود داشتند از چنگال آنان بیرون آورد چنانکه در تاریخ آن دولت یاد خواهیم کرد.]<sup>۱</sup>

---

۱ - قسمت داخل کروهه در چاپ (ب) نیست.

و نظیر این کیفیت در پایان دولت صنهاجی نیز روی داده است و در شهرهای جرید مردم خود زمام امور را بدست گرفتند و آن ناحیه را باستقلال اداره می کردند تا آنکه پیشوا و پادشاه دودمان موحدان عبدالمومن بن علی شهرهای مزبور را از آنان باز گرفت و همه آن سرکشان را از قلمرو فرمانروایی که در آن داشتند به مغرب انتقال داد و از آن بلاد آثار ایشان را محو کرد، چنانکه در تاریخ وی یاد خواهیم کرد. همچنین در پایان دولت بنی عبدالمومن نیز چنین وقایعی در سبته روی داده است. و این گونه اعمال غلبه جویی اغلب در میان بزرگان خاندانهای شریفی انجام می یابد که نامزد ریاست و پیشوائی شهر می باشند. گاهی هم برخی از سفلگان که از عامه و فرومایگان هستند استیلا می یابند و این هنگامی است که در نتیجه بدست آوردن عصبیت و پیوند با اوباش موجباتی برای آنان فراهم آید که صاحب منزلت و پایگاه شوند، آنوقت برمشایخ و بزرگانی که فاقد عصبیت می باشند غلبه می کنند و خدا<sup>۱</sup> بر کار خود غالب است.

## فصل بیست و دوم

### در لغات شهرنشینان

باید دانست که لغات مردم شهرها عبارت از زبان ملت یا قومی است که بر شهرها غلبه می یابند یا آنها را بنیان می نهند و بهمین سبب لغات کلیه شهرهای اسلامی در مشرق و مغرب تا این روزگار عربیست هرچند شیوه اصلی زبان عربی مضری فاسد شده و اعراب آن تغییر یافته است. و علت آن این است که دولت اسلامی بر ملتها غلبه یافته است و دین و ملت برای عالم هستی و کشور بمنزله صورت اند و همه آنها مواد آن می باشند و صورت مقدم بر ماده است و دین از شریعت مستفاد می شود که بزبان عربیست زیرا پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> عربی است پس لازم می آید که دیگر زبانها بجز عربی در همه ممالک اسلامی متروک شود. و این امر را باید

---

۱ - سبحانه و تعالی ( جایهای مصر و بیروت )

از گفتار عمر رضی الله عنه در نظر گرفت که سخن گفتن بزبانهای غیر عربی را نهی کرده و گفته است تکلم به زبان بیگانه (عجمی) مکرو فریبکاریست. و چون دین (اسلام) لغات غیر عربی را فرو گذاشته و زبان رجال دولت اسلامی عربی بود کلیه زبانهای غیر عربی در همه کشورها متروک ماند زیرا مردم پیرو سلطان و دین او می باشند و بکار بردن زبان عربی از شعایر اسلام و فرمانبری از عرب بشمار می رفت و ملتها در همه شهرها و کشورها زبانهای خود را فرو گذاشتند و بزبان عرب سخن می گفتند چنانکه این زبان در همه شهرها و بلاد اسلامی رسوخ یافت و زبانهای غیر عربی دخیل بیگانه بشمار می رفت. آنگاه در نتیجه آمیختن زبان عرب با زبانهای بیگانه فساد بدان راه یافت و بعضی از احکام آن دگرگونه شد و اواخر کلمات آن تغییر پذیرفت و هر چند از لحاظ دلالت برمفاهیم بر اصل خودباقی بود و از این زبان آمیخته را در همه شهرهای اسلامی زبان شهری می نامیدند و همچنین بیشتر اهالی شهرهای اسلامی درین روزگار از اعقاب تازیانی هستند که شهرهای مزبور را متصرف گریده و قربانی تجمل و ناز و نعمت آنها شده اند چه از لحاظ عدد بیش از ساکنان غیر عرب آن شهرها بوده اند.

و بدین سبب وارث سرزمین و دیار ایشان شده اند و زبان ها هم بوراثت از نسلی به نسل دیگر می رسد. از اینرو و لغت اعقاب در برابر<sup>۱</sup> لغت پدران بجای مانده است هر چند در نتیجه آمیزش با بیگانگان رفته رفته احکام آن فاسد شده است و این زبان را شهری نامیده اند منسوب بمردم شهرها و پایتختها برخلاف لغت بادیه نشینان که از لحاظ عربیت ریشه دارتر و اصیل تر است. و چون ملتهای غیر عرب مانند دیلمیان و سلجوقیان در مشرق و زناته و بربر در مغرب بفرمان روایی رسیدند و بر همه کشورهای اسلامی استیلا یافتند، زبان عربی بدین سبب فاسد شد و نزدیک بود از میان برود اگر مسلمانان بکتاب (قرآن) و سنت که حفظ دین وابسته به آنهاست

---

۱ - در بنی : بر حال

عنایت نمی کردند و همین امر سبب برتری و موجب بقای زبان عربی<sup>۱</sup> شهری در شهرها گردیده است. و چون تاتار و مغول که از کیش اسلام پیروی نمی کردند در مشرق بفران روایی رسیدند این مرجح از میان رفت و زبان عربی بر اطلاق تباه شد و در ممالک اسلامی عراق و خراسان و بلاد و فارس و سرزمین هند و سند و ماوراء النهر و بلاد شمال و ممالک روم هیچگونه نشانه ای از آن بجای نمانده و شیوه های زبان (عرب) در شعر و نثر منسوخ شد، بجز در موارد قلیلی که خدای تعالی برای کسانی مسیر ساخته بود زبان عرب را بطور صناعی بوسیله قوانین و قواعد درسی علوم عرب بیکدیگر می آموختند و سخنان عرب را حفظ می کردند.

و چه بسا که زبان عربی شهری (یا مضر) در مصر و شام و در مغرب و در اندلس و مغرب بعثت بقای دین و طلبیدن آن باقی مانده است و بدین سبب تا حدی زبان مزبور در آن کشورها محفوظ مانده است لیکن در ممالک عراق و ماوراء النهر هیچگونه اثر و نشانه ای از آن باقی نیست و حتی کتب علوم را بزبانهای غیر عربی می نویسند و همچنین آنها را در محافل درس بزبان عربی تدریس نمی کنند [ و خدا تقدیر کننده شب و روز است. درود خدا برخواجه ما محمد و خاندان و اصحاب او و سلام بسیار دائمی و جاویدان تا روز رستاخیز بر وی باد و ستایش خدایا که پروردگار جهانیان است. فصل چهارم از کتاب نخستین پایان یافت و پس از آن فصل پنجم درباره معاش و اقسام پیشه و کسب است. ]<sup>۲</sup>

### باب پنجم از کتاب نخستین<sup>۳</sup>

۱ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است : « موجب بقای زبان مضر از شعر و سخن گردیده است مگر اندکی در شهرها »

۲ - قسمت داخل گروه در چاپهای مصر و بیروت وهم در « بنی » آخر فصل چنین است: والله مقدر اللیل والنهار و آخر فصل در چاپهای دیگر چنین است: و خدا بصواب داناتر است .»

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

در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه ها و هنرها و کیفیاتی که در این باره روی می دهد و این باب دارای چندین مسئله است

### فصل نخستین

درحقیقت رزق و محصول و شرح آنها و اینکه محصول عبارت از ارزش

#### کارهای بشریست

باید دانست که انسان بطبع بوسایلی نیازمند است که خوراک و روزی او را در تمام احوال و مراحل زندگانش از آغاز دوران خردسالی تا مرحله جوانی و روزگار بزرگسالی و پیری تأمین کند، و خدا بی نیاز است و شما نیازمندانید<sup>۱</sup> و خدا سبحانه و تعالی همه آنچه را در این جهانست برای انسان آفریده است و در چندین آیه از کتاب خود برو منت نهاده است و گوید:

برای شما همه آنچه را در آسمانها و زمین است بیافرید<sup>۲</sup> و خورشید و ماه را برای شما رام کرد و دریا را برای شما رام فرمود<sup>۳</sup> و کشتی را برای شما مسخر کرد<sup>۴</sup> و چهارپایان را برای شما رام فرمود<sup>۵</sup> و اینگونه شواهد در قرآن بسیار است و دست و قدرت انسان بر جهان و آنچه در آن هست گشاده است زیرا خدا او را بمنزله جانشین خود قرار داده است<sup>۶</sup> و نیروهای بشر پراکنده است پس آنها در این مورد اشتراک دارند. و آنچه یکی از آنان در نتیجه این گشادگی بدست می آورد دیگری را از آن محروم می کند مگر آنکه عوضی از وی باز گیرد، پس هنگامیکه انسان قدرت یابد و از مرحله ناتوانی در گذرد در بر گزیدن پیشه ها تلاش می کند تا آنچه را خدا بسبب

۱ - والله الغنی - و انتم الفقراء سوره محمد ، آیه ۴۰

۲ - این خلدون عین آیات قرآن را نیاورده بلکه بیعضی از معانی آنها اشعار کرده است، چنانکه آیه تخستین اشاره به: و سخر لكم ما فی السموات و الارض جمیعا ، سوره جائیه . آیه ۲ و والذی خلق لكم ما فی الارض جمیعا، سوره بقره ، آیه ۲۷ است.

۳ - سوره جائیه ، آیه ۴۵ و سخر لكم البحر

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

۵ - اشاره بآیه : الله الذی جعل لكم الانعام . سوره المومن ، آیه ۷۹

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

آن با ارزانی داشته است در تحصیل نیازمندیها و ضروریات زندگانی از راه پرداختن عوض آنها خود خرج کند. <sup>۱</sup>خدای تعالی می فرماید پس روزی رانزد خدا بجوئید <sup>۲</sup> و گاهی هم وسیله روزی بی کوشش و تلاش بدست می آید مانند بارانهائی که برای زراعت سودمند است و مانند آن. ولی با همه این چنین موجباتی فقط کمک وی می باشد و ناچار باید تلاش کند، چنانکه در آینده بدان اشاره خواهیم کرد.

بنابر این بدست آورده های 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 می رود.

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

پیامبر ﷺ فراید: « آنچه از ثروت تو بتو اختصاص دارد مقدار است که بخوری و آنرا تمام کنی، یا پوشی و آنرا کهنه سازی، یا صدقه بدهی و بگریان مصرف اندازی » و در صورتیکه از ثروت خود بهیچرو سود نبرد و آنرا در مصالح و نیازمندیهای خود بکار نیندازد چنین ثروتی را نسبت بدارنده آن رزق و روزی نمی نامند.

و بنابر این آنچه را که انسان بکوشش و قدرت خود بدست می آورد «کسب» می نامند و این مانند میراث است چه آنرا نسبت به مرده کسب می گویند نه رزق زیرا بسبب آن سودی نبرده است و نسبت به وارثان هنگامیکه از آن برخوردار شوند نام آن رزق است. این است حقیقت مفهوم رزق در نزد اهل سنت، ولی معتزله می گویند شرط آنکه چنین ثروتی را رزق نامند این است که تملک آن صحیح باشد و

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

۲ - فابتغوا عندالله الرزق. سوره عنکبوت، آیه ۱۶

بعقیده ایشان هر چه نتوان آن را بعنوان تملک تصرف کرد رزق نیست و کلیه اموال غبی و حرام را از این مفهوم بیرون ساخته اند و می گویند هیچیک از این گونه اموال را نمی توان رزق نامید. و حال آنکه خدای تعالی به غاصب و ظالم و مومن و کافر روزی می دهد و هر که را بخواهد برحمت و هدایت خود اختصاص می دهد.<sup>۱</sup> و ایشان (معتزله) در این باره دلایلی دارند که محل بحث آنها اینجانیست. سپس باید دانست که کسب عبارت از کوشش و اراده کردن برای گرد آوری و بدست آوردن مایه گذاران است و ناچار باید برای روزی سعی و عملی وجود داشته باشد هرچند بدست آوردن و جستن آن از راههای (صحیح) آن باشد.

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

سپس باید دانست که خدای تعالی دو سنگ معدنی را که عبارت از زر و سیم است، برای قیمت هر محصول و ثروتی آفریده است و آنها اغلب ذخیره و مایه کسب جهانیان می باشند و اگر هم در برخی از اوقات مواد دیگری بجز زر و سیم میاندوزند باز هم بقصد بدست آوردن آن دو می باشد، زیرا هر ثروتی بجز زر و سیم در معرض نوسانهای بازار و رکود آن واقع می شود ولی زر و سیم از این ماجرا دور هستند بنابر این زر و سیم اصل و اساس همه کسب ها و بمنزله مایه کسب و

---

۱ - اشاره به: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ﴾ البقرة: ۱۰۵

اندوخته است و چون همه این مقدمات ثابت شد باید دانست که آنچه انسان از آن سود بر می گیرد و از میان انواع ثروتها آن را کسب می کند اگر از جمله صنایع باشد پس مایه سودی که از آن بدست می آید ارزش کاریست که در آن انجام گرفته است و قصد انسان از بدست آوردن و اندوختن همان ارزش کاریست زیرا در اینجا بجز کار چیز دیگری نیست آن مقصود ذاتی برای اندوختن نمی باشد. گاهی از صناعی است که چیزهای دیگری هم در آنها هست مانند نجاری و پارچه بافی که با آنها چوب و رشتن هم می باشد ولی در آن دو کار افزون تر است و بنابر این ارزش آن یعنی کار بیشتر است.

و اگر ثروت و وسیله معاش بجز صنایع باشد آنوقت نیز ناچار باید در قیمت آن فایده و مایه کسب را در نظر گرفت و ارزش کاری را که بسبب آن بدست آمده است در آن داخل کرد زیرا اگر کار نمی بود فایده و مایه کسب آن بدست نمیاید و گاهی در بسیاری از مواد ملاحظه کار آشکار است آنوقت برای آن بهره ای از ارزش خواه کوچک یا بزرگ قرار می دهند و گاهی هم جنبه کار نهفته و ناپیداست چنانکه در اسعار مواد غذایی معمول در میان مردم ارزش کار نهان است چه اعتبار کارها و مخارج مربوط به آنها در اسعار حبوب و غلات ملحوظ می باشد، چنانکه یاد کردیم، ولی این اعتبار در نواحی و کشورهایی که امر کشاورزی و مخارج آن اندکست پوشیده و نهان می باشد و بجز گروه قلیلی از کشاورزان آنرا احساس نمی کنند بنابراین آشکار شد که کلید یا بیشتر سودها و بدست آمده ها عبارت از ارزش کارهای انسانیست و هم مفهوم رزق و روزی معلوم شد و بثبوت رسید که روزی آن چیز است که از آن بهره و سود می برند. پس معنی کسب رزق و شرح وجه تسمیه هر یک روشن گردید.

و باید دانست که هر گاه بعلت نقصان عمران و اجتماع کارها فقدان پذیرد یا تقلیل یابد آنوقت خدا از میان رفتن محصول و کسب را در آن اجتماع اعلام خواهد



فرمود. مگر نمی بینی در شهرستانهای کم جمعیت چگونه رزق و بدست آمده تقلیل می یابد یا مردم فاقد آنها می شوند زیرا کارهای انسانی در آن اجتماعات اندک می شود؟ وهم چنین شهرستانهایی که کارها (گوناگون) در آنها بیشتر است<sup>۱</sup> مردم آنها توانگر تر و مرفه تر می باشند چنانکه یاد کردیم. و بدین سبب است که عامه می گویند که هر گاه عمران و جمعیت شهرها نقصان پذیرد روزی از آن سرزمین رخت بر می بندد حتی مسیر چشمه ها و رودها تغییر چاه جوئی و آبیاری پدید می آید که خود از کارهای انسانیست چنانکه شیردادن چارپایان نیز همین حال را دارد بنابر این اگر چاه جوئی و آبیاری ادامه نیابد چشمه ها و نهرها بکلی خشک می شود و بزمین فرو می رود، چنانکه شیر حیوانات خشک می شود هر گاه دوشیدن آنها فرو گذاشته شود. و بین کشورهای که در روزگار عمران دارای چشمهها و نهرها ی (گوناگون) هستند چگونه هنگامیکه ویران می شوند کلیه آبهای آنها بزمین فرو می رود و چنانکه گوئی هرگز وجود نداشته است، و خدا تقدیر کننده شب و روز است.

## فصل دوم

### در راههای بدست آوردن معاش و شیوه های گوناگون آن

باید دانست که معاش عبارت از جستن روزی و کوشش در بدست آوردن آن است و کلمه مزبور از لحاظ لغوی بر وزن « مفعل » از ریشه « عیش » است و مناسب آن با معنی اصطلاحی از آن سبب است که عیش یا زندگانی انسان جز در پرتو آن بدست نمی آید و از این رو کلمه معاش را از طریق مبالغه در مفهوم جستن روزی بکار برده اند. سپس بید دانست که بدست آوردن روزی یا بدینسان حاصل می شود که آنرا از دست دیگران باز می ستانند و با اقتدار و زور بروفق قانونی که متداولست

---

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

آنها بچنگ می آورند و اینگونه کسب روزی را باج و خراج می نامند، و یا اینکه روزی را از راه شکار کردن جانوران رمنده بدست می آورند و حیوانات مزبور را از خشکی یا دریا بدست می آورند و این گونه کسب روزی را شکار می نامند.

و یا کسب روزی بوسیله بهره برداری از حیوانات اهلی است بدانسان که محصولات آنها را که مایه نیاز مردم است استخراج می کند و مثلاً از چارپایان شیر و از کرم ابریشم حریر و از زنبور عسل بدست می آورند یا از گیاهان بهره برداری می کنند و بکار کشت و درختکاری می پردازند و از ثمرات آنها بهره مند می شوند و کلیه این گونه اعمال را کشاورزی می نامند. و یا اینکه کسب روزی در پرتو اعمال انسانی است و آن هم به چند صورت انجام می یابد: یا در مواد معینی تصرفاتی می کند و آن را صنایع می نامد مانند نویسندگی و نجاری و خیاطی و پارچه بافی و پرورش است و مانند اینها، و یا در مواد نامعینی کار می کنند که عبارت از کلیه پیشه ها و تصرفات انسان است، یا اینکه کسب بوسیله کالاها و آماده کردن آنها برای معاوضه است که از راه گردش دادن آنها در کشورها یا حتکار آنها و منتظر نوسانهای بازار شدن انجام می یابد و این نوع کسب را بازرگانی می نامند، اینهاست راهها و اقسام گوناگون معاش و مفهوم گفتاری که محققان ادب و حکمت مانند حریری و دیگران یاد کرده اند، چه ایشان گفته اند معاش عبارت از: امارت و تجارت و فلاح و صنعت است. اما فرمانروائی شیوه ای طبیعی برای معاش نیست و ما نیازمندی نداریم که بشرح آن پردازیم چه قسمتی از کیفیات خراجهای سلطانی و خراج ستانان را در فصل دوم یاد کردیم، لیکن کشاورزی و صنعت و بازرگانی از طرق طبیعی معاش بشمار می روند.

اما کشاورزی بذاته بر همه انواع معاش مقدم است زیرا امری بسیط و ساده و طبیعی و فطریست و در آن نیازی به اندیشه و دانشی نیست و بدین سبب در میان مردم آنها به آدم ابوالبشر نسبت می دهند و او را معلم و انجام دهنده آن می دانند

و این نکته اشاره به این است که کشاورزی قدیمی ترین راههای معاش و شایسته ترین وسایل طبیعی آن می باشد.

اما صنایع نسبت به کشاورزی در مرتبه دوم و پس از آن است، زیرا صنعت از امور ترکیبی و علمی است که در آن اندیشه و نظر را بکار می برند و از این رو صنعت غالباً جز در شهرها که از زندگانی بادیه نشینی متأخر و در مرتبه دوم آنست یافت نمی شود و به همین مناسبت آن را به ادریس پدر دوم مردم نسبت می دهند چه او بوسیله وحی از جانب خدای تعالی صنعت را استنباط کرده و برای بشر آینده بیادگار گذاشته است

و اما بازرگانی هرچند از لحاظ کسب امری طبیعی است ولی بیشتر راهها و شیوه های آن جز داد و ستد نیست که آنها را برای بدست آوردن نرخ میان دو بهای خرید و فروش بکار می برند تا از این تفاوت قیمت در کسب سود برند و به همین سبب شرع در امور تجارت چانه زدن را مباح شمرده است چه آن از باب مقامره است، با این تفاوت که بازرگانی گرفتن مال غیر بطور مجانی و بلاعوض نیست و به همین سبب به مشروعیت اختصاص یافته است. [ و خدا داناتر است ]<sup>۱</sup>

## فصل سوم

### در آینه خدمتگزاری از طرق معاش طبیعی

باید دانست که سلطان ناگزیر است برای اداره همه امور کشور و پادشاهی که در صدد آن هست، خدمتگزارانی برگزیند از قبیل سپاهی و شرطی (پاسبان) و کاتب (نویسنده) و درباره هر یک از امور مزبور بکسانی اعتماد و اکتفا کند که به توانایی آنها آگاه باشد ارزاق ایشان را از خزانه خود متکفل شود

---

۱ - در چاپ های مصر و بیروت نیست.

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

یا هم بر کار خود تواناست و هم شایسته اطمینان و اعتماد است، و یا برعکس نه بر کار خود تواناست و نه می توان بوی اعتماد کرد، و یا فقط در یکی از دو حالت مزبور شایستگی دارد یعنی یا برکار خود تواناست ولی قابل اعتماد نیست، یا قابل اطمینان هست ولی در کار توانائی ندارد. اما حالت نخستین یعنی کسی را که هم بر کار تواناست و هم قابل اعتماد است، هیچکس بهیچرو نمی تواند استخدام کند زیرا او بعلت داشتن دو صفت مزبور خود را از خدمتگزاری صاحبان مراتب پست بی نیاز می بیند و مزد خدمت چنین کسانی را حقیر و اندک می شمرد چه او بر کارهائی بالاتر و بزرگتر از این ها توانائی دارد و از این رو بجز امرای با نفوذ و خداوندان جاه

و جلال دیگری چنین کسی را استخدام نمی کند زیرا همه کس بجاه و جلال نیازمند ند.

و اما گروه دوم یعنی کسانی که نه بر کار توانا هستند و نه قابل اطمینان اند، چنین مردمی را هیچ خردمندی بکار نمی گیرد زیرا آنها از هر دو راه بمخدوم خود ستم می کنند، از سوئی بعلت عدم توانائی بر کار موجب خرابی کار می شوند و از سوی دیگر از طریق خیانت ثروت او را می رباید و در هر حال و بال گردن روساء گار خود می باشد و بنابر این هیچکس در استخدام دو گروه یاد کرده طمع نمی بندند. و دو گروه دیگر بیش باقی نمی ماند: قابل اعتمادی که بر کار توانا نیست و توانائی که شایسته اعتماد نمی باشد، و مردم در ترجیح دادن یکی از این دو گروه بر دیگری به دو دسته تقسیم می شوند و هر یک از دو ترجیح را وجهی است ولی شخص توانا هرچند قابل اعتماد هم نباشد بر دیگری ترجیح دارد زیرا بوی می توان مطمئن بود که چیزی تضییع نمی کند (واز این راه زیان نمی رساند) و هم ممکن است بقدر امکان مراقبت کرد که بخیانست دست نیازد، لیکن آدم تضییع کننده هرچند قابل اعتماد هم باشد زیان 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.<sup>۱</sup>

### فصل چهارم

در اینکه جستن اموال از دفینه ها و گنجها از اقسام معاش طبیعی نیست.

باید دانست که بسیاری از کوه خردان در شهرها آزمندانه در صدد استخراج ثروتهای زیرزمین بر میآیند و آنرا وسیله کسب روزی خود قرار می دهند و معتقدند که کلیه ثروتهای ملت‌های باستان در زیر زمین بطور گنجینه نهانست و بر همه آنها

---

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

بوسیله طلسم های جادو گرانه مهر زده اند جز کسانی که بدانند آن آگاهند دیگری نمی توانند آن مهر را بر گیرد چه آنها از راه بخور و دعا و قربانی می توانند آن طلسم را بشکنند چنانکه اهالی شهرهای افریقیه عقیده دارند فرنگیانی که پیش از اسلام در آن سرزمین میزیسته اند نیز بهمین شیوه اموال خود را در زیر زمین دفینه کرده اند و شرح آنها را در کتاب ها نوشته اند تا خودشان (در موقع حاجت) بدان راه یابند و آن برآرند و مردم شهرهای مشرق نیز چنین عقیده ای درباره ملت های قبطیان و رومیان و ایرانیان اظهار می دارند و درباره آن خبرهایی نقل می کنند که بخرافات بیشتر شباهت دارد، از قبیل اینکه می گویند بعضی از جویندگان دفینه ها که طلسم آنرا نمی دانسته 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 می بینند یا اموال و گوهری قیمتی را می یابد ولی در برابر آنها نگهبانانی مشاهده می کند که با شمشیرهای برهنه ایستاده اند یا زمین آنها را بخود می کشد چنانکه گوئی بدرون زمین فرو رفته اند و مانند اینگونه یاوه گوئیها هذیان آمیز و بسیاری از طلبه<sup>۱</sup> در میان بربرهای مغرب چون از بدست آوردن وسیله معاش طبیعی عاجزند بتوانگران نزدیکی میجویند و اوراقی را که حواشی آنها زده و ساییده است (به نشانه کهنگی آنها) نزد آنان می برند و بر این اوراق یا خطوطی که بیگانه نوشته شده و یا چنین گمان می کنند که نوشته های مزبور ترجمه خطوط صاحبان دفائن است و نشانه جایگاه گنجینه ها می باشد و از این راه روزی خود را از آنان می جویند و آنها را بکاوش و جستن گنج بر می انگیزند و بتوانگران با حيله و دستان چنین وانمود می کنند که علت یاری جستن ایشان از آنها این است که از جاه و نفوذ آنان در این گونه اعمال استفاده کنند تا از تعقیب و مجازات حکام در امان باشند. و چه بسا که برخی از آنان بنوادری یا عجایبی از کارهای افسونگری هم آشنائی دارند که

---

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

با نیرنگ و زراندودی از آن برای بتصدیق واداشتن طرف استفاده می کنند و بقیه دعاوی خود را صحیح قلمداد می نمایند، در صورتیکه آنها از عملیات سحر و افسون بکلی بیخبرند. در نتیجه این گونه فریبکاری ها بسیاری از کوتاه خردان کارگران فراوانی را برای کاوش و کندن زمین بکار می گمارند و برای نمان داشتن کار خود از انظار از تاریکی شب استفاده می کنند از بیم آنکه مبادا رقبای آنان آگاه شوند یا کارگزاران دولت بعملیات آنان پی ببرند و هنگامیکه چیزی بدست نمی آورند دلیل آنرا عدم آگاهی از طلسمی می دانند که گنجینه بدان مهر شده است و از این رو خود را گول می زنند و روی مطامع شکست خورده و ناکامی خود سرپوش می گذارند. و آنچه این گونه کسان را به چنین اعمالی وا می دارند گذشته از کوتاه خردی اینست که آنها از بدست آوردن معاش خود بوسایل و پیشه های طبیعی مانند بازرگانی و کشاورزی و صنعت عاجزند و از این رو در کسب معاش خود منحرف می شوند و در بیراهه و مجرای غیر طبیعی گام می نهند و این گونه راههای بیهوده را بر می گزینند چه آنها از تلاش در راه پیشه ها و حرفه ها عاجزند و شیفته آند که روزی خود را بی رنج و تعب بدست آورند در صورتیکه نمی دانند آنها در نتیجه این گونه کجرویها خود را در رنجها و شدائدی می افکنند که بدرجات از رنج نخستین شدیدتر است و گذشته از این خود را در معرض مجازات و شکنجه قرار می دهند.

وچه بسا که بیشتر اوقات فزونی عادات و رسوم تجملی و بیرون رفتن آن از حد نهائی کسان را باینگونه اعمال وا می دارد، چه در چنین شرایطی عایداتی که از راه پیشه ها و حرفه های معمولی بدست می آید با مخارج فراوان این گونه رسوم تجملی برابری نمی کند و هرگاه نتوانند از مجرای طبیعی بهدفع خود برسند هیچ راهی نمی یابند جز اینکه آرزو کنند ثروتی عظیم یکباره بی رنج و زحمت بدست آورند تا بتوانند مخارج هنگفتی را که در نتیجه عادات تجملی دامنگیر آنان شده است فراهم آورند. اینست که در جستجوی این گونه اعمال آزمندانه می کوشند و نهایت

سعی و تلاش خود را در این راه بکار می برند و بدین سبب می بینیم بیشتر کسانی که در این راه با سماجت و آز فراوان می کوشند دوستداران تجمل از وابستگان دولتها و ساکنان شهرهائی هستند که دارای وسائل تجملی گوناگون و انواع موجبات رفاه و ترفن است مانند مصر و شهرهای نظیر آن. از این رو می بینیم بسیاری از مردم مصر با شیفتگی فراوان در جستجوی گنجینه ها هستند و درباره نوادر و عجایب آنها از هر مسافری سوال می کنند هم چنانکه به کیمیا آزمندند.

همچنین می شنویم که مردم مصر به هر یک از طلبه اهل مغرب بر میخورند با آنها در این باره گفتگو می کنند تا شاید بوسیله آنان بردفینه یا گنجی آگاه شوند، و علاوه بر طلبیدن گنج در جستجوی خشکانیدن آنها<sup>۱</sup> نیز می باشند چه معتقدند که غالب اینگونه اموال دفینه بطور عموم در مجاری رود نیل است و آن رود در این افق بیش از هر جای دیگر دفینه یا گنجینه در خود نهان دارد و صاحبان آن دفاتر ساختگی و تزویر آمیز با نیرینگ و دستان بهانه می آورند که رسیدن به آن گنجها و دفینه ها با جریان نیل دشوار و امکان ناپذیر است، چه گنجهای مزبور در زیر زمینهای است که رود نیل آنها را فرا گرفته است و برای اینکه با این دورغها معاش خود را بدست آورند شنوندگان خود را برای رسیدن به مطلوب باسخنان دروغ بخشکانیدن آب از راه اعمال افسونگر و جادو نوید می دادند و بطع می انداختند، بویژه که مصریان از پیشینان خود شیفتگی بسحر و جادو را بارث برده اند چه آثار علوم ساحری ایشان هنوز هم در آن سرزمین در قسمت برایی<sup>۲</sup> و جز آن باقی است و داستان ساحران فرعون گواه بر این است که آنان باین امور اختصاص داشته اند. و مردم مغرب قصیده ای نقل می کنند که آنرا به حکمای مشرق نسبت می دهند و شاعر در آن

---

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

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



کیفیت عمل خشکانیدن آب را برحسب عقیده خود در آن باره بوسیله فن جادوگری شرح داده است، بدینسان:

« ای جوینده راز خوشکانیدن آب، سخن راست را از کسی که بدان آگاه است بشنو، گفتارهای بهتان و الفاظ فریب آمیزی را که دیگران در کتب خود تزیین کرده اند فرو گذار، و اگر از کسانی هستی که بیاوه و دروغ عقیده نداری گفتار راست و پند مرا بشنو، پس هر گاه بخواهی آب چاهی را بخشکانی که فهم و خرد همه در چاره جوئی آن سرگردان شده است.

صورتی بشکل خود (یعنی انسان) که سر پا نگهداشته ای ترسیم کن و سر آن تصویر باندازه<sup>۱</sup> سر بچه شیر باشد،

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

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

و بر حرف « طاء » گام می نهند، چنانکه آنها را لمس نمی کند و مانند خردمند هوشیار دانشمندی راه می رود،

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

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

سندروس<sup>۱</sup> و کندر و صمغ رومی<sup>۲</sup> و عود هندی، و آنرا بپارچه حریر بپوشان، حریری سرخ یا زرد یا<sup>۳</sup> نیلگون که در آن رنگ سبز و تیره نباشد،

---

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

و آنرا به نخهای پشمی سفید یا سرخ خالص می بندی.  
و برج اسد باید در طالعی باشد که (منجمان) بیان کرده اند و آغاز ماه باشد که  
شبها ماهتاب و روشن نیست،  
و بدر باید متصل به طالع سعد عطارد باشد و ساعت تنظیم و محاسبه طلسم  
باید در روز شنبه باشد»

مقصود از جمله «بر حروف طاء گام نهادن» این است که حروف مزبور میان  
دو پای او باشد چنانکه گوئی روی آن راه می رود. و به عقیده من این قصیده از  
نیرنگ بازیهای دروغبافان است، چه ایشان در این باره احوال غریب و اصطلاحات  
شگفتی دارند و کار دروغبافی و نیرنگسازی آنان به آنجا می کشد که منازل مشهور  
و خانه های معروف نظیر این ها سکونت می کنند و شهرت می دهند که در آن خانه  
ها دفینه هائی نهفته است و گودالهای (عمیقی) حفر می کنند و بر آنها نشانه ها و  
علائمی می گذارند که آنها را در دفاتر و کتب دروغین خود می نویسند. آنها کوتاه  
خردان را به اینگونه دفاتر می فریبند و آنها را برمیانگیزند که آن خانه را کرایه کنند و  
در آن اقامت گزینند و چنین وانمود می کنند که گنجینه ای بزرگ در آن پنهان است  
چنانکه کس نتواند آنرا از فزونی تعبیر کند و از آنها مبلغی پول بنام خریدن دارو ها و  
بخورات برای گشودن طلسمها مطالبه می کنند و آنها را به ظهور شواهد که خود آنها  
را ساخته و پرداخته اند نویدها و وعده ها می دهند و آن گرو از آنچه می بینند  
سخت برانگیخته می شوند در حالیکه گول خورده اند و موضوع بر آنها مشتبه شده

---

۱ - 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 کمال و غیره از آن سازنده و آن شبیه به کهر با بلکه کهربائیکه درین دیار  
متعارفست از آن ساخته می شود (غیاث).

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

۳ - در چاپ (۱) و «بنی» بجای: (او) (لا) آمده و ترجمه بیت چنین است از سرخ یا زرد و نه نیلگون نه سبز در آن باد و  
نه تیرگی

است چنانکه خود در نمی یابند و در میان آن طراران در این باره اصطلاح خاصی متداولست که مزورانه مردم را بدانها می فریبند و هنگام محاوره با اشخاص برای نهان ساختن نیرنگهای خودبدان اصطلاحات متوسل می شوند و آنها را در عملیات خود از قبیل حفاری و بخور و ذبح حیوان و مانند اینها بکار می برند

ولی در حقیقت این گونه سخنان هیچ اصلی در علم و تاریخ ندارد، و باید دانست که هر چند گنجهای بدست می آید ولی این امر بندرت و بطریق اتفاق و تصادف روی می دهد 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 با طلسم مهر بزنند.

ورکازی<sup>۱</sup> که در حدیث آمده و فقها آنرا فرض شمرده اند و عبارت از دفینه ها روزگار جاهلیت (پیش از اسلام) است همواره بطور تصادف و اتفاق بدست می آید نه از راه قصد و جستجو کردن

و گذشته از این ها کسی که ثروت خود را دفینه می کند و با عملیات ساحری بر آنها مهر میزند بیگمان در نهان ساختن آنها مبالغه می کند. وی چگونه بر آنها نشانه ها و علاماتی نصب می کند و آنها را در کتب می نویسد تا برانداخته او مردم عصرهای آینده و ساکنان شهرهای گوناگون آگاه شوند؟ چنین عملی مناقض نیت اختفا و پنهان کاریست. و نیز کرده های خردمندان ناچار باید برای منظور و هدفی بقصد سود بردن انجام یابد و کسی که دارائی خویش را دفینه می کند حتما آنها را برای فرزندان یا خویشاوندان خویش یا کسانیکه آنانرا بویژه از میان دیگران برمی گزیند پنهان می کند، اما کسیکه بطور کلی بخواهد اموالش را از همگان نهان سازد و

---

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

منحصراً آنها را برای فرسودگی و نابودی یا برای کسانی از آیندگان که بهیچرو آنانرا نمی‌شاند بیندوزد، چنین عملی بهیچرو از مقاصد خردمندان بشمار نمی‌آید.

و اینکه گروهی می‌گویند ثروتهای ملی که پیش از ما می‌زیسته‌اند کجا رفته است؟ و با اینکه معلوم شده است آنها ثروتهای عظیم و اموال فراوان داشته‌اند آیا نمی‌توان دریافت که آن همه ثروت بچه‌سرنوشتی دچار شده است؟ درپاسخ این سوال باید دانست که اموالی از قبیل زر و سیم و گوهرها و کالاهای همانا معادن و مکاسبی هستند مانند آهن و مس و ارزیر و دیگر اموال و معادن. وهمه اینگونه اموال را عمران و اجتاع 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 برحسب معاوضه کالاهای و اجتماعی که مورد حاجت آنست از سرزمینی بسر زمین دیگر منتقل می‌شود و از دولتی بدولت دیگر می‌رسد چنانکه اگر در مثل در مغرب و افریقیه این نوع ثروت نقصان پذیرد در ممالک اسلاوها و فرنگیان تقلیل نمی‌یابد و اگر در مصر و شام کمیاب گردد در هند و چین نقصان نمی‌پذیرد بلکه این گونه ثروتها (سیم و زر و غیره) به منزله ابزار و وسیله کسب هستند و عمران و اجتماع سبب فزونی یا کمی آنها می‌شود. گذشته از اینکه کهنگی و فرسودگی همچنان که بهمه موجودات سرایت می‌کند باندوخته‌ها و اموالی که از معدن بدست می‌آیند نیز راه می‌یابد و مروارید و گوهر زودتر از دیگر اموال خزینه‌ای فاسد و تباه می‌شود. همچنین به زر و سیم و مس و آهن و ارزیر و قلع نیز کهنگی و نابودی راه می‌یابد چنانکه اعیان آنها در کمترین مدتی از میان می‌رود.

و اما اینکه در مصر امر جویندگان دفینه ها و گنجها روی می دهد بدان سبب است که در طی دو هزار سال یا بیشتر<sup>۱</sup> در آن کشور قبطیان فرمانروائی داشته اند و از جمله عادات و رسوم قبطیان این بوده است که مردگان خود را بر حسب مذهب دولتهای پیشین آن کشور با اموال منقولی که موجود داشته اند از قبیل زرو سیم و گوهر و مروارید بخاک میسپرده اند. و پس از آنکه دولت قبطیان بسر آمد و ایرانیان بر آن کشور تسلط یافتند بدین منظور قبرها را کردند و از قبور آنان چیزهائی کشف کردند که وصف ناشدنی است مانند اهرام از قبور پادشاهان و جز آنها.

همچنین پس از ایرانیان یونانیان نیز بدین عمل دست یازیدند و از آن روزگار تا کنون مقابر مصریان مورد ظن جویندگان گنج واقع شد و در آنها بسیاری از اوقات دفینه هائی می یابند که یا از جمله اموالیست که آنها را با مردگان بخاک سپرده اند و یا از وسایلیست که بوسیله آنها مردگان را هنگام دفن تجلیل می کرده اند مانند ظروف و تابوتهای زرین و سیمین که آنها را مخصوص مردگان می ساخته اند. این است که قبور قبطیان از هزاران سال برای یافتن اینگونه دفینه ها مورد ظن واقع شده و به همین سبب مردم آن کشور بعلت وجود دفینه و به منظور استخراج آن به جستجوی (زر و سیم) که مطلوب جهانیان (قدیم و جدید است) می پردازند حتی مصریان هنگامیکه در اواخر روزگار دولت بر اصناف باج می گذارند جویندگان گنجها را نیز در نظر می گیرند و از آنها باج می گیرند و این باجها بمنزله مالیات ابلهان و هوسبازانی است که باین عمل مشغول می شوند و باید آنرا پردازند و آزمندانی که این مالیات را می پردازند آنرا وسیله و دستاویزی برای جستجو و تحقیق این امر و استخراج آن قرار می دهند، ولی آنها از کلیه مساعی خود بجز نومییدی بهره ای نبرده اند و پناه بخدا از زیان کاری.

---

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

و از این رو لازمست کسیکه بدین وسواس و مالیخولیا دچار می شود از عجز و تبلی در راه بدست آوردن معاش خود بخدا پناه برد چنانکه پیامبر صلی الله علیه و آله بخدا پناه برده است، و خود را از راههای شیطانی و سوسه های او منصرف کند و خویش را به محالات و افسانه های دروغ سرگرم نسازد، و خدا به هر که بخواهد روزی بیشمار می بخشد.<sup>۱</sup>

## فصل پنجم

### در اینکه جاه برای ثروت سودمند است

زیرا مشاهده می کنیم که صاحبان جاه و (مکانت)<sup>۲</sup> درهمه انواع معاش توانگر تر و مرفه تر از کسانی هستند که فاقد جاه و نفوذند. و سبب آن این است که مردم به منظور نیازی که به قدرت خداوند جاه دارند به آنان نزدیکی می جویند و آنانرا از راه نتایج اعمال خود خدمت می کنند، بنابر این مردم باینگونه کسان از راه دسترنج و کار خود یاری می کنند و بکلیه نیازمندیها و لوازم زندگانی او خواه ضروری باشد و خواه وسایل تجملی و کمالی کمک می رسانند، و در نتیجه وی از قیمت این یاریها و کارها در کسب و همه شئون<sup>۳</sup> خود بهره مند می شود و در صورتیکه باید عوض آنها را بپردازد مردم مفت و مجانی برای او کار می کنند و بنابر این خداوندان جاه از ارزشهای اعمال فراوانی متمتع می شود که نوعی را بدینسان بی عوض بدست می آورند و نوع دیگر ارزش اعمالیست که ناچار باید عوض آنها را بپردازند پس نتایج اعمال فراوانی عاید آنان می شود و چون از کارها و دسترنج های بسیاری بهره مند

۱ - والله یرزق من یشاء بغير حساب . سوره بقره ، آیه ۲۰۸

۲ - از (ینی)

۳ - در چاپ بیروت معاشاته است.

می شوند سود فراوان می برند و در کمترین زمانی ثروت هنگفتی بدست می آورند و این ثروت آنان روز به روز افزایش می یابد و از اینجاست که فرمانروائی (امارت) یکی از موجبات معاش بشمار می رود، چنانکه یاد کردیم.

ولی کسی که فاقد جاه و قدرت است هر چند توانگر هم باشد بطور کلی توانگری او در حدود دارایی و مال و بنسبت کوشش و سعیش خواهد بود و بیشتر اینگونه کسان بازرگانان می باشند و به همین سبب بازرگانانی که صاحبان جاه و قدرتند بدرجات از دیگر همصنفان خود توانگر ترند. و از اموری که مؤید این معنی است این است که می بینیم بسیاری از فقیهان و دینداران و پارسایان هر گاه به نیکی و صلاح شهرت یابند و عامه مردم برحسب اعتقادی که دارند در راه خدا بآنان یاری کنند و مردم صمیمانه در امور دنیوی بآنان کمک رسانند و در راه مصالح زندگی ایشان بکوشند، به سرعت توانگر می شوند و در شمار ثروتمندان قرار می گیرند 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 می آورند. و ما از اینگونه کسان گروه بسیاری را در شهرها و بلاد و در میان بادیه نشینان می بینیم که مردم در امور کشاورزی و بازرگانی آنان می کوشند و حال آن که در خانه خود نشسته اند و از جای خود تکان نمی خورند و در نتیجه کار مجانی دیگران ثروت آنان افزایش می یابد و در آمد بسیاری عاید آنان می شود و به یسعی و تلاش از ثروت خویش بهره برداری می کنند

و کسانی که از این راز آگاه نیستند از کمیت ثروت و موجبات توانگری آنان در شگفت می شوند، و خدا به هر که بخواهد روزی بشمار می بخشد.

## فصل ششم

دراینکه خوشبختی و وسیله روزی غالباً برای کسانی حاصل می شود که فروتن و چاپلوس هستند و این خوی از موجبات سعادت است

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

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

و این حکمت خداست در میان آفریدگانش که بدان معاش شان منظم و مصالح زندگی آنان آماده می شود و بقای ایشان تأمین می شود، زیرا وجود نوع انسان بکمال نمی رسد جز در پرتو تعاون افراد بیکدیگر تا ازین راه مصالح زندگانی خویش را تأمین کنند چه ثابت شده است که وجود یکفرد خود بتنهائی ممکن نیست



بمرحله کمال برسد و اگر بندرت بطریق فرضی چنین فردی دیده شود بقای او به صحت نخواهد پیوست. و این تعاون جز باکراه حاصل نمی شود زیرا بیشتر مردم بمصالح نوع آگاه نیستند و از این رو که خدا بمردم آزادی و اختیار ارزانی داشته و افعال آنان از روی فکر و اندیشه صادر می شود نه به حکم طبع از روی غریزه بنابراین این گاهی از همکاری و یاریگری بهم سر باز می زنند و لازم می آید که آنانرا بدان وادار کنند و ناچار باید کسی پدید آید و آنان را باکراه بمصالحشان وادارد تا حکمت ایزدی در بقای این نوع جامه عمل پوشد و این معنی گفتار خدای تعالی است که می فرماید. 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 می کنند پس آشکار شد که جاه عبارتست از قدرتی که برای بشر حاصل می شود و آنرا درباره ممنوعان زیر دست خود از راه اجازه دادن و منع کردن و تسلط بر آنان بقهر و غلبه بکار می برد تا ایشان را از روی عدالت بوسیله احکام و قوانین شرایع یا سیاست بدفع مضار و جلب منافع شان و همچنین دیگر مقاصدی که دارد وادار کند ولی عنایت پروردگار بوسیله نخستین (احکام شرایع) بطور ذاتی و بوسیله دوم (احکام سیاست) بطریق عرضی است، مانند دیگر بدیهائی که در حکم ایزدی در آمده است زیرا گاهی نیکی فراوان جز بسبب بدی اندک بخاطر مواد به کمال نمی رسد، و بدین نیکی از دست نمی رود بلکه بر آنچه مشتمل بر بدی اندکست فرو می آید. و معنی روی دادن ستم در میان مردم همین است، پس باید این نکته را دریافت. گذشته ازین هر یک از طبقات اجتماع خواه از مردم شهرها یا اقلیم دارای قدرتی نسبت بطبقه فروتر خود می باشد و هر یک از افراد طبقات پائین از جاه و نفوذ طبقه برتر از خود یاری می جوید و وسیله معاش و کسب آن طبقه باندازه ای که زیر دستان خود را بکار وامیدارد و از آنان استفاده می کند افزایش می یابد و باهمه اینها جاه در کلیه

---

۱- و رفعا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا ورحمته ربک خیر مما یجمعون سوره

راههای معاش مردم دخالت می کند و بر حسب طبقه و وضعی که خداوند آن طبقه در اجتماع دارد بست و گشاد می یابد، یعنی اگر جاه توسعه داشته باشد نتایج و سود آن نیز فراوان خواهد بود و اگر محدود و اندک باشد بهمان نسبت سود اندکی خواهد داشت.

وکسیکه فاقد جاه است هر چند متمول هم باشد توانگری او تنها باندازه کار یا سرمایه اش خواهد بود و به نسبت کوشش و پشتکار افزون خواهد شد مانند بیشتر بازرگانان و برخی از کشاورزان و صنعتگران نیز اگر فاقد جاه باشند و بهمان فواید صنایع خود اکتفا کنند سرانجام اغلب گرفتار فقر و بینوائی می شوند و دیر ثروت بدست می آورند بلکه بیش از حداقل زندگی و مقدار سد جوع بهره ای نمی برند و در نهایت تلاش فقط ضروریات زندگی را فراهم می سازند.

پس از بیان مقدمات یادکرده و روشن شدن این نکته که ثمرات جاه رامی توان بدیگران هم بخشید و در پرتو حصول آن سعادت و نیکی بدست می آید در می یابیم که بخشش نتایج جاه و دیگران را از پرتو آن برخوردار کردن از بزرگترین و مهمترین نعمتهاست و بخشنده آن از بزرگترین انعام کنندگان بشمار می رود و البته ثمرات جاه خود را بزیر دستان خویش می بخشد و بنابر این بخشش او از راه زیر دستی و ارجمندی است و جوینده آن ناچار باید در برابر وی بهمان شیوه ای که از خداوندان قدرت و پادشاهان در خواست می کند بفروتنی و چاپلوسی پردازد و گرنه بدست آوردن دشوار خواهد بود.

و بدین سبب گفتیم که فروتنی و چاپلوسی از موجبات بدست آوردن جاه است و جاه مایه سعادت و وسیله روزی است، چنانکه بیشتر توانگران و سعادت‌مندان بدین خوی متصف اند و از این رو می بینیم بیشتر کسانی که خوی بلند نظری و بلند پروازی دارند بهیچیک از مقاصد جاه نایل نمی شوند و در راه بدست آوردن معاش تنها بنیروی کار خود اکتفا می کنند و با فقر و بینوائی دست بگریبان می باشند. و

باید دانست که این خوی بلند نظری و بلند پروازی از صفات ناپسندی است که در نتیجه توهم داشتن کمال بانسان دست می دهد و اینگونه کسان توهم می کنند که مردم به سرمایه علمی یا هنری آنان نیازمندند مانند دانشمندی که در دانش خود تبحر دارد یا دبیری که در نگارش خود استاد است یا شاعری که اشعار شیوا میسراید، و خلاصه هر کس در هنر خود مهارت دارد گمان می کند که مردم به نتیجه کار او نیازمندند و از این رو خود را بسبب این امتیاز برتر از دیگران می شمارد و خوی بلند پروازی بوی دست می دهد.

همچنین آنانکه دارای نسب و خاندانند و از گروهی بشمار می روند که در میان نیاگان آنان پادشاه یا دانشمند نامور<sup>۱</sup> یا عنصر کاملی در یک مرحله وجود داشته است و گمان می کنند که آنان هم بسبب آنکه وارث آن نیاگان اند و بانان منسوب می باشند شایسته همان پایگاه اند این گونه کسان در حال حاضر بیک امر معدوم متمسک می شوند 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 می پندارند و گمان می کنند مردم بانان نیازمندند.

و از این رو می بینیم کلیه اصنافی که یاد کردیم بلند پرواز و متکبرند و بهیچرو نسبت به صاحبان جاه فروتنی نمی کنند و از کسانی که از آنان برترند تملق نمیگویند و جز خود دیگر کسان را کوچک می شمارند، زیرا معتقدند که بر دیگران برتری دارند و همه آنان از فروتنی سر باز می زنند هر چند در برابر پادشاه باشد، و این خوی را پستی و خواری و سفاهت می شمارند و گمان می کنند مردم باید در رفتار خود با ایشان پایگاه موهومی را که خود از روی و هم و گمان بدان قائلند در

---

۱ - در بنی چنین است: یا کامل و متبحری وجود داشته خود را در مرحله و پایه ای توهم می کنند که آنرا بخاندان آنان نسبت می دهند یعنی همان وضعی که آن را درباره پدران و نیاگان خود در شهر دیده یا شنیده اند و گمان می کنند که آنان هم ..... در اینجا این همه اختلاف نسخ است، یغترون . یقزون یعتزون . یعبرون . یغرون . یعزون . و صورت متن یعتزون است.

نظر گیرند و هر کس پایگاه موهوم آنانرا نیک در نیابد و در احترام بآنان اندکی کوتاهی و رزد او را دشمن می دارند و چه بسا که بسبب کوتاهی و غفلت مردم در این باره در ورطه اندوه و غم گرفتار می شوند و پیوسته بسختی رنج می برند که چرا احترام شایستگی آنان را مردم واجب نمی شمردند و از آن سر باز می زنند و بدین سبب نسبت بمردم خشمگین می شوند چه در طبیعت بشری خوی خدامنشی سرشته شده است و کمتر ممکنست یکی بدیگری در برابر کمال و بلند پروازی وی تسلیم شود، مگر آنکه نوعی از قهر و غلبه و تسلط بکار برد.

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

و گاهی بسبب این خوی در دولتها اضطرابی در مراتب (دولتی) [بسبب این خلق] روی می دهد چنانکه بسیاری از فرومایگان بدرجات بلند نائل می آیند و

گروهی از مردم ارجمند سقوط می کنند زیرا هنگامیکه دولتها باخترین مرحله قدرت و استیلا می رسند دودمان پادشاه در میان همه خاندان در پرتو سلطنت و کشور داری سرآمد و یگانه می شود و خاندانهای دیگر از رسیدن به چنین پایگاهی نومید می گردند و در مراتبی فروتر از مقام پادشاه واقع می شوند و در زمره زیر دستان او بشمار می آیند چنانکه گوئی بندگان او هستند و هرگاه دیر زمانی دولت بدین وضع ادامه یابد و پادشاه دچار تکبر گردد و در این هنگام همه کسانیکه دربار گاه او خدمت می کنند و از راه خیر خواهی بوی تقرب می جویند و آنان را بعلت کفایتی که دارند در بسیاری از امور مهم خود بر می گزینند، از لحاظ پایگاه در نزد سلطان با یکدیگر برابر خواهند بود. اینست که می بینیم بسیاری از رعیت از راه نشان داده فعالیت و خیر خواهی و انواع خدمتگزاری می کوشند که بسطان تقرب جویند و بوی و در باریان و خویشاوندان و اعضای خاندانش فروتنی تملق بسیار می کنند و از این راه برای رسیدن بمنظور خود یاری می جویند تا آنها پایگاه آنان با دیگر خدمتگزاران دولت برابر و استوار می شود و سلطان ایشان را در زمره خدمتگزاران دولت بشمار می آورد و از این راه بهره عظیمی از سعادت بدست می آورند و جز و اهل دولت محسوب می شوند. و در این هنگام پرورش یافتگان دولت که از فرزندان وابستگاه سلطان اند و نیاگان خود را کسانی می دانند 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 مغرور می شوند و از این رو حاضر نیستند در راه سلطان جانفشانی کنند و آثار نیاگان خود را مهم می شمارند و بدین سبب در دستگاه دولت بخود سری و یکه تازی مشغول می شوند.<sup>۱</sup> و در نتیجه سلطان بر آنان خشم می گیرند و آنها را از درگاه خود میراند و باین پرورش یافتگانی که تازه آنها را برگزیده است متمایل می شود که نه برای خود آثار و یادگارهای قدیمی می

۱ - در ( بنی ) چنین است: بدین سبب در میدان دولت کشیده می شوند.

شمارند و نه راه گستاخی را می پیمایند و بهیچرو بلند پروازی نمی کنند، بلکه عادت و روش آنان فروتنی و چاپلوسی بوی و کوشش در راه انجام دادن مقاصد اوست هر چه رای او اقتضا کند. اینست که جاه و نفوذ آنان توسعه می یابد و بمراتب بلند می رسند و بسبب مکانتی که در درگاه سلطان حاصل می کنند همه بزرگان و خواص بآنان متوجه می شوند و پرورش یافتگان دولت در بلند پروازی و اهمیت دادن بسوابق دیرین باقی میمانند که چیزی برآنها افزوده نمی شود جز اینکه از بارگاه سلطان رانده می شوند و مورد خشم او قرار می گیرند و پادشاه این خدمتگزارانی را که تازه برگزیده است برآنان ترجیح می دهد و این وضع ادامه می یابد تا هنگامیکه دولت منقرض می شود. و پدید آمدن این در دولتها از امور طبیعی است و بسبب آن غالباً کیفیت انتخاب خدمتگزاران نوین پیش می آید. و خدا آنچه بخواهد کننده آنست.<sup>۱</sup>

### فصل هفتم

در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنانکه به قاضی گری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی و مؤذنی و امثال اینها مشغولند اغلب ثروت بزرگ بدست نمی آورند

بدین سبب که کسب و بدست آمده و نفع، چنانکه در گذشته یاد کردیم، عبارت ای ارزش کارهای انسانیست و کارهای مزبور برحسب نیاز مردم بآنها متفاوتست چنانکه اگر در شمار کارهایی باشد که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان است آنوقت ارزش آنها بیشتر و نیاز مردم بدانها شدید خواهد بود، ولی صاحبان اینگونه کالاهای دینی<sup>۲</sup> از هنرمندانی نیستند که عموم خلق ناچار بآنان محتاج باشند بلکه تنها گروهی از خواص مردم که بدین خویش اهتمام می روزند بآنان نیازمندند و اگر

---

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

هم کسانی به امور قضائی و فتوی درمرافعه ها و نزاع ها نیازمند شوند بطریق اضطرار و عمومی نیست و اغلب از آنان بی نیاز می شوند و خدایگان دولت در کار این گروه و اداره اموری که بر عهده دارند اهتمام می ورزد چه او موظف است که در مصالح عمومی نظارت کند و بدین سبب بنسبت نیازی که بایشان هست بری هر یک بهره ای از روزی تعیین می کند و چنانکه بیان کردیم مستمری آنان با مستمریهای لشکریان و صنعتگرانی که حوائج ضروری مردم را فراهم می کنند برابر نیست هر چند پیشه و سرمایه آنان از لحاظ دینی و مراسم شرعی شریفتر است، بلکه او برحسب نیاز عمومی و ضرورت اجتماع مستمریها را تقسیم بندی می کند و بدین سبب سهم آنان بجز میزان اندکی نمی شود.

و نیز گروه مزبور بعلت آنکه دارای سرمایه ای شریفتراند در نزد خلق و پیش خود ارجمند می باشند و ازاین رو در پیشگاه صاحبان جاه فروتنی نمی کنند تا به بهره بیشتری نائل آیند که سبب فزونی روزی آنان شود، بلکه برای اینگونه ملاقاتها وقت فارغی هم ندارند.

زیرا ایشان سر گرم کالای شریفی هستند که مشتمل بر بکار بردن اندیشه و بدن است و گذشته از این بعلت سرمایه های شریفی که دارند نمی خواهند خود را در نزد اهل دنیا مبتذل و بیمقدار کنند و آنها از اینگونه امور بکلی بر کنارند و بدین سبب اغلب ثروت آنان فزونی نمی یابد.

و من با بعضی از فضلا در این باره بحث پرداختیم و او گفته مرا انکار کرد. اتفاقا اوراق کهنه ای درباره محاسبات دیوانهای درگاه مامون بدستم رسید که مشتمل بر بسیار از عوائد و مخارج آن روزگار بود و از آنجمله در آن اوراق میزان روزی و مستمری قضات و پیشنمازان و مؤذنان را نیز مطالعه کردم و آن فاضل را بدان آگاه گردانیدم و بسبب آن بصحت گفتار من پی برد و از انکار خود باز گشت و از اسرار

خدا در آفریدگان و حکمت او در عوالمش در شگفت شدیم و خدا آفریننده تقدیر کننده است.<sup>۱</sup>

## فصل هشتم

در اینکه کشاورزی وسیله معاش ده نشینان مستضعف و بادیه نشینان

سلامت طلب است.

زیرا کشاورزی بر وفق اصل طبیعت و از امور بسیط و ساده است و به همین سبب اغلب هیچیک از شهر نشینان و اهل تجمل آنرا پیشه خود نمی سازند و آنانه بکار فلاحت می پردازند قرین مذلت و خواری اند. پیامبر ﷺ هنگامیکه گاو آهنی در خانه برخی از انصار دید، فرمود: این ابزار داخل خانه هیچ قومی نمی شود جز آنکه همراه خود ذلت و خواری داخل آن خانه می کند و بخاری این حدیث را به استکثار آن توجیه کرده و بایی زیر این عنوان بر آن ترجمه کرده است «درباره آنچه آدمی را از عواقب اشتغال به ابزار کشت و زرع یا تجاوز از حدی از که بدان امر شده است بر حذر می دارد» و علت آن، و خدا داناتر است. این است که کار کشاورزی به باج و خراج دادن منتهی می گردد و این امر خود سبب زورگوئی و تسلط زبردستان بر مردم است و در نتیجه باج دهنده بعلت آنکه در معرض دستبرد و قهر و غلبه قرار می گیرد خوار و بدبخت می شود. پیامبر ﷺ فرمود: رستاخیز پدید نمی آید مگر هنگامیکه زکات تبدیل به مالیات و خراج شود. و این اشاره به پادشاه سختگیری

---

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



است که نسبت به مردم جور و ستم پیشه می کند و حقوق خدای تعالی را درباره اموال از یاد می برد و کلیه حقوق را بمنزله باج و خراج پادشاهان و دولتها تلقی می کند، و خدا برهر چه بخواهد تواناست.<sup>۱</sup>

## فصل نهم

### درمعنی بازرگانی و شیوه های و اقسام آن

مال از راه خریدن کالا به بهای ارزان و فروختن آن به بهای گران، و کالا هر چه باشد تفاوتی ندارد از قبیل آرد<sup>۲</sup> یا محصولات کشاورزی یا حیوان یا سلاح<sup>۳</sup> یا قماش و آن مقداری را که بر سرمایه از این راه افزوده می شود سود مینامند و کوشش در راه بدست آوردن این سود دو گونه است:

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

۲- حمل کردن کالا بشهر دیگری که رواج کالا در آن بیش از شهری باشد که در آن شهر آنرا تغییر یابد، آنوقت سود کالا افزون می شود

وبه همین سبب یکی از بازرگانان مجرب بچوینده کشف حقیقت بازرگانی گفته است من بازرگانی را در دو کلمه بتو می آموزم: بازرگانی عبارتست از « خریدن جنس بهنگام ارزانی و فروختن آن بهنگام گران شدن» و با این وصف تجارت حاصل

---

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

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

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

می شود و این اشاره بمعنی گفتاریست که مابیان کردیم و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.<sup>۱</sup>

## فصل دهم<sup>۲</sup>

### درصادر کردن کالاهای بازرگانی

بازرگانی که در امور بازرگانی بصیرت دارد فقط نوعی از کالاها را بخارج صادر می کند که همه طبقات از توانگر و فقیر گرفته تا سلطان و بازاری بدان نیازمند باشند زیرا رواج کالا وابستگی باین امر دارد. ولی اگر در صدور کالا تنها نیازمندیهای طبقات خاصی را در نظر گیرد. رواج<sup>۳</sup> کالای او دشوار خواهد بود چه ممکنست بسبب پیش آمدی آن طبقه از خریدن آن عاجز شوند و آنوقت بازاریش کاسد خواهد شد و سودی نخواهد برد. همچنین هنگامی که کالای مورد نیاز همگان را صادر می کند باید حتما از نوع متوسط کالا باشد زیرا قسم گران<sup>۴</sup> از هر کالائی تنها به توانگران و اطرافیان دولت اختصاص دارد و آنها در اقلیت می باشند ولی اکثریت مردم از هر کالائی به متوسط آن نیازمندند. پس باید در این باره منتهای کوشش خود را مبذول دارد چه رواج یا کساد کالای او بدین امر وابسته است.

---

۱ - والله الرزاق ذوالقوه المتین . سوره الذاریات ، آیه ، ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: « و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست پروردگاری جز او نیست» این ترجمه با (ینی) هم مطابق است.

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

۳ - در « ینی » بجای : نفاق: نفاد است و بنا بر این ترجمه عبارت چنین می شود، کالای او تمام خواهد شد

۴ - در چاپهای مصر و بیروت بجای « غالی » (گران) « عای » است.

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

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

و به همین سبب می بینیم تجاری که بدخول در بلاد سودان علاقه فراوان دارند مرفه ترین و توانگر ترین مردم اند زیرا باید راهی بس دور و دراز را بپیمایند و رنج فراوان تحمل کنند و کالاها را از دشتهای پر خطر سوزانی عبور دهند که تشنگی مسافران را تهدید می کند و آب در آنها بجز در نقاط معینی یافت نمی شود و این نقاط را فقط راهنمایان کاروانها می دانند و بنابر این بجز گروه قلیلی از مردم خطر گذشتن از این گونه راههای دور و دراز و بیمناک را بر خود هموار نمی کنند. این است که می بینیم کالاهای سودان در کشور ما اندکست و در نتیجه بهای آن ها گران می باشد. همچنین کالاهای کشور ما در سودان اندک و گران است و بازرگانانی که آنها را بدان کشور صادر می کنند از این راه سرمایه ها و سودهای فراوانی بدست می آورند و بسرعت توانگر و ثروتمند می شوند. همچنین مسافرانی که از کشورها بمشرق می روند نیز بعلت دوری راه و تحمل رنج فراوان سود بسیار می برند، ولی بازرگانانی که در یک ناحیه میان شهرها و شهرستان های آن رفت و آمد می کنند

سود اندک و فایده ناچیزی بدست می آورند. زیرا هم کالا فراوان و هم صادر کنندگان آنها بسیار است، و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است.<sup>۱</sup>

## فصل یازدهم<sup>۲</sup>

### دراحتکار

و از مسائلی که در نزد خداوند بینش و تجربه در شهرها شهرت یافته این است که احتکار محصولات زراعتی برای فروختن در اوقات گرانی، عملی مشئوم و بدفرجام است و سود آن به تلف شدن وزیان باز می گردد و سبب آن این است و خدا داناتر است، که مردم بعلت نیازی که به ارزاق دارند مجبورند از روی ناچاری اموال خود را در راه خریداری آنها صرف کنند و در نتیجه نفوس بدین معنی تعلق می پذیرد و در تعلق نفوس به اموال خود سربرزگی است که موجب بد فرجامی کسانی می شود که آنها را (مفت و مجانی)<sup>۳</sup> از کسان می گیرند، و شاید این سر همانست که شارع بنام اخذ اموال بیاطل از آن تعبیر کرده است. و این گونه اموال اگر چه مفت نیست ولی نفوس بدان متعلق است زیرا قیمت آنرا از روی ناچاری و بی آنکه قدرت آوردن عذری داشته باشند می پردازند و بنابر این چنین خریدن بمنزله معامله از روی اکراه و اجبار است. و در احتکار کالاهایی بجز خوردنیها و ارزاق زیانی برای مردم روی نمی دهد بلکه سایر اجناس را از روی تفنن و تنوع در شهوات خریداری می کنند و اموال خود را در آنها جز به اختیار و حرص بذل نمی کنند و از این رو به پولی که می پردازند وابسته نمی شوند و دل نمی بندند و بدین سبب کسی که به احتکار معروف می شود قوای روحی و نفوس مردم همواره بدو متوجه است چه

۱ - ان الله هو الرزاق ذوالقوع المتین سوره ۵۱ الذاریات آیه ۵۹

۲ - این فصل در چاپ (ک) فصل سیزدهم است.

۳ - در (ینی) نیست

اموال ایشان را از آنان باجبار می ستاند و بدین سب سود او مبدل بزبان می شود و خدای تعالی دانا تر است.

و مناسب این مقام حکایت شیرینی را از بعضی مشایخ مغرب بدینسان شنیدم: شیخ ها ابو عبدالله الابی بمن خبر داد و گفت در روزگار سلطان ابوسعید نزد قاضی فاس فقیه ابوالحسن ملیلی حضور داشتم بوی پیشنهاد شد که برای وظیفه و مقرری خود از انواع اموال خراج کدام را می پسندند؟ قاضی ابوالحسن مدتی بفکر فرو رفت و آنگاه گفت باج شراب حاضران خندیدند و در شگفت شدند و حکمت آنرا از وی پرسیدند. گفت: هنگامیکه خراجها عموماً حرام باشند من نوعی از آنها را بر می گزینم که دلها و نفوس کسانیکه آنرا پرداخته اند بدنبال آن نباشد و شراب از جمله چیزهائست که کمتر ممکنست کسی ثروتش را برای آن خرج کند مگر هنگامیکه از بدست آوردن آن شادمان و طربناک باشد و بر خریدن آن تأسف نمی خورد و دل به پول آن نمی بندند و این ملاحظه غریبی است و خدا داناتر است.<sup>۱</sup>

## فصل دوازدهم<sup>۲</sup>

در اینکه تنزل قیمتها بسبب ارزان شدن (کالاها) به پیشه وران زیان می

رساند.

زیراچنانکه یاد کردیم کسب و معاش انسان بوسیله صنایع یا بازرگانی حاصل می شود. و بازرگانی عبارت از خریدن اجناس و کالاها و ذخیره کردن آنها برای هنگامی است که گردش و نوسانهای بازار روی می دهد و آنها را بهای بیشتری بفروشند که آن مقدار زیاده را سود یا ربح می نامند و از آن پیوسته وسیله زندگی

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت پایان فصل چنین است: «و خدا سبحانه و تعالی آنچه رادرسینه آنها پنهان است می داند»  
اشاره به: ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ﴾ القصص: ۶۹ و آخر فصل مطابق (ینی) است.  
۲ - در چاپ (ک) فصل چهاردهم است.

ومعاش برای کسانی که به بازرگانی مشغولند بدست می آید و بنابر این اگر ارزانی یک کالا یا محصول خواه خوردنی یا پوشیدنی یا هر نوع ثروتی بطور کلی ادامه یابد و برای تاجر گردش بازار در آن پدید نیاید در طول این مدت سود و افزایش ثروت از دست خواهد رفت و بازار آن گونه کالا کساد خواهد گردید [ و بجز رنج و سختی چیزی عاید بازرگانان نخواهد شد] <sup>۱</sup> و از کوشش و تلاش در راه حرفه خود دست خواهند کشید و سرمایه آنان از دست خواهد رفت. برای مثال نخست بوضع غلات می نگریم که اگر دیر زمانی قیمت آنها همچنان ارزان بماند چگونه کشاورزان در همه شئون زراعت دچار تبه حالی می شوند، زیرا سود آنها بدست نمی آید و در نتیجه از ثروت خود بهره برداری نمی کنند یا بهره ناچیزی بدست می آورند و از سرمایه خود خرج می کنند و بمضیقه مالی گرفتار می شوند و سرانجام در ورطه فقر و بینوائی سقوط میکنند. و همین وضع دامنگیر پیشه ورانی که بکار آسیابانی و نانوائی مشغول اند و همه حرفه هایی که متعلق به زراعت است از ابتدای زراعت محصول تا هنگامی که به ماده خوردنی تبدیل می شود نیز می گردد. همچنین اگر ارزاق سپاهیان را سلطان از راه اقطاع (تیول) محصولات زراعتی بپردازند این تبه حالی بانان نیز سرایت می کند زیرا بسبب این وضع مالیات و خراج آنها تقلیل می یابد و از نگهداری لشکریانی که بسبب مالیات مزروعی اداره می شوند و ارزاق آنان را سلطان از عواید مزبور تعیین کرده است عاجز می شوند و بالتیجه ارزاق سپاهیان قطع می گردد و دچار تبه حالی می شوند. همچنین اگر ارزانی عسل یا شکر ادامه یابد تمام کارهایی که بدانها وابسته است متزلزل خواهد شد و پیشه ورانی که بتجارت اینگونه مواد مشغولند دست از پیشه خود خواهند کشید. پوشیدنیها را نیز می توان بر همین منوال قیاس کرد که اگر ارزانی کالاهای مزبور بدرازا کشد پیشه وران آنها بیکار خواهند شد. بنابر این ارزانی بیش از حد در هر کالا و محصولی سبب می شود که

---

۱ - در جایهای مصر و بیروت نیست.

پیشه وران و بازرگانان آن کاملاً دچار مضیقه شوند و معاش خود را از دست بدهند. همچنین گرانی بیش از اندازه نیز مانند ارزانی بیحد است [ و چه بسا که بندرت در نتیجه احتکار کالاها و محصولات مایه افزایش ثروت و سود فراوان می شود] لیکن معاش و کسب مردم در این است که حد وسط و اعتدال در این امر وجود داشته باشد و بسرعت نوسانها و گردش بازارها پدید آید و پی بردن بدان مربوط به عادات و رسوم است که در میان شهر نشینان اهل عمران متداول است و تنها ارزانی غلات و حبوبات از میان همه مواد و اجناس ستوده است، زیرا مورد نیاز عامه مردم می باشد و همه طبقات مردم از توانگر و فقیر و طفیلیان که اکثریت اجتماع را تشکیل می دهند ناچاراند ارزاق و مواد غذایی خویش را فراهم سازند، و از این رو ارزانی آن کمک و همراهی بعموم مردم است و جنبه قوت و خوراک مردم در این نوع بخصوص بر جنبه بازرگانی ترجیح دارد. [ و خدا روزی دهنده و صاحب قوت متین است]<sup>۲</sup>

### فصل سیزدهم<sup>۳</sup>

دراینکه کدام یک از اصناف مردم تجارت پیشه می کنند و کدام صنف

شایسته است که آنرا فرو گذارند و از پیشه کردن آن اجتناب ورزند

درفصول پیش یاد آور شدیم که تجارت عبارت از بهره ور ساختن مال است بدینسان که اجناس و کالاهائی را می خرند و می کوشند که آنها را به قیمتی گرانتر از بهای خرید بفروشند یا از راه انتظار نوسانها و گردش بازار هاسود برند یا بوسیله صادر کردن آنها بشهری که در آنجا رایج تر و گرانتر است بهره بگیرند، یا اجناس را

---

۱ - در چاپ بیروت نیست .

۲ - والله الرزاق ذوالقوه المتین . سوره الذاریات ، آیه ۵۸ . این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و پایان فصل د رچاپهای مزبور چنین است : « و خدا سبحانه و تعالی پروردگار عرش عظیم است .» . سوره التوبه ، آیه ۱۳۰ . صورت متن با « بنی » مطابق است .

۳ - در چاپ (ک) فصل دهم است .

به نسیه بقیمت گران تری بفروش رسانند. و این سود نسبت به سرمایه ای که بکار می‌اندازند اندک و ناچیز است، ولی چیزیکه هست هنگامیکه اصل مال بسیار باشد سود آن نیز فراوان خواهد بود، زیرا اندک در بسیار خود بسیار است. سپس باید کوشید که این بهره برداری یا سودی که در نتیجه خرید و فروش اجناس و کالاها در دست سوداگران باقی می‌ماند، کامل وصول شود و قیمت اجناس را بپردازند لیکن در میان این گروه اهل انصاف اندک است و از این رو خواه ناخواه نادرستی و کم فروشی پیشه می‌کنند به اجناس یا سرمایه لطمه می‌زنند و در پرداخت بهای آنها تأخیر و مسامحه می‌کنند که به سود آن زیان می‌رسد، زیرا در مدت عدم پرداخت بهای کالاها بازرگانان از فعالیت باز می‌مانند در صورتیکه بهره برداری از سرمایه بدان حاصل می‌شود و اگر معامله دارای سند و گواهی نباشد بکلی منکر بهای اموال می‌شوند که موجب نابودی سرمایه می‌گردد و نفوذ حکام در این گونه اندک است، زیرا معمولاً بطواهر امور حکم می‌شود از این رو بازرگان رنج فراوان می‌برد و دچار مشکلات می‌شود و اغلب این سود ناچیز را پس از تحمل کردن رنج و مشقت بسیار حاصل می‌کند یا آنکه به هیچ‌رو نمی‌تواند آن را وصول کند یا سرمایه اش از دست می‌رود. بنابراین کسی که بازرگانی را پیشه خود می‌کند باید دارای یکی از این دو شرط باشد: یا اینکه در اختلافات و ستیزه جوئیها گستاخ و در امور محاسبات بصیر باشد و با سر سختی و پشت کار نزد حکام از حقوق خویش دفاع کند و در این صورت گستاخی و سر سختی وی در معاملات و اختلافاتی که در آنها روی می‌دهد بهترین وسیله ای خواهد بود که حکام و سوداگران را وادار بانصاف و عدالت خواهد کرد. وگرنه ناچار باید دارای نفوذ و جاه باشد که بتواند در پناه آن حقوق خویش را حفظ کند و هیبت وی در دل سوداگران بنشیند و حکام را بانصاف و دادگری وادار سازد تا حقوق او را از کسانی که به وی مدیونند بازستانند. با این



وصف بازرگان می تواند از انصاف و داد برخوردار شود و اموال خود را از چنگ دیگران باز گیرد، نخست از روی میل و آنگاه بازور و قهر.

لیکن کسی که واجد این دو شرط نباشد یعنی نه خودگستاخ و سرسخت باشد و نه در نزد فرمانروایان اعتبار و نفوذ داشته باشد نباید بازرگانی را پیشه خود سازد و سزاست که از این حرفه اجتناب ورزد، زیرا چنین کس ثروت خود را در معرض تاراج قرار می دهد و طعمه سوداگران می سازد و کمتر ممکن است که بتواند داد خود را از آنان بستاند، زیرا مردم اغلب در صدد آنند که اموال یکدیگر را از چنگ هم بریابند.<sup>۱</sup> و اگر مقررات فرمانروایان از ایشان ممانعت نمیکرد در دست هیچکس پیشیزی باقی نمیماند و کسی بحفظ ثروت خویش اطمینان نمی داشت، بویژه سوداگران و طبقات پست (که به هیچرو پابند اصول نیستند). و اگر خدا برخی از مردم را برخی دیگر دفع نمی کرد هر آینه زمین را تباهی فرا میگرفت، ولی خدا را بر جهانیان فضل و احسان است.<sup>۲</sup>

### فصل چهاردهم<sup>۳</sup>

در اینکه خوی بازرگانان نسبت بخوی اشراف در مرحله پستی است

زیرا بازرگانان اغلب اوقات خود را صرف خرید و فروش می کنند و در این کار ناچار باید سخت گیری کنند و در تثبیت آخرین قیمت حداکثر مبالغه را معمول دارند (یا بعبارت دیگر چانه بزنند) و کسی که پیوسته بدین شیوه زندگی کند خواهی نخواهی در اخلاق او تأثیر می بخشد و بدان پابند می شود در صورتیکه چانه زدن دور از صفت جوانمردی پادشاهان و اشراف است که بدان متصفند.

۱ - در اینجا نسخ مفشوش و اختلافات فراوان است.

۲ - ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾  
البقرة: ۲۵۱

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

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

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

### فصل پانزدهم

در اینکه خوی بازرگانی نسبت به خوی رؤسا در مرحله ای پست و دور

از جوانمردی است

در فصل<sup>۱</sup> یاد آور شدیم که بازرگان بخیرید و فروش و جلب سود و بهره می پردازد و در این امر پیوسته ممارست و تمرین می کند، و ناچار است برای پیشرفت حرفه خود بچانه زدن و لجاجت و سرسختی و گزافه گوئی و نزاع و ستیزه متوسل شود و اینها از لوازم پیشه بازرگانی بشمار می روند و چنین صفاتی از پاکدامنی<sup>۲</sup> و جوانمردی آدمی می کاهد و مایه نقصان می شود،<sup>۳</sup> زیرا اثر رفتار انسان خواهی نخواهی به نفس زیان می زند چنانکه رفتارهای نیکو آثار نیکو و پاک بنفس می

۱ - مقصود فصل دوازدهم است.

۲ - در « بنی » زکاء است ولی در چایهای مصر و بیروت ذکاء و ما از « بنی » ترجمه کردیم.

۳ - در « بنی » تخذح در چایهای مصر و بیروت ( تجرح )

بخشد و رفتارهای بد و پست در آن آثار بد و پست بجای می گذارد و اگر چنین رفتارهائی بر نفس سبقت جوید و تکرار گردد در آن جایگیر می شود و رسوخ می یابد و اگر دیری بپاید و خصال نیک در نفس جایگیر نشود آن خصال نقصان می پذیرد ازاین رو که آثار نکوهیده آن در نفس نقش می بندد مانند همه ملکاتی که ازافعال پدید می آیند.

و این آثار برحسب تفاوت اصناف بازرگانان در اطوار و حالاتشان است چه گروهی از آنان که دارای حالات پست بازرگانی باشند و با سوداگران بد کار که بنادرستی و تزویر و فریبکاری دست می اندازند و برای کالاها و بهای آنها هنگام اقرار و انکار دمبدم سوگندهای دروغ یاد می کنند شریک و همکار باشند بیش از حد بدین خوی پست متصف خواهند بود و فرومایگی بر آنان چیره خواهد شد و بکلی از فضیلت جوانمردی و اکتساب آن دور خواهند گردید و گرنه ناگزیر باید چانه زدن و ستیزه گری در جوانمردی آنان تأثیر بنخشد و فقدان آن در ایشان اندک است.<sup>۱</sup> و اما گروه دوم بازرگانان، که درفصل پیش (فصل دهم) یاد کردیم درپناه جاه و نفوذ، حقوق خویش را حفظ می کنند و این قدرت و جاه آنانرا بی نیاز میکند که بتن خویش عهده دار اینگونه امور بازرگانی شوند، بسیار نادر و انگشت شمارند. این گروه کسانی هستند که گاهی یک باره بوضع شگفت آوری بر ثروت آنان افزوده می شود یا ناگهان ثروت بزرگی به ارث بانان می رسد که در نتیجه مرگ یکی از اعضای خاندان ایشان در زمره بزرگترین توانگران بشمار می آیند و بکمک این ثروت با اهل دولت مربوط می شوند و از این راه درمیان مردم عصر خود جلوه گری می کنند و نام آور می شوند و بپایه ای نائل می آیند که شخصا ازعهده داری کارهای بازرگانی کناره گیری می کنند و تصدی آنرا به نمایندگان و اطرافیان خودواگذار می کند و آن وقت فرمانروایان و اولیای امور بعلت آنکه مشمول احسان و هدایای آنها می باشند و

---

۱ - کلمه (قلیل) در (۱) نیست.

بدان خو گرفته اند در نهایت سهولت موجبات تأمین حقوق ایشان را فراهم می سازند و داد ایشان را از غاصبان باز می گیرند. بدین سبب گروه مزبور در نتیجه عدم ممارست اعمالیکه بصفت پست منجر می گردد، چنانکه گذشت، از خوی های زشت بازرگانی دور می شوند و جوانمردی آنان راسخ تر می گردد و از هر گزندی که از این رهگذر بدان می رسد مصوم می ماند، ولی با همه اینها ممکن است نمونه هائی از آثار این گونه رفتارها بطور نهان و غیر مستقیم در آنان پدید آید چه مجبورند در وضع نمایندگان خود نظارت کنند و در آنچه انجام می دهند یا ترک می کنند مخالف یا موافق باشند، اما این نمونه های اندک است و اثر آنها کمتر نمودار می شود، و خدا شما و آنچه را می کنید آفریده است.<sup>۱</sup>

### فصل شانزدهم

#### در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد<sup>۲</sup>

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

و ملکه عبارت از صفت راسخی است که در نتیجه انجام دادن یک عمل و پیاپی تکرار کردن آن حاصل می گردد چنانکه صورت آن در نفس رسوخ یابد، و ملکه بر نسبت اصل حاصل می شود و یاد دادن چیزی از راه دیدن با چشم جامع تر

۱ - والله خلقکم و ما تعملون . سوره الصافات ، آیه ۹۴

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

و کامل تر از آموختن آن بنقل خبر و دانش است، از این رو ملکه ای که بشیوه نخستین بدست می آورند کامل تر و راسخ تر از ملکه ایست که از راه خبر حاصل می شود.<sup>۱</sup> و مهارت شاگرد در هنر و حصول ملکه آن برای وی به میزان نیکوئی آموزش و ملکه آموزگار وابستگی دارد.

سپس باید دانست که صنایع بر دو گونه است بسیط و مرکب. بسیط ویژه نیازمندیهای ضروری است و مرکب به امور تفننی و مرحله کمال زندگی اختصاص دارد و بسیط از لحاظ تعلیم مقدم بر مرکب است، زیرا از یکسو ساده است و از سوی دیگر به ضروریات زندگی اختصاص دارد که مردم به فراگرفتن آن بیشتر اهتمام می روزند و از این رو از لحاظ تعلیم در مرحله نخستین قرار دارد و به همین سبب هم تعلیم آن ناقص است و پیوسته اندیشه انسان انواع گوناگون و اقسام مرکب آنرا استنباط و کشف می کند و آنها را اندک اندک و بتدریج از مرحله قوه بفعل می رساند تا سرانجام تکمیل می شوند، و پدید آوردن صنایع (گوناگون بسیط و مرکب) هیچگاه یکباره حاصل نمی شود، بلکه در طی روزگارهای دراز و نسل های پیاپی حاصل می گردد، زیرا رسیدن اشیاء و بویژه امور هنری از مرحله قوه به فعل یکباره حاصل نمی شود. و ناچار مدت می خواهد. و از این رو می بینیم که صنایع در شهرهای کوچک ناقص است و بجز انواع بسیط آنها در اینگونه بلاد یافت نمی شود، ولی هنگامیکه تمدن اهالی آنها فزونی یابد و توسعه ثروت و امور تجملی آنها بصنایع گوناگون نیازمند کند، آنوقت صنایع از مرحله قوه به فعل می رسد، و خدا داناتر است.

[ و نیز صنایع از نظر دیگر بدینسان تقسیم می شود:

صنایعی که به امر معاش انسان خواه ضروری یا غیر ضروری اختصاص دارد.

---

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

و صنایع مخصوص به اندیشه هائی که خاصیت انسانی است مانند دانشها و هنرها و سیاست.

صنایع گونه نخستین مانند بافندگی و کفشدوزی<sup>۱</sup> و درود گری و آهنگری و صنایع گونه دوم چون وراقه (صحافی)<sup>۲</sup> که ممارست در استنساخ و تجلید کتب است و موسیقی و شعر تعلیم دانش و مانند اینها و صنایع گونه سوم مانند سپاهیگری و نظایر آن، و خدا دانانتر است.<sup>۳</sup>

### فصل هفدهم

#### در آینه صنایع در پرتو تکامل و توسعه اجتماع شهر نشینی

تکمیل می شود.

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

ونیکوئی صنایع بنسبت اجتماع و ترقی یک شهر پیشرفت میکند چه در این مرحله زیبایی آنها توجه می کنند و می کوشند صنایع بهتر و ظریف تر تولید کنند تا

---

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

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

۳ - قسمت داخل گروه در چاپ پاریس

مورد پسند مردمی باشد که بمرحله تجمل خواهی و توانگری رسیده اند، و اما در اجتماع بادیه نشینی یا اجتماعات کوچک و شهرهای کم جمعیت مردم تنها به صنایع بسیط نیازمندانه بویژه صناعی که در ضروریات زندگی بکار می رود مانند درود گر یا آهنگر یا خیاط یا بافنده یا قصاب.<sup>۱</sup> و وقتی هم این گونه صنایع در اجتماعات مزبور یافت شود به هیچرو کامل و نیکو نیست، بلکه از حد ضرورت تجاوز نمی کند، زیرا همه آنها وسایلی برای چیز دیگر هستند و ذاتا و مستقلا مرد نظر نمی باشند. و هنگامیکه اجتماع توسعه یابد و بر جمعیت و تمدن آن افزوده شود و در آن ذوق تفنن و امور تجملی پدید آید آنوقت زیبایی و بهتر کردن هنرها نیز از جمله خواسته ای چنین اجتماعاتی خواهد بود، و صنایع با کلیه وسایل مکمل آنها رو بکمال خواهد رفت و صنایع دیگری که لازمه عادات و رسوم ثروت و تجمل است نیز همراه آنها پدید خواهد آمد از قبیل کفشدوز و دباغ و ابریشم باف و ریخته گر (زرگر) و مانند اینها. و گاهی که اجتماع بیش از حد توسعه می یابد انواع صنایع مزبور بجائی می رسد که در میان آنها بسیاری از هنرهای تفنی و کمالی پدید می آید و آنها رادر نهایت زیبایی و ظرافت می سازند و وسیله معاش کسانی می شوند که در آن شهر آنها را حرفه خود می کنند و بلکه از لحاظ سود و بهره برداری از مهمترین کارها بشمار می روند چه پیشرفت ثروت و تجمل خواهی آنها از جزو نیازمندیهای مردم شهر قرار می دهد مانند: روغنگر (عطر ساز) و رویگر و حمامی و آشپز و سازنده شیره و رب انگور<sup>۲</sup> و سازنده هریسه<sup>۳</sup> و وراقانی (صحافان) که در صنعت استنساخ کتب و تجلید و تصحیح آنها ممارست می کنند چه این صنعت از لوازم توسعه ثروت و رفاه و تجمل خواهی در شهر است که بامور فکری اشتغال می ورزند و صنایع دیگری نظیر اینها. و گاهی که ترقی اجتماع و تمدن از حد می گذرد پیشرفت صنایع نیز

---

۱ - در تمام چایها « جزار » است.

۲ - شمع ساز، (ک) و (ا) و (ب)

۳ - نوعی طعام است.

بیش از اندازه ترقی می کند چنانکه درباره مردم مصر می شنویم در میان ایشان کسانی هستند که پرندگان بیزبان و خرهای اهلی را تعلیم می دهند و اشیای شگفت آوری را تجسم می دهند چنانکه ذاتی را به ذات دیگر منقلب می کنند و سرود خواندن و رقص و راه رفتن روی طنابها را درهوا باشخاص می آموزند. و بارهای سنگین مانند حیوانا و سنگهای عظیم را از زمین بلند می کنند، 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.<sup>۱</sup>

### فصل هجدهم

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

است

و علت آن واضح است، زیرا کلیه صنایع از عادات و انواع<sup>۲</sup> عمران و تمدن بشمار می روند و عادات در نتیجه کثرت تکرار و مرور زمان رسوخ می یابد و آنگاه آیین (صبغه) آن استحکام می پذیرد و در نسلهای پی در پی ریشه می دواند و هر گاه صبغه ای (رنگ - آیین) استوار و پا برجا گردد زدودن و زایل کردن آن دشوار میشود.

و از این رو می بینیم شهرهای کهن که در آنها تمدن توسعه یافته است اگر تمدن و جمعیت آنها نقصان پذیرد و دچار عقب ماندگی بشوند باز هم آثاری از صنایع دوران عمران در آنها باقی می ماند بطوریکه صنایع مزبور رادر شهرهای نو بنیادی که تازه در مرحله تمدن و عمران گام نهاده اند نمی یابیم هر چند این گونه شهرها از لحاظ تمدن و جمعیت بپایه شهرهای کهن هم رسیده باشند و تنها علت آن

---

۱ - والله علیم حکیم . سوره النساء آیه ۳۱ . در متن چاپ پاریس و « بنی » چنین است : « والله العلیم الحکیم » این آیه در چاپهای مصر و بیروت نیست و فصل بدینسان پایان می یابد . خداوند عمران آن ( مصر ) را به نیروی مسلمانان پاینده دارد»

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



این است که در شهرهای کهن بسبب مرور زمان و دست بدست گشتن و تکرار عادات و رسوم آئین های زندگی استوار شده و ریشه دوانیده در صورتیکه شهرهای نوبنیاد هنوز باین پایه تکامل نرسیده اند.

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

و این وضع هیچ دلیلی ندارد جز آنچه مایاد کردیم، زیرا در نتیجه رسوخ دولت اموی و دولت پیش از آن یعنی قوط (گت ها) و دولتهای پس از آن از ملوک طوایف گرفته تا این روزگار، تمدن در آن سرزمین ریشه دوانیده و استوار شده است و از این رو تمدن در اندلس بمرحله نائل آمده که هیچ سرزمین دیگری جز عراق و شام و مصر بدان پایه نرسیده است، چه اخباری که درباره کشورهای مزبور نقل می کند نیز نشان می دهد که بعلت دوام دولتها در آن ممالک صنایع آنان نیز استحکام یافته و کلیه انواع آنها از لحاظ زیبایی و ظرافت تکمیل شده و آئین و شیوه آنها همچنان در اجتماع کنونی آنان باقی مانده است و از آن سرزمینها دور نمی شود مگر آنکه بکلی

عمران آنان منقرض گردد، مانند رنگ ثابتی که در پارچه ای نفوذ کند و تا پارچه باقی باشد رنگ هم از آن جدا نمی شود.

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

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

۱ - و هو الخلاق العلیم . سوره یس ، آیه ۸۱

## فصل نوزدهم

درآینه صنایع هنگامی نیکوتر می شود و توسعه می یابد

که طالبان آنها افزون گردد

وعلت آن این است که انسان اجازه نمی دهد کار او مفت و مجانی انجام یابد، زیرا کار هر کس وسیله بهره برداری اوست که معاش خویش را از آن بدست می آورد و در سراسر دوران زندگانی خود از هیچ چیز بجز کارش سود بر نمی گیرد. از این رو کار خود را تنها در راهی صرف میکند که ثمره آن در شهری که ساکن آن است ارزش داشته باشد تا سود و بهره آن عاید وی شود. و هر گاه صنعتی خواستارانی داشته باشد و در نتیجه روی آوردن مردم بدان رواج یابد در این هنگام صنعت مزبور بمنزله کالائی خواهد بود که بازار آن رواج داشته باشد و برای فروش جلب گردد. در چنین شرایطی مردم شهر می کوشند که آن صنعت را بیاموزند تا بوسیله آن معاش خود را فراهم سازند.

ولی اگر صنعتی خواستارانی نداشته باشد بازار آن رواج نخواهد یافت و کسی هم آهنگ آموختن آن نخواهد کرد و آنوقت مردم آنرا فرو خواهند گذاشت و بدین سبب از دست خواهد رفت و به همین سبب از علی علیه السلام روایت می کنند که فرموده است « قیمت هرکس چیز است که آنرا نیکو انجام می دهد» بدین معنی که صناعت هرکس قیمت او را می رساند، یعنی ارزش هرکس کاریست که آنرا وسیله معاش خود می سازد.

و نیز در اینجا راز دیگری هم نهفته است و آن این است که پیشرفت و بهتر شدن صنعت هنگامی میسر می شود که دولت خواستار آن باشد چه دولت است که بازار آنرا رواج می دهد و خواستاران دیگر را بدان متوجه می سازد و تا هنگامیکه دولت طالب صنعتی نباشد و تنها دیگر مردم شهر خواستار آن باشند رواج آن هیچگونه تناسبی بازمانیکه دولت خواهان آن است نخواهد داشت، زیرا دولت بزرگترین بازار بشمار می رود و رواج هر چیزی در آن دستگاه است و اندک و بسیار در آن دارای یک نسبت می باشد و از این رو و هر چه در آن رواج یابد ناچار بزرگترین رقم را نشان خواهد داد، ولی عامه مردم هرچند خواستار صنعتی باشند خواستشان جنبه عمومی نخواهد داشت و بازارشان رونق و رواج پیدا نخواهد کرد. و خدا [ سبحانه و تعالی ]<sup>۱</sup> بر هر چه بخواهد تواناست.

### فصل بیستم

#### در اینه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند صنایع آنها

##### رو به زوال می رود

از این رو که بیان کردیم صنایع تنها هنگامی پیشرفت می کنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستار آنها فزونی یابند (و بنا بر این) هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و بعلت در هم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سراسیم فرتونی (بحران) واقع گردد، آنوقت تجمل خواهی و ثروت در آن نقصان خواهد یافت و مردم مانند دوران ده نشین به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد و در نتیجه صناعی که از لوازم تجمل خواهی بشمار می رود بیرونق خواهد شد، زیرا سازنده آنها در چنین شرایطی نمی تواند از راه آن صنایع معاش خود را تأمین کند و ناچار

---

۱ - در (پ) نیست.

بسوی دیگری می‌گریزد یا میمیرد و ازوی جانشینی هم باقی نمی‌ماند و در نتیجه نشانه این گونه صنایع بکلی محو می‌شود چنانکه نقاشان و ریخته‌گران و زرگران و نویسندگان و استنساخ‌کنندگان کتب و دیگر صنعتگرانی که مانند آنان لوازم تجملی و وسایل تفننی رامی‌سازند از میان می‌روند و پیوسته صنایع رو بنقصان می‌رود تا آنکه بکلی مضمحل می‌گردد، و خدا آفریدگار داناست.<sup>۱</sup>

### فصل بیست و یکم

#### در اینکه اعراب از همه مردم از صنایع دورتراند

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 دورتراند و اقوام غیرعرب مشرق و ملت‌های مسیحی ساحل دریای روم بیش از همه مردم در صنعت مهارت دارند زیرا آنان در اجتماع شهر نشینی و تمدن ریشه دار تر و از اجتماع بادیه نشینی دورتراند. حتی این ملت‌ها بکلی فاقد شتر هستند که عرب را بر بدایت و سکونت در دشت‌ها و اصالت در بادیه نشینی یاری می‌کند و دارای چراگاه‌های شتران و ریگزارهایی که توالد و تناسل آنها را آسان میکند نیز نمی‌باشند، این است که می‌بینیم 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 دیگران بدان کشورها وارد می‌کنند. باید به ممالک غیر عربی مانند چین و هند و سرزمین ترکان و ملل مسیحی نگریست و دید که چگونه در میان آنان صنایع توسعه دارد و از این رو ملت‌های دیگر آنها را از کشور‌های مزبور بخاک خود وارد می‌کنند. و ملت‌های غیر عرب مغرب از قبیل بربرها نیز از لحاظ صنایع مانند اعرابند، زیرا از قرن‌ها پیش

---

۱ - و هو الخلاق العليم .سوره یس ، آیه ۸۱ در چاپ‌های مصر و بیروت پس از این آیه افزوده شده است : « و سبحانه و تعالی »

زندگی بادیه نشینی در میان آنان نیز رسوخ یافته است و گواه بر این امر این است که در سرزمین آنان شهرهای اندکی بیش وجود ندارد چنانکه در فصول گذشته یاد آور شدیم و بهمین سبب صنایع در مغرب اندک است و آنچه هم هست چندان مستحکم و ماهرانه نمی باشد بجز آنچه<sup>۱</sup> مربوط بصناعت پشم است از قبیل بافتن آن و دباغی پوست و ساختن کفش و مشک از آن، ولی همینکه اقوام مزبور بشهر نشینی گزیدند در صنایع یاد کرده مهارت یافتند و آنها را به بهترین مرحله ای که باید تهیه شود رساندند، زیرا ساخته های آنان مورد نیاز عمومی بود، و علت اینکه تنها دو صنف یاد کرده قسمت عمده کارهای آن سرزمین را تشکیل می دهد این است که آنان بسبب بادیه نشینی صنایع مزبور آشنا بوده اند، ولی در مشرق صنایع از روزگار فرمانروائی ملتهای باستان آن سرزمین رسوخ یافته است مانند ایرانیان و نبطیان و قبطیان و بنی اسرائیل و یونانیان و رومیان که در طی قرون متمادی سلطنت داشته اند، و از این رو و چنانکه یاد کردیم عادات و احوال تمدن و شهر نشینی واز آن جمله صنایع در میان آنان رسوخ یافته است و هنوز هم آثار آنها محو نشده است. و اما یمن و بحرین و عمان و جزیره<sup>۲</sup> هرچند در تصرف عرب بوده است، ولی فرمانروائی نواحی مزبور هزاران سال در میان ملتهای بسیاری از آن بلاد دست بدست شده است و اقوام مزبور شهرها و بلاد آن نواحی را بنیان نهاده و به آخرین مرحله تمدن و تجمل خواهی رسیده اند مانند عاد و ثمود و عمالقه و پس از ایشان حمیر و تباعه و اذواء<sup>۳</sup> و بنایر این مدت پادشاهی و تمدن در آن ناحیه بطول انجامید و آئین (صبغت) آن استوار شده و صنایع آن توسعه یافته و ریشه دوانیده است و بدین سبب چنانکه یاد کردیم کهنگی دولت در آنها تاثیر نبخشیده و آنها را فرسوده نساخته است، چنانکه تا هم

---

۱ - در چاپ بیروت بجای، الاماکن غلط است

۲ - منظور « جزیره العرب » است.

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

اکنون صنایع آن با رونق و نوین است و بدان سرزمین (یمن)<sup>۱</sup> اختصاص دارد مانند صنعت پارچه های زربفت (وشی) و برد عصب<sup>۲</sup> و دیگر جامه های زیبایی که از پارچه های نخ و ابریشمی در آن شهر می بافته اند. و خدا وارث زمین و کسانی است که برآندند.<sup>۳</sup>

### فصل بیست و دوم

در اینکه هرگاه برای کسی ملکه ای (استعداد و مهارت) در یک صنعت حاصل شود کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید. برای مثال خیاط رانام می بریم که هرگاه بخوبی و استواری ملکه خیاطی برای او حاصل شود و درجان (نفس) او رسوخ یابد از آن پس دیگر نمی تواند ملکه درود گری یا بنائی را نیک فراگیرد، مگر، آنکه ملکه نخستین هنوز در نهادش استوار نشده و آئین (صبغت) آن در وی رسوخ نیافته باشد. و سبب آن این است که ملکات برای نفس بمنزله صفات و رنگهایی هستند که یکباره برآن وارد نمی شود و در آن نقش نمی بندند و کسی که بر فطرت خود باشد سهلتر ملکات را می پذیرد و استعداد نیکو تری برای حصول آنها دارد، و هنگامیکه نفس به ملکه دیگری متلون شود و از فطرت خارج گردد و استعداد آن بعلت نقش بستن رنگ آن ملکه ضعیف شود آنوقت برای پذیرفتن ملکه دیگر ضعیف تر خواهد بود.

و این امر آشکار است که نمونه های موجود آن گواه بر صحت آن است چنانکه کمتر صنعتگری را می یابیم که هنر خود را با مهارت و استواری فرا گرفته

---

۱ - در «ینی» و چایهای مصر و بیروت بجای یمن در (پ) وطن است  
۲ - برد (بضم ب) جامه خط دار و عصب (بفتح ع) نوعی بردیمنی بوده که نخست نخ آن را رنگ می کرده و سپس آنرا می بافته اند و عصب بقول بعضی رنگی بوده است که گیاه آن فقط در یمن می روئیده است (اقرب الموارد)  
۳ - اشاره به: نحن نرث الارض و من علیها. سوره مریم، آیه ۴۱ و در چایهای مصر و بیروت اضافه شده است. «واو بهترین ارثان است.» اشاره به: وانت خیرالوارثین. سوره انبیاء آیه ۸۹ و در «ینی» نیز آخر فصل مانند (پ) است.

باشد و سپس بتواند در هنر دیگری نیز مهارت یابد و در هر دو به یک اندازه شایستگی خود را نشان دهد. حتی صاحبان دانش که ملکه فکری حاصل می کنند (نه عملی) نیز بمثابة هنرمندان هستند و دانشمندی که برای او ملکه یکی از دانشها در نهایت خوبی و استواری حاصل آید کمتر ممکن است بهمان نسبت در دانش دیگری استاد شود و ملکه آنرا بخوبی و استواری فرا گیرد، بله اگر درصدد آموختن آن برآید فرو خواهد ماند مگر در موارد بسیار نادر، و منشأ آن بنا بر آنچه یاد کردیم همان چگونگی استعداد و تغییر یافتن آن برنگ ملکه ایست که در جان حاصل می شود و خدا داناتر است.<sup>۱</sup>

## فصل بیست و سوم

### در اشاره به امهات صنایع

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

۱- صنایعی که در اجتماع ضروری هستند.

۲- صنایعی که از لحاظ موضوع شریف شمرده می شوند.

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

---

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



اما قابلیت از صنایع است که در اجتماع ضروری و مورد نیاز همگان می باشد زیرا بدان نوزاد جان میگیرد و غالباً هستی او حفظ می شود و موضوع آن درباره ی نوزادان و مادران ایشان است.

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

و نویسندگی و دیگر هنرهای وابسته بدان مانند مراقبه (صحافی) نیاز انسان را حفظ میکند و آنرا از دستبرد فراموشی نگه میدارد و اندیشه ها و خاطرات درونی انسان را بکسان غایبی که از وی دوراند می رساند و نتایج اندیشه ها و دانشها را در کتب جاویدان می سازد و مراتب وجود را از معانی بلند می کند. و اما غنا(موسیقی) عبارت از نسبت های آوازها و نمودار زیبایی آنها برای گوشهاست.

و کلیه ی این هنرها ی سه گانه سبب میشود که دارنده ی آنها با پادشاهان بزرگ هم بزم و به محفل خلوت و بزم انس آنان راه یابد بنابر این صنایع سه گانه مزبور را از این راه شرفی است که دیگر صنایع را نیست و صنایع دیگر تابع آنها هستند و آنها را برای کسب روزی پیشه ی خود می سازند و گاهی این پیشه ها بر حسب اختلاف مقاصد و موجبات فرق می کند و خدا آفریننده ی داناست.<sup>۱</sup>

## فصل بیست و چهارم

### در صنعت کشاورزی

نتیجه ی این صنعت بدست آوردن مواد خوراکی و (غلات) حبوبات است بدینسان که زمین را شخم میکنند و تخم در آن میکارند و گیاه را پس از رویدن

---

۱ - آیه ۸۱، سوره یس . این آیه در چاهای مصر و بیروت نیست و به جای آن فصل بدینسان بابان می یابد: « و خدا برآستی داناتر است» آخر فصل در « بنی » هم مانند «ب» است .

مواظبت میکنند و آنرا با آبیاری<sup>۱</sup> مرتب نگه می دارند تا رشد کند و به مرحله ی ثمره دادن برسد. سپس خوشه آن را می رویند و دانه را از درون پوست بیرون می آورند و این اعمال را با مهارت انجام می دهند و وسایل و موجبات آنرا فراهم می سازند. کشاورزی از قدیمترین صنایع بشمار می رود، زیرا بوسیله آن مواد غذای انسان بدست می آید که اغلب مکمل حیات اوست، زیرا انسان ممکن است [ بدون همه اشیاء بسر برد، ولی نمی تواند بی مواد غذایی بزندگی خود ادامه دهد.]<sup>۲</sup> و به همین سبب این صنعت به صحرا نشینان و ده نشینان اختصاص یافته است،<sup>۳</sup> چنانکه در فصول پیش یاد آور شدیم که زندگانی بادیه نشینی کهن تر از شهر نشینی است و بر آن مقدم می باشد و از این رو و صنعت کشاورزی از حرفه های دوران بیابان گردی است که شهریان آنرا پیشه خود نمی سازند و به اصول آن آشنا نیستند، زیرا کلیه عادات 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.<sup>۴</sup>

## فصل بیست و پنجم

### درصناعت بنائی

بنائی از نخستین صنایع اجتماع شهر نشینی و کهن ترین آنهاست و عبارت از شناختن کاریست که بدن انسان برای سکونت و پناهگاه خویش خانه ها و جایگاههایی آماده می کند [چه انسان بر سرشتی آفریده شده است که در سرانجام کار و آینده

---

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

۲ - از « ینی » در چایهای مصر و بیروت عبارت درست نیست.

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

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

زندگی خود می اندیشد و از این رو ناچار است بنیروی اندیشه خود خانه هائی که دارای دیوارها و سقف از همه جهات می باشد برای جلوگیری از رنج گرما و سرما برگزیند. و جماعات بشری در این اندیشه طبیعی که معنی انسانیت است با یکدیگر متفاوتند پس آنانکه در مناطق معتدل می زیند،<sup>۱</sup> هر چند با هم اختلاف سلیقه و سبک هم داشته باشند بعلت اعتدال مناطق خود این اندیشه را اجرا می کنند و برای خود خانه هائی می سازند مانند ساکنان اقلیم دوم و ما بعد آن تا اقلیم ششم، ولی ساکنان اقلیم نخست و هفتم از برگزیدن چنین مساکنی دوراند، زیرا از یکسو در مناطق غیر معتدل سکونت دارند و از سوی دیگر اندیشه آنان از درک چگونگی صنایع انسانی عاجز است و از این رو به غارها و شکاف های کوهها پناه می برند چنانکه غذای خود را بدون اصلاح و طبخ می خورند.<sup>۲</sup> سپس باید دانست آنانکه در مناطق معتدل بسر می برند و برای پناهگاه خویش خانه می سازند گاهی منازل فراوان بنیان می نهند چنانکه خانه های ایشان در یک سرزمین آنقدر توسعه می یابد که یکدیگر را نمی شناسند و بحال هم آگاهی ندارند و بدین سبب می ترسند که مبدا شبانه بخانه های یکدیگر هجوم برند. این است که ناچار می شوند جایگاه اجتماعی خود را از دستبرد حفظ کنند و برای این منظور در گرداگرد مرکز تجمع خویش باره هائی می سازند که کلیه خانه های آنان را احاطه می کند و یک شهر تشکیل می یابد.

و حاکمان از تجاوز آنان بیکدیگر ممانعت می کنند و گاهی برای نگهبانی خویش از دشمن به جایگاه های امن و استوار نیازمند می شوند و کوههای بلند و دژهای مستحکم را پناهگاه خویش می سازند و خود و زیر دستانشان را از گزند

---

۱ - (مقیدون) در چاپ «پ» بجای معتدلون درست نیست.  
۲ - از «پ» و «ینی» در چاپهای مصر و بیروت اختلاف بسیار است.

دشمن نگه می دارند و چنین کسانی پادشاهان و عناصری مشابه آنان اند مانند امیران و سران قبایل.

و آنگاه باید دانست که چگونگی ساختمان ها در شهرهای گوناگون، متفاوت است و در هر شهری برحسب عادات و رسوم که در میان مردم آن متداول است و فراخور وضع هوای آن ناحیه و اختلاف ایشان از لحاظ توانگری و ناداری خانه های گوناگون می سازند. همچنین در داخل یک شهر نیز خانه ها همه یکسان نیست چنانکه برخی کاخها و دستگاههای عظیم می سازند که دارای فضای پهناور اطاقها و غرفه های متعدد است چه این گونه کسان بعلت داشتن فرزندان و خدمتگزاران و زنان و پیروان بسیار ناچارند در منازل خود اطاقهای متعدد داشته باشند. طبقات مزبور دیوارهای خانه هایشان را از سنگ بنیان می نهند و فواصل میان سنگها را با آهک بند کشی می کنند و روی دیوارهی داخلی را با رنگها و گچ می آرایند و در این باره هرچه بیشتر در تزیین و آرایش بنا می کوشند تا عنایت و اهتمام خود را به اقامتگاه های مکمل و با شکوه نشان دهند و گذشته از اینها در هر عمارتی سردابها و زیرزمینهای برای انبار کردن و اندوختن مواد غذایی از قبیل غلات و حبوبات و غیره نیز می سازند و اگر از سپاهیان و طبقاتی باشند که وابستگی و حاشیه نشینان و چاکران بسیاری داشته باشند مانند امیران و نظایر آنها آنوقت اسطبل هائی نیز برای بستن اسبهای نجیب در آنها آماده می کنند. و گروهی هم کلبه های محقر و زاغه های تنگی برای خود و فرزندان و خانواده خویش می سازند و از این حد در نمی گذرند، زیرا تنگدستی و فقر بیش از این بآنان اجازه نمی دهد و ناچار به پناهگاهی طبیعی اکتفا می کنند.

و در میان طبقات مختلف در این باره مراتب نامحدودیست که هر یک فراخور حال خویش خانه برای خویش مهیا می سازند و گاهی نیز هنگام بنیان نهادن شهرهای بزرگ بوسیله پادشاهان و اهل دولت و بنا کردن ساختمان های بلند و با

شکوه بدین صنعت نیازمند می شوند و در چنین مواقعی در زیبایی و استحکام پایه ها و برافراشتن دیوارهای آنها بی نهایت می کوشند تا این صنعت را بحد اعلای آن برسانند و صنعت بنائی است که موجبات آنها را بدست می دهد.

و این صنعت بیشتر در اقلیم های معتدل یعنی اقلیم چهارم و اقلیمهای نزدیک آن متداول است، زیرا در اقلیمهای غیر معتدل بنائی وجود ندارد. بلکه ساکنان آنها بجای خانه پناهگاههایی از نی و گل تهیه می کنند [ یا به غارها و شکافهای کوهها پناه می برند]<sup>۱</sup>

و اهل این صنعت که آنرا پیشه خود می سازند از لحاظ مهارت و استادی با یکدیگر تفاوت بسیار دارند چنانکه برخی از آنان بصیر و ماهر و گروهی قاصراند

و نیز باید دانست که صنعت مزبور دارای انواع گوناگون نیست:

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

و نوع دیگر ساختمانهایی است که آنها را بویژه از خاک می سازند و دیوارهی را بدینسان بر پا می کنند که دو تخته چوبی بر می گزینند. اندازه این تخته ها از لحاظ طول و عرض بر حسب اختلاف سلیقه ها و عادات محلی فرق می کند، ولی اندازه متوسط آنها چهار ذراع در دو ذراع است. این تخته ها را روی پایه ای نصب می کنند و فاصله آنها را با یکدیگر بهر اندازه که صاحب بنا عرض پایه را بخواهد قرار می دهند، سپس دو تخته مزبور را بوسیله چند ذراع چوب بهم متصل می کنند و آنها را به ریسمان یا زنجیر بدان می بندند و دو جهت خالی را که میان دو تخته مزبور باقی می ماند با دو تخته کوچک دیگر سد می کنند و آنگاه در درون آن خاک آمیخته با آهک می ریزد و آنها را با کوبه های مخصوصی که برای همین منظور آماده

---

۱ - از دسلان

شده است می فرسند و در هم می کوبند تا وقتیکه خوب نرم می شوند و اجزای خاک با آهک مخلوط می گردد، سپس بار دوم و سوم در آن خاک می ریزند تا وقتی که فضای خالی میان دو تخته بکلی پر شود، در نتیجه این روش ذرات خاک و آهک چنان بهم میامیزند که گوئی جسم واحدی تشکیل داده اند. و باز مجدداً دو تخته را بطرز نخستین نصب می کنند و بهمان طریق خاک و آهک را در هم میامیزند و می کوبند تا عمل مزبور پایان می یابد و هر بار تخته ها را در خط مستقیمی پیوسته بخط پیشین قرار می دهند تا آنکه کلیه قسمت‌های دیوار چنان بهم می پیوند و جوش می خورد که گوئی از یکپارچه ساخته شده است و این شیوه را « طایبه » (چینه) و سازنده آن را « طواب » (چینه کش) می نامند.

دیگر از صنایع بنائی فرو پوشیدن دیوارها بوسیله آهک است بدینسان که آهک را در آب حل می کنند و گل آنرا یک یادو هفته باندازه ای که ترکیب آن معتدل شود نگهدارند و حرارت شدیدی را که تباه کننده بهم پیوستن است از دست بدهد، آنگاه که باندازه لازم نگهداری شود آنرا روی دیوارها آنقدر می مالند تا بهم جوش خورد.

دیگر از صنایع بنائی زدن سقف بناست چنانکه ستونهای استوار تراشیده یا ساده روی دو دیوار اطاق می کشند و بالای آنها تخته هائی که هم نجار آنها راتراشیده است میخوکب می کنند.<sup>۱</sup> و آنوقت روی آنها خاک و آهک می ریزند و آنها را با کوبه درهم میفرسند تا اجزای خاک و آهک بهم در آمیزد و جوش خورد و سپس روی این طبقه آهک و خاک را به آهک می اندازد همچنان که دیوارها را آهک اندود می کنند

---

۱ - کلمه « دسار » ( بکسر د ) که بمعنی میخ است در چاپهای مختلف بصورت‌های « دساتر » و « دساتر » و « دسانر » آمده است و در چاپ پاریس « دساتر » است و به همین سبب دسلان نوشته است این کلمه در کتب لغت پیدا نشد، ولی بمعنی میخ چوبین است. قیاساً جمع دسار « دسر » است ولی ممکن است مولف که غالباً کلماتی مخالف قیاس بکار می برد آنرا بر « دساتر » جمع بسته و بنا بر این صورت صحیح تر « دساتر » باشد.

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

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

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

وچه بسا که حاکمان شهر در این گونه امور از نظر بنایان و صنعتگران استفاده می کنند، چه آنها بوضع بناها بصیرتراند چه می بینیم که مردم در شهرهای پر جمعیت و آباد درباره اینگونه امور با یکدیگر بمنازع و ستیزه می پردازند حتی بر سر فضا و قسمت بالاتر و فروتر و بخش خارج بنا همچنین درباره اموری که می ترسند زیانی به دیوارهای آنها برساند به اختلاف و مشاجره می پردازند و همسایه خود را از آن منع میکنند مگر آنکه در آن ذیحق باشد. همچنین درباره حق استفاده از معابر و

راه باز کردن به آبهای روان وفاضل آبهایی که به قنوات راه می یابند نیز با هم بنزاع بر می خیزند. وچه بسا که یکی بر دیگری بعلت تنگی جور درباره دیوار یا بلندی آن یا قناتی که نزدیک آنهاست ادعا می کنند، یا یکی مدعی می شود که دیوار همسایه اش کهنه و دارای شکاف است و بیم سقوط آن می رود وناچار باید برای خراب کردن و دفع ضرر آن از همسایه نزد حاکم برود و حکم خرابی آنرا برحسب نظر کسی که آن را معاینه می کند بگیرد یا برای تقسیم خانه یا عرصه ای میان دو شریک نیاز بکسی دارند که اهل بصیرت باشد تا از این راه نه فسادی بخانه راه یابد و نه نفع کسی فرو گذارده شود و از این قبیل مسایل بسیار است که همه آنها بر مردم پوشیده است و بجز کسانی که در بنائی بصیرت دارند و بکیفیات آن آشنا هستند دیگری نمی تواند آنها را حل کند، چه ایشان به چگونگی بندها ورموزی که دراستحکام بنا بکار می رود و جایگاه های چوبهای بنا و کجی یا راستی دیوارها و تقسیم منازل بنسبت پایه ها و منافع آنها و جاری ساختن آب در آبروها منازل خواه مجرای ورودی و خواه خروجی<sup>۱</sup> چنانکه از عبور آنها زیانی به اطاقها و دیوارها نرسد و دیگر موضوعات مربوط به بنائی کاملا آگاه اند و در همه اسرار آن تجربه و بصیرت دارند، ولی کسان دیگر از تجربیات آن آگاه نیستند.

لیکن این گروه با همه اینها از لحاظ مهارت یاناتوانی در این صنعت در طی نسلهای (پیاپی) نسبت باقتدار یا ضعف دولتها با یکدیگر تفاوت بسیار دارند و ما در فصول پیش یاد کردیم که کمال صنایع وابسته به کمال حضارت و شهر نشینی و توسعه آن مربوط به بسیاری طالبان آن است. بهمین سبب هنگامیکه دولت در مرحله بادیه نشینی است در آغاز کار مجبور می شود از کشورهای دیگر بنا بخواهد و دراین صنعت بدیگران نیازمند می گردد، چنانکه این امر برای ولید بن عبدالملک روی داد و هنگامیکه تصمیم گرفت مسجد مدینه و قدس را تعمیر کند و مسجد شام را بنام

---

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



خود بنیان نهاد نماینده ای بسوی پادشاه روم بقسطنطنیه فرستاد تا کارگرانی که در کار ساختن مهارت داشته باشند نزد وی گسیل دارد و او درخواست وی را اجابت کرد و کسانی را بسوی او فرستاد که منظور وی را درباره مساجد مزبور تکمیل کردند.

و گاهی این صنعتگران در مسائلی از هندسه تصرف می کنند<sup>۱</sup> مانند هموار کردن دیوارها از لحاظ وزن و تعیین ارتفاع سطح زمین برای جاری کردن آب و امثال اینها.

و بنابر این بنایان ناچار باید در این گونه مسائل هندسه بصیر باشند، همچنین به رموز جز انتقال بوسیله دستگاه (ماشین) آن آگاهی دارند، زیرا هر گاه ساختمانهای عظیم را بخواهند با سنگهای بزرگ بنیان نهند نیروی کارگران از برداشتن سنگها و بردن آنها بجائی که در دیوار باید بکار رود عاجز خواهد بود، از این رو این امر را بدینسان چاره جوئی کرده اند که نیروی ریسمان را دو برابر می کنند بدینگونه که آنرا از سوراخهایی که بنسبت های هندسی سنجیده شده است داخل چنگکهای منجنیق می کنند آنوقت بارهای سنگین هنگام بلند کردن سبک می شود و ابزار آنرا « میخال» (منجنیق) می نامند.

و بدین وسیله بدون تحمل رنجی منظور حاصل می گردد. و این عمل از روی اصول هندسی معروفی که در میان بشر متداول است درست می شود و بدان بناهای بلند و عظیمی را که تا این روزگار هم نمودار است بنیان نهاده اند. بناهایی شگفت آوری که مردم گمان می کنند آنها از ساختمانهای روزگار جاهلیت است و مردم آن دوران بهمان نسبت بلند قد و تنومند بوده اند، در صورتیکه این پندار درست نیست

---

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

بلکه آنها را بتدابیر هندسی بنیان نهاده اند چنانکه یاد کردیم. پس باید به اینگونه نکات پی برد، خدا آنچه بخواهد می آفریند.<sup>۱</sup>

## فصل بیست و ششم

### در صناعت درود گری

این صناعت از ضروریات اجتماع بشمار می رود و ماده آن چوب است، زیرا خدا سبحانه و تعالی در هر یک از موجودات برای آدمیان منافی قرار داده است که بدان ضروریات یا نیازمندیهای خود را تکمیل می کند و یکی از آنها درخت است که انسان از آن سودهای بیشماری می برد و هر کس آنها را می داند.

و یکی از آن سودها این است که وقتی خشک شود از چوب آن استفاده ها می کنند که نخستین فواید آن عبارت است از سوختن برای وسایل معاش و ساختن عصا برای تکیه کردن بر آن و دفاع از خویش و جز اینها از ضروریات ایشان. همچنین از چوب ستونهایی می سازند که هنگام سقوط دیوار کج یا بار سنگین آنها را بکار می برند. گذشته از این چوب سودهای دیگری نیز دارد که هم بادیه نشینان و هم شهریان از آن استفاده می کنند.

چنانکه بادیه نشینان آنرا برای ستون و میخ چادرهای خود بکار می برند و برای زنان خود از چوب کجاوه<sup>۲</sup> می سازند، و سلاحهایی مانند نیزه و کمان و تیر از آن تهیه می کنند.

و اما شهریان آنرا برای سقف ساختمانها و درخانه ها و اطاقها بکار می برند و از آن تخت هایی برای نشستن روی آنها می سازند. و ماده اصلی هر یک از وسایل یاد کرده چوب است و جز در پرتو صناعت ممکن نیست بصورت خاصی در آید که

۱ - یخلق مایشاء سوره مائده ، آیه ۲۰ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه کلمه « سبحانه » اضافه شده است.

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

مورد نیاز است و صنعتی که بوسیله آن چوب بصورت های یاد کرده در می آید و وسایل گوناگونی تولید می کند عبارت از درود گری است که در عین حال دارای انواع مختلفی است.

سازنده وسایل چوبین نخست باید چوب را ااره کند و آنرا یا بصورتی کوچکتر از آنچه هست در آورد و یا بصورت تخته هائی آماده سازد و سپس این قطعات ااره شده را بر حسب شکل مطلوب با هم ترکیب کند و بنا بر این وی در همه این اعمال بوسیله هنر خود می کوشد این تکه های چوب ااره شده را بصورت منظمی در آورد تا همه آنها بمنزله اجزای آن شکل مخصوص قرار گیرند و انجام دهنده این صنعت را درود گر می نامند، و صنعت وی در اجتماع ضروریست.

سپس هنگامی که تمدن و حضارت به اوج عظمت و ترقی برسد و دوران تجمل خواهی فراز آید که مردم به زیبایی و آرایش کلیه وسایل زندگی دلبسته می شوند و دوست دارند هر یک از اقسام ساخته های دورگری از سقف گرفته تا درو تخت و هر اثاث دیگر زیبا و آراسته بنقش و نگار باشد، آنوقت آرایش و زیبایی درصناعت درودگری نیز پدید می آید و ساخته های آنرا بزیروهای تفننی گوناگونی می آراند که در شمار شگفتیهای هنر می باشد و به هیچرو درزمره ضروریات بشمار نمی آند مانند نقش و نگار کردن (تخطیط) درها و تخت ها<sup>۱</sup> و چون آماده کردن تکه های چوب به هنر خراطی که آنها را در نهایت زیبایی می تراشند و بصورت خاصی که در نظر دارند در می آورند آنگاه برحسب اندازه های معینی آنها را با هم ترکیب می کنند و چنان با میخ های چوبی بهم می پیوندند که بیننده می پندارد بهم چسبیده است، و برحسب تناسب هر چیزی که از چوب ساخته می شود اشکال گوناگونی از

---

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

آنها تعبیه می کنند و در نظر هر چیزی زیباتر و آراسته تر جلوه گر می شود<sup>۱</sup> و این هنر را در همه لوازمی که از چوب می سازند از هر گونه که باشد بکار می برند. و نیز معمولا در ساختن کشتیها بصنعت درودگری نیازمند می شوند که دارای تخته ها و میخهایی است<sup>۲</sup> و این کشتیها عبارت از ساخته های هندسی است که آنها را باعتبار شنا کردن ماهی بوسیله بالها و سینه اش به شکل آن جانور می سازند 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 می کنند و چه بسا که برای این منظور به پارو زدن متوسل می شوند چنانکه در ناوهای نیروی دریائی آنرا بکار می برند، و این صناعت اساسا در تمام انواع آن به قسمت مهمی از دانش هندسه نیاز دارد، زیرا لازمه بیرون آوردن صورتها از مرحله قوه به فعل به روش استوار این است که به تناسب میان اندازه ها خواه عمومی یا خصوصی آگاه باشیم و برای دریافتن تناسب اندازه ها ناچار باید به مهندس رجوع کرد. و به همین جهت کلیه بزرگان و پیشوایان دانش هندسه در یونان از بزرگان این صناعت نیز بشمار می رفتند، چنانکه اقلیدس<sup>۳</sup> صاحب کتاب اصول هندسه، درود گر بود و باین هنر شناخته می شد و همچنین ابلونیوس<sup>۴</sup> مولف کتاب مخروطات و میلاوش<sup>۵</sup> و جز آنان نیز درود گری میدانسته و بدان شهرت داشته اند.

و چنانکه می گویند آموزگار این صناعت در میان مردم نوح عليه السلام بوده است و بدان هنر کشتی نجات را ایجاد کرد که هنگام طوفان معجزه او بشمار می رفت. و این خبر هر چند در زمره امکانات می باشد یعنی می توان گفت وی درود ر بوده

۱ - گویا مقصود مولف هنر منبت کاری است.

۲ - اشاره به : و حملناه علی ذات الواح و دسر سوره القمر آیه ۱۳ و دسر « بضم د - س » جمع « دسار » بمعنی میخ است و در اینجا رشته هائی از لیف است که الواح کشتی آنها را بهم می بندند.

۳ - Euclide

۴ - Apollonius

۵ - دسلان این نام را به « منلاوش » (Menelaus) تصحیح کرده است.

است، ولی دلیل نقلی بر آن افاده نمی کند که وی نخستین سازنده آن بوده است زیرا روزگاری دور و دراز از آن دوران می گذرد، بلکه معنی گفتار مزبور<sup>۱</sup> اشاره به قدرت دورد گری است، زیرا حکایتی از آن پیش از خبر نوح عَلَيْهِ السَّلَام ثابت نشده است از این رو واقعه نوح را چنان تعبیر کرده اند که گویا وی نخستین کسی است که صنعت مزبور را بدیگران آموخته است. این است که باید باسرار صنایع در میان مردم پی برد، و خدا آفریدگار داناست.<sup>۲</sup>

## فصل بیست و هفتم

### در صنعت بافندگی و خیاطی

باید دانست گروهی از بشر که در اقلیمهای معتدل بسر می برند در مفهوم (صحیح) انسانیت داخل اند و ناگزیراند درباره پوشاک<sup>۳</sup> خود بیندیشند همچنانکه درباره خویش می اندیشند. و امر پوشاک چنان حاصل می شود که منسوج را برای نگهداری (تن) از گرما سرما یکسره برتن پوشند (یعنی بدن بریدن دوختن) و برای تهیه چنین پوشاکی ناگزیر باید نخ را بهم بافت تا پارچه یکدستی تولید شود و این عمل را بافندگی می نامند. پس از اگر مردم بادیه نشین باشند بهمان پارچه اکتفا می کنند، ولی اگر بشهر نشینی گرایند این پارچه را می برند و به تکه هائی تقسیم می کنند تا جامه ای به اندازه بدن انسان بدست آید و شکل بدن و اعضای گوناگون آن و اختلاف نواحی هر یک از اندامها را در نظر می گیرند انگاه این تکه ها را با نخ بهم

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

۲- سوزه یس، آیه ۸۱ این آیه در چایهای مصر و بیروت نیست و بجای آن فصل بدینسان ایان می یابد: «و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی به اوست»

۳- ترجمه «دفء» (بکسر «د») است که یکی از معانی آن شدت گرماست. ولی در اینجا از آیه ﴿وَاللَّائِمَةُ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ﴾ النحل: ۵ استفاده شده که در تفسیر آن آمده است: در ایشان هست شما را آنچه بدان دفع سرما کنید از خویشتن به لباسی که از موی و پشم ایشان سازید و لحاف و نمد و جامه هایی که شما را گرم دارد، تفسیر گاز ر ج ۵ ص ۱۵۳

می پیوندند تا یک جامه می شود که به اندازه بدن است و آنرا می پوشند و صنعتی که بدست دهنده این (پوشاک) مناسب است خیاطی نامیده می شود.<sup>۱</sup>

و این دو صنعت در اجتماع ضروریست، زیرا بشر برای پوشاک خود بدانها نیازمند است چنانکه صنعت نخستین برای بافتن نخ های پشمی و پنبه ای<sup>۲</sup> در تار و پود پارچه ها بکار می رود که آنها را به منظور محکمی پارچه بشدت بهم می پیوندند و در نتیجه از آن پارچه ها معینی به اندازه های مختلف بدست می آید از قبیل گلیم<sup>۳</sup> های پشمی که یکسره بدن را می پوشانند و پارچه های پنبه ای و کتانی که برای جامه بکار می روند.

و صنعت دوم برای این است که منسوجات را بر حسب اختلاف اشکال و عادات گوناگون بر اندازه تن می دوزند بدینسان که تکه هائی مناسب اعضای تن از پارچه می برند. و سپس این تکه ها را ماهرانه و استوار بهم می دوزند که بر حسب انواع مختلف این صنعت ممکن است جامه از تکه های بسیار تشکیل یابد یا حاشیه دوزی داشته باشد یا به اسلوبهای دیگر دوخته شود<sup>۴</sup> و این صنعت دوم ویژه اجتماع شهر نشینی است چه مردم بادیه نشین از آن بی نیازند و تنها پارچه ها را یکسره بر بدن می پیچند چنانکه همه بدن آنانرا فرا می گیرد بی آنکه آن را مطابق اعضای گوناگون بدن بدوزند، بلکه بریدن پارچه ها به اندازه اعضای بدن و دوختن آنها برای جامه از شیوه ها و فنون شهر نشینی است و باید از اینجا به راز تحریم جامه دوختنی

---

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

۲ - و کتان چاپ بیروت

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

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

در هنگام حج گزاران پی برد، زیرا تکلیف حج از نظر شرعی مشتمل بر ترک کلیه علائق دنیوی و رجوع به خدای تعالی است همچنانکه نخستین بارما را آفریده است. <sup>۱</sup> تا بنده وی در آن هنگام به هیچک از عادات تجملی زندگی نه بوی خوش و نه زن و نه جامه دوخته و نه کفش هیچیک دلبسته نشود و متعرض هیچ شکاری نگردد و به هیچکدام از عاداتی که در جان (نفس) و خوی او نقش بسته است نگراید با اینکه وی هنگام مرگ خواهی نخواهی همه آنها را از دست می دهد، بلکه باید مانند کسی که وارد عرصه رستاخیز می شود حج گزار یعنی از دل و خالصانه در پیشگاه پروردگار خود تضرع کند و اگر خالصانه و بیروی و ریا حج گزاری وی انجام یابد پاداش او این است که همچون روزیکه از مادر میزاید از گناهان خویش پاک می شود، منزهی ای پروردگار، چه اندازه نسبت به بندگان خودمهربانی و چه اندازه به آنانکه در جستجوی رهبری هستند بخشایش می کنی.

و این دو صنعت در میان مردم از روزگار های کهن وجود داشته است، زیرا پوشاک در اجتماعات اقلیم معتدل برای بشر ضروری است لیکن ساکنان اقلیم های منحرف به گرما نیازی بپوشاک ندارند و از این رو می شنویم که سیاهان اقلیم نخستین غالباً برهنه بسر می برند و عامه مردم از این رو و که صنایع مزبور بسیار کهن می باشند آنها را به ادریس عليه السلام که از اقدم پیامبران بشمار می رود نسبت می دهند و چه بسا که نخستین سازنده آنها را هرمس <sup>۲</sup> می دانند. و گاهی هم گفته شده است که هرمس همان ادریس است و خدا [ سبحانه و تعالی ] <sup>۳</sup> آفریدگار داناست. <sup>۴</sup>

### فصل بیست و هشتم درصناعت مامائی (تولید)

۱- اشاره به: کما خلقناکم اول مره . سوره الانعام ، آیه ۱۶۴

۲- Hermes

۳- قسمت داخل کروشهر چاپ پاریس نیست.

۴- سوره یس آیه ۸۱

و آن صنعتی است که تعریف آن چنین است « مامائی عبارت از شناختن عملی است که ماما هنگام زاییدن، نوزاد آدمی را به رفق و نرمی از شکم مادر می گیرد و موجبات زاییدن را فراهم می کند و آنگاه پس از وضع حمل برحسب آنچه یاد می کنیم وسایل اصلاح حال نوزاد را در نظر می گیرد.» و این هنر معمولاً ویژه زنان است، زیرا آنها از عورت یکدیگر اطلاع دارند و کسی که این کار را انجام می دهد موسوم به قابل است.

و این کلمه را از معنی اعطا و قبول بعاریه گرفته اند: زیرا گویی زن زاییده جنین را به ماما می دهد و وی آنرا قبول می کند. چه هنگامی که خلقت و مراحل حیاتی جنین در زهدان تکمیل شود و بنهایت رشد خود برسد و مدتی را که خدا برای ماندن آن در زهدان تعیین کرده بپایان رساند که معمولاً نه ماه است آنوقت برای خارج شدن، که خدا شوق و استعداد آنرا در وی آفریده است، آماده می گردد و راه بیرون آمدن بر او تنگ می شود و سخت بدشواری خارج میگردد و چه بسا که بعضی از جوانب فرج بر اثر فشار پاره می شود و گاهی برخی از پرده ها بسبب پیوستگی و چسبیدگی آن به رحم جدا می گردد. و همه اینها دردهائی است که بر شدت درد زاییدن می افزاید و معنی طلق<sup>۱</sup> همین است. در این هنگام قبله (ماما) مادر را تا حدی بوسیله مالیدن پشت و رانها و اعضای پائین و محاذی رحم یاری می دهد و از این راه بعمل و خاصیت قوه دافعه جنین کمک می کند، و تا حد امکان و برحسب معرفتی که او را بدشواری زاییدن زن رهبری می کند در تسهیل کار او می کوشد تا دردها و مشتقات وی را تخفیف دهد، آنگاه پس از وضع حمل میان جنین و رحم پیوندی (جفت) باقی می ماند که جنین از آن در زهدان تغذیه می کند و از ناف وی به روده اش پیوسته است. و این پیوند (جفت) عضو زایدی است که بویژه برای

---

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



تغذیه نوزاد است و ماما باید آنرا آنچنان قطع کند که از جایگاه زاید تجاوز نکند و به روده نوزاد یا زهدان مادر زیان نرساند و سپس محل جراحت زایا بوسیله داغ کردن<sup>۱</sup> و یا بدیگر انواع بهبود و درمان مرهم نهد.

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

آنگاه ماما بسوی زچه<sup>۲</sup> باز می گردد و برای بیرون آمدن پرده های جنین او را بزرمی مالش می دهد، زیرا گاهی ممکن است پرده های مزبور اندکی دیر خارج شود و آنوقت بیم آن می رود که ماسکه پیش از آنکه پرده ها کاملاً خارج شوند بحالت طبیعی خود باز گردد و این پرده ها که زوایدی بیش نیستند گندیده شوند و عفونت آنها به زهدان سرایت کند و در نتیجه موجب مرگ زچه گردد. این است که ماما از این پیش آمد میهراسند و به زچه کمک می کند که زودتر دفع شود و پس از آنکه پرده های مزبور بیرون می آید باز ماما بسوی نوزاد باز می گردد و به اعضای بدن او انواع روغنها و داروها ذرور<sup>۳</sup> قابض می مالد تا اندام او را استوار کند و رطوبتهای زهدان خشک شود و برای بالا رفتن زبان کوچکش خرما یا چیزدیگری بامش می مالد.<sup>۴</sup> و در بینی او دارو می ریزد تا آب از بینیش جاری شود و آنچه در بطون

---

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

۲ - ترجمه «نفسا» به معنی زن زائیده است که صاحب منتهی الارب آنرا «زچه» ترجمه کرده و در خراسان «زاوو» می گویند.

۳ - ذرور (به فتح ذ) داروئی که برای چشم وزخمها بکار می رود (اقرب الموارد)

۴ - در تداول مامایی: کام کردن است

دماغش جای گرفته خارج گردد و برای دفع سده های روده و تجویف آنها از التصاق لعوق، داروهای غرغره تجویز می کنند.

و باز بدرمان کردن زچه می پردازد و برای سستی و ضعفی که بر اثر درد زائیدن و گزند جدا شدن جنین، از زهدان به وی وارد آمده بمداوا می پردازد، چه نوزاد هر چند عضو طبیعی مادر نیست، ولی کیفیت تکوین وی در زهدان او را بسبب پیوند بمنزله عضو پیوسته قرار می دهد، از این رو از جدا شدن وی دردی بمادر می رسد که نزدیک بدرد بریدن عضوی از تن است. گذشته ازین ماما دردی را که بر اثر زخم پارگی فرج هنگام فشار بدان میرسد درمان می کند و همه اینها دردهایی که برای نوزاد در تمام دوران شیر خواری تا از شیر گرفتن روی می دهد از هر پزشک ماهری بصیر تر است و یگانه سبب آن این است که بدن انسان در این حالت بالقوه بدن آدمی بشمار می رود و هر گاه از مرحله شیرخواری بگذرد آنوقت بفعل بدن آدمی می شود و از این رو در این هنگام به پزشک بیشتر نیاز دارد و بنابر این چنانکه ملاحظه می شود این صنعت در اجتماع انسانی ضروریست و موجودیت افراد آن معمولا بدون صنعت قابلگی انجام نمی یابد. و گاهی برخی از افراد نوع انسانی از این صنعت بی نیاز می شوند و آن یا بسبب آن است که خدا آفریدن آنان را بدینسان معجزه و خرق عادت می دهد مانند پیامبران، ص، و یا بسبب الهام و هدایتی است که نوزاد بدان الهام میگیرد و بر آن سرشته می شود و در نتیجه بدون این صنعت وجود ایشان کمال می پذیرد.

و اما درباره کار معجزه باید گفت که معجزات بسیاری در این امر روی داده است از آنجمله خبریست که درباره پیامبر ﷺ بدینسان روایت شده است: پیامبر ناف بریده و ختنه کرده متولد شد در حالی که دو دست وی بر روی زمین قرار داشت و دیدگانش را باآسمان دوخته بود. همچنین وضع عیسی در گهواره (و دیگر معجزاتی که در این باره به پیامبران نسبت می دهند نیز مانند این کیفیت است) و اما امر الهام

را نیز نباید انکار کرد، چه هر گاه حیوانات بی‌زبانی مانند زنبور عسل و جز آن به الهامات شگفت آوری اختصاص یافته باشند درباره انسان که بر جانوران برتری دارد چگونه می‌توان تردید کرد و بویژه موجودی که به کرامت و احسان خدا اختصاص یافته است.

گذشته از این الهام عامی که برای نوزادان هنگام روی آوردن به پستان مادر دست می‌دهد آشکارترین گواه بروجود الهام برای بشر است، زیرا چگونگی عنایت یزدانی بزرگتر از آن است که بتوان بر آن احاطه یافت و از اینجا به بطلان عقیده فارابی و حکمای اندلس می‌توان پی برد که در این خصوص به عدم انقراض انواع و محال بودن انقطاع موالید و بویژه نوع انسانی استناد کرده و گفته اند اگر افراد نوع منقطع شوند همانا پیدایش نوع پس از آن محال خواهد بود، زیرا وجود نوع متوقف بر این صنعت است که هستی انسان جز بدان صورت پذیر نیست چه اگر فرض کنیم نوزدادی دنیا آید و از این صنعت و مراقبت آن تاهنگام از شیر گرفتن محروم باشد، به هیچ‌رو نمیتوان تصور کرد که چنین موجودی باقی خواهد ماند و وجود صنایع بدون اندیشه ممتنع است، زیرا صنایع هم‌ره و تابع اندیشه هستند. و ابن سینا با تکلف این نظریه را رد کرده است چه او با عقیده مزبور مخالف داشته و از آن نظریه پیروی کرده است که انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین و آنگاه بازگشت آنها بار دیگر امکان دارد. انقطاع انواع و ویرانی عالم تکوین بعلت مقبضیات فلکی و اوضاع شگفتی است که بگمان او بندرت در طی قرون متمادی روی می‌دهد و آنوقت مقبضیات مزبور چنان اقتضا می‌کند که خمیره طینتی مناسب مزاج انسان با حرارت مناسبی آفریده شود و در نتیجه انسانی بوجود آید آنگاه تقدیر برای او حیوانی پدید می‌آورد که برای تربیت و پرستاری آن انسان در او الهام آفریده می‌شود تا وجود او بکمال رسد و از شیر باز گرفته شود.

و او (ابن سینا) در شرح این موضوع بتفصیل در رساله خویش که آنرا به رساله حی بن یقظان<sup>۱</sup> نامیده بحث کرده است، ولی این استدلال درست نیست و هر چند ما با او در موضوع انقطاع انواع موافقیم، ولی موافقت ما از طریقی نیست که وی بدان استدلال کرده است چه دلیل او مبتنی بر استناد افعال بعلت موجب است، در صورتی که دلیل اعتقاد به فاعل مختار نظر او را رد می کند و بنا بر اعتقاد به فاعل مختار واسطه ای میان افعال و قدرت قدیم نمی باشد و نیازی به این تکلف نیست. آنگاه اگر از لحاظ جدل تسلیم نظریه او شوید غایت آنچه بر آن مترتب می شود اطراد و جود این شخص بخلق الهام است برای تربیت آن در حیوان بیزبان، در صورتیکه باید پرسید چه ضرورتی چنین امری را ایجاب می کند؟ و هنگامی که الهام در حیوانات بیزبان آفریده شود چه مانعی وجود دارد که این کیفیت در خود آن نوزاد آفریده شود چنانکه ما در آغاز بحث بیان داشتیم و آفریدن الهام در موجودی برای مصالح خود او بقبول نزدیکتر است که در موجود دیگری برای مصالح غیر آفریده شود، پس هر دو عقیده بعلت آنچه ثابت کردم گواه بر خودشان می باشند و به بطلان مقاصدشان.

و خدا آفریدگار داناست.<sup>۲</sup>

### فصل بیست و نهم

در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتخت ها و شهرهای بزرگ

مورد نیاز است نه در میان بادیه نشینان

این صناعت در بلاد و شهرها ضروری است چه در آن اجتماعات بفواید آن پی بره اند و نتیجه و ثمره آن عبارت است از حفظ صحت تندرستان و دفع بیماری از بیماران بوسیله مداوا تا برای ایشان بهبود از بیماریها حاصل آید

---

۱ - این رساله ذیل کتاب «زنده بیدار» نشریه شماره هشت بنگاه ترجمه و نشر کتاب طبع شده است.  
۲ - سوره یس . آیه ۸۱ این آیه در چاهی مصر و بیروت نیست و آخر فصل چنین است «خدا ی داناتر است»

و باید دانست که اصل امراض یکسره از خوراکهاست چنانکه (پیامبر ﷺ) در حدیثی که جامع طب است فرموده است: «معدۀ خانه مرض و پرهیز سرداروهاست و اصل هر دردی ناگوار (تخمه) یا تداخل است.

اینکه می فرماید «معدۀ خانه مرض است» معنی آن آشار است و منظور از «پرهیز سرداروهاست» این است که پرهیز گرسنگی است و بدان انسان از خوراک پرهیز می ند، بعبارت دیگر گرسنگی داروی بزرگیست که اساس و ریشه همه داروهاست. و معنی «ناگوار»<sup>۱</sup> 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 می برد و قوای هاضمه و غاذیه در آن نفوذ می کند تا آنکه بخونی که مناسب اعضای تن مانند گوشت و استخوان است تبدیل می گردد و آنخون را قوه نامیه میگیرد و آنرا بگوشت و استخوان مبدل می سازد. و معنی گوارش (هضم) پخته شدن غذا بوسیله حرارت غریزی است مرحله بمرحله، تا آنکه بالفعل جزء بدن می شود و تفسیر آن این است که هرگاه غذا در دهان داخل می گردد و در زیر فکها (دندانها) خرد و جویده می شود در زیر تأثیر حرارت دهان اندکی می پزد و مزاج و ترکیب آن تاحدی تغییر می کند چنانکه وقتی لقمه ای از غذا را بدهان می گذاریم و آنرا میجویم این معنی روشن می شود و احساس می کنیم که ترکیب آن بجز ترکیب غذاست. آنگاه همین لقمه جویده به معدۀ می رود و زیر تأثیر حرارت معدۀ پخته می شود تا آنکه به کیموس<sup>۲</sup> مبدل میگردد که زبده و شیرۀ این مطبوخ است و آنگاه این کیموس به کبد می رود و فضولات آن از معدۀ داخل روده ها می گردد و بوسیله نفوذ در دو منخرج از بدن بیرون می رود. آنگاه حرارت

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

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

کبد آن کیموس را می پزد تا آنکه بخون تازه مبدل می شود و بسبب طبخ کفی مانند سرشیری روی آن پدید می آید که عبارت از صفر است و اجزای خشک آن که سودا باشد ته نشین می شود و دستگاه حرارت غریزی تا حدی از طبخ قسمت غلیظ آن فرو می ماند که بلغم باشد. سپس کبد همه آنها را به رگهای کوچک و بزرگ می فرستد و در آنجا دستگاه حرارت غریزی در طبخ آن موثر می شود و آنگاه از خون خالص بخار گرم تر و تازه ای تشکیل می یابد که به روح حیوانی کمک می کند و قوه نامیه کارش را در خون آغاز می کند از صافی خون گوشت و از دردی یا غلیظ آن استخوان می سازد، آنگاه بدن فضولات و قسمتهائی را که زاید بر احتیاج آن است بیرون می فرستد و این فضولات مختلفند مانند عرق و آب دهن و آب بینی و اشک.

چنین است شکل غذا و رسیدن آن از مرحله قوه به مرحله فعل که گوشت باشد. سپس باید دانست که سرچشمه بیماریها و قسمت عمده آنها عبارت از انواع تبهاست. علت تب این است که دستگاه حرارت غریزی گاهی ضعیف می شود و نمی تواند در هر یک از مراحل یاد کرده غذا را بخوبی بپزد و در نتیجه غذا ناپخته می ماند، و سبب آن اغلب فزونی غذا در معده است چنانکه بعلت فزونی، دستگاه حرارت غریزی از طبخ آنها فرو می ماند. یا (موجب تب) تداخل غذا در معده است بطوریکه پیش از تکمیل طبخ غذای نخستین، غذای دیگری بمعده می رسد و آنگاه دستگاه حرارت غریزی طبخ غذای نخستین را فرو می گذارد و بغذای تازه می پردازد یا نیروی آن بر هر دو تقسیم می شود و از این رو از هضم و طبخ کامل غذا فرو می ماند و معده همین غذا را که طبخ آن نا تمام است به کبد می فرستد 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 نا پخته در کبد باقی باشد کبد ه همه این مواد نارس را بر همان کیفیتی که هست به رگها می فرستد و پس از آنه بدن نیازمناسبی را که بدان دارد برمی گیرد اگر قادر باشد آنرا با فضولات دیگر مانند عرق

و اشک و آب دهن بیرون می فرستد ولی چه بسا که از بیرون فرستادن بسیار از آنها فرو می ماند و در نتیجه موادی ناپخته و نارس در رگها و کبد و معده باقی می ماند و روز بروز افزایش می یابد و هر ترکیب مرطوبی که پخته نشود و نارس بماند گندیده می شود و بنابر این آن مواد غذایی نارس نیز متعفن می گردد و آنرا « خلط » می نامند و در هر جسم گندیده ای حرارت غریزی یافت می شود و این حرارت شگفت همان است که در بدن انسان آنرا تب می گویند. و می توان این امر را در غذای شب مانده که گندیده می شود و همچنین در زباله های گندیده آزمایش کرد که چگونه در این هنگام حرارت به آنها راه می یابد

این است معنی تبها در بدن انسان که سر و اساس همه بیماریها بشمار می روند چنانکه در حدیث یاد کرده آمده است. و این گونه تبها دارای درمانهایی هم هستند بدان سان که چند هفته معین بیمار را از غذا منع می کنند و آنگاه غذاهای مناسب می دهند تا کاملاً بهبود یابد. و مراعات کردن کیفیت و مقدار غذا در حالت تندرستی نیز خوددستور است برای نگهداری بدن از بیماریها تب دار<sup>۱</sup> و گاهی این نوع عفونت در عضو خاصی پدید می آید و بسبب آن بیماری ویژه ای در آن عضو تولید می شود و در بدن خواه اعضای رئیسی یا جز آن ها زخمهایی بروز می کند و گاهی عضوی بیمار می شود و در نتیجه قوایی که در آن موجود است به بیماری می گراید.

اینهاست مجموعه بیماریها و سرچشمه آنها اغلب از غذاهاست و برای درمان کلیه آنها باید پزشک مراجعه کرد. و پدید آمدن اینگونه بیماریها در میان شهر نشینان بیشتر است چه زندگی آنان مرفه تر و خوراکی افزونتری در دسترس آنان است و کمتر بیک نوع غذا اکتفا می کنند و وقت معینی برای خوردن آن ندارند و غذاها را هنگام پختن با ادویه و سبزیها و میوه های فراوان خواه تر و تازه یا خشک در می

---

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

آمیزند و در این باره بیک یا چند نوع اکتفا نمی کنند، زیرا چه بسا که در یک روز از اقسام طبخ چهل گونه گیاه و حیوان آماده می سازند. این است که غذا دارای ترکیب غریبی می شود و چه بسا که این نوع غذا مناسب بدن و اعضای آن نباشد.

گذشته از این در شهرها هوا بعلت در آمیختن آن با بخارهای گندیده ای که از فزونی فضولات حادث می شود فاسد می گردد، در صورتیکه هوا به روح نشاط می بخشد و نشاط روح بعلت اثر حرارت غریزی به تقویت هضم غذا کمک می کند.

همچنین در میان شهر نشینان ورزش وجود ندارد. زیرا آنان غالباً در حال سکونت و آرامش اند و به هیچ رو از ثمرات ورزش بهره مند نمی شوند و هیچ نشانه ای از آن در میان ایشان یافت نمی شود. این است که بیماریهای بسیاری در شهرها و بلاد بروز می کند و بنسبت بروز امراض مردم شهرها به این فن نیازمند می شوند.

ولی بادیه نشینان معمولاً دارای مواد غذایی اندکی هستند و بیشتر بعلت آنکه حبوبات و غلات کمتر در نزد آنان یافت می شود یا گرسنگی دمساز می باشند بحدی که بگرسنگی خود می گیرند و چه بسا که بعلت دوام این وضع برخی گمان می کنند گرسنگی در آنان جلی و طبیعی است. گذشته از این مردم بادیه نشین با خورش اندکی سرو کار دارند یا بکلی از آن محرومند و بکار بردن ادویه و میوه ها هم در آشپزی از عادات و احتیاجات شهر نشینان است که آنان بکلی از اینگونه شیوه ها دوراند از این رو و طوای بادیه نشین غذاهای ساده ای می خورند و بدر آمیختن مواد دیگر بغذاها که ترکیب آنها مناسب بدن انسان نیست هیچگونه آشنائی ندارند.

هوائی که در آن بسر می برند نیز در صورتیه ساکن جایگاه خاصی باشند بعلت کمی رطوبت ها و عفونتها کمتر گندیده و فاسد است و اگر در حال کوچ کردن باشند نیز بسبب اختلاف هواهای گوناگون هوای فاسد کمتر استنشاق می کنند.

گذشته از این آنها همواره با ورزش سرو کار دارند، چون برای اسب دوانی یا شکار یا انجام دادن کارهای شخصی که نیازمندیهای زندگی آنانرا فراهم می کند



پیوسته در جنبش و حرکت اند و از این رو بسبب کلیه این اعمال غذای آنان بخوبی هضم می شود و بتداخل غذا نیز آشنا نیستند. این است که مزاج آنان نسبت به شهریان سالم تر است و دورتر از بیماریها هستند و کمتر به پزشک نیازمند می شوند و به همین سبب در میان بادیه نشینان به هیچ رو پزشک یافت نمی شود و این امر تنها بسبب بی نیازی آنان از پزشک است چه اگر به وی احتیاج می داشتند حتما در میان آنان هم پیدا می شد و همین احتیاج بادیه نشینان بپزشک و سایل معاش او را فراهم می ساخت و ویرا بسکونت در میان آنان بر میانگیخت.

سنت خداست در میان بندگانش و هرگز دستور او را تغییر نیایی.<sup>۱</sup>

## فصل سی ام

در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای نوع انسان است.<sup>۲</sup>

و آن عبارت از نشانه ها و اشکالی از حروف است و این شکلها کلمه های شنیدنی را نشان می دهند که دلالت بر نیات درونی انسان می کند، و بنابر این خط نسبت به کلمات با دلالتهای لغوی در مرتبه دوم قرار دارد. و این فن از هنرهای شریف است، زیرا نوشتن از آن گونه خواص انسانست که بدان از حیوان باز شناخته می شود و هم فنی است که انسانرا از نیات درونی یکدیگر آگاه می کند و مقاصد آدمی را به شهرهای دور دست می رساند و نیازهای انسان را بر می آورد و او را از رنج پیمودن اینگونه مسافتها بی نیاز می کند. و بیاری خط انسان به دانشها و معارف و کتب پیشینان و کلیه نوشته های آنان درباره دانشها و تواریخشان آگاه می شود. پس بعلت 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

۱ - اشاره به آیه ۲۳ ، سوره الفتح

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

شهری زیبایی و خوبی خط وابسته بمیزان عمران و اجتماع مردم آن و مسابقه آنان در راه رسیدن به مرحله کمال و ترقی است، زیرا در شمار صنایع است و در فصول گذشته یاد کردیم که پیشرفت صنایع وابسته بوضع تمدن ملتها و تابع عمران آنان است و بهمین سبب می بینیم که بیشتر بادیه نشینان بیسواداند و بخواندن و نوشتن آشنا نیستند و کسانی هم از آنان که خواندن یا نوشتن را می دانند نه در خواندن چندان قادراند 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 متداول است و چنانکه در این روزگار درباره مصر حکایت می کنند و می گویند در آن کشور برای آموختن خط معلمانی گماشته شده اند که این فن را برطبق قواعد و احکامی در خصوص وضع هر یک از حروف به متعلمان می آموزند و گذشته از این، آنان را و می دارند که بتن خود آن وضع را بیاموزند و بدان عمل کنند و آنوقت بیاری دانش و حس تمام متعلم را بفن آشنا می کنند و در نتیجه ملکه آن به بهترین و کاملترین شیوه ها در آنان رسوخ می یابد. و این پیشرفت برای آنان درسایه ترقی و توسعه صنایع که خود معلول فراوانی جمعیت و وسعت کارهای گوناگون است حاصل شده است.

[ وضع تعلیم خط در اندلس و مغرب بدینسان نیست که هر حرف را بتنهایی بر طبق قوانین و اصولی معلم به شاگرد بیاموزد بلکه شاگرد از راه تقلید خط نوشتن جمله کلمات، نوشتن را فرا می گیرد چنانکه شاگرد می نویسد و معلم در وضع نوشتن او مراقبت میکند تا هنگامی که در آن مهارت می یابد و در انگلستان او ملکه نوشتن استوار می شود و چنین کسی را خوش خط (مجید) می نامند]<sup>۱</sup>

و خط عربی هنگام دولت تباعه در زیبایی و آرایش بمنتها درجه استواری رسیده بود، زیرا دولت مزبور بمرحله شهر نشینی و تجمل و شکوه نائل آمده بود و

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

خط مزبور بنام «خط حمیری» نامیده شده است و آن از تباعه به مردم حیره انتقال یافت که در آن دولت خاندان منذر تشکیل یافته بود و این خاندان در عصیبت از وابستگان و خویشان تباعه بودند و پادشاهی عرب را در سرزمین عراق تجدید کردند، ولی چنانکه تباعه در خط مهارت داشتند اینان بدان مرحله نرسیدند، زیرا میان دو دولت تفاوت بزرگی بود و دولت خاندان منذر در تمدن و لوازم آن مانند صنایع و غیره بمرحله دولت حمیر نرسیده بودند و مردم طائف و قبیله قریش چنانکه 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 می گویند وی خط را از اسلم بن سدره فرا گرفته 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 همه حرکت کنند ساحت عراق و خط و قلم از آنان است.»

و این گفتار دور از حقیقت است، زیرا ایاد هر چند بساحت عراق فرود آمده اند ولی آنان همچنان بر همان آداب و شئون بادیه نشینی بوده اند در صورتیکه خط از صنایع شهر نشینی است، بلکه معنی گفتار شاعر این است که ایشان بخط و قلم از دیگر اقوام عرب نزدیکتر اند، زیرا آنان به شهرها و نواحی پیرامون آنها نزدیک می باشند

پس نظر آنانکه می گویند 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 الابرار در فصلی که درباره ابن فروخ قیروانی فارسی اندلسی از اصحاب مالک رضی الله عنه سخن میراند دیدم که نوشته است: و نام وی عبدالله بن فروخ بن عبدالرحمن بن زیاد بن انعم است او از پدرش روایت می کند که گفته است به عبدالله ابن عباس گفتم از طایفه قریش درباره این نوشتن عربی به من خبر دهید که

آیا شما پیش از آنکه خدا محمد ﷺ را به پیامبری برانگیزد با همین خط می نوشتید؟ و مانند امروز حروفی را که به هم می پیوندند بهم می پیوستید و آنها را که جدا نوشته می شدند 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 خلجان بن قاسم کاتب وحی هود پیامبر، و او کسی است که این شعرها را سروده است:

« آیا در هر سال سنت تازه ای بر ما تحمیل میکند؟

و عقیده ای را برخلاف راه و روش زندگی تغییر می دهید؟

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

پایان گفتاری که ابن الابرار در کتاب تکمله نقل کرده است. و در پایان گفتار  
میافزاید:

زنجیره اسناد این حدیث چنین است: خبرداد مرا ابوبکر بن ابی حمیره در  
کتاب خود از ابوبحر بن عاصی و او از ابوالولید وقشی و وی از ابوعمر و طلمنکی  
بن ابی عبدالله بن مفرح و بخط خودش 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  
مغافری تونسسی از بهلول بن عبیده الحمی از عبدالله بن فروخ. <sup>۱</sup> [انتهی]

و حمیر نوعی خط داشتند که آنرا «مسند» می نامیدند. همه حروف آن  
منفصله بود و آموختن آنرا منع کرده بودند مگر آنکه کسی از آنان اجازه بگیرد. و قبيله  
مضر خط عربی را از حمیر فرا گرفتند، ولی آنان آنرا مانند کلیه صنایعی که در میان

---

۱ - قسمت داخل کرشه در چاپهای مصر و بیروت افتاده اس. از (پ) و «ینی» ترجمه شد.

بادیه نشینان معمول می شود نیک نمی نوشتند چه بادیه نشینان در صنایع شیوه های استوار آراسته به زیبایی و اتقان پیش نمیگیرند از این رو که زندگانی بادیه نشینی از صنایع دور است و اغلب از آن بی نیاز هستند. این است که خط و کتابت عرب بشیوه بادیه نشینی بود مانند خطی که در این روزگار دارند، بلکه باید گفت خط ایشان در این دوران از لحاظ هنری نیکوتر است، زیرا ایشان هم اکنون بتمدن و بشهر نشینی و معاشرت با مردمان شهرها و خداوندان دولتها نزدیکتر اند.

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

و باید دید در این راه چه نظریه هایی بسبب رسم الخط قرآن که صحابه رضی الله عنهم آنرا با خطوط خودنوشته اند پدید آمده است. آنها با خطوطی نا استوار از لحاظ زیبایی و اصول خط قرآن رانوشته اند و در نتیجه بسیاری از رسم الخط های آنان با قواعد و اصول صنعت خط مخالف است و اهل فن آنها را بر خلاف قیاس تشخیص داده اند. سپس تابعان نیز همان رسم الخط را از لحاظ تبرک و تیمن رسم الخط اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی کرده اند. همان صحابه ای که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین افراد بشر بشمار می رفتند و گفتارهای وحی را از کتاب خدا و کلام پیامبر فرا گرفته بودند. چنانکه هم اکنون نیز برخی از کسان خط ولی یا عالمی را از لحاظ تبرک اقتفا می کنند و رسم الخط او را خواه درست یا نادرست تقلید می کنند، ولی هیچ نسبتی میان اینان و آنچه صحابه به نوشته اند وجود ندارد، چه شیوه صحابه رضی الله عنهم پیروی شده و رسم الخط آنان پایدار گردیده و علما هم متوجه آن رسم الخط در مواضع معلوم شده اند.

و در این باره نباید به پندار برخی از بیخبران اعتنا کرد که می گویند صحابه رضی الله عنهم به هنر خط کاملاً آشنا بوده و خط رانیکو می نوشته اند و اینکه برخی تصور میکنند خط آنان مخالف اصول و قواعد رسم الخط است درست نیست، بلکه کلیه مواردی را که مخالف قیاس شمرده اند می توان توجیه کرد و می گویند در موضعی نظیر اضافه شدن الف در «لا اذبحنه»<sup>۱</sup> این زیاده تنبیهی است بر اینکه ذبح روی نداده است و در افزوده شدن یا ء در «بایید»<sup>۲</sup> 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 وادار کرده این است که ایشان معتقدند با اینگونه توجیهات صحابه را از توهم نقص عدم مهارت در خط تبرئه و منزّه می کنند و می پندارند که خط کمال آدمی است و بنابر این صحبه را از نقصان این کمال منزّه می سازند و آنان را به مال در مهارت خط نسبت می دهند و برای توجیه آنچه از خط ایشان مخالف مهارت و اصول رسم الخط است اینگونه تلاشها می کنند در صورتیکه این روش درست نیست. و باید دانست که خط درباره آنان از کمالات نیست چه این فن چنانکه یاد کردیم از جمله صنایع مدنی است که برای کسب معاش بکار می رود و کمال در صنایع از امور نسبی است و کمال مطلق نمی باشد، زیرا نقص آن بذاته به دین یا خصال باز نمی گردد، بلکه نقصان صنعت مربوط بوسایل معاش آدمی است و برحسب عمران و همکاری در راه آن پیشرفت می کند بسبب دلالت آن بر آنچه در نفوس است.

و پیامبر صلی الله علیه و آله امی بود و این صفت درباره او و نسبت بمقام وی از کمالات بشمار می رود، زیرا او از فرا گرفتن صنایع عملی که کلیه آنها از وسایل معاش بشمار می رود منزّه بود اما امی بودن یابیسوادی درباره ما کمال نیست چه پیامبر صلی الله علیه و آله

۱ - سوره النمل ، آیه ۲۱  
 ۲ - سوره الذاریات ، آیه ۴۷ و السماء بنیهاها باید.

تنها متوجه پروردگار خویش است و ما در راه زندگانی دنیا با یکدیگر همکاری می کنیم مانند کلیه صنایع و حتی علوم اصطلاحی، و بنابر این کمال درباره پیامبر ﷺ منزه بودن از کلیه این هاست ولی برعکس درباره ماچنین نیست.

آنگاه چون اعراب بفرمانروائی و کشور داری نائل آمدند و شهرهای گوناگون را فتح کردند و کشورها را متصرف شدند و به بصره و کوفه فرود آمدند و دولت آنان<sup>۱</sup> بنوشتن و خط نیازمند شد، فن خط را به کار بردند و در جستجوی آن هنر کوشیدند و آنرا آموختند و متداول کردند و در نتیجه بمرحله ترقی و استواری رسید و در کوفه و بصره از لحاظ زیبایی پایه بلندی یافت، ولی البته فروتر از مرحله ترقی نهایی و غایت بود، و رسم خط کوفی در این دوران هم معروف است. آنگاه عرب در سرزمین ها 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 می آمد [ 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<sup>۲</sup> وزیر پدید آمد و رایت خط را برافراشت، آنگه پس از وی علی بن هلال کاتب معروف به ابن البواب همان شیوه ویرا پیروی کرد و سند تعلیم خط در قرن سوم و پس از آن بروی مسلم شد و رسوم خط بغدادی و اشکال حروف آن با خط کوفی تفاوت پیدا کرد تا سرانجام به مباینت و اختلاف کلی منتهی گردید.

---

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

۲ - در «پنی» « علی بن هلال کاتب

و پس از این روزگار اختلاف مزبور در نتیجه تفنن کهبذان<sup>۱</sup> در استواری شیوه ها و اشکال آن افزایش یافت.<sup>۲</sup> تا به متأخران رسید، مانند یاقوت و علی عجمی یکی از اولبا و سند تعلیم خط بر آنان مسلم گردید و این شیوه به مصر 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.<sup>۳</sup>

و رسم خط افریقی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است نزدیک بخط مشرقی بود.<sup>۴</sup> و چون سلطنت امویان در کشور اندلس استقرار یافت و دودمان مزبور از لحاظ تمدن و صنایع و خط دارای وضع متمایزی شدند و در نتیجه خط اندلسی که مخصوص آن دودمان بود از دیگر خطوط باز شناخته شد چنانکه رسم خط آن تا این روزگار هم معروف است. رفته رفته عمران و تمدن کشورهای اسلامی مانند دریای بیکرانی توسعه یافت و در هر سرزمینی جلوه گر شد و دولت اسلام بمرحله عظمت و قدرت رسید و بازار دانشها رواج یافت و کتابها استنساخ می شد و آنها را با خطوط نیکو می نوشتند و به شیوه ای زیبا جلد می کردند و کاخها و گنجینه های پادشاهان مملو از کتبی مس شد که بی همتا بود و مردم سرزمینها و نواحی گوناگون در این باره به رقابت و همچشمی پرداختند.

ولی پس از آنکه تشکیلات دولت اسلامی از هم گسیخته شد و رو به زوال می رفت کلیه آن پیشرفتها نیز متوقف شد و بسبب انحطاط و زوال دستگاه خلافت آن همه کانونهای راهنمایی دانش و هنر که در بغداد بود نیز از میان رفت و خاموش

---

۱ - ترجمه کلمه «جهابده» جمع «جهید» (بفتح ج - ب - کسر ج - ب) معرب کلمه فارسی «کهد» است به معنی ناقد آگاه بیاز شناختن نیک از بد، که در عربی بجای انتقادکننده متداول است و ما ترجیح دادیم آنرا بجای انتقاد کنندگان یا نقادان بکار بریم تا شاید این کلمه فراموش شده فارسی معمول شود.

۲ - در «بنی» چنین است: تا به این مقله منتهی شد و سند تعلیم خط بروی مسلم گردید.

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

۴ - عبارت مذکور در چاپهای مصر و بیروت چنین است. «و رسم خط بغدادی معروف بود و خط افریقایی که شیوه قدیم آن تا این روزگار هم معروف است از آن تقلید شد و از لحاظ اشکال نزدیک بخط مشرق است»



شد و از خط و کتابت و بله دانش از بغداد به مصر و قاهره انتقال یافت چنانکه تا این دوران هم از رونق بازار آنها در آن کشور کاسته نشده است و برای خط معلمان مخصوصی دارند که اشکال و خصوصیات حروف را بر طبق قوانین و اصول معینی که در میان آنان متداول است ترسیم می کنند و با این شیوه خط را به دانش آموزان می آموزند که بطور حسی آنرا فرامیگیرند و هم از لحاظ علمی یعنی مهارت در نوشتن و هم از جنبه نظری یعنی فرا گرفتن قوانین علمی در آن توانا می شوند و بهترین روش بدست می آید.

و اما در اندلس، پس از آنکه فرمانروایی عرب و بربرهایی که بدنبال آنان بفرمانروایی رسیدند، از آن سرزمین رخت بریست و ملتهای مسیحی بر آن کشور تسلط یافتند مسلمانان اندلسی در ساحل مغرب و افریقایه پراکنده شدند و از آغاز دولت لمتونی تا این روزگار در آن نواحی اقامت گزیدند و بوسیله رواج دادن صنایعی که می دانستند با مردم آن سرزمین در عمران و تمدن شرکت جستند و خود را به دستگاه دولت نزدیک کردند و از این رو رفته رفته خط آنان بر خط افریقی غلبه کرد و بیش از خط افریقی رواج یافت و در نتیجه از یاد رفتن عادات و صنایعی که در قیروان و مهدیه متداول بود خط آنان هم فراموش شد و رسم خط اندلسی که در تونس و نواحی نزدیک آن معمول گردیده بود جانشین کلیه خطوط مردم از افریقیه گردید، زیرا زیرا از هنگامی که مردم اندلس از مشرق آن کشور مهاجرت کردند و به افریقیه پناه آوردند جمعیت بسیاری از آنان در تونس متوطن شدند و از خط قدیم افریقی تنها نشانه هائی در بلاد جرید باقی مانده بود ه اهالی آن با خطاطان اندلس معاشرت و آمیزش نکرده و در جوار آنها ممارست نکرده بودند، زیرا اندلسیان تنها به تونس پایتخت افریقیه رفت و آمد می کردند.

این است که خط مردم از افریقیه از بهترین خطوط اهالی اندلس بشمار می رفت و این وضع در افریقیه ادامه داشت تا آنکه از نفوذ و قدرت موحدان تا اندازه

ای کاسته شد و بسبب عقب افتادگی عمران وضع تمدن و تجمل پرستی هم انحطاط یافت. در این هنگام خط هم بسرنوشت دیگر وسایل تمدن دچار شد و رسوم و اشکال آن بتباهی گرائید و در نتیجه فساد حضارت و نقصان عمران شیوه آموختن آنرا از دست دادند و فقط آثاری از خط اندلسی باقی ماند که بر میزان تمدن و ترقی آنان در خط گواهی می داد، چه در صفحات پیش یاد کردیم که هر گاه صنایع در تمدن رسوخ یابد محو کردن آنها بسیار دشوار است.

و در دولت خاندان مرینیان واقع در مغرب اقصی (مراکش) نیز نوعی از خط اندلسی معمول شده بود چه آنان بتونس نزدیک بودند و بسبب این نزدیکی اندلسیانی که از آن کشور بعلیی خارج می شدند بفاس ورهسپار می شدند و دولت مرینیان در دوران فرمانروائی خود از صنایع آنان استفاده می کرد. پس از آن خط و نوشتن از بارگاه دولت و پایتخت کشور چنان فراموش شد که گوئی هیچ وجود نداشته و در افریقیه و مغرب خطوط رو به پستی رفت حسن خط بکلی از میان رفت و وضع کتابها بدانجا رسید که اگر کتابی استنساخ می شد مطالعه کننده آن هیچ سودی جز رنج و مشقت نمی برد زیرا فساد و تصحیف فراوانی بخط راه یافته بود و اشکال حروف و رسوم خط بکلی تغییر کرده و از زیبایی دور شده بود 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 می کند و حکم او را رد کننده ای نیست.<sup>۱</sup>

[ واستاد ابوالحسن علی بن هلال کاتب بغدادی معروف به ابن البواب را قصیده ای است در بحر بسیط بهروی راء که در آن صناعت خط و مواد آنرا یاد کرده است و قصیده مزبور از بهترین دستورهایی است که در این باره نوشته شده است و

---

۱ - سوره الرعد آیه ۴۱. پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: « و خدا داناتر است » ولی در چاپ پاریس فصل تمام نمی شود 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 کروش ترجمه کردیم.

من نقل آن را در این فصل لازم دیدم تا کسانی که در صدد آموختن این هنراند از آن بهره مند شوند و قصیده بدینسان آغاز می شود:

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

و هر گاه بخواهی قلم را بتراشی هنگام سنجیدن اندازه وسط را در نظر گیر،  
به دوسر آن بنگر و آنگاه آن سری را که باریک تر است بتراش،  
و از جایگاه تراش قلم تا نوک آن را چنان بتراش که بشیوه معتدلی باشد نه آن  
را دراز و نه کوتاه برگزین،  
و شکاف (فاق) سر قلم را از وسط آن بزن تا تراش از دو سوی آن یکسان و به  
یک اندازه باشد،  
و هنگامی که همه این دستورها را از روی مهارت مانند کسی که در کار خود  
زیر دست و آگاه است انجام دهی،  
آنوقت همه تصمیم خود را برای قط زدن (قطع) آماده کن چه قط زدن در  
تراشیدن قلم از همه تدابیر مهمتر است،  
نباید توقع داشته باشی که من همه رازهای این فن را آشکار کنم چه من در  
این امر بخل می روم،  
ولی زبده و خلاصه دستور من این است که باید سر قلم گرد و دایره وار باشد  
و در عین حال تحریف<sup>۱</sup> داشته باشد،

---

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

آنگاه در دوات مرکبی بریز که از دوده سیاه با سرکه یا آب غوره درست شده باشد،  
و باید بر آن گل سرخ که کوبیده و در آمیخته بازر نیچ زرد و افور باشد نیز  
افزود،  
و هنگامی که این ترکیب بحد کفایت تخمیر شود،  
آنگاه باید کاغذ سفید نرم آزمایش شده ای بر گزینی، سپس کاغذ را بعد از  
بریدن باید در زیر ابزار سنگین بشدت زیر فشار قرار داد،  
تا از چین خوردگی و ناصافی دور شود.  
پس از آن سر مشق نوشتن را با شکیبایی عادت و شیوه خود قرار ده چه  
هیچکس مانند آدم شکیبیا بمنظور خود نائل نمی آید،  
نخست نوشتن را در لوح آغاز کن،  
و عزم خویش را مانند شمشیر برنده آماده ساز،  
در آغاز مشق کردن و نوشتن،  
نباید به هیچرو از خط بد خویش شرمگین شوی،  
زیرا هر کار دشواری سرانجام آسان می شود،  
و چه بسا که امر آسان پس از دشواری پدید می آید،  
تا هنگامی که به آرزوی خود برسی،  
آنوقت بسیار شادمان و مسرور می شوی،  
پس خدای خود را سپاسگزار باش و خشنودی او را بجوی، البته ایزد بهر  
سپاسگزاری پاسخ می دهد،<sup>۱</sup>  
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

---

۱ - درسلان، هر سپاسگزاری را دوست می دارد. از نسخه ای که بجای: یجب، یحب در ان بوده

روبرو شدن انسان با فرمان بر انگیختن و حشر و نشر همه کردارهایش در پیش او نمودار می شود.»

و باید دانست که خط گفتار و سخن انسان را بیان می کند همچنان که گفتار و سخن معانی و مفاهیمی را که در ضمیر انسان نهفته است تعبیر می کند و از این رو ناچار خط و گفتار هر دو باید از لحاظ دلالت واضح و روشن باشند و مقصود را برسانند. خدای تعالی می فرماید: انسان را بیافرید او را بیان آموخت.<sup>۱</sup>

و آن مشتمل بر بیان همه دلالتهاست و بنابر این کمال خط خوب در این است که دلالت آن واضح و روشن باشد چنانکه حروفی که وضع شده اند آشکار 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 (حروف متصله) و گرنه حروف که منفصله مانند الف و راء و زاء و دال و ذال و غیره را هنگامی که در ابتدای کلمه واقع می شوند جدا و وقتی که در آخر آن هستند پیوسته می نویسند. لیکن در میان کاتبان متأخر معمول شده است که در بعضی از کلمه ها اجزای آنها را بهم متصل می کنند و حروفی را که نزد آنان معلوم است میاندازند چنانکه جز اهل اصطلاح دیگری آنها را نمی دانند و از این رو و دیگران از درک اینگونه کلمه ها عاجز می شوند، و اینها کاتبان و دیوانهای سلطانی و دفاتر قضات اند. و گویا تنها این گروه بچنین اصطلاحاتی آشنا هستند و دیگران آنها را نمی دانند چون آنها پیوسته با انواع گوناگون خطوط سر و کار دارند و طرز خط آنان معروف است و کسانی هم جز خود ایشان بر آن احاطه دارند. لیکن اگر این شیوه را برای کسانی که با اصطلاحات آنان آشنا نمی باشند بنویسند درست نیست، بلکه باید در چنین مواردی از این شیوه عدول کنند و تا حد امکان کلمات را خوانا و روشن بنویسند و گرنه خط آنان بمنزله خطی بیگانه خواهد بود چه از لحاظ عدم

---

۱ - خلق الانسان علمه البیان سوره الرحمن، آیه ۲ و ۳

دلالت هر دو یکسان می باشند. و در این باره تنها می توان عذر کاتبانی را پذیرفت که در دیوانهای سلطانی کار می کنند 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 نهان سازند. از اینرو و آنقدر در نوشتن اصطلاحاتی که باینگونه امور اختصاص دارد مبالغه می کنند که بمنزله معمائی می شود و اصطلاح آنان این است که از حروف بکلمه های خاصی از قبیل نامهای خوشبو ها و میوه ها و پرندگان یا گلها تعبیر می کنند و اشکال دیگری وضع می کنند بجز اشکال حروف معمولی که مردم آنها را در نوشتن برای تعبیر از اندیشه های خود بکار می برند.

و چه بسا که کاتبان برای اطلاع یافتن بر این اشکال قوانینی وضع می کنند، هرچند در آغاز آنها را وضع نکرده اند، که دارای مقیاس های معین می باشد و آنها را بنسبت فهم خود استنباط می کنند و « کلید معما » می نامند. و در این باره در میان مردم دفاتر معروفی متداول است و خدا دانای حکیم است. <sup>۱</sup>

## فصل سی و یکم

### در صنعت صحافی<sup>۲</sup>

در روزگار قدیم بعزت عظمت دولت و پیشرفت لوازم تمدن توجه خاصی به استنساخ و تجلید و تصحیح دیوانهای عملی و سحلات (دفاتر)<sup>۳</sup> از طریق روایت و

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

۲ - صنعت صحافی در آن روزگار علاوه بر صحافی و تجلید کتب بر استنساخ و تصحیح کتب نیز اطلاق می شده است و آنرا « وراقه » می نامیدند.

۳ - سجلات مشتق از ریشه لاتینی Sigillum است که دارای چندین معنی است و از آنجمله بردفاتر عمومی مخصوص قید و مقالات و معاملات اطلاق می شده است که در عربی نیز به همین معنی بکار می رود ( یادداشت دسلان ع ص ۴۰۶ ح ۲).

ضبط<sup>۱</sup> مبدول عمران این توجه وجود ندارد در صورتیکه در دوران پیشین توسعه صحافی در عراق و اندلس همچون دریائی بیکران بود، چه کلیه امور مربوط به این فن از لوازم عمران بشمار می رفت و معلول پیشرفت و وسعت دایره فرمانروائی دولتهای مزبور بود و سبب رواج بازار این فن در دو دولت یاد کرده افزونی تألیفات علمی و دیوانهای گوناگون بود و مردم هر عصر و هر سرزمین بنقل کردن کتب مزبور شیفتگی نشان می داند و در نتیجه کتب مزبور استنساخ و تجلید شد و صنعت صحافی پدید آمد و صحافان استنساخ و تصحیح و تجلید و دیگر امور مربوط بکتابها و دیوانها را پیشه خود ساختند و این پیشه بشهرهای بزرگ پر جمعیت اختصاص یافت و در آغاز امر دفاتر مخصوص استنساخ علوم و کتب محتوی نامه های دیوانی و احکام اقطاعها و چکه ارا بر روی چرمهای نازکی می نوشتند که صنعتگران آنها را به روشی هنری از پوست حیوانات تهیه می کردند و این بعلت کثرت رفاه و چنانکه یاد خواهیم کرد کمی تألیفات در صدر اسلام و عدم توسعه نامه های دیوانی و چکهها در آن دوران بود، از این رو از نظر اهمیت دادن بنوشته ها و علاقمندی به درستی و استواری آنها قط به کاغذ های پوستی اکتفا کردند.

ولی دیری نگذشت که تألیف و تدوین همچون دریای بیکرانی توسعه یافت و نامه های دیوانی و چکهها نیز رو بفزونی رفت و کاغذ های پوستی کمیاب شد و نیازمندیهای آنانرا رفع نمی کرد، از این رو فضل بن یحیی دستور داد که کاغذ بسازند و آنگاه که کاغذ ساخته شد فرمان داد، نامه های دیوانی و چکههای سلطان را روی کاغذ معمولی بنویسند و سپس مردم نیز این نوع کاغذ ها را برای نامه هائی که بسطان و دستگاه دولت می نوشتند و هم به منظور تألیفات و کارهای علمی بر گزیدند و تا جائی که می خواستند صنعت کاغذ سازی ترقی کرد و به بهترین شیوه ای ساخته می شد.

---

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

پس از چندی دانشمندان و اعضای دولتها به ضبط و تصحیح دیوانهای علمی همت گماشتند بدینسان که روایت را به مؤلفان و واضعان آنها مستند می کردند چه مهمترین منظور از تصحیح نشود نسبت دادن قول یا فتوایی به آنها درست نخواهد بود.

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

و به همین سبب می بینیم دیوانهایی که در آن روزگار در سرزمین های مشرق و اندلس استنساخ شده است در نهایت استواری و درستی و اتقان است و متون کهنه ای که در این روزگار در دست مردم گیتی باقیست گواهی می دهد که دانشمندان و هنرمندان آن دوران در این باره به آخرین مرحله کمال رسیده اند و مردم جهان تا این عصر از آنها نقل می کنند و از لحاظ نفاست نسخه ها از سپردن آنها بدیگری بخل می روزند.

ولی در این روزگار آن رسوم و شیوه ها بکلی از مغرب و مغربیان رخت بر بسته است، زیرا فنون خط و ضبط و روایت بسبب نقصان عمران در آن سرزمین و خوی بادیه نشینی مردم آن رو بزوال نهاده است و کار بجائی کشیده که امهات و دیوانهای علمی را با خطوط بادیه نشینان می نویسند و طلاب بربر آنها را از کتابهای



پر غلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ می کنند و آنوقت کسی که بخواهد اینگونه کتابها را بخواند و بتحقیق پردازد کار بر او دشوار می شود و جز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی آورد.

و نیز بسبب این موضوع بفتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل می کنند و بآنان نسبت می دهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بله آنها را از همین دیوانها بی تحقیق و همچنانکه هست فرا می گیرند و همین شیوه درتألیف نیز دنبال می شود و برخی از پیشوایان آنان که بتألیف می پردازند بعلت نداشتن بصیرت بفن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کم ارزش تألیف میکنند.

و از این فن دراندلس بجز بقایائی بجای نمانده است که رو به نیستی می رود و در شرف نابودی است، و نزدیک است دانش بکلی از مغرب رخت بر بندد و خدا بر کار خود غالب است،<sup>۱</sup> ولی برطبق اخباریکه بما رسیده است هم اکنون در مشرق فن روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد بتصحیح دیوانها پردازد با مشکلاتی روبرو نمی شود و راه برای جوینده آن باز و کار وی آسان است، زیرا چنانچه یاد خواهیم کرد بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین با رونق است، ولی خوشنویس<sup>۲</sup> و خط نیمی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار می رود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباہ تر گردیده است، و خدا بر کار خود غالب است.

## فصل سی و دوم درفن غناء (آواز خوش)

---

۱ - آیه در چاپهای مصر و بیروت افتاده و آخر فصل چنی است : « و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق با اوست »  
۲ - در « بنی » بجای خط (خط) است که چنین می شود، ولی بهره نیک نوشتن .....

این هنر عبارت از آهنگ دادن به اشعار موزون از راه تطبیع آوازه‌ها بنسبت‌ها  
یمنظم معلومی (در علم موسیقی) است که بر هر آواز آن هنگام قطع شدن توقیع<sup>۱</sup>  
کاملی پدید می‌آورد.

وآنگاه یک نغمه (آواز خوش) تشکیل می‌یابد، سپس این نغمه برحسب  
نسبت‌های معینی بایکدیگر ترکیب می‌شوند و بسبب این تناسب چگونگی خاصی که  
از آن در این آوازها بوجود می‌آید شنیدن آنها لذت بخش می‌گردد، زیرا در علم  
موسیقی بیان شده است که آوازها دارای تناسبات خاصی هستند چنانکه آوازی  
نصف آواز و ربع دیگر و خمس دیگر و جزوی از یازده (آواز) دیگر می‌باشد و  
هنگام رسیدن آواز بگوش اختلاف این نسبت‌ها آنرا از سادگی به ترکیب مبدل می  
سازد، ولی هر گونه ترکیبی از آنها هنگام شنیدن لذت بخش نیست، بلکه ترکیب‌های  
خاصی مایه لذت می‌شود که موسیقی دانان آنها را تعیین کرده و منحصر ساخته و  
درباره آنها بگفتگو پرداخته‌اند. چنانکه در جای خود یاد شده است. و گاهی کار  
ترنم و آهنگ درنغمه‌های غنائی بدان کشیده می‌شود که بتقطیع آوازهای دیگری از  
جمادات می‌پردازند و آن یا بوسیله نواختن و یا از راه دمیدن در ابزارهایی است که  
برای همین منظور برگزیده می‌شوند و با این شیوه آواز هنگام شنیدن لذت بخش‌تر  
میگردد. و در این روزگار درمغرب از ابزارهای مزبور چندین گونه یافت می‌شود و

---

۱ - توقیع در لغت چنانکه در منتهی‌الارب آمده بمعنی نوعی از رفتار اسب شبیه تلقیف است و آن بلند کردن است دو  
دست را (منتهی‌الارب) و اگر این کلمه تنحریف ایقاع نباشد باز هم می‌توان گفت در تداول مغرب بمناسبت همین معنی که  
با «گامز مناسبت دارد آنرا بجای «ایقاع» بکار می‌برده‌اند و ایقاع «گام» در موسیقی مبحث مفصلی است. خواهی نصیر  
گوید: در علم ایقاع از صنعت موسیقی مقرر شده است که حدود اوزان از نقرات متتابع باشد و از سکونات متناسب که  
میان نقرات افتد و چون خواهند که از آن عبارت کنند بازای نقرات حروف متحرک ایراد کنند خاصه حرفهائی که از اطلاق  
نفس از مخرج آنحرف بعد از حبس تام حادث شود مانند تاء و طاء و وه ازاء سکانات حروف ساکن تواند بود مثلاً گویند تن  
تن . و اما در وزن شعری حروف متحرک از هر جنس که باشد بجای نقرات باشند و حروف ساکن بجای سکانات ( معیار  
الاشعار ص ۱۱)

از آن جمله مزمار (نی) است که آنرا شبانه<sup>۱</sup> می نامند و آن نیی میان تهی است که در پهلوی های آن سوراخهای معدود نیست و هنگامی که در آن می دمند آوازی از آن بر می آید و این آواز از میان آن سوراخها بشدت و استواری خارج میشود و با گذاردن انگشتان هر دو دست روی سوراخها بترتیبی که در میان موسیقی دانان متداول است آواز تقطیع می شود تا بدینوسیله نسبت های میان آوازهها در آن ایجاد گردد، و همچنین آوازهها به روش متناسبی بهم پیوند و بعلت تناسب که یاد کردیم شنیدن آن لذت بخش می شود.

دیگر از انواع این ابزار نیین (ذوات الانفاخ) آلتی موسوم به زلامی<sup>۲</sup> (قره نی) است و آن چوبی میان تهی است که آنرا بشکل نی از دو سوی تراشیده اند و مانند نی تدویر ندارد، زیرا از دوتکه جداگانه تشکیل می یابد و نیز دارای سوراخهای معینی است و بوسیله نی کوچکی که بدان پیوسته اند در آن می دمند و باد بسبب آن نی در آن داخل می شود و نغمه های حادی از آن بر می خیزد و بسبب تقطیع آوازهها با انگشتان بهمان گونه که در شبابه (نای) یاد کردیم از سوراخهای آن آواز بر می آید.

و از بهترین ابزارهای آواز در این روزگار بوق (شیپور)<sup>۳</sup> است و آن آلتی میان تهی باندازه یک ذراع است که آنرا از مس می سازند و از جایگاه دمیدن رفته رفته گشاد می شود تا اینکه گشادیش در دهنه آن کمتر از کف دست بشکل نوک قلم تراشیده می باشد<sup>۴</sup> و بوسیله نی کوچکی که باد را از دهن بدرون بوق می رساند در آن می دمند و آنگاه آوازی سخت و درشت همچون بانگ وزش باد از آن بر می

---

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

۲ - (بضم ز)

۳ - Trompette شیپور موزیکچیان

۴ - دسلان احتمال داده است که در اینجا تقدیم و تأخیری در عبارت روی داده و کلمات «بشکل نوک قلم تراشیده» باید پس از «و بوسیله نی کوچکی» باشد بدین سان «و بوسیله نی کوچکی بشکل نوک قلم تراشیده که باد را از دهن بدرون بوق میرساند در آن می دمند» (ج ۲ ترجمه دسلان، ص ۴۱۱).

خیزد. این ابزار نیز دارای سوراخهای معدودیست که نغمه از آنها متناسب خاصی بوسیله انگشتان تقطیع می شود و آنگاه لذتبخش می باشد.

دیگر از ابزار موسیقی آلات زهدار (ذوات الاوتار) هستند که همه آنها میان تهی می باشند و برخی از آنها مانند بربط و رباب بشکل نمیکره و برخی همچون قانون<sup>۱</sup> چهار گوش اند زهها را بر روی قسمت پهن و هموار ابزار بموازات هم می کشند و آنها را بوسیله میخهایی به رشته ای که در نوک ابزار تعبیه شده است می بندند و این میخها رادر موقع لزوم ممکن است برای سست کردن یا محکم کردن زهها پیچ داد

سپس این زهها را یا بوسیله تکه چوبی (مضراب) می نوازند و یا بسبب زهیکه آنرا بدو کناره کمانه ای می بندند از روی زههای ابزار می گذارند و باید پیش از این عمل زه کمانه را به موم یا کندر بمالند و بسبب چابکی و سبکی دست در گذراندن یا انتقال آن از زهی به زه دیگر آواز تقطیع می شود و انگشتان دست چپ همراه این عمل در همه ابزار زهی برکناره های آنجا که زه را می نوازند ایقاعات پدید می آورند و در نتیجه آهنگها متناسب و لذتبخش می گردد.

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

و اینکه بیاد کردن سبب لذتی که از آواز خوش حاصل می شود می پردازیم: چنانکه درجای خود بیان شده است لذت عبارت از ادراک هرچیزی است که موافق (روح) باشد و هر چیزی که احساس بشود کیفیتی از آن درک می گردد و هر گاه این کیفیت برای ادراک کننده مناسب و سازگار باشد لذتبخش و اگر برای وی منافی و

---

۱ - بربط Barbitos و رباب از نوع گیتار Guitari و قانون از نوع سنتور Tympanon است ( حاشیه دسلان ، ج ۲ ص ۴۱۲).

نفرت آور باشد دردناک خواهد بود و بنابر این مزه های مناسب و سازگار آنهایی است که کیفیت آنها با حس چشائی سازگار باشد و همچنین بسوده های سازگار. و در بویها آنهایی لذتبخش اند که مناسب روح قلبی بخاری باشند زیرا آن روح درک کننده بویهاست و بویها را حس بویائی بدان می رساند و از این رو این روح بوی خوش گیاهان و گلهای معطر را بهتر و مناسبتر در می یابد، زیرا حرارت که طبیعت و مزاج روح قلبی است در آن غلبه دارد: و اما از دیدنیها و شنیدنیها آنهایی سازگار و مناسب هستند که اوضاع آنها از لحاظ اشکال و کیفیات متناسب باشد. پس تناسب اوضاع در نفس سازگارتر و مناسبتر اند، از اینرو هر گاه چیز دیدنی از لحاظ اشکال و نقش و رنگها آنچنان باشد که از آنچه ماده خاص آن اقتضای کمال مناسبت و وضع داشته باشد خارج نشود، [ نیکو و زیبا خواهد بود] و معنی زیبایی و حسن نیز در هر چیز ادراک شده است همین است، آنوقت اینگونه دیدنیها برای نفس ادراک کننده مناسب خواهد بود و از ادراک سازگار آن لذت خواهد برد و به همین سبب می بینیم دلداگان شیفته و بی پروا نهایت عشق و دوستی خود را بمعشوق بدینسان تعبیر می کنند که روح آنان با روح محبوب در آمیخته است.

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

---

۱ - بدأ بجای مبدا: (ب)

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

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

[ بلکه نفس در این هنگام آهنگ آن دارد که از عالم و هم خارج شود و بحقیقتی بگراید که عبارت از اتحاد مبدا و جهان هستی است ]<sup>۱</sup> و چون مناسب ترین چیزها به انسان و نزدیکترین آنها به ادراک کمال از لحاظ تناسب موضوع همان شکل انسان است از این رو درک زیباییها و محاسن نقش و نگارهای آدمی و آوازه های او از ادراکاتی است که به سرشت و فطرت انسان نزدیکتر است، این است که هر انسانی بمقتضای فطرت شیفته دیدنی یا شنیدنی زیبا می شود زیبایی در شنیدنی این است که آوازها متناسب باشند نه متنافر، چه آوازه دارای کیفیات گوناگونی هستند مانند آهستگی<sup>۲</sup> و بلندی<sup>۳</sup> و نرمی<sup>۴</sup> و سختی<sup>۵</sup> و جنبش<sup>۶</sup> و فشار<sup>۷</sup> و جزاینها.

و تناسب در آواز چیز است که سبب حسن و زیبایی آنها بشود و آن دارای شرایطی است. نخست آنکه نباید خواننده یکباره آواز را به ضد آن بر آورد، بلکه باید بتدریج و رفته رفته باشد و همچنین در مثل آن و هم ناگزیر باید در میان دو آواز همانند یک آواز نامشابه بیاورد و در این باره باید شیوه سخنندانان را در نظر آورد که چگونه جمله های مرکب از جمله های متنافر یا نزدیک بیک مخرج را زشت می شمردند، چه دقت در شیوایی 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 یک آواز به نیم یا ثلث یا جزئی از همین آوازه ها خارج شود بدانسان که بیرون رفتن و انتقال از قسمتی بقسمت دیگر بر حسب تقسیمان موسیقیدانان متناسب باشد.

۱ - قسمت داخل کرشه در چاپ پاریس نیست.

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

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

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

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

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

۷ - ترجمه «ضغظ»

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

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

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

اما قاریان در خواندن و ادای مطلب بیرخی از قواعد مربوط به آواز (تجوید) نیازمندند چنانکه برای تعیین ادای حروف از حیث اشباع حرکات در جای خود مقداری آواز لازم است و هم آنانکه مدّ (کشش آواز) را طولانی و یا کوتاه می‌کنند به کشش آواز احتیاج دارند و مانند اینها و در آهنگهای موسیقی نیز مقداری آواز لازم

---

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

است که جز بدان انجام نمی یابد بعلت تناسب که در حقیقت آهنگ دادن یاد کردیم، ولی وقتی این دوفن معارض یکدیگر باشند رعایت کردن یکی غالباً بدیگری خلل وارد می آورد لیکن مقدم بر همه اینها لازم است که تلاوت قرآن در نظر گرفته شود تا مبادا روایاتی که در قرآن نقل شده است تغییر پذیرد و بنابر این جمع شدن آهنگ غنا و ادای معتبر در قرآن به هیچرو ممکن نیست، بلکه مراد از اختلاف ائمه آهنگ ساده ایست که صاحبان مضمار، یا آنانکه استعداد طبیعی دارند بدان رهبری می شوند، چنانکه یاد کردیم، و آواز خویش را بر حسب نسبتهایی که هم موسیقیدان و هم دیگران درک می کنند بنوعی خاص ترجیح<sup>۱</sup> می دهند<sup>۲</sup>. محل اختلاف این است و ظاهر این است که باید در قرآن از این شیوه<sup>۳</sup> دوری جویند چنانکه عقیده امام (مالک) نیز همین است، زیرا قرآن محل یاد کردن مرگ و عالم پس از آن با خشوع و تضرع است و جای آن نیست که بادراک آواز خوش متلذذ شوند و قرائت صحابه، رضی الله عنهم نیز بشیوه مذکور بوده است چنانکه در اخبار مربوط بایشان آمده است.

و اما اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: « هر آینه یکی از مزامیر [ خاندان ]<sup>۴</sup> داود به او بخشیده شده است»<sup>۵</sup> منظور ترجیع صوت و آهنگ دادن بآن نیست، بلکه منظور حسن آواز و ادای قرائت و صراحت و وضوح در مخارج حروف و تلفظ آنهاست. و اکنون که معنی غنا را یاد کردیم باید دانست که این فن در اجتماع هنگامی متداول می شود که عمران بشری ترقی کند و از حیث نیازمندیهای ضروری در گذرد و به مرحله شهر نشینی و آنگاه امور تجملی و تفننی برسد. آنوقت این فن بوجود می آید زیرا تنها کسی بدان توجه می کنند که ازلحاظ کلیه نیازمندیهای ضروری و مهم

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

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

۳ - از کلیه این شیوه ها (چاپهای مصر و بیروت)

۴ - این کلمه یعنی (آل) در «ینی» نیست

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



مانند وسایل معاش و خانه و جز اینها آسوده خاطر باشد و بنابر این بجز کسانی که از همه جهات زندگی در رفاه و آسایش اند دیگران در جستجوی آن نیستند و به منظور تفنن و طلبیدن شیوه های گوناگون لذتها و خوشیها بدان دلبسته می شوند 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 می کردند و بدان شیفتگی داشتند چنانکه شاهان ایران توجه خاصی باینگونه هنرمندان مبذول می داشتند و دربارگاه ایشان دارای پایگاه بلندی بودند و در برهما و مجامع سلاطین حاضر می شدند و هنر خویش را نشان می داند و در این روزگار نیز کشورهای غیر عربی در هر زمین و هر کشوری همین شیوه را دنبال می کنند.

و اما عرب پیش از اسلام نخست به فن شعر می پرداختند و سخنانی بشیوه شعر می ساختند که بر حسب تناسب میان اجزای سخن در عده ای از حروف متحرک و ساکن قسمتهای آنها متساوی بود و این اجزای سخن را چنان تفصیل می داند که هر قسمتی مستقلا بر مفهوم خود دلالت می کرد و بر قسمت دیگر منعطف نبود و چنین کلامی را بیت می نامیدند، از این رونخست بسبب تجزیه و تقطیع و سپس بعلت تناسب اجزا در هر پایان و آغاز آنگاه بسبب ادای معنی مقصود و تطبیق سخن بر آن با طبع انسان سازگار بود. این است که بدان شیفته شدند و در نتیجه این گونه سخنان ایشان امتیاز خاص و اهمیت بزرگی پیدا کرد از اینرو که به تناسب یاد کرده اختصاص داشت و آنرا دیوان اخبار و حکمت بزرگی خویش و محک قریحه های خود در اصابت معانی درست و نیکویی اسلوبها قرار دادند و همچنان این شیوه را ادامه دادند.

و این تناسبی که بسبب اجزای سخن و حروف متحرک و ساکن بدست می آید بمنزله قطره ای از دریای تناسب آواهاست چنانکه در کتابهای موسیقی<sup>۱</sup> معلوم است، ولی آنها بجز این شیوه تناسبات دیگر را در نیافتند چه آنان در آن روزگار نه در دانشی ممارست کرده و نه به صنعتی پی برده بودند و خوی بادیه نشینی برهمه شیوه های آنان غالب بود.

از مرحله شعر جاهلی که بگذریم تا زیان در آن دوران آواز خوانی هم داشتند بدینسان که شتر بانان هنگام راندن شتر و جوانان در محیط های خلوت و تنهایی سرود می خواندند و آوازه های خود را ترجیح می داند و ترنم و سرود خوانی می کردند و اگر با شعر مترنم می شدند آنرا غنا می خواندند و هر گاه درباره تهلل (یگانگی خدا را تعبیر کردند) یا نوع قرائت می بود آنرا تعبیر<sup>۲</sup> می نامیدند و ابواسحق زجاج<sup>۳</sup> کلمه «تغییر» را بدینسان تعبیر کرده که آن یاد آوری از غابر باقی است یعنی تذاکر احوال آخرت. و چه بسا که در غنای خودمیان نغمه ها یکنوع مناسبت<sup>۴</sup> در نظر می گرفته اند چنانکه ابن رشیق در آخر کتاب عمده و دیگران گفته اند و این تناسب را «سناد»<sup>۵</sup> می نامیدند.

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت «کتب الموسیقی» و در چاپ پاریس «کتاب الموسیقی» است اگر چاپ پاریس درست باشد معلوم نیست منظور مولف کدام کتاب الموسیقی است زیرا از کشف الظنون و دیگر منابعی که بدست آوردم چندتن تالیفاتی بدینسان داشته اند: الف - احمد بن طیب سرخی ابوالعباس از بزرگترین حکیمان ایران، او راست کتاب الموسیقی الکبیر در دو مقاله و کتاب الموسیقی الصغیر. ب - ثابت بن قره حرانی و او راست «کتاب فی الموسیقی» رساله ایست خطاب به علی بن یحیی منجم که از وی خواسته است برخی از ابواب موسیقی را اثبات کند و رساله دیگری به بعضی از دوستانش که در مسائلی از موسیقی از وی سوالاتی کرده اند ج - ابونصر فارابی حکیم نامور، او راست «کتاب الموسیقی الکبیر» و هم «کلام فی الموسیقی» و دو رساله هم در ایقاعات. از این رو عبارت چاپهای مصر و بیروت را ترجیح دادم.

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

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

۴ - مناسبت بسیطی (چاپهای مصر و بیروت)

۵ - سناد در علم قافیه یعنی اختلاف دور دقت است.

و بیشتر اشعار ایشان در بحر خفیف<sup>۱</sup> بود که آنرا در رقص بکار می بردند و با دف (طنبور) و مزمار (نی لبک) همراه بود که مایه تحریک و هیجان و سبکروچی می شد و تا زیان آنرا هزج<sup>۲</sup> می نامیدند.

این گونه بازیچه ها و سرگرمیها در بغداد و شهرهای عراق فزونی یافت از آن کشور بدیگر سرزمینها نیز سرایت کرد و متداول شد. و موصلیان<sup>۳</sup> غلامی داشتند که نا او زریاب<sup>۴</sup> بود. او فن موسیقی را از آنان فرا گرفته و در آن مهارت یافته بود، از این رو موصلیان به وی رشک بردند و او را به مغرب گسیل داشتند، زریاب بدرگاه حکم به هشام بن عبدالرحمن داخل امیراندلس رسید و او در گرامی داشتن زریاب مبالغه کرد و بدیدار او شتافت و به وی جازه های عالی بخشید و اقطاعها و مقرریها برای او تعیین کرد و ویرا در بارگاه دولت و در میان ندیمان خویش پایگاهی بلند رسانید. از اینرو در اندلس هنر موسیقی بسبب زریاب پیشرفت شایانی کرد و پس از وی تا روزگار ملوک طوایف یادگارها و آثار او همچنان باقی و متداول بود و از نسلی به نسل دیگر منتقل می شد. چنانکه در اشبیلیه نمونه های هنری وی بدانسان توسعه یافت که همچون دریائی بیکران بود و پس از زایل شدن رونق و شکوه آنشهر یادگارهای هنری زریاب از آنجا به کشورهای ساحلی افریقیه و مغرب منتقل شد و در شهرهای آن سرزمین تقسیم گردید با آنکه عمران و تمدن افریقیه بقهقرا باز گشته و

---

۱ - 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 وابتدا سالم و باقی مخبون. از جامی :

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

۲ - این بحر باواز خوش در سرودها می خوانند در این بحر است. این بحر برسی و چهار وزن آمده است و ما فقط هزج سالم را مثال می آوریم.

۳ - مقصودابراهیم موصلی و فرزندان اوست

۴ - علی بن نافع زریاب

دولتهای آن رو بنقصان می روند هنوز بقیای هنری زریاب در آن سرزمین یافت می شود.

و موسیقی از آخرین صنایعی است که در اجتماع و عمران پدید می آید، زیرا این فن از هنرهای تفننی و مربوط بدوران کمال اجتماعات است و بجز خاصیت آسودگی و شادی و تفریح به هیچیک از خصوصیات اجتماع وابستگی ندارد نیز این هنر از نخستین صنایعی است که در هنگام ویرانی و سیر قهقرائی یک اجتماع از آن رخت بر می بندد و زایل می شود و خدا آفریننده است.<sup>۱</sup>

### فصل سی و سوم

#### دراینه صنایع به پیشه کننده آنها خردمندی خاصی می بخشد

#### بویژه هنر نوشتن و حساب

درهمین کتاب یاد کردیم که نفس ناطقه انسان در وی بقوه وجود دارد و از مرحله قوه بفعل رسانیدن آن نخست بوسیله دانشها و ادراکات حاصل از محسوسات تازه بتاره حاصل می گردد و سپس از راه معلوماتی است که پس از ادراکات محسوس بسبب قوه نظری بدست می آید تا آنکه ادراک بالفعل و عقل محض می شود و آنگاه ذاتی روحانی پدید می آید و دراین هنگام وجود او کمال می پذیرد، و لازم می آید که هر گونه دانش فایده نظری و عقل فریدی برای او باشد. و از صنایع و ملکه آن همواره قانونی علمی حاصل می شود که از آن ملکه مستفاد می باشد. و به همین سبب از استواری در آزمایشها و تجربه ها فایده خردی (خاص) نصیب او می شود. ملکه هائی که از هنرها حاصل می شود نیز مایه خردی حاصل

---

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

می کند و هم تمدن کامل عقلی « و معنوی » به وی ارزانی می دارد، زیرا چنین تمدنی از یکرشته صنایع درباره امور زیرین تشکیل می یابد: تدبیر منزل « خانه داری» و معاشرت با هموعان و بدست آوردن آداب آمیزش با آنان و سپس انجام دادن تکالیف دینی و مراعات کردن آداب شرایط آن.

این همه قوانینی هستند که از آنها علوم تنظیم می یابد و بالتیجه از دانشهای مزبور فزونی خرد حاصل می شود.

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

و بنابر این نویسنده در حال نوشتن همواره از دلیلی به دلیل دیگر منتقل می شود و نفس رفته رفته بدان خو می گیرد<sup>۱</sup> و در نتیجه برای نفس ملکه انتقال از دلیل ها به مدلولها حاصل می شود و معنی نظر عقلی که بدان علوم مجهول اکتساب می شود همین است. چنانکه نفس بوسیله ملکه مزبور ملکهای تعقلی بدست می آورد که بر خرد افروده می شود و بدان فزونی قوه هوشمندی و زیرکی در کارها بسبب خود گرفتن نفس به انتقال « از دلیل بمدلول با نظر عقلی » حاصل می گردد. بهمین سبب انوشیروان هنگامی که دبیرانش را در آن هوشمندی و زیرکی دید، گفت دیوانه یعنی شیاطین و جنون. و گویند این کلمه اصل اشتقاق دیوان کاتبان است.

در میان صنایعی که مانند نویسندگی برای فزونی خرد سودمند است حساب را هم باید در ردیف نویسندگی آورد، زیرا فن حساب از راه جمع و تفریق نوعی تصرف در عدد است که در آن نیاز به استدلال بسیار داریم و از اینرو این فن نیروی

---

۱ - قسمت داخل گروه در چاپ ک نیست.

استدلال و نظر را در انسان رسوخ می دهد و ذهن بدان خو می گیرد و معنی خرد هم بجز استدلال و نظر (اندیشیدن) چیز دیگری نیست و خدا شما را از شکمهای مادرائتان بیرون آورد که هیچ چیزی نمی دانستید و برای شما گوش و دیده ها و دلها بیافرید، باشد که سپاسگزاری کنید.<sup>۱</sup>

### باب ششم از کتاب نخستین<sup>۲</sup>

در دانشها و گونه های آنها و چگونگی آموزش و شیوه ها [ و دیگر گونه ها ]<sup>۳</sup>

آن واحوالی که از همه اینها عارض می شود

و آنرا مقدمه و ملحقاتی است.

[ مقدمه<sup>۴</sup> در اندیشه انسانی که بشر بدان از دیگر جانوران باز شناخته می شود و به نیروی آن معاش خود راز از راه همکاری و تعاون با هموعان خویش بدست می آورد و بیماری آن درباره معبود خویش و آنچه پیامبران از نزد او آورده اند رهبری می شود از این رو همه جانوران مسخر فرمان او شده اند و خداوند از توانائی خویش به وی ارزانی داشته و او را بدین نیرو و بر بسیاری از آفریدگار خویش برتری داده است.

## فصل

### در اندیشه انسانی

باید دانست که خدا، سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران به اندیشه متمایز ساخته که این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات

---

۱ - ﴿وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ النحل: ۷۸ در چاپهای مصر و بیروت این آیه نیست و آخر فصل چنین است: « و خدا داناتر است »  
۲ - در « ینی » آغاز فصل چنین است : بسم الله الرحمن الرحيم - صلی الله علی سیدنا محمد و آله - فصل ششم . فصل : در اندیشه انسانی . در « ینی » نیست.  
۳ - چاپ ک و ب  
۴ - از اینجا تا آخر فصل « در اینکه انسان ذاتا جاهل و از راه کسب عالم است » که مجموعا شش فصل است از چاپ پاریس (از صفحه ۳۵۳ تا صفحه ۳۷۶) ترجمه شد زیرا فصول مزبور در چاپهای مصر و بیروت نیست.

قرار داده است زیرا ادراک یا شعوری که بوسیله آن موجود درک کننده ذاتا چیزهایی بیرون از ذات خویش دریابد تنها از میان دیگر کائنات و موجودات بجانوران اختصاص دارد از این رو جانوران بسبب سرشتی که خدا در آنان آفریده یعنی حواس ظاهری (شنوایی - بینایی - بویائی - چشائی و لامسه) می توند چیزهایی که از بیرون از ذات آنهاست دریابند و انسان از میان جانوران بنیروئی بالاتر متمایز است یعنی می تواند بیرون از ذات خود را به اندیشه ای که برتر از حس اوست دریابد و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است. بدان صور محسوسها را انتزاع می کند و ذهن خود را در آنها به جنبش در می آورد و سپس از آنها صورتهای دیگری تجرید می کند. پس اندیشه عبارت از نیرویی است که در ماورای حس در این صورتهای انتزاع شده تصرف می کند و ذهن را در آنها جولان می دهد و آنها را انتزاع و ترکیب می کند و معنی افنده (دلها) در گفتار خدای تعالی همین اندیشه است که می فرماید « برای شما گوش و دیدگان و دلها آفرید»<sup>۱</sup> کلمه افنده جمع فواد است و در اینجا مردا اندیشه است.

واندیشه را مراتب چندیست. نخست: تعقل اموری که در خارج مرتب اند خواه دارای ترتیب طبیعی یا وضعی باشد. تا بقدرت آن تعقل آهنگ ایجاد آنها کند و این نوع اندیشه بیشتر تصورات<sup>۲</sup> است. و آنرا عقل تمیزی (حسی یا باز شناختنی) می نامند که بدان آدمی سودها و معاش خویش را بدست می آورد و زیانها را از خود می راند.

دوم: اندیشه ای که بدان از عقاید و آداب زندگی بهره مند می شویم و آنها را در طرز رفتار و سیاست با هموعان خود بکار می بندیم و بیشتر آنها تصدیقهائی<sup>۳</sup>

۱ - ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْعِدَةَ﴾ النحل: ۷۸

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

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

است که اندک اندک بتجربه برای انسان حاصل می شود تا آن که از آنها سودمند می شویم و آنرا عقل تجربی می نامند.

سوم: اندیشه ای که انسان را از علم یا گمان بمطلوبی برتر از عالم حس بهره مند می کند چنانکه هیچ عملی بدان تعلق نمی گیرد و آنرا عقل نظری می نامند عبارت از تصورات و تصدیق‌هایی است که به طرز و شرایط خاصی تنظیم می یابد و انسان را بمعلوم دیگری از همان جنس در تصور یا تصدیق رهبری می کند، سپس ما معلوم‌هایی بجز از جنس خود آنها تنظیم می شود و همچنین ما را بفایده علوم دیگری آشنا می کند و نهایت فایده ای که از آن بر می گیریم این است که وجود را چنانکه هست از راه جنس‌ها و فصل‌ها و اسباب و علل آن تصور کنیم و در نتیجه بنیروی چنین اندیشه ای وجود را در کمال حقیقت آن در می یابیم و آنوقت این گونه اندیشه عقل محض و نفس ادراک کننده می شود 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 برذاتهای محضی است چون عناصر و آثار آنها و موالید سه گانه ای که از آنها تولید می شوند مانند کان و گیاه و جانور. و همه اینها از مظاهر و متعلقات قدرت ایزدیست و گذشته از اینها افعالی که از جانوران صادر می شود 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 می باشند مانند افعال جانوران دیگر. و نظم و ترتیب میان حوادث را خواه طبیعی باشد یا وضعی بنیروی اندیشه می توان درک کرد.



از اینرو هرگاه کسی بخواهد چیزی بوجود آورد بسبب نظم و ترتیبی که در میان حوادث برقرار است ناگزیر باید سبب یا علت یا شرط آنرا که بطور کلی عبارت از مبادی آن می باشد دریابد، زیرا آن چیز بوجود نمی آید مگر آنکه در مرحله دوم و پس از مبادی مزبور باشد. و موخر آوردن چیزی که باید مقدم باشد یا برعکس مقدم داشتن چیزی که باید موخر آورده شود امکان پذیر نیست و مبدا (سبب یا علت یا شرط) مزبور گاهی دارای مبدا دیگریست که ممکن نیست ایجاد گردد مگر آنکه متاخر از مبدا نخستین واقع شود و گاهی از این مرتبه هم در می گذرد و سپس انجام می یابد. پس هرگاه با آخرین مبادی خواه دو یا سه مرتبه یا فزونتر منتهی شود و کاری که مسبب ایجاد آن می باشد آغاز گردد، آنوقت باید آخرین مبدائی که اندیشه بدان منتهی شده است آغاز شود و بنابر این مبدا مزبور آغاز کار خواهد بود و سپس مبدا پس از آن تا آخر مسبب ها و شرایطی که نخستین اندیشه او بشمار می رفتند. مثلا کسی که درباره ایجاد سقفی بیندیشد نخست ذهن او بساختن دیوار منتقل میگردد و سپس پایه و بنیایی را در نظر می آورد که دیوار بر آن پایه گذاری می شود.<sup>۱</sup>

پس پای بست آخرین اندیشه اوست آنگاه در عمل از پای بست آغاز می کنند و سپس بساختن دیوار می پردازد و سرانجام سقف را بنا می کند و بنابر این ساختن سقف آخرین عمل می باشد این است معنی گفتاری که گویند:

آغاز کار پایان اندیشه و آغاز اندیشه پایان کار است.

پس عمل انسان در خارج جز به یاری اندیشیدن در مرتبه های یاد کرده پایان نمی پذیرد زیرا هر یک از مراتب مزبور بر دیگری متوقف می باشد و پس از اندیشیدن در مرتبه های مزبور عمل آغاز می گردد و نخستین اندیشه آخرین مسبب است که در عمل آخرین همه مبادی است و نخستین عمل نخستین مسبب است که در اندیشه

---

۱ - سعدی گوید: اول اندیشه و آنگهی گفتار

پای بست آمده است پس دیوار

موخر از همه می باشد و بعلت آگاهی بر این ترتیب در افعال بشری انتظام حاصل می گردد.

و اما افعال جانوران دیگر دارای انتظام نیست، زیرا از اندیشه ای که به یاری آن کننده کار نظم و ترتیب را در می یابد بی بهره می باشند، چه دریافت جانوران تنها بوسیله حواس است و ادراکات آنها پراکنده و تهی از پیوند و رابطه است از این رو که ادراک منظم و بهم پیوسته جز بنیروی اندیشه حاصل نمی شود.

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. از این رو افعال جانوران در قسمت اخیر مندرج می باشد و به همین سبب مسخر بشر شده است و افعال بشر بر آنچه در عالم حوادث هست استیلا یافته است. و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شده اند و معنی جانشین ساختن بشر که در گفتار خدای تعالی بدان اشاره شده و می فرماید: « من همانا در روی زمین خلیفه ای تعیین می کنم »<sup>۱</sup> همین است.

پس اندیشه ویژه بشریت است که نوع بشر بدان از جانوران باز شناخته می شود و باندازه حصول مراتب سبب ها و مسبب ها در اندیشه یکتن می توان پایگاه انسانیت وی پی برد، چنانکه برخی از کسان در سببیت دو تا سه مرتبه می اندیشند و گروهی از این مرحل تجاوز نمی کنند و بعضی تا پنج یا شش مرتبه را میاندیشند و چنین کسانی در بالا ترین پایگاه های انسانیت جای دارند و این موضوع را می توان 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 می کنند و گروهی هم بعلت کوتاهی ذهن از تصور آن عاجز می باشند.

---

۱ - ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقره: ۳۰

هرچند این مثال مطابقت ندارد، زیرا مهارت در بازی شطرنج از راه ملکه و تمرین حاصل می شود و معرفت سبب ها و مسبب ها بطور طبیعی است لیکن مثال مزبور را می توان نمونه ای فرض کرد و آنرا در تعقل و اندیشدن قواعد و اصولی که بر ذهن انسان وارد می شود مورد سنجش قرار داد. و خدا انسان را بیافرید و او را بر بسیار از آنها که آفرید برتری خاصی بخشید<sup>۱</sup>

## در فصل

### در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده ای که میگویند انسان طبعاً مدنی است. آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد می کنند و کلمه « مدنی» منسوب به « مدینه» (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنی گفتار مزبور این است که زندگانی بشر بطور انفرادی امکان پذیر نیست و وجود او جز در پرتو همجنسانش بکمال نمی رسد، زیرا بشر بدانسان ناتوان آفریده شده است که قادر نیست بتنهایی وجود و زندگانی خود را به مرحله کمال برساند از اینرو وی طبیعه در کلیه نیازمندیهای زندگی خود همواره محتاج به همکاری و معاونت است. و در این همکاری ناچار باید نخست سازش و توافق و سپس مشارکت و خصوصیات پس از آن حاصل آید. و چه بسا که هنگام یکسان شدن آزمندیها داد و ستد ایشان به منازعه و ستیزه جوئی منجر می گردد و میان آنان صفات متناقضی چون از هم رمیدن و همزیستی و دوستی و دشمنی بوجود می آید و کار بجنگ و صلح میان ملتها و قبایل می کشد. و این کیفیات بهر صورتی روی دهد چنان نیست که در میان جانوران لگام گسیخته پدید می آید، بلکه حالات مزبور اختصاص به بشر دارد چه بسبب آنکه خداوند انسانرا به نیروی اندیشه از کردارها و افعال منظم و

---

۱ - ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء: ۷۰

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 به روشهای گوناگون سیاسی و فلسفی ایجاد می کند و بوسیله اینگونه تشکیلات از مفاسد و تباهیها روی بر می گردانند، و به مصالح و امور شایسته می گرایند و از زشتی به نیکی<sup>۱</sup> متمایل می شوند پس از آنکه در نتیجه انجام دادن هر کاری تجربه درست می آموزند و عادات نیکی میان آنان متداول می شود، زشتیها و مفسدها را تشخیص می دهند و از رفتارهای لگام گسیختگی حیوانی دوری می جویند و نتیجه اندیشه در کردارهای منظم و اجتناب ایشان از مفاسد کاملاً نمودار می شود بیاری این معانی است که انسان صفات یاد کرده را بدست می آورد و معانی مزبور کاملاً از حس دور نمی باشد و نیازی نیست که در آنها تعمق شود، بلکه همه آنها از راه تجربه بدست می آید و بوسیله آن مورد استفاده واقع می شود، زیرا معانی مزبور از مفاهیم جزئی است که به محسوسات تعلق دارد و صدق و کذب آنها بزودی در عالم واقعیت آشکار می شود و جوینده آنها از حصول علمی که در نتیجه این آزمایش بدست می آورد استفاده می کند و آنگاه هر فرد بشر بمیزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر می گردد آنها را در رفتار باهمجنسان خویش بکار می بندند چنانکه بر وی آشکار می شود چه شیوه ای را برگزیند و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربه مزبور برای او در نتیجه ممارست بمنزله عادت و ملکه ای می شود که آنرا در طرز رفتار خود با هموعانش بکار می بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند برهر قضیه ای آگاهی می یابد 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 می سازد و آن هنگامی است که پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از

---

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

آنان فرا گیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد، آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزیند.

لیکن هر که به این روش پی نبرد و از تقلید کردن در آن غفلت ورزد یا از صفت نیک شنوائی و پیروی از بزرگان و مردمان مجرب دوری جوید، باید در راه تربیت خویش بشیوه تجربه اندوزی رنجی دراز تحمل کند، چنانکه طریقی نامانوس و غیرعادی را می پیماید و تجارب را بدانسان می آموزد که میان آنا نسبتی درست نیست و آنوقت آداب و رفتارهای او را به روشی ناهنجار و ناجور می یابیم و در نتیجه از لحاظ معاش در میان هموعان خود به تباه حالی و سیه روزی گرفتار می شود. و از اینجا می توان بمعنی این گفتار مشهور پی برد: « کسی که از پدر ادب و تربیت نیاموزد روزگار او را تربیت می کند» یعنی هر که آیین های زندگی را در چگونگی رفتار با مردم از پدر و مادر خویش و هم باید گفت از مشایخ و بزرگان فرا نگیرد و بجای آن روش آموختن طبیعی را از عالم واقعیات بمرور زمان و تعاقب روزگار ها پیش گیرد آموزگار و تربیت کننده او روزگار خواهد بود<sup>۱</sup> و این امر بعلت آنکه ضرورتا حس همکاری و تعاون در نهادش سرشته است برای او اجتناب ناپذیر است.

چنین است معنی عقل تجربی و آن پس از عقل تمیزی (حسی) که بوسیله آن افعال و کردارها از انسان سر می زند حاصل می شود، چنانکه یاد کردیم. و عقل نظری در رتبه پس از عقل تمیزی و تجربی است و چون دانشمندان مفهوم عقل نظری را تشریح کرده اند نیازی نیست که در این کتاب تفسیر آن بپردازیم. و خدا برای شما گوش و دیدگان و دلها (اندیشه) آفرید.

---

۱ - اگر پند خردمندان بجان ودل نیاموزی

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

## فصل

### در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

ما بوجدان صحیح در نفوس خویش وجود سه جهان را می بینیم: نخست جهان حس و آنرا بهمان مشاعر حسی در می یابیم که جانوران هم از لحاظ ادراک در آنها با ماشریکند. سپس در نهاد خویش اندیشه ای را که بشر بدان اختصاص یافته است ملاحظه می کنیم و ناچار از آن بوجود نفس انسانیت پی می بریم از این رو که در پیرامون خویش مشاعر و ادراکات علمی نفس را که برتر از مشاعر حسی می باشند مشاهده می کنیم و در می یابیم که اندیشه جهانی دیگر برتر از جهان حس است.

آنگاه بجهان سومی برتر از خویش رهبری می شویم، چه در وجود خود آثار آنرا که در دلها (اندیشه) ما تلقین می کند می یابیم. مانند اراده ها و آهنگ هائی که بسوی حرکات عملی می کنیم و از این رو در می یابیم که در اینجا فاعل یا محرکی وجود دارد که ما را بجنبش و کارهای ارادی بر میانگیزد و آن محرک از جهانی برتر از جهان ماست که همان جهان ارواح و فرشتگان است و در آن جهان ذواتی ادراک کننده وجود دارد، زیرا آثار آنها را در خود می یابیم با آنکه میان ما و آنها مغایرت است.

وچه بسا که انسان بآن جهان برین روحانی و ذوات آن بیاری رویا رهبری می شود و از راه چیزهائی بدان پی می بریم که در خواب می بینیم و در آن هنگام اموری که در حالت بیداری غالف از آنها هستیم و با واقعیت های درست مطابقت دارند و بر ما القا می شود و آنوقت آگاه می شویم که آن القا آت مطابق باحقیقت و از جهان حق و راستی است. و اما خوابهای پریشان و آشفته عبارت از صورتهای خیالی است که قوه ادراک آنها را در ضمیر انسان ذخیره می کند و اندیشه پس از غیبت از جهان حس در آنها بجولان می آید.

و ما برای اثبات جهان روحانی برهانی آشکار تر از موضوع رویا نداریم چه آنرا بطور کلی و اجمالی می دانیم، ولی فهم آن بتفصیل برای ما میسر نیست. و آنچه حکمای الهی درباره تفصیل ذوات آن جهان گمان می کنند و ترتیب آنها را بنام عقول می خوانند، هیچیک از دلایل و معلومات ایشان علمی نیست و ما را بقین رهبری نمی کند، زیر آنها را به برهان نظری مشروط می نمایند چنانکه گفتار ایشان درمنطق مقرر می دارد و شرط برهان نظری این است که قضایای آن اولیه و ذاتیه باشد در صورتیکه ذاتیات این موجودات روحانی مجهول است پس برای اثبات آنها راهی ببرهان نیست و برای ما هیچ دلیلی در تفصیل این جهان های روحانی باقی نمی ماند بجز آنچه در کتب شرع آمده است که ایمان آنها را برای ما واضح و مستحکم می کند.

و آنچه در فهم ما می گنجد و درک آن از همه جهانهای دیگر برای ما آسان تر است همان جهان بشر است چه این جهان در ادراکات جسمانی (ظاهری) روحانی (باطنی) ما دریافتنی و مشهود است و بشر در عالم حس با جانوران و در عالم عقل و ارواح با فرشتگانی شریک است که ذوات ایشان از جنس ذوات عالم عقل است و آنها عبارتند از ذواتی مجرد از جسم و ماده، و عقل محض اند که در آنها عقل و معقول متحد است و گوئی فرشته ذاتی است که حقیقت آن ادراک و عقل است پس دانشهای فرشتگاه پیوسته و طبیعه با معلومات ایشان مطابق است و به هیچرو 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 صورتهای معلومات نقش می بندد یعنی نفس، ماده ای هیولائی<sup>۱</sup> است و صور وجود را بصور معلوماتی که در آن اندک اندک

---

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

حاصل می شود فرو می پوشد تا آنکه کمال می پذیرد و وجود آن بسبب مرگ در همان ماده و صورتی که دارد درست باقی می ماند. بنابر این معلومات جستجو شده در آن، پیوسته میان نفی و اثبات تردید آمیز است و یکی از دو قسمت نفی یا اثبات بوسیله حد وسطی که ربط میان دو طرف مزبور است جسته می شود.

پس هر گاه صورتی در آن حاصل آید و در شمار معلومات گردد آنوقت به بیان مطابقت نیازمند خواهد بود و چه بسا که برهان صناعی (منطقی) آنرا روشن می کند ولی وضوح آن از پشت پرده است و مانند وضوح و معاینه ای نیست که در دانش های فرشتگان وجود دارد و گاهی از پشت پرده نمودار می شود و مطابقت حسی دلالت می کند و بچشم دیده می شود.

پس آشکار شد که بشر بعلت تردیدی که بدانش او راه می یابد طبیعه جاهل و از راه اکتساب و صناعت عالم است، زیرا مطلوب خویش را بیاری اندیشه با شرایط صنعای بدست می آورد و پرده ای که بدان اشاره کردیم هنگامی از پیش دیده و ضمیر انسان بر طرف می شود که بوسیله ذکر دعا به ریاضت پردازیم و بهترین اذکار و ادعیه نماز است که آدمی را از فحشاء و منکر نهی می کند. و هم از راه صیانت نفس و اجتناب از لذایذ مهمی است که در دسترس انسان قرار دارد و سر همه پرهیزگاریها روزه است. و بالاتر از همه روی آوردن بخدا با تمام قوا و توجه کامل است راه دیگر برداشتن پرده ای روی دیده جهالت است. و خدا انسان را بیاموخت آنچه نمی دانست.<sup>۱</sup>

### فصل در دانشهای پیامبران علیهم الصلاه و السلام

ما این صنف را بشر را چنان می یابیم که حالتی یزدانی بیرون از احوال و انگیزه های بشر بر آنان عارض می شود و از این رو وجهه ربانیت در آنان بوجهه

---

۱ - ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ العلق: ۵



بشریت از لحاظ قوای اداریک و انفعالی مانند شهوت و خشم و دیگر احوال بدنی غلبه می یابد بدین سبب می بینیم که ایشان از احوال بشریت جز در موارد ضروری پرهیز می کنند و بکیفیات ربانی مانند عبادت و ذکر خدا بر حسب اقتضای معرفتی که به او دارند روی می آورند و آنچه را درحالت وحی برایشان القا می شود از قبیل رهبری امت بر طریقه یکسان و سنن معلومی که دارند بدیگران خبر می دهند و به هیچ‌رو روش آنها تغییر نمی پذیرد چنانکه گوئی روش دعوت آنان بمنزله سرشتی است که خداوند ایشان را بر آن آفریده است و ما در آغاز کتاب (فصل غیبگویان) درباره وحی گفتگو کردیم و در آنجا آشکار ساختیم که سراسر جهان هستی خواه در عالم بسیط یا مرکب از برین گرفته تا فرودین همه بر ترتیبی طبیعی هستند و همه آنها بهم پیوسته اند و پیوندی ناگسستنی دارند که بذات مجاور خود، خواه برین یا فرودین تبدیل شوند چنانکه در عناصر مادی بسیط می بینیم و هم در نخل و تاک از آخر افق گیاهان باحلزون و صدف از افق جانوران ملاحظه می کنیم و مانند بوزینه که در آن هوش وادارکی گرد آمده که با انسان صاحب فکر و اندیشه برابر است و این استعدادی که در دو سوی هرافق جهانها دیده می شود عبارت از معنی اتصال و پیوستگی آنها بیکدیگر است.

و برفراز جهان بشری جهان روحانی است و گواه برآن آثاری است که از آن در ما وجود دارد واز قوای ادراک و اراده آن جهان بما اعطا شده است پس ذوات جهان روحانی یکسره ادراک صرف و تعقل محض اند و آن عالم فرشتگان است. و از کلیه نکاتی که یاد کردیم لازم می آید که نفس انسانی دارای استعدادی برای انسلاخ و تجرد از بشریت و تبدیل بفرشتگی باشد تا در وقت معین و لحظه خاصی بفعال<sup>۱</sup> از جنس فرشتگان گردد و سپس بعالم بشریت باز گردد و در عالم فرشتگی آنچه را که مکلف است به ابنای بشر و هموعان خود تبلیغ کند، فرا گیرد و

---

۱ - در برابر قوه

معنی وحی و خطاب و گفتگوی با فرشتگان همین است و همه پیامبران طبیعه بر این کیفیت افریده شده اند چنانکه گوئی این حالت ذاتی و جبلی آنان است و در این لحظه انسلاخ در سختی و جوش و خروش خاصی ممارست می کنند که درباره ایشان معروف است و دانشهای ایشان در این حالت دانش دیدن و عیان است و هیچ گونه خطا و لغزشی بدان راه نمی یابد و در آن غلط و وهمی روی نمی دهد، بلکه مطابقت معلومات با ایشان با حقیقت ذاتی است زیرا پرده غیب از پیش دیده ایشان برداشته می شود و پس از مفارقت از آن حالت و بازگشت بعالم بشریت، شهود آشکار برای آنان حاصل می گردد و هرگز از دانش آنان وضوح جدا نمی شود. از لحاظ جاری کردن استصحاب برحالت نخستین یا وحی و به سبب آنکه ایشان دارای ذکاوت و هوشی هستند که منجر به حالت نخستین می شود از این رو دانشهای ایشان همواره در ذهن آنها جولان دارد و بتکمیل رهبری امتی که در میان آنان برانگیخته شده اند نایل می آیند، چنانکه در گفتار خدای تعالی آمده است. « بگو همانا که من بشری مانند شما هستم که بمن وحی کرده می شود، همانا خدای شما یکتاست پس به وی روی آورید و از او طلب آموزش کنید»<sup>۱</sup> پس این مطلب را بفهم و بآنچه در آغاز کتاب درباره غیبگویان یاد کردیم مراجعه کن آنوقت شرح و بیان آن برای تو روشن می شود، چه ما همان موضوع را در اینجا کاملاً بسط دادیم، و خدا کامیاب کننده است.

## فصل

### در اینکه انسان ذاتا جاهل و از راه اکتساب عالم است

در آغاز این فصول بیان کردیم که انسان از جنس جانوران است و خدای تعالی او را از آنها بنیروی اندیشه که در وی افریده متمایز ساخته است و او بنیروی

۱- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌُ وَاحِدٌ فَاَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا﴾ فصلت: ۶ و رجوع به آیه ۱۱۰ سوره الکهف شود.

اندیشه اش کردارهای خویش را انتظام می بخشد و چنین اندیشه ای راعقل تمیزی نامند و گفتیم اگر بیاری اندیشه خویش از راه آراء و عقاید و مصالح و مفسد ازهموعانش دانش بیندوزد چنین اندیشه ای را عقل تجربی خوانند.

و هر گاه بنیروی اندیشه خویش در تصور موجودات خواه نهان باشند یا حاضر، ملکه ای حاصل کند که آنها را آن چنان که هستند در یابد چنین فکری را عقل نظری گویند.

و اندیشه فقط پس از کمال مرحله حیوانیت درانسان حاصل می شود و از تمیز (باز شناختن) آغاز می گردد چه او پیش از تمیز بکلی از دانش بی بهره است و در زمره جانوران بشمار می رود و به مبدا تکوین خویش از قبیل نطفه و علقه و مضعه پیوسته است و آنچه پس از این مراحل برای او حاصل می شود بعلت آن است که خدا مشاعر حس و افنده (اندیشه) را در نهاد او می آفریند. خدای تعالی در اینکه بر ما منت گذارده است می گوید: « برای شما گوش و دیدگان و افنده (دلها) آفرید چه او در حالت نخستین و پیش از تمیز (حس کردن) هیولائی بیش نیست و از همه دانشها و معرفت ها بی خبر است آنگاه صورت آن هیولا از راه دانشهائی که آنها را بوسیله آلات و ابزار بدن خود کسب می کند کمال می پذیرد و ذات انسانی او در وجود خودش بکمال می رسد و بگفتار خدای تعالی در مبدا وحی به پیامبرش در نگر که چه فرمود « بخوان بنام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته خلق کرد، بخوان و پروردگار تو کریم تر است، آنکه نوشتن را با قلم بیاموخت، انسانرا آنچه نمی دانست یاد داد.»<sup>۲</sup>

۱ - اشاره پایه : فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه من علقه من مضعه مخلقه ، سوره الحج آیه ۵ که ترجمه آن چنین است: « همانا ناشمار را آفریدیم از خاک پس از منی پس از پارچه خون بسته پس از پارچه گوشتی تمام خلقت و غیر تمام خلقت »

۲ - ﴿أَفْرَأَ يَا سِرِّبَةَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (۱) ﴿أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (۲) ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (۳) ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾ (۴) ﴿العلق: ۱ - ۵﴾

یعنی پس از مرحله ای که خون بسته و تکه گوشتی بیش نبود او را بکسب دانشهائی واداشت که برای وی حاصل نشده بود، بنابر این طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست بر ما کشف گردید و آیه کریمه که خدا در آن بر مامنت گذارده است بنخستین مراتب وجود انسان ودو حالت فطری و کسبی او در آغاز تنزیل و مبدأ وحی اشاره کرده، است و خدا باشد دانای حکیم.<sup>۱</sup>

### فصل نخستین

#### در اینکه دانشها<sup>۲</sup> و آموزش در عمران و اجتماع بشری

#### از امور طبیعی است

زیرا همه جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و در پناهگاه زیستن و جز اینها شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه باز شناخته می شود، اندیشه‌های که بدان به تحصیل معاش خود رهبری می شود و با ابناى جنس خود درباره آن همکاری می کند و اجتماعى که برای این همکاری و تعاون آماده است و پذیرفتن احکامی که پیامبران برای او از سوی خدای تعالی آورده اند و عمل کردن به آن احکام و پیروی مصلحت آخرتش پس او در همه اینها پیوسته می اندیشد و به اندازه یک چشم بر هم زدن هم سریع تر است و از این اندیشه است که همه دانش ها و صنایعی که در فصول پیش یاد کردیم به وجود می آید و هم بخاطر این اندیشه و سرشتی که انسان و بلکه حیوان بر آن آفریده شده است برای بدست آوردن خواهش های طباع خود [ می کوشد ].

پس اندیشه شیفته بدست آوردن ادراکاتی است که در آن نیست و از اینرو انسان بکسانی رجوع می کند که در دانشی بر او سبقت جسته اند یا معرفت و

---

۱ - و کان الله علیما حکیم سوره النساء آیه ۲۱ و ۹۴ و ۱۰۵ و ۱۱۱ و ۱۶۸ و آیه ۴ سوره الفتح . تا اینجا از چاپ (پ) ترجمه شد.

۲ - دانش: (۱) و (ب) و (ک)

ادراکی از او فزونتر دارند. یا معلومات خود را از آثار و احکام پیامبران گذشته فرا می‌گیرد که آنها را برای کسانی که بخواهند بیاموزند تبلیغ می‌کنند از اینرو احکام را از ایشان فرا می‌گیرد و با شیفتگی فراوان در اخذ تعالیم و دانش آنان می‌کوشد، سپس اندیشه و نظر او به یکی از حقایق متوجه می‌شود و به آنچه برای او (از آن حقیقت و احد) بذاته عارض می‌شود یکی پس از دیگری می‌نگرد و در آنها تمرین و ممارست می‌کند تا پیوستن و رسیدن عوارض آن حقیقت به وی، در وجودش ملکه می‌شود و در این هنگام آگاهی او به آنچه از آن حقیقت بروی عارض می‌شود دانش مخصوصی بشمار می‌رود.

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

## فصل دوم

در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.

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

---

۱ - این فصل در چاپ پاریس مانند چاپهای دیگر در محل خود نیست و کاتر مر آنرا در ص ۴۰۷ پس از فصل « علوم حدیث » زیر عنوان ملحقات آورده و می‌نویسد: « این فصل در نسخ خطی B , A بعد از شش فصلی است که من آنها را از نسخ دیگر بر این چاپ افزودم و تنها در نسخ خطی C , D آنرا در این محل آورده اند » لیکن من آنرا بترتیب نسخ چاپی مصر پیش از فصل دوم « در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است » آوردم در « ینی » نیز فصل دوم بترتیب چاپهای مصر و بیروت است.

۲ - والله اعلم ع در چاپهای (۱) (ب) و (ک) نیست

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

وملکه تنها به دانشمند یا دانشجو اختصاص دارد و برای جز آنان حاصل نمی شود. پس معلوم شد که ملکه مزبور بجز فهمیدن و به یاد سپردن است و ملکه هائی که در انسان حاصل می شود همه جسمانیست خواه در بدن باشند یا در دماغ چون اندیشه و نیروهای دیگر مانند حساب کردن.

وکلیه امور جسمانی محسوس می باشند و از اینرو نیاز به تعلیم دارند و بهمین سبب در هر سرزمین و هر عصری سند<sup>۲</sup> تعلیم در کلیه دانشها و فنون نیاز به معلمان ناموری داشت که در فن و دانش خود معتبر بودند و این امر هم نشان می دهد که تعلیم دانش فن و صنعت خاصی است که در آن اصطلاحات مختلف وجود دارد چه هر یک از پیشوایان نامورد دانش دارای اصطلاحات خاصی در تعلیم دانش می باشند که مخصوص به خود آنهاست چنانکه اختلاف اصطلاحات در کلیه صنایع متداول است و این اختلافات نشان می دهد که اصطلاحات مزبور دانش نیست، زیرا اگر دانش می بود در نزد همه دانشمندان باید یکسان می بود. مگر نمی بینی در تعلیم علم کلام چگونه اصطلاحات متقدمان و متأخران متفاوت است. همچنین در اصطلاحات اصول فقه و علوم زبان عربی و فقه، و هر دانشی که بمطالعه آن محتاج بشوی می بینی که در تعلیم آنها اصطلاحات گوناگون و متفاوتی وجود دارد. و این اختلافات چنین دلالت می کند که صنعتی در تعلیم و برای یاد دادن می باشد در صورتیکه ماهیت دانش یکی است (و اصول آن در همه جا و همه وقت یکسان

---

۱ - در (ب) نیست.

۲ - آنکه از وی حدیص بردارند (منتهی الارب) و در اینجا مقصود صاحب نظری است که رای او در دانش یاهنری مورد قبول عموم دانشمندان یا هنرمندان باشد

است) و چون نکات یاد کرده ثابت شد باید دانست که سند علم<sup>۱</sup> در این روزگار نزدیک است از میان مردم مغرب برافتد و منقطع شود از این رو که به عمران آن سرزمین خرابی راه یافته و دولتهای آن کوچک و ضعیف شده اند و چنانکه در فصول پیش یاد کردیم خرابی عمران و ضعف و زبونی دولتها سبب نقصان و فقدان صنایع می گردد و وضع اجتماع در کمی یا فزونی آنها تأثیر می بخشد. و علت احتمال انقراض سند علم در مغرب این است که قیروان و قرطبه در گذشته دو پایتخت مغرب و اندلس و در اوج عمران و ترقی بود و بازار دانش ها و هنرها در آن دو شهر رواج کامل داشت و مانند دریائی بیکران بود چنانکه تعلیم دانش و هنر در آن دو شهر بعلت آنکه در اعصار ممتدی دارای حضارت و تمدن بودند، رسوخ یافته بود.

ولی همینکه شهرهای مزبور روبه ویرانی نهاد، تعلیم دانش و هنر از مغرب رخت بر بست و بجز میزان اندکی که دولت موحدان مراکش از آن دو مرکز استفاده میکرد در نقاط دیگر اثری از آن بجای نماند و در مراکش هم حضارت رسوخ نیافت، زیرا دولت موحدان در آغاز کار بر همان شیوه های بادیه نشینی بودند و از سوی دیگر دولت آنان چندان دوام نیافت و روزگار انقراض آن دولت بمبداء تاسیس آن نزدیک بود، و بهمین سبب کیفیات حضارت و تمدن بجز در موارد قلیلی بدان شهر نیبوست و پس از انقراض آن دولت در مراکش، قاضی ابوالقاسم بن زیتون در اواسط قرن هفتم از افریقیه بسوی مشرق کوچ کرد و به درک محضر شاگردان امام ابن الخطیب رسید<sup>۲</sup> و علوم را از آنان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و در معقول و منقول مهارت یافت و بادانش فراوان و روش تعلیم نیکو به تونس بازگشت. بدنبال وی ابو عبدالله بن شعیب دکالی که از مغرب بمشرق رهسپار شده بود از آن سرزمین باز آمد و او پس از فرا گرفتن دانش از مشایخ مصر به تونس از محضر آنان درک فیض

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

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

کردند و بکسب دانش پرداختند و سند تعایم ایشان نسل به نسل به شاگردانشان رسید تا آنکه به قاضی محمد بن عبدالسلام شارح ابن الحاجب و شاگردانش متهمی گردید. و این سند از تونس به تلمسان و ابن الامام و شاگردش رسید چه او با این عبد السلام<sup>۱</sup> نزد مشایخ و در مجالس درس واحدی به کسب دانش و سماع حدیث پرداخته بود و هم اکنون شاگردان ابن عبدالسلام در تونس و ابن الامام در تلمسان اند، ولی شماره ی آنان به قدری اندک است که بیم آن می‌رود سند ایشان منقطع گردد. آنگاه ابو علی ناصر الدین المشدالی<sup>۲</sup> در پایان قرن هفتم از (قبیله) زواوه به سوی مشرق شتافت و به درک محضر شاگردان ابو عمر بن الحاحب نائل آمده و حدیث و دانش از ایشان فرا گرفت و چگونگی تعلیم آنان را بیاموخت و با شهاب الدین قرافی در مجالس درس استادان واحدی بتلمذ پرداخت و در علوم معقول و منقول مهارت یافت و با دانش فراوان و روش تعلیم سودمندی به مغرب بازگشت و در بجایه اقامت گزید و سند نزد شاگردان او رفته و در آن شهر سکونت گزیده و روش ویرا در تلمسان منتشر ساخته است.

و در این روزگار شاگردان او در بجایه و تلمسان اندک و انگشت شمارند. و از دوران انقراض تعلیم در قرطبه و قیروان فاس و دیگر اقطار مغرب از تعلیم نیکو بی بهره است و سند تعلیم به آنان نرسیده است. و از اینرو حصول ملکه و مهارت و استادی در دانش ها و بر ایشان دشوار است. و آسان ترین شیوه های حصول این ملکه نیرو بخشیدن زبان<sup>۳</sup> از راه محاوره و مناظره در مسائلی علمی است. چنانکه با این روش بزودی چگونگی رسوخ ملکه حاصل میشود و انسان را بمنظور می رساند. در صورتیکه اگر بدین روش نگرایند دیر بمقصود می رسند و از این رو کسانی از

---

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

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

۳ - گشودن زبان: (ک) و (ا) و (ب)



جویندگان دانش را می یابیم که پس از گذشتن سالیان درازی از عمر آنان در محافل علمی سکوت اختیار می کنند و به هیچ‌رو سخن نمی گویند و در مباحثی که مطرح می شود شرکت نمی جویند بلکه توجه آنان به حفظ کردن بیش از میزان حاجت است و به همین سبب از ملکه ی تصرف در دانش و تعلیم سودی حاصل نمی کنند. و حتی از همین گروه کسانی را می یابیم که پس از فراغت از کسب دانش نیز ملکه ی آنان در دانشی که دارنده قاصر و اگر بی‌حس و گفتگویا مناظره یا تعلیم پدیدارند بخوبی از عهده ی آن بر نمی آیند و منشاء این کوتاهی و قصور تنها به کیفیت تعلیم از دست رفتن سند آن باز می گردد<sup>۱</sup> و گرنه میزان محفوظات آنان بیشتر و کاملتر از دیگران است.

زیرا توجه خود را بدان بیشتر بیشتر مبذول می دارند و گمان می کنند حفظ کردن یگانه مقصودی است که بدان ملکه ی علمی حاصل می شود در صورتیکه چنین نیست. و از دلایلی که بر این امر در مغرب گواه می باشد این است که مدت معین سکونت طالبان دانش در مدارس ایشان شانزده سال و در تونس پنج سال است و مدت اخیر کمترین زمانی است که طالب دانش آموز در آن به مطلوب خویش یعنی حصول ملکه علمی می رسد یا از کسب دانش است و به ویژه بعلت کمی مهارت در تعلیم و نبودن شیوه های نیک در آن است چنانکه می توان گفت یگانه سبب همین است<sup>۲</sup>.

و اما در مشرق، سند تعلیم همچنان در آن سرزمین پایدار است بلکه بازار دانش آن سامان رونق و رواج کامل دارد و دریا های دانش بیکران در آنجا یافت میشود و علت آن ادامه یافتن عمران و آبادانی فراوان و پیوستگی سند تعلیم در اقطار است و هر چند شهر های بزرگی که به منزله ی معادن دانش بشمار می رفتند مانند

---

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

۲ - و هم ابن خلدون به روش «متد» صحیح در تعلیم مانند مریبان عصر حاضر اهمیت می دهد.

بغداد و بصره و کوفه ویران شده است. لیکن خدای تعالی دانش را از آن شهر های بزرگتری انتقال داده است و دانش شهر های مزبور هم اکنون به عراق عجم و از آن جمله خراسان و ماوراءالنهر در خاور و سپس بقاهره و نواحی نزدیک آن از مغرب انتقال یافته است.

و در آن شهر ها همچنان دانش فراوان است و عمران آنها ادامه دارد و سندتعلیم در آنها پایدار است. و بنابر این مردم مشرق عموماً در هنر آموزشی دانش و بلکه در دیگر هنرها راسخ تر و محق تراند بحدیکه بسیاری از جهانگردان مغرب که در طلب دانش به مشرق می روند گمان می کنند بطور کلی عقول مردم مشرق از عقول اهالی مغرب کاملتر است و می پندارند شرقیان به فطرت نخستین وزیر کنرو هوشمندتراند و نفوس ناطقه ی ایشان طبیعه از نفوس ناطقه مردم مغرب کاملتر است و معتقدند تفاوت میان ما و ایشان در اختلاف حقیقت و ماهیت انسانیت است (و این نظریه را پیروی می کنند و بدان شیفته می باشند).<sup>۱</sup>

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

و هم اکنون برای اثبات این موضوع بشرح و تحقیق بیشتری می پردازیم. علت اصلی این تفاوت ها این است که شهرنشینها در کلیه احوال و کیفیات معاش و مسکن

---

۱ - قسمت داخل کرونه در چاپ (ب) نیست.

وساختمان و امور دینی و دنیوی، آداب و قوانینی دارند و همچنین در دیگر اعمال و عادات و معاملات کلیه کردارها و تصرفات خویش از آیین ها و مقررات خاصی پیروی میکنند و چنانکه ایشان را در همه این امور آدابی است که در جمیع موارد معاشرت از خوب و بد بدانها پایبندند. چنانکه گوئی آداب و رسوم مزبور حدودی است که نمیتوان از آنها گذشت.<sup>۱</sup> و درعین حال آداب و رسوم مزبور بمنزله فنونی است که آنها را آخرین از نخستین فرا میگیرد و شکی نیست که هر صنعت و هنر مرتب و منظمی در آدمی تأثیری می بخشد که در نتیجه آن خردی تازه کسب میکند و برای پذیرفتن هنر دیگری مستعد میگردد و بسبب آن عقل در کسب معارف به استعداد سرعت انتقال و تیز هوشی آراسته میشود.

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

و فرا گرفتن ملکات نیکو در تعلیم و صنایع و دیگر کیفیات عادی بر هوشمندی و خرد میافزاید و اندیشه را روشن و تابناک می کند، زیرا ملکات بسیاری در نفس حاصل می شود. و ما در فصول پیش یاد کردیم که نفس ناطقه انسان بسبب ادراکات و چیزهای وابسته به آنها مانند ملکات، پرورش می یابد و ادراکات و ملکات بعلت باز گرداندن آثار علمی بنفس بر میزان و اختلافی است که در حقیقت انسانیت وجود دارد، در صورتیکه چنین نیست و اگر شهر نشینان را بادیه نشینان مقایسه کنیم می بینیم شهریان چگونه آراسته بهوشمندی و سرشار از زیرکی هستند بحدیکه مرد بادیه نشین می پندارد و او بعلت اختلاف حقیقت آدمیت و تفاوت

---

۱ - از « بنی » نسخه های دیگر مغشوش است.

عقول با یکدیگر از این استعداد و هوش بی بهره است و حال اینکه پندار او درست نیست، بلکه هوشمندی و زیرکی شهریان هیچ علتی ندارد بجز فرا گرفتن ملکات نیکو از راه صنایع و آداب و رسوم و عادات و کیفیات شهر نشینی که بادیه نشینان بکلی از آنها بی خبرند. و هنگامی که یک تن شهری بسبب صنایع و ملکاتی که از آنها فرا می گیرد و در پرتو حسن تعلیم استادان ماهر هنرمند می شود، بادیه نشین گمان می کند هر که در این ملکات بمرحله نهائی برسد و در آنها توانائی حاصل کند بعلت کمالی است که در عقل او وجود دارد و می پندارد نفوس بادیه نشینان به فطره چنین نیست چه ما مردمانی از بادیه نشینان را می یابیم که فطره و ذاتا در بالاترین مراتب فهم و کمال و خردمندی می باشند. و تنها دلیلی که منشأ هنرمندی و هوش شهریان و استعداد آنهاست همان روتق و شکفتگی صنایع و طرز تعلیم نیک در میان ایشان است، زیرا صنایع و تعلیم چنانکه در پیش یاد کردیم دارای آثاری هستند که در نفس آدمی تأثیری بسزا می بخشد.

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

## فصل سوم

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

در اینکه دانشها در جایی 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 متذکر شدیم که صنایع تنها در شهرهای بزرگ فزونی می یابد و بنسبت بیش و کمی عمران و میزان حضارت و وسایل تجمل و ناز و نعمت در آنها ترقی می کند و افزایش می یابد، زیرا صنعت امری زاید بر معاش است از این رو هر گاه کسانی که بکار عمران و آبادانی می پردازند علاوه بر کارهای مخصوص تهیه معاش فرصتهای بیشتری بدست آورند آنوقت بکارهایی برتر از امر معاش سرگرم می شوند از قبیل تصرف در خاصیت انسان که عبارت از دانشها و صنایع است و کسی که در دهکده ها و شهرهای نامتمدن پرورش یابد و بخواهد بفطرت خود (و بی وسایل لازم) بکسب دانش همت گمارد در پیرامون خویش روش تعلیمی که جنبه هنری و فنی داشته باشد نخواهد یافت، زیرا بادیه نشینان چنانکه یاد کردیم فاقد صنعت و هنر می باشند و چنین کسی ناچار باید در طلب دانش بشهرهای بزرگ که دانش و هنر در آنها انتشار دارد مسافرت کند همچنانکه بادیه نشینان برای آموختن صنایع بشهر می روند و باید از آنچه درباره وضع بغداد و قرطبه و قیروان و بصره و کوفه بیان کردیم عبرت گرفت که چون در صدر السلام عمران شهرهای مزبور توسعه یافت و اصول حضارت در آنها مستقر گردید چگونه دانش در آنها فزونی یافت و بمنزله دریاهای بیکرانی از دانش و هنر در آمدند و در اصطلاحات تعلیم و اقسام دانشها و استنباط مسائل و فنون، انواع شیوه های گوناگون ابتکار کردند چنانکه از پیشینان در گذشتند و بر متأخران پیشی جستند، ولی همین که بعمران آنها نقصان و خلل راه یافت و ساکنان آنها پراکنده شدند آن بساط بر آن بود یکسره در هم پیچیده شد و آن همه دانش و تعلیم را از دست دادند و علوم آنها بشهرهای دیگر اسلامی منتقل گردید چنانکه ما در این روزگار می بینیم یکی از مراکز دانش و تعلیم شهر قاهره در کشور

مصر است از اینرو که از هزاران سال پیش کشور مزبور دارای عمرانی وسیع و فراوان و حضارتی استوار است بهمین سبب صنایع آن کشور و از آن جمله تعلیم دانش در منتهای استحکام و تنوع است.

و حوادثی که در قرون اخیر از دویست سال پیش در دولت ترک از روزگار صلاح الدین بن ایوب تا این دوران در آن کشور روی داده نیز باستحکام و نگهداری صنایع مصر کمک بسزائی کرده است، زیرا امرای ترک در دستگاه دولت خودشان از جنگاوران سلطان شان می ترسند از این رو که اعضای خاندان خودشان را بر آنها مقدم می دارند و از اینرو که آن گروه از بندگی و یا از طریق ولاء در درگاه سلطان برگزیده شده اند و چون از بازخواستهای نکبت بار پادشاه در بیم و وحشت اند. امرای مزبور بساختن مدارس و زاویه و رباطهای بسیار همت می گمارند و بر آنها املاکی که دارای عواید فراوان است وقف می کنند و برای فرزندان خویش نیز بهره ای تعیین می نمایند که نظارت آن موقوفات را برعهده می گیرند یا بهره و سهم خود را از آنجا بر می دارند، گذشته از این آنها اغلب شیفته کارهای خیر و خواستن اجور در مقاصد و اعمال (نیک) اند و در نتیجه اوقات در آن کشور فزونی یافته و محصولات و منافع بزرگی از آنها عاید می شود و بهمین سبب طالبان دانش و معلمان بسیاری در آن کشور وجود دارند، زیرا وظایف دانش بدان سرزمین می روند و بازار دانش رونقی بسزا دارد و چون دریائی بیکران این و خدا آنچه بخواهد می آفریند.<sup>۱</sup>

## فصل چهارم

### درانواع دانشهایی که تا این روزگار درعمران واجتماع بشری

---

۱ - والله یخلق ما یشاء . سوره مائده آیه ۲۰

## پدید آمده است

باید دانست دانشهایی که بشر در آنها خوض می کند و در شهرهای بزرگ خواه بمنظور تحصیل یا تعلیم متداول می باشد و بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که بیاری اندیشه خود بدانها رهبری می شود و گونه دیگر نقلی است که آنها را از کسانیکه وضع کرده اند فرا می گیرد. گونه نخستین عبارت از دانشهای حکمت و مسائل فلسفی است که انسان می تواند بر حسب طبیعت اندیشه خود به آنها بیاید و بیاری مشاعر بشری خویش بموضوعات و مسائل و اقسام بر اهین و وجوه تعلیم آنها رهبری شود تا نظرش را متوقف سازد و او را بر راه صواب از خطا در مسائل برانگیزد.<sup>۱</sup>

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

و اصل کلیه این علوم نقلی عبارت از امور شرعی، همچون کتاب (قرآن) و سنت است که برای ما از جانب خدا و پیامبر ﷺ او تشریح شده است و چیزهائی که بآنها تعلق می گیرد مانند علوم عربی است که آماده کردن آنها برای افاده است.

پس لازمه فرا گرفتن این علوم زبان عربی است که زبان ملت اسلام است و قرآن بآن زبان نازل شده است.

و علوم نقلی دارای انواع بسیاریست، زیرا بر هر انسان مکلفی لازم است احکام خدا را که بر او وهمنوعانش واجب شده است بداند و احکام مزبور مأخوذ از

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

کتاب (قرآن) و سنت است به نص یا به اجماع یا به الحاق پس نارچار باید از نخستین مرحله بیان و تشریح الفاظ کتاب (قرآن) پرداخت که آنرا علم تفسیر گویند سپس درباره نسبت دادن نقل و روایت قرآن به پیامبر ﷺ که آنها را از سوی خدا آورده است و اختلاف روایات قراء در قرائت آنها بحث می کنند، و آنرا علم قراآت می نامند.

از آن پس بدانش حدیث می پردازیم که عبارت است از گفتگو درباره نسبت دادن سنت بصاحب آن و شناسائی شرح احوال و عدالت راویانی که روایات و سنن را نقل می کند تا از اخبار آنان به دانش آنچه باید بر مقتضای آن عمل کرد وثوق حاصل آید آنگاه ناچار باید احکام مزبور را از اصول آنها استنباط کرد لیکن با روش قانونی که به کیفیت این استنباط علم افاده کند و چنین دانشی را « اصول فقه » می نامند.

و پس از اینها به دانشی می رسیم که از آن ثمره و نتیجه شناسایی احکام خدای (تعالی) در کردارهای اشخاص مکلف حاصل می شود و آنرا دانش (فقه) می گویند سپس باید دانست که تکالیف مزبور یا بدنی است یا قلبی و قس اخیر اختصاص به ایمان و معانی دارد که باید از میان پاره ای از معانی سلبی به آنها اعتقاد بست و آنها را عقاید ایمانی می نامند که درباره ذات و صفات خدا و امور رستاخیز و نعیم و عذاب آن جهان و قدر است و استدلال از آنها به ادله عقلی است و آنها را با دلایل عقلی به ثبوت می رسانند و چنین دانشی را « علم کلام » می خوانند.

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



دانش لغت، دانش نحو، دانش بیان و دانش آداب،<sup>۱</sup> و ما درباره همه آنها گفتگو خواهیم کرد.

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

و بنا بر این دانشهای مزبور در جنس بعید<sup>۲</sup> از حیث اینکه آنها را علوم شرعی می نامند و از جانب خدای تعالی برصاحب شریعت و کسی که آنها را به مردم ابلاغ می کند نازل می شوند، در میان کلیه مذاهب مشترک است، ولی از لحاظ خصوصیات با تمام مذاهب مابینت دارند، زیرا احکام مزبور ناسخ کلیه مذاهب و عمومی است که پیش از آنها در میان مردم متداول بوده است و بنا بر این کلیه مذاهب دیگر متروک است و اندیشیدن در آنها ممنوع می باشد، زیرا شرع خواندن و نگریستن در کتب آسمانی بجز قرآن را نهی کرده است. پیامبر ﷺ<sup>۳</sup> می فرماید: اهل کتاب را نه باید تصدیق کنید و نه تکذیب، بلکه بگوئید ما به آنچه بر پیامبر ما و پیامبر شما نازل شده است ایمان داریم و خدای ما و شما یکی است. و پیامبر ﷺ هنگامی که در دست عمر رضی الله عنه و رقی از کتاب تورات دید چنان در خشم شد که آثار آن در چهره وی نمودار گردید و آنگاه گفت: «آیا برای شما کلمه بیضا نیاوردم؟<sup>۴</sup> بخدای سوگند که اگر موسی زنده می بود هیچ چاره ای نداشت جز اینکه از من پیروی کند.» سپس باید دانست که این علوم نقلی شرعی در میان مسلمانان بیش از حد رواج یافته و فهم و ادراک خوانندگان و محققان در آن علوم به مرحله ای از کمال منتهی شده که مافوق آن متصور نیست و اصطلاحات آنها تهذیب گردیده و

---

۱ - ادب (ا)

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

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

۴ - منظور از کلمه بیضا قرآن است .

فنون هر یک منظم و مرتب شده است و در ح سن تنظیم و تألیف و طرز نگارش زیبا به پایه ای برتر از آرزو و هدف بلند نائل آمده است.

و برای هر فنی دانشمندانی بوده است که در آن بآرای ایشان مراجعه می کنند و هر فنی را اصولی است که در تعلیم از آنها استفاده میکنند و مشرق و مغرب هر یک به فنون خاصی از دانشهای یاد کرده اختصاص یافته است که مشهور است و ما بزودی در ضمن بر شمردن فنون مزبور آنها را یاد خواهیم کرد. و در این روزگار بازارهای دانش در مغرب کساد و بیرونق است، زیرا عمران در آن سرزمین تزلزل یافته و سند (دانش و) <sup>۱</sup> تعلیم از آن منقطع شده است چنانکه در فصل گذشته یاد آوری کردیم.

و نمی دانم خداوند چه به سر مشرق آورده است، ولی گمان میکنم که بازار دانش همچنان در آن سرزمین رونق داشته باشد و پیوستگی سند تعلیم در دانشها و دیگر صنایع ضروری و کمالی در آن ناحیه به سبب فراوانی عمران و ترقی حضارت و کمک کردن به طالبان دانش از راه وظایف و مقرری هائی است که از اوقاف رای آنان معین می شود و در نتیجه توسعه یافتن اوقاف موجبات رفاه طالبان علم فراهم می آید. و خدا اندازه کننده شب و روز است. <sup>۲</sup>

## فصل پنجم

### در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرات

قرآن کلام خداست که بر پیامبر او نازل گشته و نوشته و تجلید شده است و در میان همه ملت‌های اسلامی انتشار یافته است، ولی باید دانست که صحابه آنرا از

---

۱ - (ک) و (ب)

۲ - پایان فصل در (پ) چنین است اشاره به آیه ۲۰ از سوره المزمل: «والله یقدر اللیل و النهار ، ولی فصل مزبور در چاپهای (ا) و (ب) و (ک) بدینسان پایان می یابد: « و خدا سبحانه و تعالی آنچه اراده کند انجام می دهد» فعال لما یرید. سوره هود آیه ۱۰۹ و یاری و کامیابی به ید اوست . نسخه « ینی » نیز با (پ) مطابق است.

پیامبر ﷺ در بعضی از الفاظ و کیفیات ادای حروف به طریق 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 نیز بتواتر رسیده و انتساب آنها بگروه کثیری از کسانی که در روایت کردن آنها مشهور شده اند اختصاص یافته است.

از این رو قرائت‌های هفت گانه مزبور بمنزله اصولی برای قرائت شده است، و چه بسا که پس از آنها قرائت‌های دیگری هم بر قرائت‌های هفتگانه افزوده اند، ولی ائمه قرائت آن قوتی را که قرائت‌های هفتگانه در نقل از (پیامبر) داشت در اینها نمی یابند لیکن آنها را در کتب قرائت ضبط کرده اند.

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

و قاریان دیر زمانی این قرائت‌ها و روایت آنها را سینه بسینه نقل می کردند تا هنگامی که علوم نوشته و مدون شد، آنوقت این قسمت را هم در زمره علوم تدوین کردند و صناعت مخصوص و دانش مستقلی بشمار رفت و مردم انرا در مشرق و اندلس سینه بسینه نقل می کردند تا آنکه در خاور اندلس مجاهد که از موالی عامریان بود بفرمانروائی رسید و از میان فنون قرآن بدین فن توجه خاصی مبذول می داشت زیرا مولایش منصور بن ابی عامر او را به همین منظور برگزد و در آموختن قرائت به وی کوششی بسزا می کرد و او را نزد گروهی از ائمه قاریان که در درگاه وی بودند می آورد از این رو و بهره وافری در این فن بدست آورد از آن پس منصور او را

بفرمانروایی دانیه<sup>۱</sup> و جزایر شرقی<sup>۲</sup> بر گماشت. مجاهد در آن نواحی بازار فن قرائت را رونق داد چه از پیشوایان آن فن بشمار می رفت از اینرو که توجه و عنایت خود را به همه دانشها و به ویژه به فن به فن قرائت مبذول میداشت. چنانکه در روزگار او ابو عمر و دانی ظهور کرد و آن فن را بمرحله ی کمال رسانید و شناختن آن منحصر به وی شد که اسناد های آن بروایت وی منتهی گردید و کتب رو گردان شدند و از میان تالیفات وی بیش از همه به کتاب (التیسیر) اعتماد کردند.

آنگاه در اعصار بعد ابوالقاسم ابن فیره از مردم شاطبه<sup>۳</sup> پدید آمد و بر آن شد که آنچه را ابوعمر و در تجوید تدوین کرده تهذیب و تلخیص کند و آنگاه کلیه ی آنها را در قصیده ای به نظم آورد و نامهای قراء را به طور معما به ترتیب حروف ابجد و روش استواری در آن قصیده گرد آوری کرد تا کسی که باختصار بخواهد قصد آموختن آن کند برای او میسر گردد و هم سبب نظم از بر کردن آن سهلتر باشد و این است که به طور جامع و شیوه ی نیکی آن فن را گرد آورد و مردم توجه خاصی به از بر کردن. آموختن آن بکودکان مکاتب مبذول می داشتند و در شهر های مغرب و اندلس متداول گردید.

و گاهی فن رسم (الخط) را نیز به فن قراآت افزوده اند و آن عبارت از اوضاع حروف آیات قرآن و رسوم خطی آنها در مصحف (عثمان) است چه در آن حروف بسیار است که شکل و رسم نوشتن آنها بر خلاف قواعد و اصولی است که در خط معمول است مانند افزودن « یاء » در « بآید »<sup>۴</sup> و افزودن « الف » در « لا اذبحنه »<sup>۵</sup> (ولا اوضعوا)<sup>۶</sup> و « واو » در جزاوا الظالمین<sup>۱</sup> و حذف الف در یک موضع و بقای آن در

---

Denia - ۱

۲ - مقصود جزایر بالنار Les Baleares

Xativa - ۳

۴ - رجوع به سوره الذریات آیه ۴۷ شود.

۵ - رجوع بسوره النمل ، آیه ۲۱ شود.

۶ - رلاوضعوا خلالکم، سوره التوبه آیه ۴۷.

جای دیگر و « تاء » هائی که بصورت ممدود رسم شده‌است و اصل این است که تاء مربوط بشکل « ها » نوشته شود و جز اینها. و ما علت اینگونه رسم الخط مخصوص قرآن را در فصل خط یاد کردیم.

و چون اینگونه اختلاف درباره اشکال و قانون خط پدید آمد ناگزیر به حصر آنها شدند. از این رو مردم (دانشمندان) هنگامی که درباره علوم (دینی) تألیفاتی می کردند در این خصوص نیز بیحث و تحقیق می پرداختند و در مغرب این فن را ابو عمر و دانی که نام او را یاد کردیم تکمیل کرد و درباره آن کتابهایی فراهم آورد که مشهورترین آنها کتاب « مقنع » است و این کتاب مورد توجه و اعتماد مردم قرار گرفت و در میان آنان متداول گردید و ابوالقاسم شاطبی (ابن فیره) مطالب آنرا در قصیده<sup>۲</sup> رائی 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 نجاح از موالی مجاهد آنها را در کتب خود یاد کرده است و او از شاگردان ابو عمرو دانی و مشهور بداشتن علوم و روایت کتب وی بوده است. آنگاه پس از ابوداود اختلاف دیگری نیز روایت شده است و خراز از متأخران مغرب از جوزه دیگری بنظم آورده و افزون بر آنچه در کتاب مقنع آمده است اختلافات بسیار دیگری نیز در ارجوزه خویش آورده و هر یک از عقاید و آرای خلاف را بگوینده آن نسبت داده است و از آن پس مردم تنها به‌زبر کردن ارجوزه خراز اکتفا کردند و کتب ابوداود و ابو عمرو شاطبی را در رسم الخط فرو گذاشتند.

و اما تفسیر، باید دانست که قرآن بزبان عرب و بر اسلوب بلاغت آن قوم نازل شده است و همه اقوام عرب آنرا می فهمیدند و معانی آنرا از مفردات و ترکیبهای آن می آموختند. و قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات

---

۱ - سوره الحشر ، آیه ۱۷.

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

جمله جمله و آیه نازل می شد چنانکه برخی از آنها در عقاید ایمانی و بعضی درباره احکام پیش آمده ها و گرفتاریهای شبانه روزی و برخی متقدم و بعضی متأخر است و ناسخ آن می باشد. و پیامبر ﷺ آیات مجمل را بیان و تشریح می کرد و ناسخ را از منسوخ جدا می کرد و آنها را به اصحاب خویش می آموخت. این است که صحابه آنها را آموختند و بسبب نزول آیات و مقتضای حال آنها آگاه شدند و آنها را از روی روایت کردند. چنانکه از قول وی دانسته شده است که منظور از سوره ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ النصر: ۱ است. و اینگونه روایات و اخبار از صحابه نقل شده است و آنگاه تابعان پس از صحابه آنها را سینه بسینه نگاهداری کرده اند و باز روایات مزبور از تابعان نقل گردیده و همچنان در میان مردم صدرالسلام و سلف روایت شده است تا هنگامی که معلومات بصورت دانش ها در آمد و کتابها تدوین گردید و بسیاری از آن روایات نوشته شد و آثار و اخباری که رسیده بود از صحابه و تابعان نقل و روایت شد و آنگاه این روایات به طبری و واقدی و ثعالبی و دیگر مفسرانی که در ردیف ایشان بودند رسید و آنها آنچه خدا خواست درباره آثار مزبور نوشتند و تألیف کردند. سپس علوم زبان از نظر سخنوری در موضوعات لغت و احکام اعراب و بلاغت ترکیبها جنبه هنری بخود گرفت.<sup>۱</sup> و کتابها و دیوانها ترتیب داده و وضع شد از آن پس که لغت ملکه هایی از عرب بود که در آنها به نقل یا کتابی رجوع نمی شد و آنها را از یادها رفت و لغت را از کتب اهل زبان فرا می گرفتند و در تفسیر قرآن به آن کتب نیازمند شدند، زیرا قرآن بزبان عرب و بر شیوه بلاغت آنقوم است. و تفسیر بدوگونه تقسیم شد:

یکی تفسیر روایتی مستند به آثار و روایات نقل شده از سلف که عبارت از شناختن ناسخ و منسوخ و موجبات نزول مقاصد آیه ها است و برای دانستن کلیه

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

این مسائل هیچ راهی بجز نقل از صحابه و تابعان وجود نداشت و متقدمان در این باره مجموعه های کاملی فراهم آوردند، ولی با همه اینها کتب و منقولات ایشان مشتمل بر غث و سمین و پذیرفتنی و مردود است و سبب آن این است که قوم عرب اهل کتاب و دانش نبودند، بلکه خوی بادیه نشینی و بیسوادی بر آنان چیره شده بود و هرگاه آهنگ فرا گرفتن مسائلی می کردند که نفوس انسانی بشناختن آنها همت می گمارند از قبیل تکوین شده ها و آغاز آفرینش، و رازهای جهان هستی، آنوقت این گونه موضوعات را از کسانی می پرسیدند که پیش از آنان اهل کتاب بوده اند و آنها اهل تورات از یهودیان و کسانی از مسیحیان اند که از کیش آنها پیروی می کردند و پیروان تورات که در آن روزگار در میان عرب می زیستند مانند خود ایشان بادیه نشین بودند و از این گونه مسائل بجز آنچه عامه اهل کتاب می دانند باخبر نبودند و بیشتر پیروان تورات را حمیریانی تشکیل می دادند که به دین یهودی گروید بودند و چون اسلام آوردند بر همان معلوماتی که داشتند و وابستگی آنها به احکام شرعی که رعایت احتیاط در مورد آنها ضرور نیست باقی بودند مانند اخبار آغاز خلقت و آنچه مربوط به پیشگویی ها و ملاحم بود و نظایر آنها. و این گروه عبارت بودند از کعب الاحبار و وهب بن منبه و عبدالله بن سلام و مانند ایشان. از اینرو تفسیر ها در اینگونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته از این رو تفسیر ها در این گونه مقاصد از روایات و منقولات موقوف بر ایشان، انباشته شد و آنها از مسائلی بشمار نمی رفت که با احکام باز گردد تا در صحتی که موجب عمل به آنها است تحری شود.

و مفسران در مورد آنها سهل انگاری کردند و کتب تفسیر را از اینگونه حکایات مملو ساختند. و ریشه و منبع آنها همچنانکه یاد کردیم پیروان تورات بادیه نشین اند و آنچه را نقل می کنند از روی تحقیق و آگاهی درست نیست، ولی با همه این آن گروه شهرت یافتند و کارشان بالا گرفت، چه در دین و ملت اسلام دارای

مراتب بلندی بودند و به همین سبب از آن روزگار منقولات آنان مورد قبول واقع شد، ولی همینکه مردم در صدد تحقیق و آزمایش بر آمدند و ابو محمد بن عطیه از دانشمندان متأخر در مغرب پدید آمد، کلیه این تفسیرها را تلخیص کرد و از آن میان مسائلی را که بصحت نزدیکتر بود برگزید و در این باره کتابی فراهم آورد که در میان مردم مغرب و اندلس متداول گردید و دارای حسن مقصد است و قرطبی در کتاب دیگری بهمان شیوه و اسلوب مقاصد ابن عطیه را دنبال کرد و کتاب او در مشرق شهرت یافته است.

گونه دوم تفسیر بزبان باز می گردد، مانند شناختن لغت و اعراب و بلاغت در ادای معنی بر حسب مقاصد و اسلوبها. و این گونه تفسیر کمتر ممکن است از نوع نخست جدا شود و مستقلاً تألیف گردد، زیرا گونه نخست مقصود با لذات بوده است و این نوع هنگامی متداول شده است که علوم مربوط بزبان جنبه تعلیمی بخود گرفته است. فقط گاهی در بعضی از تفاسیر گونه دوم بر گونه نخستین غلبه دارد. و بهترین تفسیرهایی که مشتمل بر این فن می باشد کتاب کشاف زمخشری است که مولف آن از مردم خوارزم عراق « ایران » است، ولی زمخشری پیرو عقاید معتزله می باشد و در نتیجه هر جا در آیات قرآن به شیوه های بلاغت بر می خورد از مذاهب و معتقدات فاسد ایشان استدلال می کند و به همین سبب محققان مذهب سنت از آن دوری می جویند و به سبب دامگاههایی که در آن نهفته است عامه مردم را از آن برحذر می دارند، ولی با همه اینها محققان مزبور به رسوخ قدم وی در مسائلی که بزبان و بلاغت متعلق است اعتراف دارند. و هرگاه کسی که آنرا می خواند کاملاً بمذاهب سنت آگاه باشد و راه استدلال را نیک بداند آنوقت از بدفرجامیهای آن مصون خواهد بود. پس باید مطالعه آنرا مغتنم شمرد چه کتاب مزبور در انواع فنون زبان دارای شگفتی هائی است.



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

### فصل ششم

#### در علم حدیث

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

هر آیه ای را منسوخ کنیم بهتر از آن یا مانندش را بیاوریم<sup>۲</sup> [ و شناختن ناسخ و منسوخ هر چند عموماً مربوط به قرآن و حدیث است، ولی آنچه در این باره در قرآن هست در تفسیرهای آن مندرج شده است و قسمتی که اختصاص بحدیث دارد در میان دانشهای آن فصل خاصی بشمار می رود.]<sup>۳</sup>

از اینرو هر گاه دو خبر بطریق نفی و اثبات تعارض پیدا کنند و جمع میان آنها با بعضی تأویلها دشوار گردد و معلوم شود که کدام یک از آنها مقدم است آن وقت

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

۲ - مانسوخ من آیه او نسنهانات بخیر منها او مثلها. سوره بقره آیه ۱۰۰

۳ - در جایهای مصر و بیروت « وینی » نیست.

تعیین می شود که خبر متأخر ناسخ است: و شناختن ناسخ و منسوخ از مهمترین و دشوارترین دانشهای حدیث شمار می شود. زهری گوید « فقیها از باز شناختن ناسخ حدیث پیامبر ﷺ از منسوخ آن عاجز و نا توانند» ولی شافعی رحمته الله در این دانش تبصره کاملی داشت.<sup>۱</sup> « و از جمله دانشهای حدیث اندیشیدن در اسانید شناختن احادیثی است که عمل کردن بآنها واجب است و چنین حدیثهایی بر حسب سندی روایت می شوند که شروط آن کامل باشد، زیرا عمل به اخبار پیامبر رحمته الله هنگامی واجب می شود که صدق آنها بر ظن<sup>۲</sup> غالب باشد و آنگاه باید در طریقی که این ظن بدست می آید اجتهاد شود و آن از راه شناختن راویان حدیث و اطمینان به عدالت و ضبط آنان حاصل می گردد و عدالت و ضبط آنان با نقل از مشاهیر و بزرگان دین که تعدیل و براءت آنان را از جرح و غفلت تأیید کند بثبوت می رسد و نقل آنان برای ما دلیلی بر پذیرفتن یا فرو گذاشتن اخبار است.

همچنین مراتب این روایت کنندگان که از صحابه و تابعان می باشند، و تفاوت ایشان در مقام و منزلت و ادارکشان در یکایک آنها از لحاظ پذیرفتن، یا رد احیای تأثیر می بخشد

گذشته از این اسانید (زنجیره های حدیث) از لحاظ اتصال یا انقطاع آنها فرق می کند. بدینسان که راوی روایت کننده ای را که از وی حدیث را نقل کرده است ندیده باشد. وحدیث از عللی که برای آن موهن است سالم باشد و از لحاظ تفاوت به دو طرف منتهی می گردد که به قبول اعلی و رد اسفل حکم می شود و در متوسط بر حسب منقول از ائمه حدیث مختلف است.

و عالمان حدیث در این باره اصطلاحات خاصی وضع نموده و آنها را برای این مراتب مرتب بکار می برند مانند: صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و منقطع و

---

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

۲ - ظن بمعنی اعتقاد راجح با احتمال نفیض آن است و در تعیین و شک هم بکار می رود. (اقراب الموارد)

معضل و شاد و غریب و دیگر عناوینی که در میان آنان متداول است، و این اصطلاحات را به ابوابی تقسیم کرده و اختلاف یا توافق نظر ائمه حدیث را درباره هر یک از آنها آورده اند. همچنین در اینکه چگونه راویان حدیث را از یکدیگر فرا می گیرند تحقیق می کنند از قبیل قرائت یا کتاب یا مناوله<sup>۱</sup> یا اجازه و درباره تفاوت این مراتب و اختلاف عالمان حدیث در رد یا قبول آنها بحث می کنند.

و آنگاه بدنبال اینگونه احادیث الفاظ و اصطلاحاتی را که در متون حدیث آمده می آورند مانند غریب یا مشکل یا تصحیف یا مفترق و مختلف و آنچه مناسب آن باشد اینها قسمت عمده مسائلی است که محدثان درباره آنها بحث و تحقیق می کنند و در عصرهای پیشین وضع ناقلان حدیث مانند صحابه و تابعین در نزد همشهریان آنان معلوم و مشهور بوده است چنانکه گورهی از آنان در حجاز و برخی در شهرهی عراق چون بصره و کوفه و جمعی در شام و مصر می زیسته و همه آنان در عصر خویش نامور و شهره زمان خود بوده اند، ولی شیوه مردم حجاز در آن اعصار از لحاظ اسانید حدیث و استواری در صحت از دیگران نیکوتر و برتر بوده است چه آنان در شرایط نقل حدیث از قبیل عدالت و ضبط سخت گیری می کرده، و از پذیرفتن احداث منسوب به روایان ناشناخته امتناع می روزیده اند.»<sup>۲</sup> [وازدانشهای حدیث آشنائی بقوانینی است که ائمه حدیث آنها را وضع کرده اند تا زنجیره حدیث (اسناد) و راویان و نامهای آنانرا بشناسند و به چگونگی فرا گرفتن حدیث از یکدیگر و احوال و طبقات محدثان و اختلاف اصطلاحات ایشان آشنا شوند و خلاصه این دانش این است که اجماع مقرر داشته است عمل کردن به خبر ثابت از پیامبر ﷺ

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

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

واجب است بشرط آنکه ظن بر صدق آن غالب باشد و آنوقت بر مجتهد واجب است در طریقی که این ظن را بدست می آورد تحقیق کند این طرق از راه مطالعه درباره زنجیره حدیث حاصل می شود که بعدالت و ضبط و استواری (اتقان) و برائت راویان از سهو و غفلت پی برده و عدول امت این صفات را درباره وی وصف کنند. و سپس تفاوت مراتب آنانرا در این صفات بداند و آنگاه به چگونگی روایت آنان از یکدیگر آگاه شد از قبیل اینکه وی از شیخ سماع کرده یا حدیث را نزد او قرائت کرده یا سماع حدیث کرده و آنرا نوشته است «کتابت» یا آنرا پس از فرا گرفتن یاد داشت کرده است «مناوله» یا از شیخ در صحت و قبول روایات منقول بکسب اجازه نائل آمده است.

و برترین مراتب مقبول در نزد ایشان صحیح و آنگاه حسن است و فروترین مراتب آن ضعیف است و این مرتبه بر مرسل و منقطع و معضل و معلل و شاذ و غریب و منکر (به فتح ک) نیز مشتمل می باشد. برخی از آنها حدیث هائی است که در رد آنها همراى 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 درباره آنها اختلاف کرده اند و در تفسیر این عناوین میان ایشان اختلاف بسیار است.

آنگاه بدنبال این مباحث سخن را به الفاظی 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 می کند و از راه یافتن نقص بطریقه هائی که دارند ممانعت می کند و آنها را مصون می دارد.

و نخستین کسی که این قانون را وضع کرده ابو عبدالله حاکم است که از بزرگان و ائمه حدیث بشمار می رود و او دانشمندی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آنرا نمودار ساخته است و تألیفات وی در این باره مشهور است:

آنگاه پس از وی دیگر پیشوایان حدیث در این دانش بتألیف پرداخته اند، و مشهورترین تألیف متأخران در این باره کتاب ابو عمر و بن صلاح است که در اوایل قرن هفتم میزیست. و بدنبال وی محی الدین نووی مانند کتاب ابو عمره و تالیفی کرد و همان شیوه او را برگزید. و فن حدیث دارای هدفی شریف است، زیرا این فن عبارت از شناختن قواعدی است که بدانها سنت های منقول از صاحب شریعت حفظ می شود تامقبول و مردود معین گردد.

و باید دانست که صحابه و تابعاتی که راویان سنت بوده اند در شهرهای اسلامی نامی دارند 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 درصحت استوارتر از دیگران بوده است، زیرا آنان در شرایط نقل حدیث مانند عدالت و ضبط سختگیری می کرده و از قبول گفتارهای راویان گمنام و ناشناس دروی می جسته اند.<sup>۱</sup> طریقه حجازی پس از سلف امام مالک عالم مدینه رضی الله عنه بود و سپس اصحاب او مانند امام ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی. [و ابن وهب و ابن بکیر و قعنبنی و محمد ابن حسن و پس از ایشان] <sup>۲</sup> امام احمد بن حنبل و نظایر ایشان بدین پایگاه نائل آمدند. ودانش شریعت در آغاز کار نقل صرف بود [و در آن بحث و اندیشه و رای و تعمق در قیاس وجودنداشت] که سلف بدان قصد کردند و صحیح آنرا جستند تا آن را تکمیل کردند و مالک کتاب الموطا را [به شیوه حجازیان] تدوین کرد و در آن اصول احکام صحیحی را که همه بر آنها همراهی و متفق بودند بنوشت و آن را برحسب ابواب فقه مرتب کرد. سپس حافظ <sup>۳</sup> شناسائی طرق احادیث و زنجیره های مختلف [حجازی

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

۲ - در چاپهای مصر و بیرون تیسست.

۳ - ظاهراً منظور حافظ مزنی است که از شاگردان نووی بوده است. رجوع بطبقات الشافعیه ابوبکر ابن هدایه الله الحسینی ص ۸۷- ۸۸ شود

و عراقی و جز اینها] را مورد توجه قرار داد و چه بسا که اسناد حدیث از طرق متعدد و راویان گوناگون می باشد [و گاهی در برخی از احادیث طریق و روای آن یکی است و در فصول فقه احادیث بر حسب اختلاف معنی هائی که مشتمل بر آنها می باشند به انواع گوناگون و مکرر آورده میشوند]<sup>۱</sup> و آنگاه محمد بن اسماعیل بخاری که در عصر خود پیشوای محدثان بود پدید آمد [ و دایره روایت را توسعه بخشید] و درمسند خویش بنام صحیح احادیث سنت را بر حسب ابواب هر یک تخریج کرد و کلیه طرق حجازیان و عراقیان و شامیان را نیز در نظر گرفت و بر احادیثی اعتماد کرد که بر آنها اجماع شده بود و مورد اختلاف نبودند و یک حدیث را چند باریاد کرد بدینسان که آن را در هر باب بمعنائی که مناسب آن بود می آورد و از این رو احادیث وی [ چنانکه اشاره کردیم در ابواب گوناگون بر حسب اختلاف معانی آنها]<sup>۲</sup> تکرار شد و بنابر این کتاب وی مشتمل بر هفت هزار و دویست<sup>۳</sup> حدیث است که سه هزار آنها مکرر می باشد و تفاوت طرق و زنجیره های هر یک را بطور جداگانه در هر باب آورد. سپس امام مسلم بن حجاج قشیری پدید آمد و مسند صحیح خویش را فراهم آورد و در نقل احادیثی که بر صحت آنها اجماع شده بود همان شیوه بخاری را پیروی کرد، ولی احادیث مکرر را نیاورد و طرق و زنجیره های حدیثها را جمع 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 (محدثان) در این باره مستدراتی بر آنها افزودند. آنگاه ابو داود سیستانی و ابو عیسی ترمذی و ابو عبدالرحمن نسائی<sup>۴</sup> مسند هائی در سنن مسوع تر از صحیح نوشتند. و بدانچه در آن شروط عمل فزونی یافته باشد

۱ - در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و گاهی حدیث بر حسب اختلاف منی هائی که مشتمل بر آنها می باشد در فصول متعدد آورده می شود

۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست.

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

۴ - نسوی (ب)

آهنگ کردند: یا از رتبه عالی در اسانید، و آن صحیح است بنا بر معروف و یا از آنکه از حسن و غیره دون آن باشد تا این روش برای سنت و عمل سرمشقی گردد. اینهاست مسند های مشهور و مورد اعتماد در اسلام که عبارت از امهات کتب حدیث در سنت است.

و هر چند این گونه کتب متعدد باشند، غالباً مطالب آنها به همین امهات راجع می شود. و علم حدیث عبارت از شناسائی کلیه این شروط و اصطلاحات است و چه بسا که قسمت ناسخ و منسوخ را جداگانه تألیف می کنند و آن را فنی مستقل بشمار می آورند همچنین درباره احادیث غریب نیز این شیوه را بکار می برند و محدثان در این قسمت کتب مشهوری تألیف کرده اند، گذشته از اینها موتلف و مختلف را نیز جداگانه تألیف می کنند و عالمان در دانش های حدیث کتب بسیار تألیف کرده اند و از بزرگان و پیشوایان آنان باید ابو عبدالله حاکم را نام برد که تألیفات وی در این باره مشهور است و او کسی است که این دانش را تهذیب کرده و محاسن آن را نمودار ساخته است.

«و 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 موصلی و امام احمد (ابن حنبل) که به قول ابن صلاح به قصد روایت مسند ها از صحابه تألیف شده است بی آنکه بتوان به آنها استدلال کرد. و از امام احمد روایت شده است که وی به پسرش عبدالله درباره کتاب مسندش گفت: این کتاب مشتمل بر سی و یک هزار حدیث است و حتی گروهی از اصحاب امام احمد گفته اند امام احمد مسند را برای ما قرائت کرده و گفته است این کتاب را از میان هفتصد و پنجاه هزار حدیث

---

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

برگزیده ام و هر یک از احادیث نبوی که مورد اختلاف مسلمانان واقع شده باشد و آن را در این مسند نیابند، چنین حدیثی حجت نخواهد بود.

و این نشان می دهد که استدلال بکلیه حدیث های مسند او صحیح است و مخالف گفتار ابن الصلاح می باشد، و این قسمت را از کتاب مناقب امام احمد تألیف ابن جوزی نقل کردم].<sup>۱</sup> و در این روزگار هیچ گونه حدیثی تخریح نمی گردد و استدراک آن را برعهده متقدمان گذاشته اند، زیرا عادت گواهی می دهد که آن پیشوایان بسبب تعداد بیشمار و پیوستگی اعصارشان بیکدیگر و داشتن شایستگی و اجتهاد کسانی نبودند که از سستی غفلت ورزید یا آن را فرو گذارند تا متأخران بدان آگاه شوند و چنین چیزی از آنان بعید است، بلکه توجه عالمان حدیث در این روزگار به تصحیح امهات نوشته شده و ضبط آنها به روایت از مصنفان آن مبذول می شود و همچنین در نسبت اسانید حدیث به مولف و معروض داشتن آن بر شروط و احکامی که در دانش حدیث مقرر است به تحقیق و مطالعه می پردازند تا زنجیره ها از مبدأ تا پایان بطور استوار بهم پیوسته شوند. و عالمان امروز در این باره جز در موارد قلیلی از دائره امهات پنجگانه گام بیرون ننهادند و به چیزی افزون تر از آنها توجه نکرده اند. اما صحیح بخاری از لحاظ رتبه در برترین پایه ها قرار دارد و شرح آن به نظر مردم دشوار آمده و مقصد آن را مغلق یافته اند، زیرا خواننده برای درک آن بشناسائی طرق متعدد و اطلاع از احوال رجال آن که از اهل حجاز و شام و عراق اند و مردم (محدثان) درباره آنها اختلاف کرده اند، نیازمند می باشد: به همین سبب خواننده در آموختن تراجم آن باید دقت نظر بکار برد، زیرا او ترجمه را شرح می دهد و در ضمن آن حدیث را بوسیله سند یا طریقی می آورد و آنگاه به ترجمه دیگری می پردازد و همان حدیث را در اینجا هم بعینه می آورد، چه حدیث مزبور متضمن معنائی است که آن باب را بدان تفسیر کرده است و همچنین آنرا در من

---

۱ - در جایهای مصر و بیروت نیست.



چندین ترجمه می آورد تا آنکه حدیث در ابواب متفرق بسیاری بر حسب معانی مختلف آن تکرار می شود. [ و از موارد قابل نظر و تأمل در تراجم بخاری بیان مناسب میان ترجمه ها و احادیثی است که در ضمن آن آورده است، چه در بسیاری از این ترجمه های احوال مناسب میان آنها و احادیثی که آورده است پوشیده می باشد و مردم در بیان آنها گفتگو های مفصل کرده اند چنانکه در کتاب «الفتن» ذیل بابی که در آن به ترجمه پرداخته گوید: «باب تخریب ذوالسویقتین از حبشه»<sup>۱</sup> این عدم تناسب روی داده است، وی در این باب قول خدای تعالی را که می فرماید: «و هنگامی که خانه کعبه را برای مردمان، محل ثواب و امن گردانیدیم»<sup>۲</sup> ذکر کرده و مطلبی بر آن نیفزوده است و وجه مناسب میان این ترجمه و آنچه در باب آمده بر مردم پوشیده شده است. برخی از کسان می گویند مصنف، رح، ترجمه های احوال را در غلط نویسی می نوشته و سپس احادیث را بر حسب آنچه برای او میسر شده در هر ترجمه می آورده است و پیش از آنکه مطالب مربوط به ترجمه ها را تکمیل کند در گذشته است و کتاب وی بهمینسان روایت شده است. و از اصحاب ابن بکبار قاضی غرناطه که در واقعه ططریف بسال ۷۴۱ شهید شده و پیوسته صحیح بخاری را تدریس می کرده است. شنیدم که وی می گفته است منظور بخاری از این ترجمه تفسیر آیه بدین مفهوم بوده است که این امر مشروع است نه مقدر، زیرا اشکال از آنجا پیدا شده که «جعلنا» را به «قدرنا» (یعنی مقدر کردیم) تفسیر کرده اند، ولی اگر آنرا به «شرعنا» (یعنی مشروع کردیم) تفسیر کنند آنوقت در تخریب ذوالسویقتین خانه کعبه را پوشیدگی وجود نخواهد داشت.

من این گفتار را از شیخمان ابوالبرکات بلفیقی شنیدم که آنر به ابن البکبار نسبت می داد و از بزرگترین شاگردان او بشمار می رفت.<sup>۳</sup> و کسی که صحیح بخاری

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

۲ - و اذجعلنا البیت مثابه للناس و امانا . سوره بقره، آیه ۱۱۹ .

۳ - در جایهای مصر و بیروت نیست

را شرح کند و کلیه این نکات را به طور کامل در آن نیاورد حق شرح را ادا نخواهد کرد مانند ابن بطلال و ابن مهلب و ابن تین و امثال ایشان.

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

و اما صحیح مسلم بسیار مورد توجه عالمان مغرب واقع شده و همه بدان روی آورده و به اجماع آنرا بر کتاب بخاری ترجیح داد اند. [ ابن صلاح گوید: صحیح مسلم از این رو بر کتاب بخاری برتری دارد که از جسور زواید کتاب بخاری تهذیب شده است ]<sup>۱</sup> و اخبار ناصحیحی را که بر وفق شرط آن بوده حذف کرده است و بیشتر اینگونه اخبار در ترجمه ها آورده شده است. امام مازری از فقهای مالکی شرحی بر صحیح مسلم نوشته و آنرا به « المعلم بفواید المسلم » نامیده است. این شرح مشتمل بر زبده ای از دانش حدیث و چندین قسمت از فصول فقه است آنگاه قاضی عیاض پس از مازری آن را تکمیل کرده و به « اکمال المعلم » نامیده است. به دنبال آن دو، محیی الدین نووی بشرح کامل دو کتاب مزبور پرداخته و نکات بسیاری بر آنها افزوده است و شرحی وافی و کامل دو کتاب بوجود آورده است، و اما شرح کتب سنتهای دیگر که قسمت عمده مأخذ فقهاست بیشتر در کتب فقه آمده است جز قسمتهائی که بدانند حدیث اختصاص دارند که عالمان شرحها و کتب بسیار درباره آنها نوشته و مسائلی از آنها را که در دانشهای حدیث مورد نیاز می باشد بطور کامل شرح کرده اند از قبیل موضوعات و مسندهائی که مشتمل بر احادیث متداول در سنت می باشند. و باید دانست که مراتب احادیث در این دوران همچون صحیح و حسن و ضعیف و معلول و جز اینها از هم بازشناخته شده و پیشوایان و که بدان<sup>۲</sup> حدیث آنها

---

۱ - در چاپهای مصر بیروت نیست.

۲ - ناقدان

رامرتب کرده و شناخته اند و اکنون طریقی برای تحصیح آنچه در گذشته صحیح تشخیص داده شده باقی نمانده است. و پیشوایان حدیث در روزگارهای پیشین احادیث را به طرق و زنجیره های آنها می شناختند، چنانکه اگر حدیثی را بدون زنجیره و طریق خود آن روایت می کردند در می یافتند که بدان تغییر راه یافته است و نظیر چنین امری برای امام محمد بن اسماعیل بخاری روی داده است، چه او هنگامی که وارد بغداد شد محدثان در صدد آزمایش وی برآمدند و احادیثی را از وی سوال کردند که زنجیره های آنها را زیرو رو کرده بودند، بخاری گفت: من از چنین حدیثهایی آگاه نیستم ولی: خبر داد مرا فلان..... و سپس همه آن احادیث را بوضع صحیح آنها قرائت کرد و هر متنی را به زنجیره آن باز گرداند و بدینسان محدثان بغدا به پیشوایی وی اعتراف کردند.

و نیز باید دانست که روایات ائمه مجتهدان در این باره یکسان نبوده است. برخی دارای روایت بسیار و بعضی اندک بوده اند. چنانکه می گویند روایت ابوحنیفه به هفده یا در همین حدود (تا پنجاه حدیث) رسیده است و روایاتی که صحت آنها در نزد مالک بثبوت رسیده همان مقدار است که در کتاب الموطا آمده است که سیصد حدیث یا قریب به آن است<sup>۱</sup> و احمد بن حنبل در مسند خویش سی هزار حدیث<sup>۲</sup> آورده است و روایت هر یک از آنان بمقداریست که اجتهادشان آنانرا به آن اندازه رسانیده است. و گاهی بعضی [از متعصبان کجرو]<sup>۳</sup> چنین می گویند که برخی از پیشوایان در حدیث کم بضاعت بوده اند از این رو روایت ایشان اندک بوده است، در صورتیکه چنین عقیده ای درباره پیشوایان بزرگ بهیچرو مورد ندارد.

---

۱ - در شرح زرقانی بر الموطا اقوال عده احادیث آن بدینسان حکایت شده است. الف - پانصد ب - هفصد ع ح - هزار و اندی ، د - ششصد و شصت و شش ، ولی در آن قولی که با رقم این نسخه تطبیق شود وجود ندارد ( نصیر هورینی).  
۲ - پنجاه هزار : (ک) چهل هزار (C,D) نسخ خطی دسلان.  
۳ - از «ینی»

زیرا شریعت حتما از کتاب (قرآن) و سنت استنباط می شود و کسی که در حدیث کم بضاعت باشد و بر او لازم می شود که آنرا بجوید و روایت کند و در این راه بکوشد و همواره آماده فراگرفتن آن باشد تا بتواند دین را از اصول صحیح بدست آورد و احکام را از صاحب دین و کسی که از سوی خدا مبلغ آن است فرا گیرد و البته کسانی از پیشوایان کمتر روایت دارند که به سبب برخورد با نکوهشها در این راه و علی که مایه قدح در طرق حدیث می شود روایات کمتری بر می گزیند بویژه که در نزد بیشتر محدثین جرح مقدم است، از این رو اجتهاد چنین کسانی را بجایی می رساند که از روایت احادیث مشکوک خوداری کنند و هر چه بیشتر احتیاط می کنند روایت آنان بسبب ضعف طرق کمتر شود. گذشته از این مردم حجاز از عراقیان روایت حدیث بیشتر دارند، زیرا مدینه جایگاه هجرت و مسکن صحابه است و کسانی از صحابه که بعراق رفته اند بیشتر به جهاد مشغول بوده اند و امام ابوحنیفه از این رو کمتر روایت داشت که در شروط روایت و نقل و ضعف روایت حدیث یقینی هنگام معارضه آن با فعل نفسی سختگیری می کرد و بدین سبب روایت او تقلیل یافت نه زاینرو که روایت حدیث را فرو گذاشت و زینهار که وی بعمد حدیث را ترک گفته باشد، زیرا او از مجتهدان بزرگ در علم حدیث بود و شیوه او در میان عالمان (حدیث) مورد اعتماد و تکیه گاه بشمار می رفت و نظر وی در رد و قبول اعتبار داشت ولی دیگر محدثان که اکثریت را تشکیل می دهند شروط حدیث را وسعت دادند و در نتیجه روایات ایشان افزایش یافت و همه آنان مجتهدند و بحسب اجتهاد خویش عمل می کنند. اصحاب ابوحنیفه که پس از وی شروط حدیث را وسعت دادند روایات بسیار داشتند. و طحاوی روایت کرد و حدیث بسیار آورد و مسندی تألیف کرد که از کتب با اهمیت بشمار می رود، ولی با همه این باصحبیحین (صحیح بخاری و مسلم) برابری نمی کند، زیرا چنانکه گفته اند شروطی که بخاری و مسلم در کتب خویش بدانها تکیه کرده اند مورد اجماع می باشد، ولی شروط

طحاوی چنان نیست که همه بر آنها هم‌رأی باشند و در آن روایت از کسان گمنان و ناشناخته و جز آن نیز هست و بهمین سبب صحیحین و بلکه کتب معروف سنتها و احادیث بر مسند طحاوی مقدم است، زیرا شرط وی از شروط ایشان مؤخر می باشد و از این رو درباره صحیحین گفته اند که با جماع آنها را پذیرفته اند. بدین سبب که در صحت شروط آنها اجماع کرده اند پس خواننده نباید درباره بزرگان دین شک و ریب بخود راه دهد (و از اینکه روایت کم دارند اندیشه بد کند) چه آنان شایسته ترین کسانی هستند که سزا است در حقشان ظن جمیل داشته باشیم و خواستار یافتن دلایل صحیح برای آنها باشیم.<sup>۱</sup> [ دیگر از دانشهای حدیث این است که قانون نقد را درباره یکایک احادیث در هر باب و در ترجمه های آنها بکار برند چنانکه حافظ ابو عمرو بن عبدالبر و ابومحمد بن حزم وقاضی عیاض و محی الدین نووی و ابن العطار پس از عیاض و نووی این شیوه را برگزیده و بسیار از پیشوایان مشرق و مغرب نیز از آنان پیروی کرده اند و هرچند آنان هنگام بحث درباره احادیث تنها بقانون مزبور اکتفا نکرده و از اصول دیگری نیز مانند استدراک متون و لغات و اعراب آنها سخن رانده اند، ولی گفتگوی ایشان در موضوع زنجیره ها از لحاظ فن حدیث جامع تر و مفصل تر است.

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

## فصل ۷

---

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

## در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است.

فقه شناسائی احکام خدای تعالی درباره افعال کسانی است که مکلف می باشند بدینسان که دانسته شود کدام فعل آنان واجب یا حرام و کدام مستحب یا مکروه یا مباح است. و این احکام را از کتاب (قرآن) و سنت و ادله ای که شارع برای شناختن احکام مقرر داشته فرا می گیرند و بنابر این هر گاه احکام از ادله مزبور استنباط شود چنین احکامی را فقه می گویند. با اینکه در میان سلف اختلافات اجتناب ناپذیری وجود داشت، آنها احکام را از ادله استنباط می کردند. و علت ناگزیر بودن اختلاف میان آنان این بود که غالب ادله از نصوص<sup>۱</sup> استخراج می شد و نصوص هم بزبان عرب بود که الفاظ آن امکان دارد بر معانی بسیاری اطلاق شود و میان سلف درباره این امکانات احکام شرعی مستخرج از این الفاظ اختلافاتی بود که معروف است. همچنین طرق سنت از لحاظ ثبوت گوناگون است و احکامی که از سنت گرفته می شود اغلب با یکدیگر تعارض دارد و برای تعارض چاره ای جز توسل به ترجیح نیست که در آن هم خواه ناخواه اختلاف روی می دهد.

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

اینها همه [ انگیزه هایی ]<sup>۲</sup> برای اختلافات اجتناب ناپذیر می باشد و از همینجا میان سلف و پیشوایان پس از ایشان، اختلاف نظر روی داده است.

گذشته از این کلیه صحابه اهل نظر و فتوی نبودند و از همه آنان امکان نداشت تکالیف دینی را فرا گیرند، بلکه این امر تنها به حافظان قرآن<sup>۳</sup> و کسانی

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 «تعريفات جرجانی» شود.

۲ - از «ینی» در چاهای مصر و بیروت بغلط (اشارات) است.

۳ - در «ینی» راویان قرآآت است.

اختصاص داشت که به ناسخ و منسوخ و متشابه و محکم و دیگر راهنمائیهای قرآن آشنا بودند چه آنان این معلومات را یا مستقماً از خود پیامبر ﷺ آموختند و یا از بزرگانشان که گفتار او را شنیده بودند فرا گرفتند و بهمین سبب چنین کسانی را قرآء می نامیدند یعنی آنانکه قرآن را قرائت می کنند زیرا عرب ملتی امی بود (یعنی بنوشتن و خواندن آشنائی نداشت) و از اینرو کسانی که قاری قرآن بودند بدین نام اختصاص یافتند چه این امر در آن روز در نظر آنان شگفت شمرده می شد. و در صدر اسلام وضع بر همین منوال باقی بود. پس از چندی شهرهای اسلامی توسعه یافت و به عظمت و ترقی نائل آمد و بیسوادی (امیت) در نتیجه ممارست در کتاب (قرآن) از میان عرب رخت بر بست و استنباط امکان یافت و فقه کامل شد. و در زمره فنون و علوم بشمار آمد و آنوقت نام حافظان قرآن تغییر یافت و بجای قاری آنرا فقیه یا عالم خواندند و فقه در میان آنان بدو طریقه منقسم شد: یکی شیوه اهل رای و قیاس که در میان مردم عراق متداول بود و دیگر شیوه اهل حدیث که بمردم حجاز اختصاص داشت و بعلمی که یاد کردیم حدیث در میان مردم عراق کمتر رواج داشت و از این رو بسیار به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند و بهمین سبب آنها را اهل رای می خواندند.

پیشوای عراقیان امام ابوحنیفه بود که شیوه قیاس در نزد او واصحابش پایدار و مستقر شده و پیشوای حجازیان نخست مالک بن انس و پس از وی شافعی بود. دیری نگذشت که دسته ای از عالمان قیاس را انکار کردند و عمل بآن را باطل شمردند و ایشان «ظاهریه» بودند که کلیه مدارک احکام شرع را منحصر در نصوص و اجماع می دانستند و قیاس جلی و علت منصوص را به نص باز گرداندند زیرا نص بر علت در تمام موارد آن همچون نص بر حکم است. پیشوای این مذهب داود بن علی و پسرش واصحاب آن دو بودند.

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

همچنین خوارج نیز انشعاب کردند، ولی عامه و اکثریت مردم بمذاهب ایشان اعتنا نکردند، بلکه جانب انکار و قدح آن را افزون کردند و به همین سبب چیزی از مذاهب ایشان نمی‌شناسیم و کتب آنان را روایت نمی‌کنیم و اثری از هیچ یک از آنها بجز در همان موطن و بلاد خودشان وجود ندارد. چنانکه کتب شیعه در کشورهای خودشان و در هر جا که به تشکیل دولتی موفق شده‌اند خواه در مغرب یا در مشرق یمن، متداول است. کتب خوارج نیز چنین است و هر یک از این فرقه‌ها دارای کتب و تألیفات و عقاید غریبی در فقه می‌باشند.

اما امروز از میان ائمه ظاهریه و مخالفت اکثریت مردم با منتسبان بدان، مذهب آنان پیروانی ندارد و عقاید شان تنها در کتب باقی مانده است و چه بسا که گاهی بسیاری از پیروان باطل<sup>۱</sup> که بتکلیف خود را بمذهب ایشان منتسب می‌کنند در کتب آنان به تحقیق می‌پردازند و سرانجام هم سود بزرگی بدست نمی‌آورند<sup>۲</sup> و با مخالفت و انکار اکثریت مردم روبرو می‌شوند و گاهی هم کسانی بسبب فرا گرفتن دانش از کتب این فرقه بی‌آنکه از معلمانی یاری جویند، در زمره اهل بدعت بشمار می‌آیند.

---

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

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



چنانکه ابن حزم در اندلس با پایه ارجمندی که در حفظ حدیث داشت به چنین سرنوشتی دچار شد چه او بمذهب ظاهریه رجوع کرد و چنانکه خود می پنداشت در اقوال و عقاید ایشان بمرحله اجتهاد رسید و در آن مذهب مهارت یافت و با داود پیشوای آن فرقه بمخالفت برخاست و متعرض بسیاری از پیشوایان مسلمانان شد. از اینرو مردم بر وی خشم گرفتند و بیش از حد مذهب او را انکار کردند و مورد تقیح قرار دادند و کتب وی را فرو گذاشتند بحدیکه از فروختن آنها در بازارها ممانعت می شد و گاهی هم آنها را پاره می کردند و اکنون بجز مذاهب اهل رای عراقیان و اهل حدیث حجازیان مذهب دیگر بجای نمانده است.

اما پیشوای عراقیان ابوحنیفه نعمان بن ثابت است که مذاهب ایشان بوسیله او ثابت شده و او را در فقه مقامی است که کسی بدان نمی رسد و همه اهل عشیره او و بویژه مالک و شافعی به بلندی پایگاه او در فقه گواهی داده اند و پیشوای حجازیان مالک بن انس اصبحی امام مدینه « دارالہجره » بود. و او علاوه بر اصول کلی و مداریک که نزد دیگران معتبر است اصل و قاعده دیگری اندیشیده بود که بدو اختصاص داشت و آن عبارت از عمل مردم مدینه بود چه او عقیده داشت که مردم مدینه در آنچه خود راشایسته (اظہار نظر) درباره آن نمی دیدند همچون فعلی یا ترکی، متابع گذشتگان می شدند و این امر را برای دین و اقتدای خود ضرور می شمردند و همچنین به نسلی که خود فعل پیامبر ﷺ را می دیدند و آن را از وی فرا می گرفتند. اقتدا می کردند و این اصل در نزد مالک از اصول ادله شرعی بشمار می رفت و بسیاری گمان می کردند که این اصل از مسائل اجماع می باشد، ولی مالک آنرا انکار داشت، زیرا دلیل اجماع تنها اختصاص بمردم مدینه ندارد، بلکه شامل همه امت می شود.

ولی باید دانست که اجماع عبارت از اتفاق و همرائی بر امری دینی از روی اجتهاد است. و مالک رفتار مردم مدینه را از این جهت معتبر نمشده است، بلکه آن

را از این حیث در نظر گرفته است که نسلی بمشاهده از نسل دیگر رفتار آنانرا بعینه پیروی کند تا به شارع منتهی گردد و آوردن این مسئله در باب اجماع نیکوست، زیرا آن باب برای این موضوع شایسته ترین ابواب است. چه در این مسئله اتفاقی است که آن را با اجماع گرد می آورد جز اینکه اتفاق اهل اجماع از لحاظ نظر واجتهاد در ادله است و اتفاق آنان در این مسئله از لحاظ انجام دادن کاری یا ترک آن باستناد مشاهده آن رفتار از گذشتگان است

و اگر این مسئله در باب فعل و تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله یا در باب ادله مورد اختلاف مانند شرع پیش از ما و مذهب صحابی واستصحاب ذکر می شد سزاوار تر بود آنگاه پس از مالک بن انس محمد بن ادریس مطلبی شافعی رحمته الله پیشوای حجازیان شد و او پس از مالک سفری بعراق رفت و با اصحاب امام ابوحنیفه ملاقات کرد و از ایشان بسیاری از اصول را فرا گرفت و طریقه حجازیان را با طریقه عراقیان در آمیخت و مذهب خاصی پدید آورد و با بسیاری از شیوه ها و عقاید مالک بمخالفت برخاست، پس از آنان احمد بن حنبل پدید آمد و او از محدثان بزرگ بشمار می رفت و اصحابش با سرمایه وافری که در حدیث داشتند نزد اصحاب امام ابوحنیفه قرائت حدیث کردند و به مذهب خاص دیگری اختصاص یافتند.

و تقلید در شهرهای اسلامی منحصر به این چهار تن شده است و کمتر کسانی از جز آنان تقلید می کنند و مردم « عالمان » باب اختلاف و طرق آن را مسدود کرده اند، چون در علوم اصطلاحات شعب فراوان یافت و مانع رسیدن به رتبه اجتهاد گردید و هم بدین سبب که بیم آن می رفت این مقام بکسی نسبت داده شود که شایسته نباشد و به رأی یا دین او اعتماد نتوان کرد، این است که بصراحت بعجز و دشواری نیل به این پایگاه اعتراف کردند. و هر کس دارای تقلید کنندگانی بود آنان را به تقلید از پیشوایان یاد کرده واداشت و متداول کردن تقلید از خودشان را منع

کردند چه نوعی بازیچه بشمار می رفت و چیزی جز نقل و روایت عقاید و مذاهب آنان باقی نماند و هر مقلدی باید پس از تصحیح اصول و اتصال سند آنها بروایت، بمذهب پیشوای خود (از آن چهارتن) عمل کند. امروز فقه جز این محصول و ثمره ای ندارد.

ومدعی اجتهاد در این روزگار مردود است و کسی به وی رجوع نمی کند و تقلید از او مهجور است و ملت اسلام هم اکنون از این پیشوایان چهار گانه تقلید می کنند.

ولی پیروان احمد بن حنبل گروهی اند که<sup>۱</sup> و بیشتر آنان در شام و عراق (بغداد و نواحی آن) بسر می برند و بیش از هر کس در حفظ کردن سنت و روایت حدیث اهتمام دارند [ و شیفتگی بسیار با ستنباط اخبار دارند و تا حد امکان از قیاس رو گردان می باشند و ایشان در بغداد قدرت و اکثریت داشتند بحدیکه با شیعیان در نواحی بغداد بستیز و جال بر می خاستند و بدین سبب در بغداد فتنه های بزرگ بر پا می شد تا هنگام استیلای تاتار بر بغداد، این جدالها برخاست و دیگر تجدید نشد و بیشتر ایشان در شام سکونت گزیدند و در آن شهر اکثریت پیدا کردند.<sup>۲</sup> ]

اما مقلدان ابوحنیفه امروز اهالی عراق و مسلمانان هندوستان و چین و ماوراء النهر و کلیه مردم عجم (ایران) اند، زیرا مذهب وی به عراق و بغداد اختصاص داشته است و شاگردان او از همراهان و یاران خلفای بنی عباس بوده اند و از اینرو تألیفات و مناظرات ایشان با شافعیان بسیار شد و در خلافت « مناظرات و جدل » به گفتارها و مباحث نیکو پرداختند.

---

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

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

و در نتیجه آن علمی ظریف و اندیشه‌هایی شگفت‌پدید آوردند و هم اکنون دانش مزبور در دسترس مردم و در مغرب هم اندکی از آن متداول است که آنرا قاضی ابن‌العربی و ابوالولید باجی در سفرهای خود به مغرب نقل کرده‌اند. و اما امام شافعی رحمه‌الله بیشتر مقلدان وی در مصراند و در آن کشور از لحاظ عدد بیش از دیگر مذاهب می‌باشند و مذهب وی در عراق و خراسان و ماوراءالنهر انتشار یافته و در همه شهرها در امر فتوی و تدریس با حنفیان مخالفت می‌کردند و مجالس مناظره بزرگی میان ایشان و حنفیان بر پا میشد و کتب خلافت (مناظرات) پر از استدلالهای ایشان شده بود، ولی پس از آنکه «خلافت» مشرق و نواحی آن از میان رفت نفوذ شافعیان نیز زوال یافت.

و امام محمد بن ادریس شافعی هنگامی که بر بنی عبدالحکم در مصر نازل شد [گروهی از ایشان معلومات مربوط به مذهب شافعی را فرا گرفتند و بویطی و مزنی و دیگران از شاگردان وی بشمار می‌رفتند و هم در مصر میان مالکیان]<sup>۱</sup> جماعتی از بنی عبدالحکم وجود داشت [و هم در میان خاندانهای دیگر چون]<sup>۲</sup> اشهب و ابن القاسم و ابن المواز و جز ایشان. آنگاه حارث بن مسکین و پسرانش سپس [قاضی ابواسحق شعبان و اصحاب وی] و از آن پس فقه اهل سنت [و جماعت] بسبب ظهور دولت رافضیان انقراض یافت و در آن کشور فقه خاندان نبوت متداول شد و [نزدیک بود] بجز (فقیهای آنان) دیگران متلاشی شوند و بروند «تا اینکه» قاضی عبدالوهاب در آخر قرن چهارم از بغداد به سبب نیازمندی و دگرگون شدن امور معاش خود به مصر کوچ کرد و خلفای عبیدیان (فاطمیان) از لحاظ سرزنش بنی عباس بر اینکه چنین امامی را از دست داده‌اند او را گرامی داشتند و مورد احسان قرار دادند از این رو بازار مالکیان در مصر اندکی رونق یافت تا دولت عبیدیان که

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

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

متعلق به رافضیان بود بدست صلاح الدین یوسف بن ایوب منقرض شد [ و فقه خاندان نبوت هم از آن کشور رخت بریست و فقه جماعت بار دیگر در میان آنان شایع شد و بدین سبب فقه شافعی و اصحاب او که از مردم عراق بودند توسعه یافت و به بهترین وضعی بازگشت و بازار آن رونق یافت و کتاب رافعی از عراق به شام و مصر جلب شد]<sup>۱</sup> و در فقه شافعی مشاهیری پیدا شدند مانند محی الدین نووی و عزالدین بن عبدالسلام که در سایه دولت ایوبی در شام تربیت شده بود و سپس ابن الرفعه<sup>۲</sup> در مصر و تقی الدین<sup>۳</sup> دقیق العید و آنگاه تقی الدین سبکی پس از آن دو پدید آمدند تا اینکه مقام مزبور به شیخ الاسلام مصر در این روزگار انتقال یافت که نامش سراج الدین بلقینی است و او امروز بزرگ شافعیان در مصر و بلکه بزرگ و پیشوای علما در این عصر است.

و اما مذهب مالک به ویژه در میان مردم مغرب و اندلس شیوع یافته است هر چند در غیر این نواحی نیز یافت می شود، ولی مغربیان و مردم اندلس بجز عده قلیلی از دیگری تقلید نکردند، زیرا غالباً آنان به حجاز سفر می کردند و حجاز منتهای سفر آنان بود و مدینه در آن روزگار مرکز علم بشمار می رفت و از آنجا چراغ علم بر عراق هم می تابید، ولی عراق بر سر راه ایشان نبود و بفرا گرفتن علم از عالمان مدینه اکتفا می کردند و شیخ و پیشوای مردم مدینه در آن روزگار مالک و پیش از مالک استادانش بودند و پس از وی شاگرد او این مقام را داشت از این رو مردم مغرب و اندلس به وی رجوع کردند و جز وی از دیگر مراجعی که طریقه آنان بآن دیار نرسیده بود و به تمدنی که مردم عراق داشتند روی نمی آوردند و به

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

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

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

مناسبت وجه مشترک بادیه نشینی به اهالی حجاز متمایل تر بودند و به همین سبب مذهب مالکی در میان ایشان همچنان ترو تازه باقی مانده و تنقیح و تهذیبی که لازمه تمدن است بدان راه نیافته است چنانکه در مذاهب دیگر اینگونه تغییرات روی داده است.

و چون مذهب هر یک از ائمه در نزد پیروان آنان بمنزله دانش خاصی به شمار می آمد و راهی به اجتهاد قیاس نداشتند از این رو به نظیر<sup>۱</sup> مسائل در الحاق و تفریق آنها هنگام اشتباه پس از استناد آنها به اصول مقرر در مذاهب پیشوایشان احتیاج پیدا کردند و کلیه اینها نیاز به ملکه راسخی داشت که بتواند بدان بر اینگونه تنظیر یا تفرقه و در عین حال تا حد امکان بر پیروی از مذهب پیشوای خودشان دست یابند و این ملکه در این روزگار عبارت از علم فقه است و کلیه مردم مغرب از امام مالک (رض) تقلید می کنند.

و شاگردان امام مالک در مصر و عراق پراکنده شده بودند چنانکه در عراق از ایشان قاضی اسماعیل و طبقه او مانند ابن خوار<sup>۲</sup> منداد و ابن منتاب<sup>۳</sup> 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<sup>۴</sup> بن مسکین و طبقه ایشان در مصر بسر می بردند و از اندلس [یحیی بن اللیثی به مصر رهسپار و مالک را ملاقات کرد و کتاب الموطا را از وی روایت می کرد و از جمله اصحاب او بشمار می رفت و پس از وی]<sup>۵</sup> عبدالملک بن حبیب (نیز از اندلس) به مصر کوچ کرد و از ابن القاسم و طبقه او (فقه) نوشت و مذهب مالک را از اندلس انتشار داد و درباره آن

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

۲ - ابن خوشیر. ابن خوزن (ن. ل) ابن خواز نسخه «ینی جامع»

۳ - ابن اللبان ابن المثناب. (ن. ل).

۴ - ححرث (ن. ل)

۵ - در جایهای مصر و بیروت و «ینی» نیست.

کتاب «الواضح» را تدوین کرد و آنگاه عتبی که از شاگردان وی بود کتاب «العتبیه» را تألیف نمود. و اسدبن فرات افریقیه را ترک گفت و نخست از اصحاب ابوحنیفه (فقه) کتابت کرد و آنگاه به مذهب مالک روی آورد و از ابن القاسم در ابواب دیگر فقه کتابت کرد و کتاب خود را به قیروان آورد و آن کتاب به اسدیه (منسوب باسد بن فرات) نامیده شد و سحنون آن را نزد اسد قرائت کرد و سپس خود به مشرق رهسپار شد و با ابن القاسم ملاقات کرد و اصول را از وی فرا گرفت و در مسائل (اسدیه) با وی معارضه کرد و از بسیاری از آنها برگشت و سحنون مسائل آن را کتابت کرد و آنها را تدوین نمود و مسائلی را که فرو گذاشته و از آنها برگشته بود اثبات کرد [ سحنون به ابن القاسم پیوست و به وسیله کتوبی اسد را دعوت کردند که از کتاب (اسدیه) خود آنچه را که از آنها برگشته، محو کند و کتاب سحنون را فرا گیرد، ولی وی از این تکلیف سر باز زد]<sup>۱</sup> ایناست که مردم کتاب اسد را فرو گذاشتند و از (مدونه) سحنون پیروی کردند و برحسب آنکه در آن اختلاط مسائل در ابواب بود آنرا (المدونه و المختلطه) می نامند و مردم قیروان باین (مدونه) و اهل اندلس به (واضح) و (عتبیه) روی آوردند.

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

همچنین مردم اندلس کتاب (عتبیه) را مورد اعتماد قرار دادند و واضح (واضح) و دیگر کتب را ترک گفتند و عالمان مذهب همچنان شرح و ایضاح و جمع آوری این امهات را بر عهده داشتند. چنانکه مردم افریقیه مانند: ابن یونس و لخمی و ابن محرز

---

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

و تونسی و ابن بشیر و امثال ایشان آنچه خدا خواست برمدونه شرح و تفسیر نوشتند. و مردم اندلس از قبیل ابن رشد و امثال او نیز بر عتبه شروع بسیار نگاشتند. و ابن ابوزید کلیه مسائل و اختلافات و اقوالی را که در امهات بود در کتاب (النوادر) گرد آورد و از اینرو کتاب مزبور بر همه اقوال مذاهب مشتمل بود و کلیه امهات را در آن استخراج کرد. و ابن یونس در کتابی که راجع به (مدونه) نوشته بود قسمت عمده مطالب کتاب «النوادر» را نقل کرد و در هر دو ناحیه (افریقیه و اندلس) تا انقراض دولتهای قرطبه و قیروان مذهب مالکی همچون دریای بیکرانی توسعه یافت آنگاه مردم مغرب بدو کتاب مزبور متوسل شدند<sup>۱</sup> [و مذهب مالکی سه طریقه متمایز گردید: یکی مذهب (قیروانیان) که بزرگ ایشان سحنون بود و مسائل و اصول را از ابن القاسم فرا گرفته بود. دوم طریقه ی (قرطبیان) که رئیس آنان ابن حبيب بود و معلومات خویش را از مالک و مطرف و ابن ماجشون<sup>۲</sup> و اصبع<sup>۳</sup> فرا گرفته بود. سوم طریقه ی عراقیان و رئیس آنان قاضی اسماعیل واصحاب وی بودند و طریقه ی مصریان تابع عراقیان بود و قاضی عبد الوهاب از بغداد در آخر قرن چهارم به مصر کوچ کرد و مردم مصر طریقه ی مزبور را از وی فرا گرفتند و طریقه ی

۱ - در چاپ پاریس قسمت داخل کروش اضافه است و کاترمر از اینجا نسخ خطی D,C را که در دسترس وی بوده و نیز مندرجات چاپهای مصر و بیروت را بدینسان درحاشیه آورده است و با همه اینها با چاپهای مصر و بیروت اختلاف دارد: تا اینکه کتاب ابو عمرو بن حاجب تألیف شد که در آن طرق اهل مذهب را در هر باب تلخیص کرده و اقوال ایشان را در هر مسئله آورده است و از اینرو کتاب وی بمنزله برنامه ای برای مذهب تلقی شده است. و طریقه مالکیان از روزگار حارث بن مسکین و ابن میسر « مبشر - ک » و ابن لهیب « و ابن لهیت - ک ابن لیبب « ینی جامع » و ابن رشیق و ابن عطاء الله و ابن شاس باقی مانده بود در اسکندریه در خاندان عوف و خاندان سند و ابن عطاء الله رواج داشت. ک « و نمى دانم ابو عمر و ابن حاجب این اصول را از که فرا گرفته است ، ولی وی این کتاب را پس از انقراض دولت عبیدیان « فاطمینان » و از میان رفتن فقه خاندان رسول و ظهور فقه های سنت از قبیل شافعیان و مالکیان تألیف کرده بود و چون کتاب او در آخر سده هفتم بمغرب آمد بسیاری از طلبه مغرب..... بدان روی آوردند. انتهی ، ولی نسخه خطی « ینی جامع » مطابق متن است.

۲ - در متن چاپ پاریس و نسخه « ینی جامع » ماجشون است. ولی دسلان آنرا بدین صورت تصحیح کرده و در حاشیه می نویسد ابومروان عبدالملک بن عبدالعزیز ملقب به ابن الماجشون در مدینه تولد یافت و فقه را از مالک فرا گرفت و بسال ۲۱۳ هجری ( ۸۲۹۰ - ۸۲۸ ) در گذشت .

۳ - ابو عبدالله اسبغ ابن الفرخ متولد مصر و فقیه مالکی بود که فقه رانزد شاگردان امام مالک فرا گرفت و بسال ۲۲۵ ه ( ۸۴۰ م ) در گذشت .



مالکیان در مصر از روزگار حارث بن مسکین و ابن مسیر و ابن لهیب و ابن رشیق رواج داشت ولی به سبب ظهور رافضیان (فاطمیان) و فقه خاندان رسول در نهان بود.

و اما طریقه ی عراقیان به سبب دوری و پوشیدگی مدرک آن و کمی اطلاع مردم قیران و اندلس بر ماخذ آنان در آن طریقه در نزد قیروانیان و اندلیسان متروک بود زیرا عراق از آنان دور و مدارک آن طریقه پوشیده بود و از ماخذی که آن طریقه را گرفته بودند اطلاع اندکی داشتند و آن قوم اهل اجتهاد بودند هر چند طریقه ای خاص بود.<sup>۱</sup> و عقیده به تقلید از آن نداشتند و رضا نمی داند که آنرا طریقه ای بخوانند. ازاینرو می بینیم که مردم مغرب و اندلس برای عراقیان نمی گروند، در آنچه روایتی از امام یا یکی از اصحاب او درباره آن نیابند.

پس از چندی طریقه ها بهم در آمیخت و ابوبکر طرطوشی در قرن ششم از اندلس سفر کرد و وارد بیت المقدس شد و در آن جا متوطن گردید و مردم مصر و اسکندریه از وی فقه مالکی را فرا گرفتند و طریقه اندلسی او را باطریقه مصری خود در آمیختند و از جمله<sup>۲</sup> اصحاب طرطوشی فقیه سند صاحب الطراز و اصحابش بودند و جماعتی فقه مالکی را از ایشان فرا گرفتند که از آن جمله خاندان عوف<sup>۳</sup> و اصحاب ایشان را باید نام برد و ابو عمرو بن حاجب و پس از وی شهاب الدین قرافی نیز فقه را از خاندان عوف فرا گرفتند و این طریقه بدان شهرها پیوست<sup>۴</sup> و فقه شافعی نیز در مصر از آغاز دولت عبیدیان که از خاندان نبوت بودند منقرض شد و پس از عبیدیان در میان فقها یکی از کسانی که پدید آمد و فقه شافعی را از نو بنیان نهاد رافعی فقیه خراسان بود و در شام محی الدین نووی از همین فریق پدید آمد.

---

۱ - عبارات متن مشوش است

۲ - از بزرگان اصحاب او « ینی »

۳ - عون . « ینی »

۴ - بدان اعصار پیوست . « ینی »

سپس طریقه مغربیان که متکی بفقہ مالکی بود با طریقه عراقیان از روزگار شرمسا حی بهم در آمیخت و وی در اسکندریه اقامت داشت و طریقه (مخصوص) مغربی و مصری هر دو را می دانست. آنگاه مستنصر عباسی پدر مستعصم و پسر الظاهر مدرسه مستنصریه را در بغداد بنیان نهاد و از خلفای عبیدیان که در آن روزگار در قاهره خلافت می کردند در خواست کرد که شرمساحی را ببغداد بفرستند و آنها به وی اجازه دادند که ببغداد رهسپار شود و همینکه شرمساحی وارد بغداد شد امور تدریس مدرسه مستنصریه را به او واگذاشتند و در آنجا اقامت گزید تا روزگاری که هولاکو در سال ۷۵۶ بر بغداد استیلا یافت و وی توانست از امواج آن نکبت رهایی یابد فراعتی بدست آورد و در آنجا بسر برد تا اینکه در روزگار پسر هلاکو احمد ابغا (ابا) زندگانی را بدرود گفت و چنانکه یاد کردیم طرق مصریان را آمیخته با طرق مغربیان در مختصر ابو عمر و بن حاجب تلخیص کرد، بدینسانکه بذکر مسائل فقهی هر باب در ضمن مسائل متفرقه آن پرداخت و اقوال گوناگون را هر مسئله بر حسب شماره آنها یاد کرد و در نتیجه مختصر مزبور بمنزله برنامه ای برای<sup>۱</sup> مذهب شد و همینکه در آن] قرن هفتم در مغرب متداول شد [ بسیاری از طلاب آن سرزمین بدان روی آوردند] و بویژه مردم بجای. زیرا رئیس مشایخ بجایه ابوعلی ناصر الدین زواوی کسی است که آن کتاب را بمغرب آورد چه او کتاب را در مصر بر اصحاب مولف قرائت کرده و آن مختصر او را استنساخ نموده بود و سپس آن را به بجایه آورد و در آن سرزمین در میان شاگردانش انتشار داد و بوسیله شاگردان او بدیگر شهرهای مغرب انتقال یافت و تا این روزگار نیز قرائت و تدریس آن در میان طلاب فقه آن سرزمین متداول است، زیرا شیخ ناصر الدین آن را برگزیده و طالبان فقه را بدان ترغیب و تشویق کرده است. و جماعتی از شیوخ ایشان مانند ابن عبدالسلام و

---

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

ابن راشد و ابن هارون آن را شرح کرده اند و تمام آنان از بزرگان عالمان تونس اند و پیشقدم ترین آنان که نیکوترین شرح را نوشته است ابن عبدالسلام است و ایشان با همه این دروس خود کتاب تهذیب را معمول می دارند. و خدا آن را که خواهد راهنمایی می کند.<sup>۱</sup>

## فصل ۸

### در دانش فرایض تقسیم (ارث)

و آن شناسائی بخشهای شرعی وراثت و درست کردن سهام میراث از کمیتی است که باعتبار بخشهای شرعی یا مناسخت<sup>۲</sup> آن اصول ارث درست شود. در این هنگام ناگزیر باید از راه محاسبات میراث نخستین را درست کرد تا همه وارثان در هر دو میراث بدن تجزیه به بخش شرعی خویش برسند. و گاهی این مناسختات بیش از یکی و دو تاست و بالتیجه رقم های بیشتر و گوناگونی را تشکیل می دهد و هر اندازه که مناسختات متعدد باشد به محاسبات بیشتری نیازمند می شویم. همچنین هر گاه میراث دارای دو صورت باشد مانند اینکه بعضی از وارثان وراثت کسی را تصدیق و برخی آن را انکار کنند. در این هنگام باید برحسب هر دو صورت تصحیح گردد و مبلغ سهام در نظر گرفته شود و سپس ترکه بر حسب نسبتهای سهام ورثه از اصل میراث تقسیم گرد و همه اینها نیاز به محاسبات دارد [ از این رو این باب فقه را جداگانه یاد می کنند چونکه در آن مسائل فقه و حساب هر دو گرد آمده است ]<sup>۳</sup> و در آن مسائل حساب غلبه دارد و آن را فن مستقلی قرار داده اند و مردم در این فن کتب بسیار تألیف کرده اند که مشهورترین

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

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

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

آنها در مذهب مالکیان متأخر اندلس کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوفی<sup>۱</sup> و آنگاه مختصر جعدی است و از متاخران افریقیه کتاب ابن المنمر<sup>۲</sup> طرابلسی و امثال ایشان است.

و اما شافعیان و حنفیان و حنبلیان در این باره تالیفات فراوان و آثار بزرگ دشوار دارند که گواه بر زبردستی ایشان در فقه و حساب است و بویژه ابوالمعالی<sup>۳</sup> و امثال او از اهل مذاهب مزبور دارای تالیفات گرانبھائی هستند. و مبحث فرائض فن شریفی است، زیرا جامع میان معقول و منقول است و در امور وراثت هنگامیکه بهره ورثه نا معلوم است و کار بر تقسیم کنندگان دشوار می گردد بوسیله این فن از راههای صحیح اطمینان بخش افراد بحقوق خویش نائل می آیند. و عالمان در شهرهای بزرگ<sup>۴</sup> بدان توجه خاصی مبذول می دارند. برخی از مصنفان بدان می گرایند<sup>۵</sup> که در این باره بیش از حد بحساب درنگرند و مسائلی فرضی مطرح کنند که از راه فنون حساب مانند: جبر و مقابله، گرفتن جذرها و امثال اینها نیاز به استخراج مجهولات داشته باشد چنانکه تالیفات خود را از اینگونه مسائل انباشته می سازند. و چنین مسائلی بعلت غرابت و قلت وقوع آنها، هر چند در میان مردم متداول نیست و سودی بامور وراثت نمی بخشد، ولی از لحاظ تمرین طالبان علم و بدست آوردن ملکه بطور متداول بکاملترین وجوه سودمند است و گاهی بیشتر صاحبان این فن برای فضیلت این دانش به حدیث ابوهریره<sup>۶</sup> استدلال می کند که گفته است: فرائض ثلث علم است و نخستین چیزی که فراموش می شود فرائض است. و در

---

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

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

۳ - منظور امام الحرمین است.

۴ - و عالمان اعصار مختلف «ینی»

۵ - از «ینی» در چاپ بیروت احتیاج پیدا می کنند.

این روایتی: «نصف علم است.» این حدیث را ابونعیم حافظ<sup>۱</sup> تخریج نموده و صاحبان فرایض بدان استدلال کرده اند که مراد از فرایض فروض وراثت است و آنچه آشکار است این است که این توجیه بعید است، بلکه منظور از فرایض در حدیث مزبور واجبات و تکالیف دینی در عبادات و عادات و میراثها و جز اینهاست و با این معنی درست است که بگوئیم نیمی یا ثلثی از علم است، ولی فروض وراثت نسبت به کلیه دانشهای شریعت کمتر از نیم یا ثلث است و آنچه بدین معنی کمک می کند این است که اطلاق لفظ فرایض بر این فن مخصوص یا اختصاص آن بفروض وراثت بیشک اصطلاحی است که فقیهان بهنگام پدید آمدن فنون و اصطلاحات آن را بکار برده اند و در صدر اسلام جز برعموم فرایض و تکالیف اطلاق نمی شده است و مشتق از فرضی است که در لغت به معنی تقدیر یا قطع است و چنانکه یاد کردیم، وقتی آن را به طور مطلق بکار می برده اند فقط مراد فروض و واجبات بوده است و این حقیقت شرعی آن است. پس سزوار نیست کلمه مزبور جز بر آنچه در آن عصر اطلاق می شده بر مفهوم دیگری حمل شود و آن اطلاق شایسته تر بمرداد ایشان می باشد. و خدای تعالی دانایانتر است.<sup>۲</sup>

## فصل

در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است، از قبیل جدل و خلافیات

(مناظرات)

---

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

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

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 می شود. و اصول ادله شرعی عبارت از کتابی است که قرآن باشد و آنگاه سنت که مبین قرآن است.

چه در روزگار پیامبر ﷺ احکام را از آیاتی از قرآن که بر پیامبر ﷺ وحی می شد فرا می گرفتند و پیامبر آنها را بگفتار و کردار خویش با خطابی شفاهی آشکار می ساخت و هیچ نیازی بنقل و نظر و قیاس نبود، ولی پس از وی ﷺ خطاب شفاهی ممکن نبود و قرآن بتواتر محفوظ ماند.

و اما « سنت » از این رو از ادله شرعیست که صحابه رضی الله عنهم بر وجوب عمل کردن بآنچه از آن به ما می رسد خواه گفتار باشد یا کردار اجماع کرده اند بشرط آنکه به نقل و روایت صحیحی باشد که صدق آن بر ظن غلبه کند و دلالت شرع در کتاب و سنت باین اعتبار تعیین شده است.

سپس اجماع جانشین آن دو می شود بسبب اجماع صحابه رضی الله عنهم بر انکار درباره مخالفانشان و این امر جز از راه بودن مستندی صورت نمی پذیرد چه امثال ایشان بی دلیل ثابتی همراهی نمی شوند با گواهی دادن ادله بر عصمت جماعت و بنابر این اجماع در شرعیات دلیل ثابتی بشمار می رود.

سپس در طرق استدلال صحابه و سلف به کتاب و سنت در نگریستیم و معلوم شد که آنان اشباه را به اشباه آنها میسنجیده و امثال را با امثال مقابله می کرده اند و این باجماع آنها و تسلیم یکی به دیگری در این باره بوده است، چه بسیاری از واقعات پس از پیامبر ﷺ در جمله نصوص ثابت مندرج نشده است و آنها این گونه واقعات را بانصوصی که ثابت است مقایسه کرده و آنها را با شروطی که مساوات میان دو چیز مشابه یا دو همانند را تصحیح کند بنصوص مزبور ملحق می ساخته اند تا ظن غالب بدست آید که حکم خدای « تعالی » در آن دو یکسان است و این شیوه

باجماع صحابه یکی از ادله شرعی بشمار می رود که همان قیاس یا چهارمین نوع ادله باشد.

و قاطبه عالمان همراهی شده اند که اصول ادله شرعی عبارت از همین چهار قسمت یاد کرده است (کتاب - سنت - اجماع - قیاس شرعی) هر چند برخی از آنان در اجماع و قیاس مخالفت کرده اند، ولی اینگونه کسان اند کند و بندرت یافت می شوند و برخی هم باین ادله چهار گانه دلایل دیگری افزوده که نیازی نیست ما آنها را یاد کنیم، زیرا ادله مزبور از لحاظ مدارک ضعیف اند و از شواذ اقوال بشمار می روند.

این است که از جمله نخستین مباحث فن اصول فقه نگرستن و تحقیق در ادله بودن اینهاست.<sup>۱</sup>

اما « کتاب » دلیل آن معجزه قاطعی است که در متن آن وجود دارد و تواتر در نقل آن است و بنابر این مجال تردید در آن باقی نمی ماند.

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

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

و اما « قیاس » بدین سبب است که صحابه رضی الله عنهم بر آن اجماع کرده اند، چنانکه یاد کردیم. اینهاست: « اصول ادله شرعی »

آنگاه باید دانست که آنچه از سنت نقل می شود ناگزیر باید خبر آن تصحیح شود، بدینسان که در طرق نقل آن تحقیق و مطالعه بعمل آید و عدالت نقل کنندگان

---

۱ - نگرستن در واقعیت این ادله است. (پ)

آن در نظر گرفته شود تا حالتی که علم به صدق آن را حاصل می کند و مناط و  
جوب عمل [ به خبر]<sup>۱</sup> می باشد باز شناخته شود و این نیز از قواعد این فن بشمار می  
رود. و مسئله تعارض میان دو خبر و جستن خبر مقدم آن و نیز شناسائی ناسخ و  
منسوخ به همین قواعد ملحق می شود و مسائل مزبور از فصول ابواب اصول فقه  
بشمار می رود. از آن پس بدلالتهای الفاظ می رسیم که نگرستن و تحقیق در آنها  
لازم است، زیرا استفاده معانی بر اطلاق از ترکیبات کلامی بر اطلاق متوقف بر  
شناختن دلالتهای وضعی است، خواه مفرد و خواه مرکب.

و قوانین مربوط به زبان عبارتند از: علوم نحو و تصریف و بیان. و هنگامیکه  
زبان برای گویندگان آن ملکهای بیش نبود این مسائل جزو علوم و قوانین بشمار نمی  
رفت و فقه هم در آن روزگار نیازی به آنها نداشت، زیرا اصول زبان برای مردم  
جبلی گردیده و در آنان ملکه شده بود ولی هنگامیکه ملکه زبان عرب در میان مردم  
تباهی گرفت آن وقت که بدانی (نقادان) که برای تنظیم این فن کمر همت بسته  
بودند اصول زبان را بنقل صحیح و مقیاسهائی که بدرستی آنها را استنباط کرده بودند  
گرد آوری و ضبط کردند.

وقواعد مزبور در زمره علومی بشمار آمد که فقیه برای شناختن احکام خدای  
« تعالی » بدانها نیازمند بود.

گذشته از این در اینجا [استفاده]<sup>۲</sup> دیگری بویژه از ترکیبات سخن بدست می  
آید و آن استفاده احکام از لابلائی معانی است بوسیله ادله خاص آنها در بین تراکیب  
کلام (سنت و کتاب) است و آن فقه می باشد و در آن معرفت دلالتهای وضعی بر  
اطلاق کفایت نمی کند، بلکه ناگزیر باید شناسائی امور دیگری نیز پرداخت که این  
ادله خاص بر آنها متوقف است و بدانها برحسب آنچه اهل شرع و که بدان این

---

۱- از (پ)

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



دانش باصالت آنها قائل شده اند احکام مستفاد می شود و آنها را برای این استفاده قوانین قرار داده اند. از قبیل اینکه لغت قیاسی را ثابت نمی کند واز کلمه مشترک نمی توان هر دو معنی آنها را هم اراده کرد و حرف «واو» ترتیب را نمی رساند. و هرگاه افراد خاصی از «عام» خارج گردد آیا در بقیه افراد آن اتمام حجتی باقی می ماند؟

و آیا امر برای وجوب یا استحباب و برای فوریت یا تأخیر است؟  
و نهی مقتضی فساد است یا صحت؟ و آیا مطلق را می توان بر مقید حمل کرد؟

و نص بر علت در تعدد<sup>۱</sup> کفایت یا نه؟  
و امثال اینها که کلیه مسائل مزبور از قواعد فن اصول فقه بشمار می رفت، ولی بدان سبب که از مباحث دلالت بودند آنها را لغوی می دانستند.  
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 می گردد.

۱- تحقیق اصل و فرع در هر حکمی که مقایسه و مماثله می شود.  
۲- تنقیح وصفی که بظن قوی حکم از میان اوصاف آن در اصل بدان متعلق است.

۳- وجود آن وصف در فرع بی آنکه معارضی ترتیب حکم بر آن را منع کند.  
و دیگر مسائلی که از توابع این موضوع هستند، همه از قواعد این فن بشمار می روند.

و باید دانست که اصول فقه از فنون مستحدث در ملت اسلام است و سلف از آن بی نیاز بودند زیرا در استفاد از معانی الفاظ بغزونتتر از ملکه زبان که در ایشان

---

۱ - در تعدی . « بینی »

حاصل بود نیازی نداشتند و گذشته از این بیشتر قوانینی که بویژه در استفاده احکام بدانها احتیاج پیدا می شود از خود ایشان گرفت شده است.

و درباره زنجیره های احادیث نیز سلف نیازی به مطالعه و تحقیق آنها نداشتند بسبب نزدیکی عهد و ممارست ناقلان(خبر) و علم ایشان به آنها، ولی پس از آنکه سلف و طبقه صدر اسلام منقرض شدند و چنانکه 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 از اینرو قواعد مزبور را مانند فن جداگانه و مستقلی تدوین کردند و بنام « اصول فقه » خواندند. و نخستین کسی که بنوشتن این اصول آغاز کرده شافعی رحمه الله بوده است که رساله مشهور خویش را بر شاگردانش فرو خوانده است و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و حکم علت منصوص از قیاس سخن گفته است. سپس فقیهان حنفی در این فن بتألیف پرداخته و در قواعد مزبور تحقیق و تتبع کرده و آنرا توسعه داده اند و متکلمان نیز بهمین شیوه کتبی در این فن تألیف کرده اند.

ولی نوشته های فقیهان در این فن به فقه وابسته تر و به فروع سزاوار تر است زیرا مثالها و شواهد بسیار از فروع یاد کرده را از فقه اقتباس کرده و بنای مسائل را درباره این فن بر نکته های فقهی گذارند.

و متکلمان صورتهای این مسائل را از فقه مجرد می کنند و تا حد امکان به استدلال عقلی می گرایند زیرا قالب<sup>۱</sup> فنون و مقتضای طریقه آنان مبتنی بر آن است. این است که فقیهان حنفی بدان سبب که در نکته های دقیق فقهی ژرف بین بودند و تا جائیکه امکان داشت این قوانین را از مسائل فقه گرد آوری و استنباط می کردند،

---

۱ - از (پ) در چاپهای مصر و بیروت : غالب

در اصول فقه مهارت و زبر دستی خاصی داشتند. ابوزید دبوسی<sup>۱</sup> یکی از پیشوایان آنان پدید آمد و درباره قیاس بمیزانی وسیع تر از همه دانشمندان ایشان تألیف کرد و مباحث و شروطی را که در قیاس مورد نیاز بود کامل کرد و صناعت اصول فقه بکمال یافتن قیاس بمرحله کمال رسید و مسائل آن تهذیب و قواعد آن گرد آوری و آماده شد و مردم (عالمان) بطریقه متکلمان در این فن توجه کردند و بهترین تألیفات ایشان در خصوص قیاس: «کتاب البرهان» تألیف امام الحرمین و «المستصفی» تألیف غزالی دو تن از اشعریه و همچنین «کتاب العمده»<sup>۲</sup> تألیف عبدالجبار<sup>۳</sup> و شرح آن «المعتمد» تألیف ابوالحسین<sup>۴</sup> بصری دو تن از معتزله بود. این کتب چهار گانه قواعد اساسی و ارکان این فن بشمار می رفت. آنگاه دو تن از بزرگان عالیقدر متاخر علم کلام، این کتب چهار گانه را تلخیص کردند که یکی از آنان امام فخر الدین ابن الخطیب (فخر رازی) آنها را در کتاب «المحصول» خلاصه کرد و دیگری سیف الدین آمدی کتب مزبور را در تألیف خود بنام «الاحکام» تلخیص نمود و شیوه آنان در این فن از نظر تحقیق و استدلال با هم اختلاف داشت، زیرا ابن الخطیب بیشتر با آوردن ادله و استدلال فراوان گرائیده بود و آمدی بتحقیق مذاهب و تقسیم واستخراج مسائل شیفتگی داشت.

۱ - ابوزید عبدالله عمر و اصلاً از مردم دبوسیه «شهری میان بخارا و سمرقند» و نخستین کسی است که بخلاف (مناظره و جدل) صورت علمی داد. وی چندین کتاب درباره فقه و حکمت الهی تألیف کرد و بسال ۴۳۰ هـ ۱۰۳۹ - ۱۰۳۸ م در بخارا در گذشت. (از حاشیه دسلان)

۲ - بضم ع و م

۳ - قاضی عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی در اسد آباد همدان متولد شده و دارای چندین تألیف در علم فقه بوده است. تدوین کتابی درباره ترجمه علمای معتزله را نیز بدو نسبت می دهند وی بسال ۴۱۵ هـ ۱۰۲۵ - ۱۰۲۴ م ۹۹ در گذشته است. (از حاشیه دسلان)

۴ - در چاپ پاریس ابوالحسن در چاپ های مصر و بیروت ابوالحسین و صورت اخیر صحیح است، زیرا شخصی بدین نام در کشف الظنون نام برده شده است و نام صحیح وی برحسب تصریح حاجی خلیفه ابوالحسین محمد بن علی بصریست که بسال ۴۶۳ هـ ۱۰۷۱ - ۱۰۷۰ م ۹۹ در گذشته است.

کتاب «المحصل» را شاگردان امام «ابن الخطیب» مانند سراج الدین ارموی<sup>۱</sup> در تألیفی بنام «التحصیل» و تاج الدین ارموی<sup>۲</sup> در کتاب دیگری موسوم به «الحاصل» مختصر کردند و شهاب الدین قرافی<sup>۳</sup> از این دو مختصر مقدمات و قواعدی گلچین کرد و کتاب کوچکی بنام «تنقیحات» فراهم آورد همچنین بیضاوی مختصری از دو کتاب مزبور بنام «منهاج» تألیف کرد و مبتدیان باین دو کتاب روی آوردند و بسیاری از کسان آنها را شرح کردند، اما کتاب «احکام» آمدی را که مولف آن بیشتر بتحقیق در مسائل پرداخته بود، ابوعمرو بن حاجب در کتاب معروف خود موسوم به «مختصر کبیر» تلخیص کرد و باز همان کتاب را در تألیف دیگری مختصر نمود که در میان طالبان علم و متداول شد و مورد توجه مردم مشرق و مغرب قرار گرفت و گروهی بسیار به مطالعه و شرح آن پرداختند و زبده طریقه متکلمان در فن اصول فقه در این چند مختصر حاصل آمد و اما درباره طریقه حنفیان نیز کتب بسیاری نوشته شد و بهترین کتب متقدمان در این شیوه تألیفات ابوزید دبوسی و از آن متاخران تألیفات سیف الاسلام پزودی<sup>۴</sup> است که از پیشوایان ایشان بود و کتب جامعی تألیف کرد.

آنگاه ابن الساعاتی پدید آمد که از فقیهان حنفیان بود و او میان کتاب «احکام» و کتاب پزودی شیوه ای ابداع کرد که جامع هر دو طریقه بود و کتابی در این باره بنام «بدیعه»<sup>۵</sup> تألیف کرد که از لحاظ ترتیب از بهترین و بدیع ترین کتب بشمار می

---

۱ - قاضی سراج الدین ابوالثنا محمودبن ابوبکر ارموی منسوب به ارومیه (رضائیه) است و بسال ۶۸۲ هـ (۱۲۸۴ - ۱۲۸۳ م ۹ در گذشته است .  
 ۲ - بنا بنصریح حاجی خلیفه قاضی تاج الدین محمدبن حسین ارموی بسال ۶۵۶ هـ (۱۲۵۸ م ۹ در گذشته است.  
 ۳ - شهاب الدین ابوالعباس احمدبن ادیس قرافی (بفتح ق) فقیه مالکی که به سال ۶۸۴ هـ (۱۲۸۶ - ۱۲۸۵ م) زندگی را به دوردی گفته است.  
 ۴ - معرب آن «بزودی» و نام وی ابوالبشر علی بن محمد پزودی است که رسالاتی در فقه حنفی نگاشته و بسال ۴۸۲ هـ (۱۰۹۰ - ۱۰۸۰ م) در گذشته است . یکی از تألیفات وی موسوم به اصول است که شروح بسیاری بر آن نوشته اند. او را دو لقب بود: فخر الاسلام و سیف الاسلام و بندرت یکنن دارای اینگون القاب بوده است. (ازحاشیه دسلان)  
 ۵ - در جایهای مصر و بیروت «بدایع»

رفت و تا این روزگار هم آن کتاب در میان پیشوایان دانشمندان متداول است و آنرا قرائت میکنند و بیحث و تحقیق در آن می پردازند و بسیاری از عالمان غیر عرب بشرح آن دلبستگی نشان داده اند و تا این دوران وضع بر این منوال است. چنین است حقیقت فن اصول فقه و تعیین موضوعات و شماره تألیفات مشهور آن تا این روزگار و ایزد ما را بدانش بهره مند فرماید و باحسان و کرم خویش در شمار اهل آن قرار دهد (همانا او بر هر چیزی تواناست).<sup>۱</sup>

### خلافت

باید دانست که مجتهدان در این دانش فقه، که از ادله شرعی استنباط شده است بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف 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<sup>۲</sup> متهی گردید که از علمای شهرهای بزرگ بوند و مردم منتهای حسن ظن بایشان داشتند، آنوقت تنها مراجع تقلید آنان بودند و مردم منحصرًا از پیشوایان مزبور تقلید می کردند و تقلید از غیر آنان ممنوع گردید، زیرا رسیدن بمرحله اجتهاد کاری دشوار شده و بگذشت زمان دانشهائی که از مواد آن بشمار می رفت بشعب گوناگون تقسیم یافته بود و کسانی هم یافت نشدند که در جز این مذاهب چهارگانه (حنفی و

---

۱ - اشاره به: و هو علی کل شیء قدیر س: ۳۰ (الروم) آ، ۴۹ این آیه در چاپ پاریس نیست.  
۲ - یعنی: ابوحنیفه متوفی بسال ۱۵۰ هـ) و امام مالک متوفی بسال (۱۷۹ هـ) و شافعی متوفی سال (۲۰۴ هـ) و امام احمد بن حنبل متوفی بسال (۲۴۱ هـ)

مالکی و شافعی و حنبلی) بحث و تحقیق کنند و بالتیجه اجتهاد از میان رفت و مذاهب چهار گانه اصول اساسی مذهب اسلام بشمار رفت و اختلاف میان کسانی که پیرو هر یک از مذاهب مزبور بودند و باحکام آنها تمسک داشتند جانشین اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی گردید و هر یک در تصحیح مذهب پیشوای خویش با دیگری بی‌بحث و جدل می‌پرداخت و مناظراتی میان پیروان مذاهب مزبور روی می‌داد که بر اصول صحیح و شیوه‌های استوار متکی بود و هر کدام با آن اصول بر صحت مذهبی که بدان متمسک بود و از آن تقلید می‌کرد با استدلال می‌پرداخت و این مناظرات در کلیه مسائل شرعی و در تمام ابواب فقه جریان یافت از این رو یکبار جدال و اختلاف میان پیروان شافعی و مالک بر می‌خاست و پیروان ابوحنیفه موافق یکی از آنها می‌شدند و بار دیگر جدال میان مالکیان و حنفیان پدید می‌آمد و شافعیان با یکی از آنان همراهی می‌شدند.<sup>۱</sup> و در این مناظرات مأخذ پیشوایان مزبور و انگیزه‌های اختلاف و مواقع اجتهاد ایشان بیان می‌شد و این گونه دانش را خلاقیات می‌نامند و مناظره کننده ناگزیر بود مانند مجتهدی به قواعدی که ویرا با استنباط احکام رهبری می‌کرد، آشنا باشد. با این تفاوت که مجتهد برای استنباط احکام بقواعد مزبور نیازمند است و مناظره کننده بمنظور حفظ این مسائل استنباط شده بدان قواعد نیاز داشت تا مسائل استنباط شده را از دستبرد دلایل مخالف حفظ کند و برآستی این شیوه برای شناختن مأخذ و ادله پیشوایان و تمرین کسانی که در این مقاصد بمطالعه می‌پردازند برای استدلال بیشک دانش ثمر بخش و پر ارزشی است.

و تألیفات حنفیان و شافعیان در این فن بیش از تألیفات مالکیان است زیرا چنانکه در فصول پیش دانستیم قیاس در نزد حنفیان برای بسیاری از فروع مذهبشان یکی از اصول بشمار می‌رود و به همین سبب این فرقه صاحب نظر و اهل بحث و

---

۱ - و گاهی اختلاف میان شافعیان و حنفیان روی می‌داد و مالکیان با یکی از آنان موافقت می‌کردند(ک)

تحقیق اند ولی مالکیان بیشتر به اثر « خبر » اعتماد دارند و اهل نظر نیستند و گذشته از این اکثر پیروان آن مذهب از مردم مغرب اند که بادیه نشین می باشند و بجز در موارد ناچیز و اندکی از صنایع و فنون غافل و بی خبراند.

و تألیفاتی که در این رشته حائز اهمیت می باشد عبارتند از: کتاب « مآخذ » تألیف غزالی [ و کتاب « تلخیص » تألیف ابوبکر بن عربی از مالکیان که شیوه آنرا از مردم مشرق اقتباس کرده است ]<sup>۱</sup> و کتاب « تعلیقه » تألیف ابوزید دبوسی و کتاب « عیون الادله » تألیف ابن القصار که از بزرگان مالکیان بوده است.

و ابن الساعاتی در مختصری که راجع باصول فقه تألیف کرده کلیه مسائلی را که مناظرات فقهی بر آنها مبتنی است گرد آورده و در هر مسئلهای کلیه اصولی را که بنای مناظرات بر آنهاست یاد کرده است.

### فن جدل

جدل عبارت از شناختن آداب مناظره ایست که میان پیروان مذاهب فقهی و جز آنان روی می دهد.

و این فن هنگامی متداول شد که باب مناظره در رد و قبول مسائل توسعه یافت و هر یک از مناظره کنندگان در استدلال و پاسخ دادن هنگام بحث و ستیز به روشی لگام گسیخته سخن می گفت و برخی از این سخنان و احکامی وضع کنند تا مناظره کننده گان در رد و قبول بر وفق آن قوانین سخن گویند و از حدود آنها خارج نشوند و وضع استدلال کننده و پاسخ دهنده روشن گردد که چگونه رواست با استدلال پردازد و به چه کیفیتی دست از استدلال باز دارد و در چه جائی اعتراض کند یا بمعارضه برخیزد و کجا باید سکوت کند و خصم بسخن و استدلال پردازد. و به همین سبب گفته اند: جدل عبارت از شناسائی قواعد حدود و آداب استدلالی است که بوسیله آن

---

۱ - در جایهای مصر و بیروت نیست.

انسان بحف عقیده و رای یاخرابی آن رهبری می شود خواه آن رای از فقه باشد یا علوم دیگر.

و این فن دارای دو روش است: یکی روش پزودی که ویژه ادله شرعی از قبیل نص و اجماع و استدلال است و دیگر روش عمیدی<sup>۱</sup> این روش دهر دلیلی که بدان استدلال شود و از هر دانشی که باشد تعمیم دارد و بیشتر آن استدلال است و طریقه مزبور از مقاصد و هدفهای نیکو است و مغالطات در آن در نفس امر بسیار است و اگر از نظر منطقی بدان نگریم اغلب به قیاس مغالطه ای و سوفسطائی شبیه تراست اما در عین حال صورتهای ادله و قیاسها در آن محفوظ است بدین منظور که بشایستگی طرق استدلال در آن جستجو شود.

و این عمیدی نخستین کسی است که در این روش بتالیف پرداخته و بهمین سبب روش مزبور به وی نسبت داده شد است و کتاب مختصری که وی در این روش تألیف کرده موسوم به «ارشاد» است. پس از وی متاخران مانند نسفی<sup>۲</sup> و دیگران نیز به پیروی از وی همت گماشته و روش او را عینا دنبال کرده اند و در روش او تألیفات فراوان پدید آمده است، ولی طریقه او در این روزگار متروک است، زیرا هم اکنون دانش و تعلیم و تربیت در شهرهای اسلامی در مرحله نقصان است. گذشته از اینکه روش مزبور جنبه تفننی دارد و مربوط بمرحله کمال است و از ضروریات بشمار نمی رود و خدا بر کار خود غالب است.<sup>۳</sup>

## فصل

---

۱ - رکن الدین عمیدی ابو حامد محمدبن محمد فقیه حنفی . وی در سمرقند متولد شده و مولف رساله معروفی درجدل است . عمیدی بسال ۶۱۵ هـ (۱۲۸۱ م ۹ در گذشته است.

۲ - حافظ الدین ابوالبرکات عبدالله بن احمد نسفی فقیه معروف حنفی و دارای تألیفات بسیار است وی بسال ۷۱۰ هـ (۱۳۱۱ - ۱۳۱۰ م) در گذشت.

۳ - در چاپهای مصر و بیروت بجای آیه مزبور آخر فصل چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و کامیابی باوست.



## 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 شده اند. و رمز این عقاید ایمانی توحید است از اینرو پیش از شروع در اصل موضوع سزااست که در اینجا نکته لطیفی با برهان عقلی بیاوریم که به سهل ترین روشها و نزدیکترین مأخذها توحید را برای ما آشکار سازد و آنگاه بیحث و تحقیق درباره دانش کلام و مطالبی که بایجاد آن در میان ملت اسلام و موجبات وضع آن اشاره می کند پردازیم. و آن نکته این است:

کلیه حادثات در جهان هستی خواه ذوات یا افعال بشری یا حیوانی ناگزیر باید دارای اسباب و عللی مقدم بر خود باشند که بسبب آنها در مستقر عادت پدید می آیند و وجود هستی آنها بدان اسباب انجام می پذیرد و هر یک از این اسباب نیز بنوبه خود حادث می باشند و ناگزیر باید سبب های دیگری داشته باشند و این سبب ها پیوسته ارتقا می یابند تا به مسبب اسباب و موجد و آفریننده آن که خدائی جز او نیست منتهی می شوند و این اسباب در حالی که رو بارتقا می روند همچنان در طول و عرض گشایش می یابند و دو چندان می شوند و خرد در ادراک و شمارش آنها سرگردان می گردد و بنابر این هیچ چیز بجز دانش محیط<sup>۱</sup> آن اسباب و بویژه افعال بشری و حیوانی را نمی توانند بر شمارد و محصور کند، چه از جمله اسباب افعال بشری و حیوانی بطور مشهود قصدها و اراده ها را میتوان نام برد، زیرا در جهان هستی هیچ فعلی پدید نمی آید جز آنکه بدان قصد و اراده کنند و قصدها و اراده ها اموری روحی و نفسانی هستن و اغلب از تصوراتی که مقدم بر آنها می باشند و یکی بدنال دیگری پدید می آیند ناشی می شوند و این تصورات عبارت از اسباب قصد فعل می باشند. و گاهی اسباب این تصورات دیگری است و سبب هر گونه تصوراتی

---

۱ - یعنی علم خدا

که در نفس پدید می آید نامعلوم است، زیرا هیچکس بر مبادی و ترتیب امور نفسانی آگاه نمی شود، بلکه امور مزبور عبارت از اشیائی هستند که خدا آنها را در اندیشه القا می کند و هنگام اندیشه یکی بدنبال دیگری پدید می آید و انسان از معرفت مبادی و غایات آنها عاجز است بلکه اغلب علم انسانی به اسبابی محیط می شود که در شمار طبایع آشکار می باشند و با نظم و ترتیب خاصی در مدارک آدمی پدید می آیند، زیرا طبیعت محصور نفس و زیر حالت آن می باشد، لیکن دائره تصورات از نفس وسیع تر است چه آنها متعلق بعقل هستند که در مرحله برتر از نفس قرار دارد و بنابر این نفس بسیاری از آنها را درک نمی کند تا چه رسد باینکه بر آنها احاطه یابد. و در این اندیشه باید کوشید و از آن بفلسفه و حکمت شارع پی برد که انسان را از اندیشیدن در اسباب و ایستادگی در برابر آنها نهی کرده است. چه این امر همچون وادی بیکرانست که اندیشه آدمی در آن سرگردان می شود و سودی از آن بر نمیگیرد و حقیقتی بدست نمی آورد. « بگو ای پیغمبر، خداوند است که همه کاری میکند» سپس بگذار ایشان را که در آنچه فرو رفته اند بازی می کرده باشند.»

و چه بسا که انسان بسبب ایستادگی در اسباب و علل، از ارتقای به برتر از آنها دور می شود و در نتیجه در پرتگاه لغزش فرو میافتد و در زمره گمراهان هالک بشمار می آید.

پناه بخدا از نومیدی و زیانکاری آشکار.

و البته نباید گمان کرد که ایستادگی یا بازگشت از آن در قدرت یا اختیار ماست، بلکه این امر بمنزله رنگی است که در نفس نقش می بندد و همچون آئینی « صغه ای » است که بسبب ژرف بینی در اسباب و علل بنسبتی که آنرا خودهم نمی دانیم در آن استوار می شود و ریشه می دواند چه اگر آنرا در می یافتیم از آن پرهیز می کردیم پس سزاست که از آن پرهیزم و یکسره از اندیشیدن در این امر صرف نظر کنیم.

و نیز وجه تأثیر این اسباب در بسیاری از مسبب های آنها نامعلوم است، زیرا شناختن آن اسباب متوقف بر عادت « تجربه » و اقتران آنها بیکدیگر از راه استناد بظاهر است و حقیقت تأثیر و کیفیت آن مجهول است. و بخشنده نشدید از دانش مگر اندکی.<sup>۱</sup>

و بهمین سبب بما امر شده است که از آن چشم بپوشیم و یکسره آنرا الغا کنیم و به مسبب اسباب کل آنها و فاعل و موجد آنها متوجه شویم تا آیین (صبغت) توحید بر حسب دستور شارع که بمصالح دین و طرق خوشبختی ما داناتر است و در نفوسمان رسوخ یابد، زیرا شارع از ماورای حس آگاه است.

پیامبر ﷺ فرموده است: هر که بمیرد و کلمه شهادت: لا اله الا الله را بر زبان جاری کند داخل بهشت می شود. و بنابر این اگر کسی در نزد این اسباب بایستد همانا « از رسیدن پایه ای فراتر » منقطع می شود و اطلاق کلمه کفر بر او سزاوار می باشد و اگر در دریای اندیشه شنا کند و بجستجوی از آن و اسباب و تأثیرات آن یکی پس از دیگری پردازد، من ضمانت می کنم که جز با نومییدی بازنگردد و از اینرو شارع ما را از نگرستن و اندیشیدن در اسباب نهی کرده و ما را بتوحید مطلق دستور داده است چنانکه فرماید:

« بگو ای محمد، اوست خدای یگانه، خدای بی نیاز، نزاده و زائیده نشده و او را همتا و همالی نیست »<sup>۲</sup> و البته نباید به پنداری که اندیشه بر تو القا 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 رای و پنداری ابلهانه است.

و باید دانست که وجود در نزد هر ادراک کننده ای در نخستین نظر منحصر بهمان چیزهائی است که بمشاعر خویش در می یابد و از آن تجاوز نمی کند در

۱ - و ما اوتینم من العلم الاقلیلا . س : ۱۷ ( الاسراء آ ۹ : ۷۸

۲ - سوره اخلاص از آیه ۱ تا پایان

صورتیکه واقعیت امر فی نفسه جز این است و حق از ماورای آن است. مگر نمی بینیم که عالم وجود در نزد آدم کر عبارت از محسوسات چهارگانه و معقولات است و نوع شنیدنیها در نزد او بکلی از عالم وجود ساقط شده است.

همچنین در نزد کور نیز نوع دیدنیها از عالم وجود زایل می گردد و اگر در این باره افراد کور زیر تقلید از پدر و مادر و بزرگان و عموم مردم همعصر خویش قرار نمی گرفتند بهیچرو با اطلاعات مربوط بدیدنیها در عالم هستی اقرار نمی کردند. لیکن آنان در اثبات این گونه مطالب از عامه مردم پیروی می کنند نه بر مقتضای فطرت و طبیعت ادراک خویش. و اگر حیوان بیزبان بسخن می آمد و از او درباره معقولات سوال می شد حتما می دیدیم که نوع معقولات را درعالم هستی انکار میکند و این گونه چیزها یکسره در نزد او وجود ندارد. و چون باین نکته پی بردیم می توانیم بگوئیم که شاید در این جهان نوعی از ادراکات وجود دارد که مغایر مدرکات ما است، زیرا ادراکات ما مخلوق و محدث است و آفرینش خدا از آفرینش مردم بزرگتر می باشد و حصر آن نا معلوم است و دایره عالم وجود از آنچه ما در می یابیم پهناور تر است و خدا از ماورای ایشان احاطه کننده است.<sup>۱</sup> بنابراین درباره حصر نسبت بصحت ادراک و مدرکات خویش مشکوک باش.

و در اعتقاد و عمل خویش از آنچه شارع بتو دستور داده است پیروی کن چه شارع بخوشبختی تو شیفته تر و بسودهای تو داناتر است، زیرا او ازمرحله ایست که مافوق ادراکات تست و دایره آن از دایره خرد تو وسیع تر است و چنین طریقه ای مایه نکوهش خرد و ادراکات آن نخواهد بود، بلکه خرد میزان صحیحی است و احکام آن یقینی است. و دروغ بدانها راه نمی یابد اما با همه این نباید طمع ببندی که امور توحید و آن جهان و حقیقت نبوت و حقایق صفات خدائی و هر آنچه را که در

---

۱ - والله من ورائهم محیط . سوره البروج (۸۵) آیه ۲۰

مرحله ای فراتر از خرد تواست بدان بسنجی زیرا چنین طعمی از محالات خواهد بود.

و مثال آن همچون مردیست که دید با ترازویی زر را وزن می کنند و آنوقت طمع بست با همان ترازو و کوهها را توزین کند. این تصور باطل نشان نمی دهد که ترازوی مزبور در سنجش خود نادرست است، بلکه معلوم می دارد که خرد را حد معینی است و از آن حد در نمی گذرد.

و ممکن نیست بمرحله ای برسد که بر خدا و صفات او محیط شود خرد ذره ای از ذرات وجودی است که بخواست خدا پدید آمده اند و از اینجا می توان با ندیشه غلط کسانی که در اینگونه قضایا خرد را برسمع مقدم می دارند پی برد و کوتاه نظری و تباهی رای آنان را دریافت.

و از آنچه یاد کردیم راه حق آشکار شد و چون این حقیقت را در یافتیم می توانیم گمان کنیم که شاید هنگامی که اسباب در ارتقاء از دایره ادراک وجود ما در میگذرند آنوقت بمرحله ای می رسند که فهم آنها از حد ادراکات ما خارج می شود و در نتیجه خرد در صحرای اوهام گمراه و سرگردان می گردد و باز می ایستد.

و بنابر این توحید: عجز از درک اسباب و کیفیات تأثیرات آنها و وا گذاردن این امر است بآفریننده آن اسباب که بر آنها محیط است، زیرا هیچ فاعلی جز او نیست و همه اسباب بسوی او ارتقا می یابد و بقدرت وی باز می گردد و علم ما به آن آفریننده تنها از این لحاظ است که ما از وی صادر شده ایم و بس. و این مفهوم گفتار یکی از صدیقان است که می گوید، عجز از ادراک خود نوعی ادراک است.

سپس (باید دانست) که معتبر و مهم در این توحید تنها ایمانی نیست که از آن به تصدیق حکمی تعبیر می کنند، زیرا چنین تصدیقی از حدیث نفس<sup>۱</sup> است، بلکه

---

۱ - حدیث نفس، درباره خداوند و عل آن با خود گفتگو کردن است چنانکه معروف است آفت عقل حدیث نفس است.

کمال در آن حصول صفتی از آن است که نفس بدان احوال و کیفیات مختلف را می پذیرد.

چنانکه مطلوب از اعمال و عبادات نیز حصول ملکه فرمانبرداری و انقیاد و تهی بودن آن از همه سر گرمیها و مشغولیتها بجز معبود است تا مرید سالک دگرگون شود و به صفت ربانی متصف گردد. و تفاوت میان حال و علم در عقاید مانند فرق میان قول و اتصاف است. و بیان آن این است که بسیاری از مردم می دانند که مهر و بخشایش نسبت به افراد یتیم و بینوا نوعی تقرب بسوی خدای تعالی و مستحب مؤکد است. و این امر را بزبان می آورند و بدان معترفند و منبع آنرا در شریعت یاد می کنند ولی همین گونه کسان اگر بینوا یا یتیمی از فرزندان بیچارگان را ببینند از او می گریزند و از عهده دار شدن وضع او استنکاف می ورزند تا چه رسد به اینکه از رحمت دستی بسر وی بکشند و همچنین از دیگر مراتب مهر و دلسوزی و صدقه دادن در این باره دوری می جویند اینکه وصف کردیم برای چنین کسانی تنها در مقام علم حاصل می شود و هنوز بمرتبگی نرسیده اند که بدان متصف باشند و بدان عمل کنند.

لیکن مردمی هم هستند که با مقام علم و اعتراف باینکه بخشایش و مهر نسبت به بینوایان نزدیکی بخدای تعالی است دارای مرتبه ای برتر از مقام نخستین می باشند که عبارت از اتصاف به بخشایش و حصول ملکه آن در ایشان است چنانکه اینگونه کسان همینکه یتیم یا بینوایی را ببینند بسوی او میشتابند و در مهربانی نیست به وی طلب ثواب می کنند هر چند آنانرا از این کار بازدارند نمی توانند صبر کنند آنگاه بدست خود هر چه حاضر داشته باشند به او صدقه و احسان می کنند. علم بتوحید نیز با اتصاف بدان چنین است.

و علم خواهی نخواهی بسبب اتصاف حاصل می شود و مبنای چنین علمی بدرجات استوارتر از علمی است که پیش از اتصاف حاصل آید، ولی اتصاف بصرف

علم حاصل نمی شود مگر آنکه بارها در آن عمل شود و بمیزان نامحدود و بشماری تکرار گردد آنوقت ملکه رسوخ می یابد و مرحله اتصاف و تحقیق حاصل می شود. و علم دوم نافع در آخرت بدست می آید، زیرا علم نخستین که خالی از اتصاف می باشد اندک سود و کم فایده است و این علم بیشتر متکلمان است و مطلوب علم «حالی» ناشی از عبادت<sup>۱</sup> است.

و باید دانست که شارع به هر چه انسان را مکلف ساخته است کمال آنرا بیشک در چنین علمی می داند.

و بنابر این اعتقاد، هر چیز جسته شود کمال در آن در علم دوم است یعنی علم که پس از اتصاف بدست می آید و عمل کردن به هر یک از عبادات طلب شود کمال در آن وابسته بحصول اتصاف و تحقیق است.

گذشته از اینکه روی آوردن بعبادات و مواظبت در آن، این ثمره شریف را به بار می آورد. پیامبر صلی الله علیه و آله در رأس عبادات می فرماید: «نور چشم من در نماز است.» چنانکه ملاحظه می شود نماز در نظر پیامبر صلی الله علیه و آله صفت و حالتی است که در آن منتهای لذت و نورچشم خویش را می یابد، این نماز کجا و نماز مردمی که این آیه درباره آنان صدق می کند: پس وای نماز گزاران، آنانکه در نماز خود غفلت کنندگان بیخبرانند.<sup>۲</sup>

بار خدانا ما را موفق کن « وبراه راست رهبری فرما راه آنانکه برایشان انعام کردی نه آنانکه بر ایشان غضب شده و نه گمراهان »<sup>۳</sup> آمین.

از جمیع مطالبی که بیان کردیم بر خوانندگان روشن شد که مطلوب در کلیه تکالیف حصول ملکه راسخی در نفس است که از آن علمی اضطراری برای نفس

---

۱ - عادت ( ن . ل ).

۲ - ﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۚ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ الماعون: ۴ - ۵

۳ - ﴿ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۚ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ الفاتحه: ۶ - ۷

حاصل می گردد و آن علم عبارت از توحید و عقیده ایمانی و خلاصه وسیله ایست که بدان سعادت بدست می آید. این ملکه در کلیه تکالیف قلبی و بدنی یکسان است و از آن در می یابیم ایمانی که اصل و سرچشمه کلیه تکالیف بشمار می رود نیز بمثابه همین ملکه است و دارای مراتب چندیست که نخستین مرتبه آن تصدیق قلبی موافق با زبان و برترین پایه آن حصول کیفیتی بسبب این اعتقاد قلبی و اعمال مربوط بآن است که همواره بر قلب مستولیست و در نتیجه اعضا و جوارح از آن پیروی می کنند و کلیه اعمال و تصرفات در زیر فرمان آن در می آیند.

چنانکه کردارهای آدمی یکسره از این تصدیق ایمانی فرمانبری می کنند و این کیفیت از بلندترین پایه های ایمان بشمار می رود و عبارت از ایمان کاملی است که شخص مومن با چنین ایمانی به هیچ گناه صغیر و کبیری دست نمیآورد، زیرا حصول ملکه ورسوخ آن نمی گذارد شخص باندازه یک چشم بر هم زدن هم از طرق ایمان منحرف گردد.

پیامبر ﷺ می فرماید: «زنا کار هنگام زنا کردن مومن نیست» و در حدیث هرقل آمده است که وقتی از ابوسفیان بن حرب درباره پیامبر ﷺ و احوال او سوال می کرد در خصوص اصحاب آن حضرت پرسید که: آیا هیچیک از آنان [ پس از دخول در دین ] بعلت نارضائی و خشونت از آن مرتد می شود؟

گفت: نه هر قل گفت: ایمان هنگامیکه بشاشت آن در دلها جایگیرد و با نفس درآمیزد چنین است. و معنی گفتار او این است که ملت ایمان هر گاه پایدار و مستقر شود مانند همه ملکاتی است که استقرار می یابند و سرپیچی نفس از آنها بسیار دشوار است، زیرا ملکه مزبور بمثابه جبلت و فطرتی می شود.

و این نوع ایمان مرتبه عالی آن بشمار می رود و در مرتبه دوم نسبت به عصمت می باشد، زیرا عصمت برای انبیاء ﷺ واجب است، و جویی سابق (وازلی) و حصول آن برای مومنان تابع اعمال و تصدیق ایشان می باشد و بسبب این ملکه



ورسوخ یافتن آن تفاوت در ایمان روی می دهد چنانکه از گفتارهای سلف بر انسان تلاوت شود، و در تراجم بخاری در باب ایمان بسیاری از آنها آمده است از آن جمله آمد: «ایمان گفتار و کردار است و فزونی و نقصان می یابد» و نیز گوید: «نماز و روزه از ایمان است» انجام دادن تکالیف رمضان از ایمان است و « شرم و حیا از ایمان است.» و مراد از همه اینها ایمان کاملی است که بخود آن و [حصول] ملکه آن اشاره کردیم. و آن جنبه فعلی یا عملی دارد. اما در تصدیقی که از نخستین مراتب ایمان بشمار می رود اختلاف و تفاوتی وجود ندارد، چه آنانکه اوایل اسماء را معتبر شمردند و آنها را [ بر تصدیق حمل کنند از تفاوت منع شوند چنانکه ائمه متکلمان گفته اند و آنانکه اواخر اسماء را معتبر شمردند<sup>۱</sup> و آنها را حمل کنند] بر این ملکه ای که ایمان کامل است تفاوت بر ایشان آشکار می شود و این در اتحاد حقیقت اولی که تصدیق است مایه نکوهش نیست، زیرا تصدیق در همه مراتب ایمان وجود دارد و کمترین<sup>۲</sup> مرتبه ای است که نام ایمان بر آن اطلاق می شود و همین پایه است که شخص را از وابستگی بکفرع رهائی می بخشد و تمیز دهنده میان کافر و مومن<sup>۳</sup> است و بنابر این ایمان کمتر از این مرتبه جزایی ندارد، و آن بخودی خود حقیقت واحدی است که در آن هیچگونه تفاوتی وجود ندارد، بلکه چنانکه گفتیم تفاوت در کیفیتی است که در سایه اعمال پدید می آید و بنابر این سزااست که نیک این نکته را دریابی. و باید دانست که شارع برای ما به تصویب همان ایمانی پرداخته که در نخستین مرتبه به تصدیق قلبی و اعتقاد باطنی درباره آنها مکلف ساخته است، در عین این که باید به زبان هم به آنها اقرار و اعتراف داشته باشیم و امور مزبور عبارت از عقایدی است که در دین مقرر شده است، چنانکه هنگامیکه از پیامبر ﷺ درباره ایمان سوال شده فرمود:

۱ - قسمت داخل کروهه در چا پاریس نیست.

۲ - و نخستین ( ن . ل )

۳ - و مسلمان ( ن . ل )

« ایمان این است که بخدا و فرشتگان و کتب و پیامبرانش و روز رستاخیز اعتقاد پیدا کنی و هم به نیک و بد سرنوشت (قدر) ایمان آوری» و اینها عبارت از همان عقاید ایمانی که در علم کلام بیان شده اند.

و اینک به اجمال بآنها اشاره می کنیم تا حقیقت این فن و کیفیت حدوث آن بر تو روشن شود:

باید دانست چون شارع ما را به ایمان آوردن به آفریننده ای فرمان داد که همه افعال را به وی باز گردانده و ویرا در کلیه آنها یگانه و منفرد کرده است چنانچه یاد کردیم و ما را آگاه ساخت که رستگاریمان هنگام فرا رسیدن مرگ در این ایمان است ما را به کنه حقیقت این آفریننده آگاه نساخت، زیرا چنین امری برای ادراک ما دشوار و برتر از کیفیتی است که ما در آن هستیم، از این رو ما را مکلف ساخت که نخست معتقد شویم آن آفریننده ذاتا منزله از مشابَهت بامخلوقات است و گرنه دست نبود که او آفریننده ایشان باشد، زیرا بر حسب چنین فرضی فرقی میان او و مخلوقات وجود نمی داشت.

سپس بما دستور داد که آفریننده را از صفات نقص منزله بدانیم و گرنه آن وقت به مخلوقات شباهت می یافت. و آنگاه ما را به یگانگی در خدائی او امر فرمود و گرنه بسبب تمایز آفرینش انجام نمی یافت، پس از آن دستور داد که معتقد باشیم آن آفریننده دانای تواناست چه به این صفت انجام یافتن افعال « مخلوق» برای کمال ایجاد و آفرینش گواه « اجرای » احکام اوست.

و هم دارای اراده است و گرنه هیچ یک از مخلوقات نسبت به دیگری خصوصیت و امتیاز نمی یافت. و نیز او سرنوشت هر موجودی را تعیین می کند و گرنه اراده حادث « مخلوق» است و او پس از مرگ به منظور تکمیل عنایت خود به

---

۱ - یکدیگر را منع کردن و زد و خورد و تعارض اراده ها .

ایجاد و آفرینش [نخستین] <sup>۱</sup> ما را زنده می کند [و اگر خلقت آدمیان صرفاً برای نیستی می بود] همانا کاری بیهوده و عبث بشمار می رفت. پس از آن خلقت برای بقای جاویدان پس از مرگ است. و فرمود که به بعثت پیامبران برای رستگاری از بدبختی این معاد معتقد باشیم، زیرا احوال آدمیان در آن روز از لحاظ سعادت تو شقاوت مختلف خواهد بود و ما بدان آگاهی نداریم و کمال لطف خدا به آدمیان در این است که ایشان را از چگونگی آن روز خبر دهد و دو راه سعادت یا شقاوت را برای وی باز گوید که بدانیم بهشت مخصوص ناز و نعمت و دوزخ برای عذاب است. اینهاست امهات عقاید ایمانی که با ادله عقلی به ثبوت رسیده است و ادله آنها از کتاب و سنت بسیار است سلف آن عقایدی را از ادله مزبور بدست آورده و علما ما را به آنها رهبری کرده و پیشوایان دین آنها را مسلم و محقق ساخته اند. اما پس از چندی در تفصیل این عقاید اختلاف روی داده و بیشتر انگیزه های این اختلافات آیات متشابه است. و اختلافات مزبور سبب کشمکش ها و مناظرات و استدلالهائی شده است که جنبه عقلی آنها بیش از نقل است و در نتیجه علم کلام وضع شده است.

و اینک بدین سان به تفصیل این مجمل می پردازیم:

در قرآن وصف معبود به صورت تنزیه مطلق آمده است چنانچه وصف مزبور در آیات بسیاری دلالت آشکار بر تنزیه او دارد و نیاز بتأویل هیچ یک از آنها نیست و کلیه این آیات «سلوب» است و هر یک در باب خود صریح و آشکار می باشد و از این رو ایمان بآنها از واجبات به شمار می آید و گذشته از این در سخنان شارع صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه رضی الله عنهم و تابعین آیات مزبور بر حسب دلالت ظاهری آنها تفسیر شده است.

---

۱- در چابهای مصر و بیروت کلمه اتحاد غلط و بطور کلی عبارت مغشوش است.

از سوی دیگر در قرآن آیات قلیل دیگری وجود دارد که مایه تو هم تشبیه می شود [ و این تشبیه یکبار در ذات و بار دیگر در صفات است لیکن سلف بعلت آنکه ادله تنزیه فزونتر بودند و دلالت آشکار داشتند آنها را بر آیات قلیل متشابه غلبه دادند و بمحال بودن تشبیه پی بردند و آنرا به مردم آموختند]<sup>۱</sup> و حکم کردند که آیات مزبور نیز کلام خداست و از این رو بدانها ایمان آوردند و در معنی آنها به بحث و تأویل پرداختند.

و این شیوه معنی گفتار بسیاری از سلف است که گفته اند « آنها را همچنان که نازل شده اند بخوانید» یعنی ایمان بیاورید که آن آیات از جانب خداست ولی متعرض تأویل و تفسیر آنها نشوید از این رو که ممکن است آیات مزبور برای آزمایش باشد. پس واجب است در برابر آنها از هر تأویلی باز ایستیم و بدانها اذعان کنیم.

و در عصر سلف گروه قلیلی بدعت گذاران پدید آمدند و از آیات متشابه پیروی کردند و در تشبیه فرو رفتند از این رو دسته ای در ذات او به تشبیه پرداختند و معتقد شدند که خالق دارای دست و پا و چهره است و بطواهری که در آیات آمده بود عمل کردند و سرانجام در پرتگاه تجسیم صریح و مخالفت با آیات تنزیه فرو افتادند [ زیرا معقولیت جسم مقتضی نقص و نیازمندی است]<sup>۲</sup> در صورتیکه غلبه دادن آیات سلوب درباره تنزیه مطلق که در موارد بیشتری نازل شده اند و از لحاظ دلالت آشکارتر می باشند. از در آویختن بطواهر این آیاتی که از آنها بی نیاز هستیم و هم از جمع میان دو دسته دلیل با این تأویلات آنان (مشبه و مجسمه) شایسته تر است این گروه از شناعت شیوه خویش به چنین گفتاری پناه برده اند که: جسم است ولی نه مانند اجسام. در صورتی که این گفتار از عقاید ایشان دفاع نمی کند زیرا گفته

---

۱ - از «ب» و «ینی»

۲ - از «ینی»

ای متناقض و جمع بیان میان نفی و اثبات است، هر گاه برای معقولیت احدی از جسم باشند و اگر مخالف آن باشند و معقولیت متعارف رانفی کنند، آن وقت با ما در تنزیه موافق خواهند بود و از توجیحات ایشان چیزی باقی نمی ماند جز اینکه لفظ جسم را یکی از اسماء او قرار داده اند و چنین جعلی متوقف بر اجازه می باشد.

و دسته دیگری از آنان قائل به تشبیه در صفات شده اند چنانچه برای خدا جهت واستقرار و نزول و صوت و حرف زدن و امثال اینها اثبات کرده اند و گفتار ایشان به تجسم باز می گردد این گروه هم مانند دسته نخستین باین گفتار متشبث شده اند که: «صوتی است، ولی نه مانند اصوات، جهتی است نه همچون جهات، نزولی است نه مانند نزولهایی که در اجسام قصد می کنند» و این عقیده هم به همان چه دسته نخستین رانده شدند رد می شود.

و برای این ظواهر «یا آیات اسلوب» راهی بجز اعتقادات و مذاهب سلف و ایمان به آنها چنانکه باید باقی نمانده است تا بخاطر نفی معانی آنها نفی بخود آنها منجر نشود با اینکه آنها صحیح و ثابت اند در قرآن و نظریات ابن ابوزید در «عقیده الرساله» و کتاب «مختصر» و نوشته های حافظ بن عبدالبر در تألیفش و دیگران بهمین منظور متوجه است چه ایشان در پیرامون این معنی سخن می گویند و نباید از قرائنی که در ضمن سخنان ایشان بر این معنی دلالت می کند چشم پوشید.

آنگاه پس از آنکه علوم و صنایع توسعه یافت و مردم شیفته تدوین و بحث در مسائل گوناگون و شیوه های مختلف شدند و مندرج در آیات سلوب را تعمیم دادند و در نتیجه بنفی صفات معانی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات بیش از آنچه در احکام آنها بود حکم کردند، زیرا به گمان ایشان بنابر این صفات تعدد قدیم لازم می آید. در صورتی که گمان ایشان به این دلیل مردود است که صفات نه عین ذات او است و نه جز ذات وی.

همچنین [صفت اراده]<sup>۱</sup> و شنیدن و دیدن را نیز از خدا نفی کردند چه این صفات را از عوارض اجسام می دانستند و حال اینکه این گفتار ایشان هم مردود است. زیرا در مدلول این الفاظ بنیه و اندامی شرط نشده است بلکه منظور ادراک مسموع و مبصر است<sup>۲</sup> و صفت کلام را نیز نفی کرده اند به علت شباهت آن به آنچه در شنیدن دیدن هست و صنعت کلامی را که قائم بنفس است درک نکردند و از این رو به مخلوق بودن قرآن حکم کردند و این بدعتی است که سلف بر خلاف آن تصریح کرده اند و زیان این بدعت عظیم بود و برخی از خلفا از ائمه عصر خود آن را پذیرفتند و مردم را بدان وا داشتند و پیشوایان دین به مخالفت با ایشان برخاستند و در نتیجه تازیانه زدن بسیاری از پیشوایان را روا دانستند.<sup>۳</sup> و برخی را نیز کشتند و این امر سبب شد که اهل سنت به ادله عقلی برخلاف این عقاید برخاستند تا بدفع پدید آمدن این گونه بدعتها پردازند و کسی که بدین منظور اهتمام ورزید شیخ ابوالحسن اشعری پیشوای متکلمان بود که حد وسط طرق مختلف را برگزید و تشبیه را رد کرد و صفات معنوی را به اثبات رسانید و درباره تنزیه به همان میزانی که سلف آنرا محصور کرده بودند اکتفا کرد و ادله مخصص به تعمیم او را گواه شدند از این رو صفات چهار گانه معنوی و شنیدن و دیدن کلام قائم بنفس را به طریق عقل و نقل اثبات کرد و در این باره به رد کلیه عقاید بدعت گذاران پرداخت و با ایشان درباره مسائلی که برای این بدعتها تهیه کرده بودند از قبیل صلاح و اصلح و تحسین و تقبیح، به گفتگو پرداخت و عقاید مربوط به بعثت و احوال معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و بحث درباره امامت را نیز باین موضوع ملحق

۱ - از « پ » چنین است: و بنفی صفت اراده حکم کردند و آنگاه ایشان را لازم می آمد که قدر را هم نفی کنند چه معنای آن بر اراده به کائنات سبقت داشت و بنفی دیدن و شنیدن حکم کردند.

۲ - ادراکی برای مسموع و مبصر است. ( ن . ل ).

۳ - و این در سال ۲۱۲ هجری بود که مأمون خلیفه بترویج نظریه مخلوق بودن قرآن پرداخت و مخالفان را بشدت تازیانه می زد و وقایع « محنت » پدید آمد.

ساخت چه در این هنگام بدعت امامیه پدید آمده بود و عقیده داشتند که امامت از جمله عقاید دینی بشمار می رود و بر پیامبر تعیین آن واجب است و باید با تعیین کسی که امامت از آن او است خود از عهده این امر بدر آید.

و همین تکلیف بر امت نیز واجب می شود. و غایت و منتهای امر امامت این است که قضیه ای مربوط به مصالح امت و امری اجماعی است و به عقاید (ایمانی) ملحق نمی شود و به همین سبب آن را به مسائل این فن الحاق کرده و مجموعه آنها را علم کلام نامیده اند یا بدین سبب که در آن علم از مناظره برخلاف بدعتها گفتگو می شود و این مناظرات کلام صرف است و به علمی باز نمی گردد و یا بعلمت آن که سبب وضع علم کلام و تحقیق و تتبع در آن تنازع ایشان در اثبات کلام نفسانی است.

پس از چندی شیخ ابوالحسن اشعری پیروان بسیاری پیدا کرد و بعد از وی شاگردانش مانند ابن مجاهد و دیگران طریقه او را دنبال کردند و این طریقه را قاضی ابوبکر باقلانی از آنان فرا گرفت و در طریقه مزبور بمقام پیشوائی نائل آمد و آنرا تهذیب کرد و بوضع مقدماتی عقلی پرداخت که ادله افکار و نظریات بر آنها متوقف میگردد از قبیل اثبات جوهر فرد و خلاء و اینکه عرض قائم به عرض نمی باشد و در دو زمان باقی نمیماند و امثال اینها از مسائلی که ادله ایشان بر آنها متوقف است و این قواعد را از لحاظ وجوب اعتقاد بآنها تابع عقاید ایمانی قرارداد، زیرا این ادله (اعتقادی ثابت کننده اعتقادات) متوقف بر این عقاید است و (هم از این رو معتقد بود) که بطلان دلیل سبب بطلان مدلول می شود و سرانجام این طریقه تکمیل گردید و در زمره بهترین فنون نظری و علوم دینی بشمار آمد. لیکن صورتهای ادله<sup>۱</sup> در آن فن برخی اوقات بشیوه صناعی نبود بعلمت آنکه هنوز آن قوم در مرحله سادگی بودند و از سوی دیگر صناعت منطق که بدان ادله رامی آزمایند<sup>۱</sup> و قیاسها را بوسیله آن معتبر می شمارند و در آن روزگار هنوز در میان ملت اسلام رواج نیافته و اگر هم

---

۱ - در جایهای مصر و بیروت نیست.

اندکی از آن متداول شده بود متکلمان آنرا بکار نمی بردند، زیرا فن منطق در ردیف علوم فلسفی بشمار می رفت که بکلی مابین عقاید شرعی بود و از این رو فن منطق در میان ایشان متروک بود. انگاه پس از قاضی ابوبکر باقلانی امام الحرمین ابوالمعالی پدید آمد و او در این طریقه کتاب « شامل » را املا کرد و در آن داد سخن داد و به شرح و بسط آن پرداخت سپس کتاب « ارشاد » را تلخیص کرد و مردم 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 می باشد و همچنان که ادله علوم فلسفی را با منطق میآزمایند ادله دیگر علوم رانیز با آن میسنجند. و از آن پس به این قواعد مقدماتی فن کلام که متقدمان وضع کرده بودند در نگرینستند و با بسیاری از آنها با براهینی که بدیشان رسیده بودمخالفت کردند و چه بسا که بسیاری از براهین ایشان مقتبس از کلام فلاسفه در مباحث طبیعیات والهیات بود. و چون آنها را با معیار منطق آزمودند این امر آنان را بسوی منطق آورد و به بطلان مدلول بسبب بطلان دلیل آن معتقدنشوند چنانکه قاضی (ابوبکر باقلانی) بدان عقیده داشت و طریقه مزبور از مصطلحات ایشان گردید و مابین طریقه نخستین بود و آنرا بنام طریقه متأخران می خواندند. و چه بسا که در این طریقه رد بر فلاسفه را نیز درباره مسائلی از فلسفه که مخالف عقاید ایمانی بود داخل کردند و فلاسفه را در زمره دشمنان عقاید (ایمانی) قرار دادند، زیرا شیوه های ایشان با بسیاری از مذاهب بدعت گذاران متناسب بود. و نخستین کسی که در طریقه کلام بر این منهج و شیوه بتألیف پرداخت غزالی بود وامام ابن خطیب (فخر رازی) و گروهی از علما نیز به پیروی از غزالی پرداختند و بتقلید از وی اعتماد کردند. انگاه متأخران پس از ایشان به در آمیختن کتب فلسفه فرو رفتند و کار موضوع دو علم (کلام و



فلسفه) برایشان مشتبه شد چنانکه بسبب اشتباه مسائل آن دو دانش، موضوع فلسفه و کلام را یکی می شمردند.

و باید دانست که متکلمان در بیشتر کیفیات طریقه خویش برای اثبات وجود باری و صفات او بکائنات و احوال آن استدلال می کردند و استدلال ایشان اغلب چنین بود و از سوی دیگر فیلسوف هم در طبیعات درباره جسم طبیعی می اندیشید که قسمتی از این کائنات است، ولی نظر او در این باره مخالف نظر متکلمان بود و چه فیلسوف در جسم از لحاظ حرکت و سکون می نگرد و متکلم در آن از این حیث میاندیشد که برفاعل دلالت می کند همچنین اندیشه فیلسوف در الهیات تنها نظری در وجود مطلق و مقتضیات ذاتی آن است لیکن نظر متکلم در وجود از این لحاظ است که بر موجد دلالت می کند. خلاصه موضوع علم کلام در نزد اهل آن عبارت از عقاید ایمانی<sup>۱</sup> است که پس از فرض اینکه مسائل آن از جانب شرع صحیح باشد ممکن است بر آنها با ادله عقلی نیز استدلال کرد تا بدعتها از میان برود و انواع شکها و شبهه ها از این عقاید زائل گردد و هر گاه در کیفیت پدید آمدن این فن بیندیشیم و ببینیم که چگونه سخنان علما در این باره بتدریج و نسل بنسل تغییر یافته است و همه آنان عقاید ایمانی را صحیح فرض می کردند و رفع حجت ها و ادله را می طلبیدند آنوقت بصحت آنچه ما درباره موضوع این فن مقرر داشتیم پی خواهیم برد و در خواهیم یافت که از آن تجاوز نمی کنند. و در نزد متأخران دو طریقه با هم در آمیخته و مسائل علم کلام با مسائل فلسفه چنان مشتبه شده است که باز شناختن یکی از دیگری ممکن نیست و طالب آن فن از کتب ایشان چیزی بدست نمی آورد، چنانکه بیضاوی در «طوالع» این شیوه را بکار برده و کسانی که از علمای ایران پس از وی آمده اند در کلیه تألیفاتشان از روش بیضاوی پیروی کرده اند.

---

۱ - اسلامی . پ.

چیزی که هست گاهی برخی از طالبان علم باین طریقه بدین منظور توجه می کنند که به مذاهب گوناگون و شیوه اغراق در معرفت محاجه و مناظره آگاه شوند زیرا در این طریقه استدلال بحد و فور یافت می شو.

و اما برای پیروی از طریقه سلف در عقاید علم کلام باید تنها بطریقه قدیم متکلمان رجوع کرد و اصل آنرا می توان در کتاب « ارشاد » و تألیفات کسانی یافت که از صاحب آن پیروی کرده اند. و هر که بخواهد در عقاید خویش به رد بر فلاسفه بپردازد لازم است بکتب غزالی و امام ابن خطیب (فخر رازی) رجوع کند. در این گونه کتب هر چند با اصطلاح قدیم مخالفت شده است، ولی مسائل آنها با فلسفه در نیامیخته و موضوع آنها چنانکه در طریقه متأخران پس از آنان مشاهده می شود با یکدیگر مشتبه نشده است. و خلاصه سزااست که بدانیم این دانش معروف بعلم کلام در این روزگار بر طالبان علم ضروری نیست، زیرا ملاحظه و بدعت گذاران منقرض شده اند و کار اهل سنت در آنچه نوشته و تدوین کرده اند برای ما کافی است و احتیاج به ادله هنگامی است که به مدافعه و یاری پردازند، اما اکنون از آن ادله بجز کلامی که باری (تعالی) را از ابهامات و اطلاعات آن تنزیه کند باقی نمانده است. و جنید بقومی گذشت که در میان ایشان برخی از متکلمان با رافضه در علم کلام پرداخته بودند آنگاه پرسید این گروه چه کسانی هستند؟ گفتند آنها گروهی باشند که خدا را با ادله از صفات حدوث و نشانه های نقص منزه می سازند. جنید گفت:

« نفی عیب در جائیکه عیب محال باشد خود عیب است » لیکن با همه این، علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسیکه حافظ سنت است ندانستن استدلال های نظری درباره اثبات عقاید پسندیده نیست. و خدا دوست مومنان است.<sup>۱</sup>

---

۱ - ﴿ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ آل عمران: ۶۸

## فصل ۱

درکشف حقیقت از متشابهات<sup>۲</sup> کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که

بسبب آنها در عقاید طوائف سنی « پیران سنت »

و بدعت گذاران روی داده است.

باید دانست که خدا (سبحانه) پیامبر ﷺ را در میان ما برانگیخت تا ما را به رستگاری و کامیابی در نعمتها بخواند و قرآن کریم را به زبان عربی آشکار و روشن نازل کرد و در آن ما را بتکالیفی مخاطب ساخت که مایه رهبریمان بسعادت است و در ضمن این خطاب لازم بود صفات و نامهای خود (سبحانه) را یاد کند تا ذات خویش را بما بشناساند و روان وابسته بتن آدمی و وحی، را باز گوید و فرشتگانی را که میانجی میان او و پیامبران هستند نام برد وهم در آن کتاب روز رستاخیز و اخبار تعدید آمیز مربوط بدان را یاد کرده، ولی به هیچ رو برای ما وقت آنرا تعیین نفرموده است. وهم در این قرآن کریم حروف مقطعی از الفبا در آغاز برخی از سوره ها یافت میشود که ما را بفهمیدن آن ها راهی نیست و کلیه اینگونه از مندرجات آن کتاب را متشابه نامیده و جستجوی معانی آنها را منع کرده است.

چنانکه می فرماید: «اوست که کتاب را بر تو فرو فرستاد و آن آیاتی محکم است که اصل کتاب بشمار می روند و دیگر متشابهات اند پس آنانکه در دلهایشان پی به باطل است به منظور فتنه جوئی و جستن تأویل آنها از متشابهات پیروی می کنند در صورتیکه هیچکس جز خدا تأویل آنها را نمی داند و راسخان در علم می گویند

---

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و در نسخه خطی « بنی جامع » نیست و در چاپ پاریس در جلد ۳ از فصل علم الکلام و پیش از فصل علم التصوف از ص ۴۴ تا ۵۹ آن جلد را فرا گرفته است.

۲ - متشابه آن است که معنی و حقیقت آن معلوم نشود و ضد محکمت است که در قرآن آیه (۵) سوره ۳ آل عمران بدان اشاره شده است و سوره محکمه را سوره غیر منسوخه گویند و آیات محکمت عبارت از آیات واضح و استواری هستند که شوننده بعلت وضوح و روشنی معنی نیاز به تأویل و تفسیر آنها نداشته باشد مانند قصص انبیاء(ع) و مقابل آنها را متشابهات خوانند . و بقولی از: قل تعالوا ائنا ما حرم ربکم علیکم .. تا آخر سوره آیات محکمت اند. از اقرب الموارد و منتهی الارب آیه مزبور را سوره ۶ (الانعام) آیه ۱۵۲ است.

بدان ایمان آوردیم همه از نزد پروردگار ماست، ولی جز خردمندان پند نمی‌گیرند»<sup>۱</sup> و صحابه دانشمندان سلف و تابعان، این آیه را چنین توجیه کرده اند که «محکّمات» عبارت از آیات آشکاریست که احکام آنها ثابت است و به همین سبب فقیهان در اصطلاحات خود می‌گویند: «محکم چیزی است که معنی آن روشن باشد.» و اما درباره مشابّهات ایشانرا گفته ای گوناگونی است برخی گفته اند: متشابه آیاتی هستند که بعلت تعارض آنها با آیه دیگر یا با عقل، برای صحت معنی آنها به اندیشه و تفسیر نیاز داشته باشند و بسبب همین تعارض دلالت و مفهوم آنها پوشیده می‌ماند و مشتبه می‌شوند و برحسب همین نظریه ابن عباس گفته است: «متشابه گفتاریست که بدان ایمان می‌آورند، ولی بآن عمل نمی‌کنند» و مجاهد و عکرمه گفته اند: «هر چه بجز آیات احکام و قصص باشد متشابه است.» وقاضی ابوبکر «باقلائی» و امام الحرمین نیز با این رای موافقت کرده اند.

و ثوری و شعبی و گروهی از عالمان سلف گفته اند: متشابه آیاتی است که راهی بدانستن آنها نباشد مانند: علایم وقوع رستاخیز و اوقات اخباری که در این باره مردم را بدان تهدید کرده اند و حروف تهجی اوایل سوره ها. و اینکه در آیه می‌فرماید: «آیات محکم اصل کتاب بشمار می‌روند» یعنی بخش عمده و بیشتر آن. و بنابر این متشابه قسمت کمتر قرآن است و گاهی برخی از آنها را در ردیف آیات محکم می‌آورند.

آنگاه پیروان آیات متشابه را مورد نکوهش قرار داده است از این رو که آنها را بمعنی هائی تأویل یا تفسیر کرده اند که از زبان عرب یا همان زبانی که ما را بدان خطاب کرده است مفهوم نمی‌شوند. و آن گروه را (اهل زیغ) یعنی منحرف از حق نامیده است مانند کافران و زندیقان و جاهلان بدعت گذار و فرموده است این عمل

۱ - ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ آل عمران: ۷ - تا آخر آیه ۷ سوره عمران.

آنان بقصد فتنه است که بمنزله شرک یا اشتباه کاری بر مومنان است یا آنها را بر طبق دلخواه خود هر گونه بخواهند تأویل می کنند و در بدعت‌های خویش از آنها پیروی می نمایند. سپس خبر می دهد (سبحانه) که تأویل آنها بخود وی اختصاص دارد و کسی جز او آنها را نمی داند و میگوید: « و تأویل آنها را جز خدا کسی نمی داند» آنگاه عالمان را فقط بسبب ایمان بآنها می ستاید و می فرماید و راسخان در علم می گویند بدان ایمان آوردیم. و به همین سبب سلف « راسخون » را بطور استیناف<sup>۱</sup> خوانده و آنرا بر عطف ترجیح داده اند، زیرا ایمان به غیب در ستودن 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 نمی دانند و بالتیجه غیب نیست و گفتار خدا « همه از نزد پروردگار ما است » بدین معنی کمک می کند و نشان می دهد که تأویل آن برای بشر نا معلوم است چه از الفاظ عرب معانی و مفاهیمی درک می شود که عرب آنها را برای آن معانی وضع کرده اند، پس هر گاه اسناد دادن خبر به مسندالیه محال باشد آنوقت معنی و مدلول کلام را در نخواهیم یافت. و اگر چنین عباراتی از نزد خدا در دسترس ما قرار گیرد دانستن آنها را بخود وی واگذار می کنیم و خویش را بمدلول آنها مشغول نمی سازیم چه برای ما راهی به درک آنها نیست و عایشه رضی الله عنها گفته است: « هر گاه کسانی را ببینید که در آیات قرآن بحث و مجادله می کنند باید بدانید آنها همان کسانی هستند که خدا ایشان را اراده کرده است » (یعنی در آن قسمت آیه که می فرماید « فی قلوبهم زیغ » دل آنان به بیراهه و باطل منحرف است) پس از آنان پرهیزید. شیوه و عقیده سلف درباره آیات متشابه چنین است و در سنت نیز الفاظی آمده است که مانند اینگونه آیات است و آن گروه آنها را بهمان شیوه آیات توجیه می کنند، زیرا منبع همه آنها یکی است.<sup>۲</sup>

۱ استیناف در تداول نحو عرب این است که کلمه را بر ما قبل عطف نکنیم و (واو) را (واو) عطف ندانیم چه کلمه مزبور در لغت بمعنی ابتدا کردن و از سر گرفتن است.

۲ - زیرا پیرو همه آنها یکی است. B

و هرگاه انواع متشابهات بنابر آنچه یاد کردیم ثابت شود پس باید بموارد اختلاف مردم درباره آنها رجوع کنیم. از این رو آن قسمتی از آیات بر حسب گفته های ایشان به رستاخیز و علائم آن و مواقع تحذیرها و عدد فرشته های موکل بر دوزخیان<sup>۱</sup> و امثال اینها مربوط است نمی توان 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 زمان های حادثه هائی است که بر طبق نص<sup>۲</sup> قرآن علم و دریافت آنها بخدا اختصاص یافته است چنانکه این معنی در قرآن بزبان پیامبر ﷺ او تصریح شده و گفته است: «همانا علم آنها در نزد خداست.»<sup>۳</sup> و جای شگفت است که برخی آنها را در زمره متشابهات شمرده اند.

و اما حروف مقطع آغاز سوره ها، 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 می باشد، زیرا قرآنی که نازل گردیده است از آن حروف تألیف شده است و بشر در فهم آنها همه باهم برابرند، ولی پس از ترکیب حروف می بینیم میان آنها تفاوت و اختلاف در فهم آن موجود است و اگر حروف مزبور از این شیوه ای که دلالت آنها متضمن بر حقیقت است عدول کند (یعنی بی ترکیب و بصورت مقطع آورده شوند) در این صورت باید بنقل صحیح (یعنی نقل صحیح حرف به معنی جدید) باشد مانند اینکه می گویند «طه» کنایه از «یا طاهر» و «هادی» است و امثال اینها. و حال آنکه نقل صحیح دشوار و ممتنع است و از اینرو و نظریه متشابه درباره آنها پدید می آید.

---

۱ - اشاره به «سندع الزبانیة» س : ۹۶ آ : ۱۸ و زبانیه بمعانی سرکش از جن وانس و سرهنگ یا شرطی دوزخیان است و در صحاح آمده است زبانیه در نزد عرب بمعنی شرطه است و فرشتگاه موکل بر دوزخ را از این رو بدان نامیده اند ، زیرا بوسیله آنها دوزخیان را به دوزخ می رانند . ۰ از اقرب متهی الارب (

۲ - نعت . B

۳ - رجوع به سوره ۷ (الاعراف ) آیه ۱۸۶ و ۱۸۷ شود.

و اما درباره وحی و فرشتگان و روح و جن باید گفت که متشابه بودن آنها از لحاظ این است که معنی و دلالت حقیقی آنها پوشیده است، زیرا مفاهیم مزبور از معانی و متعارف و معمولی نیست (که همه آنها را بشناسند) و بدین سبب آیات مزبور در شمار متشابهات آورده شده اند و گاهی برخی از مردم کلیه مسائلی را که از لحاظ مفهوم مشابه آنها هستند بموضوع مزبور ملحق میکنند از قبیل: کیفیات رستاخیز و بهشت و آتش (دوزخ) و دجال و فتنه ها (فتنه هائیکه پیش از رستاخیز روی می دهد) و علائم بشارت دهنده (پیش از رستاخیز) و هر آنچه مخالف عادات مألوف مردم است و این فکر چندان هم از حقیقت دور نیست، ولی جمهور عالمان و بویژه متکلمان (عالمان دانش کلام) با این نظر موافق نیستند. بطوریکه تفسیر و توجیه هر یک را همچنان در کتب ایشان می بینیم تعیین کرده اند و بنابر این متشابهی باقی نمی ماند بجز صفاتی که خدا خویشان را در کتاب خویش و از زبان پیامبرش وصف کرده است، از قبیل صفاتی که ظاهر آنها از نقصان یا ناتوانی حکایت می کند و مردم پس از سلف که شیوه و عقیده آنها را بیان کردیم درباره این ظواهر اختلاف کرده و با هم بستیز برخاسته اند و در نتیجه بعقاید آنان بدعت ها راه یافته است و اینکه به بیان شیوه ها و عقاید آنان می پردازیم و سعی می کنیم نظریات صحیح را بر فاسد ترجیح دهیم و در توفیق بدین امر جز از خدای یاری نمی طلیم: باید دانست که خدا (سبحانه) خود را در کتاب خویش بدین صفات وصف کرده است: دانا - توانا - اراده کننده - زنده - شنوا - بینا - متکلم - جلیل - کریم - جواد - منعم - عزیز - عظیم. و همچنین برای خود دو دست و دو چشم و پا و زبان و جزاینها ثابت کرده است و بنابر این برخی از این صفات صحت خدائی او را ایجاب می کند مانند: دانش و توانائی و اراده و سپس حیات که شرط همه آنهاست دسته ای از آنها صفت کمال می باشد مانند شنوائی و بینائی و کلام و بعضی مایه توهم نقص می شود مانند:

مستقر بودن و نازل شدن. و آمدن. و همچون رخسار و دستها و چشمان که از صفات موجودات حادث بشمار می روند.

گذشته از این شارع چنانکه در صحیح آمده است (صحیح بخاری) بما خبر داده که ما پروردگار خود را در روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می بینیم چنانکه هیچکس از حق بر خورداری از دیدار او محروم نمی شود<sup>۱</sup> اما صحابه سلف و تابعان برای خدا صفات خدائی و کمال را بثبوت رسانیده و درباره معنی آنچه مایه توهم و نقص می شود 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 گناهکاری هایش دانسته و آنها را بقدرت خدای تعالی مرتبط نکرده اند، زیرا انجام دادن اینگونه افعال از حکیم ممتنع است و مراعات عمل اصلح را بر بندگان واجب شمرده و این مفهوم را عدل نامیده اند، گذشته از اینکه نخست بنفی سرنوشت و قضا و قدر اینکه هر امری مسبق بعلمی حادث و هم قدرت و اراده ای حادث است معتقد شده اند چنانکه در صحیح خبری در این باره نقل شده و عبدالله بن عمر از معبد جهنی و یاران او که بدین عقیده قائل بوده اند تبری جسته است. و نفی قدر بعد ها به واصل بن عطای غزال<sup>۲</sup> شاگرد حسن بصری که در روزگار عبدالملک بن مروان<sup>۳</sup> از پیشوایان معتزله بوده منتهی گردیده است.

۱ - در متن بغلط ( لانتضام ) چاپ شده است. ولی دسلان بنقل از ترجمه ترکی می نویسد مترجم مزبور آنرا به « لانتضام » تصحیح کرده است.

۲ - در بعضی نسخ عربی بجای غزال غزالی است ، ولی صورت متن صحیح است چه ابوحنظیفه واصل بن عطاء غزال در سال ۸۰ هجری (۷۰۰-۶۹۹ م) در مدینه متولد شد و عقیده معتزله را در بصره بیاموخت و در سال ۱۳۱ ه. (۷۴۹-۷۴۸ م) در گذشت (از حاشیه دسلان - جلد ۳)

۳ - پنجمین خلیفه بنی امیه .



و آنگاه سرانجام به معمر سلمی رسیده است، ولی پس از چندی گروهی از پیروان آنان از این عقیده منصرف شدند و از آن جمله ابوالهذیل، علاف را می توان نامبرد که از بزرگان معتزله بشمار می رفت و این طریقه را از عثمان بن خالد طویل یکی از شاگردان قدیم و اصل فرا گرفته بود که از مخالفان قدر بشمار می رفت. ابوالهذیل در موضوع نفی صفات وجودی از عقاید فلاسفه (یونان) پیروی می کرد که در آن روزگار نظریات آنان پدید آمده بود.

سپس ابراهیم نظام ظهور کرد<sup>۱</sup> و به قدر معتقد بود و گروهی از وی پیروی کردند و او کتب فلاسفه را خوانده بود و بشدت در نفس صفات اظهار نظر می کرد و اصول و قواعد اعتزال را استوار ساخت.

آنگاه جاحظ و کعبی و جبائی پدید آمدند و طریقه ایشان را بنام علم کلام می خواندند بدین سبب که در آن استدلال و جدال بود که آنرا کلام می نامند یا از اینرو که اصل طریقه ایشان مبتنی بر نفی صفت کلام بود و به همین سبب شافعی می گوید: « آنها سزاوار آن هستند که ایشان را با شاخه های درخت خرما بزنند و در میان کوچه ها آنها را بگردانند» و گروه مزبور طریقه معتزله را استوار ساختند و قسمتی از اصول آنرا اثبات و برخی از قواعد آنرا رد کردند تا آنکه شیخ الوالحسن اشعری پدید آمد و با برخی از مشایخ آنان در مسائل صلاح و اصلح بمناظره پرداخت و طریقه آنان را ترک گفت. و او نظریات و آراء عبدالله بن سعید بن کلاب و ابوالعباس قلانسی و حرث بن اسد محاسبی را که از پیروان سلف و طریقه سنت بودند پسندید و از اینرو گفتارهای ایشانرا را استدلالهای علم کلام تأیید کرد<sup>۲</sup> اوصفات قائم بذات خدای تعالی از قبیل علم و قدرت و اراده را بثبوت رسانید تا

---

۱ - ابراهیم بن سیار نظام بصری از شاگردان ابوالهذیل بوده است.

۲ - در متن بجای « فایده » « فایده » چاپ شده و دسلان از ترجمه ترکی آنرا تصحیح کرده است.

دلیل تمنع<sup>۱</sup> و صحت معجزات پیامبران ثابت گردد و از جمله در مذهب ایشان کلام و شنیدن و دیدن را ثابت می کردند زیرا هر چند ظاهر آنها سبب توهم نقصی است که عبارت از آواز و سخن گفتن می باشد و هر دو از امور جسمانی است، ولی برای کلام در زبان عرب معنی دیگری بجز سخن گفتن و آواز نیز وجود دارد و عبارت از چیز است که در دل بگذرد و حقیقت معنی کلام گونه دوم است نه مفهوم نخستین. از این رو این معنی را برای خدای تعالی بثبوت رسانیده و توهم نقص را از وی سلب نموده و ثابت کرده اند که این صف قدیم و تعلق آن از لحاظ صفات دیگر عمومی است و کلمه قرآن نامی مشترک بود میان کلام نفسانی که صفتی قدیم و مختص بذات خدای تعالی است و اثر جدید و محدثی که عبارت از حروف ترکیب یافته است و با آواز قرائت می شود.

از این رو هرگاه گفته شود قدیم مراد تعبیر نخستین است و هر گاه بگویند خواننده شده، شنیده شده برای دلالت کردن خواندن و نوشتن بر آن است. و امام احمد بن حنبل پرهیز می کرد که لفظ حدوث را بر آن اطلاق کند. زیرا از ائمه سلف شنیده نشده بود که بگویند قرآنها را نوشته شده یا قرائتی که بر زبان جاری می شود قدیم است، ولی در مشاهده محدث بنظر می آیند. و آنچه او را از پیروی اینگونه نظریات منع می کرد پرهیزگاری وی بود و متابعت از طریقی جز شیوه سلف در نظر وی بمنزله انکار ضروریات دین بشمار می رفت و زینهار که وی چنین راهی بگراید.

و اما شنیدن و دیدن هر چند مایه توهم اعضا می شود، ولی از لحاظ لغوی بر ادراک شنیدنی و دیدنی هم دلالت میکند و بنابر این ایهام نقص در این هنگام از آن منتفی می شود، زیرا مفهوم مزبور یک حقیقت لغوی در کلمات مزبور می باشد. و اما

---

۱ - تمنع در اینجا بمعنی دو جانبه یا تصادم و بر خورد اراده هاست که آنرا بمنزله دلیلی برای اثبات و حدانیت خدا بکار می برند.

الفاظ (استوا) مستقر شدن و آمدن و نزول و رخسار و دستها و چشما و مانند اینها را بطریق دیگری مورد تحقیق قرار دادند و بعلت ایهام نقص مشابهت، از حقایق لغوی آنها عدول کردند و بر حسب شیوه عرب که هنگام دشواری درک حقایق الفاظ، راه مجاز را بر می گزینند، بمعانی مجازی آنها توجه کردند مانند گفتار خدای تعالی « درباره دیوار» که می خواست فرود آید.<sup>۱</sup>

و امثال آن که در نزد عرب شیوه معروفی است و همه بدان آشنا هستند و بدعت و روش تازه ای نیست. و آنچه آنانرا باین گونه تأویل واداشته با اینکه مخالف مذهب سلف در امر تفویض است.<sup>۲</sup> این است که گروهی از پیروان سف یعنی محدثان و متأخران فرقه حنبلی<sup>۳</sup> مرتکب توجیه این صفات شدند. و ستایش خدائی را که ما را باین رهبری کرد و اگر خدا ما را هدایت نمی فرمود بهیچ رو رهبری نمی شدیم.<sup>۴</sup>

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 بر وفق عقاید و توضیحات اشعریان که از اهل سنت اند توجیه کنیم، در زمره متشابهات محسوب نخواهند شد، ولی اگر به متشابه بودن آنها قائل باشیم هم اکنون به توضیح آنها می پردازیم و حقیقت مسائل مزبور را بدینسان آشکار می سازیم:

۱ - در این آیه فوجدا فیها جدا را «یریدان ینقض» س : ۱۸ (کهف) آ ۷۶

۲ - یعنی واگذار کردن معنی آنها بخدا و سکوت کردن درباره فهم آنها.

۳ - پیروان امام احمد بن حنبل مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱ ه) را «حنابله یا حنبلیان می گفتند که اغلب آنان او محدثان بودند چه بقول صاحب بیان الادیان (ص ۳۱) مذهب حنبلی فرقه ای از فرق اصحاب حدیث است و لقب خود احمد بن حنبل امام المحدثین بود و بقول بعضی از مورخان هزار هزار حدیث یادداشت و زمره ای از بزرگان محدثان مانند محمد بن اسماعیل بخاری و مسلم حجاج نیشابوری از وی حدیث نقل کرده اند 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 آنرا posterieurs لاحق - موخر ترجمه کرده است، ولی در اینجا صحیح همان معنی اصطلاحی آن است.

۴ - ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ الأعراف: ۴۳

باید دانست که عالم بشریت شریف ترین و برترین عوالم موجودات است. و هر چند در جهان مزبور حقیقت انسانیت یکسان و همانند تجلی می کند، ولی با همه این، در این جهان مرحله های مختلفی وجود دارد که هر یک بعلت اختصاص یافتن به کیفیات خاصی با دیگری متفاوت است چنانکه گوئی حقایق هم در آن مختلف و گوناگون است. و مراحل مزبور عبارتند از:

۱- عالم جسمانی بشر، که متکی به حس ظاهری و اندیشه امور معاش و دیگر اعمال و تصرفاتی است که موجودیت و زندگانی کنونیش آنها را برای وی ایجاب کرده است.

۲- عالم خواب که عبارت از فعالیت خیال است و تصوراتی را که در باطن انسان خطور می کند جریان می دهد و آنوقت انسان با حواس ظاهری که مجرد از زمان و مکان و دیگر کیفیات جسمانی است درک می کند و اشیاء را در جایگاهائی می بیند که خود در آنها نیست و در خوابهای خوش و شایسته مژده رسیدن به آرزوهای مسرت بخش دنیوی و اخروی برای انسان دست می دهد چنانکه پیامبر راستگوی صلی الله علیه و آله بدان وعده داده است. و این دو مرحله در همه افراد بشر بطور عموم یافت می شود، ولی از لحاظ مشاعر با هم تفاوت دارند، چنانکه در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳- مرحله نبوت که به بزرگان و افراد شریف نوع بشر اختصاص دارد. یعنی آنانکه خدا ایشانرا بمعرفت و توحید خود مخصوص کرده و فرشتگان خویش را برای وحی بر آنان نازل فرموده و ایشانرا به اصلاح بشر در کیفیاتی که کلیه آنها مغایر احوال ظاهری بشریت است مکلف ساخته است.

۴- مرحله مرگ است که در آن افراد بشر از زندگانی ظاهری دست می شویند و بعالم پیش از رستاخیز موسوم به برزخ انتقال می یابند و برحسب اعمال گذشته خویش در آن عالم متنعم یا معذب می شوند و سرانجام روز رستاخیز بزرگ یا

جایگاه جزای بزرگ را درک می کنند یا از ناز و نعمت بهشت پاداش می بینند و یا گواه مرحله سوم یعنی نبوت معجزه و احوال مخصوص پیامبران است و گواه مرحله چهارم آیاتی است که بوسیله وحی از جانب خدای تعالی بر پیامبران نازل شده و درباره معاد و احوال برزخ و رستاخیز بآنان خبر داده است.

گذشته از اینکه عقل هم اقتضا می کند که آنها را بپذیری چنانکه خدا در بسیاری از آیات برانگیختن و رستاخیز ما را بدان متوجه ساخته است و آشکار ترین دلیل بر صحت آن این است که اگر برای افراد انسان زندگانی دیگری بجز آنچه دیده می شود پس از مرگ نمی بود تا در آنجا با کیفیاتی که در خور اعمال او است روبرو شو آن وقت ایجاد نخستین زندگانی وی بیهوده و عبث بنظر می رسید، زیرا اگر مرگ نیستی باشد سرانجام آدمی به نیستی منتهی می شد و آنوقت برای نخستین زندگانی وی در این جهان حکمتی نمی یافتیم و حال آنکه رفتار عبث و بیهوده از حکیم محال است.

و چون مرحله ها و احوال چهار گانه ثابت شد اینک به شرح و بیان مشاعر آدمی در مراحل مزبور می پردازیم و هنگامی که مشاهده کنیم چگونه مشاعر وی در مراحل یاد کرده با هم متفاوت است و اختلاف آشکاری در آنها وجود دارد آنوقت حقیقت و عمق متشابه بر ما کشف خواهد شد.

در مرحله نخستین مشاعر آدمی آشکار و پیداست. خدای تعالی می فرماید: و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون آورد که هیچ چیز نمی دانستید و برای شما گوش و دیده ها و دلهای اندیشه « بیافرید، باشد که شکر کنید. <sup>۱</sup> پس با این مشاعر است که انسان به فرا گرفتن ملکات علوم و معارف کامیاب می شود و حقیقت

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾  
النحل: ۷۸

انسانیت خویش را تکمیل می کند و حق عبادتی را که به رستگاری او منجر می شود  
ادا می کند.

و اما مشاعر انسان در مرحله دوم یا در مرحله خواب بعین همان مشاعر حسی  
ظاهر است لیکن مانند حالت بیداری در اعضا و جوارح او نیست. اما بیننده به هرچه  
در خواب درک کرده است یقین حاصل می کند و با آنکه اعضای او بطور عادی  
بکار نرفته و بکلی تعطیل بوده است، بمشاهدات خود درعالم خواب هیچ شک  
و تردیدی نمی کند.

و در حقیقت کیفیت خواب دو نظریه وجود دارد یکی عقیده حکما که می  
گویند: قوه خیال صور خیالی را بوسیله جنبش اندیشه بسوی حس مشترک میراند که  
فصل مشترک میان حس ظاهر و باطن است، آن وقت محسوسات ظاهری خیال از  
کلیه حواس صورت می پذیرد و بر آن مجسم می شود.

با این تفاوت که رویاهای صادقی که از جانب خدای تعالی یا فرشتگان است  
پایدار تر و راسخ تر از رویاهای خیالی شیطانی است، ولی چنانکه ثابت کرده اند  
خیال در همه احوال یکسان است.

و دیگر نظریه متکلمان است که در این باره به اجمال پرداخته و گفته اند:  
خواب ادراکی است که خدا آنرا در حواس آدمی می آفریند و آن وقت برای او نظیر  
همان کیفیاتی که در بیداری دست می دهد در عالم خواب نیز پدید می آید.

و این نظریه شایسته تر است هرچند کیفیت آنرا نمی توان دریافت. و این  
ادراک در خواب روی می دهد واضحترین گواه بر ادراکاتی است که پس از آن  
بوسیله مشاعر حسی در مرحله های بعد از آن پدید می آید.

و اما مرحله سوم یا مرحله پیامبران چنان است که کیفیت مشاعر حسی با آنکه  
در آن مرحله نامعلوم است، ولی هنگامیکه آن کیفیت بایشان دست می دهد در نزد  
آنان از یقین هم آشکار تر است: چنانکه پیامبر خدا و فرشتگان را می بیند و سخن

خدا را از خود او یا از فرشتگان می شنود و بهشت و آتش و عرش و کرسی را می بیند و آسمانهای هفتگانه را در سیر شبانه اش می پیماید<sup>۱</sup> و در آن بر براق سوار می شود و در آنجا پیامبران را می بیند و بایشان درود میگوید و انواع مشاعر حسی ادراک می کند همچنانکه آنها را در مرحله جسمانی و هنگام خواب در می یابد و این ادراکات او به سبب عملی ضروری است که خدا آنرا برای وی میآفریند اما نه وسیله ادراک عادی بشر که بکمک جوارح و اعضاست.

و در این باره نباید بگفتار ابن سینا توجه کرد که امر نبوت را بسبب اینکه می گوید: «خیال صورتی را بحس مشترک می راند» تا مرحله خواب تنزل می دهد، زیرا بحث درباره انبیا در اینجا استوارتر از موضوع خواب است و چنانکه بیان کردیم طبیعت خیال یکسان است و بنابر این از این تنزل چنین لازم می آید که حقیقت وحی و رویای پیامبران از لحاظ یقین و ماهیت آنها یکسان باشد در صورتیکه چنین نیست و بر حسب آنچه درباره رویای پیامبر ﷺ دانستیم که شش ماه پیش از وحی روی داده است و به منزله آغاز و مقدمه وحی بشمار رفته است معلوم می شود که حقیقت رویای مزبور فروتر از وحی بوده است<sup>۲</sup> همچنین کیفیت خود وحی با رویای وی تفاوت داشته است و چنانکه در صحیح «بخاری» آمده است وحی بر پیامبر دشوار بود و از آن رنج بسیار می برد چنانکه قرآن در آغاز امر بصورت آیات مقطع و کوتاه بروی نازل می شد و پس از سوره براه درجنگ تبوک یکسره بر وی نازل شد درحالیکه بر پشت ناقه خود سوار بود در صورتیکه اگر این وحی تنها بسبب تنزل فکر بمرحله خیال و فرود آمدن خیال به حس مشترک می بود نباید میان حالات آن تفاوتی وجود می داشت.

---

۱ - اشاره به: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ الإسراء: ۱  
۲ - رجوع به ص ۱۷۳ و ص ۱۹۲ (ج ۱) همین کتاب شود.

و اما مرحله چهارم حالت مردگان یا در عالم برزخ که آغاز آن از قبر می باشد درحالیکه از بدن مجردند یا هنگامی که بر انگیخته می شوند و به اجسام باز می گردند در هر صورت مشاعر حسی ایشان وجود دارد چنانکه مرده در قبر دوفرشته (نکیر و منکر) را می بیند که از وی سوال می کنند و جایگاه خویش را در بهشت یا آتش (دوزخ) با دیدگان سرمشاهده می کند و کسانی را که بالای جنازه او حاضر می شوند. می بیند و صدای حرکت پای آنانرا هنگامی که از وی منصرف می شوند می شنود آنچه را درباره توحی یا تقریر دو کلمه شهادت و جز اینها به وی تلقین می کنند می شنود و در صحیح آمده است که پیامبر ﷺ بر لب چاه بدر ایستاده بود که در آن کشتگانی از مشرکان قریش قرار داشتند و آنگاه پیامبر یکایک آنانرا بنام آواز کرد. عمر گفت: ای رسول خدا. آیا با این لاشه ها سخن میگوی؟ پیامبر ﷺ گفت: «سوگند بآنکه جان من در دست اوست شما گفتار مرا بهتر از آنان نمی شنوید.» و خلاصه در روز رستاخیز که بر انگیخته می شوند بگوش و دیدگان خود همچنان که در زندگانی این جهان احساس می کردند، ناز و نعمت بهشت و عذاب دوزخ را برحسب مراتبی که دارد در می یابند و فرشتگان و پروردگار خویش را می بینند چنانکه در صحیح آمده است: شما پروردگار خود را از روز رستاخیز مانند ماه در شب بدر می بینید چنانکه هیچکس از حق دیدن او محرم نمی شود.

### فصل در علم تصوف

این دانش از علوم شرعی جدید در ملت اسلام است و اساس آن این است که طریقه این گروه همواره در نزد سلف امت و بزرگان صحابه و تابعان و آنانکه پس از ایشان بوده اند، شیوه حق هدایت شمرده می شده است و اصل آن ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و جز توجه بخدای تعالی از همه بریدن و اعراض از هر چه عموم بدان روی می آورند مانند: لذت و مال و جاه و دوری از خلق و پناه بردن بکنج



خلوت برای عبادت است و این شیوه در میان صحابه و سلف عمومیت داشت، ولی همینکه در قرن دوم و پس از آن روی بدنیا شیوع یافت و مردم به آلودگی به دنیا مایل شدند کسانی که روی بعبادت آورده بودند بنام صوفی و متصوفه اختصاص یافتند. قشیری می گوید: و برای این نام اشتقاقی از لغات عربی و قیاس بدست نمی آید و بظاهر کلمه مزبور لقبی است. کسانی که گفته اند صوفی مشتق از صفایا از صفة<sup>۱</sup> است گفتار ایشان دور از قیاس لغوی است و گوید: همچنین اشتقاق آن از صوف (پشم) نیز بعید است، زیرا ایشان پوشیدن آن اختصاص نیافته اند. و من می گویم: ظاهر این است که گفته شود کلمه مزبور را صوف مشتق است چه ایشان اغلب پوشیدن آن اختصاص یافته اند و در پوشیدن جامه های فاخر با مردم مخالفت داشتند و به پشمینه پوشی می گزیدند.

و چون این گروه بمذهب پارسائی و تنهائی و دوری از خلق و روی آوردن به پرستش و عبادت اختصاص یافتند دارای وجدانهای<sup>۲</sup> « حال... دل » ادراک کننده ویژه ای شدند که از دیگران متمایز بود. از این رو که انسان از لحاظ اتصاف بماهیت انسانی از دیگر جانوران به ادراک باز شناخته می شود و ادراک وی بر دو گونه است: یکی ادراکی برای دانشها و معارف همچون: یقین و گمان و شک و وهم. و دیگر ادراکی برای احوال عادی که بعهدده اوست مانند: شادی و اندوه و دلتنگی و شکفتگی و خشنودی و خشم و شکیبایی و شکر و امثال اینها بنابر این روان<sup>۳</sup> خردمند و متصرف در تن از یک رشته ادراکها و خواسته ها « ارادات » احوال ایجاد می شود و این همان است که انسان بدان متمایز است چنانکه گفتیم:

---

۱ - مشتق از صفا یا از صفة یا از صفت است. « نسخه خطی بنی جامع »

۲ - از « پ » در چاپ های مصر و بیروت: مأخذ غلط است.

۳ - در چاپ پاریس « معنی العاقل » و در چاپ های مصر و بیروت « روح العاقل » و در نسخه « بنی جامع » « جزء العاقل » است و در این ترجمه صورت چاپ های مصر و بیروت برگزیده شد.

و برخی از این ادراکها از دیگری پدید می آیند چنانکه دانش از ادله حاصل می شود و شادی یا اندوه از ادراک دردناک یا لذت بخش پدید می آیند و نشاط به دنبال استراحت<sup>۱</sup> و سستی و تنبلی بر اثر خستگیها تولید می شود و همچنین شخص مریدی که به مجاهدت و عبادت مشغول است ناچار و خواه نا خواه بدنبال هر مجاهدتی برای او حالی « وجد » دست می دهد که نتیجه آن مجاهدت است. و این حال یا از نوع عبادت است که رسوخ می کند و برای مرید مقامی می شود و یا عبادت نیست.<sup>۲</sup> و بلکه صفتی است که برای نفس حاصل آمده است مانند: اندوه یا شادی یا خستگی یا جز اینها از مقامات.

و مرید پیوسته از مقامی بمقام دیگر ارتقا می یابد تا سرانجام بمقام<sup>۳</sup> توحید و معرفت نائل می شود که غایت مطلوب برای سعادت است. پیامبر ﷺ می فرماید: « کسی که بمیرد و بکلمه توحید (لا اله الا الله) شهادت دهد داخل بهشت می شود.»  
بنابر این مرید ناگزیر باید همه این مراحل را بپیماید و بمقام برتر ترقی کند واصل همه مقامات مزبور اطاعت و اخلاص است، ولی ایمان مقدم بر آنها و پیوسته همراه آنهاست و احوال و صفات از آنها پدید می آید که نتایج و ثمرات می باشند و آنگاه از آنها پی در پی صفات و احوال دیگری دست می دهد تا به مقام توحید و عرفان می رسد و هرگاه در ثمره و نتیجه عمل مرید کوتاهی یا خللی روی دهد در می یابد که این امر از ناحیه کوتاهی در عمل پیشین وی بوده است و همچنین است در خاطره های نفسانی و واردات قلبی. از این رو مرید ناگزیر باید بمحاسبه نفس خویش پردازد و کلیه اعمال خود را پیجویی کند و بحقایق آنها در نگرد، زیرا بدست آمدن نتایج اعمال امری ضروری است و قصور آنها از خللی که بدان راه یافته نیز

۱ - در چاپ های مصر و بیروت و « ینی » که اغلب بی نقطه است حمام و در « پ » جمام است.

۲ - در « پ » می باشد.

۳ - مقام در نزد صوفیان عبارت از ملکه است و ملکه قدرت بر هر چیز است هرگاه اراده کند بی آنکه به فکر نیازمند شود و یا امر بر او دشوار گردد. ( از رساله کلمه التصوف ص ۲۹۲ تألیف سهروردی )

چنین است. و مرید این کیفیات را به ذوق<sup>۱</sup> خود در می یابد و برای یافتن اسباب آن بمحاسبه نفس می پردازد.

و بجز گروه اند اندکی از مردم دیگران در «محاسبه نفس» با صوفیان شرکت نمی جویند، زیرا غفلت از آن بحدی است که گوئی جنبه عمومی دارد. و هدف پارسایان (متشرعه) هر گاه باین نوع عبادت نائل نشوند این است که بر وفق اصول فقه در چگونگی اجرای (احکام) و فرمانبری از آنها با صمیمیت و اخلاص بطاعت و عبادت پردازند.

اما این گروه (متصوفه) بیاری ذوق ها و وجدها (حال - دل)<sup>۲</sup> از نتایج عبادات جستجو می کنند تا آگاه شوند که اعمال ایشان را تقصیر و کوتاهی خالص است یا نه؟ و اساس طریقت ایشان یکسره متکی بر محاسبه نفس در افعال و ترک ها یا خطاهای انسان و گفتگو در خصوص این ذوقها و وجدهائی است که در پرتو مجاهدات بدست می آیند و آنگاه برای مرید مقامی ثابت می شود که از آن بمقامی دیگر ارتقا می یابد گذشته از این صوفیان دارای آدابی مخصوص و اصطلاحاتی خاص در محاوره می باشند که در میان خود ایشان متداول است، زیرا وضع ها لغوی برای معانی متداول است ولی هرگاه معانی تازه ای پیش آید که متداول نباشد برای تعبیر از آنها الفاظی مصطلح می کنیم که فهمیدن معانی مزبور از آنها میسر باشد. این است که صوفیان باین نوع دانش اختصاص یافته اند که برای غیر ایشان از اهل شریعت کلامی در آن یافت نمی شود.<sup>۳</sup> و جز در میان خود آنان متداول نیست و دیگر پیروان شریعت از سخنان و اصطلاحات ایشان آگاه نیستند.

---

۱ - در تداول عرفان و تصوف عبارت از نوری عرفانی است که حق بتجلی خود آنرا در دلهای دوستان خویش می افکند و بدان حق را از باطل باز می شناسند بی آنکه این شناسائی را از کتابی بجوید (از تعریفات جرجانی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۹۲ شود.

۲ - حال عبارت از کمال زودگذر نا محسوسی است. (از رساله کلمه التصوف ص ۳۹۲ تألیف سهروردی نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی) و رجوع به شرح منازل السائرین ملا عبدالرزاق کاشانی ص ۱۸۲ باب الوجد شود.

۳ - از «پ» در نسخ دیگر بجای یوجد لغیرهم، لواحد غیر هم است.

و علم شریعت بدو گونه تقسیم شده است: نوعی مخصوص فقیهان و فتوی دهندگان است که عبارت از احکام عمومی درباره عبادات و عادات و معاملات است و گونه دیگر اختصاص بگروه صوفیان دارد و درباره مسائل زیر است: چگونگی انجام دادن این مجاهدت و محاسبه نفس درباره آن و گفتگو در خصوص ذوقها و وجدانهائی که در این راه بدست می آید و کیفیت ترقی در آنها و ازذوقی بذوق برتر نائل آمدن و شرح اصطلاحاتی که در این باره میان ایشان متداول است.

و پس از آنکه علوم نوشته و تدوین گردید و فقیهان درباره فقه و اصول و کلام و تفسیر و جزاینها بتألیف پرداختند رجالی<sup>۱</sup> از پیروان این اصول نیز درباره طریقت خویش تألیفاتی کردند از آنجمله کسانی در موضوع ورع یا پرهیزگاری و محاسبه نفس در ابتدا به عمل و ترک آن کتبی نوشته اند چنانکه [محاسبی<sup>۲</sup> در کتاب «رعایه» این شیوه را برگزیده است و برخی هم درباره آداب طریقت و ذوقها و وجدانهای پیروان آن در احوال گوناگون، بتالیف پرداخته]<sup>۳</sup> چنانکه قشیری در کتاب «رساله» و سهروردی در کتاب «عوارف المعارف» و امثال ایشان در مسائل مزبور به تحقیق پرداخته اند.

و غزالی در کتاب «احیا» (احیاء العلوم) هر دو قسمت را گرد آورده و در آن نخست احکام پرهیزگاری و اقتدا را تدوین کرده و سپس به بیان آداب و سنت آن گروه پرداخته و اصطلاحات ایشان را در عباراتی که بکار می برند شرح داده است. و بنابر این علم تصرف در میان ملت اسلام بمرحله دانش مدونی رسیده است در صورتیکه در آغاز تنها طریقه عبادتی بشمار می رفت و احکام آن از سینه رجال فرا

---

۱ - رجال در طریقه تصوف اغلب بر کسانی اطلاق می شود که در مقامات سلوک بمقام برتری نائل آمده اند  
۲ - ابوعبدالله حارث بن اسد محاسبی مولف کتابی درباره ترجمه احوال صوفیان و بیان عقاید ایشان وی بسال ۲۴۳ ه .  
۸۵۸ - ۸۵۷ م) در گذشته است. رجوع به این خلکان ج ۱ ص ۱۳۷ و لغت نامه دهخدا شود.  
۳ - در جایهای مصر و بیروت نیست و نسخه «ینی جامع» با چاپ «پ» مطابقت دارد.

گرفته می شد چنانکه دیگر دانشهائی که در کتب تدوین شده اند مانند: تفسیر و حدیث و فقه و اصول و جز اینها نیز نخست در سینه های رجال بود.

و صحابه رضی الله عنهم از لحاظ اخلاق و سیرت به چنین مجاهد های اتصاف داشتند و بیش از هر کس از این کرامات بهره مند بودند، ولی ایشان توجهی بکرامات مزبور نداشتند، و در فضایل ابوبکر و عمر رضی الله عنهما از اینگونه کرامات بسیار است. و پس از ایشان گروهی از اهل طریقت که در رساله قشیری نام آنان آمده و متأخرانی که پیرو آنان بوده اند از صحابه رضی الله عنهم در این امر پیروی کرده اند.

پس از چندی دسته ای از متأخران به کشف پرده «حس» و بحث درباره ادراکات ماورای آن بسیار توجه کردند و شیوه های ریاضیات ایشان درباره این موضوع نسبت به طریقه های متقدمان تغییر یافت و این بر حسب اختلافات تعلیمات ایشان درباره کشتن قوای حسی و تغذیه روح عاقل به ذکر پیدا شد که در پرتو این ریاضت و کمال نشو و نما و تغذیه نفس ادراکی برای آن حاصل می شود که در ذات آن وجود دارد و پس از حصول چنین ادراکی می پنداشتند که در این هنگام وجود در ادراکات نفس منحصر شده است و ایشان بکشف ذاتهای وجود نائل آمده و کلیه حقایق آنرا از عرش تا فرش <sup>۲</sup> بتصور آورده اند. غزالی در کتاب احیاء (العلوم) پس از ذکر صورت ریاضت این چنین گفته است.

سپس باید دانست که این کشف در نزد ایشان صحیح و کامل نیست مگر هنگامی که ناشی از راستی و استقامت باشد، زیرا گاهی ممکن است برای کسانی که در خلوت و تنهائی و با گرسنگی بسر می برند نیز کشف دست دهد هر چند

---

۱- و عثمان و علی (چاپهای مصر و بیروت) و دسلان در ترجمه خویش، ابوبکر و عمر و علی آورده است که با نسخه خطی «ینی جامع» مطابق است.

۲- در متن چنین است: من العرش الی الطش. طش بمعنی باران ریزه است و معنی آن مناسب مقام نیست و به همین سبب دسلان در حاشیه می نویسد: این کلمه را برای سجع در اصطلاح صوفیه میافزایند و گرنه معنی خاصی ندارد و در متن ترجمه آنرا بهمان معنی باران ریزه آورده است. اگر در گفته دسلان تردید کنیم ممکن است کلمه مصحف فرش باشد که هم معنی آن مناسب مقام است و هم جمله را مسجع می کند.

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 محدب یا مقعر باشد و در برابر آن چیزی نشان دهیم آن چیز در آینه کج و برخلاف صورت حقیقی جلوه گر می شود، ولی هر گاه سطح و هموار باشد اشیاء را صحیح نشان می دهد بنابر این استقامت برای نفس از لحاظ احوال و کیفیاتی که در آن نقش می بندد همچون همواری و صافی برای آینه است و هنگامی که متأخران باین نوع کشف توجه کردند درباره حقایق موجودات علوی و سفلی و حقایق فرشتگان و روح و عرش و کرسی و امثال اینها نیز بحث پرداختند و فهم کسانی که در طریقت ایشان شرکت نمیجستند از درک ذوقها و وجدهای ایشان در این امور عاجز بود و دسته ای از صاحبان فتوی منکر ایشان بودند و گروهی با طریقت ایشان مخالفت داشتند و در رد قبول این طریقت برهان و دلیل سودی ندارد، زیرا طریقت تصوف از قبیل امور و جدانی است.<sup>۱</sup>

« تفصیل و تحقیق »<sup>۲</sup> در ضمن سخنانان عالمان حدیث و فقه بسیار دیده می شود که می گوید: خدای تعالی مباین آفریده های خود می باشد.

و در میان گفته های متکلمان می بینیم که می گویند « خدا به مباین و نه متصل است » و فلاسفه می گوید: « او نه داخل جهان و نه بیرون از آن است ». و باز متصوفه متأخران در این باره معتقدند که: خدا با مخلوقات خود متحد است خواه بدین معنی که در آنها حلول کرده است یا به معنی این که وی عین مخلوقات است و در سراسر جهان جز او چیزی نیست و هیچگونه جدائی وجود ندارد و اینک بتفصیل مذاهب یاد کرده را بیان می کنیم و بشرح حقیقت یکایک آنها می پردازیم تا معانی آنها روشن شود:

---

۱ - و جدانیات آنهایی است که ب حواس باطن درک شوند. ( از تعریفات جرجانی ).  
۲ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی « بنی جامع » نیست و آنرا از ص ۶۵ تا ص ۶۸ ج ۳ چاپ پاریس ترجمه کردم.

باید دانست که مباینیت در دو مفهوم بکار برده می شود:  
یکی مباینیت در حیّز<sup>۱</sup> و جهت که در مقابل آن اتصال است و این مقابله بر حسب قید مزبور « حیّز و جهت » بر مکان دلالت می کند که اگر بطور لزوم باشد تشبیه است از قبیل قائل شدن به جهت.

و نظیر معنی مزبور درباره تصریح باین مباینیت از برخی عالمان سلف روایت شده است که آنرا جز این معنی دانسته و بگونه دیگری توجیه کرده اند و به همین سبب متکلمان این مباینیت را انکار کرده و گفته اند: « درباره آفریدگار نه می توان گفت وی مباین مخلوقات خویش است و نه متصل به آنها، زیرا این معنی مخصوص موجوداتی است که متصف به صفت مکان هستند. و اینکه گفته اند یک موضوع خالی از اتصاف به معنی و ضد آن نمی باشد، مشروط باین است که از آغاز، اتصاف یافتن آن صحیح باشد و گرنه هنگامی که این اتصاف ممتنع باشد گفتار مزبور درست نیست، بلکه رواست که از معنی و ضد آن خالی باشد، چنانکه درباره جماد می گویند: « نه دانا و نه نادان و نه توانا و نه ناتوان و نه نویسنده و نه بیسواد است و صحت اتصاف باین مباینیت بر حسب آنچه نسبت به مدلول آن بیان شده است مشروط بحصول در جهت است و آفریدگار (سبحانه) از این انتساب منزّه می باشد»  
گفتار بالا از ابن تلمسانی در « شرح اللمع »<sup>۲</sup> تألیف امام الحرمین یاد کرده و گفته است: « درباره آفریدگار نه می توان گفت که وی مباین جهان است و نه پیوسته بدان و داخل در آن و نه بیرون از آن » و این معنی گفتار فلاسفه است که می گویند: خدا بر حسب گوهرهای لامکان نه داخل در جهان و نه بیرون از آن است.

---

۱ - (بفتح ح و کسره مشدد) در لغت بمعنی کرانه هر چیز و بمعنی مکان است (غیاث) و در نزد متکلمان عبارت از فراع متوهمی است که چیز ممتدی مانند جسم یا غیر ممتدی همچون جوهر فرد آنرا فرگیرد، و در نزد حکما بر سطح باطنی جسم حاوی که مماس بر سطح ظاهری جسم محوی است اطلاق شود، (از تعریفات جرجانی)  
۲ - رجوع به کشف الظنون « ذیل کتاب شرح اللمع » شود.

و متکلمان منکر این گفتاراند از این رو که مساوات آن برای آفریدگار در اخص صفات لازم می آید.

و این موضوع در علم کلام بتفصیل آمده است و اما معنی دیگر مباینیت 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 مباینیت اتحاد و امتزاج و اختلاط است.

و این مباینیت مذهب کلیه اهل حق است از قبیل جمیع بزرگان سلف و عالمان شرایع و فقه و متکلمان و متقدمان متصوفه مانند اهل رساله<sup>۱</sup> و کسانی که از آنان پیروی کرده اند.

و گروهی از متصوفه معاصر که به مشاعر وجدانی (حواس باطنی) جنبه علمی و نظری داده اند معتقدند که آفریدگار تعالی در هویت و وجود و صفات متحد با مخلوقات خویش است. و چه بسا که گمان کرده اند این گفتار مذهب فلاسفه پیش از ارسطو مانند افلاطون و سقراط بوده است و متکلمان هنگامی که این گفتار را در علم کلام از متصوفه نقل می کنند با توجه مخصوص در رد آن می کوشند چه این اتحاد دو ذات تشکیل میدهد که یکی از آنها منتفی می شود یا مانند جزئی در دیگری مندرج میگردد و بنابر این در نظر مزبور یک نوع مغایرت آشکار است و متکلمان در این باره نمی گویند که این اتحاد همان خلولی است که مسیحیان در خصوص مسیح عَلَيْهِ السَّلَام ادعا می کنند و آن شگفت آورتر است. زیرا لازم می آید که قدیم در محدث حلول کند یا با آن متحد گردد و هم این معنی عین گفتار شیعه امامیه درباره امامان است که شرح آن در گفته های متصوفه به دو گونه آمده است:

[نخست آن که ذات قدیم «گوهر جاودانی» خواه در محسوس و خواه در معقول محدثات نهفته است و با هر دو تصور مزبور متحد می باشد و کلیه محدثات

---

۱ - منظور رساله قشیریّه است.



مظاهر آن هستند و آن ذات بمنزله تکیه گاه محدثات است. عبارت دیگر قوام وجود محدثات وابسته بآن است بدین معنی که اگر آن ذات نمی بود جهان هستی پدید نمی آمد و نیستی جهان را فرا می گرفت.

دوم نظریه حلول و روش پیروان مکتب وحدت مطلق است و گوئی ایشان از گفتار پیروان نظریه حلول به غیرت<sup>۱</sup> یا تضادی که منافی اتحاد معقول است پی برده اند و از این رو حلول را میان قدیم یا ازلی و مخلوقات از لحاظ ذات و وجود و صفات نفی کرده و درباره تضاد مظاهری که به حس و عقل ادراک می کنند بمغالطه پرداخته و آنها را از مشاعر بشریت شمرده اند و گویند این مشاعر اوهامی بیش نیست و منظور ایشان و همی نیست که قسیم علم و ظن و شک است بلکه مراد ایشان این است که کلیه آنها در عالم حقیقت عدم اند، و فقط در مشاعر بشری وجود دارند و هیچ وجودی در حقیقت نه در ظاهر و نه در باطن جز برای قدیم ازلی نمی توان یافت چنانکه در آینده بر حسب امکان در این باره گفتگو خواهیم کرد.

و چنانکه در مشاعر بشری به اندیشه و استدلال اتکا میکنند و در تعقل نظریه مزبور این اتکا سودمند نیست، زیرا این ادراکات از مشاعر بشری منتقل می شود و تنها برای انبیا سودمند نیست، برای انبیا بطور فطری حاصل می گردد و کسانی که در مرتبه دوم آنان قرار دارند مانند اولیا نیز بر رهبری پیامبران بدین پایه نائل می شوند و آنان که تصور می کنند ادراکات مزبور بطریقه علمی هم ممکن است حاصل شود گمراه اند<sup>۲</sup>]

---

۱ - غیرت تضاد و اختلاف دو چیز با یکدیگر است و آن در برابر « عینیت » می باشد.

۲ - در اینجا فصل اضافی پایان می یابد.

و چه بسا که برخی از مصنفان در کشف موجودات و ترتیب حقایق آنها بر آن شده اند که از شیوه اهل مظاهر<sup>۱</sup> پیروی کنند و آنوقت نسبت باهل نظرو صاحبان اصطلاحات علوم آثاری دشوار تر از دشوار پدید آورده اند.

چنانکه فرغانی شارح قصیده ابن فارض بدین شیوه گزیده و در دیباچه ای که بر این شرح نوشته است درباره صدور وجود از فاعل و ترتیب آن می گوید: سراسر وجود از صفت وحدانیتی که مظهر احدیث است صادر شده است و آن دو با هم از ذات کریمی که تنها و بی گفتگو عین وحدت است صدور یافته اند و این صدور را تجلی می نامند و نخستین مراتب تجلیات در نزد ایشان تجلی ذات بر خود می باشد و آن به افاضه ایجاد و ظهور متضمن کمال است چنانکه در حدیثی که نقل می کنند آمده است:

« گنجی نهان بودن پس شیفته آن شدم که شناخته شوم از این رو مردم را آفریده تا مرا بشناسند.»

و این کمال در ایجاد فرود آمده در وجود و تفصیل حقایق است و آنرا در نزد ایشان عالم معانی و حضرت عمائی<sup>۲</sup> و حقیقت محمدی<sup>۳</sup> می نامند.

و حقایق صفات و لوح و قلم و حقایق کلیه انبیا و رسل مردان کامل ملت محمدی در آن است. و کلیه اینها تفصیل حقیقت محمدی است و از حقایق مزبور حقایق دیگری در حضرت هبائی صادر می شود و این مرتبه مثال است سپس از ان بترتیب: عرش و کرسی و افلاک و عناصر و عالم ترکیب صادر می گردد. و این در عالم رتق است.

---

۱ - اهل مظاهر، صوفیانی هستند که معتقدند همه چیزهایی که عالم محسوس را تشکیل داده اند مظهر « حق » اند. و در نسخه خطی « ینی جامع » و چاپهای مصر و بیروت عبارت چنین است: و چه بسا که برخی از مصنفان قصد کرده اند مذاهب خویش را در کشف وجود و ترتیب حقایق آن بیان کنند و آنوقت .....

۲ - حضرت عائی درجه و مرتبه احدیت و یکانی یعنی بلندترین مرتبه و مقام ظهور و تجلی ربانی است. ( از تعاریفات جرجانی ) و رجوع به « کشاف اصطلاحات الفنون » شود.

۳ - حقیقت محمدی ، عبارت از ذات با تعلق اول است و آن اسم اعظم باشد ( از تعاریفات جرجانی )

اما هر گاه تجلی کند آنوقت درعالم فتق خواهد بود و این مذهب را بنامهای مذهب اهل تجلی و مظاهر و حضرتها می خوانند. و این سخنی است که اهل نظر بر تحصیل مقتضای آن قادر نیستند، زیرا بسیار دشوار و مغلق است و فاصله میان سخنان صاحب مشاهد و وجد و گفتارهای صاحب دلیل «استدلایان» بسیار است. و چه بسا که بحسب ظاهر شرع، این ترتیب را رد کرده اند [چه ترتیب مزبور در هیچیک از مقاصد شرع معلوم نیست].<sup>۱</sup>

همچنین گروه دیگری از ایشان «متصوفه» قائل به وحدت مطلق شده اند و این عقیده ایست که از لحاظ تعقل آن و منشعباتی که دارد از نظریه نخستین شگفت آورتر است. مطابق این عقیده آنها گمان می کنند که اجزا و قسمتهای مختلف وجود نیروهائی است که حقایق موجودات و صورتها و ماده های آنها بسبب آن نیروها پدید آمده اند.

و عناصر به آنچه در آنها بسبب آن نیروها هست پدید آمده اند و همچنین ماده آنها در نفس خود نیرویی دارند که بدان بوجود آمده اند. سپس در موجودات مرکب، این نیروها با نیروئی که بسبب آن ترکیب حاصل می شود همراه می باشد مانند نیروی معدنی که در آن نیروهای عناصر باهیولای (ماده) آنها و افزونی نیروی معدنی وجوددارد. و آنگاه نیروی حیوانی متضمن نیروی معدنی باضافه نیروئی است که در ذات آن نهفته است و همچنین نیروی انسانی با حیوانی آنگاه فلک متضمن قوه انسانی و نیروی اضاف خود می باشد و همچنین ذاتهای روحانی نیز بر همین صفت اند و نیروئی که جامع همه این نیروهاست و و دارای اجزا نمی باشد عبارت از نیروی ایزدیت 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 ایزدیت و آن در

---

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

حقیقت یگانه و بسیط و آنچه تجزیه کننده آنهاست اعتباری است مانند انسانیت با حیوانیت.

مگر نمی بینیم که نخستین، مندرج در دومی و موجود بوجود این یکی است از این رو چنانکه یاد کردیم یکبار آن حقیقت را در هر موجودی به صورت جنس با نوع تمثیل می کنند و بار دیگر از آن بصورت کل با جزء خبر می دهند و این بر طریق مثال است.

و این گروه متصوفه در تمام تعبیرات خود از ترکیب و کثرت پرهیز می کنند، بلکه بنظر ایشان این دو را وهم و خیال بوجود آورده است.

و آنچه از سخنان ابن دهاق<sup>۱</sup> در بیان و شرح این مذهب پیداست این است که حقیقت گفتار ایشان درباره وحدت مشابه سخنان حکما درباره رنگهاست که می گویند وجود رنگها مشروط به بودن نور است و هرگاه نور ناپدید شود رنگها به هیچ رو موجود نخواهند بود.

گروه مزبور نیز می گویند: وجود کلیه موجودات محسوس مشروط بوجود ادراک کننده [حسی است، بلکه وجود موجودات معقول و وهمی مشروط بوجود ادراک کننده]<sup>۲</sup> عقلی است. و بنابر این وجود کلیه اجزا و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط بوجود ادراک کننده بشریست. چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری بکلی وجود نداشته باشد آنوقت در عالم وجود هم هیچ گونه اجزا و تقسیماتی وجود نخواهد داشت، بلکه وجود بسیط و یگانه است. از این رو گرمی و سردی و درشتی و نرمی و بلکه زمین و آب و آتش و آسمان و ستارگان همه اینها تنها بسبب وجود حواسی پیدا شده اند که آنها را درک می کنند، زیرا در آن ادراک کننده تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچیک از آنها در موجودات

---

۱ - در بیشتر نسخ چاپی «ابن دهاق» و در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» ابن دهاق - است.

۲ - در چاپ (ک) نیست.

نیست، بلکه همه آنها تنها در مشاعر و احساسات آن ادراک کننده موجود است. پس هرگاه آن مشاعری که بتجزیه و تقسیم این جهان می پردازند از میان بروند هیچگونه تقسیم و تفصیلی در این جهان وجود نخواهد داشت، بلکه همه این ادراکها یکی است و آن هم عبارت از (من) است نه جز آن. این وضع را در حالت شخص نائم در نظر می گیرند چه او هرگاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست میدهد و او در آن حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم می کند 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)<sup>۱</sup> این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان برخواهد خاست.

و این همان معنی گفتار ایشان است که می گویند: وهم<sup>۲</sup> اما نه آن وهمی که از جمله مدارک بشری است. این است خلاصه عقیده ایشان بنابر آنچه از سخن ابن دهاق فهمیده می شود و این پندار در نهایت خطاست، زیرا ما بوجود شهری که بدان سفر میکنیم با آنکه از چشممان دور است و بوجود آسمانی که همچون سایبانی بر فراز سر ماست و ستارگان و دیگر اشیائی که از نظر مان نهان هستند بیشک یقین داریم و همه مردم در وجود آنها کمترین تردیدی بخود راه نمی دهند و هیچکس با خود در امور یقینی بمشاجره و بحث نمی پردازد، گذشته ازاینکه محققان متصوفه متاخر می گویند:

چه بسا که در هنگام کشف برای مرید توهم این وحدت دست می دهد و صوفیان این حالت را مقام جمع<sup>۳</sup> می نامند. آنگاه صوفی از آن مقام ترقی می کند و

---

۱ - درچپ «پ» نسخه «خطی ینی جامع» چنین است: واگر البته این ادراک .....  
۲ - «موهم در چاپهای مصر و بیروت بجای «وهم» درچاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» غلط است چه در چاپهای مزبور جنین: الموهم لا الوهم الذی ... در صورتی که صحیح الوهملا الوهمالذی ... است.  
۳ - فرق چیزبست که به انسان نسبت داده شود و جمع چیزی است که از آدمی سلیم گردد. بعبارت دیگر آنچه برای بنده «خدا» بدست آوردنی باشد از قبیل انجام دادن وظایف عبودیت و هر آنچه شایسته احوال بشریست، فرق است و آنچه از جانب حق باشد همچون ابداء معانی و آغاز لطف و احسانی جمع است و هر بنده از این دو ناگزیر است، چه هرکه را فرق

به مقام باز شناختن موجودات از یکدیگر نائل می‌آید و از این کیفیت بمقام فرق تعبیر می‌کنند و آن مقام عارف محقق است و در نزد ایشان هر مریدی ناگزیر باید از پرتگاه جمع که پرتگاهی دشوار است بگذرد و این مقام را طی کند چه بیم آن می‌رود که مرید در آن مقام بماند و آنگاه از این سودا زیانار شود. مراتب اهل این طریقت از آنچه یاد کردیم آشکار شد.

### فصل ۱

باید دانست گروهی از متصوفه متأخر که درباره کشف و ماورای حس سخن گفته اند در این موضوع بسیار فرو رفته اند، بحدیکه بسیاری از ایشان چنانکه اشاره کردیم به حلول و وحدت گرویده و کتب بسیاری در این باره نوشته اند مانند هروی<sup>۲</sup> که در کتاب مقامات خود در این باره سخن گفته و دیگران نیز این طریقه را برگزیده اند سپس ابن العربی و ابن سبعین و شاگردان آن دو از هروی پیروی کرده و آنگاه ابن العفیف و ابن فارض و نجم اسرائیلی<sup>۳</sup> این روش را در قصاید خود آورده اند و طبقه پیش از آنان با اسماعیلیان متأخر از فرقه رافضیان در آمیخته بودند که آنان نیز به آئین حلول و الوهیت ائمه عقیده داشتند و این مذهبی بود که پیشینیان اسماعیلیان به هیچ رو آنرا نمی‌شناختند.

بدین سبب مذاهب دو گروه مزبور بایکدیگر در آمیخت و سخنان آنان بهم مشتبه شد و عقایدشان همانند گردید.

---

یا تفرقه نباشد او را عبودیت نخواهد بود و آنکه را جمع نباشد، معرفت نخواهد داشت بنا برین گفتن بنده «ایک نعید» اثباتی برای فرق از راه اثبات عبودیت است و گفتن وی «ایک نستعین» خود طلبی برای جمع است پس تفرقه بدایت اراده و جمع نهایت آن است (از تعریفات جرجانی).

۱ - درچاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و کلمه (فصل) در آنها وجود ندارد.  
۲ - عبدالله بن محمد بن اسماعیل انصاری ملقب به هروی صوفی معروف و فقیه مذهب حنبلی که بسال ۴۸۱ هـ (۱۰۸۹ و ۱۰۸۸ م) درگذشته است کتاب معروف وی موسوم به منازل السائرین چندین بار شرح شده است.  
۳ - اسماعیلی (ن. ل.)

و در سخنان متصوفه موضوع اعتقاد بقطب پدید آمد و آن بمعنی رئیس و بزرگ عارفان است. چنانکه می‌پندارند تا هنگامی که قطب زنده است ممکن نیست کسی به پایه او در معرفت نائل آید و پس از آنکه جان بجان آفرین تسلیم می‌کند دیگری از اهل عرفان جانشین او می‌شود.

و ابن سینا در فصول تصوف کتاب اشارات بدین معنی اشاره کرده و گوید: آستان حق منزله است از اینکه آبخور برای هر آبجو باشد، یا یکی پس از دیگری نزد او برود، ولی این سخن بهیچ گونه برهان عقلی یا دلیل شرعی متکی نیست، بلکه از نوع خطا به بشمار می‌رود و گفتار مزبور عینا همان عقاید رافضیان است [درباره توارث امامان] و بین چگونگی طبایع این گروه عقیده مزبور را از رافضیان ربوده [۱] و بدان گرویده اند. سپس به ترتیب وجود ابدال پس از این قطب قائلند همچنانکه شیعه قائل به نقیبان است حتی ایشان هنگامی که لباس فرقه تصوف را برداشتند تا آنرا یکی از اصول طریقه و مذهب<sup>۲</sup> خود قرار دهند آنرا به علی علیه السلام نسبت دادند و این هم از همان معنی است (پیروی از رافضیان) و گرنه علی علیه السلام در میان صحابه بمذهب خاص یا طریقه ویژه ای در لباس پوشیدن و یا حالی (وجد) اختصاص نیافته بود، بلکه ابوبکر و عمر رضی الله عنهما پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پارسا ترین مردم بودند و بیش از همه کس عبادت می‌کردند و هیچ یک از آنان در دین بچیزی اختصاص نیافته بودند که بخصوص از آن متمایز باشند بلکه کلیه صحابه در دین و پرهیزکاری و پارسائی و مجاهده برای مسلمانان رهنمون و سرمشق بودند و گواه بر این امر [«سیرتها و اخباری است که درباره آنان روایت شده است راست است که شیعیان برحسب منقولاتی که دارند خیال می‌کنند علی علیه السلام بفضائلی اختصاص یافته است که

۱ - از چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جام».

۲ - در نسخه (ک) «و نحلتهم» بغلط «و تخلیهم» چاپ شده است.

دیگر صحا به واجد آن فضائل نبوده‌اند. و این به پیروی عقاید تشیع آنان است که بدان معروف اند.<sup>۱</sup>

و چنین پیداست که پس از ظهور یکی از فرق شیعه، معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان درباره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوفه عراق از این نظریات اسماعیلیان یک نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر از عارفان است. از این رو وی را از لحاظ تشبه به امام ظاهری با معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود و او را بدان سبب بکلمه قطب نامیدند که مدار معرفت وابسته به اوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه بمنزله تقیبان قرار دادند. و در آن باره [۲] برخی از سخنان این گونه نظریات است در صورتیکه متصوفه پیشین در این خصوص کلمه ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده‌اند، بلکه گفته‌های این گروه مأخوذ از سخنان شیعیان و رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده‌اند. و خدا انسان را براه راست رهبری می‌کند.

[ (تذییل)<sup>۳</sup> و مناسب دیدم که در اینجا فصلی از سخنان شیخ عارف خودمان سر آمد اولیای اندلس ابومهدی عیسی بن زیات بیاورم که بیشتر اوقات این سخنان را درباره اشعار هروی بیان میکرد و هروی این اشعار را در کتاب (مقامات) خود آورده است. اشعاری که هر که آنها را بخواند می‌پندارد شاعر باشاره یا تقریباً بصراحت از وجد مطلق گفتگو کرده است.

---

۱ - قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» هست و بقیه مطالب چاپ «پ» در نسخه مزبور وجود ندارد و مانند چاپهای مصر و بیروت است.

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

۳ - از اینجا یک فصل زیر به عنوان (تذییل) در چاپی مصر و بیروت نیست که از ص ۷۴ تا ص ۷۸ چاپ پاریس ترجمه و با نسخه خطی «نی جامع» مقابله شد.



ابومهدی بر سبیل عذراز هروی، می گوید: مردم (اهل طریقت) اطلاق لفظ انکار (جحدود) را بر کسی که خدا را یگانه شمرده و کلمه الحاد را برهر که اوصاف خدا را یاد کند، خطا و اشتباه دانسته و این ابیات را پیچیده شمرده و بر گوینده آن تاخته و او را خوار شمرده اند. و ما بر وفق عقیده آن فرق میگوئیم که معنی توحید در نزد آنان نفی کردن عین حدوث به ثبوت عین قدم است و وجودیکسره، حقیقت و واقعیت یگانه ای است. و ابوسیعده جزار که از بزرگان قوم بشمار می رود گفته است: «بحق عبارت است از عین آنچه پدیدار و عین آنچه نهان است» معتقدند که پدید آمدن تعدد در این حقیقت و وجود دوئی و جدائی، باعتبار حضرتهای پنجگانه<sup>۱</sup> و هم است و بمنزله تصاویر سایه ها<sup>۲</sup> و برگشت آواز و انعکاس اشیاء در آینه است و البته هرچه را بجز از لیت و قدم پیجوئی کنند عدم خواهد بود. و این معنی گفتاری است که گویند: «خدا بوده است و هیچ چیز باوی وجود نداشته است» او هم اکنون نیز بر همان شیوه ایست که پیش از این بوده است.

و هم این معنی موافق گفتار لبید(شاعر) در این مصراع است که پیامبر خدا

وَاللَّيْلُ نِزَارًا تَصَدِّقُ مَا كَرَّمَ

«آگاه باش، هرچیز بجز خدا باطل است.»

۱ - ترجمه «حضرت الخمس» است که در نسخه خطی «ینی جامع» بهمین صورت نوشته شده است ولی در نسخه پاریس ج ۳ ص ۷۵ «حضرت الحسن» چاپ شده است و حضرتهای پنجگانه یا «حضرات الخمس الالهیه» عبارت است از:

الف - حضرت غیب و عالم آن جهان اعیان ثابت است.

ب - حضرت علمی و درمقابل آن حضرت شهادت مطلق است و عالم آن جهان ملک است

ج - حضرت غیب مضاف که بدو گونه تقسیم شود، یکی آنکه بغیب مطلق نزدیکتر است و عالم آن جهان ارواح جبروتی و وملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است.

د - و دیگر آنکه به شهادت مطلق نزدیکتر است و عالمان جهان مثال است و آن را عالم ملکوت نامند.

ه - حضرت جامع حضرتهای چهارگانه مذکور و عالم آن جهان انسان جامع بجمیع عوالم و آنچه در آن است باشد پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است و این عالم مصال مطلق است و عالم مثال مظهر عالم جبروت یعنی عالم مجردات است و عالم مزبور خودمظهرعالم اعیان ثابت است و اعیان ثابت مظهر اسماء الهی و حضرت واحدیت است و حضرت واحیت مظهر حضرت و احدیت مظهر حضرت احدیت باشد (از تعریفات جرجانی) و رجوع به «رساله شرح مراتب توحید و مصطلحات عرفا» منسوب به محی الدین نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی شود.

۲ - «الضلال» در چاپ پاریس غلط و صحیح «الضلال» است

فرقه مزبور گویند: بنابر این هر که توحید گوی خدا باشد «او را توصیف کند»<sup>۱</sup> در حقیقت در برابر موجد<sup>۲</sup> قدیمی که معبود اوست، بموجد جدیدی (محدث) که خود او و توحید جدیدی (محدث ۹ که فعل اوست قائل شده است و ما یاد آور شدیم که معنی توحید نفی کردن عین حدوث است و حال آنکه عین حدوث هم اکنون ثابت و بلکه متعدد است و بنابر این گونه توحید گوئی بمنزله انکار و دعوی کاذبی است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید: در خانه جز تو است مانند کسی که بدیگری که هر دو در یک خانه اند بگوید: این گفتار درست نیست مگر اینکه تو معدوم شوی. 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 آنانرا باین گونه گفته ها و امیدارد این است که دایره تعبیر از حقایق تنگ و محدود است و بالفاظ نمی توان کاملاً حق آنها را ادا کرد. پس هرگاه مسلم شود که موجد همان موجد است و ماسوای او یکسره عدم است آنوقت معنی حقیقی توحید صحت می پذیرد. و این معنی گفتار کسانی است که می گویند: خدا را جز خدا کسی نمی شناسد و آنوقت بر کسانی که به بقای نشانه ها و آثار، توحیدی گوی خدا می شوند گناهی نیست، بلکه این گونه توحید از باب این است که می گویند حسنان نیکان بمنزله سیئات مقربان است چه لازمه آن تقیید و عبودیت و شفیعیت است.

و هر که به پایه جمع ارتقا جوید با علم بمرتب خود چنین توحیدی برای او نقصان خواهد بود و رفتار او بمنزله تلبیس بشمار خواهد رفت که مستلزم عبودیت است و آنچه شهود او را بالامی برد و ویرا از آلودگی حدوث پاک میکند عین مقام جمع است.

۱ - در نسخه «ینی جامع» نیست.

۲ - در نسخه «ینی جامع» چنین است کسی که توحید گوی خدا باشد به موحد محدثی که نفس او باشد و توحید محدثی که فعل او باشد و موحد قدیمی که معبود او باشد قائل است.

و ریشه دارترین گروه « صوفیان» در این پندار کسانی هستند که بوحدت<sup>۱</sup> مطلق قائلند و مدار معرفت بهر اعتباری بر منتهی شدن به واحد است. و منظور گوینده شعر « هروی» این است که انسان را بمقامی برتر برانگیزد و او را بدان متوجه سازد، مقامی که در آن شفیعیت از میان بر می خیزد و توحید مطلق بطور عینی و حقیقی نه از راه سخن و عبارت حاصل می گردد پس هر که تسلیم شود شادی «حاصل از یقین» باو دست می دهد و هر آنکه شیفته حقیقت آن گردد ذهن او به درک گفتار « پیامبر» آشنا خواهد شد که می فرماید:

« من گوش و دیده او بودم»

و هرگاه معانی را درک کنی مناقشه ای در الفاظ نیست و هر که از همه این معانی بهره مند گردد برای او پایگاهی برتر از این مرحله مسلم می گردد که در آن نه گفتاری است و نه از آن خبری است.

و برای اشاره باین موضوع همین اندازه کافی است و تعمق در این گونه امور پوشیده است و همان مسائلی است که در مقالات معروف «متصوفان» آمده است.

و من این فصل را از کتاب وزیر ابن الخطیب که آنرا درباره محبت تألیف کرده و به « التعریف بالمحب الشریف» نامیده است نقل کردم، و با این که این سخنان را بارها از زبان شیخمان ابو مهدی شنیده بودم بعلت آنکه دیر زمانی گذشته بود به حافظه خود اعتماد نکردم و دیدم که نقل از کتاب بهتر و صحیح تر است و خدا توفیق دهنده است]

## فصل ۲

آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی بسبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفه متاخر بمعارضه برخاسته و گفته های ایشان را

۱ - از «پ» در «ینی» وجه است.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» مطلب بهم پیوسته است و عنوان فصلی وجود ندارد.

رد کرده و همه چیزهایی را که برای ایشان در طریقت روی داده نیز مشمول انکار قرار داده اند در صورتی که حقیقت این است که گفتار ایشان دارای تفصیل است زیرا سخنان همه آنها در پیرامون چهارمسئله بدینسان دور می زند:

۱- گفتگو درباره مجاهدات و آنچه از ذوقها و وجدها (حال - دل) بدست می آید و محاسبه نفس بر اعمال برای بدست آوردن آن ذوقهایی که انسان را بمقامی می رساند و آنگاه از آن بمقام برتری نائل می شود چنانکه یاد کردیم.

۲- گفتار درباره کشف و حقایق درک شونده از عالم غیب مانند صفات ربانی و عرش و کرسی و فرشتگان و وحی و نبوت و روح و حقایق هر موجود غائب یا حاضر، و ترتیب جهان های هستی در صدور آنها از موجد و تکوین کننده آنها چنانکه گذشت.

۳- سخن درباره تصرفات در عوالم و جهان های هستی بانواع کرامات.

۴- الفاظی که برحسب ظاهر دارای ایهام است و بسیاری از پیشوایان ایشان آنها را بر زبان رانده اند و در اصطلاح خودشان از آنها به شطحیات<sup>۱</sup> تعبیر می کنند و ظواهر آنها اشتباه آمیز است از اینرو برخی از آنها زشت و برخی نیکو و بعضی قابل تأویل است.

اما بحث درباره مجاهدت و مقامات و آنچه از ذوقها و وجدها درنتایج مجاهدات بدست می آید و محاسبه نفس بر تقصیر اسباب آن مجاهدات. از

---

۱ - شطحیات (بفتح ش و حای مهمله مکسور) باصطلاح صوفیه چیزهای مخالف ظاهر شرع گفتن و کلمات خلاف شریعت بر زبان آوردن (از منتخب) و در «کشف» نوشته کلماتی که بوقت مستی و ذوق بی اختیار از بعضی واصلین صادر می شود چنانکه گفتن منصور انا الحق و گفتن جنید، لیس فی جبتی سوی الله و گفتن بازید: سبحانی ما اعظم شانی... منقول از معدن المعانی (غیاث اللغات) و جرجانی در ذیل شطح گوید. شطح عبارت از کلمه ایست که از آن بوی سبکسری و دعوی برخیزد، از خداوندان معرفت بناچاری و پریشانی صادر شود و از لغزشهی محققان است که چه دعوی حقی است که عارف آن را ابراز می کند اما بی اذن الهی. «از تعریفات» و عبدالرحمن بدوی بنقل از السراج: «اللمع» ص ۳۴۶ نشریه ان نیگلسون لیدن ۱۹۱۴ شطح را بدینسان تعریف کرده است. شطح سخنی است که زبان آنرا از وجدی ترجمه می کند که از معدن خود مالمال و لبریز شده و مقرون به دعویست و عبارت شگفتی است در وصف وجدی که از نیروی فراوان لبریز شده و از شدت جوشش و چیرگی بهیجان آمده است. رجوب (شطحات الصوفیه) ج ۱ چاپ قاهره ۱۹۴۹ شود.

اموریست که هیچکس نمی تواند آنها را رد کند و ذوقها ایشان در این باره صحیح است و تحقق آنها عین سعادت بشمار می رود.

و اما گفتگو درباره کرامات آن گروه و خبردادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان بانکار آن گرائیده اند شیوه ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتبا می شود پذیرفته نیست زیرا محققان اهل سنت میان معجزه بر وفق آنچه آورده است همراه باشد و گفته اند وقوع معجزه بر وفق دعوی کاذب مقدور نیست، زیرا دلالت معجزه بر صدق عقلی است از این رو که صفت نفس آن تصدیق است و بنا بر این اگر بوسیله دروغگو روی دهد آن وقت صفت نفس تبدیل خواهد شد و این محال است.

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آنها نوعی مشاجره است. چنانکه برای صحابه و بزرگان سلف کرامات بسیار روی داده که معلوم و مشهور است.

و اما درباره کشف و اعطای حقایق مربوط به عالم علوی و ترتیب صدور کائنات، باید گفت بیشتر سخنان ایشان در این خصوص از نوع متشابه است از این رو که سخنان مزبور در نزد ایشان وجدانی<sup>۱</sup> است و فاقد وجدان در این باره دور از ذوقها ایشان است و قادر به فهم آن نیست و لغات مراد ایشان رانسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی کند چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده اند و اکثر آنها از محسوسات هستند.

در خصوص الفاظ ایهام داری که از آنها به شطحیات تعبیر می کنند و اهل شرع ایشان را بدان الفاظ مرود بازخواست قرار می دهند. و بنابر این کسانی که فضیلت و اقتدای آنان معلوم می باشد باید این گونه گفتارهای آنانرا بر قصد جمیل حمل کرد. و

---

۱ - یعنی مربوط بحواس باطنی

تعبیر از وجدها دشوار است از این رو که لغاتی برای آنها وضع نشده است چنانکه برای بایزید بسطامی و امثال او روی داده است.

و کسانی که فضیلتشان معلوم و مشهور نیست البته بر اینگونه گفتارهایی که از آنان صادر می شود مواخذه خواهند شد، زیرا برای ما فضایی از آنها بثبوت نرسیده است که ما را بتأویل سخنان آنان وادار کند.

همچنین کسی که بدینگونه شطحیات سخن گوید ودرعالم خواص ظاهر باشد و حال و وجد بروی مسلط نباشد نیز مورد مؤاخذه واقع می شود و به همین سبب فقیهان و بزرگان متصوفه بقتل حلاج فتوی دادند، زیرا او درحال حضور هنگامیکه بر خویش تسلط داشت سخن می گفت. و خدا داناتر است.

و متصوفه ی پیشین که در رساله ی (قشیری) نام آنان آمده و از ناموران ملت بشمار می رفتند و در گذشته هم بایشان اشاره کردیم به کشف حجاب و این نوع ادراک شیفتگی نداشتند بلکه تا جائیکه میتوانستند تمام همشان متوجه پیروی و اقتدا بود و اگر برای آنان چنین حالاتی دست داد از آن دوری می جستند و بدان اعتنا نمی کرد بلکه از چنین حالاتی میگریختند و معتقد بودند که چنین پیش آمد هایی از عوائق راه آنان و مایه ی آزمون است و آنرا نوعی از ادراکهای نفس می دانستند که مخلوق و حادث است و می گفتند: موجودات در مشاعر انسان نمی گنجد و دانش خدا وسیعتر و خلق او بزرگتر و شریعتش بر راهنمایی مسلط تر است. از اینرو از آنچه درک میکردند کلمه ای بر زبان نمی آوردند، بلکه دقت و فرو رفتن در آنرا روا نمی شمردند و کسانی از اصحاب خود را که کشف حجاب برای آنان دست می داد از فرورفتن و ماندن در آن حالت باز می داشتند بلکه طریقت خودشان را در پیروی و اقتدا مانند هنگامی که در عالم حس و پیش از کشف بود واجب می شمردند و

همراهان و یاران خویش را بدان وادار می کردند و سزاست که حال مرید بدینسان باشد. و خدا بحقیقت داناتر است.<sup>۱</sup>

## فصل ۱۲

### در دانش تعبیر خواب

این علم از دانشهای شرعی است و در میان ملت مسلمان از هنگامی که علوم بصورت فن و صنعت در آمده و مردم درباره ی آنها بتالیفات پرداختند این دانش متداول شده است.

اما خواب و تعبیر آن در میان سلف نیز وجود داشته همچنانکه در خلف هست و چه بسا که در میان ملتها و اقوام پیش از اسلام نیز رائج بوده ولی علت آنکه بما نرسیده است این است که ما در این باره تنها بسنخنان خوابگزارانی از ملت اسلام اکتفا کرده ایم وگرنه خواب دیدن در نوع بشر همواره وجود داشته و ناچار آنرا تعبیر می کرده اند چنانکه یوسف صدیق عَلَيْهِ السَّلَام بدانسان که در قرآن آمده است خواب ار تعبیر میکرد.

همچنین در (صحیح) از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت شده است که رویا یکی از مدرکات غیب است.

. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گفت: رویای شایسته یکی از چهل و شش قسمت نبوت است. و فرمود: از بشارت دهنده ها چیزی بجز رویای شایسته باقی نمانده است که مرد صالح آن را می بیند یا برای وی می بینند و نخستین نوع وحی که برای پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَام روی داد رویا بود.

چنانکه هیچ رویایی برای او روی نمیداد مگر آنکه مانند سپیده دم تا بناک و روش و مطابق با واقع بود.

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین استک و خدا توفیق دهنده آدمی بره صواب است و در نسخه « بنی جامع » و خدا توفیق دهنده است و صورت متن از « پ » است.

و پیامبر ﷺ هنگامیکه از گزاردن نماز بامداد فارغ می شد به اصحاب خویش می فرمود آیا هیچ یک از شما امشب خوابی دیده است؟ این پرسش وی بدان سبب بود تا وقایعی را که درباره ی ظهور دین و ارجمندی از این خوابها بدست میاید نوید دهند.

اما سبب آنکه رویا یکی از ادراک غیبی بشمار می رود این است: روح قلبی که عبارت از بخار لطیف برانگیخته از تجویف قلب گوشتی است در شریانها پراکنده می شود و با خون بتمام بدن سرایت می کند و بدان افعال قوای حیوانی و احساس آن تکمیل می شود و هر گاه دستگاه احساس بوسیله حواس پنجگانه و فعالیت قوای ظاهری بیش از حد بکار افتد و سطح بدن آن چنان بی حس شود که گوئی سرمای شب بدان رسیده است و در نتیجه روح افسرده و خسته شود آن وقت روح قلبی از تمام نواحی بدن به مرکز خود که قلب باشد باز می گردد. و با این بازشگت بااستراحت و رفع خستگی می پردازد و در نتیجه تمام حواس ظاهری از کار باز می ایستند و معنی خواب همین است چنانکه در آغاز کتاب نیز آنرا یاد کردیم.<sup>۱</sup> سپس باید دانست که این روح قلبی بمنزله مرکوبی برای روح عاقل انسان است و روح عاقل ذاتا همه اشیائی را که در عالم امر<sup>۲</sup> وجود دارد درک می کند، زیرا حقیقت و ذات آن عین ادراک است و آنچه از تعلق آن به ادراکات غیبی مانع می شود اشتغال به بدن و قوا و حواس آن است که همچون پرده ای میان این روح و ادراکات مزبور حائل می شود.

و بنابر این اگر از این پرده برون آید و از آن مجرد شود آن وقت به حقیقت خود که عین ادراک است باز می گردد. و در این هنگام هر چه را که درک شدنی باشد از هر نوع تعقل می کند. و هر گاه از برخی از این پرده و مشغولیت مجرد شود

۱ - رجوع به ص ۱۹۲ جلد اول شود.

۲ - بظاهر ناظر به آیه: قل الروح من امر ربی است. (س ۱۷ الاسری) آ: ۸۷ ولی دسلان از «عالم امر» به این دنیا تعبیر کرده است.



اشتغالات او تخفیف می یابد و ناگزیر لمحہ ای از عالم خود را درک می کند و این ادراک او باندازه تجردی خواهد بود که برای او دست داده است. در این حالت کلیه مشغولیت های حس ظاهری وی که عظیم ترین سرگرمیها و اشتغالات آن بشمار می رود تخفیف می یابد و در نتیجه مستعد پذیرفتن همه ادراکاتی می شود که لایق عالم اوست و همینکه بدرک برخی از ادراکات عوالم خویش نائل می آید به بدن خود باز می گردد.

چه آن روح تا هنگامی که در کالبد خویش می باشد جسمانی است و جز با ادراکات و مشاعر جسمانی نمی تواند تصرف کند. و مشاعر جسمانی مخصوص کسب دانش و معرفت همانا عبارت از ادراکات دماغی است که قوه تصرف کننده آن خیال است. و این قوه از صورتهای محسوس، صورتهای خیالی انتزاع می کند و سپس آنها را به حافظه می سپارد تا برای آن نگاهداری شود و هنگام نیاز و موقع نظر و استدلال آنها را باز گیرد. و همچنین نفس از آن صور دیگری که نفسانی و عقلی است مجرد می کند و آنگاه تجرید از محسوس به معقول ارتقا می یابد و واسطه آن دو خیال است. و همچنین هر گاه نفس از عالم خود ادراکاتی در یابد آنها را به خیال القا می کند و خیال آنها را به صورتی که مناسب آن باشد در می آورد و بحس مشترک می سپارد. و شخص خوابیده آن را چنان می بیند که گوئی محسوس است و آنگاه این ادراک از روح عقلی به عالم حس تنزل می کند.

و خیال واسطه این قسمت نیز می باشد، این است حقیقت رویا. و از این بیانات فرق میان رویای صادق<sup>۱</sup> و خوابهای پریشان دروغ آشکار می شود چه کلیه این گونه رویاها هنگام خواب صورتهائی در خیال می باشند، ولی اگر این صورتهای از روح عقلی ادراک کننده فرود آمده باشند آن وقت رویا حاصل می شود و اگر از

---

۱ - صالح (ک).

صوری مأخوذ باشند که خیال آنها را هنگام بیداری به حافظه سپرده است آنگاه خواب های پریشان به شمار خواهند رفت.

[و<sup>۱</sup> باید دانست که رویای راست دارای علاماتی است که راستی آن را اعلام می دارند و بدرستی آن گواهی می دهند چنانکه خواب بیننده مزده ای را که از سوی خدا هنگام خواب به وی القا می شود در می یابد. از جمله علامات مزبور بشتاب بیدار شدن خواب بیننده هنگام دیدن رویاست گوئی وی در بازگشت به عالم احساس از راه بیدار شدن شتاب میکند و اگر چه غرق در خواب باشد ادراکی که بر وی القا شده است بقدری سنگین و قوی است که آن حالت به حال احساسی می گریزد که نفس در آن فرو رفته و در بدن و عوارض آن می باشد. علامت دیگر، پایدار ماندن و دوام آن ادراک است از این رو که رویای مزبور با تمام جزئیات آن در حافظه وی نقش می بندد و هیچ گونه سهو و فراموشی بدان راه نمی یابد و برای بیاد آوردن آن هیچ نیازی باندیشه و رجوع به حافظه خود ندارد بلکه همینکه بیدار می شود رویا در ذهن وی همچنان که مشاهده کرده است باقی می ماند و هیچ چیز از آن غایب نمی شود، زیرا ادراک نفسانی جنبه زمانی ندارد و با ترتیب به ذهن نمی پیوندد بلکه یکباره آنرا در یک زمان درک میکند ولی خوابهای پریشان زمانی است زیرا چنانکه گفتیم این گونه خوابها در قوای دماغی جای می گیرند و قوه خیال آنها را از حافظه باز می گیرد و بحس مشترک می رساند و چون کلیه افعال بدنی زمانی است که از این رو هنگام ادراک بترتیب و از روی تقدم و تأخر بذهن وارد می شوند و بدین سبب دستخوش نسیانی می گردند که به قوای دماغی راه می یابد.

---

۱ - از اینجا بیش از یک صفحه (۴۸) چاپ پاریس اضافه دارد و در چاپهای مصر و بیروت نیست این قسمت در نسخه خطی « بنی جامع » در حاشیه نوشته شده است.

ولی ادراکات نفس ناطقه چنین نیست چه آنها زمانی نیستند و دارای ترتیبی نمی باشند و هر گونه ادراکاتی که در نفس ناطقه نقش می بندد یک باره و در کمتر از یک چشم بر هم زدن می باشد.

و گاهی رویا پس از بیدار شدن تا روزگار درازی در یاد می ماند و بهیچ رو از اندیشه دور نمی شود و این هنگامی است که ادراک نخستین نیرومند باشد و هر گاه رویائی پس از بیدار شدن از خواب در نتیجه بکار بردن اندیشه و متوجه شدن بسوی آن بیاد آید و درعین حال بسیاری از تفصیل آن هر چه هم ذهن را برای بیاد آوردن آنها بکار اندازد فراموش شود چنین رویائی را خواب راست نمی توان نامید، بلکه اینگونه رویاها از نوع خواب های پریشان است.

و علامات مزبور از خواص روحی است خدای تعالی می فرماید: بآن زبان را حرکت مده تا در آن شتاب کنی، همانا برماست فراهم آوردن و خواندنش پس چون آنرا خواندیم، خواندش را پیروی کن آنگاه بیان کردن آن برما است.<sup>۱</sup> و رؤیا یکی از ۴۶ قسمت نبوت است.

و بنابر این به همین اندازه خواص آن نیز با خواص نبوت نسبت دارد. پس این نکات را نباید از نظر دور داشت و دلیل آن همینهاست که یاد کردیم. و خدا آفریننده هر چیزی است که بخواهد<sup>۲</sup>

و اما درباره معنی تعبیر خواب باید دانست که روح عقلی هر گاه مفهومی را ادراک کند و آنرا به خیال بسپارد و خیال هم آن را تصویر کند البته آنرا در صورت هائی تصویر می نماید که تا حدی مناسب آن معنی باشد چنانکه روح عقلی معنی شاهنشاه را در می یابد و خیال آن را بصورت دریا تصویر میکند یا اگر معنی دشمنی

۱ - ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (۱۱) ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (۱۲) ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنعِقْ قُرْآنَهُ﴾ (۱۳) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (۱۴)

﴿القیامه﴾: ۱۶ - ۱۹

۲ - تا اینجا از چاپ پاریس ترجمه و بانسخه «بنی جامع» مقابل شد.

را درک کند خیال آن را در صورت مار تجسم می دهد. و بنابر این هنگامی که شخص از خواب بیدار می شود و از عالم رویای خویش چیزی بجز دیدن دریا یا مار بیاد ندارد، در این هنگام خواب گزار «معبر» می اندیشد و بقوت تشبیه یقین می کند که دریا صورتی محسوس است و صورتی ادراک شده در ماورای آن است و آنگاه بقراین دیگری که آن صورت را برای او تعیین می کنند بحقیقت رهبری می شود.

و می گوید مثلا تعبیر آن شاهنشاه است، زیرا دریا آفریده ای عظیم است که تشبیه سلطان بدان مناسب است و همچنین تشبیه مار به دشمن بعلت بزرگی زیان آن متناسب می باشد و بهمین قیاس ظروف را به زنان تشبیه می کنند، زیرا آنها هم بمنزله ظروف اند و امثال اینها. و برخی از خواب ها آشکار هستند و بعلت روشنی و وضوح یا نزدیکی مناسب میان صورت ادراک شده و شبه آن نیازی بتعبیر ندارند و به همین سبب در «صحیح» آمده است که رؤیا بر سه گونه است: نخست از جانب خدا و دوم از جانب فرشتگان و سوم از سوی شیطان.

و بنابر این رؤیائی که از جانب خداست همان نوع صریح و آشکاری است که هیچ نیازی به تأویل ندارد و خوابی که از جانب فرشتگان است، رویای صادقی است که نیاز به تأویل دارد و آنچه از جانب شیطان است همان خواب های پریشان است. و نیز باید دانست که هرگاه روح ادراک خود را بخیال بسپارد خیال آنرا در قالب هائی می ریزد که برای حس مأنوس و عادی می باشد و آنچه را حس هرگز ادراک نکرده باشد [در قالبی] البته آن را بهیچ رو هم تصویر نخواهد کرد. و بنابر این ممکن نیست کور مادر زادی سلطان را به دریا و دشمن را به مار و زن را بظروف تجسم دهد، زیرا او هیچ یک از این مفاهیم را درک نکرده است.

بلکه خیال او امثال اینها را در شبیه و مناسب آن از جنس ادراک خویش که عبارت از شنیدنی ها و بوئیدنی هاست تصویر می کند و باید خوابگزار خود را از

---

۱- ار چاپ «ب» و نسخه خطی «ینی جامع»

این گونه امور حفظ کند، زیرا چه بسا که تعبیر بر او مشتبه می شود و در هم می آمیزد و قانون آن تباه می شود.

و علم تعبیر احاطه یافتن بقوانین و قواعدی کلی است که خوابگزار هر آنچه بر او حکایت می شود تعبیر و تأویل آنها را بر آن قوانین مبتنی می سازد چنانکه خوابگزاران در عین اینکه می گویند دریا بر پادشاه دلالت می کند ممکن است در جای دیگر بگویند دریا بر خشم دلالت می کند و در جای دیگر براندوه و امر مصیبت بار. و همچنانکه می گویند مارنشانه دشمن است درجائی هم ممکن است بگویند نشانه زندگانی است و درجای دیگر بگویند پوشنده راز است و امثال اینها.

بنابر این خوابگزار این قوانین کلی را در نظر 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 از این 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 وجود وی آفریده شده است برانگیخته می شود. و هرکس آماده است برای آنچه برآن آفریده شده است.

و این دانش در میان پیشینیان و سلف همواره از یکی بدیگری انتقال می یافته است. و محمدبن سیرین<sup>۱</sup> در میان ایشان از مشهورترین عالمان این دانش بشمار می رفته و قوانینی از این علم را از وی گرفته و تدوین کرده اند و مردم تا این عصر آن قوانین رانسل به نسل نقل کرده اند و پس از وی کرمانی در این باره بتألیف پرداخته

---

۱ - ابن سیرین نامش محمد و مکنی به ابوبکر هم بوده است. با حسن بصری همزمان و از تابعان بشمار می رفته است. سیرین پدر وی مسگر از مردم جرجرایا بوه که اسیر شده و مادرش صفیه کنیز ابوبکر بوده است. ابن سیرین در خوابگزاری مشهور و حکایات بسیاری از او نقل شده است و کتابهایی به وی نسبت می دهند مانند: منتخت الکلام فی تفسیر الاحکام و کتاب الجوامع. قبراو در بصره است. و به سال (۱۱۰) هجری در گذشته است. رجوع به (لغت نامه دهخدا) شود.

سپس متأخران<sup>۱</sup> تألیفات بسیاری کرده‌ند و آنچه در این روزگار از این دانش در میان مردم مغرب متداول است کتب ابن ابوطالب قیروانی از علمای قیروان است «مانند الممتع و جز آن»<sup>۲</sup> و نیز کتاب «الاشاره» تألیف سالمی [از سودمندترین و مختصرترین کتب در این موضوع است] همچنین کتاب «المرقبه العلیاء» تألیف ابن راشد که از مشایخ ما در تونس است»<sup>۳</sup>

و آن دانشی است که بنور نبوت تابناک است بعلت مناسبتی که میان آن دو می‌باشد [و از این رو که از ادراکات «مشاعر» وحی است] چنانکه در صحیح آمده است و خدا دانای نهان هاست.<sup>۴</sup>

## ۷

### علوم عقلی و انواع آن<sup>۵</sup>

و اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این رو که وی دارای اندیشه است و بنابر این دانشای مزبور اختصاص بملت معینی ندارد، بلکه افراد همه ملتها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابرند و این دانشها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجودداشته است و آنها را بنام دانش های فلسفه و حکمت می‌خوانند و مشتمل بر چهار دانش است.

نخست دانش منطق و آن عملی است که ذهن را از لغزش در فرا گرفتن مطالب مجهول از امور حاصل معلوم، محافظت می‌کند و فایده آن باز شناختن خطا از صواب در اموری است که تفکر کننده در [تصورات و تصدیقات ذاتی و عرضی]<sup>۶</sup>

۱ - از متکلمان . ( ن . ل )

۲ - در نسخه خطی «ینی جامع» نیست

۳ - قسمت داخل گروه در چاپی مصر و بیروت و قسمت داخل گیومه در نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۴ - در چاپی مصر و بیروت نیست ولی نسخه «ینی جامع» با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۵ - اشاره به انت علام الغیوت س : مائده آ: ۱۰۸ و ۱۱۶

۶ - عنوان فصل از نسخه خطی «ینی جامع» است و در چاپ «پ» چنین است در علوم عقلی و .....

۷ - از «پ» در چاپهای دیگر و «ینی» چنین است : در موجودات و عوارض آنها نسخه بدل چاپ «پ» در موجودات عرضی.

می جوید تا بر تحقیق حقیقت در کائنات [نفیا و ثبوتا]<sup>۱</sup> بمنت‌های اندیشه خویش آگاه شود. آنگاه پس از دانش منطق بعقیده دانشمندان این علوم انسان یا در محسوسات می اندیشد، مانند اجسام عنصری و موالید آنها از قبیل: کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی [یا نفسی]<sup>۲</sup> که حرکات از آن برانگیخته می شود و جز اینها. و این فن را بنام دانش طبیعی (فیزیک) می خوانند و آن دومین گونه دانشهای عقلی است.

و یا آنکه در امور ماورای طبیعت چون روحانیت می اندیشند و آنرا علم الهی «متافیزیک» می نامند و سومین گونه دانشهای عقلی بشمار می رود. و دانش چهارم آن است که در مقادیر بیندیشند و آن مشتمل بر چهار دانش است.

و آنها را تعالیم<sup>۳</sup> می نامند نخستین آنها دانش هندسه است که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منفصل از جهت معدود بودن آنها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یا دارای دو بعد که سطح است یا دارای سه بعد و آن عبارت از جسم تعلیمی «هندسی» است، و علم هندسه در این مقادیر و آنچه بر آنها از حیث ذات یا از لحاظ نسبت یکی بدیگری عارض می شود گفتگو می کند.

دوم دانش ارتماطیقی است<sup>۴</sup> و آن شناختن کم منفصلی است که عدد باشد و بدست آوردن خواص و عوارضی که بدان می پیوندند.

سوم دانش موسیقی است و آن شناختن نسبت‌های آوازاها و نغمه‌ها بیکدیگر و سنجش آنها به عدد است و نتیجه آن معرفت آهنگهای غناست.

---

۱ - ددرچاپهای مصر و بیروت و نسخه «ینی جامع» نیست.

۲ - در موجودات و عوارض آنها «نسخه خطی ینی جامع»

۳ - ریاضیات Mathematiques

۴ - Arithmetique

چهارم دانش هیئت است، و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آنان برای هر یک از سیارات و [ثوابت]<sup>۱</sup> است و این امور بوسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود که آنها را می‌بینیم و در هر یک موجود است از قبیل: رجوع و استقامت و 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، اریتماتیکی، هندسه، هیئت، موسیقی، طبیعیات و الهیات. و هر یک دارای فروعی است که از آنها منشعب می‌شوند چنانکه طب از فروع طبیعیات و حساب و 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 یک هنگامی که آهنگ دانستن نمشود.

دیگر از شعب هیئت تحقیق در وضع ستارگان به منظور دریافتن علم احکام نجون است و ما درباره هر یک از دانشهای مزبور یکایک گفتگو خواهیم کرد.

و باید دانست از ملتهای پیش از اسلام که اخبار آنان را ما دریافته ایم بیش از همه دوقوم بزرگ بعلم عقلی (فلسفه) توجه داشته اند و آنها ایرانیان و رومیان بوده اند که بازار علوم در نزد آنان برطبق اخباری که بما رسیده رونق و رواج داشته است، زیرا عمران ایشان بحد و فور بوده و دولت و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام بآنان اختصاص داشته است. از این رو در شهرها و نواحی متعلق بایشان دریای بیکرانی از این علوم یافت می‌شده است.

وکلدانیان و پیش از آنان سریانیان و معاصران ایشان قبطیان بجادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آنها از قبیل [تأثیرات]<sup>۲</sup> و طلسمات، توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملتهای دیگر مانند ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فرا گرفتند و

---

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

۲ - چاپ «ب» و نسخه خطی بنی جامع.



از میان همه قبطیان بعلم مزبور اختصاص یافتند و بوسیله ایشان آن علوم همچون دریای بیکرانی توسعه یافت.

چنانکه در قرآن خبرها هاروت و ماروت<sup>۱</sup> و وضع ساحران و افسونگران آمده است و دانشمندان نیز در خصوص «برابی» سعید مصر اخباری نقل کرده اند آنگاه ملتها در منع و تحریم آن علوم از یکدیگر پیروی کردند و در نتیجه این علوم چنان رو بزوال و بطلان رفت که گوئی هرگز در جان نبوده است و بجز بقایائی که مدعیان فنون مزبور برای یکدیگر نقل می کردند اثری از آنها بجای نماند و خدا بصحت آنها دانتر است گذشته از اینکه شمشیر شرع [برای مخالفت] بر پشت آنهاست و مانع آزمایش آنان است.

و ایرانیان بر شیوه ای بودند که بعلم عقلی اهمیتی عظیم می داند و دایره آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود زیرا دولت های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود وهم گویند که این علوم پس از آنکه اسکندر دارا را کشت و برکشور کیانیان غلبه یافت از ایرانیان به یونانیان رسیده است.

چه اسکندر بر کتب و علوم بیشمار و بیحد و حصری از ایشان دست یافت. و 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<sup>۲</sup> و جز ایشان داننده این علوم بودند.

و حکمای مشائی که صاحبان رواق از ایشان بودند<sup>۳</sup> به روش نیکی در تعلیم اختصاص یافته بودند چنانکه در رواقی قرائت می کردند که آنان را از آفتاب و سرما حفظ می کرد بنابر آنچه گمان می کردند. و سند تعلیمشان در این روش چنانکه می

---

۱ - اشاره بآیه: ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّعْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِإِذْنِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾

البقرة: ۱۰۲

۲ - منظور از اساطین حکمت، فیثاغورس و انبازقلس و سقراط و افلاطون و ارسطو است.

۳ - مؤلف در اینجا رواقیان را با مشائیان «پیروان ارسطو» یکی دانسته است.

پنداشتند از لقمان حکیم بشاگردش سقراط<sup>۱</sup> خم نشین<sup>۲</sup> د و از وی بشاگردش افلاطون واز او بشاگردش ارسطو و از وی بشاگردش اسکندر فردوسی<sup>۳</sup> و تامسپیوس<sup>۴</sup> و جز ایشان رسیده است.

و ارسطو معلم اسکندر پادشاه ایشان بود که بر کشور ایران غلبه یافت و مملکت ایشان را بتصرف خویش آورد

و او از همه حکمای آنان در علوم راسخ تر و مامدارتر بود و ویرا بنام معلم اول می خواندند و در سراسر جهان بلند آوازه و نام آور شد.

و چون دولت یونان منقرض شد و فرمانروائی به قیصره روم منتقل گردید و آنان بدین مسیحی گرویدند. این علوم را برحسب اقتضای مذهب ها و شرایع فرو گذاشتند و در کتابها و دفاتر محفوظ بو و آن کتب بطور جاوید در کتابخانه های ایشان بیادگار ماند و شام را بتصرف آوردند و کتب آن علوم همچنان در میان ایشان باقی بود. آنگاه خداوند اسلام را پدید آورد و پیروان آنرا چنان غلبه ای دست داد که بیمانند بود و مملکتی که رومیان از ملتهای دیگر ربوده بودند مسلمانان از ایشان ربودند و در آغاز کار به سادگی بسر می بردند و از هنرها و صنایع غفلت داشتند تا رفته رفته سلطنت و دولت ایشان استقرار یافت و در تمدن بمرحله ای رسیدند که هیچیک از امتهای دیگر بدان پایه نائل نیامده بود و انواع گوناگون هنرها و علوم را فرا گرفتند و در نتیجه شنیدن برخی از موضوعات علوم حکمت و فلسفه از استقف<sup>۵</sup> و

---

۱ - بقراط « ن . ل »

۲ - حکمای مشرق بجای دیوجانس « دیوژن » حکیم کلبی خم نشین ، بقراط یا سقراط یا افلاطون را خم نشین می پنداشتند. چنانچه حافظ فرماید:

جز فلاطون خم نشین شراب

سر حکمت بما که گوید باز

و سنایی در « حدیقه » صفحه ۲۹۳ بتصحیح آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه چنین فرماید:

سخن بیهوده ز افراط است

هر که دارد خمی نه سقراط است

۳ - Alexandre Aphrodisee و ابن خلدون متوجه نبوده است که این شخص پنج قرن بعد از ارسطو می زیسته است.

۴ - Themistius

۵ - خلیفه عیسویان « اوک » Eveque

کشیش های معاهد باگاهی بر این علوم شائق شدند و هم از اینرو که افکار آدمی بدین مسائل متمایل می شود و بکسب آن همت میگمارد از این رو ابوجعفر منصور کسی را نزد پادشاه رو (گرک) گسیل کرد که کتب تعالیم (ریاضیات) را پس از ترجمه به عربی برای وی بفرستد و او کتاب اقلیدس<sup>۱</sup> و بعضی از کتب طبیعیات را برای خلیفه ارسال داشت. مسلمانان آنها را خواندند و بر مطالب آنها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان بکامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت آنگاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشه خویش ساخته بود شیفتگی بسیاری بعلم نشان می داد و اشتیاق او بدانشهای طبیعی بر انگیزته شد و هیئتی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم « آسیای صغیر » فرستاد تا باستخراج و استنساخ علوم یونانیان بخط عربی قیام گرد آوردند و بکمال آنها را فرا گرفتند و چیزی فرو نگذاشتند و متفکران و محققان اسلام نیز در فرا گرفتن آن علوم سعی بلیغ مبذول داشتند و در فنون مختبف آن مهارت یافتند و نظر و اندیشه ایشان در آن علوم بمرحله نهایی رسید و با بسیاری از آراء و عقاید معلم اول مخالفت کردند و رد و قبول را به نظریات وی اختصاص دادند، زیرا او شهره جهانیان بود و در این باره کتیب و دفاتری تدوین رددند و بر « تحقیقات » کسانی که در این علوم برایشان تقدم داشتند افزودند. و از بزرگان ایشان در ملت اسلام اینان بودند: ابونصر فارابی و ابوعلی بن سینا در مشرق و قاضی ابوالولید بن رشد و وزیر ابوبکر الصائغ در اندلس گذشته از آنان گروه دیگری نیز هستند که در این علوم بنهایت مرحله رسیده اند ولی بزرگان یاد کرده بنام آوری شهرت اختصاص یافته اند و بسیار از این گروه به اکتساب « تعالیم » و رشته 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 حیان از مردم مشرق ] و مسلمه بن احمد مجریطی از مردم اندلس و شاگردان او هستند.

و از این علوم و داندگان 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 اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب اینگونه امور می شوند و اگر خدا می خواست آنرا بجای نمی آوردند.<sup>۱</sup>

سپس باید دانست که در مغرب و اندلس از روزگاریکه عمران آنها برباد رفت و علوم نیز بدنبال آن رو بنقصان گذاشت اینگونه دانشها نیز از آن ممالک رخت بریست و بجز اندکی از بقایای آنها بجای نماند که در میان برخی از مردم پراکنده و تحت محافظت علمای سنت یافت می شود، ولی اخباری که از مردم مشرق بما می رسد حکایت می کند که سرمایه های این علوم همچنان در نزد ایشان بحد فور یافت می شود و بویژه در عراق ایران و پس از آن در ماوراء النهر رونقی بسزا دارد و ایشان در پایگاه بلندی از علوم عقلی می باشند، زیرا عمران ایشان توسعه دارد و تمدن آنان مستحکم است و من در مصر بر تألیفات متعددی [ در معقول ]<sup>۲</sup> متعلق به مردی از بزرگان هرات یکی از شهرهای خراسان آگاهی یافتم و آن مرد مشهور بسعدالدین تفتازانی است از جمله آنها یکی در علم کلام و اصول فقه و بیان بود که گواه بر آن است او را ملکه راسخی در این علوم است و هم نشان می دهد که او از علوم حکمت اطلاعاتی دارد و در دیگر فنون عقلی دارای پایگاهی بلند می باشد. و خدا بیاری خود آنرا که می خواهد تأیید می کند<sup>۳</sup> همچنین اخباری بما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین رم<sup>۴</sup> از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی<sup>۵</sup> رونقی بسزا دارد.

---

۱ - اشاره بآیه ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴾ الأنعام: ۱۱۲

۲ - چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» و زاید بنظر می رسد.

۳ - والله یوید بنصره من یشاء ، س : (۳) آل عمران آ : ۱۱

۴ - Rome

۵ - Mediterranee

و بقایای آن علوم در آنجا از نو رواج یافته و دم به دم به ترقی و تجدید می رود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آنها جامع و دانشمندان آنها فراوان اند، و طالبان بسیار در جستجوی فرا گرفتن آنها هستند و خدا به آنچه در آن سرزمین می گذرد داناتر است. و او می آفریند آنچه می خواهد و بر می گزیند.<sup>۱</sup>

## فصل ۱۴

### در علوم عددی

و نخستین آنها اریتماتیکی<sup>۲</sup> است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تألیف آنها یا به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعد هندسی) مانند اینکه هر گاه اعداد یکی پس از دیگری بمیزان یک عدد فزونتر از ما قبل خود پیاپی واقع شوند جمع دو طرف آنها برابر با جمع هر دو عددی خواهد بود که بعد آنها از دو طرف بیک اندازه باشد.

و مانند دو برابر شدن (مجذور) واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده آن اعداد فرد باشند چنانکه فردها پیاپی و زوجها پیاپی هم باشند. و مانند اینکه هر گاه اعداد به نسبت واحدی پشت سر هم واقع شوند بدین سان که عدد اول آنها نصف دوم و عدد دوم نصف سوم..... تا آخر یا اول آنها ثلث دوم و دوم ثلث سوم..... تا آخر باشند آن وقت ضرب یکی از دو طرف آنها در دیگری مانند ضرب هر دو عدد بعد آنها از دو طرف خواهد بود که به یک اندازه بعد آنها باشد و مانند مربع واسطه (عدد وسط) در صورتی که عده اعداد فرد باشند و آن مانند اعداد زوج الزوج متوالی از ۲ تا ۴ و ۱۶ می باشند و مانند آنچه از خواص عددی در وضع مثلثات عددی و مربعات و مخمسات و مسدسات حادث می شود هر گاه بطور پیاپی

۱- اشاره به: ربک یخلق ما یشاء و یختار. س (۲۸) قصص. آیه ۶۸

۲ - Arithmetique

در سطور خود قرار گرفته باشند بدان سان که از یک تا عدد اخیر جمع شوند و مثلث باشند و مثلثات متوالی همچنین در یک سطر زیر اضلاع پیاپی واقع شوند سپس بر مثلث ضلعی که پیش از آن است و آن وقت مربع می شود و بر هر مربعی مثل آنچه پیش از آن است افزوده گردد که مخمس شود و همچنین تا آخر..... باشند و در طول هر عدد و اشکال آن بهر حدی برسند واقع گردند. و در جمع آنها و تقسیم برخی از آنها بر بعضی طولاً و عرضاً خواص شگفت آور و غریبی است که از آنها استقرار شده است و در کتب و دواوینشان مسائل آنها را بیان کرده اند.

همچنین خواصی که برای زوج و فرد زوج الزوج و زوج الفرد و زوج الزوج و فرد روی می دهد، زیرا برای هر یک از آنها خواصی است مختص بدان که این فن متضمن آنها می باشد و در جز آن یافت نمی شود.

و این فن نخستین اقسام تعالیم و آشکارترین آن است و در زمره براهین حساب داخل می شود. و حکمای پیشین و اخیر را در این باره تألیفات بسیاری است. و بیشتر آنان این فن را در ضمن تعالیم مندرج می کنند و جداگانه در آن بتألیف نمی پردازند 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 متداول نیست و سود آن در براهین است نه در حساب و فرو گذاشتن آن بسبب آن است که زبده 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 داناتر است و از فروع و شعب علم عدد صناعت حساب است و آن صنعتی است در حساب اعداد از راه بهم پیوستن «ضم» و تفریق و بهم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد و یا بوسیله تضعیف که عددی به یکان (آحاد) عدد دیگر دو برابر می شود 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 می گویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که عده آن اجزا حاصل شده می باشد و آنرا قسمت (یا تقسیم) می نامند خواه این ضم « جمع » و تفریق در عدد صحیح و خواه کسر باشد. و معنی کسر نسبت عددی بعدد دیگر می باشد و این نسبت را کسر می نامند و همچنین ضم (جمع) و تفریق در جذور هم می باشد و معنی آن عددی است که در مثل خود ضرب می شود و از این رو عدد مربع از آن می باشد.

[و عددی را که بدان تصریح می شود « منطوق » می نامند و مربع آن نیز همچنین است و در آن نیاز به تکلف عملیات حساب نیست و عددی که بدان تصریح نمی شود و موسوم به اصم است و مربع آن منطوق است مانند جذر ۳ که مربع آن ۳ است و اما اصم مانند جذر ۳ می باشد که مربع آن جذر ۳ است. و آن اصم است و محتاج بعلمیات حساب می باشد]<sup>۱</sup>

و همانا در این جذور نیز ضم و تفریق داخل می شود و این صناعت حسابی از فنون جدید است که در حساب معاملات بدان نیاز پیدا می شود و گروه بسیاری در آن بتألیف پرداخته و در شهرهای بزرگ آنرا برای آموختن به کودکان متداول کرده اند و بهترین نوع تعلیم این است که نخست بآموختن، حساب شروع کنند زیرا مسائل مزبور معارفی روشن و واضح و براهین آن منظم است و غالباً بسبب فرا گرفتن آنها اندیشه روشنی در نو آموز پدید می آید که او را بصواب و راستی عادت می دهد. و برخی گفته اند کسی که در آغاز کار دانش، آموختن حساب بیاموزد راستی بر او چیره می شود، زیرا در حساب صحت مبانی و موشکافی و تعمق وجود دارد و این امر بمنزله خوئی در او نقش می بندد و براستی عادت می کند.

و همچون شیوه و مذهبی ازوی جدا نمی شود، و از بهترین تألیفات مبسوط در این باره هم اکنون در مغرب، کتاب: حصارالصغیر است که ابن البنای مراکشلی آنرا

---

۱ - قسمت داخل کروهه در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

تلخیص کرده و قوانین اعمال آنرا که سودمند است ضبط نموده است و سپس شرحی بر آن بنام رفع الحجاب نوشته است، ولی این شرح برای مبتدی دشوار و معلق است، زیرا براهین آن دارای مبانی استواری است. و آن کتاب پرارزشی است که ما دریافتیم مشایخ و بزرگان از روی شایستگی بدان اهمیت بسیار می دهند.

[ و مؤلف (رحمه الله) در این کتاب از شیوه کتاب « فقه الحساب » تألیف ابن منعم<sup>۱</sup> و کتاب « الکامل » تألیف احدب پیروی کرده و براهین آن دو مولف را تلخیص نموده است و آنها را از اصطلاح حروفی که در آن علم متداول بوده تغییر داده و به استدلال آشکاری پرداخته است که عبارت از سر حروف و زبده آنهاست و کلیه آنها معلق و دشوار است.<sup>۲</sup>]

و دشواری کتاب مزبور « رفع الحجاب » مانند همه علوم تعالیم بسبب شیوه استدلال برهان آن است و گرنه کلیه مسائل آن واضح و روشن است و هرگاه کسی آهنگ شرح آن کند تنها باید علل این اعمال را باز گوید و آن اندازه که فهم علل مزبور دشوار است د را اعمال مسائل چنین دشواری و اشکالی یافت نمی شود. پس باید نیک در این نکته تأمل کرد. و خدا بنور خودهر که را بخواهد رهبری می فرماید.<sup>۳</sup>

### و از فروع علم حساب جبر و مقابله است

و آن صنعتی است که بدان عدد مجهول بوسیله عدد معلوم مفروض استخراج می شود بشرط آنکه میان آنها نسبتی که مقتضی این امر باشد وجود داشته باشد.

---

۱ - قفطی باختصار دربارمحمد بن عیسی بن المنعم گفتگو کرده ، ولی یادآور نشده است که وی درچه عصری میزیسته است . ازدسلان

۲ - در چاپهای مصر و بیروت نیست، ولی نسخه خطی « ینی جامع » با چاپ پاریس مطابقت دارد.

۳ - اشاره به :بهدی الله لنوره من یشاء :س : ۲۴ ( النور ) آ : ۳۶ و در چاپهای مصر و بیروت این جمله نیز افزوده شده است : و او نیرومند متین است . اشاره به : ذوالقوه المتین .س : ۵۱ ( الذاریات ) آ : ۵۱



و در اصطلاح ایشان برای مجهولان مراتبی از طریق دو برابر کردن بوسیله ضرب تعیین کرده اند که نخستین آنها عدد است، زیرا بوسیله عدد، مطلوب مجهول از راه استخراج آن از نسبت مجهول تعیین می شود.

دوم: شیء زیرا مجهول از حیث ابهامی که دارد شیء است و آن نیز جذر است، زیرا از دو برابر کردن آن لازم می آید در مرتبه دوم قرار گیرد.

سوم: مال (سرمایه) و آن مربع مبهمی است.<sup>۱</sup> و آنچه پس از اینهاست بر حسب نسبت نماینده (اُس)<sup>۲</sup> در دو مضروب است آنگاه عمل مفروض را درباره مسئله ای انجام می دهند و آنرا بصورت معادله ای در می آورند که دارای دو طرف مختلف یا بیشتر از این اجناس است. و سپس برخی از آنها را با بعضی دیگر مقابله می کنند و آنقدر به جبر<sup>۳</sup> و کسر آنها می پردازند تا همه عددها به صحیح تبدیل یابند و مرتبه ها را به کمترین نماینده ها تا حد امکان پائین می آورند تا بمرتبه سه گانه ای برسد که مدار جبر در نزد ایشان بر آن است و آن عبارت از: عدد و شیء «ریشه» و مال «مربع» است.

پس اگر معادله میان واحد و دو باشد جواب آنرا عمل هندسی از طریق تفصیل ضرب در دو بیرون می آورد و این معادله مبهم است ولی این ضرب مفصل نتیجه آنرا بدست می دهد و معادله میان دو جمله ممکن نیست و حداکثر معادلاتی که ایشان معمول میدارند به شش مسئله منتهی شده است، زیرا معادله میان عدد و جذر و مال خواه مفرد یا مرکب، بیش از شش گونه نیست و نخستین کسی که در

۱ - در نسخه ای که در دسترس دسلان بوده سه قسمت یاد کرده چنین است.

الف - شیء: زیرا هر مجهولی از حیث ابهام آن شیء است و آن نیز جذر است چه از تصفیف آن لازم می آید که در مرتبه دوم قرار گیرد.

ب - مال: و آن مربع مبهمی است.

ج - کعب.

۲ - اکسپوزان Expositant یا قوه

۳ - جبر کسر در لغت اصلاح استخوان شکسته است و در اینجا مقصود تبدیل عدد کسر به صحیح است و مؤلف خواسته است در ضمن شرح باهام معنی جبر و مقابله را در این عبارت بیان کند.

این فن بتألیف پرداخته ابو عبدالله خوارزمی و آنگاه ابو کامل شجاع بن اسلم بوده است و پس از وی مردم شیوه او را دنبال کردند و کتاب وی در مسائل ششگانه جبر از بهترین تألیفاتی بشمار می رود که در این باره وضع شده است و بسیاری از مردم اندلس برآن شرح نوشته و خوب از عهده این امر بر آمده اند و بهترین شرح های آن کتاب قرشی است و بر طبق اخباری که بما رسیده است برخی از پیشوایان تعالیم مشرق معادلات را از این شش جنس گذارنده و آنها را به بیش از بیست معادله رسانیده و برای کلیه آنها اعمال استوار متکی به براهین هندسی استخراج کرده اند<sup>۱</sup> و خدا (سبحانه و تعالی) در خلق آنچه بخواهد می افزاید.<sup>۲</sup>

### دیگر از فروع علم حساب معاملات است

و آن بکار بردن حساب در معاملات شهرها از قبیل: کالاها و مساحتها و اموال زکات و دیگر امور معاملاتی است که در آنها با عدد برخورد می کنند و صناعت حساب را در مجهول و معلوم و کسر و صحیح و جذور و غیره بکار می برند و مقصود از مسائل مفروض بسیاری که از آنها مطرح می کنند حصول تمرین و عادت از راه تکرار عمل است تا ملکه صناعت حساب در متعلمان رسوخ یابد.

و عالمان فن حساب در اندلس در این باره تألیفات بسیار دارند که مشهورترین آنها معاملات زهر اوی و ابن السمع و ابومسلم بن خلدون از شاگردان مسلمه مجریطی و امثال ایشان است.

دیگر از فروع علم حساب فرایض است

---

۱ - دسلان می نویسد: منظور ابن خلدون تألیفات عمر خیام بوده است که به ۶ مسئله محمد ابن موسی یعنی نخستین معادلات دو مجهولی، معادلات سه مجهولی افزوده است و اوست که برای نقطه تقاطع دو مخروط ریشه های هندسی ساخته است. ترجمه دسلان ص ۱۳۷ ج ۳ نقل از (ویک)

۲ - چاپهای مصر و بیروت

و آن صنعتی حسابی است در تصحیح سهام صاحبان فروض وراثت ها هنگامیکه وارثان متعدد باشند و برخی از آنها بمیرند و سهام آنها نیز بربقیه ورثه تقسیم شود یا فروض هنگام جمع شدن وانبوهی نسبت به کلیه ترکه فزونی یابد. یا آنکه در فریضه اقرار یا انکار از طرف بعضی از وارثان باشد.

آنوقت در کلیه چنین پیش آمدهائی بعملیاتی نیاز پیدا می کنند که بوسیله آنها سهام فریضه بمقدار درست و سهام وارثان از هر پستی بطور صحیح تعیین گردد تا بهره وارثان از ترکه به نسبت سهام هر یک از مجموعه سهام فریضه کاملاً معین شود و بدین طریق صنعت حساب داخل فرایض می شود و به قسمتهای مهمی از آن فن از قبیل مسائل صحیح وکسور و جذر و معلوم و مجهول آن ارتباط می یابد و مباحث مزبور بر قسمتی از فقه مشتمل می گردد که عبارت از احکام وراثت از قبیل: فروض و عول<sup>۱</sup> و اقرار و انکار و وصایا و تدبیر و دیگر مسائل آن است و هم مشتمل بر قسمتی از حساب می شود که عبارت از تصحیح سهام باعتبار حکم فقهی است و این مبحث (فرائض) از شریف ترین علوم بشمار می رود. و گاهی اهل آن برای فضیلت این دانش احادیث نبوی گواه می آوردند مانند: «فرایض یک سوم دانش است. «یا» فرایض نخستین بهره ای از علوم است که برداشته می شود» و جز اینها ولی به عقیده من ظواهر کلیه این احادیث بر فرایض عینی (تکالیف دینی) دلالت می کند (چنانکه گفته شد) نه بر فرایض مربوط به وراثت چه این فرایض از لحاظ کمیت کمتر از آن است ثلث دانش بشمار رود در صورتی که فرایض عینی بسیار است.

و مردم در این فن چه در قدیم و چه بتازگی کتب جامع بسیاری تألیف کرده اند و بهترین آنها بنا به مذهب مالک کتاب ابن ثابت و مختصر قاضی ابوالقاسم حوف و کتاب ابن المنمر و جعدی و صودی<sup>۲</sup> و جز ایشان است لیکن فضل مخصوص به

۱ - بالا بردن حساب فریضه و افزودن بر سهام آن که در نتیجه بهره های ورثه نقصان می پذیرد.

۲ - صودی . صودی . ( ن . ل )

حوفی است چه کتاب او بر همه تألیفات مزبور مقدم است. و یکی از شیوخ ما ابو عبدالله محمد بن سلیمان سطحی بزرگ مشایخ فاس شرحی بر آن نوشته است که هم در وضوح مطالب آن کوشیده است و هم آنرا جامع کرده است و امام الحرمین در این باره تألیفاتی بنا بر مذهب شافعی دارد که گواه بر رسوخ قدم و آگاهی و احاطه او بر علوم می باشد.

و همچنین حنفیان و حنبلیان نیز در این باره تألیفاتی کرده اند و مراتب مردم در علوم مختلف است. و خدا هر که را بخواهد رهبری می فرماید.<sup>۱</sup>

## فصل ۱۵

### در علوم هندسی

در این دانش از مقادیر گفتگو می شود خواه مقادیر متصل چون: خط و سطح و جسم، و خواه مقادیر منفصل مانند: اعداد و هم درباره عوارض ذاتی « قوانین و خواص » که برای مقادیر عارض گردد بحث می شود مانند اینکه. زوایای هر مثلثی برابر دو قائمه اند:

و چون: دو خط متوازی در هیچ جهتی بهم نمی رسند هر چند تا بی نهایت آنها را امتداد دهیم و مانند: دو زاویه متقابل، هر دو خط « مستقیم » متقاطع با هم برابرند.

و همچون: هرگاه چهار مقدار متناسب باشند ضرب مقدار اول آنها در سوم مانند ضرب دوم و در چهارم خواهد بود. و مانند اینها.

و کتابی که از یونانی در این دانش ترجمه شده تألیف اقلیدس است و آنرا کتاب اصول و ارکان می نامند و آن مبسوط ترین تألیفی است که برای متعلمان در

---

۱ - در چاپهای مصر چنین است: و خدا هرکه را بخواهد باحسان و کرم خویش رهبری می فرماید و پروردگاری جز او نیست.

این باره تألیف گردیده است و نخستین کتابی است که از یونانی در روزگار ابوجعفر منصور بزبان عربی ترجمه شده و در دسترس مسلمانان قرار گرفته است. ونسخ ن برحسب مترجمان گوناگون باهم تفاوت دارد. از آن جمله نسخه ای ترجمه حنین بن اسحاق و دیگری ترجمه ثابت بن قره و یکی هم ترجمه یوسف بن حجاج است و این کتاب بر ۱۵ مقاله مشتمل است بدینسان: چهار مقاله درباره سطوح. و یکی در مقادیر متناسب و دیگری در نسبت های سطوح بیکدیگر و سه مقاله در عدد و مقاله دهم در مقادیر منطق و قوای مقادیر مزبور<sup>۱</sup> و بعبارت دیگر درباره جذرها است. و پنج مقاله درباره مجسمات.

این کتاب را بارها مختصر کرده اند چنانکه ابن سینا در تعالیم شفا باین منظور همت گماشته و قسمت جداگانه ای از کتاب شفا را بدان اختصاص داده است. همچنین ابن الصلت آنرا در کتاب الاقصار خلاصه کرده و دیگران نیز بتلخیص آن پرداخته اند و گروه دیگری هم شرحهای بسیار بر آن نوشته اند و کتاب مزبور بطور مطلق مبدأ علوم هندسی است و باید دانست که هندسه بخواننده آن سود فراوان می بخشد خرد وی را تابناک و اندیشه او رامستقیم وراست می کند زیرا کلیه براهین آن از لحاظ ترتیب و انتظام آشکار و روشن است و به هیچ رو به قیاس های آن غلط راه نمی یابد از این رو که قواعد و اصول آن مرتب و منظم است و در نتیجه ممارست در آن دانش، اندیشه از لغزش وخطا دور می شود و عقل تمرین کننده آن به همان شیوه بانظم و ترتیب پرورش می باشد.

و گویند بر سر در خانه افلاطون این جمله نوشته بوده است: «هرکه داننده

هندسه نیست نباید بدین خانه وارد شود.»

---

۱ - در بیشتر چاپها کلمه منطق (بضم م) را منطق (بفتح م) ضبط کرده اند. و به همین سبب دسلان مقادیر منطق در برابر اصم را به Les quantites Xationnelles (مقادیر عقلی یا منطقی) ترجمه کرده است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» مخصوصاً «منطق» بفتح (ط) و ضم میم ضبط شده است و بنابر این ترجمه منطق در برابر اصم بضم میم است.

و استادان و شیوخ ما (رح) می گفتند: « ممارست در علم هندسه برای اندیشیدن بمتابه صابون برای جامه است که از آن ناپاکیها و آلودگیها را می زداید و آنرا از هر گونه پلیدی پاک می کند. و همه اینها بسبب همان نکته ای است که بدان اشاره کردیم و گفتیم دانش مزبور دارای و براهین مرتب و منظمی است.

### واز فروع این فن، هندسه مخصوص باشکال کروی

#### و مخروطات است<sup>۱</sup>

اما درباره اشکال کروی دو کتاب از آثار یونانیان وجود دارد: یکی تألیف ثاوذوسیوس<sup>۲</sup> و دیگری تألیف میلاوش<sup>۳</sup> که درباره سطوح کروی و قطوع<sup>۴</sup> آنها است و کتاب ثاوذوسیوس در تعلیم مقدم بر کتاب میلاوش است، زیرا بسیاری از براهین کتاب اخیر متوقف بر آن است و کسی که بخواهد در علم هیئت بتحقیق و مطالعه بپردازد ناگزیر باید هر دو کتاب را بخواند، چه براهین علم هیئت متوقف بر اشکال کروی است و کلیه مباحث آن دانش درباره کرات آسمانی و عوارضی است که در آنها روی می دهد از قبیل: قطوع و دوایری که بعلم حرکت پدید می آیند چنانکه در این موضوع گفتگو خواهیم کرد. چه گاهی علم هیئت متوقف بر شناختن احکام اشکال کروی است هم سطوح و هم قطوع آن کروی که سطوح و قطوع آنهاست. اما مخروطات نیز از فروع علم هندسه است و دانشی است که درباره اشکال و قطوع اجسام مخروطی شکل گفتگو می کند و کلیه عوارضی را که در این خصوص

۱ - فقط در نسخه خطی « ینی جامع » و چاپ پاریس عنوان این فصل مشخص شده است.

۲ - Theodosios , Theodose do Tripoli , Theldose de Bithynie

۳ - در تمام چاپها و نسخه خطی « ینی جامع » چنین است ، ولی برحسب ترجمه دسلان صحیح : منلاوس ( Menelaous ) است.

۴ - جمع قطع، اصطلاح هندسی است. رجوع به المنجد چاپ جدید شود.

پدید می آید با براهین هندسی که متوقف بر تعلیم اول است (مقدمات ریاضی که در کتاب اقلیدس بیان شده) ثابت می کند و فایده آن در صنایع عملی که مواد آنها اجسام است نودار می شود از قبیل: درود گری و بنائی و چگونگی ساختن مجسمه ها و پیکره های شگفت آور و ساختمانهای بلند نادر و اینکه چگونه و با چه تدابیری بارها سنگین می کشند و ساختمانهای بلند را باهندام « ماشین » و منجیق و نظایر آنها انتقال می دهند و یکی از مؤلفان این فن کتاب جداگانه ای در حیل عملی<sup>۱</sup> تألیف کرده که از صنایع شگفت آور و حیل نوظهور مشتمل برهنوع حیرت بخش و عجیب است. و چه بسا که فهم آن بعلت دشواری براهین هندسی مشکل باشد. و آن کتاب هم اکنون موجود و دردسترس مردم است و آن را به « بنی شاکر » نسبت می دهند.<sup>۲</sup>

### و از فروع هندسه مساحت است

و آن فنی است که در مساحت زمین بدان نیاز پیدا می شود و معنی آن استخراج مقدار زمین معلومی است بنسبت و جب یا ذراع یا جز اینها از مقیاسات و نسبت زمینی است بزمینی دیگر، هر گاه مورد مقایسه واقع شوند و در مقرر داشتن خراج رمزارع و کشتزارها و بوستانهای مشجر و تقسیم محوطه ها و اراضی میان شرکا یا ورثه و مانند اینها مورد نیاز واقع می شود و مؤلفان در این باره کتابهای نیکو و فراوان گرد آورده اند.<sup>۳</sup>

---

۱ - در نسخه خطی « ینی جامی » و چاپ دارالکتاب اللبنانی چنین است و در سایر نسخ « علمی » است ولی صحیح صورت اول است.

۲ - و خدای تعالی داناتر است. ( ن. ل )

۳ - و خدا باحسان و رکم خویش انسان را براه راست رهبری می فرماید و در نسخه خطی « ینی جامع » و چاپ پاریس این جمله نیست.

## و دیگر از فروع این فن هندسه مناظر است<sup>۱</sup>

و آن دانشی است که بدان اسباب خطا و غلط در ادراک بصری از راه شناختن چگونگی وقوع آن آشکار می شود و این امر مبتنی بر این است که ادراک بصر بواسطه مخروطی شعاعی است که راس آن مخروط نقطه بیننده و قاعده اش شیء مرئی است و چه بسا که بغلط دیدن چیزی که نزدیک است بزرگ نشان داده می شود و چیزی که دور است کوچک می نماید همچنین اشباح کوچک در زیر آب و در پشت اجسام شفاف بزرگ جلوه می کند و نقطه هائی که از باران فرود میاید همچون خطی مستقیم نمودار می شود و شعله در چیزهایی (چون آتش گردان) مانند دایره ای بنظر می آید و امثال اینها که در این دانش موجبات و کیفیات اینگونه خطاهای بصری با براهین هندسی بیان می شود و بوسیله آن اختلاف منظر در قمر بسبب تغییرات و اختلافات طول (بعد جغرافیائی) آن که معرفت رؤیت اهله و حصول کسوفها بر آن مبتنی است آشکار می گردد. و بسیاری از این گونه مسائل در این علم مورد بحث و تحقیق واقع می شود. و در این فن گروهی از یونانیان بتألیف پرداخته اند و نامورترین مؤلفان اسلامی در این دانش ابن الهیثم است و دیگران نیز در آن تألیفاتی دارند و دانش مزبور از علوم ریاضی و شعب آن بشمار می رود.

## فصل ۱۶

### در دانش هیئت

و آن دانشی است که درباره حرکات ستارگان ثابت و سیار بحث میکند و به کیفیات این حرکات، بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست بطرق هندسی استدلال می شود اشکالی که از آنها این حرکات محسوس لازم می آید: از جمله با برهان ثابت

---

۱ - علم مناظر و مرا یا (optique)



می شود که مرکز زمین بسبب وجود حرکت اقبال و ادبار با مرکز فلک خورشید مابین است. همچنین بدلیل رجوع واستقامت ستارگان بر وجود افلاک کوچکی استدلال می شود که حامل آنها هستند و در داخل فلک اعظ حرکت می کنند. و نیز بسبب حرکت ستارگان ثابت بر وجود فلک هشتمی استدلال می شود. و هم افلاک متعدد برای ستاره واحد بسبب تعدد میلهای آن بثبوت می رسد و نظایر اینها. وادراک موجود از حرکات و کیفیات و انواع ستارگان تنها بوسیله رصد امکان پذیر است، زیرا ما بحرکت اقبال وادبار بوسیله رصد پی برده ایم. همچنین آگاهی از [ ترتیب ]<sup>۱</sup> افلاک در طبقات آنها و هم پی بردن به رجوع و استقامت و امثال اینها از طریق رصد حاصل شده است و یونانیان به رصد توجه بسیار مبذول می داشتند و برای آن ابزاری بکار می بردند که مخصوصا بدین منظور وضع شده بود تا بدان حرکات ستاره معینی را مراقبت کنند و آن ابزار در نزد ایشان موسوم به ذات الحلق بود و صناعت عمل بدان ابزار و براهین بر آن درباره مطابقت حرکت آن با حرکت فلک در میان مردم سینه بسینه نقل می شد.

اما در اسلام بجز در موارد قلیلی بدان توجه نکرده اند چنانکه در روزگار مأمون تا حدی رصد مورد توجه قرار گرفت و دستور داد ابزار رصدی موسوم به ذات الحلق ساختند و شروع به رصد کردند ولی پایان نپذیرفت و چون مأمون در گذشت آثار آن هم از میان رفت واز آن غفلت کردند و پس از مأمون بهمان رصد های قدیم اکتفا کردند، ولی آن رصد ها آنها را بی نیاز نمی کرد، زیرا حرکات در نتیجه گذشت قرنها اختلاف و تغییر یافت و البته مطابقت حرکت ابزار رصدی با حرکت افلاک و ستارگان تقریبی است [ و به هیچ رو ما را به تحقیق نمی رساند و از این رو هرگاه روزگار درازی سپری شود تفاوت آن تقریب نمودار می شود]<sup>۲</sup> و

---

۱ - از « ینی » در چاپهای مصر و بیروت : ترکیب است  
۲ - از نسخه خطی « جامع ینی » و چاپ پاریس.

هیئت صناعت شریفی است ولی چنانکه مشهور است این فن صورت آسمان‌ها و ترتیب افلاک را بطو حقیقی برای ما اثبات نمی‌کند بلکه بهمین اندازه ما را آگاه می‌کند که این صورت‌ها و شکل‌های افلاک از این حرکت لازم آمده است و ما می‌دانیم که مانعی ندارد یک چیز لازمه اشیاء مختلف باشد و اگر بگوئیم حرکات لازمه آنها هستند چنین گفتاری استدلال از لازم بر وجود ملزوم است. و بهیچرو ما را بحقیقت امر رهبری نمی‌کند، ولی با همه اینها هیئت دانشی بلندپایه و یکی از ارکان تعالیم است.

و بهترین تألیفات در این باره «کتاب محطسبی» 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 بفهم نزدیک است، ولی براهین آنرا حذف کرده است، و خدا بانسان آنچه نمی‌دانست آموخت.<sup>۱</sup>

از فروع هیئت علم زیج است

و آن صناعتی مربوط بحساب و مبتنی بر قوانین عدد است، در آنچه بهر ستاره ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آنچه بدان برهان هیئت در وضعش منجر می‌گردد از قبیل: سرعت و بطء و استقامت و رجوع و جز اینها. بوسیله این دانش

---

۱ - علم الانسان مالم يعلم : س : اقرا - آ : ۵ - آخر فصل در چاپ (ک) چنین است. خدا منزله است و خدایی جز او پروردگار جهانیان نیست.

مواضع ستارگان را در افلاکشان، در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها میتوان شناخت و این بروفق قوانینی است که از کتب هیئت استخراج می شود. این صناعت را قوانینی است بمنزله مقدمات و اصول آن در شناختن ماهها و روزها و تواریخ گذشته و آن را اصول مقرر و ثابتی است همچون: معرفت اوج و حضيض و میلها و انواع حرکات و استخراج یک حرکت از حرکت دیگری که اصول مزبور را بمنظور سهولت کار متعلمان در جدولهای مرتبی می گذارند و آنها را زیج می نامند. و استخراج مواضع ستارگان را در اوقات مفروض تعدیل و تقویم میخوانند.

و مردم در این باره خواه متقدمان و خواه متأخران بتألیف فراوان دست یازیده اند مانند البتانی و ابن الکماد. و متأخران تا این روزگار هم در مغرب به زیجی اعتماد می کنند که منسوب به ابن اسحاق<sup>۱</sup> بوده است و گمان می کنند که ابن اسحاق در این زیج بر رصد اعتماد کرده است چون مردی یهودی که در صقلیه (سیسیل) میزیسته و در هیئت و تعالیم ماهر بوده و به رصد توجه داشته است آنچه را درباره احوال کواکب و حرکات آنها کشف می کرده نزد ابن اسحق میفرستاده است.

از این رو مردم مغرب به زیج ابن اسحاق عنایت داشتند چه مبنای آن برحسب گفته های او استوار بود. و این رنج 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 به مواضع ستارگان نسبت به آسمان نیاز داشت تا احکام نجومی بر آن مبتنی شود و احکام نجوم شناختن آثاری است که بسبب اوضاع آنها درعالم انسان آثاری حادث می شود از قبیل تغییرات ملتها و دولتها و موالید بشری و دیگر کائنات

---

۱ - از منجمان تونس در آغاز قرن هفتم. چاپهای مصر و بیروت.

چنانکه در آیند این موضوع را نیز بیان خواهیم کرد و ادله آنان را در این باره توضیح خواهیم داد، انشا الله تعالی.<sup>۱</sup>

## فصل ۱۷

### در علم منطق

و آن قوانینی است که بدان می توانیم با حدود معرف<sup>۲</sup> ماهیت ها و حجت های افاده کننده بر تصدیقهای درست را از نادرست باز شناسیم.

و بیان آن چنین است که: اصل در ادراک محسوساتی است که آنها را بحواس پنجگانه در می یابیم. و کلیه حیوانات از ناطق گرفته تا جز آن در اینگونه ادراک با یکدیگر شریکند و انسان از دیگر جانوران با درک کلیات که مجرد از محسوسات است باز شناخته می شود و تجرید چنین است که، از اشخاص همانند صورتی در خیال نقش می بندد چنانکه بر همه آن اشخاص محسوس منطبق می باشد و این عبارت از کلی است.

آنگاه ذهن میان این اشخاص همانند و اشخاصی دیگر که در برخی از جهات با آنها همانند می باشند در می نگرد و باز صورتی در آن پدید می آید که بر این دو گونه نیز از لحاظ شباهتهائی که بهم دارند منطبق می شود و همچنان ذهن پیوسته در تجرید به کلی، ارتقا می جوید تا سرانجام کلی دیگری نمی یابد که با کلی نخستین همانند باشد و بدین سبب کلی مزبور بسیط شمرده می شود.

و این نوع تجرید مانند این است که ذهن از اشخاص انسان صورت نوع منطبق بر آن را تجرید می کند و آنگاه میان او و حیوان میاندیشد و بتجرید صورت جنس

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت این عبارت نیز در آخر فصل اضافه شده است: « و خدا توفیق دهنده کسانی است که آنانرا دوست می دارد و از آنان خشنود است . معبودی جز او نیست » ولی عبارات مزبور در نسخه خطی « بنی جامع » نیز دیده نمی شود.

۲ - کلمه معرفه در چاپ پاریس بغلط معروفه است در صورتیکه در نسخه خطی « بنی جامع » و چاپهای مصر و بیروت « معرفه » است.

منطبق بر آن می پردازد و آنگاه میان حیوان و گیاه در می نگرد تا سرانجام به جنس عالی منتهی می شود که جوهر است و آنوقت کلی دیگری که در هیچ چیز با آن همانند باشد نمی یابد و در نتیجه عقل در این مرحله از تجرید باز می ایستد.

گذشته از این چون خدا در مردم اندیشه را بیافرید که بدان دانشها و هنرها را در می یابد و دانش هم از دو گونه بیرون نیست یکی تصور ماهیت هاست که بدان ادراک ساده ای قصد می شود بی آنکه حکمی همراه آن باشد و دیگری تصدیق است یعنی حکم کردن بثبوت امری برای امری دیگر. از این رو تلاش اندیشه برای بدست آوردن امور مطلوب بدوگونه روی می دهد: یکی آنکه کلیات را گرد می آورد و آنها را با یکدیگر بشیوه تألیف پیوند می دهد و آنگاه در ذهن صورتی کلی نقش می بندد که بر همه افراد خارج منطبق می باشد و این صورت ذهنی به شناختن ماهیت آن اشخاص کمک می کند.

دیگر آنکه به امری بر امر دیگر حکم می شود و برای ذهن آن حکم به ثبوت میرسد و این نوع ادراک را تصدیق می خوانند و غایت آن در حقیقت به تصور باز می گردد، زیرا فایده آن هرگاه حاصل شود شناختن حقایق اشیائی است که مقتضی علم است.

و این تلاش اندیشه گاهی درست و گاه تباه و نادرست است و از این رو مقتضی است شیوه ای را که بدان اندیشه برای بدست آوردن مطالب علمی تلاش می کند تشخیص دهیم تا بدان درست از تباه باز شناخته شود و این شیوه قانون منطق است.

و متقدمان نخستین بار که در این دانش گفتگو کرده اند بصورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته اند و شیوه های آن نامهذب و مسائل آن متفرق بوده است تا در یونان ارسطو پدید آمد و او بتهدیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آنرا مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این

رو این علم به دانش نخستین<sup>۱</sup> نامیده شد و کتاب مخصوص آنرا بنام فص<sup>۲</sup> می خواندند و آن مشتمل بر هشت کتاب بود، چهار کتاب آن درباره صورت قیاس و چهار<sup>۳</sup> کتاب دیگر درباره ماده آن است، زیرا مطالب تصدیقی بشیوه های گوناگون بیان می شود: از آنجمله تصدیقاتی است که طبیعه در آنها « یقین » مطلوب می باشند و در برخی مطلوب « ظن » است و آن دارای مراتبی است از این رو و در قیاس از حیث مطلوبی میانداشند که آنرا افاده کند و هم در آنچه سزاوار باشد مقدمات آن بدین اعتبار<sup>۴</sup> مطلوب مخصوصی بشمار آید و بویژه از جهت انتاج آن نیز در قیاس می نگرد و درباره نظر نخستین گویند که آن از حیث ماده است و مقصود ماده ایست که برای مطلوب مخصوصی خواه یقین یا ظن منتج باشد.

و درباره نظر دوم گویند که آن از حیث صورت و انتاج قیاس بطور مطلق است. و از این رو منطق را در هشت کتاب منحصر کرده اند:

۱- در جنسی عالی که تجرید محسوسات در ذهن بدانها منتهی می شود و آن جنسی است که برتر از آن جنسی یافت نمی شود و این قسمت را کتاب مقولات می نامند.

۲- در قضایای تصدیقی و انواع آنها و این مبحث را کتاب عبارت می خوانند.

۳- در قیاس و صورت انتاج آن مطلقا و آنرا کتاب قیاس می گویند و این آخرین نظر از لحاظ صورت است.

۴- کتاب برهان و آن اندیشیدن در قیاس منتج به یقین است و اینکه چگونه باید مقدمات آن یقینی باشد و بشروط دیگری برای افاده یقین اختصاص یافته است

---

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 - نص « ن . ل »

۳ - در چاپ پاریس و نسخه خطی « بنی جامع » پنج کتاب دیگر است و آنوقت مشتمل بر ۹ کتاب می شود نه ۸ کتاب

۴ - از هر جنسی باشد خواه از جنس علم یا از جنس ظن و گاهی در قیاس تنها باعتبار مطلوب خاصی نمگردند چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی « بنی جامع »

که در آن مذکور است مانند اینکه ذاتی و اولی و جز اینها باشد و در این کتاب درباره معرف ها و حدود نیز گفتگو می شود، زیرا مطلوب همانا یقین است برای وجوب مطابقت میان حد و محدود، چنانکه محتمل برجز آنها نباشد و به همین سبب متقدمان مسائل مزبور را باین کتاب اختصاص داده اند.

۵- کتاب جدل، و آن قیاسی است که فایده آن قطع کردن شور و غوغا بستن زبان خصم و آنچه از دلایل مشهوری است که باید در آن بکار رود. و این قیاس نیز از جهت افاده آن برای این مقصود بشرايط دیگری اختصاص یافته است و شرايط مزبور در آنجا (باب جدل) ذکر شده است.

و در این کتاب مواضعی ذکر می شود که صاحب قیاس از آنها قیاس خود را استنباط می کند [از راه تشخیص جامع میان دو طرف مطلوب موسوم به وسط] و در آن عکسهای قضایا است.

۶- کتاب سفسطه و آن قیاسی است که خلاف حق را می رساند و مناظره کننده با طرف خود بمغالطه می پردازد و آن [از لحاظ مقصود و موضوع] فاسد است و آن همانا نوشته شده است تا قیاس مغالطی بدان شناخته شود و از آن پرهیز گردد.

۷- کتاب خطابه، و آن قیاسی است که برای برانگیختن جمهور عامه و واداشتن ایشان به منظوری که دارند بکار می رود و در این کتاب گفتارهایی که باید در این قیاس مورد استفاده قرار گیرد یاد شده است.

۸- کتاب شعر، و آن قیاسی است که بخصوص افاده تمثیل و تشبیه می کند و برای روی آوردن بچیزی یا نفرت از آن بکار می رود و در این کتاب قضایای خیال انگیزی را که باید بکار برند یاد کرده اند.

---

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی «جامع»

اینهاست کتب هشتگانه منطق در نزد متقدمان. اما حکمای یونان پس از آنکه صنعت را تهذیب کردند و ابواب آن مرتب گردید معتقد شدند که ناگزیر باید درباره کلیات خمس که افاده تصور می کند سخن رانند [تصوری که با ماهیت های خارج یا از اجزا و یا با عوارض آنها مطابق است و آنها عبارتند از: جنس و فصل و نوع خاصه و عرض عام]<sup>۱</sup> از این رو در آن به استدراک مقاله ای پرداختند که بطور مقدمه در آغاز فن بدان اختصاص یافته است و در نتیجه این فن دارای ۹ کتاب شده است و کلیه کتب مزبور در میان ملت اسلام ترجمه شده است و فلاسفه اسلام بشرح و تلخیص آنها 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 به مبحث کلیات خمس ثمره آنرا ملحق کردند که عبارت از بحث درباره حدود رسم هاست و این مسائل را از کتاب برهان بدین کتاب نقل دادند و کتاب مقولات را حذف کردند، زیرا نظر منطقی درباره آنها عرضی است نه ذاتی، و بکتاب عبارت بحث درباره عکس را ملحق کردند [و موضوع مزبور هرچند در کتب متقدمان در کتاب جدل بود ولی] <sup>۲</sup> مسائل یاد کرده بسبب بعضی از وجوه از توابع مبحث قضایاست.

سپس درباره قیاس از حیث انتاج آن برای مطالب بطور عموم بیحسب پرداختند نه برحسب ماده آن، بلکه بحث درباره ماده آنرا که عبارت از کتب پنجگانه، برهان و جدل و خطابه و شعر و سفسطه است، حذف کردند و ممکن است گاهی بعضی از آنان قسمت اندکی از آن را مورد توجه قرار دهند، ولی بطور کلی چنان مبحث یاد

---

۱ - چاپ پاریس و نسخه خطی « بنی جامع »

۲ - چاپ پاریس و نسخه خطی « بنی جامع »



کرده را از یاد برده اند که گوئی وجود نداشته است در صورتیکه مبحث مزبور مهم و شایسته اعتماد است.

آنگاه پس از تغییرات یاد کرده در مسائلی که خودوضع کردند بتفصیل و بطور جامع گفتگو کردند و آنچنان بمنطق می نگریستند که فن مستقلی است نه از این لحاظ که وسیله و ابزاری برای دانشهاست. این است که گفتگوی در آن تفصیل و توسعه فراوان یافت و نخستین کسی که بدین روش رفتار کرد امام فخر الدین بن خطیب بود و پس از امام فخر، افضل الدین خونجی از روش وی دنبال کرد و مردم مشرق تا این روزگار هم بکتب وی اعتماد کامل دارند و او در این صناعت کتابی بنام کشف الاسرار دارد، ولی کتاب مزبور مفصل است و او را کتابی است بنام مختصر الموجز و این کتاب برای تعلیم نیکوست. سپس کتاب دیگری بنام مختصر الجمل در چهار ورق تألیف کرد و در آن مجامع فن و اصول آنرا گرد آورد از این رو متعلمان آنرا متداول کردند و تا این روزگار هم آنرا می خوانند و از آن برخوردار و بهره مند می شوند و کتب متقدمان و شیوه های ایشان چنان از میان رفته است که گوئی هیچ وجود نداشته است و خحال آنکه کتب مزبور مملو از نتایج و فایده منطبق 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 می کردند و با روشی مبالغه آمیز کسانی را که بتحصیل منطق می پرداختند مورد نکوهش قرار میدادند و آنانرا از آموختن آن برحذر می داشتند و خلاصه یا دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند.

---

۱ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست و آنرا از چاپ پاریس ص ۱۴ ج ۳ تا ص ۱۱۶ و نسخه خطی « بنی جامع » ترجمه کردم.

ولی پس از آنکه متأخران از روزگار غزالی و امام ابن الخطیب<sup>۱</sup> پدید آمدند و در این مخالفت تا حدی مسامحه کردند از آن روز مردم بکسب و ممارست در آن فن روی آوردند و تنها گروه اندکی در این باره متمایل بنظر متقدمان بودند و از آن دوری میجستند و در انکار آن مبالغه می کردند و اینکه نکته رد و قبول این فن را آشکار می کنیم تا مقاصد عالمان در شیوه های علمی آنان معلوم شود:

منشاء رد فن منطق از آنجا پیدا شد که چون متکلمان، دانش کلام را برای یاری و کمک بعقاید ایمانی با دلیل ها و برهانهای عقلی وضع کردند شیوه آنان در این باره متکی بدلیل های ویژه ای بود که آنها را در کتابهای خویش یاد کرده اند مانند اینکه برای حدوث جهان از راه اثبات عرضها و حادث بودن آنها استدلال می کنند و خالی بودن اجسام را از کیفیت حدوث ممتنع می شمارند و می گویند هرچه از حوادث تهی نباشد حادث است.<sup>۲</sup> و همچون اثبات توحید بدلیل تمانع<sup>۳</sup> و اثبات صفات قدیم بوسیله جوامع چهار گانه از نظر الحاق غایب به حاضر و دیگر دلیلهائی که در کتب ایشان یاد شده است آنگاه این دلیلهها را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده اند که قواعد مزبور بمنزله مقدمات آنها هستند مانند اثبات جوهر فرد و زمان فرد و خلاء<sup>۴</sup> و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی ماند و اثبات حال و آن صنفی است برای موجود که نه موجود است و نه معدوم، و دیگر قواعدی که دلیل های مخصوص خود را بر آنها مبتنی ساخته اند.

آنگاه شیخ ابوالحسن « اشعری » و قاضی ابوبکر « باقلانی » و استاد ابواسحق « اسفراینی » گفته اند که دلیل های عقاید « دینی » منعکس است بدین معنی که هر گاه

---

۱ - منظوره فخر رازی است.

۲ - منظور صغری و کبرای معروفی است که می گویند عالم متغیر است و هرمتغیری حادث است، پس عالم حادث است

۳ - ممانعت دو جانبه یا بر خورد و تضاد تمایلات یکی از دلایلی است که در اثبات توحید خدا می آورند.

۴ - در نسخه D پس از خلاء میان اجسام، اضافه شده است.

دلیل باطل گردد و مدلول آن نیز باطل می شود و از این رو قاضی ابوبکر « باقلانی » معتقد است که دلایل بمتابه عقاید « اصول وقواعد دینی » هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است، زیرا عقاید بر آنها مبتنی هستند.

ولی هرگاه در « فن » منطق بیندیشیم خواهیم دید که کلیه مباحث آن در پیرامون همبستگی و پیوند عقلی دور میزند و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی که به کلیات پنجگانه<sup>۱</sup> یعنی جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام منقسم شده است بر آن منطبق گردد. اما این نظریه را متکلمان باطل می دانند 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 می دانند.

و بنابر این کلیات پنجگانه و تعریفی که مبتنی بر آن است و مقولات عشر باطل می شوند همچنین عرض ذاتی نیز باطل می گردد و در نتیجه آن قضایای ضروری ذاتی که بعقیده منطقیان برهان مشروط بآنهاست و هم علت عقلی باطل می شود و خواه ناخواه کتاب برهان « در منطق » و قسمتهائی که زبده و مغز کتاب جدل است نیز محکوم ببطلان می شود و آنها مسائلی هستند که وسط جامع میان دو طرف در قیاس از آنها گرفته می شود و بجز قیاس صوری<sup>۲</sup> باقی نمیماند و از تعریفات منطقی فقط آنهائی می مانند که بر افراد محدودی (از جنس خود) صدق می کنند چنانکه نه از آن اعم می باشند که جز آنها را در تعریف داخل کنند و نه از اخص که برخی از آن افراد را خارج سازند و این نوع تعریف همان است که نحوایان از آن به

---

۱ - کلیات خمس در منطق عبارت است از جنس « حیوان » نوع « انسان » فصل « ناطق » خاصه « ضاحک » عرض عام ماشی ( از غیاث ).

۲ - قیاس یا شکل د را اصطلاح منطق قولی است مرکب از دو جمله که لازم آید از وی نتیجه از غیاث و منظور از قیاس صوری، قیاسی است که دارای یک مقدمه باشد.

جامع و مانع و متکلمان به طرد و عکس تعبیر می کنند و ارکان منطق یکسره منهدم میگردد.

و اگر ما اصول متکلمان را برحسب قواعد منطق بخواهیم بثبوت برسانیم بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد و چنانکه گذشت آنوقت دلیل هائی که برای اثبات عقاید «ایمانی» آورده اند محکوم ببطلان خواهد گردید.

و به همین سبب متکلمان پیشین در تقبیح ممارست و کسب منطق آنهمه مبالغه کرده اند و این فن را بنسبت دلیلی که بوسیله آن باطل شود بدعت یا کفر می شمارند.

ولی متأخران از دوران غزالی ببعد چون مسئله منعکس بودن دلایل را رد کردند و برآن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمیاید و نظر منطقیان را درباره همبستگی و پیوند عقلی و وجود ماهیت های طبیعی و کلیات آن در خارج درست شمردند، ازاین رو رای دادن که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می کردند مانند نفی جوهر فرد و خلاء و بقای عرضها و جز آن و بجای دلیلهای متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می گزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح می کردند و به هیچ رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود و این نظریه امام و غزالی و کسانی است که تا این روزگار هم از آنان پیروی می کنند<sup>۱</sup> پس خواننده باید در این باره بیندیشد و بمدارک و مأخذ عالمان در شیوه و نظریه ای که از آن پیروی میکنند پی ببرد و خدا راهنما و کامیاب کننده آدمی براه راست است. ]

---

۱ - در متن چنین است و هدا رای الام و الغزالی و تابعها لهذا العهد ... ولی دسلان بی آنکه در حاشیه بتصحیح آن اشاره کند، آنرا بدینسان ترجمه کرده است: و این نظریه غزالی است که تا این روزگار هم از وی پیروی می کنند.

## فصل ۱۸

### در طبیعیات (فیزیک)

و آن دانشی است که درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق می شود، بحث میکند. از این رو این دانش بتحقیق در اینگونه مسائل می پردازد: اجسام آسمانی و عنصری و آنچه از اجسام عنصری بوجود می آید مانند: حیوان و انسان و گیاه و کان و آنچه در زمین تکوین می شود چون چشمه ها و زمین لرزه ها، یا در جو پدید می آید مانند: ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و جز اینها و نیز درباره مبدأ حرکت اجسام که همان نفس باشد برحسب تنوع آن در انسان و حیوان و نبات گفتگو میکند و کتب ارسطو در این دانش موجود و در دسترس مردم است و آنها هم با دیگر کتب دانشهای فلسفه در روزگار مأمون ترجمه شده است.

و مردمی به پیروی از شیوه ارسطو در این باره تألیفاتی کرده و بشرح و بیان آن دانش پرداخته اند که جامعترین آنها تألیفات ابن سینا است. وی در کتاب شفا چنانکه یاد کردیم علوم هفتگانه فلاسفه را گرد آورده و سپس در کتاب نجات و اشارات آنها را تلخیص کرده است و گوئی او در بسیاری از مسائل آن علوم با نظریه ارسطو مخالفت کرده و عقیده و رای خود را درباره آنها آورده است. ابن رشد نیز کتب ارسطو را تلخیص کرده و شرح مشبعی بر آنها نوشته<sup>۱</sup> ولی بمخالفت نظریه ارسطو برنخاسته است. دیگران نیز در این باره کتب بسیاری نوشته اند لیکن تألیفات مشهور و معتبر در این صنعت تا امروز همانهایی است که یاد کردم.

و مردم مشرق بکتاب اشارات ابن سینا توجه خاصی دارند و امام ابن خطیب (فخر رازی) بر آن شرحی نیکو نوشته است همچنین «آمدی» هم شرحی بر اشارات دارد.

---

۱ - از «بنی» در نسخ دیگر، واز او پیروی کرده. از وی تتبع کرده

و نصیرالدین طوسی معروف به خواجه از مردم عراق<sup>۱</sup> نیز اشارات را شرح کرده است و در بسیاری از مسائل آن، نظریات امام (فخر رازی) را مورد بحث قرار داده و تحقیقات او بر نظریات و مباحث امام برتری یافته است. و برتر از هر صاحب دانشی دانایی است.<sup>۲</sup>

## فصل ۱۹

### دردانش پزشکی<sup>۳</sup>

و آن صنعتی است که درباره بدن انسان از لحاظ بیماری و تندرستی گفتگو می کند و دارنده این صنعت در حفظ تندرستی و بهبود بیماری بوسیله داروها و غذاها می کوشد، ولی نخست مرضی را که بهر یک از اندامهای تن اختصاص دارد آشکار می سازد و بموجباتی که بیماریها از آنها پدید می آیند پی می برند و داروهائی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آنها می شناسد و به بیماریها بوسیله نشانه هائی وقوف می یابد که از نضج امراض خبر می دهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام می دارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوه طبیعی مقابله می کند و می سنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبر بدن می باشد و پزشک آن را با حالات و علائم دیگر مقابله می کند و تا حدی یاری می جوید و برحسب آنچه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضا می کند

۱ - مشرق . « ن . ل »

۲ - پایان فصل در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: و فوق کل ذی علم علیم - س : ۱۲ یوسف . آ : ۷۶ و در چاپهای مصر و بیروت علاوه بر آیه مزبور این آیه نیز افزوده شده است . و خدا هرکه را بخواهد براه راست رهبری می کند. «والله» یهدی من یشاء الی صراط مستقیم . س : ۲ بقره آ : ۱۳۶

۳ - آغاز فصل در چاپهای مصر و بیروت بر خلاف چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است: و از فروع طبیعات صنعت پزشکی است و آن .

از آن تا حد امکان یاری می جوید. و دانشی را که جامع همه این مسائل باشد علم طب می نامند. و چه بسا که درباره بعضی از اندام ها جداگانه و مستقلا به بحث و تحقیق پرداخته و آنرا دانش خاصی قرار داده اند مانند: چشم و بیماریها و درمانهای آن. همچنین بدین علم منافع اعضا را نیز ملحق کرده اند و معنی آن عبارت از سودی است که بسبب آن هریک از اعضای بدن حیوانی آفریده شده است و هرچندان این مبحث از موضوعات علم طب نیست، ولی دانشمندان آنرا از ملحقات و توابع آن علم قرار داده اند و پیشوای این صنعتی که کتب وی در این باره از میان کتب پیشینیان ترجمه شده جالینوس<sup>۱</sup> بوده است.<sup>۲</sup>

و میگویند جالینوس معاصر عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بوده و هم گویند وی به صقلیه (سیسیل)<sup>۳</sup> در راه گردش و غربتی متکلفانه<sup>۴</sup> در گذشته است. و تألیفات او درباره دانش پزشکی از امهاتی بشمار می رود که کلیه پزشکان پس از وی بآنها اقتدا کرده اند و در اسلام پیشوایانی در این صنعت پدید آمدند که از حد نهائی و مطلوب آن هم در گذشته مانند: رازی و مجوسی و ابن سینا و در اندلس نیز دانشمندان بسیاری در پزشکی ظهور کرده اند که مشهورترین آنان «ابن زهر» است، ولی هم اکنون در کشورهای اسلامی گوئی این صنعت رو به نقصان می رود، زیرا در این کشورها پیشرفت عمران متوقف شده و بلکه انحطاط یافته است و پزشکی از صنایعی است که جز در مهد حضارت و تجمل خواهی پیشرفت نمی کند و ما در فصول بعد این نکته را آشکار خواهیم کرد.

---

۱ - Galien - ۱

۲ - عبارت متن از چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» ترجمه شد ولی این عبارت در چاپ پاریس چنین است. «و جالینوس را در این فن کتاب با ارزش پر سودی است و او پیشوای این صنعتی است که کتب وی از میان کتب پیشینان ترجمه شده است.»

۳ - Sicile - ۳

۴ - نسخه های اختلاف دارد.

## فصل ۱

و در اجتماعات بادیه نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیان کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است و آن طب بطور وراثت از مشایخ و پیر زنان قبیله نسل به نسل بفرزندانشان منتقل می شود. و چه بسا که بعضی از بیماران بسبب آن بهبود می یابند، ولی نه برحسب قانون طبیعی و نه موافق با مزاج است و قبایل عرب از اینگونه تجارت طبی بهره وافی داشتند و در میان ایشان پزشکان معروفی وجود داشت مانند حارث بن کلد و دیگران. وطبی که در شرعیات نقل می شود نیز از همین قبیل است و به هیچرو از عالم وحی نیست، بلکه امری است که برای عرب عادی بود و در ضمن بیان احوال پیامبر ﷺ ذکر این طب از نوع آن احوالی است که در وی عادت و جبلت بوده است نه از جهت اینکه این امر بر این نحو عمل مشروع است، زیرا وی ﷺ از این رو و مبعوث شد که ما را بشرایع آگاه کند نه بخاطر اینکه تعریف طب یا دیگر امور عادی را بما بیاموزد چنانکه برای وی درباره تلقیح درخت خرما پیش آمد و آنگاه گفت: شما به امور دنیائی خویش دانا ترید.

بنابر این سزاوار نیست که چیزی از طبی که در احادیث صحیح منقول آمده است بر این حمل شود که مشروع است، چه در اینجا دلیلی بر این امر مشاهده نمی شود. راست است اگر آنها را برحسب تبرک و میمنت و صدق عقیده ایمانی بکار بریم از لحاظ منفعت دارای تأثیرات عظیمی خواهند بود که چنین اثری سود بخش را در طب مزاجی نمی توان یافت، بلکه سود مزبور از آثار [ صدق ] کلمه ایمانی است

---

۱ - در نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ پاریس قسمت ذیل ( فصل ) مستقل آورده شده است ولی در چاپهای مصر و بیروت مطلب بما قبل پیوسته است و عنوان فصل مشاهده نمی شود.



چنانکه در درمان کسی که از غسل شکم درد داشت روی داد[ و مانند آن]، و خدا راهنمای آدمی براه راست است.<sup>۱</sup>

## فصل ۲۰

### در فلاح

این صنعت از فروع طبیعیات است و آن بحث و اندیشیدن در گیاه از لحاظ بهره برداری و پرورش آن است و این امر از راه آبیاری و ممارست [ و پرورش دادن زمین و باغ به روش درست و شایستگی فصل و بر عهده گرفتن کلیه وسایلی که سبب اصلاح و تکمیل و پیشرفت گیاه می شود]<sup>۲</sup> حاصل می گردد. و پیشینیان بدین فن عنایت بسیاری مبذول می داشتند و آنها نظر خویش را درباره گیاهان تعمیر می دادند و کلیه جهات آنرا در نظر می گرفتند از قبیل: کاشتن و نمو دادن گیاهان و خواصی که در آنها یافت می شود و جنبه روحانیت آنها (منظور روح نباتی است که درنمو آنها فرمانروائی دارد) که بروحانیت ستارگان و هیاکل مشابهت دارد و در باب سحر و جادوگری بکار می رود و به همین سبب توجه عظیمی بدان مبذول می داشتند و از تألیفات یونانیان کتاب فلاح نبطی منسوب بدانشمندان نبط ترجمه شده است که از این حیث مشتمل بر مسائل بسیاری است و چون علمای اسلام بمحتویات آن در نگریستند و متوجه شدند که باب سحر در اسلام مسدود و تحقیق و بحث در آن حرام است از این رو بهمان مسائلی اکتفا کردند که به کاشتن و ممارست و اصلاح گیاهان و آنچه برای آنها درباره رخ می دهد ارتباط داشت و مباحث مربوط بفن دیگر (ساحری) را بکلی از آن [حذف کردند]<sup>۳</sup> و ابن العوام کتاب مزبور را بنام کتاب الفلاحه النبطیه بر این شیوه مختصر کرده است و فن دیگر آنرا فرو گذاشته

---

۱ - پروردگاری

۲ - قسمت داخل گروه از چاپ پاریس است.

۳ - از «پ» و «ینی»

است، ولی مسلمه (مجریطی) در کتب ساحری خویش امهاتی از مسائل این قسمت را نقل کرده چنانچه هنگام بحث درباره ساحری آنها را یاد خواهیم کرد. انشا الله تعالی.

و کتب متأخران در کشاورزی بسیار است ولی آنها در تألیفات خود تنها درباره کاشتن و ممارست و حفظ گیاه از [ آفات ]<sup>۱</sup> و عوایق آن و کلیه مسائلی که در این باره روی می دهد پرداخته اند و کتب مزبور هم اکنون موجود است.

## فصل ۲۱

### در دانش الهیات

و آن دانشی است [ که بگمان علمای آن ]<sup>۲</sup> در وجود مطلق بحث میکند چنانکه نخست درباره امور عام ماهیت های جسمانی و روحانی و وحدت و کثرت و وجوب و امکان و جز اینها گفتگو می شود و سپس درباره مبادی موجودات و اینه آنها روحانی هستند سخن بمیان می آید و آنگاه از چگونگی صدور موجودات از مبادی و مراتب آنها تحقیق می شود و پس از آن در احوال نفس پس از مفارقت از اجسام و بازگشت آن به مبدأ، سخن میراند و این دانش در نزد عالمان آن، علمی شریف بشمار می رود و گمان می کنند که دانش مزبور آنانرا به شناختن وجود، آنچه آنچنان که هست آگاه میکند و این آگاهی بعقیده آنان عین سعادت است و در آینده رد بر ایشان را یاد خواهیم کرد و چنانکه ایشان دانشها را مرتب کرده اند دانش مزبور تالی طبیعیات است و از این رو آنرا علم ماورای طبیعت می نامند. و کتب معلم اول در این باره موجود و در دسترس مردم است و ابن سینا آنها را در کتاب شفا و نجات<sup>۳</sup>

---

۱ - از « ینی » در نسخ دیگر حواش است.

۲ - از « پ » و « ینی »

۳ - در اینجا دسلان چنین اسنباط کرده که مؤلف خود این دو کتاب را ندیده و آن دو را یکی پنداشته است.

تلخیص کرده است همچنین ابن رشد از حکمای اندلس نیز بتلخیص آنها همت گماشته است، ولی از آن پس که متأخران در دانشهای آن گروه بتالیف و تدوین آغاز کردند. و غزالی به رد برخی از مسائل آن پرداخت و آنگاه متکلمان متأخر مسائل دانش کلام را [ با مسائل فلسفه در آمیختند بعلمت اشتراک آنها در مباحث و تشابه موضوع علم کلام بموضوع الهیات]<sup>۱</sup> آنها دو دانش مزبور را چنان با هم در آمیختند که گوئی فن واحدی هستند و متکلمان ترتیب حکما را در مسائل طبیعیات و الهیات تغییر دادند و آنها راهمچون فن واخذی با هم در آمیختند چنانکه بحث در مسائل عامه را مقدم داشتند و امور جسمانی و توابع آنها را پس از مسائل عامه قرار دادند و آنگاه امور روحانی و توابع آنها را در مرتبه سوم آوردند و همین شیوه را تا پایان دانش ادامه دادند، چنانکه امام ابن الخطیب (فخر رازی) در کتاب مباحث مشرقیه این روش را بکار برده است و همه دانشمندان کلام پس از دانشمند مزبور از روش وی پیروی کرده اند و در نتیجه دانش کلام بمسائل حکمت در آمیخته است و کتب آن سراسر مملو از مسائل حکمت است چنانکه گوئی غرض از موضوع و مسائل هر دو دانش یکی است و این وضع امر را بر مردم مشتبه کرده است [ و روش درستی نیست]<sup>۲</sup> زیرا مسائل دانش کلام عبارت از عقایدی است که آنها همچنان که سلف نقل کرده است از شریعت فرا گرفته اند بی آنکه درباره آنها به خرد رجوع کنند یا خرد را تکیه گاه خویش سازند و تصور کنند مسائل مزبور جز با خرد بثبوت نمی رسد زیرا خرد از شرع و اندیشه های آن بر کنار است و آنچه متکلمان در آن از اقامه حجتها سخن گفته اند همانا بحثی نیست که حقیقت آن بدست آید تا بدلیل دانسته شود آنگاه که معلوم نبود چنانکه شأن فلسفه همین است، بلکه منظور جستجوی نوعی حجت عقلی است که بعقاید ایمانی و مذاهب و شیوه های سلف در این باره یاری

---

۱ - از « پ »

۲ - از « پ » و « ینی » در نسخ دیگر چنین است : و آن صواب است

کند و شبه‌های بدعت‌گذاران را که گمان می‌کنند مدارکشان در این باره عقلی است از آن بزداید. و این پس از آن است که فرض شود به ادله نقلی صحیح است چنانکه سلف آنها را فرا گرفتند و بدانها اعتقاد بستند و میان این دو مقام فرق بسیاری است، زیرا مدارک صاحب شریعت وسیع‌تر است بسبب وسعت دایره آن نسبت به مدارک و نظرهای عقلی.

چه‌گونه نخستین مافوق‌گونه دوم محیط بر آن است از این رو که از راه انوار یزدانی نیرو می‌گیرد و زیر قانون نظر ضعیف و ادراکاتی که محاط بدان است در نیم‌آید این است که وقتی شارع ما به ادراک و فهمی رهبری کند سزااست که آنرا بر ادراکات خودمان مقدم داریم و تنها بدان اعتماد کنیم نه چیز دیگر و در تصحیح آن از ادراکات عقلی یاری نجوئیم هر چند با آنها معارض باشد، بلکه باید بهر چه شارع دستور داده است از روی اعتقاد و علم اعتماد کنیم و درباره مسائلی که آنها را نمی‌فهمیم خاموشی و سکوت پیش گیریم و آنرا به شارع واگذار کنیم و عقل را از آن دور بداریم، ولی انگیزه متکلمان به استدلال عقلی، سخنان پیروان الحاد در برابر عقاید سلف است که از راه بدعت‌های نظری آنها بمعارضه برخاستند و از این رو متکلمان ناگزیر شدند نظریات آنانرا رد کنند و بمعارضاتی از جنس معارضات آن گروه متوسل شوند و دلایل و حجت‌های نظری را بجویند و عقاید سلف را با آنها برابر کنند و اما بحث درباره تصحیح و بطلان مسائل طبیعیات و الهیات نه از جمله موضوعات دانش کلام و نه از نظریات متکلمان است و باید دانست که آن برای باز شناختن میان دو فن است چه دو فن مزبور در نزد متأخران از نظر وضع و تألیف با هم در آمیخته است در صورتیکه در حقیقت هر یک از آنها با دیگری از لحاظ موضوع و مسائل مغایر است و علت مشتبه شدن در آنها اتحاد مطالب، درهنگام استدلال است چه نوع استدلال متکلمان بشیوه‌ای است که گوئی با قصد انشا از راه دلیل طلب اعتقاد می‌کنند، ولی حقیقت امر چنین نیست، بلکه منظور رد بر ملحدان

است و گرنه صدق مطلوب، مفروض و معلوم است « و نیازی بدلیل ندارد» همچنین گروهی از غلات متصوفه متأخر که درباره « و جدو حال» سخن گفتند نیز مسائل دو فن «کلام - حکمت» را بفن خویش در آمیختند و به یک شیوه در کلیه مسائل سخن گفتند مانند گفتار ایشان در مباحث: نبوت و اتحاد و حلول و وحدت و جز اینها، در صورتیکه مدارک در این سه فن با هم مغایر و مختلف است و آنچه پیش از همه از جنس فنون و دانشها دور است مدارک متصوفه است که در آن مدعی وجدان اند و از دلیل می گریزند و حال آنکه وجدان همچنانکه بیان کردیم و در آینده نیز از آن گفتگو خواهیم کرد از مدارک علمی و مباحث و توابع آن دور است و خدا بکرم خویش راهنمای انسان براه درست و دانا تر بصواب است.<sup>۱</sup>

## فصل ۲۲

### در علوم ساحری و طلسمات

و آن گاهی بچگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری بوسیله آنها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا می شود، خواه مستقیم و بیواسطه باش یا بوسیله یاریگری از امور آسمانی. گونه نخستین ساحری و گونه دوم طلسمات است. و چون این دانشها در شرایع متروک از این رو که زیان بخش هستند و بدان سبب که مشروط به وجهه ای جز خدا از قبیل ستاره یا جز آن می باشند این است که کتب آنها همچون گمشده ای در میان مردم می باشد. و مسائل علوم مزبور را جز آنچه از کتب ملتهای قدیم پیش از نبوت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مانند نبطیان و کلدانیان یافت شده نمی توان بدست آورد.

---

۱ - آخر فصل از چاپ پاریس و نسخه خطی « بنی جامع» است ولی در چاپ های مصر و بیروت چنین است: « و خدا هر که را بخواهد براه راست رهبری می کند» اشاره به آیه: وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ س. (بقره) آ: ۱۳۶

زیرا کلیه پیامبرانی که پیش از موسی عَلَيْهِ السَّلَام آمده اند بوضع شرایع نپرداخته و احکامی نیاورده اند بلکه کتب ایشان تنها دارای مطالبی مانند: مواعظ و دعوت مردم به یکتا پرستی و یاد آوری از بهشت و دوزخ بوده است.

و این دانشها در میان مردم بابل از قبیل سریانیان و کلدانیان و قبطیان کشور مصر و جز آنان متداول بوده و درباره آنها تألیفات و آثاری داشته اند و از کتب ایشان بزبان ما (عربی) جز اندکی ترجمه نشده است مانند فلاحت نبطی [تألیف ابن وحشیه]<sup>۱</sup> که از ساخته های اهالی بابل است و مردم از کتاب مزبور این دانش را فرا گرفتند و در آن بتنوع پرداختند.

و پس از آن بایجاد تألیفات و آثار دیگری آغاز کردند مانند: مصاحف کواکب سبعة و کتاب طمطم<sup>۲</sup> هندی درباره صور درجه ها و ستارگان و جزاینها.

آنگاه در مشرق جابربن حیان در میان ملت (اسلام) پدید آمد و به بررسی و تتبع در کتب این قوم آغاز کرد و صناعت را استخراج کرد و در زبده آن به پیچوئی پرداخت و سرانجام این علوم را استخراج کرد و درباره آنها تألیفات دیگری بیادگار گذاشت و بتفصیل علوم مزبور و صناعت کیمیا<sup>۳</sup> رامورد بحث قرار داد زیرا صناعت کیمیا نیز از توابع دانشهای یاد کرده بشمار می رود چه تغییر اجسام نوعی، از صورتی بصورت دیگری تنها بیاری قوای نفسانی انجام می پذیرد و نه از راه صناعت عملی و در حقیقت فن کیمیا گری از قبیل ساحری است چنانکه در جای خود این نکات را یاد خواهیم کرد.

سپس مسلم بن احمد مجریطی پیشوای مردم اندلس درتعالیم (ریاضیات) و علوم ساحری ظهور کرد و بتلخیص و تهذیب کلیه ین گونه کتب پرداخت و شیوه های آن دانشها را در کتاب خویش بنام «غایه الحکیم» گرد آورد. و پس از وی

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

۲ - Tomtom

۳ - سیمیا (ن. ل.)

هیچکس در این دانشها کتابی ننوشت 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 می باشند و به دسته های چندی تقسیم می شوند و هر دسته ای بخاصیتی اختصاص می باشد که در دسته دیگر آن خاصیت یافت نمی شود و این خواص برای آن دسته هابمنزله فطرت و جبلت ذاتی آنهاست.

چنانکه نفوس پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ دارای خاصیتی است که بدان مستعد می شوند [ برای انسلاخ و تجرد از روحانیت بشری و ارتقا بروحانیت فرشتگی بدانسان که در آن لمحہ انسلاخ و تجرد فرشته می شوند و معنی همین است (چنانکه در جای خود گذشت) و نفس در این حالت بمعرفت دست می یابد]<sup>۱</sup> برای معرفت ربانی.

و مخاطبه فرشتگان از جانب خدا سبحانه و تعالی (چنانکه گذشت) و آنچه بدنال آن برای آنان حاصل می شود مانند تأثیر در عوالم مخلوقات<sup>۲</sup> 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 و بدینسان هر دسته و صنفی بخاصیتی اختصاص دارد که در دیگری یافت نمی شود. و نفوس ساحران دارای سه مرتبه است بدین شرح:

۱- مرتبه ای که تنها به همت بی ابزار و یاریگری (معینی) تأثیر می بخشد و

این همان مرتبه ایست که فلاسفه آنرا سحر می نامند

۲- تأثیر کردن بکمک یاریگری از قبیل ترکیب و خاصیت افلاک یا عناصر یا

خواص عددی و آنرا طلسمات می نامند و این مرتبه از رتبه نخستین ضعیف تر است.

---

۱ - درجایهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲ - در «ب» و «ینی» چنین است: و نفوس ساحران دارای خاصیت تأثیر در عوالم مخلوقات است.

۳- تأثیر در قوای متخلیه و دارنده این تأثیر اراده و توجه خود را بقوای متخیله معطوف می‌داد و بنوع خاصی در آنها بتصرف می‌پردازد و انواع خیالات و تصورات صوری را که قصد میکند در آنها تلقین می‌نماید سپس آن خیالات را بقوه نفس خویش که در بدن تأثیر کننده است بدستگاه حس بینندگان پائین می‌آورد چنانکه بینندگان خیال می‌کنند در خارج اشیائی می‌بینند در صورتیکه هیچ چیز در آنجایافت نمی‌شود بطوریکه از برخی کسان حکایت می‌کنند که وی بوستانها و جویبارها و کاخها نشان می‌داد در حالیکه هیچیک از اینگونه مناظر در آنجا وجود ندارد. و اینگونه را فلاسفه، شعوزه یا شعبده «چشم بندی» می‌نامند. چنین است تفصیل مراتب ساحری.

آنگاه باید دانست که این خاصیت در ساحران مانند همه قوای بشری بقوه وجود دارد و از قوه بفعل در آمدن آن بوسیله ریاضت است و کلیه ریاضتهای ساحری عبارت از توجه به افلاک و ستارگان و عوالم علوی و شیاطین بانواع تعظیم و عبادت و خضوع و نشان دادن فروتنی و خواری است. و از اینرو ساحری وجهه ای بجز خدا و سجود بغیر خداست و روی آوردن به غیر خدا کفر است. و بدین سبب ساحری کفر بشمار می‌رود کفر از مواد و اسباب آن باشد چنانکه یاد کردیم. و هم بدین سبب فقیهان در قتل ساحران اختلاف کرده اند که آیا بسبب کفر سبقت گیرنده بر فعل اوست یا بعلت تصرفات مفسده آمیزی که منشاء فساد در مخلوقات می‌باشد و همه اینها از ساحری حاصل می‌شود و چون دومرتبه نخستین ساحری دارای حقیقتی در خارج است و مرتبه سوم حقیقتی ندارد از این رو علما در ساحری اختلاف کرده اند که آیا این امر حقیقت دارد یا تخیل است، آنانکه قائلند ساحری حقیقت دارد بدو مرتبه نخستین نگریسته و کسانی که می‌گویند حقیقتی ندارد مرتبه سوم را در نظر گرفته اند. بنابر این در نفس امر اختلافی میان ایشان وجود ندارد، بلکه این اختلاف در نتیجه اشتباه در مراتب آن حاصل آمده است و خدا داناتر است.



و باید دانست که خردمندان در وجودساحری بسبب تأثیری که یاد کردیم تردید و شکی ندارند چنانکه قرآن هم درباره آن سخن رانده و خدای تعالی می فرماید: ولیکن شیطانها کافر شدند بمردمان ساحری می آموختند و آنچه فرو فرستاده شد بر دو فرشته هاروت و ماروت به بابل و هیچکس را می آموختند تا آنکه می گفتند جز این نیست که ما آزمایشیم پس کافر مشو آنگاه از آنها آنچه بسبب آن میانه مرد و همسرش جدائی می افکند می آموختند و ایشان بسبب آن زیان رساننده به هیچکس نبودند مگر باذن خدا<sup>۱</sup> و پیامبر ﷺ جادو شد چنانکه خیال می کرد کاری انجام می دهد و حال آنکه آن را انجام نمی داد و جادوی او درشانه و مقداری موهای دم شانه و کاسه برگ ثمره خرما تعبیه شده بود که آنها را در چاه ذروان (در مدینه) دفن کرده بودند. از این رو خدای عزو جل در دو سوره معوذة (قل اعوذ برب الناس و قل اعوذ برب الفلق) این آیه را نازل فرمود: و از شر زنانی که دمنندگان افسون در گرده اند.<sup>۲</sup>

عایشه رضی الله عنها گفت: پیامبر نمی خواند بر گرهی از گرههای جادو گری شده مگر اینکه باز می شد. و اما وجود سحر و جادو در میان مردم بابل که عبارت از کلدانیان و سریانیان اند بسیار بوده و قرآن هم از آن سخن گفته و اخباری هم درباره آن هست. و بازار سحر در بابل و مصر در دوران بعثت موسی علیه السلام رواج داشت و به همین سبب معجزه موسی از جنس مسائلی بود که جادو گران آن عصر مدعی آنها بودند و مورد توجه آنان بود و از آثار افسونهای آنان بقایائی در « برایی » صعید مصر وجود دارد که گواه بارزی بر این امر می باشد و ما بچشم خود دیدیم یکی از این افسونگران صورت شخصی را که قصد افسون وی داشت تصویر میکرد و این تصویر به خواص اشیائی مقابل بود که افسونگر آنها را نیت کرده بود و قصد داشت

۱ - ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ بِبَابِلَ هُنُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ قَتْلَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَجَعِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة: ۱۰۲

۲ - ﴿وَمِنْ شَرِّ الْفَقْهَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ الفلق: ۴

امثال آن معانی از قبیل اسامی و صفاتی درباره فراهم آمدن و جدا کردن درشخص افسون شده بوجود آید. آنگاه با این تصویری که آنرا بجای شخص افسون شده در برابر خویش بر پا داشته بود بعین یا بکمک معین (یاریگر) سخن می گفت و سپس هر چه آب در دهنش جمع می شد در دهن او می دمید با تکرار مخارج حروف آن سخن بو و به این معین « یاریگر » طناب می بست که آنرا برای این منظور آماده کرده بود و آنرا علامت قاطعیت امر و گرفتن عهد از جنی که هنگام دمیدن (و فوت کردن) باوی شریک کار بود می پنداشت و با این عمل نشان می داد که افسون را با اراده انجام داده است. و به این گونه کلمه ها و اسماء بد روح ناپاک و خبیثی وابسته است که هنگام فوت کردن آن ارواح از آنها خارج می شوند و در موقع دمیدن بآب دهن وی در می آویزند و بدینسان ارواح ناپاک بیرون می آیند و برحسب مقصود افسونگر بر شخص افسون شده فرو می یافتند.<sup>۱</sup> و نیز ما یکی از جادوگران را دیدیم که به عیایا پوستی اشاره می کرد و او را در خود را بر آن فرو می خواند و یکبار آن عبا یا پوست از هم می درید و پاره پاره میشد. و به شکم گوسفندانی که در چراگاه بودند اشاره می کرد که شکافته شود و ناگاه می دیدم روده ای گوسفند از شکمش فرو ریخته است. و شنیدم که در سرزمین هند در این روزگار جادوگری است که بانسان اشاره می کند و ناگهان قلب او را می رباید و آن شخص بر زمین میافتد و می میرد و هنگامی که قلب او را می جویند در درون او اثری از آن نمی یابند. وهم به انار اشاره می کند و پس از آنکه آنرا پاره می کنند هیچ دانه ای در آن نمی یابند. همچنین شنیده ام در سرزمین سودان ونواحی ترکان کسانی هستند که ابر را افسون می کنند و بالتیجه در ناحیه مخصوصی باران می بارد.

---

۱ - این قسمت بسیار مجمل و دارای اصطلاحات ساحران است و من بیشتر بترجمه دسلان اعتماد کرد گو اینکه وی نیز ابهام و اجمال عبارات را یاد آور شده است.

چنین است چگونگی ساحری و طلسمات و آثار 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 آثاریست که بسبب کیفیات روح عارض می شود چنانکه آثار مزبور یکبار به صورت حرارتی پدیده می آید که در نتیجه شادی فرح حاصل می گردد و بار دیگر از راه تصورات نفسانی جلوه گر می شود مانند کیفیاتی که از جانب توهم روی می دهد، چه کسی که بر لبه دیوار یا روی ریسمان<sup>۱</sup> راه می رود اگر قوه توهم او نیرو گیرد بیشک سقوط می کند و به همین سبب بسیاری از مردم را می بینیم که خود را چنان [با تمرین] بدین عمل عادت می دهند که این وهم از آن زایل می شود و آنوقت می بینیم بر لبه دیوار و روی ریسمان راه می روند و از سقوط نمی هراسند پس ثابت شد که عمل مزبور از آثار نفس انسانی و تصور سقوط به خاطر و هم است. هر گاه ثابت شود که این امر از آثار نفس در بدن انسان بدون موجبات جسمانی طبیعی است پس رواست که برای نفس نظیر آن در غیر بدن انسان هم یافت شود، زیرا نسبت آن به ابدان در این نوع تأثیر یکیست. چه اثر مزبور در بدن حلول نکرده و در آن نقش نبسته است. پس ثابت شد که آن آثار در اجسام دیگر نیز تأثیر می بخشد و اما علت تفاوتی که فلاسفه میان ساحری و طلسمات قائلند این است که در ساحری جادو گر نیاز بیاریگری (معین) ندارد. لیکن دارنده طلسمات چنانکه منجمان می گویند از عالم ارواح ستارگان و اسرار اعداد و خواص موجودات و اوضاع فلکی که در جهان عناصر موثر است یاری می جوید و هم منجمان می گویند: ساحری اتحاد یک روح با روح دیگر و طلسم اتحاد روحی با جسمی است و

---

۱ - در چاپ پاریس بجای « حبل » « حبل » است و من « حبل » را که در چاپ « ک » دیگر چاپ های مصر و بیروت بود برگزیدم.

معنای این عبارت بعقیده فلاسفه عبارت از پیوستگی طبایع برین (علوی) آسمانی بطایع فرودین (سفلی) است. طبایع برین عبارت از عالم اوراح ستارگان است و از این رو صاحب طلسمات بیشتر از فن منجمی یاری می جوید و بعقیده منجمان جادوگری فنی اکتسابی نیست، بلکه وی بنظر بر این سرشت مخصوص باین گونه تأثیر آفریده شده است. و فرق میان ساحری و معجزه بعقیده فلاسفه این است که معجزه قوه ای خدائی است که در نفس این تأثیر را بر می انگیزد و بنا این صاحب معجزه برای انجام دادن معجزه از جانب خدا مؤید است. و جادو گر افعال ساحری را از پیش خود بقوه نفسانی و در پاره ای از احوال به کمکهای شیاطین انجام می دهد - پس فرق میان آنها در معقولیت و حقیقت و ذات در نفس امر است. لیکن ما در این تفاوت به نشانه های آشکار استدلال می کنیم و آنها عبارتند از اینکه وجود معجزه مخصوص صاحب خیر و در مقاصد خیر و متعلق به نفوسی است که متمحض در خیراند و بدان بر دعوی نبوت تحدی می کنند اما ساحری در صاحب شر و بیشتر در افعال شر یافت می شود از قبیل جدائی انداختن میان زن و شوهر و زیان رساندن به دشمنان و امثال اینها و متعلق به نفوسی است که متمحض در شراند. چنین است فرق میان آن دو در نزد حکمای الهی. و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان تأثیراتی یافت می شو که از جنس ساحری بشمار نمی رود، بلکه وابسته بکمک های خدائی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازه حال و ایمان و تمسکشان به کلمه توحید بهره ای از مدد الهی دارند. و هر گاه هم کسی از این گروه بر افعال شرتوانا باشد آنها انجام نمی دهد، زیرا او در آنچه می کند و فرو می گذارد متقید بامر الهی است و بنابر این هر گاه بآوردن کاری از جانب خدا مأوذن نباشد آنها 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 وجداز وی سلب شده است و چون معجزه به مددهای

روح خدا و قوای الهی بود از این رو هیچگونه سحر و جادوگر با آن یاری معارضه نداشت و باید به وضع ساحران فرعون با موسی در معجزه عصا نگریست که چگونه آنچه را بدان دروغ می نمودند فرو برد<sup>۱</sup> و جادوگریهای ایشان بر افتاد و آنچنان مضمحل گردید که گوئی بهیچرو وجود نداشته است.

و همچنین چون بر پیامبر ﷺ در سوره های مغوذتین:<sup>۲</sup> « و از شر زنان دمنده در گره ها»<sup>۳</sup> نازل شد، عایشه رضی الله عنها گفت: پیامبر همینکه آنرا بر گرهی از گره هائی که رسول خدا را بدان جادو کرده بودند فرو می خواند یکباره باز می شد بنا بر این جادوگری با نام و ذکر خدا [ بسبب همت ایمانی ] پایدار نمیماند. و مورخان آورده اند در درفش کاویان که عبارت از رایت خسروان<sup>۴</sup> بود وفق مئینی عددی « طلسم صدی»<sup>۵</sup> زربفت وجود داشت.

و آنرا در طالعهای فلکی که برای وضع و ترکیب این وفق رصد بسته بودند پر کرده اند اما روزی کشته شدن رستم در قادیسه درفش مزبور پس از شکست و پراکندگی ایرانیان روی زمین سرنگون افتاده بود.

و چنانکه هوی خواهان طلسمات و اوافق پنداشته اند و وفق مزبور بغلبه و پیروز در جنگها اختصاص داشته است. و رایتی که آن طلسم در آن یا با آن بوده است هرگز دچار شکست نمی شده است. ولی در این جنگ مدد الهی که عبارت از ایمان اصحاب رسول خدا ﷺ و تمسک ایشان بکلمه خدا بوده است با آن معارضه

۱ - اشاره به: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ الأعراف: ۱۱۷

۲ - قل اعوذ برب الفلق.

۳ - و من شر النفاسات فی العقد .

۴ - مقصود سلسله ساسانیان است.

۵ - کلمه مئینی عبارت از صفت نسبی است و مئین جمع مائه (صد) می باشد و در تداول طلسم نویسان طلسمی را که بر اساس مثلث تشکیل می یافته: (وفق مثلث عددی) و آنرا که بر اساس مربع بنا می شده: وفق مربع عددی می نامیده اند وفق مئینی نوع اخیر بشمار می رفته است. از یادداشت دسلان صفح ۱۸۵ ح ۳ بنقل از شمس المعارف.

کرده است از این رو هر گونه گره افسون و جادو که در آن تعبیه کرده بودند گشوده شد و پایدار نماند و آنچه می‌کردند باطل گردید<sup>۱</sup> اما شریعت میان ساحری و طلسمات و شعبده تفاوتی قائل نشده و همه آنها را در یک باب حرام عنوان کرده است.

زیرا افعالی که شارع برای ما مباح شمرد آنهایی هستند که یا در دینمان مهم است و صلاح آخرت‌مان در آن است و یا در معاشمان بصلاح دنیای ماست. و افعالی که در هیچیک از دو منظور یاد کرده بکار نیاد از دو صورت بیرون نیست: اگر در آنها زیان یا نوعی زیان باشد مانند سحر که روی دادن آن زیان می‌رساند و همچنین طلسمات چه اثر هر دو یکی است و مانند منجمی که در آن از لحاظ اعتقاد به تأثیر نوعی زیان است و در نتیجه عقیده ایمانی را بسبب باز گرداندن امور بغیر خدا فاسد می‌کند در این صورت اینگونه افعال بنسبت زیان آنها حرام است.

و اگر افعالمان نه برای ما مهم باشند و نه زیانی برسانند آنوقت بهتر نیست آنها را برای تقرب بخدا فرو گذاریم؟ چه «در خبر است»:

از حسن اسلام شخص این است که کاری را که باو مربوط نیست ترک گوید از این رو شریعت ساحری و طلسمات و شعبده را در یک باب قرار داده زیرا همه آنها زیان بخش هستند و این باب را به عنوان حرام و ممنوع اختصاص داده است.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در شریعت بر حسب گفتار متکلمن بتحدی باز می‌گردد و تحدی عبارت از دعوی وقوع معجزه بر وفق مدعاست.

و (متکلمان) گفته‌اند:<sup>۲</sup> و روی دادن معجزه بر وفق دعوی کاذب ممکن نیست. زیرا دلالت معجزه بر صدق دلالت عقلی است چه صفت نفس آن تصدیق

۱ - و بطل ماکانوا یعملون . س ۷ (الانعام) آک ۱۱۵

۲ - و ساحر ای اینگونه تحدی رو گردان است و بدین سبب معجزه از وی صادر نمی‌شود . (چاپ‌های مصر و بیروت)

است و بنا بر این اگر با دروغ وقوع یابد، راستگو مبدل به دروغگو خواهد شد و این محال است و از اینر و معجزه از کاذب مطلقا صادر نمی شود.

و اما فرق میان معجزه و ساحری در نزد حکما چنانکه یاد کردیم همان فرق میان خیر و شر در نهایت دو طرف است چنانکه از جادوگر یا ساحر خیر صادر نمی شود و آنرا در موجبات خیر بکار نمیبرد و از صاحب معجزه شر صادر نمی گردد و آنرا در موجبات شر بکار نمی برد و گوئی آن دو در اصل فطرتشان در دو طرف نقیض خیر و شر واقع شده اند و خدا هر که را بخواهد رهبری میکند.<sup>۱</sup>

### فصل

و دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است و آن تأثیر است از زلفش شخص چشم شور<sup>۲</sup> هنگامی که بچشم خود یکی از ادوات یا کیفیات را ببیند و آنرا نیکو شمرده و در استحسان خود افراط کند آنگاه از اینگونه نیکو شمردن و شگفتی حسید بر می خیزد و بدان سلب آن چیز را از کسی که متصف بآن است میطلبد و در نتیجه فساد آن تأثیر می بخشد و اینگونه چشم زخم رساندن امری ذاتی و طبیعی است و فرق میان این جبلت و تأثیرات [ نفسانی این است که صدور آن فطری و جبلی است، بهیچرو چشم زدن وی تخلف نمی کند و باختیار صاحب آن نیست و ممکن نیست آنرا کسب کند، ولی دیگر تأثیرات ] هر چند برخی از آنها اکتسابی نیستند لیکن صدور شان باختیار فاعل آنه باز می گردد و قوای که در آنها هست فطری است نه خود صدور تأثیر.

---

۱ - س : ۲ (بقره) آ: ۱۳۶ - پایان فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: «و اوست توانای غالب» س : ۴۲ (الشوری) آ : ۱۸ « پرودگاری جز او نیست.

۲ - ترجمه « معیان » است بمعنی کسی که سخت چشم زخم برساند و در فارسی باینگونه کسان چشم شور می گویند.

و به همین سبب «فقها گفته اند: کسی که با ساحری یا کرامت دیگری را بکشد کشته می شود، ولی کشنده با چشم کردن کشته نمی شود. و این تنها بدان سبب است که این کار وی در شمار اعمال اختیاری باشد که بدان قصد و اراده میکنند یا آنرا فرو می گذارند. بلکه وی در صدور آن بحکم سرشت<sup>۱</sup> مجبور است و خدا داناتر است.<sup>۲</sup>

## فصل ۲۳

### در دانش اسرای حروف<sup>۳</sup>

و در این روزگار این دانش را سیمیا می نامند 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 درعالم عناصر شدند و بتدوین کتب و اصطلاحات و پندارهای خود درباره تنزل وجود از واحد و ترتیب آن پرداختند و گمان کردند که مظاهر کمال اسماء ارواح افلاک و ستارگان است و طبایع و اسرار حروف در اسماء ساری است و بنابر این طبایع و اسرار مزبور برحسب همین نظام و کائنات هم جریان دارد. و کائنات از آغاز نخستین ابداع در مراحل خود انتقال می یابند و اسرارخویش را آشکار می سازند و بدین سبب دانش اسرار حروف بوجود آمده است و آن از شعب علوم سیمیاست نه موضوع آن را می توان کاملاً تعیین کرد و نه تمام مسائل آنرا می توان 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

---

۱ - مجبور (نسخه خطی بنی جامع) و نسخه خطی B متعلق به کاترمن ن. ل. : مجبور  
۲ - و خدا سبحانه و تعالی به آنچه در نهان هست دانا تر است و بر ضمائر و نیت ها آگاه است چاپهای مصر و بیروت  
۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروتیست از «پ» ترجمه شد.



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 می شوند. و این حروف با اسراری که در کائنات جریان دارد محیط هستند سپس در ماهیت و چگونگی سر تصرف که در حروف<sup>۱</sup> وجود دارد اختلاف کرده اند چنانکه گروهی از ایشان آن راز را مزاج ترکیب حروف قرار داده و حروف را برحسب اقسام طبایع مانند عناصر به چهار گونه تقسیم کرده اند و هر طبیعتی بصنفاً از حروف اختصاص یافته است که تصرف در طبیعت آن خواه فعلاً یا انفعلاً بسبب این صنف روی می دهد و از این رو حروف بر حسب تقسیم عناصر بقانونی صناعی که آنرا تکسیر<sup>۲</sup> می نامند باقسام: آتشی و هوایی و آبی و خاکی منقسم شده است چنانکه (الف) به آتش و (ب) به هوا و (ج) و آب و (د) به خاک اختصاص یافته است و به همین ترتیب باز پی در پی حروف را به عناصر تقسیم می کنیم تا پایان پذیرند و بنابر این برای عنصر آتش هفت حرف الف، ها، طا، میم، فاء، شین<sup>۳</sup> و ذال و برای عنصر هوا نیز هفت حرف: با، واو، یا، نون، تا، ضاد و ظاء<sup>۴</sup> و برای عنصر آب هم هفت حرف: جیم، زا، کاف، سین<sup>۵</sup> قاف<sup>۶</sup> تا و ظا. و برای عنصر خاک نیز هفت حرف: دال، حاء، لام، عین، راء، خاء، و غین<sup>۷</sup> تعیین کرده اند. و حروف آتشی را بدفع بیماریهای سرد (بارد) و دو چندان کردن قوه حرارت اختصاص داده اند، اما در جائی که دو چندان کردن حرارت چه

۱ - ترتیب طبایع حروف از نظر دانشمندان مغرب بجز ترتیبی است که در نزد دانشمندان مشرق و از آن جمله غزالی متداول است. چنانکه مغربیان در شش حرف از حروف جمل نیز با مغربیان اختلاف دارند و صاد در نزد آنان با «۶۰» و ضاد با «۹۰» و سین با «۳۰۰» و ظا با «۸۰۰» و غین با «۹۰۰» و شین با «۱۰۰۰» برابر است «از گفتار نصر هورینی» این حاشیه در چاپ پاریس نیست.

۲ - رجوع به حاشیه ص ۲۲۷ ج ۱ همین ترجمه شود.

۳ - سین (ن. ل.).

۴ - ظا در چاپ پاریس نیست و فقط شش حرف است، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد.

۵ - صاد(ن. ل.)

۶ - تاوغین (ن. ل.)

۷ - شین (ن. ل.)

بطور حسی « بفعل » یا حکمی « بقوه » لازم شود چنانکه در جنگها و خونریزی و کشتار دو برابر کردن قوای مریخ اقتضا می کند.

و حروف آبی را نیز برای دفع بیماریهای گرم از قبیل تبها و جز آن و دو چندان کردن قوای بارد تعیین کرده اند لیکن در جائی که دو برابر کردن آن بفعل یا بقوه ایجاب کند مانند دو برابر کردن قوه ماه. و امثال اینها.

و برخی سر تصرفی را که در حروف یافت می شود از نسبت عددی دانسته اند زیرا حروف ابجد چه از لحاظ وضع و چه از نظر طبیعت بر اعدادی دلالت می کنند که معمولاً بآنها اختصاص یافته اند و از این رو بخاطر تناسب اعداد میان حروف نیز تناسب مستقلی وجود دارد چنانکه میان (ب) و (ک) و (ر) چنین تناسبی هست، زیرا هر یک از سه حرف مزبور در مرتبه خود بر دو دلالت می کند بدینسان که (ب) در مرتبه آحاد و (ک) در مرتبه عشرات و (ر) در مرتبه مئات، دو رانشان می دهند مانند تناسبی که میان (د) و (م) و (ت) یافت می شود، زیرا هر سه عدد مزبور در مرتبه خود بر چهار دلالت می کنند 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 می سازند 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 می رود، زیرا از نوع دانشها و قیاسها نیست بلکه مستند و دلیل آن در نزد ایشان ذوق و کشف است. بونی گوید: « نباید گمان کنی سر حروف از مسائلی است که با قیاس عقلی می توان بدان رسید، بلکه این امر بطریق مشاهده و توفیق الهی است.» و اما تصرف در عالم طبیعت بوسیله این حروف و اسمائی که از آنها ترکیب می یابند و تأثیر یافتن آنها در کائنات از مسائل انکار

ناپذیر است، زیرا اینگونه تصرفات بوسیله بسیاری از آنان (صوفیان) از راه تواتر بثبوت رسیده است. و ممکن است کسانی گمان کنند که تصرف اینگروه « در موجودات اینجهان » با تصرف اهل طلسمات یکسان است در صورتیکه چنین نیست، زیرا بر حسب دلایلی که هوی خواهان طلسمات اقامه کرده اند حقیقت طلسم و تأثیر آن قوای روحانی از « منبع » جوهر قهر است و این قوه در هر چه برای آن فراهم می آید بصورت قهر و غلبه عمل می کند و تأثیر آن بیاری اسرار آسمانی و نسبتهای عددی و بخوراتی است که روحانیت را بسوی طلسم می کشد درحالیکه باهمت آن قوه « روحانی » را نیرو می بخشد.<sup>۱</sup>

و فایده آن ربط داد طبایع برین « علوی » بطبایع فرودین « سفلی » است. و به عقیده اهل طلسمات مانند خمیره ای مرکب از مواد زمینی و هوایی و آبی و آتشی است که در مجموعه آنها پدید می آید. و آنچه در آن حاصل می شود تغییر می پذیرد و در ذات آن تصرف می کند و آنرا بصورت خود در می آورد. اکسیر نیز برای اجسام معدنی مانند خمیره ای است که از راه استحاله به هر معدنی سرایت کند آنرا بذات خود مبدل می سازد و به همین سبب میگویند موضوع کیمیا جسد در جسد است، زیرا کلیه اجزای اکسیر جسمانیست. و در خصوص طلسم میگویند: موضوع آن روح در جسد است، زیرا خاصیت طلسم ربط دادن طبایع برین بطبایع فرودین است. و طبایع فرودین جسد و طبایع برین روحانی هستند. و تحقیق درست درباره تفاوت میان تصرف اثر طلسمات و اهل سماء (متصوفه) هنگامی بدست می آید که بدانیم کلیه تصرفات درعالم طبیعت اختصاص به نفس انسانی و همت های بشری دارد. زیرا نفس انسانی بر طبیعت محیط و بالذات بر آن فرمانرواست، لیکن تصرف اهل طلسمات در این است که روحانیت افلاک را فرود آورد و آنها را باشکال یا

---

۱ - دسلان می نویسد: « من این عبارت را کلمه بکلمه ترجمه کردم، زیرا نه تئوری ن قابل فهم است و نه متکی باصول و قواعدی فنی است مترجم ترک نیز بعین همان لغات عربی را بکار برده است »

نسبت های عددی ارتباط دهد تا بسبب آن نوعی ترکیب حاصل آید که به طبیعت خود به استحاله پردازد و بآنچه در آن حاصل آمده است مانند خمیره تأثیر بخشد و تصرف اهل اسماء (متصوفه) بسبب استعدادی است که برای آنان در نتیجه مجاهده و کشف نور الهی ومدد ربانی حاصل می شود و آنگاه از این راه طبیعت را چنان مسخر فرمان خود می سازند که فرمانبر آنان می شود و به هیچ رو از اراده آنان سرپیچی نمی کند.

و بیاری قوای فلکی و جز آن نیازمند نیستند. زیرا مددی که بآنان میرسد از اینگونه یاری های برتر است. و اهل طلسمات به اندکی ریاضت نیازمندان تا برای فرو آوردن روحانیت افلاک سودمند افتد و چقدر وجهه ریاضت را آسان می شمردند و در آن سهل انگاری می کنند. برعکس اهل اسماء (متصوفه) که به بزرگترین ریاضتها همت می گمارند و ریاضت ایشان بقصد تصرف در کائنات نیست، زیرا چنین قصدی بمنزله حجاب است « میان ایشان و حقیقت» بلکه تصرف برای آنان بطور عرضی «نه اصلی» و همچون کرامتی از سوی خدا نسبت بایشان است و بنابر این اگر صاحب اسماء (صوفی) از معرفت اسرای خدا و حقایق ملکوت که نتیجه مشاهده و کشف است کوتاهی ورزد و تنها به مناسبات میان اسماء و طبایع حروف و کلمات اکتفا کند و از این حیث بتصرف پردازد. که بنابر آنچه مشهور است، چنین کسانی اهل سیمیا هستند. آنوقت تفاوتی میان او و اهل طلسمات نخواهد بود، بلکه شیوه صاحب طلسمات هم از وی اطمینان بخش تر بشمار خواهد رفت، زیرا وی باصولی طبیعی و علمی و قوانین مرتبی رجوع می کند.

لیکن اگر صاحب اسرار اسماء کشفی را که بدان برحقایق کلمات و آثار مناسبات آگاه می شود بعلمت عدم خلوص و صمیمیت در وجهه از دست بدهد و قانونی برهانی هم از علوم مصطلح در دست نداشته باشد که بدان متکی شود. در این صورت حال او در مرتبه ای ضعیف تر از اهل طلسمات هم قرار خواهد گرفت.

و اما درباره سحر و افسون باید دانست کسانی که به فطره افسونگرند ناگزیر باید ریاضت بکشند تا آن استعداد را از مرحله قوه بفعل برسانند و گاهی بطور غیر فطری و از راه اکتساب، افسونگری رامی آموزند و اینگونه بجز افسونگری فطریست و البته در این گونه هم باید مانند نوع نخستین بممارست و تمرین در ریاضت بکوشند. و اینگونه ریاضتهای مخصوص ساحری معروف ولی ریاضتهای ساحران ای را که پیشینیان انجام می داند پر از کفریات بود مانند اینکه بستارگان روی می آوردند و انواع ادعیه برای آنها می خواندند و دعاهای مزبور «قیامات» می نامیدند تا از این راه روحانیت ستارگان را جلب کنند دیگر از ریاضتهای کفرآمیز آنان این بود که در ربط دادن فعل به طالعهای نجومی و به مقابله ستارگان در برجها برای تحصیل اثر مطلوب اعتقاد داشتند و جز خدا عوامل دیگری را موثر می شناختند و از این رو و بسیاری از کسانی که قصد تصرف در عالم کائنات داشتند از این شیوه پرهیز کردند و برای بدست آوردن راهی برگزیدند که آنانرا از نزدیکی بکفر ممارست در آن دور سازد و ریاضتهای مزبور را بوسیله ذکرها و تسبیح ها و دعاهائی از قرآن و احادیث نبوی بصورتی شرعی در آوردند تا آنرا بشناختن قسمت هائی که برای حاجت ایشان مناسب است رهبری کند و چنانکه در صفحات پیش یاد کردیم آنها مجبور بودند همه موجودات عالم را به ذوات و صفات و افعال بر حسب آثار ستارگان هفتگانه تقسیم کنند و با همه اینها برای تقسیم موجودات مزبور روزها و ساعات مناسب با آن تقسیم را جستجو می کردند و این عملیات را در زیر ریاضتهای شرعی نهان می ساختند تا مبادا به ساحری معلومی که کفر است آلوده شوند یا بدان نزدیک گردند و برای تعمیم و خلوص آنها بوجه شرعی متوسل می شدند چنانکه بونی در کتاب «انماط» و دیگر کتب خود و کسانی جز او بدین شیوه گرائیده و آنرا «سیمیا» نامیده اند تا بدین وسیله بطور مبالغه آمیزی از نام ساحری پرهیز کنند، ولی آنها در حقیقت

همان معنی و مفهوم ساحری را پیش گرفته ان هر چند وجهه شرعی آن را بدست آورده اند و چندان هم از اعتقاد به تأثیری جز خدا دور نشده اند. گذشته از این آنه بر آنند که در عالم کائنات تصرف کنند و صورتیکه از نظر شارع چنین تصرفی حرام و ممنوع است. و اما تصرفی که از راه معجزات برای پیامبران روی داده است بامر خدا و خواست او بوده است و آنچه برای اولیاء پدید آمده است نیز بفرمان خداست که در ایشان از راه آفریدن علم ضروری بوسیله الهام و جز آن حاصل می شود و آنها هیچگاه بی اذن خدا در صدد کسب آن بر نمی آیند. پس نباید به زرانودیهای این گروه درباره علم سیمیا اعتماد کرد، چه این علم چنانکه یاد کردم از فنون ساحری و توابع آن است و ایزد به رکم خود راهنمای آدمی بسوی حقیقت است. ]

## فصل

و از فروع دانش سیمیا بعقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. و این امر بوسیله روابطی است که میان کلمه های مرکب از حروف « یعنی نوشتنی » بر قرار است و بتوهم آنها، این روابط اساس معرفت مسائلی است که می کوشند درباره آینده کائنات بدست آورند و گفته های ایشان تنها به معماها و مسائل بغرنج و نامفهوم شباهت دارد. و ایشان را در این باره سخنان بسیاری از قبیل (ادعیه) و آورد است.

و شگفت آورتر از همه زایچه عالم سبتی است که ذکر آن گذشت.<sup>۱</sup> [ و در اینجا بیاد کردن نکاتی می پردازیم که درباره چگونگی عمل کردن باین زایچه می باشد و قصیده منسوب به سبتی را که بگمان ایشان در این باره است

---

۱ - رجوع به ص ۲۱۹ ببعد شود.

می‌آوریم و سپس صفت زایچه<sup>۱</sup>]. ودایره و جدولی را که در پیرامون آن می‌کشند یاد می‌کنیم آنگاه به کشف حقیقت آن می‌پردازیم و ثابت می‌کنیم که زایچه مزبور از مسائل غیبی نیست، بلکه تنهامطابقت میان سوال و جواب است که از اسلوب خطا بی آن بدست می‌آید و [ آن از اشعار نمکین «ملح»<sup>۲</sup> است و در استخراج پاسخ از پرسش بصناعتی که آنرا تکسیر می‌نامند شگفت آور است.<sup>۳</sup>

و درصفااعت پیش بدان اشاره کردیم.

و ما روایتی در دست نداریم که درصحت این قصیده بدان متکی شویم. منتها سعی کردیم صحیح‌ترین نسخه را بظاهر امر بدست آوریم.<sup>۴</sup> و قصیده این است:

## فصل ۲۴

### در دانش کیمیا

در این دانش از ماده‌های گفتگو می‌شود که بدان زرو سیم به روش مصنوعی بوجود می‌آید و عملی که باین نتیجه منتهی می‌گردد تشریح می‌شود چنانکه کلیه موالید را پس از شناختن ترکیبات و قوای آنها مورد تحقیق قرار می‌دهند تا مگر بر ماده ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد.

کیمیا گران نه تنها درباره معادن بکنجکاوی می‌پردازند بلکه آنها حتی مواد حیوانی مانند: استخوان و پر [ و مو] و تخم و مدفوع آنها را هم بازمایش می‌گذارند.

---

۱ - از چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع»

۲ - در متن نسخه خطی «ینی جامع» ملحه من الملح است و ظاهرا تحریفی در این ترکیب روی داده واصل ملحه ن الملاحم بوده است.

۳ - و خدا توفیق دهنده است: (ن . ل )

۴ - در صفحه ۲۲۵ مولف یکی از اشعار این قصیده را نقل کرده و آنرا بمالک بن وهیب نسبت داده است و حاجی خلیفه هم درکشف الظنون شعر را بمالک بن وهیب منتسب کرده، ولی در این فصل قصیده را به سبتی نسبت می‌دهد و مطلع قصیده هم حاکی است که گوینده آن سبتی می‌باشد چه قصیده بدینسان آغاز می‌شود:

يقول سبتی و یحمد ربه  
مصل علی هاد الی الناس ارسلا

آنگاه اعمالی را تشریح می کنند که بوسیله آنها ماده از قوه بفعل در میآید. حل کردن اجسام بوسیله تعصید<sup>۱</sup> و تقطیر<sup>۲</sup> برای بدست آوردن اجزای طبیعی آنها و جامد کردن ماده مذاب از راه تکلیس<sup>۳</sup> و نرم کردن جسم سخت بوسیله هاون و صلایه<sup>۴</sup> و مانند اینها. و بگمان ایشان با کلیه این عملیات جسمی طبیعی بدست می آید که آنرا اکسیر مینامند و این جسم را بر هر جسم معدنی فرو ریزند که در آن استعداد قبول صورت زر یا سیم بیابند و استعداد آن نزدیک به فعل باشد مانند ارزیز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زرناب می شود.

و هر گاه کیمیا گران بخواهند بصورت رمز و معما اصطلاحات خود را بیان کنند روح را کنایه از « اکسیر» و جسد را کنایه از « جسم» قابل (یعنی جسمی که اکسیر را بر آن می افکنند) می آورند بنابر این تشریح این اصطلاحات و صورت عمل صناعی که این اجسام مستعد را بشکل زر و سیم در می آورد، دانش کیمیا می نامند و مردم از روزگار های قدیم تا این عصر در این دانش بتالیف 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 باو اختصاص می دهند و آنرا دانش جابر می نامند و وی در این دانش (۷۰) رساله نوشته است که همه آنها شبیه به لغز و معماست و می گویند کلید این دانش را کسی بدست نمی آورد مگر آنکه بجمیع مطالب آن رساله ها احاطه یابد.

---

۱ - تعصید (Sublimation) اجزای لطیف بعض ادویه را بتایید آتش منجمد ساختن چنانکه نوشا در و کافور و غیره را کنند از (غیاث).

۲ - تقطیر (distillation) قطره قطره چکاندن واز انبیک گذراندن.

۳ - بحال آهک در آوردن (Calcination) یا باصطلاح امروز حرارت دادن جسم جامدی در مجاورت هوا.

۴ - صلایه : سنگ پهن که بر آن دارو و ساینده یا سنگی که بدست گیرند و آرد ساینند.



و طغرایی<sup>۱</sup> را از حکمای متأخر مشرق نیز در این باره دیوانها و مناظراتی با اهل آن دانش است و مسلمه مجریطی از حکمای اندلس نیز در این باره کتاب بنام «رتبه الحکیم» نوشته است و آنرا قرین کتاب دیگر خویش در علم ساحری و طلسمات موسوم به «غایه الحکیم» قرار داده و گمان کرده است که این دو صناعت نتیجه حکمت و ثمره دانش ها هستند و هرکه بر آنها واقف نشود، فاقد ثمره کلیه دانشها و حکمت خواهد بود و سخنان مسلمه در کتب مزبور و گفتارهای کلیه مولفان این دانش همچون لغزهایی است که فهم آنها بر کسانی که در اصطلاحات ایشان تمرین و ممارست نکرده باشند دشوار است و ما سبب عدول ایشان را باین رموز و لغزها یاد خواهیم کرد و ابن مغربی<sup>۲</sup> از پیشوایان این فن را کلماتی شعری است مرتب بر حسب حروف الفبا که از بدیعترین نمونه های شعر لغزی است و همه آنها بصورت چیستان و معماست و کمتر ممکن است معانی آنها را درک کرد. و برخی هم تألیفاتی در این باره بغزالی نسبت می دهند، ولی نظر آنان درست نیست چه مدارک عالی این مرد بزرگ نه آنچنان بود که بر خطای عمل و طریق کیمیا گران واقف نشود تا آن حد که خود هم شیوه آنان را پیش گیرد و به کیمیا گری پردازد و چه بسا که بعضی از شیوه ها و گفتارهای این فن را به خالد بن یزد بن معاویه نا پسری مروان بن حکم نسبت می دهند، ولی بطور آشکار معلوم است که خالد از نسل عرب بشمار می رفته و بروزگار بادیه نشینی نزدیک بوده است و چنین کسی که بکلی از علوم و صنایع بهره ای نداشته است چگونه می تواند در دانشی که از مقاصد شگفت بحث میکند و مبتنی بر شناختن طبایع اجسام مرکب و ترکیبات و خواص آنهاست بتحقیق

---

۱ - حسین بن علی مویدالدین ابواسماعیل اصفهانی (۴۵۳ - ۵۱۵) شاعر و دبیر نامور دربار سلجوقیان صاحب قصیده  
اصاله الراي صانتي عن الخطل - و حليه الفضل زانتي لذي العطل ، معروف به لاميه العجم که گذشته از استادی در ادب  
وحسنخط و انشاء ویرا در صناعت کیمیا نیز تألیفاتی است همچون: جامع الاسرار و ترکیب الانوار و حقایق الاستشهادات  
و ذات الفوائد و الردد علی ابن سینا فی ابطال الکیمیا ء و جز اینها. رجوع به لغتنامه دهخدا شود.

۲ - مغربی . « ینی »

پردازد، بویژه که کتب متفکران این فنون از قبیل طبیعیات و طب در آن روزگار هنوز متداول نشده کسی آنها را ترجمه نکرده است، مگر اینکه بگوئیم خالد بن یزد دیگری که نامش با او شباهت داشته در زمره اهل این فن و هنر بشمار می رفته است. و من در اینجا از رساله ابوبکر بن بشرون<sup>۱</sup> که آنرا در این صنعت نوشته و برای ابن المسح فرستاده است نقل می کنم و آنها هر دو از شاگردان مسلمه «مجریطی» بوده اند و اگر خواننده بشناختگی در آن بیندیشد بر حسب شیوه ای که مولف مزبور در این فن برگزیده از گفتار وی بدان رهبری خواهد شد.

ابن بشرون پس از ذکر دیباچه رساله که خارج از مقصود می باشد می گوید: و مقدمات این صنعت شریف را پیشینیان آورده و جمیع آنها را اهل فلسفه روایت کرده اند از قبیل: شناختن تکوین معادن و سرشت سنگها و گوهرهای گرانبها و طبایع سرزمینها و اماکن. و شهرت آنها ما را از ذکر آن باز می دارد. اما من برای خواننده از این صنعت مسائلی را که مورد نیاز می باشد 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 کیمیا وجود دارد؟

۲- چگونه حاصل می گردد؟

۳- از چه چیز بدست می آید؟

و هرگاه جوینده این دانش سه پرسش یاد کرده را بشناسد و به استواری فرا

گیرد آنگاه در مطلوب خویش خویش پیروزی می یابد و بنهایت آن می رسد.

اما درباره جستجو کردن و استدلال از بوجود آمدن کیمیا کافی است خواننده

بداند ما برای او مقداری اکسیر فرستاده ایم

---

۱ - حاجی خلیفه در کشف الظنون از یکتن سیسلی بنام ابن بشرون گفتگو می کند و مجموعه ای به وی نسبت می دهد، اگر این شخص همان باشد که ابن خلدون از وی نام برده باید گفت در پایان قرن چهارم هجری میزیسته و تحصیلات خود را در اندلس بیابان رسانیده است (از حاشیه دسلان)

و اما اینکه از چه چیزی تکوین می شود. مقصود اهل فن از این مسئله جستن حجری است که بوسیله آن بدست آوردن اکسیر اعظم امکان پذیر می شود هر چند اکسیر به قوه در هر چیزی موجود است.<sup>۱</sup> چه آن از چهار طبع است، نخست از آنها ترکیب می یابد و سرانجام هم بآنها باز می گردد 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 می باشند و اشیائی که تجزیه پذیرند می توان آنها را بکار برد و مورد آزمایش قرار داد و اکسیر آنها از مرحله قوه بمرحله فعل در می آید، ولی دسته ای که تجزیه ناپذیرند بکار نمی روند و مورد آزمایش قرار نمی گیرند، زیرا اکسیر در آنها تنها بقوه وجود دارد. و علت اینکه اشیاء مزبور تجزیه ناپذیر می باشند این است که بعضی از طبایع (مواد) آنها سخت با هم در آمیخته و قوه مواد بیشتر آنها بر قوه مواد کمتر فزونی و برتری یافته است.

پس ترانسزاست سازگارترین احجاز تجزیه پذیر را که بتوان از آنها اکسیر» کیمیا» بدست آورد، بشناسی و به جنس و قوت و خاصیت آنها پی ببرد و بتدابیر و آزمایشهای علمی حل و عقد (ذوب وانجماد) و تنقیه (تصفیه) و تکلیس و تنشیف<sup>۲</sup> و تقلب (استحاله معادن)<sup>۳</sup> آشنا باشی. چه هر که این اصول را که همچون پایه و ستون این صنعت است نشناسد کامیاب نمی شود و هیچگاه به نتیجه نیکی دست نمی یابد. و سزاست که بدانی آیا ممکن است چیز دیگری را هم بیاری آن « حجر کیمیا» برگزید یا باید تنها به همان اکتفا کرد؟

---

۱ - در اینجا عبارات ابن بشرن مخالف قیاس و دارای رموزی است از قبیل ارجاع ضمیر مونث بمذکر و برعکس و بکار بردن اصطلاحات غیر متداولی همچون استعمال کلمه « عمل » بجای اکسیر و غیره بهمین سبب دسلان این شیوه را ناشی از مبهم گوئی کیمیاگران دانسته و در تلاش ابن بشرن در اثبات مسائل بدلائل نامعقول در سراسر این فعل در شگفت شده است.

۲ - در لغت بمعنی آب چیز پرا با کهنه گرفتن است، ولی دسلان آنرا به کلمه (Maceration) ترجمه کرده که خیس کردن چیزی با آب یا مایع دیگری است.

۳ - Transmatation

و آیا آن «حجر» از آغاز یک ماده بوده یا مواد دیگری را هم در ترکیبات آن شرکت داده اند و در نتیجه عملیات کیمیا گران یک ماده شده است و آنگاه آنرا «حجر» نامیده اند.

و هم سزاست که چگونگی عمل و کمیت اوزان (مقادیری که باید بکار روند) و اوقات آن را بدانی و آگاه شوی که چگونه روح در آن آمیخته است و نفس چگونه در آن داخل شده است.

و آیا پس از در آمیختن ممکن است آتش آن را تجزیه کند؟ و اگر ممکن نیست علت آن چیست؟ و سبب آن کدام است؟ چه دانستن این امر مطلوب می باشد، و بنابر این باید این نکته را نیک دریافت.

و باید دانست که کلیه فلاسفه نفس را ستوده و گمان کرده اند که نفس مدبر و حامل و مدافع جسد است و فاعل در آن است، زیرا هر گاه نفس از جسد بیرون رود، جسد می میرد و سرد می شود 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 بردن بدان سبب است که این صنعت همانند جسد انسان است که ترکیب آن وابسته به خوراک و ناشتا و شام است، ولی قوام و کمال نیز بسبب نفس زنده تابناکی است که بوسیله آن کارهای بزرگ انجام می دهد و بیاری و نیروی زنده ای که در آن هست اشیاء متضاد و متقابلی بوجود می آورد که موجود دیگری قادر بر آنها نیست.

و انسان از این رو منفعل می شود<sup>۱</sup> که ترکیب طبایع او با هم اختلاف دارد 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 می رفت

---

۱- در متن چنین است: و انما انفعّل الانسان، دسلان بدینسان ترجمه کرده است L home est passif و در حاشیه می نویسد معنی احتمالی آن این است که انسان می میرد ولی بنظر نگارنده شاید در اصل «انفصل» بوده است یعنی انسان از هم میگسلد و تجزیه می شود.

و منزله است خدای تعالی مدبر اشیاء و باید دانست طبایعی (موادی) که از آنها این اکسیر حادث می شود در آغاز کیفیت دفع کننده ایست که متصاعد می شود و نیازمند بیایانی است و دارای این خصوصیت نیست که اگر بجسدی منتقل گردد بآنچه از آن ترکیب یافته استحاله شود چنانکه درسطور پیش درباره انسان گفتیم، زیرا اجزای طبایع (مواد) این گوهر بیکدیگر نیازمند هستند و ماده واحدی را تشکیل می دهند که از لحاظ قوت و تأثیر بنفس و از نظر ترکیب و ابزار حس به جسد شباهت دارند. در صورتیکه گوهر مزبور نخست طبایع (مواد) مستقل و ساده ای بوده است. شگفتا از خوات و افعال طبایع! « ببینید » چگونه « جنس » ضعیف نیرو و قوت اختصاص می دهد که بر تجزیه و ترکیب تکمیل اشیاء توانا می شود و از اینرو من موضوع قوی و ضعیف را « برای مفهوم نفس و جسد » بکار بردم.

و همانا روی دادن تغییر و فنا در ترکیب نخستین « جسد » بسبب اختلاف است ولی در ترکیب دوم « نفس » این امر بسبب اتفاق نابود شده است. و برخی از پیشینیان « حکما » گفته اند: تجزیه و جدا کردن در این حجر « اکسیر » زندگی و بقا و ترکیب مرگ و نابودیست و این سخن دارای معنی دقیقی است، زیرا مقصود آن حکیم از « زندگی و بقا » بیرون آمدن آن از نیستی به هستی است، چه تاهنگامی که آن « حجر » بر همان ترکیب نخستین باشد ناگزیر فانی خواهد بود، ولی هنگامی که به ترکیب دوم درآمیزد آنگاه فنا از میان می رود، و ترکیب دوم تنها پس از تجزیه و جدائی پدید می آید و بنابر این تجزیه و جدائی از مختصات این « حجر » است.

و از اینرو هر گاه گوهر محلول « نفس حجر » به جسد برخورد کند بسبب صورت در آن گسترش می یابد، زیرا انتقال گوهر مزبور به جسد « محلول » بمنزله نفسی است که دارای صورتی نباشد و سبب آن این است که گوهر مزبور وزن ندارد و ما در آینده باین نکته اشاره خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

وسزاست که جوینده این دانش بداند: اختلاط لطیف با لطیف آسانتر از در آمیختن غلیظ با غلیظ است و مقصود من از این نکته همانندی و سازگاری میان روحها و جسدهاست، زیرا اشیاء به سبب همانندی اشکالشان بیکدیگر بهم می پیوندند و من این نکته را از این رو یاد آوری کردم تا بدانم که «حجراکسیر» از طبایع روحانی آسانتر و سازگار تر بدست می آید تا طبایع غلیظ جسمانی.

و گاهی به عقل چنین می آید که احجار در برابر آتش با مقاومت تر و تواناتر از ارواح اند چنانکه می بینی زرو آهن و مس در برابر آتش از گوگرد و جیوه و دیگر ارواح مقاومت بیشتری نشان می دهند.

و من می گویم اجساد هم در آغاز ارواح بوده اند، ولی همینکه گرمی طبیعت ایجادگری بدانها رسیده است آنها را باجساد لزج غلیظی تبدیل کرده است و از این رو بسبب بسیاری غلظت و لغزندگی اجسام مزبور آتش نمی تواند آنها را ناپدید کند ولی هر گاه حرارت شدیدی به آنها داده شود اجسام مزبور را به ارواح تبدیل می کند چنانکه در آغاز آفرینش نیز بر همین صفت بودند و هرگاه بارواح لطیف آتش برسد می گریزند و قادر نیستند بر ادامه آتش باقی بمانند.

پس سزاست که بدانی چه چیز اجساد را بدین حالت وارواح را بدان کیفیت در آورده است؟ چه این نکته مهمترین اصلی است که باید آنرا بشناسی.

و پاسخ این پرسش این است که این ارواح گریخته و محترق شده اند از این رو که دارای اشتعال و لطافت هستند و بدان سبب برافروخته می شوند که رطوبت بسیار دارند، زیرا هنگامیکه آتش بر رطوبت برسد بدان در می آویزد چون رطوبت هوایی و مشابه آتش است و آتش از آن همچنان تغذیه میکند تا سرانجام پایان پذیرد. همچنین است اجساد که بسبب رسیدن آتش بآنها می گریزند<sup>۱</sup> بعلت کمی لزجی و غلظت آنها و اینگونه اجساد از این رو برافروخته و مشتعل نمی شوند که از زمین و آب

---

۱- از ب در (۱) و «ک» بجای: ابقت (بفتح همزه و کسر ب) (احست) است.

تشکیل یافته اند که در برابر آتش مقاومت دارند. پس لطیف آنها با قسمت ستبر» کثیف» بسبب امتداد طبع (نضج و رسیدن) آرامی که اشیاء را با هم در می آمیزد متحد شده استچه هر جسمی که قابل متلاشی شدن باشد از این رو بوسیله آتش متلاشی می گردد که قسمت لطیف آن از قسمت تبر جدا می شود و اجزای آن بدون تحلیل و سازگاری با یکدیگر ترکیب می یابند و بنابر این بهم پیوستگی و تداخل آنها با یکدیگر بصورت مجاورت است نه در آمیختگی و امتزاج و از این رو تجزیه و جدایی آنها از هم آسان می باشد مانند آب و روغن و اجسام مشابه آنها. و این موضوع را از آنسبب شرح دادم تا بدان ترکیب و تقابل طبایع (مواد) با یکدیگر راهنمایی شوی. و هر گاه این مبحث را بطور کامل و نیکو بدانی از خرمن این دانش بهره خویش را بدست می آوری.

وسزاست که بدانی اخلاطی که طبایع (مواد) این صناعت را تشکیل می دهند همه با یکدیگر ساز گاراند و از یک گوهر جدا شده اند قاعده و آیین واحد و تدبیر و چاره جوئی واحدی آنها را گرد هم آورده است هیچ قسم بیگانه ای به جزء یا کل آنها راه نمی یابد چنانکه فیلسوفی گفته است: اگر با مهارت بکار بردن طبایع و چگونگی ترکیب شدن آنها را بدانی و ترکیبات بیگانه ای داخل آنها نکنی، (آنگاه در هر تجربه ای که بخواهی آنها را با ستواری و مهارت بکاربری توانا خواهی شد، زیرا طبیعت هم آهنگ و یکتاست و هیچ بیگانه ای بدان راه ندارد و از این رو کسی که بیگانه ای را در آن داخل کند) <sup>۱</sup>حتماً از طبیعت منحرف می شود و در پرتگاه لغزش فرو می افتد و باید دانست که هر گاه در این طبیعت جسمی که بدان نزدیک است آنچنانکه شایسته است حل گردد بداندانسان که در رقت و لطافت همانند آن باشد، آنگاه طبیعت در آن جسم گسترش می یابد و با آن بهر جا که روان گردد جریان می یابد، زیرا تا هنگامی که اجساد غلیظ و خشک باشند گسترش نیم یابند و با هم جفت نمی

۱ - قسمت داخل پرانیز در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

شوند و حل شدن اجسام بدون ارواح صورت نمی پذیرد پس (خدا ترا راهنمایی کند) این گفتار را دریاب و بدان که (خدا ترا راهنمایی کند) اینگونه حل شدن در جسد حیوان<sup>۱</sup> حقیقتی است که مضمحل نمی شود و نقصان نمی پذیرد<sup>۲</sup> و اینهمان خاصیتی است که طبایع را دگرگون می کند و آنها را نگه می دارد و برای آنها رنگها و درخشندگی های شگفت آوری آشکار می سازد.

و هر جسدی که برخلاف این حل شود آنرا نمی توان حل تام و کامل دانست زیرا چنین حلی مخالف حیات است و حل آن بچیزی است که با آن سازگار باشد و سوختن آتش را از آن دفع کند تا غلظت آن زایل شود و طبایع از حالاتشان برگردند تا به مرحله ای برسند که از لطافت و غلظت تغییر پذیرند که مخصوص بآنهاست پس چون جسدها بنهایت تحلیل و تلطیف برسند در این هنگام برای آنها استعداد و قوه ای پدید می آید که نگه می دارد و فرو می رود و دگرگون می سازد و نفوذ می کند.<sup>۳</sup>

و هر عملی که در آغاز آن چنین مصداقی دیده نشود مایه خیر و بهره ای نخواهد بود.

و باید دانست که طبایع سرد اشیاء را خشک می کنند و رطوبت آنها را منجمد می سازند و طبایع گرم رطوبت اشیاء را آشکار و خشکی آنها را منعقد می کنند و من بدان گرمی و سردی را بخصوص یاد کردم چه آنها فاعل (تأثیر کننده) و رطوبت و خشکی منفعل (پذیرنده اثر) می باشند.

و بر حسب انفعال هر یک از آن دو (رطوبت و ویبوست) در برابر نیروی تأثیر کننده اش (گرمی و سردی) اجسام حادث و تکوین می شوند هر چند خاصیت و تأثیر گرمی در این باره از سردی بیشتر است، زیرا سردی دارای نقل دادن و تحرک

---

۱ - دسلان می نویسد، کلمه حیوان در اینجا باید دارای معنی خاصی باشد که جز محارم اسرار دیگران بدان پی نمیرند.

۲ - و درهم شکسته نمی شود نسخه خطی «ینی جامع»

۳ - در اینجا اختلاف نسخ بسیار است.



اشیاء نیست لیکن گرمی علت حرکت می باشد و هرگاه علت وجود و هستی که همان گرمی است ضعیف شود هیچ چیزی به هیچ رو انجام نخواهد یافت.

چنانکه هرگاه گرمی بحد افراط بر چیزی بتابد و در محیطی باشد که هیچ سردی یافت نشود آنرا خواهد سوخت و نابود خواهد کرد. و به سبب این علت در این اعمال نیاز به بارد پیدا شده است تا بوسیله آن هر ضدی در برابر ضد خود نیرو یابد و گرمی آتش را از آن دفع کند. و فلاسفه بیش از هر چیز آتشیهای سوزنده را بیمناک شمرده و دستور داده اند که طبایع و نفوس را باید پاک و تطهیر کرد و ناپاکی و رطوبت را از آنه بیرون ساخت و آفات و آلودگیها را از آنها زدود. نظر و رأی ایشان «فلاسفه» بر این امر استوار است چه عمل آنان نخست با آتش است و سرانجام هم بدان پایان می پذیرد. و از این رو گفته اند: «از آتشیهای سوزنده بپرهیزید.» و مقصود آنان از این گفتار نفی آسیبهائی است که در آتش وجود دارد و این آسیبهها دوگزند در جسد گرد می آورند که بشتاب مایه نابودی آن می شود.

و همچنین هر چیزی (از ذات خود)<sup>۱</sup> بسبب تضاد و اختلاف طبایع آن متلاشی و فاسد می گردد. چنانکه میان دو چیز واقع می شود و هیچ وسیله ای بدست نمی آورد که آنرا نیرو بخشد و یاری کند جز اینکه آفت بر آن غلبه می یابد و مایه نابودی آن می شود و باید دانست که حکما بارها بازگشتن ارواح را باجساد یاد کرده اند تا اجساد بسبب روح پایدارتر شوند و بر کشتن آتش یعنی این آتش عنصری هنگام انس و خو گرفتن با آن توانا تر گردند. پس نکته را بدان<sup>۲</sup> اینکه بیحس دربارہ حجری می پردازیم که ممکن است از آن اکسیر بدست آورد و گفتار ما برحسب نظریاتی است که فلاسفه آنها را یاد کرده اند.

۱- در چاپ پاریس و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲- پس نکته را بکار بر. نسخه خط «ینی جامع»

و درباره حجر مزبور باختلاف عقیده گرائیده اند چنانکه گروهی از آنان گمان برده اند. (حجر مزبور در حیوان است)<sup>۱</sup>

و بعضی پنداشته اند این حجر در گیاه می باشد و برخی تصور کرده اند در کان هاست و دسته ای گفته اند در همه موجودات است و ما نیازی نداریم که درباره این دعاوی پی جوئی کنیم و با صاحبین آنها بمنظره پردازیم زیرا سخن بیش از حد بدرازا کشیده می شود - و من در ضمن مطالب پیش گفتم که اکسیر در هر چیزی بقوه یافت می شود زیرا در هر چیزی طبایع موجود است و بنا بر این اکسیر هم در آنها وجود دارد پس میخواهیم بدانیم که اکسیر هم بقوه و هم بفعل در چه چیزی یافت می شود و در اینجا بگفتار حرانی توجه می کنیم که میگوید: کلیه رنگها یکی از دو رنگ است، یا رنگ جسد است مانند زعفران در پارچه سپید که در آن نفوذ می کند، ولی پس از چندی از بین می رود و ترکیبات آن ناپدید می شود.

رنگ دوم تبدیل و تحول گوهر از گوهر ذات خود به گوهر و رنگ دیگری است مانند آنکه درخت خاک را بنفس خود تبدیل کند و تبدیل حیوان گیاه را بنفس خود بدانسان که خاک به گیاه به حیوان تبدیل می یابد و این تغییر و تبدیل جز به روح زنده و طبیعت فاعلی (موثر) که تولید اجسام می کند و اعیان را دگرگونه می سازد امکان پذیر نیست.

و هرگاه امر بر این منوال باشد پس می گوئیم که اکسیر ناگزیر یا در حیوان و یا در گیاه یافت می شود و برهان این است که طبیعت دو موجود مزبور بر تغذیه کردن آفریده شده است و قوام و کمال آنها بغذاست، اما درباره گیاه باید گفت که لطافت و قوتی که در حیوان هست در آن یافت نمی شود و به همین سبب حکما کمتر در آن بکنجکاوری پرداخته اند. اما حیوان آخرین و نهایت استحالات سه گانه است، زیرا کان به گیاه تبدیل می شود و گیاه بحیوان استحاله می یابد در صورتیکه

---

۱ - جمله داخل پرانتز از چاپ «ک» و نسخه خطی «بنی جامع» است.

حیوان بچیزی لطیف تر از خود استحاله نمی شود مگر اینکه برعکس به غلظت باز می گردد، و گذشته از این درجهان چیزی جز حیوان یافت نمی شود که روح زنده بدان تعلق گیرد و روح لطیف ترین اشیاء جهان است و جز بسبب مشابهتی که میان حیوان و آن روح لطیف هست و روح بحیوان تعلق نگرفته است.

اما روحی که در گیاه هست اندک و دارای غلظت و ستبری است و باهمه این روح مزبور در گیاه بسبب غلظت آن و غلظت جسد گیاه فرو رفته و نهفته است و گیاه نسبت غلظت خود و غلظت روحش قادر بحرکت نیست. و روح متحرک بدرجات لطیف تر از روح نهفته است. زیرا روح متحرک دارای پذیرش غذا و حرکت از سوئی بسوئی و تنفس است در صورتیکه روح نهفته جز پذیرش غذا هیچ یک از خواص دیگر را ندارد و اگر با روح زنده مقایسه شود جریان آن مانند جریان زمین نسبت به آب خواهد بود. همچنین حرکت گیاه نسبت به حیوان بر همین منوال است، پس اکسیر در حیوان برتر و عالی تر و آسان تر است.

و بنابر این سزااست که خردمند پس از شناختن این نکات بآزمایش چیزی دست یازد که آسان باشد و آنچه را که بیم آن می رود دشوار باشد فرو گذارد.<sup>۱</sup> و باید دانست که حیوان نزد حکما باقسامی تقسیم شده است که عبارتند از امهات یا طبایع و مخلوقات جدید یا موالید و این معروف است و فهم آنها دشوار نیست و به همین سبب حکما عناصر و موالید را باقسام زنده و مرده تقسیم کرده اند و هر متحرکی را فاعل (موثر) زنده و هر ساکنی را مفعول مرده شمرده اند و این تقسیم را در همه اشیاء و اجسام گذارنده و<sup>۲</sup> و مواد معدنی<sup>۳</sup> نیز توسعه داده اند و از

---

۱ - تا اینجا گفتار حرانی بود که ابن بشری نقل کرده است.

۲ - در چاپهای مصر بجای « والذاتیه » که در چاپ پاریس آمده : والاجساد الذاتیه است یعنی اجسام گدازنده و من این ترکیب را ترجیح دادم در نسخه خطی « بینی جامع » چون نقطه ندارد می توان کلمه را بهر دو صورت خواند.

۳ - ترجمه « عقاقیر معدنی » است چون کلمه عقاقیر ج عقار بر قسمتی از گیاهان طبی اطلاق می شود که از آنها دارو بدست می آورند و افزودن کلمه معدنی پس از آن می رساند که مقصود موادی معدنی است که در کیمیا و پزشکی مورد استفاده واقع می شوند.

این رو هر چه را در آتش گداخته شود و بپرد و مشتعل گردد، زنده و آنچه را بر خلاف این باشد مرده می نامند و از حیوان و گیاه هر چه را به طبایع چهار گانه تجزیه شود زنده و هر چه را بدینسان تجزیه نگردد مرده می خوانند آنگاه ایشان (کیمیا گران) همه اقسام زنده را جستند ولی در آنها چیزی که با این صنعت سازگار باشد نیافتند یعنی از آنچه بطور آشکار و محسوس به طبایع چهارگانه تجزیه شوند بدست نیاموردند و سر انجام آنرا جز حجری که در حیوان وجود دارد نیافتند آنگاه به جستجوی جنس آن حجره پرداختند تا آنرا شناختند و بدست آوردند و بتدبیر و چاره جوئی آن آغاز کردند و سپس مطلوبی را که می جستند از آن سامان گرفت و گاهی نظیر آن حجر در کانهها و گیاهان سامان می گیرد آنگاه که مواد دارویی گرد آید و در آمیخته شود آنگاه پس از آن تجزیه ها تجزیه می شود مانند اشنان « غاسول» و در کانهها نیز جسدها و روحها و نفوسی وجود دارد که هر گاه آنها را با هم در آمیزند و در تدبیر آنها بکوشند چیزی بدست خواهد آمد که دارای تأثیر است و مابتدبیر همه اینها پرداخته و بتجربه دریافتهایم که حیوان آن برتر و عالی تر است و تدبیر آن آسان تر می باشد. بنابر این سزااست که بدانی حجر موجود در حیوان چیست و راه بدست آوردن آن کدام است ما ثابت کردیم که حیوان برترین موالید است و همچنین هر چه از آن ترکیب شود حتما از خود آن لطیف تر است مانند گیاه که از خود زمین لطیف تر می باشد و علت آن این است که گیاه از گوهر صاف و جسد لطیف زمین بوجود می آید و ناگزیر بدین سبب دارای لطافت و رقت می شود همچنین این حجر حیوانی بمنزله گیاه در خاک است و خلاصه در حیوان بجز حجر مزبور چیز دیگری وجود ندارد که بطبایع چهارگانه تجزیه شود. پس این گفتار را در یاب، زیرا چنانکه من مطلبی را که گفتم کمتر ممکن است بر کسی پوشیده بماند مگر نادانی که در جهل غوطه ور باشد یا کسی که از نعمت خرد بی بهره باشد. من ماهیت این حجر را برای تو یاد کردم و ترا بجنس آن واقف گردانیدم و هم اکنون

وجود تدبیر آن را آشکار می‌کنم تا شرط اتصاف<sup>۱</sup> را که بر عهده گرفته ایم تکمیل شود. - ان شاء الله سبحانه.

مس فلزی است که سیاهی آنرا بیرون ساخته و آنرا آنچنان نرم کرده اند که بصورت گردی درآمده است سپس آنرا با زاج سرخ کرده اند<sup>۲</sup> تا سرانجام مس شده است.

و مغنسیا<sup>۳</sup> حجر ایشان (کیمیا گران) است که ارواح را در آن می‌یابی<sup>۴</sup> و طبیعت برینی که ارواح در آن زندانی می‌شوند آنرا خارج می‌سازد تا در برابر آتش قرار داده شود.

و فرفره رنگ بسیار سرخی است که طبیعت آنرا ایجاد می‌کند. وارزیر سنگی است که دارای سه قوه مختلف بارز می‌باشد، ولی قوای مزبور با یکدیگر همانند و همجنس هستند نخستین آنها قوه ای روحانی تابناک و صاف است و آن فاعله می‌باشد.

دوم - قوه ای نفسانی و متحرک و حساس است لیکن از قوه نخستین غلیظ تر است و مرکز آن هم پائین مرکز نخستین است.

سوم - قوه ای زمینی زمخت<sup>۵</sup> و قابض است و بعلت سنگینی آن منعکس به مرکز زمین است و آن هر دو قوه روحانی و نفسانی را نگه می‌دارد و بآنها محیط می‌باشد و اما دیگر موضوعات باقی مسائل اختراعی و ساختگی برای مشتبه ساختن و

---

۱ - در نسخ چاپی انصاف و در «ینی» بی نقطه است و بقیاس اتصاف با مقام مناسب تر است از این رو این کلمه برگزیده شده

۲ - ن بدل: آن با زاج تخمیر کرده اند

۳ - Magnsie

۴ - در چاپ «پ» و چاپهای مصر (تجمد) و در نسخه خطی B متعلق به کاتر مر (تجهد) نسخه خطی «ینی جامع» (تجد) و من صورت اخیر را برگزیدم.

۵ - از «ینی» که بجای: حاسه در چاپهای مصر و بیروت (جاسئه) است.

منحرف کردن جاهلان است و کسی که مقدمات را بدانند از دیگر مسائلی بی نیاز می شود

اینها کلیه موضوعاتی است که از من پرسیده بودی و من پاسخ همه آنها را با شرح و تفسیر نزد تو فرستادم و امیدوارم بتوفیق خدای تعالی در این فن بملکه بالاتری نائل آئی. و السلام پایان سخن ابن بشرون: و او از شاگردان بزرگ مسلمه محریطی پیشوای اندلیسان در دانشهای کیمیا و سیمیا و ساحری در قرن سوم<sup>۱</sup> و پس از آن روزگار بوده است. و توای خواننده می بینی که کلیه الفاظ این گروه در این صنعت آمیخته به رمز و لغز است بحدیکه تقریباً نمی توان آنها را دریافت و این خوددلیل بر آن است که کیمیا صنعتی طبیعی نیست و آنچه باید در امر کیمیا بدان معتقد شد و عبارت از حقیقتی است که واقعیت هم آنرا تأیید می کنند، این است که فن مزبور از نوع آثار نفوس روحانی است و تصرف آن در عالم طبیعت یا از قبیل کرامت است اگر نفوس آنان نیکخواه باشد و یا از نوع ساحری است هنگامی که نفوس شریر بد کاری داشته باش.

## فصل ۲۵

درابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست میکنند.

و کیمیا در اجتماع پدید می آید و در شهرهای (بزرگ) توسعه می یابد و زیان عظیمی به دین می رساند.

از این رو لازم است درباره آنها آشکار گفتگو شود و اعتقاد درست و مطابق با حقیقت در خصوص آنها کشف گردد، زیرا گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده اند که ذوات و احوال کلیه عالم وجود خواه حسی و خواه ماورای حسی با اسباب و علل آنها بوسیله نظریات فکری و قیاسی عقلی ادراک می شود و تصحیح

---

۱ - مسلمه در قرن چهارم میزیسته است.

عقاید ایمانی نیز باید از ناحیه نظر و اندیشه باشد نه از طریق شنیدن « روایت و نقل » زیرا شنیدن، قسمتی از ادراکات عقلی است. و این گروه را فلاسفه می نامند که مفرد آن فیلسوف است و در زبان یونانی بمعنی دوستدار حکمت می باشد.

آنها بیحس در این دانش پرداختند و برای تحقیق در آن آماده شدند و بر اصابت باز شناختن حق از باطل بدان رهبری شود و آن قانون را منطق نامیدند و حاصل و نتیجه آن این است که اندیشه و نظری که افاده باز شناختن حق از باطل می کند همانا برای ذهن است، در معانی متزع از موجودات شخصی بدینسان که نخست از موجودات مزبور صورتهائی تجرید می کند که بر جمیع افراد منطبق می شوند همچنانکه مهر بر همه نقش و نگارهائی که بر روی گل یا موم ترسیم می کند منطبق میگردد. و این تجرید شده از محسوسات را معقولات نخستین می نامند.

آنگاه اگر این معانی کلی با معانی دیگری مشترک باشند و ذهن آنها را از یکدیگر باز شناسد معانی دیگری را که با معانی نخستین شرکت دارند تجرید میکند. باز اگر با معانی دیگری شرکت داشته باشند دوباره و سه باره همچنان تجرید می کند تا سرانجام تجرید به معانی بسیط و کلی منطبق بر جمیع معانی و افراد منتهی می شود. و پس از آن دیگر ذهن نمی تواند از آن تجرید کند و آنچه بدینسان تجرید کرده است اجناس عالی هستند و کلیه این مجرداتی را که از غیر محسوسات اند و از لحاظ گرد آمدن برخی از آنها با یکدیگر آنها را برای بدست آوردن دانشها بکار می برند، معقولات دوم می نامند.

و هرگاه اندیشه بدین معقولات مجرد در نگیرد و از آنها تصور وجود را چنانکه هست بجوید، در این هنگام ذهن ناگزیر باید با برهان عقلی یقینی، برخی از آنها را بهم نسبت دهد و دسته ای را از دسته دیگر نفی کند تا تصور وجود بطور صحیح و مطابق با واقع بدست آید و چنانکه گذشت این در صورتی است که بوسیله قانون صحیحی باشد.

ودسته معلومات تصدیقی که عبارت از نسبت دادن و حکم است در نزد ایشان بر دسته معلومات تصویری از لحاظ نهائی مقدم است، و تصور از نظر بدایت و تعلیم بر تصدیق مقدم است، زیرا تصور تام در نزد ایشان عبارت از غایب طلب ادراک است و تصدیق وسیله ای برای آن می باشد و آنچه در کتب منطقیان می شنویم که تصور مقدم و تصدیق وسیله ای بر آن می باشد و آنچه در کتب منطقیان می شنویم که تصور مقدم و تصدیق متوقف بر آن است به معنی شعور است نه بمفهوم دانش تام. و این شیوه و نظریه ارسطو بزرگ و پیشوای فیلسوفان است.

آنگاه فلاسفه گمان میکنند که سعادت در ادراک کلیه موجودات بیاری اینگونه بحث و نظر و اینگونه برهان است خواه در عالم حس باشد یا در ماورای حس.

و حاصل مشاعر و ادراکات ایشان درباره وجود بطور کلی و آنچه بدان «ادراک» باز گردد و آن همان مبحثی است که قضایای نظریات خویش را متفرع بر آن قرار داده اند این است که آنها نخست بر جسم فرودین (اجسام مادی) بحکم شهود و حس آگاه شده اند و سپس ادراک ایشان اندکی ترقی یافت و بوجود نفس از جانب حرکت و حس در حیوانات پی بردند سپس قوای نفس را احساس کرده و بدان حاکمیت عقل خود را درک کردند و ادراک ایشان باز ایستاد. آنگاه بقیاس بر ذات انسانی که دارای نفس و عقل است برای جسم عالی آسمانی هم نفس و عقل قائل شدند و بعقیده ایشان لازم است فلک هم مانند انسان دارای نفس و عقلی باشد.

سپس عقل را (از لحاظ عده) به نهایت شماره آحاد رسانیدند که ده باشد، نه عقل ذواتشان از هم جداست، ولی همگی جمع هستند<sup>۱</sup> و یکی نخستین مفرد است که دهم<sup>۲</sup> «عقل یا فرشته» باشد و گمان می کنند که سعادت در ادراک وجود بر این

---

۱ - برحسب عقیده متقدمان عالم همه یک کره است مرکزش مرکز زمین و افلاک دیگر همه مانند پوست پیاز برگرد آن می باشند

۲ - ده عقل در نزد حکما همگی ده فرشته اند باینطور که اول حق تعالی یک فرشته پیدا کرد پ از آن فرشته دیگر و یک آسمان و س از او فرشته دوم یک فرشته و یک آسمان و همچنین ده فرشته و نه آسمان پیدا شدند و فرشته دهم همه عالم



شیوه داوری است. با تهذیب نفس و متخلص شدن آن بفضایل و هرچند شرعی برای باز شناختن فضیلت از رذیلت پدید نیاید این امر « تهذیب نفس » بمقتضای خرد و اندیشه و میل آدمی به صفات و کردارهای پسندیده و اجتناب وی از رفتارهای ناپسند و برحسب فطرت بشری برای او امکان پذیر است هر گاه این ادراک برای نفس حاصل آید شادی و لذتی بدان دست می دهد و جهل بدان فضائل عبارت از بدبختی جاوید است و معنی نعیم و عذاب در آخرت بعقیده آنان همین است. و دیگر اشتباهی که ایشان را در این باره هست و در سخنان آنها معروف است و پیشوای این شیوه ها و عقایدی که مسائل آنها بدست آمده و دانش آنها تدوین گردیده و حجت های آنها نوشته شده است در آن روزگار چنانکه ما آگاه شده ایم ارسطوی مقدونی است که از مردم مقدونیه از کشور روم و از شاگردان افلاطون بوده است و او معلم اسکندر بوه و ویرا بر اطلاق معلم اول می نامیده اند و مقصودشان از این لقب معلم صناعت منطبق بوده است، زیرا پیش از ارسطو کسی صناعت مزبور را تهذیب نکره و او نخستین کسی بوده است که قوانین منطق را مرتب کرده و به تکمیل مسائل آن پرداخته و بخوبی این دانش را بسط داده است و این قانون را بدلخواه خود نیکو تنظیم کرده است اگر مقاصد ایشان (فلاسفه) را در الهیات تضمین کند.<sup>۱</sup>

آنگاه پس از وی در اسلام هم کسانی عقائد و نظریات او را فرا گرفتند و رأی و روش او را گام بگام بجز در موارد قلیلی پیروی کردند، زیرا هنگامی که در روزگار عباسیان کتب آن گروه متقدمان را از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه کردند بسیاری

---

را بحکم حق تعالی پیدا کرد و عقل در اصطلاح حکما آن است که در شروع آنرا ملک یا فرشته نامند. (از غیاث) - حکما گویند صادر اول از باری تعالی عقل کل است و او را سه اعتبار است وجود آن در خودش و وجود آن نسبت بغير و امکان آن بذاتش و بنابر این از عقل کل بهر یک از سه اعتبار مزبور امری صادر می شود چنانکه باعتبار وجودش عقل دوم یو باعتبار وجودش نسبت بغير نفسی و باعتبار امکانش جسمی که فلک الافلاک باشد از آن صادر می شود. همچنین از عقل دوم، عقل سوم و نفس دوم و فلک دومی صادر گردد و همچنین تا عقل دهم که در مرتبه نهم نسبت با فلاک است یعنی فلک قمر و این عقل را عقل فعال و در زبان اهل شرع جبرئیل (ع) نامند. (کشاف اصطلاحات الفنون) و رجوع به غیاث ذیل ده عقل شود.

۱ - یعنی تضمین نمی کند.

از مسلمانان بکنجکاوی در آنها پرداختند و مذاهب یا شیوه های ایشان را کسانی از منتسبان به علم که خدا آنان را گمراه کرده بود فرا گرفتند 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 بروزگار سیف الدوله و ابوعلی بن سینا در قرن پنجم بروزگار خاندان بویه که در اصفهان فرمانروائی می کردند و جز آنان.

و باید دانست که راهی که آنان برگزیده ورائی که بدان معتقد شده اند از همه وجود باطل است. چه اینکه کلیه موجودات را به عقل اول<sup>۱</sup> نسبت داده و در ترقی بمقام واجب<sup>۲</sup> بهمان اکتفا کرده اند قصور نیست از پیجوئی مراتب خلق خدا که در ماورای آن «عقل اول» یافت می شود. چه دایره وجود از این پهناور تر است. و (ایزد) آنچه را شما نمی دانید می آفریند.<sup>۳</sup> و گوئی آنان را در اکتفا کردن به اثبات عقل تنها و غفلت از آنچه در ماورای آن است بمتابه طبیعیان هستند که بویژه به اثبات اجسام اکتفا کرده و از نفس و عقل دوری جسته اند و معتقدند که در ماورای جسم از لحاظ حکمت وجود<sup>۴</sup> چیزی نیست، اما براهینی را که گمان می کنند بر مدعاهای خود درباره موجودات اقامه می کنند و آنها را بر معیار منطق وقانون آن عرضه می دارند نارساست و برای مقصود وافی نیست. و اما دلیل نارسائی قسمتی از این براهین درباره موجودات جسمانی که آنها را دانش طبیعی می نامند، این است که: مطابقت میان این نتایج ذهنی که بگمان خودشان آنها را به حدود «تعریفات» و قیاسها استخراج می کنند و آنچه در خارج وجود دارد مبتنی بر یقین نیست، زیرا

۱ - عقل اول : فرشته اول و جوهر اول نیز آنرا گفته اند ( از غیاث ) .

۲ - مقصود واجب الوجود است؛ و آن ذاتی است که وجودش از ذات خود او باشد و به هیچ چیز هرگز نیاز نداشته باشد. ( از تعریفات جرجانی ) .

۳ - و یخلق مالا تعلمون س : ۱۶ ( النحل ) آ : ۸ .

۴ - حکمت خدا ( ن . ل )

حدودقیاسها احکامی ذهنی و کلی و عمومی است در صورتیکه موجودات خارجی به موادشان مشخص هستند و شاید در مواد مزبور چیزی باشد که از مطابقت ذهنی کلی با خارجی جزئی ممانعت کند مگر در مواردی که حس گواه بر آن است و در این صورت دلیل آن همان گواهی حس است نه آله براهین. و بنابر این یقینی را که در براهین خود می یابند در کجاست؟

و چه بسا که تصرف ذهن هم در معقولات اولی<sup>۱</sup> مطابق جزئیات بوسیله صورت های خیالی است نه در معقولات ثانوی<sup>۲</sup> که تجرید آنها در مرتبه دوم است و در این هنگام حکم یقینی است و بمثابه محسوسات می باشد، زیرا معقولات اول به مطابقت با خارج نزدیکتراند چه در آنها کمال انطباق یافت می شود در این صورت دعاوی ایشان را در این باره می پذیریم ولی سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم چه اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست فرو گذارد.<sup>۳</sup> زیرامسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش بکارمان آید و از اینرو لازم است آنها را فرو گذاریم.

و اما آنچه از براهین ایشان درباره موجوداتی باشد که در ماورای حس هستند یعنی روحانیات که آنها را دانش الهی و دانش ما بعدالطبیعه می نامند، ذوات آن موجودات بکلی مجهولند و دسترسی بآنها امکان ناپذیر است و نمی توان برای آنها برهان آورد، زیرا تجرید معقولات از موجودات خارجی جزئی تنها هنگامی برای ما امکان دارد که بتوانیم آنها را درک کنیم در صورتیکه ما ذوات روحانی را ادراک نمی کنیم تا بتوانیم ماهیت های دیگری از آنها تجرید کنیم از این رو که میان ما و آنها

---

۱ - معقولات اولی ، آنهایی هستند که در برابر شان موجودی در خارج وجود داشته باشد مانند طبیعت حیوان و انسان که می توان آنها را بر موجود خارجی حمل کرد و گفت: زیدانسان است و اسب حیوان است ( از تعریفات جرجانی)

۲ - معقولات ثانوی آنهایی هستند که در برابرشان چیزی در خارج نباشد مانند نوعی و جنس و فصل که نمی توان آنها را بر موجودی جارخی حمل کرد ( از تعریفات جرجانی).

۳ - اشاره به حدیث : من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعینه . در این چند سطر اخیر نسخ دارای اختلافات بسیار است.

پرده حس کشیده شده است پس نا ما می توانیم برهانی برای آنها بیاوریم و نه بطور کلی در اثبات وجود آنها چیزی درک کنیم مگر آنچه را که در برابر خود می یابیم درباره: امر نفس انسانی واحوال مدارک آن و بویژه د ر عالم رویا که برای هر کس امری وجدانی است.<sup>۱</sup> ولی پی بردن به ماورای این یعنی حقیقت و صفات نفس انسانی امری غامض است که هیچ راهی به آگاهی یافتن بر آن نیست.

چنانکه محققان فلاسفه در جائیکه بر آن شده اند هر چه دارای ماده نباشد نمی توان برای آن برهان آورد، باین نکته تصریح کرده اند، زیرا یکی از شرایط مقدمات<sup>۲</sup> برهان این است که ذاتی<sup>۳</sup> باشند و افلاطون که از بزرگان فلاسفه بشمار می رود می گوید: «الهیات»<sup>۴</sup> ما را بیقین<sup>۵</sup> و اصل نمی کند بلکه در این دانش سزاوار تر و اولی یا بعبارت دیگر ظن را در نظر می گیرند

و هرگاه پس از رنجبردن و دشواری فراوان تنها ظن را بدست آوریم در این صورت برای ما همان ظنی که در آغاز داشتیم کافی است. پس این دانشها و اشتغال بآنها چه سودی برای ما خواهد داشت در صورتی که توجه ما این است که درباره موجودات ماورای حس یقین بدست آوریم. این است هدف و غایت افکار انسانی در نزد فلاسفه.

و اما اینکه میگویند: سعادت در این است که وجود موجودات را چنانکه هستند (یعنی مطابق واقعیت) بیاری این براهین درک کنیم، گفتارهای ناسره و مردود است بدین شرح که انسان مرکب از دو جزء یکی جسمانی و دیگری روحانی است

---

۱ - وجدانی چیزی است که با حواس باطنی ادراک شود. (از تعاریفات جرجانی).

۲ - مقدمه عبارت از جملاتی است که صحت دلیل متوقف بر آنهاست (از تعاریفات جرجانی).

۳ - ذاتی برای هر چیزی آن است که بدان اختصاص یابد و آنرا از ماسوای آن متمایز کند و گویند ذات چیز نفس و عین آن است و آن خالی از عرض نمی باشد و فرق میان ذات و شخص این است که ذات از شخص اعم است، زیرا ذات هم بر جسم و هم بر شخص اطلاق می شود، ولی شخص جز بر جسم اطلاق نمی گردد. (از تعاریفات جرجانی)

۴ - متافیزیک Metaphisique

۵ - از «پ» و نسخه خطی «ینی» در «ک» اینین است.

که بدان در آمیخته است و هر یک از دو جزء یاد کرده دارای مدارک و مشاعری مخصوص بخود هستند ولی ادراک کننده در وی یکی است که همان جزء روحانیست و آن گاهی مشاعر روحانی و بار دیگر مشاعر جسمانی را درک می کند ولی با این تفاوت که مدارک روحانی را بذات خود بیواسطه درک می کند لیکن مدارک جسمانی بوسیله ابزارهای جسم است همچون دماغ و حواس. و به هر ادراک کننده ای بسبب ادراک چیزی که آن را در می یابد شادمانی و بهجت دست می دهد. و این امر را باید در حالت کودک در آغاز مدارک جسمانی وی در نظر گرفت که چگونه بسبب دیدن روشنایی و شنیدن آوازها شادمان می شود و مسرت باو دست می دهد. و بنابر این شکی نیست شادمانی و مسرت وقتی بسبب ادراکی دست دهد که برای نفس ذاتا و بیواسطه حاصل میگردد بدرجات شدیدتر ولذت بخش تر خواهد بود. از این رو هرگاه نفس روحانی بوسیله ادراک خاصی که در ذات نفس هست و بیواسطه چیزی را در یابد، شادمانی و مسرتی بدان دست می دهد که وصف ناشدنی است و این ادراک به اندیشه و دانش بدست نمی آید، بلکه بسبب کشف حجاب حس و فراموشی کلیه مشاعر جسمانی حاصل می گردد و متصوفه بسیاری از اوقات برای دست دادن شادمانی یاد کرده و بحصول این ادراک برای نفس، توجه می کنند و از این رو بیاری ریاضت بکشن قوای جسمانی و مشاعر آن حتی اندیشه ناشی از دماغ همت می گمارند تا برای نفس ادراکی که مخصوص به ذات آن است هنگام زایل شدن سرگرمیها و شور و غوغای زندگی و موانع جسمانی حاصل آید و آنگاه آنچنان شادمانی و لذتی بانان دست می دهد که بوصف در نمی آید.

و آنچه را ایشان (فلاسفه) بتقدیر صحت آن، گمان کرده اند برای آنان مسلم است، ولی با همه این به مقصود ایشان وافی نیست. و اما اینکه میگویند براهین و دیدیم گفتاری باطل است، زیرا براهین و ادله از جمله مشاعر و ادراکات جسمانی است چه آنها بوسیله قوای دماغی از قبیل خیال و اندیشه و حافظه فراهم می آیند در

صورتی که ما می دانیم به نخستین وسیله ای که برای تحصیل اینگونه ادراک متوسل می شویم، کشتن کلیه این قوای دماغی است، زیرا قوای مزبور با آن ادراک در ستیز می باشد و مایه نقصان آن می شوند و می بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب فص تألیف از ارسطو و جز آنها روی می آورند و اوراق آنها را زیر و رو می کنند و به براهین آنها متکی می شوند و اینگونه سعادت را از لابلائی کتب مزبور می جویند، در حالیکه نمی دانند با این روش برموانع کار می افزایند. و استناد ایشان در این باره گفتاری است که آنرا از ارسطو و فارابی و ابن سینا بدینسان نقل می کنند: هر که ادراک عقل فعال را بدست آورد و درزندگی دنیای خود بدان نائل آید بهره خویش را از این سعادت بدست می آورد. و عقل فعال در نزد ایشان عبارت از نخستین رتبه ای است که حس از آن از میان رتبه های روحانی منکشف میشود و پیوستگی و رسیدن بعقل فعال را بادراک علمی نسبت می دهند و حال اینکه ما فساد این نظریه را یاد کردیم. بلکه مقصود ارسطو و پیروان وی از این پیوستگی و ادراک درک کردن نفسی است از ذات خود و بیواسطه دارد. و آن هم جز از راه کشف حجاب حس حاصل نمی شود.

و اما اینکه می گویند شادمانی ناشی از این ادراک عین سعادت موعود است، نیز بگفتار باطلی است، زیرا برای ما بر حسب آنچه «حکما» بیان داشته اند آشکار شده است که نفس درماورای حس دارای مدرک دیگری است که بیواسطه «حواس» ادراک میکند و بسبب این ادراک شادمانی شدیدی بدان دست می دهد ولی این امر برای ما تعیین نمی کند که شادمانی مزبور ناگزیر و حتما عین سعادت اخروی است، بلکه آن حالت از جمله لذتهائی است که بسعادت اخروی اختصاص دارد.

و اما گفتار ایشان درباره اینکه سعادت وابسته بادراک این موجودات است چنانکه هست (یعنی درک واقعیت آنها) قولی باطل است بنابر آنچه درفصول پیش

آن را یاد کردیم<sup>۱</sup> و گفتیم که دراصل توحید آنان را اغلاط و اوهامی است درباره اینکه وجود در نزد هرادراک کننده ای منحصر در مدارک او است و ما فساد این رای را آشکار کردیم و یادآور شدیم که وجود وسیع تر از آن است. که بتوان برآن احاطه یافت یا کلیه آنرا خواه روحانی یا جسمانی کاملاً درک کرد. و از جمیع مطالبی که درباره عقاید ایشان بیان داشتیم این نتیجه بدست می آید که هرگاه قسمت روحانی از قوای جسمانی مفارقت کند بنوعی ادراک نائل می شود که ذاتی آن است و به نوعی از مدارک مختص است و آنها عبارت از موجوداتی هستند که علم ما بر آنها احاطه یافته است و این ادراک در همه موجودات عمومیت ندارد، زیرا موجودات بیشمار و نامحدوداند و آنگاه به آن قسمت روحانی بسبب اینگونه ادراک شادمانی شدید دست می دهد همچنانکه کودک از مشاعر حسی خود در آغاز پرورش شاد می شود. پس چگونه با این وصف ما خواهیم توانست همه موجودات را درک کنیم؟ یا بسعادتی که شارع آنرا بما وعده داده می شوید.<sup>۲</sup> و اما گفتا رایشان درباره اینکه: انسان در تهذیب نفس و اصلاح آن بوسیله گرائیدن بخوی پسندیده و دوری از صفات ناپسند مستقل می باشد. مبتنی بر این است که می گویند شادمانی نفس بسبب ادراک ذاتی آن، عین سعاد است که بدان وعده داده شده است، زیرا رذایلی که برای نفس بسبب ملکات و رنگهای جسمانی حاصل می شوند در برابر ادراک ذاتی نفس بطور کاملی عایقی بشمار می رود و حال اینکه ما بیان داشتیم اثر سعادت و بدبختی از ماورای ادراکات جسمانی و روحانی است. و سود این تهذیبی که به معرفت آن نائل آمده اند در شادمانی و مسرتی است که در نتیجه ادراک روحانی بدست می آید، ادراکی که بر مقیاسها و قوانینی مبتنی است لیکن ماورای سعادت آن

---

۱ - رجوع به فصل تصوف شود.

۲ - هیئات هیئات لما توعدون . س ، ۲۳ ( المومنون ) آ : ۳۸ دسلان متوجه نشده جمله مزبور از آیات قرآن است.

که شارع ما را بدان وعده فرموده و وابسته با عمل و اخلاقی کرده که ما را به امتثال آن دستور داده است امری است که مشاعر بشر بدان احاطه نمی یابد.

و پیشوای ایشان ابوعلی بن سینا بدین حقیقت متوجه شده در کتاب مبداء و معاد در این باره بگفتگو پرداخته است که مفهوم گفتار وی چنین است: «معاد روحانی و احوال آن از اموری است که به براهین عقلی و قیاسها بدان می رسند، زیرا این امر بر حسب نسبت طبیعی محفوظ و طریقه واحدی است و از این رو براهین ما در این باره بسیار است، ولی معاد جسمانی و احوال آنرا نمی توان با برهان درک کرد، زیرا این امر بر حسب نسبت واحدی نیست و شریعت برحق محمدی آنرا برای ما بطور مبسوط یاد کرده است پس باید در این باره بگفته های شارع نگریست و در خصوص احوال آن بشرح مراجعه کرد» پس این دانش چنانکه دیدی برای مقاصدی که فلاسفه بر آن گرد آمدند وافی نیست گذشته از اینکه در آن مسائلی هم هست که با شرایع و ظواهر آن مخالف است و چنانکه ما دریافته ایم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمره است که عبارت است از تشحید ذهن در ترتیب دلیل ها و حجت ها برای بدست آوردن ملکه نیکو و درست در براهین، زیرا تنظیم و ترکیب قیاس ها بشیوه استواری و اتقان هنگامی میسر می شود که بر حسب شرایط حکما درصناعت منطق<sup>۱</sup> باشد و آنها اینگونه قیاس ها را در علوم حکمت از قبیل طبیعیات و تعالیم (ریاضیات) و دانشهای ما بعد آن دو بسیار بکار می برند و در نتیجه کسی که در این دانشها بتحقیق می پردازد بسبب کثرت استعمال براهینی که واجد شرایط لازم هستند، در بحث و استدلال ملک و استعداد اتقان و صواب رابدست می آورد و در آن مهارت می یابد، زیرا قیاسهی منطقی هر چند برای مقاصد فلاسفه وافی نیست، ولی چنانکه ما دریافته ایم در عین حال صحیح ترین قوانین اندیشه و مسائل نظری بشمار می روند.

---

۱ - و بر وفق گفتار آنان در علوم طبیعی (ن. ل)



این است ثمره این صناعت با آگاهی بر عقاید و آراء اهل دانش و زیانهای آن بنا بر آنچه دانستی بنا بر این جوینده حکمت باید بکوشد که از پرتگاههای آن احتراز جیود و باید نخست بطور کامل و جامع علوم شرعی را بخواند و از تفسیر و فقه آگاه شود آنگاه بحکمت گراید و به هیچ رو نباید کسی که از علوم اسلامی بی بهره است رو به حکمت آورد، زیرا کمتر ممکن است چنین کسی از مهالک آن در امان بماند. و خدا توفیق دهنده انسان براه راستی و راهنمایی به او است. و ما هدایت نمی یافتیم اگر خدا ما را رهبری نمی فرمود.<sup>۱</sup>

## فصل ۲۶

### در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن

نجوم صنعتی است که به زعم اصحاب آن کائنات را در عالم عناصر پیش از حدوث آنها می شناسند و می پندارند این آگاهی از راه معرفت ستارگان و تأثیر آنها در آفریده های عنصری خواه مفرد و خواه مجتمع بدست می آید و به همین سبب اوضاع افلاک و ستارگان هر نوع از انواع کائنات کلی و جزئی را که حادث خواهد شد نشان می دهد. و متقدمان ایشان معتقد بودند که معرفت قوای ستارگان و تأثیر آنها به تجربه حاصل می شود در صورتیکه این امری است که اگر همه عمرها را روی هم بگذارند باز هم برای بدست آوردن آن کوتاه می باشد، زیرا تجربه بی شک از راه تکرار بدفعات متعدد بدست می آید تا سرانجام از آن علم یا ظنی حاصل آید و آن برخی از ادوار ستارگان باندازه ای دراز است که تکرار آنها نیاز به روزگارها و قرون ممتدی دارد که نسبت به اعمار عالم کوتاه بنظر می آید.<sup>۲</sup> و چه بسا که برخی از منجمان کوتاه نظر بر آن شده اند که معرفت قوای ستارگان و تأثیرات آنها بوسیله وحی بوده است و این رای خطا و ضعیف است و آنها (منجمان) ما را بس است که

۱ - و ما کننا لنهتدی لولا ان هدانا الله : س : ۷ ( الاعراف ) آ : ۴۱

۲ - از « بنی »

به ابطال آن رای پردازیم و بهترین دلایل روشن در این باره این است که بدانیم انبیاء علیهم السلام از همه کس از صنایع دورترند و ایشان هیچگاه متعرض خبر دادن از غیب نشده اند مگر آنکه از جانب خدا باشد. پس چگونه ممکن است ایشان مدعی استنباط غیب گوئی بوسیله صنعت بشوند و این امر را برای مردمی که پیرو ایشان هستند مشروع بدانند؟ و اما بطلیموس و متأخرانی که از وی پیروی کرده اند معتقدند که دلالت ستارگان بر اینگونه امور دلالتی طبیعی از ناحیه ترکیب یا مزاجی است که برای ستارگان در کائنات عنصری (مادی) حاصل می شود. « بطلیموس » گوید: « زیرا فعل (خاصیت) و تأثیر نیرین (خورشید و ماه) در مواد عنصری<sup>۱</sup> آشکار است و هیچ کس نمی تواند آنرا انکار کند مانند فعل خورشید در تغییر فصول و مزاج آنها و رسیدن میوه های نوع خیار<sup>۲</sup> و دیگر افعال آن» سپس گوید: « و برای ما پس از خورشید و ماه درباره دیگر ستارگان دو طریقه وجود دارد: نخست تقلید از کسی که درباره آنها از پیشوایان صنعت موضوعی نقل کرده است، ولی این شیوه برای نفس مقنع نیست.

دوم حدس و تجربه از راه قیاس کردن هر یک از آنها به نیر اعظم (خورشید) که طبیعت و اثر آنها بطور واضح شناخته ایم پس می نگریم که آیا این ستاره هنگام قرآن از لحاظ قوت و مزاج آن فزونی می یابد تا موافقت در طبیعت یا کمبودش از آن شناخته شود و به تضادی که در آن هست پی ببریم سپس اگر قوای مفرد آنها بشناسیم، آنگاه بقوای مرکب آن هم پی خواهیم برد و این هنگام تناظر آن با اشکال تثلیث و تربیع و جز آنهاست و شناختن آن نیز از ناحیه طبایع بروج بقیاس کردن آنها به نیر اعظم (خورشید) است و هرگاه قوای کلیه ستارگان را بشناسیم در خواهیم یافت که قوای مزبور در هوا موثر است چنانکه این امر آشکار است. و مزاجی که از

۱ - یعنی موادی که از عناصر چهار گانه ساخته می شوند.

۲ - قنای بجای قنای ( ن . ل )

آن برای هوا حاصل می شود برای مخلوقات پائین آن نیز حاصل می گردد و نطفه ها و تخم ها بدان متخلق می شوند و در بدن موجودات تکوین شونده از آن نفس متعلق بدن حالی می گردد<sup>۱</sup>، نفسی که بر بدن فیض بخش است و از آن کسب [کمال] می کند و نیز آن مزاج در احوالی که تابع نفس و بدن می باشند تأثیر می بخشد زیرا کیفیات تخم و نطفه موجوداتی هستند که از اها تولید می شوند و بوجود می آیند. و نیز گوید: « و آن مزاج با همه اینها ظنی است و به هیچرو از امور یقینی بشمار نمی رود و هم از قضای الهی یعنی قدر نیز محسوب نمی شود، بلکه از جمله اسباب طبیعی مخلوق بشمار می رود. و قضایا 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 چهار (اربع) و دیگر تألیفاتش یاد کرده است و از این سخنان سستی اصولی که این صناعت بر آنها بنیان نهاده شده است آشکار می گردد، 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 موضوع خود بیان شده است. در صورتیکه قوای نجومی بر حسب مسائلی که بیان کرده اند تنها فاعل می باشند و قسمت عنصری قابل (پذیرنده) است گذشته از این قوای نجومی بجملة آن علل (چهار گانه) موثر نیستند، بلکه در اینجا قوای دیگری است که با آنها در جزء مادی موثر است مانند قوه تولیدی که مخصوص به پدر است و نوعی که در نقطه وجود دارد و قوای خاصی که بدانها یکایک اصناف از نوع باز شناخته می شوند و جز اینها بنا بر این اگر قوای نجومی بکمال حاصل آید و علم بدان روی دهد، آنوقت همان فاعل یا موثر واحد از جمله اسباب موثر در کائن بشمار خواهد رفت. سپس می بینیم که با علم بقوای نجوم و تأثیرات آنها شرط می کنند که باید حدس و تخمین بسیاری هم باشد

---

۱ - در تمام نسخ حال بی تشدید است.

۲ - از « پ »

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 می باشند و از علل و اسباب کائن بشمار نمی روند و از اینرو هرگاه شخص فاقد این حدس و تخمین بشود درجه ظن او به شک تنزل خواهد کرد. و این همه در صورتی است که علم به قوای نجومی بطور استوار حاصل آید در برابر آن آفتی روی ندهد در صورتیکه این امر دشوار است، زیرا برای حصول آن بمعرفت محاسبات ستارگان در سیر و حرکت آنها نیازمند هستند تا بدان اوضاع ستارگان را بشناسند و از این رو که دلیلی در دست نیست تا هر ستاره ای با بقواه ای اختصاص دهند و دلیل بطلمیوس در اثبات قوای کواکب پنجگانه از روی قیاس آنها به خورشید نظریه ضعیفی است، زیرا قوه خورشید بر همه ستارگان غالب و مستولی بر آنهاست و از این رو کمتر می توان هنگام مقارنه چنانکه او گفته است بفزونی یا کمی قوه آن پی برد. و اینها همه مورد قدح است در شناختن<sup>۱</sup> کائنات واقع در عالم عناصر بدین صنعت گذشته از این تأثیر کواکب در موجودات فروتر از آنها باطل است، زیرا در باب توحید به روش استدلالی ثابت شده است که جز خدا هیچ موثر و فاعلی نیست چنانکه بنظر خواننده رسیده است و علمای کلام در این باره بقدری استدلال کرده اند که نیازی به بیان آنها نیست از قبیل اینکه کیفیت نسبت دادن اسباب به مسبب ها مجهول است و عقل درباره قضاوتی که در نخستین نظر نسبت به تأثیر می کند متهم می باشد از این رو که شاید استناد آنها بصورتی جز صورت متعارف باشد و قدرت الهی رابطه ای است میان آن دو چنان که همه کائنات برین و فرودین را بهم ربط می دهد، بویژه که شرع همه حوادث را به قدرت خدای تعالی باز می گرداند و جز قدرت او را از ایجاد حوادث دور می کند و نبوتها نیز منکر کیفیت نجوم و تأثیرات آنهاست و تتبع و استقراء شرعیات گواه بر این امر می باشد چنانکه می فرماید

---

۱ - تحصیل . تعریف (ن ل) ولی در نسخه خطی « بنی جامع » تعرف است.

(پیامبر): « خورشید و ماه برای مرگ یا زندگی هیچکس خسوف نمی کنند.» و قول (خدای تعالی در حدیث قدس) است: « برخی از بندگانم نسبت بمن مؤمن و برخی کافر گردیدند آنانکه بگویند بفضل و رحمت خدا باران بر ما نازل شد نسبت بمن مومن و نسبت به ستارگان کافرند، ولی کسانی که بگویند بسبب نوء<sup>۱</sup> فلان، باران بر ما نازل گردید، آنها نسبت بمن کافر و نسبت بستارگان مومن اند» (رجوع به) حدیث صحیح (کن). پس بطلان این صنعت از طریق شرع و سستی دلایل آن از راه عقل آشکار گردد. گذشته از اینکه صنعت مزبور در اجتماع بشری دارای زیانهای است چه هر گاه احکام آن برخی از اوقات بر حسب اتفاق درست در آید مایه فساد عقاید عوام می شود در صورتیکه در این گونه مواقع صحت آن تصادفی است و به هیچ دلیل و تحقیقی باز نمی گردد، لیکن کسانی که معرفتی ندارند بدان فریفته می شوند و گمان می کنند که این صحت شامل همه احکام آن می شود و عمومیت دارد، ولی گمان آنان درست نیست پس از اینگونه کسان (که معرفتی ندارند) ردّ اشیاء به فاعلی جز آفریننده آن روی می دهد آنگاه غالب اوقات (در نتیجه پیشگوئیهای ستاره شناسان) در دولتها انتظار (وقایع بدی از قبیل) راهزینها پدید می آید و آنچه این انتظار (کسان را) بر آن و امیدارد همچون دست درازی دشمنان و مدعیان دولت که به خونریزی و انقلاب دست می یازند و ما نظایر این وقایع را بسیار دیده ایم.

پس سزا است که این صنعت بر همه اهل اجتماع و شهر نشینان ممنوع و حرام شود چه زیانهای بسیاری از آن به دین و دولتها می رسد و در این باره طبیعی بودن وجود آن برای بشر بمقتضای مدارک و علومشان نکوهش نمی شود. آری خیر و شر هم هر دو طبیعی هستند و در این جهان وجود دارند و نمی توان آنها را ریشه کن کرد، بلکه ما مکلف هستیم که در موجبات حصول آنها دقت کنیم. از این رو واجب

---

۱ - نوء: (بفتح) ستاره مایل بغروب یا آن طالع است و آن منزلی است قمر را از منازل بیست و هشت .. و عرب باران و ابد و گرما و سرما را به انواع نسبت می دهند از (متهی الارب).

است در اکتساب خیر از راه اسباب آن بکوشیم و اسباب شررها و زیانها را از خود برانیم و این تکلیف بر کسی که مفسد و مضار این دانش (احکام نجوم) را میداند واجب است. و باید دانست که این صنعت بفرض که فی نفسه درست باشد ممکن نیست هیچیک از اهل اسلام بر علم آن وقوف یابد و ملکه آنرا بدست آورد بلکه اگر جوینده ای 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 می باشد، زیرا هنگامیکه شریعت تحقیق در آنرا حرام کرد در اهل اجتماع کسی یافت نمی شد که آنرا بخواند یا سزاوار تعلیم آن باشد و در نتیجه شیفتگان آن بسیار اندک و انگشت شمار بودند و ناگزیر می شدند 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 صنعت مزبور دارای شعب و فروع بسیار می باشد و فهم آنها دشوار است، پس در چنین شرایطی چگونه جوینده آن از مطالعه خودسودی بدست می آورد و در حالیکه ما می بینیم دانش فقه که هم به دین و هم بدنیا سود دارد و فرا گرفتن آن از کتاب و سنت آسان است و جمهور مردم بخواندن و تعلیم دادن آن روی می آورند با همه این جویندگان آن پس از تحقیق و گرد آوری مسائل و ادامه دادن تحصیل و رفتن بمجالس گوناگون در آن دانش، سرانجام در طی اعصار و نسلها یکی پس از دیگری در آن مهارت می یابند 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 مبعورند پس از ممارست و تحصیل اصول و فروع آن بمیزان بسیاری حدس و تخمین که آنها را از هر سو احاطه کرده است یازند. و پیش بینی کنند؟ در چنین وضعی با این همه مشکلات چگونه آن را بدست می آورند و در آن مهارت می یابند؟ در حالیکه مدعی آن در نزد مردم مردود است و هیچ گواهی ندارد که بر ادعای خود اقامه کند بسبب غرابت این فن در میان ملت (اسلام)

و دانندگان آن اندکند، با در نظر گرفتن این نکات صحت نظریه ما بر خواننده آشکار می شود. و خدا دانای غیب است و هیچکس را برغیب خود آگاه نمی کند.<sup>۱</sup>

و رد این معنی برای بعضی از یاران ما در همین عصر پیش آمده است (قصیده ای) بهنگام غلبه عرب بر لشکریان سلطان ابوالحسن که او را در قیروان محاصره کردند و اخبار و پیشگوئیهای نادرست و وحشت انگیزی از جانب دوستان و دشمنان هر دو دسته مبدم انتشار می یافت و در این باره (وی) ابوالقاسم و حوی<sup>۲</sup> از شاعران تونس میگویند:

هر دم از خدا آمرزش می جویم خوشی و گوارائی زندگی رخت بر بسته است. من بامداد و شام را در تونس می گذرانم و بامداد و شام از آن خداست فتنه و وبا بیم و گرسنگی و مرگ ببار آورده است. مردم درستیزه جوئی و پیکاراند و چگونه می توان امید بست که ستیزه جوئی سود بخشد. هوا خواهان احمدی<sup>۳</sup> پیش بینی می کنند که علی بزودی دچار نابودی نیستی می شود. و دیگری گفت: در آینده نزدیکی بسبب علی نسیمی از گوارائی و وسعت زندگی بسوی شما خواهد وزید ولی برتر از هر دودسته خداست که آنچه بخواهد ببندگان (احمد و علی) خود حکم می کند ای رصدبانان ستارگان بسیار<sup>۴</sup> این آسمان چه هنری کرده است؟ وعده های را که بما دادید بتاخیر انداختید و گمان می کنید هنوز هم توانگر و توانا هستید؟ پنجشنبه بر پنجشنبه گذشت و شنبه و چهارشنبه آمد. و نیمی از ماه وده یک دوم و سوم آن سپری گردید. لیکن جز گفتار دروغ «از شما» نمی بینیم آیا این نادانی « شما» یا تحقیر «بما» است ما بخدا پناه می بریم و می دانیم که هیچ چیز سر نوشت او

۱ - ﴿عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ الجن: ۲۶

۲ - ابوالقاسم الروحی ( ن. ل. ) .

۳ - شاهزاده حفصیه که عربهای بادیه نشین هواخواه وی بودند او را بنام احمد بن عثمان می خواندند و نانسلسطان ابوالحسن « علی » بود. ( حاشیه دسلان ج ۳ ص ۲۴۸ بنقل از تاریخ بربر).

۴ - ﴿فَلَا أُقِيمُ بِالْحَنَسِ﴾ (۱۵) ﴿الْمَوَارِ الْكُنَسِ﴾ التکویر: ۱۵ - ۱۶

رارد نمی کند. من بخدا خشنودم من خدائی دارم که مرا از ماه و خورشید شما بی نیاز می کند این ستارگان سر گردان بجزبندگان یا کنیزکانی (دربار گاه خدا) بیش نیستند آنها زیر فرمان دیگری هستند و خود فرمانی ندارند و در مردم هیچ تأثیری نمی بخشند خردهایی گمراه شده است (حکما) که قدیم می بیند آنچه را که حال آن خرابی<sup>۱</sup> و نیستی است و عالم وجود را ناشی از طبیعت می دانند که آب و هوا آنرا احداث می کند آنها هیچ شیرینی را در برابر تلخی ملاحظه نکرده اند مگر اینکه می گویند خاک و آب آنها را پرورش داده است. پروردگار من خداست و نمی دانم جوهر فرد کدام و خلاء چیست. و نه هیولی را (می شناسم) که فریاد می کند نیست مرا صورتی برهنه، و نه وجود و عدم و نه ثبوت و فنا را - می دانم. من درباره کسب چیزی نمی دانم جز آنچه وسیله خرید و فروش است و همانا مذهب و دین من نبوده که مردم باهم همچون دوستان بودند چه (در آنان زمان) نه فصول و نه اصولی بود و نه جدال و نه ریائی<sup>۳</sup> وجود داشت آنچه را در صدر «اسلام» پیروی میکردند و ما هم از آن پیروی کردیم. و چه خوش است این پیروی مردم آن روزگار بر شیوه ای بودند که آنرا از بزرگان دین فرا میگرفتند و این همه هذیان گوئی<sup>۴</sup> در آن روزگار نبود ای اشعری این روزگار بمن خبر داده است تابستان و زمستان (مرا تجربه آموخته)، من بدی را به بدی کیفر می دهم و نیکی نیز بمثل آن پاداش دارد. اگر من مطیع «خدا» باشم کامیاب می شوم و اگر نافرمانی کنم باز هم امیدوارم من زیر فرمان پروردگاری هستم که عرش و زمین او را فرمانبری کرده اند. آنچه روی می دهد در نتیجه نوشته های شما نیست بلکه حکم و سرنوشت (خدا) آنها را تقدیر کرده است

۱ - ن . ل : جرم . حزم

۲ - کسب در تداول علمای کلام فعلی است که منجر به جلب سود یا دفع زیان شود و فعل خدا را نمی توان به کسب و صف کرد، زیرا فعل خدا از جلب سود و دفع زیان منزه است. (تعریفات جرجانی)

۳ - «پ» و «بنی» ارتیاء بمعنی تأمل و تفکر

۴ - «پ» و «بنی» هراء برگو.



اگر با شعری درباره کسانی که خویش را به رأی او نسبت می دهند، خبر بدهند. خواهد گفت: به آنها بگوئید که من از گفته هی شما بیزارم.

## فصل ۲۷

### درانکار 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 آنانرا به ممارست در این صنایع بر می انگیزد و معتقد می شوند که این صنعت نیز یکی از شیوه ها و طرق معاش است و گمان می کنند بدست آوردن ثروت از این راه برای جوینده آن آسانتر است.

و از این رو در این راه سختیها و رنجهای بسیار مرتکب می شوند و تحمل دشواریهایی می کنند و از حکام و جور و ستم می بینند و در راه مخارجی که افزون بر میزان رسیدن آنها بمقاصدشان می باشد ثروتهای هنگفتی از دست می دهند و سرانجام اگر نومییدی بر آن چیره گردد دچار نابودی می شوند<sup>۱</sup> « و می پندارند که بس نیکوکاری می کنند»<sup>۲</sup> آگاه می باشند و آنچه آنانرا در اینباره بطمع می اندازد این است که می بینید برخی از معادن بوسیله ماده مشترک آنها بیکدیگر تبدیل می شوند و از این رو می کوشند از راه تدبیر و صنعت سیم را به زر و مس و قلع را به سیم تبدیل کنند و می پندارند که این کار از ممکنات عالم طبیعت است. آنها در عملیات و چاره جوئی این فن طرق مختلفی دارند زیرا آنان را شیوه های مختلفی است و در اعمال و صورت آن و هم در ماده ای که برای انجام دادن کار موسوم به حجر مکرم در دسترس آنان است چنانکه در ماده مزبور عقاید متنوعی وجود دارد برخی آنرا

۱ - عبارت در اینجا مشوش است.

۲ - ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ الكهف: ۱۰۴

بکارت (خون) و گروهی خون و دسته ای مو و جمعی تخم « مرغان» می دانند و برخی علاوه بر اینها آنرا از اشیاء دیگری می پندارند.

و همگی تدبیر در نزد ایشان پس از تعیین ماده این است که آنرا بر روی سنگ صلاه می ساینند و بر روی آن سنگ سخت صیقلی در اثنای سائیدن ماده را از آب می دهند و آنگاه مقداری داروها و ادویه ای که مناسب مقصود آنهاست و در انقلاب و تبدیل آن بمعدن مطلوب موثر می باشد بر آن می افزایند آنگاه پس از آب دادن یا شستن آنرا در آفتاب خشک می کنند یا بوسیله آتش می پزند یا برای استخراج آب یا خاک آن به تصعید یا تکلیس آن می پردازند و آنگاه که در چاره جوئی آن همه این عملیات بطور رضامندی انجام می یابد و تدبیر آن برحسب مقتضیات اصول آن صنعت پایان می پذیرد از کلیه این تدابیر خاک یا مایعی بدست می آید که آنرا « اکسیر» می نامند و گمان می کنند هرگاه آنرا روی سیم داغ شده در آتش بریزند و به زر تبدیل می شود یا اگر آنرا روی مس داغ شده در آتش بریزند بر حسب قصد ایشان بسیم مبدل می گردد. و محققان ایشان می پندارند این اکسیر ماده ای مرکب از عناصر چهارگانه است که در نتیجه این چاره جوئی خاص و عملیات ایشان در آن مزاج و ترکیبی دارای قوای طبیعی حاصل آمده است، و آنچه در آن حاصل گردیده بهرماده دیگر داخل شود شکل خاص خود را بدان می بخشد و آنرا بصورت و ترکیب خود مبدل می سازد و کیفیات و قوایی که در آن حاصل آمده است در آن ثابت و پایدار می ماند مانند خمیر مایه برای نان که خمیر را بذات خود مبدل می سازد و در آن خاصیت نرمی و سستی ایجاد می کند تا هضم آن در معده آسان شود و بسرعت بغذا تبدیل یابد. اکسیر زروسیم نیز چنین است ه به هر معدنی داخل گردد آنرا بیکی از دو فلز مزبور (زر و سیم) تغییر می دهد و بصورت زر و سیم مبدل می سازد. چنین است خلاصه پندار ایشان و چنانکه می بینیم این گروه از این رو در این کار بممارست دائمی می پردازند که روزی و معاش خود را از آن بجویند احکام و

قواعد آنرا از کتب پیشوایان گذشته این صنعت نقل می کنند و در میان خود معمول می دارند و در فهم معماها و لغزهای آنها به بحث و اندیشه می پردازند و بکشف اسرار آنها همت می گماردند زیرا بیشتر تألیفات آنها شبیه چیستان و معماست مانند تألیفات جابر بن حیان در رسایل هفتاد گانه اش و نوشته های مسلمه مجریطی در کتاب رتبه الحکیم و آثار طغرائی و قصاید مغیری که در منتهای استحکام سرود شده است. و امثال اینها، و پس از همه اینها هیچ سودی از صنعت مزبور عاید آنان نمی شود چنانکه روزی من با شیخمان ابوالبرکات بلفیقی سرود مشایخ اندلس در این باره گفتگو کردم و یکی از تألیفات کیمیا رابهوی دادم او مدتی آنرا مورد تفحص و کنجکاوی قرار داد و سپس آن را بمن مسترد داشت و گفت: من ضمانت میکنم که « خواننده این کتاب» جز بانومیدی بخانه خود باز نگرود. سپس باید دانست که گروهی از این کیمیا گران تنها به زرانودوی و حيله گری اکتفا می کنند بدینسان که یا آشکارا به زر اندود کردن فلزاتی پردازند مانند اینکه فلز سیم را به زر یا مس را به سیم می اندایند و یا سیم و زر راه بنسبت یک یا دو یا سه قسمت با فلز دیگری در می آمیزند و یا بنهان کاری می پردازند و بطور صناعی از میان فلزات اشیایی شبیه زر و سیم می سازند مانند سفید کردن مس و نر ساختن آن به وسیله جیوه تصعید شده. آنوقت به جسمی فلزی شبیه به سیم مبدل می شود و جز صرافان ماهر نمی توانند آن را باز شناسند و این نیرنگ سازان از سیمهای تقلبی خود سکه هائی می سازند و آنها را در میان مردم رواج می دهند و بانیرنگ سازی و اشتباه کاری بر مردم مهر سلطان را هم بر روی سکه می زند این گروه از لحاظ پیشه فرو مایه ترین مردم اند و بدفرجامترین کسان نیز بشمار می روند زیرا آنها به نیرنگ بازی اموال مردم را می ربایند چه این حيله گران بجای سیم، مس و بجای زر، سیم می پردازند تا از آن بهره برداری کنند پس چنین کسی دزد یا بدتر از دزد است و بیشتر این گروه در سرزمین ما یعنی مغرب از طلاب بربراند که دور از سرزمینهای پرجمعیت در مرزها و نزدیک

مساکن مردمان ابله بسر می برند و به مساجد بادیه پناه می برند و توانگران<sup>۱</sup> آنانرا فریب می دهند چنین وانمود می کنند که به صنعت کیمیا گری آشنا هستند و می تواند از فلزات زر و سیم بسازند و چون نفوس مردم در دوست داشتن ایندو فلز گرانبها حریص می باشد و در راه بدست آوردن آنها مبالغ بسیاری خرج میکنند از این رو کیمیا گران مزبور وسیله معاش خود را از آنان بدست می آوردند. سپس در نزد ایشان باترس و لرز به طلبیدن کیمیا شروع می کنند تا هنگامیکه ناتوانی آنان آشکار می شود و ار به رسوائی می کشد آنوقت به جایگاه دیگری می گریزند، و حالت تازه ای بخود می گیرند و باز مطالع کسانی قرار می دهند متمایل می سازند ما با این صنف سخنی نداریم چه آنها در نهایت جهل و پستی می باشند و دزدی را پیشه خود ساخته اند و تنها راهی که برای ریشه کن ساختن ماده فساد آنان وجود دارد این است که حکام نسبت بآنها سختگیری کنند و در هر جا آنان را ببند دستگیر سازند و هنگامی که باینگونه اعمال می پردازند دست آنها راهمچون دست دزدان قطع کنند زیرا عملیات این گروه مایه تباهی سکه ایست که مرودنیاز عمومی است و درحقیقت ثروت کلیه مردم بشمار می رود. و سلطان مکلف با صلاح و مراقبت دروضع آن می باشد و باید نسبت بکسانیکه مایه فساد آن می شوند منتهای سختگیری رابکار برد.

اما روی سخن ما با کسانی است که این صنعت را پیشه می سازند، و به نیرنگ سازی و حيله گری تن نمی دهند بلکه از آن سرباز می زنند و خود را از تباه کردن سکه و پول رایج مسلمانان منزه می دارند بلکه در جستجوی آنند تا بدینگونه عملیات و از راه بدست آوردن اکسیری که عاید آنان می شود 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 می دانیم هیچکس از مردم این جهان بدین مقصود نرسیده یا مطلوب خویش را

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» اغنیا و در چاپ «ب» اغنیا «کودنان» استو من صورت نخست را برگزیدم.

از آن بدست نیاورده است بلکه عمر خویش را در تدبیر و ساییدن و صلایه کردن و تصعید و تکلیس و برگزیدن خطرات برای گردآوری داروها و جستجوی از آنها بیاد می دهند و در این باره حکایاتی از دیگر کسانی که بمقصود نائل آمده یا مطلوب رابدست آورده اند نقل می کنند و بشنیدن اینگونه حکایات و گفتگوی درباره آنها قانع می شوند و در بارو کردن آنها هیچ شک و تردید بخود راه نمی دهند و همچون کسانی هستند که شیفته و دلداده اخبار و سوسه انگیز در آنچه بعهدہ دارند می باشند. و هر گاه از ایشان سوال شود که آیا بچشم خود دیده اند؟ پاسخ منفی می دهند و می گویند ما شنیده ایم ولی ندیده این وضع این گروه در هر عصر و نسلی چنین بوده است باید دانست که پیشه کردن این صنعت در جهان تازه نیست و از روگار های قدیم وجود داشته است و دانشمندان از متقدمان گرفته تا متأخران در این باره سخن گفته اند. و اینک ماعقاید ایشان را در این باره نقل می کنیم و آنگاه بدنبال آن تحقیقاتی را که برای ما درباره واقعیت و ماهیت امر آشکار می شود یاد آور می شویم و خدا توفیق دهنده آدمی به راه صواب است.

پس می گوئیم که مبنا و اساس سخن در این صنعت در نزد حکما درباره کیفیت معادن هفتگانه یا « هفت جوش»<sup>۱</sup> یعنی: زر و سیم و سرب و قلع «ارزیر» و مس و آهن و روی است که آیا اینها از لحاظ فصل<sup>۲</sup> با هم مختلف اند و هر یک از آنها نوع مستقلی است که بذات خود قائم است یا اینکه اختلاف فلزات مزبور در خواصی از کیفیات آنهاست و کلیه آنها صنفهائی از یک نوع می باشند.<sup>۳</sup> و اختلاف آنها در کیفیاتی از قبیل رطوبت و بیبوست و نرمی و سختی و در رنگ مانند زردی و سفیدی و سیاهی است. و کلیه آنها اصنافی برای این نوع واحداند، ولی نظر ابن سینا

۱ - در فارسی فلزات مزبور راهفت جوش می گویند رجوع به غیاث اللغات شود.

۲ - مقصود فصل در برابر جنس است که در تعریفات منطقی متداول است

۳ - در اینجا در چاپهای مصر و نسخه خطی « بنی جامع» این عبارات افزوده شده است که در تعریفات ابو نصر فارابی بر این عقیده است که فلزات مزبور نوع واحدی هستند و حکمای اندلس نیز از وی پیروی کرده اند

که حکمای مشرق هم از او پیروی کرده اند این است که فلزات مزبور از لحاظ فصل با هم مختلف اند و انواع متباینی می باشند و هر یک از آنها مستقل و قائم بخود می باشد و بحقیقت خود تحقیق می یابد و آنرا فصل و جنس خاصی است مانند دیگر انواع و ابونصر فارابی بر حسب عقیده خود با اینکه فلزات مزبور از لحاظ نوع متفق اند بامکان انقلاب و تبدیل برخی از آنها بیکدیگر قائل شده است، زیرا در این هنگام تبدیل عرضها بیکدیگر و چاره جوئی و تدبیر آنها از طریق صنعت امکان پذیر خواهد بود. و از این رو صنعت کیمیا در نزد او ممکن و داری مأخذ آسانی است ولی ابوعلی بن سینا بنا بر اعتقاد باختلاف نوع آنها منکر این صنعت است و خود کیمیا را محال و غیر ممکن می داند و نظر او مبتنی بر این است که بوسیله صنعت نمی توان به فصل راه یافت، بلکه فصل هر نوعی را آفریننده و تقدیر کننده اشیاء می آفریند که خدای عز و جل است و حقایق فصلها بطور کلی و اساسا مجهول اند و بتصور در نمی آیند پس چگونه می توان آنها را از راه صنعت دگرگونه 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 مخصوصا برای آماده ساختن ماده جهت قبول آن است و فصل پس از آماده ساختن از جانب آفریننده و خدای آن پدید می آید چنانکه پس از صیقلی کردن و آب دادن نور و درخشندگی ایجاد می شود و مارا نیازی در این باره به تصور و معرفت آن نیست. «طغرائی» گوید: و هرگاه ما بر آفریدن بعضی از حیوانات با جهل به فصلهای آنها آگاه باشیم مانند کژدم از خاک و گاه<sup>۱</sup> و مارهای تکوین یافته از مو و همچون سخنانی که صاحبان فلاحت درباره تکوین زنبور انگین یاد می کنند و می گویند هر گاه این زنبور نایاب شود می توان آنرا از لاشه<sup>۲</sup> گوساله ای تکوین

۱ - در چاپهای بیروت: نتن بجای: تبین است.

۲ - کلمه متن نوعی کشک یا پنیر از شیر ترشیده هم هست، ولی دسلان معنی نخست را آورده بخصوص کهک در چاپ «ک» من عجا جیل البقر است.

کرد. ایجاد نی از شاخهای حیوانات سم دار « بطریق کاشتن» و تبدیل آن به نی شکر بوسیله پر کردن شاخها از عسل هنگام کاشتن آنها، در این صورت چه مانعی وجود دارد که بر نظیر اینها در زر و سیم [در معادن]<sup>۱</sup> آگاه شویم. [و اینها هه از راه صناعت انجام می یابد و البته موضوع آنها ماده است، لیکن تدبیر و چاره جوئی آن را تنها به قبول این فصلها آماده می سازد نه خلق فصول. « طغرایی» گوید: بنابر این ما هم نظیر اینگونه عملیات را در]: زر و سیم می جوئیم و ماده ای بدست می آوریم که آنرا مورد عمل و چاره جوئی قرار دهیم البته بشرط آنکه در آن نخستین استعداد قبول صورت زر و سیم وجود داشته باشد. آنگاه در چاره جوئی آن می کوشیم تا در آن استعداد قبول آن فصل را بکمال رسانیم. (پایان سخن طغرایی بمعنی).

و گفتاری را که طغرایی در رد بر ابن سینا یاد کرده صحیح است لیکن ما بر رد صاحبان این صناعت (کیماگری) مأخذ دیگری داریم که بسبب آن عدم امکان وجود کیمیا و بطلان پندارهای همه ایشان خواه طغرایی و خواه ابن سینا آشکار می شود بدینسان که خلاصه چاره جوئی آنها این است که پس از آگاهی بر ماده آماده به نخستین استعداد آنرا موضوع قرار می دهند و در تدبیر چاره جوئی آن شیوه طبیعت را در برابر جسم معدنی پیش می گیرند تا آنرا به زر یا سم تبدیل کنند و قوای فاعله و مقعله را دو چندان می سازند تا در زمانی کوتاهتر انجام پذیرد زیرا در جای خود آشکار شده است که دو چندان کردن قوه فاعله از زمان فعل می کاهد و هم گفته شده است که زر در معدن خود پس از هزار و هشتاد سال از سنین دوره بزرگ خورشید بکمال می رسد پس هرگاه قوا و کیفیات در چاره جوئی دو چندان گردد و زمان بوجود آمدن آن خواه ناخواه بر حسب آنچه یاد کردیم کوتاهتر از آن خواهد شد یا از راه این چاره جوئیشان در جستجوی حصول صورتی ترکیبی برای این ماده می باشند که آنرا مانند خمیر مایه می کند و آنگاه آن ماده در تبدیل و احاله جسمی که

---

۱ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »

مورد چاره جوئی است خاصیت ها و تأثیرات مطلوب می بخشد و چنین جسمی همان اکسیر است چنانکه یاد کردیم.

و باید دانست که هر جسمی از موالید عنصری تکوین شود ناگزیر باید در آن عناصر چهارگانه به نسبت متفاوتی گرد آید زیرا اگر عناصر مزبور از لحاظ نسبت برابر باشند ترکیب آنها انجم نمی پذیرد از این رو ناچارند باید یکی از اجزای آنها بر همه غالب آید و نیز ناگزیر باید در هر جسمی که از این عناصر ترکیب می یابد، حرارت غریزی وجود داشته باشد که برای وجود آن قوه فاعله یا موثر و برای صورت آن نگهبان می باشد. سپس هر موجود تکوین شونده در زمانی پدید می آید و از این رو ناگزیر باید در اطوار و حالات آن و انتقالش از زمان تکوین از حالی به حال دیگر اختلاف باشد تا به غایت خود منتهی شود. و در این باره باید به کیفیت خلقت انسان نگریست که نخست بشکل نطفه است آنگاه بشکل پارچه خون بسته « علقه» و سپس بشکل پارچه گوشتی « مضغه» در می آید و پس از آن صورت پذیر می شود و آنگاه صورت جنین بخود می گیرد و سرانجام بصورت مولود در می آید و سپس مرحله شیرخوارگی را می پیماید تا به آخرین مرحله زندگی می رسد و نسبتهای اجزا در هر شکل و مرحله ای از لحاظ مقادیر و کیفیات آنها مختلف است و گرنه حال در مرحله نخستین بعینه حال و مرحله دیگری خواهد بود همچنین حرارت غریزی در هر مرحله ای مخالف مرحله دیگر است.

اکنون بمراحل و اشکالی که برای زر در طی هزار و هشتاد سال در معدنش روی می دهد و بکیفیتی که به آنها انتقال می یابد، می نگریم و چنین نتیجه می گیریم که کیمیاگر ناگزیر باید عمل و خاصیت طبیعت را در معدن دنبال کند و تدبیر و چاره جوئی خود را با آن روبرو کند تا پایان یابد. ویکی از شرایط صناعت همواره ایناست که آنچه را می خواهد از راه صنعت بسازد در ذهن خود طرح و تصویر کند چنانکه از امثال حکماست که می گویند:



آغاز کار پایان اندیشه و پایان اندیشه آغاز کار است.<sup>۱</sup> پس ناگزیر باید این کیفیات را برای زر و در احوال گوناگون و نسبت‌های متفاوت آن در هر مرحله تصور کرد و اختلاف حرارت غریزی را هنگام اختلاف اشکال آن و مقدار زمان را در هر مرحله و مقدار قوای مضاعفی را که جانشین آن می‌شود در نظر گرفت تا کلیه این خصوصیات بدین وسیله با تأثیر و خاصیت طبیعت در معدن برابر شود و برای برخی از مواد صورتی ترکیبی آماده سازد که مانند صورت خمیر مایه برای نان باشد و در این ماده بنسبت قوا و مقادیر آن ایجاد خاصیت کند

و کلیه این عملیات را دانش محیط (علم الهی محیط) محصور می‌کند و حال آنکه علوم بشری از چنین عملیاتی قاصر است و البته حال آنکس که مدعی است با این صنعت می‌تواند زر بدست آورد درست بمثابه کسی است که ادعا کند می‌تواند از راه صنعت انسانی را از منی بیافریند.

و ما هرگاه برای وی احاطه باجزا و نسبتها و اشکال و مراحل « منی » را مسلم بدانیم و معترف باشیم که بر کیفیت آفرینش آن در رحم آگاه است و این امور را بصورت دانش عملی و موجودی آنچنان می‌داند که به همه جزئیات آن آشناست بحدیکه کوچکترین امر نادر و شادی از دانش او فوت نشود آنوقت میتوانیم مسلم بدانیم که او بر آفریدن چنین انسانی قادر است، ولی چگونه وی بچنین معلوماتی دست می‌یابد؟

وهم اکنون این برهان را باختصار بیان می‌کنیم تا فهم آن آسان گردد و می‌گوئیم خلاصه صنعت کمیما و آنچه ادعا می‌کنند بوسیله این صنعت انجام می‌دهند این است: به پیش راندن طبیعت معدنی بوسیله عملیات صنعتی و مقابله آن با این اعمال تا آنجا که وجود جسم معدنی انجام پذیرد، یا آفریدن ماده ای دارای قوا و

---

۱ - در متن چنین است ولی گویا صورت اصلی را ناسخان تغییر داده اند ، چه مضمون مزبور بدینسان معروف است ، اوال العمل آخر الفكر و اول الفكر آخر العمل .

افعال و صورتی ترکیبی بدانسان که در جسم تأثیر طبیعی بخشد و آنرا تغییر دهد و بصورت خود در آورد و این تأثیر و عمل صنایع مسبوق بتصورات احوال طبیعی معدنی است که می خواهد بوسیله آن طبیعت را بجلو راند و آنرا با عمل صنایع مقابل کند یا ماده ای بسازد دارای قوائی که در آنها همه جزئیات را یکایک تصور کرده باشد. و این گونه کیفیات پایان ناپذیر است و دانش بشری از احاطه یافتن بمقدار کمتر از آنها هم عاجز است و او بمثابه کسی است که بخواهد انسان یا حیوان یا گیاهی بیافریند. این است خلاصه برهانی که یاد کردیم و این برهان از جمله اطمینان بخش ترین براهین در بطلان کیمیاست که آموخته ام و چنانکه مشاهده شد عدم امکان کیمیا در این برهان از جهت فصل ها یا بسبب طبیعت نیست بله این امر بسبب تعذر احاطه یافتن و عجز بشر از آن است و ردی که ابن سینا کرده بود بکلی از این برهان جداست و ابن سینا دلیل دیگری در عدم امکان تبدیل فلزات بیکدیگر از لحاظ غایت و نتیجه آن آورده است بدینسان که حکمت خدا در وجود و کیمیایی دو سنگ (زر و سیم) این است که آنها ارزشهای داد و ستد و کسب مردم و ثروتهای ایشان است و بنابر این اگر آنها را بطریق صنعت بدست آورند حکمت خدا در این باره باطل خواهد شد و وجود آنها بحدی فزونی خواهد یافت که هیچکس از اندوختن آنها هیچ چیزی بدست نخواهد آورد.

و هم او را دلیل دیگری درباره عدم امکان فلزات است بدینسان که طبیعت در افعال خود نزدیکترین طرق را فرو نمی گذارد و طریق دشوارتر و دورتر را نمی پیماید. اگر این طریق صنعتی که کیمیا گران گمان می کنند درست است و آنرا از طریق طبیعت در معدن نزدیکتر می دانند، یا می پندارند از لحاظ زمان کمتر از آن می باشد، برآستی صحیح می بود، طبیعت آنرا فرو نمی گذاشت و آن راه دورتر را در ایجاد و آفرینش زر و سیم نمی پیمود. اما اینکه طغرائی این تدبیر و عمل را به برخی از امور کیمیا در طبیعت تشبته کرده است که بر آنها آگاه شده اند از قبیل: کژدم و

زنبور عسل و مار و آفرینش آنها، بدین سبب در این مورد نظر وی درست است که بر حسب پندار او بر آنها آگاه شده اند. لیکن درخصوص کیمیا هیچکس از مردم جهان نقل نکرده است که او خود بدان آگاه شده یا طریقه آنرا می داند، بلکه آنانکه در آن ممارست می کند همواره کور کورانه آنرا دنبال کرده و تا هم اکنون نیز بر همان شیوه اند و جز به افسانه ها و داستانهای دورغ دست نمی یابند در صورتیکه اگر این افسانه ها راست می بود و یکی از کسانی که درباره وی بافسانه سرائی می پردازند بکیمیا دست می یافت بیشک فرزندان یا شاگردان یا اصحابش آن صنعت را از وی فرا می گرفتند و حفظ می کردند و به دوستان آن انتقال می یافت و درستی عمل پس از آن خود بهترین گواه راستی آن صنعت بشمار می رفت تا سرانجام انتشار می یافت و به ما و جز ما نیز می رسد.

و اما درباره اینکه می گویند اکسیر بمثابه خمیر مایه است و آنجسم مرکبی است که در هر چه داخل شود آنرا تغییر می دهد و آن چیز را به عناصر خود در می آرد، باید دانست که خمیر مایه خمیر را در گرگون می سازد و آنرا برای هضم آماده می کند و آن نوعی فساد است. و فساد در مواد سهل است و بکمترین چیزی از افعال و طبایع روی می دهد در صورتیکه آنچه در اکسیر مطلوب است تبدیل معدن به چیزی است که شریفتر و برتر از آن می باشد و در حقیقت عمل و خاصیت آن تکوین و صلاح است. تکوین دشوارتر از فساد می باشد و بنابر این اکسیر را نمی توان با خمیر مایه قیاس کرد و بتحقیق امر در این باره این است که بر فرض وجود کیمیا صحت داشته باشد. برحسب سخنان حکمائی که در این باره سخن گفته اند مانند جابر بن حیان و مسلمه [بن احمد]<sup>۱</sup> مجریطی و امثال ایشان این امر از نوع صنایع طبیعی نیست و بوسیله یک عمل صناعی انجام نمی پذیرد و سخنان این گروه در این باره از نوع مقاصدی نیست که آنها را در طبیعیات آورده اند بلکه از نوع مقاصد

---

۱ - «پ»

افسونگری و سحر و دیگر خوارق است و از قبیل اعمالی است که برای حلاج و جز وی روی داده است و مسلمه [ ابن احمد ] مجری طی در کتاب الغایه موضوعاتی شبیه آنچه یاد کردیم آورده و سخن او در کتاب رتبه الحکیم از این مقوله است و نیز سخنان جار در رسایل وی موجود و عینا از مقوله سخنان مسلمه است و همه به آنها دسترسی دارند و نیازی نیست که ما بشرح آنها بپردازیم و بطور خلاصه باید گفت موضوع کیمیا در نزد حکمای مزبور از کلیات موادی است<sup>۱</sup> که از حکم صنایع خارج می باشد، زیرا همچنان که بعمل آوردن چیزی از نوع چوب و حیوان از غیر مجرای آفریدن آنها در یک روز یا یکماه میسر نیست بهمینسان هم نمی توان از ماده زر و در یکرز یا یکماه زر ساخت و پدید آورد و طریق عادی آن تغییر نمی کند مگر بوسیله اعانتی از ماورای عالم طبایع و عمل صنایع و از این رو هر که کیمیا را از طریق صنایعی بجوید ثروت و کار خود را تباه خواهد کرد و این تدبیر صنایعی را تدبیر سترون یا عقیم می گویند زیرا اگر رسیدن به آن درست هم باشد، حتما از راه ماورای طبایع و صنایع است و از قبیل راه رفتن بر روی آب و پرواز در هوا و نفوذ در اجسام سبب و مانند اینهاست که در شمار کرامات اولیا و خوارق عادت می باشد یا مانند آفریدن پرنده و نظیر آن از معجزات پیامبران است. خدای تعالی فرماید: و هنگامی که از گل چون شکل مرغی به رخصت من میساختی و آنگاه در آن می دمیدی پس بفرمان من مرغی می شد<sup>۲</sup> و بنابر این راه بدست آوردن امکان اکسیر بر حسب احوال کسانی که به آنان ارزانی می شود مختلف است و چه بسا که این استعداد بعنصر صالحی اعطا می شود و او آنرا بدیگری می بخشد و در نزد این دومی بطور امانت می ماند و گاهی هم به شخص صالح اعطا می شود و او نمی تواند آنرا

۱- موالید « پ »

۲- ﴿وَإِذْ خَلَقْنَا مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنَفَّخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ المائدة: ۱۱۰ و رجوع به آل عمران: ۴۹ شود.

بدیگری ببخشد، پس بدست جز او نمی افتد و از این نظر عمل او جنبه ساحری دارد. پس آشکار شد که امر کیمیا بسبب تأثیرات نفوس و خوارق عادت روی می دهد و آن بطریق معجزه و یا از کرامت و یا بشیوه ساحری است و به همین سبب سخنان کلیه حکما در این باره معما گونه و لغز مانند است. هیچ کس بحقیقت آن دست نمی یابد مگر در اعماقدانش ساحری فرو رود و بر تصرفات نفس در عالم طبیعت آگاه شود. وامور خرق عادت نامحصور است و هیچکس برای بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند خدا به آنچه می کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صنعت و ممارست در آن وا می دارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن آنها آهنگ نمی کند خدا به آنچه می کنند محیط است. و آنچه بیشتر کسان را به جستجوی این صنعت و ممارست در آن وا می دارد چنانکه یاد کردیم ناتوانی آنان از بدست آوردن راه طبیعی معاش و طلبیدن آن از طرقی است بجز راه یاد کرده همچون: کشاورزی و بازرگانی و صنعت. این است که مردم ناتوان، جستن روزی را از اینگونه طرق بر خود دشوار می شمردند و آهنگ آن می کنند که یکباره ثروتی بیکران از طرق غیر طبیعی چون کیمیا و جز آن بدست آورند و بیشتر کسانی که بدین منظور توجه میکنند فقیران و بینوایانی شهر نشین اند و حتی این خصوصیت درباره حکیمانی که در موضوع امکان یا عدم امکان آن سخن گفته اند، نیز صدق می کند چنانکه ابن سینا بعدم امکان کیمیا قائل بوده است و وی دانیم که وی از وزیران عالیمقام بوده و بالتیجه در زمره توانگران بشمار می رفته است ولی فارابی که به امکان آن اعتقاد داشته از بینوایانی بشمار می رفته است که بکمترین وسائل معاش نیازمند اند و درباره نظریات کسانی که بطرق کیمیا شیفته می باشند و

در آن ممارست می کنند این امر (فقرو بینوائی) تهمت آشکاری است و شکی نیست که خدا روزی دهنده صاحب قوت متین است.<sup>۱</sup>

## فصل

### در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت.<sup>۲</sup>

باید دانست که گنجینه دانشهای بشری جان « نفس » انسانی است بدان سبب که خدا در آن ادراک آفریده است و سود ادراک حصول اندیشه برای جان است که نخست از راه تصور حقایق و آنگاه به اثبات نفی عوارض ذاتی برای آن حاصل می گردد و ثانیاً تصور حقایق یا مستقیم و بیواسطه و یا با واسطه است تا از این راه اندیشه مسائلی را که در صدد اثبات یا نفی آنهاست استنتاج کند و آنگاه که بدین وسیله صورتی عملی در ضمیر مستقر می شود ناگزیر باید آنرا برای دیگری بیان کرد و بیان بدو گونه انجام می یابد:

۱- بشیوه تعلیم دادن.

۲- از راه گفتگوی با دیگران بمنظور تابناک کردن اندیشه و اثبات حقیقت.

و البته بیان اندیشه ها تنها از راه تعبیر انجام می یابد و تعبیر سخن از الفاظی ترکیب می شود که در نطق بکار می روند و خدا آنها را در زبان آفریده است و الفاظ از حروف تشکیل یافته اند و حروف عبارت از کیفیات آوازهای مقطعی هستند که بوسیله کام « زبان کوچک » و زبان ادا می شوند و بدانها سخن گویان، هنگام مکالمه اندیشه های خویش را بیکدیگر می رسانند و این نخستین پایه بیان اندیشه ها و

---

۱ - ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ الذاریات: ۵۸ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه افزوده شده است : پروردگاری جز او نیست.

۲ - 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.

تعبیر از اندوخته های دورنی است و هر چند مهمترین و شریف ترین آنها دانشهاست، ولی این نوع بیان بطور کلی بر هر چه در درون آدمی نهفته است خواه خبر یا انشا شامل می شو.

پایه دوم بیان چنان است که بتوانیم آنچه را در درون خویش داریم به آنان که از ما دور یا نهانند یا به آیندگان و کسانیکه همزمان ما نیستند برسانیم و این منحصر بنوشتن است. ونوشتن عبارت از نقش کردن علائمی با دست است بدانسان که اشکال و صورتهای آن وضعاً حرف بحرف و کلمه بکلمه بر الفاظی دلالت می کنند که در نطق بکار می روند. و بنابر این بیان و تعبیر اندوخته های درون آدمی از راه نوشتن، بواسطه همان سخنی است که در نطق بکار می رود و از این رو آنرا در پایه دوم قرار داده اند، ولی هر یک از این دو گونه بیان، از اندوخته های درون آدمی، دانشها و معارف رانشان دهد، آن شریفتر خواهد بود و توجه خداوندان دانش و هنر باین است که اندیشه ها و اندوخته های درونی خود را بوسیله نوشتن دردل اوراق بیاد گار گذارند تا سود آموختن آنها بهره آیندگان شود و مردمی که غایبند نیز از آنها برخوردار گردند.

و این گروه عبارت از مولفان کتب اند. و در میان مجامع بشری و ملتهای گوناگون کتب بسیار تألیف شده است و این کتب در عصرهای متمادی و پیاپی به نسلهای آینده انتقال یافته است و مطالب آنها بر حسب شرایع ومذاهب گوناگون و تواریخ ملتها ودولتها مختلف است. لیکن در دانشهای فلسفی اختلافی وجود ندارد، زیرا همه مطالب آنها بیک شیوه بر حسب مقتضیات اندیشه آدمی در تصور موجودات گرد آوری می شود و آنها را از لحاظ جسمانی و روحانی و فلکی و عنصری و مجرد و ماده هم چنان که هستند و بروفق واقعیت می اندیشند و از این رو در این دانشها اختلافی روی نمی دهد، بلکه اختلاف در دانشهای شرعی پدید می آید چه

ملتها از لحاظ مذاهب با یکدیگر متفاوت اند یا اینکه بسبب اختلاف اخباری که بطور سطحی گرد می آید در علوم تاریخ نیز تفاوت و اختلاف مشاهده می شود

آنگاه می بینیم بسبب اصطلاحات گوناگون بشر در رسوم و اشکال حروف که آنها را قلم و خط می نامند نوشتن نیز یکسان نیست و دارای اختلافات بسیار است. از آن جمله حمیری است که آنرا «مسند» می نامند و قبیله حمیر و مردم قدیم یمن بدان خط می نوشتند و با شیوه کتاب عربهای متاخر از قبیل مضریان مخالف است چنان که لغت ایشان نیز با لغت مضر اختلاف دارد و هرچند همه آنان عبری سخن می گویند، ولی عادت و ملکه مضریان در زبان و طرز تعبیر، با حمیریان متفاوت است و هر یک از آنان در سخن گفتن قوانینی کلی دارند که از طرز تعبیر ایشان استقرار شده است و با اصول وقواعد دیگری مخالف است. و چه بسا که در این باره آنانکه آشنا به ملکات تعبیر نیستند غلط می کنند.

دیگر خط سریاین است که نبطیان و کلدانیان بدان می نوشتند و گاهی برخی از نادانان می پندارند که خط سریاین بسبب قدمت آن خط طبیعی است چه آنان از قدیم ترین ملتها بشمار می رفتند لیکن این پندار و هم و غلط ویکی از عقاید عامیانه است، زیرا هیچ یک از کلیه افعال اختیاری انسان طبیعی نیست، بلکه این افعال در نتیجه قدمت و تمرین آنقدر دوام می یابند که ملکه ای راسخ می شوند و بیننده گمان می کند طبیعی می باشند چنانکه بسیاری از مردم کودن درباره زبان عربی نیز به همین سان تصور می کنند و می گویند عرب ها بطور طبیعی به زبان عرب سخن می گفته ند در صورتی که این پندار نیز غلط است.

دیگر خط عبری است که خاندان عابر بن شالح از بنی اسرائیل و جز آنان بدان می نوشتند.

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 به آنان



منسوب است و بویژه آن قوم می باشد مانند ترکان و فرنگان و هندیان جز آنان، ولی تنها سه گونه خط نخستین مورد توجه واقع شده است: زیرا چنانکه یاد کردیم خط سریانی قدیمی ترین خطوط بشمار می رود و همین قدمت آن سبب شده است که بدان توجه دارند.

و اما خطوط عربی و عبری بدان سبب مورد عنایت هستند که قرآن و تورات بزبان های مزبور نازل گردیده و به آن خطوط نوشته اند و چون دوخط مزبور وسیله تعبیر و بیان آیات نازل شده آن دو کتاب قرار گرفتند از این رو نخست به تنظیم آنها همت گماشتند و آنگاه اصول و قواعدی که برای تعبیر از زبان تنظیم شده بود به همان شیوه بسط و توسعه یافت و مردم آنها را برای فهمیدن شرایعی که پیروی از آنها واجب بود از آن کلام ربانی فرا گرفتند و علت توجه بزبان لاتینی این بود که چون رومیان به کیش مسیحی گرویدند و زبان آنان لاتینی بود و چنانکه در آغاز کتاب یاد کردیم تعالیم آئین مسیح یکسره از تورات بود از این رو کتاب مزبور و دیگر کتب پیامبران بنی اسرائیل را بزبان خویش ترجمه کردند تا احکام دینی را به آسان ترین روشها از آن اقتباس کنند و در نتیجه توجه به زبان و خط خودشان از دیگر زبانها و خطوط بیشتر و استوارتر گردید.

پس معلوم شد که بجز خطوط یاد کرده خطوط اقوام دیگر مورد اهمیت و توجه قرار نگرفته است، بلکه هر ملتی بر حسب اصطلاحات مخصوص بخود دارای خطی است که تنها متعلق بخود آن قوم است و ملل دیگر بدان توجهی ندارند. گذشته از این مولفان مسائلی را که در تألیفات مورد توجه قرار می دهند در هفت مقصد منحصر کرده اند و تنها آنها را شایسته اعتماد می دانند و بجز مقاصد مزبور را فرو گذاشته اند و آنها عبارتند از:

۱- استنباط یک دانش نوین بدینسان که موضوع آنرا بدست آورند و ابواب و فصول آنرا تقسیم کنند و درباره مسائل آن به تحقیق و تتبع پردازند یا بعبارت دیگر

دانشمند محقق در ضمن تحقیقات خودمسائل و مباحث نوینی استنباط کند و بکوشد که آنها را بدیگران هم برساند تا سود بردن از آنها تعمیم یابد و بنابر این نتیجه تحقیقات و استنباطات خود را بوسیله نوشتن در کتاب بیادگار می گذارد تا مگر آیندگان را سودمند افتد چنانکه در دانش اصول فقه این شیوه روی داده است و نخست شافعی به بحث در ادله لفظی شرعی پرداخت و آنها را تلخیص کرد آنگاه حنفیه با استنباط مسائل قیاس پرداختند و آنها را بطور جامع گرد آوردند و پس از ایشان طالبان علم از ثمرات تحقیقات آنان بهره مند شدند و تا این روزگار نیز از آنها استفاده می کنند.

۲- شیوه دوم تألیف این است که کسی به مطالعه و تحقیق سخنان پیشینیان و تألیفات ایشان پردازیم و فهم آنها را دشوار بیابد، ولی خدا باب درک آنها را بروی بگشاید و آنوقت بکوشد این مشکلات را برای دیگر کسانی که ممکن است از درک آنها عاجز باشند آشکار کند و بشرح آنها پردازد تا کسانی که شایستگی دارند از آن بهره مند شوند و این شیوه عبارت از شرح و تفسیر کتب معقول و منقول است که در تألیف فصلی شریف بشمار می رود.

۳- هنگامی که یکی از دانشمندان متأخر بر غلط یا لغزشی از آثار پیشینیان نامور و بلند آوازه آگاه شود و آنرا با برهان آشکار و تردید ناپذیر ثابت کند آنوقت میکوشد که آنرا به آیندگان هم برساند، زیرا بعلت انتشار آن تألیف از قرون متمادی در همه کشورها و شهرت مولف بفضل و دانش و اعتماد مردم به معلومات وی زدودن واز میان بردن آن غلط دشوار می گردد از این رو دانشمندی که آن لغزش ها را رد یم کند ناگزیر باید دلایل خود را بنویسد و بصورت کتاب بیادگرا بگذارد تا خواننده بر آن آگاه شود.

۴- وقتی دانشمند در یکی از فنون نقصان هائی مشاهده کند و مثلاً بر حسب تقسیم موضوع آن ببیند مسائل یا فصولی می توان بر آن افزود تا تکمیل گردد آنوقت بدین منظور همت می گمارد و بتألیف می پردازد.

۵- دیگر از مواردی که سزااست در آن تألیف کرد این است که مسائل دانشی نا منظم باشد هر مبحثی در باب خود واقع نشده باشد، آن وقت دانشمند آگاه به ترتیب و تهذیب آن دانش می پردازد و هر مسئله را در جایگاه و باب و فصل خود قرار می دهد چنانکه این وضع در « المدونه» به روایت سحنون از ابن قاسم و « العتبه» به روایت عتبی از اصحاب مالک مشاهده می شده چه بسیاری از مسائل فقه در کتب مزبور در باب خود نیامده بود. از این رو ابن ابوزید به تهذیب « المدونه» همت گماشت، ولی « العتبه» هم چنان نا نهذب باقی مانده است و در هر باب آن مسائلی از باب دیگر می توان یافت ولی جویندگان دانش با بودن « المدونه» و تهذیب ابن ابوزید وهم تهذیبی که « برادعی» پس از وی نوشته است دیگر از « العتبه» بی نیاز شده اند.

۶- هنگامیکه مسائل دانشی در ضمن ابواب دانشهای دیگر پراکنده باشد و برخی از دانشمندان به موضوع و کلیه مسائل آن متوجه شوند و آنها را گرد آوری کنند آنوقت از این راه فن یا دانش نوینی تنظیم می گردد و بر شماره علوم که بشر اندیشه خود را در آنها بکار می برد و در آنها تمرین و ممارست میکند افزوده می شود چنانچه در دانش بیان روی داده است و عبدالقاهر جرجانی و ابویعقوب یوسف سکاکی مسائل علم بیان را در کتب نحو پراکنده یافتند چه جاحظ در کتاب « الیابان و التبیان » بسیاری از مسائل آن دانش را گرد آورده بود و آنوقت دانشمندان متوجه آنها شدند و در صدد کشف موضوع و جدا کردن از آن دیگر علوم بر آمدند و در علم بیان به تألیف پرداختند و کتب مشهوری در آن علم نوشتند که بمنزله اصول فن بیان

شمرده می شد 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 می رود و از مأخذ اساسی آنهاست ولی بسیار مطول و دامنه دار است، آنوقت دانشمندی بر آن می شود که این کتاب را بطور ایجاز و اختصار تلخیص کند و مباحث مکرر آنرا بیندازد و در عین حال بر حذر باشد که مطالب ضروری آن حذف نشود تا مبدا به مقصد مولف خلل راه یابد.

اینهاست مجموعه مقاصدی که شایسته است و در تألیف کردن عملی غیر ضروری شمرده خواهد شد و بمنزله انحراف از جاده ای خواهد بود که خردمندان آنرا پیموده اند از قبیل اینکه کسی آثار متقدمان را با برخی تغییرات مرورانه 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 بیفزاند که مورد حاجت نیست یا مسائل درست آنرا به مطالب نادرست 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 آزمند یست یعنی نادانی و بیشرمی است، پناه بخدا از کاری که انجام دادن آن شایسته خردمندان نیست» و خدا انسان را به آنچه درست تر است رهبری می فرماید.<sup>۱</sup>

---

۱ - اشاره به: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هُوَ أَوْفَىٰ﴾ الإسراء: ۹

## فصل ۲۸

### در اینکه فزونی تألیفات دردانشها مانعی در راه تحصیل است

باید دانست از چیزهایی که بمردم در راه تحصیل دانش و آگاهی برغایت و نهایت آن زیان رسانیده فزونی تألیفات و اختلاف اصطلاحات در تعالیم و تعدد شیوه های آن و سپس خواستن از متعلم و شاگرد جمع آوری آنها را تا آنگاه درجه تحصیل بر او مسلم گردد و در این هنگام دانشجو ناگزیر است کلیه یا بیشتر آنها را حفظ کند و در مراعات جمیع شیوه های آن بکوشد و حال آنکه اگر بخواهد کتبی را که در یک صنعت نوشته شده است بنهائی مورد بحث و تحقیق قرار دهد عمر او وفا نمی کند و عاجز می ماند و ناچار در مرتبه ای فروتر از درجه تحصیل قرار میگرد. و برای مجسم شدن این امر چگونگی فقه را در مذهب مالکی مثال می آریم و کتاب «مدونه» را در نظر میگیریم که چه روحی مانند: کتاب ابن یونس و لخمی و ابن بشیر و تنبیهات و مقدماتی بر آن نوشته اند<sup>۱</sup> همچنین کتاب ابن حاجب و شروخی که بر آن نوشته شده است. سپس دانشجو ناگزیر است طریقه های فقهی قیروانی و قرطبی و بغدادی و مصری را از یکدیگر باز شناسد و طریقه های متأخران را از شیوه های مزبور تشخیص دهد و در این هنگام منصب فتوی برای او مسلم می شود. و با اینکه همه کتب و طریقه های مزبور بجز تکرار موضوع چیزی نیست و معنی در همه یکسان است لیکن دانشجو ملزم است بر همه آنها آگاه شود و شیوه های گوناگون یاد کرده را از یکدیگر باز شناسد در حالیکه عمر در تحقیق یکی از آنها هم کفایت نمی کند و پایان می رسد، و اگر معلمان به همین اکتفا می کردند که دانشجویان تنها همان مسائلی مذهبی را فرا گیرند وضع تحصیل بسیار تغییر می کرد و روش کار جز این می بود که اکنون متداول است و تعلیم آسان می شد و فرا گرفتن آن سریعتر انجام می یافت. ولی این امر بمنزله درد بی درمانی شده است و عادت بدان آنچنان

۱ - و کتب بیان و تحصیل بر کتاب «عتبه». «ک»

در آنان استقرار یافته که همچون طبیعتی تغییر ناپذیر شده است و نیز برای مثال علوم زبان عربی را یاد آور می شویم از قبیل کتاب سیبویه و کلیه شرح 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 متأخران مانند ابن حاجب و ابن مالک و جمیع کتبی که در این باره نوشته اند و آنگاه در نظر می گیریم که چگونه از دانشجو می خواهند همه اینها را بخواند و فراگیرد و در نتیجه عمر وی در برابر آنها سپری می شود و هیچیک از دانشجویان جز عده قلیل و انگشت شماری بنهایت آن نمی رسند و از چنین کسانی می توان صاحب تألیفاتی را نام برد که در این روزگار کتب او در مغرب بما رسیده و او مردی مصری از اهل صنعت زبان عربی است که به ابن هشام<sup>۱</sup> معروف است، و سخنان وی درباره این صنعت نشان می دهد که برنهایت ملکه آن استیلا یافته و از این لحاظ در ردیف کسانی چون سیبویه و ابن جنی و طبقه آن دو قرار گرفته است. زیرا وی 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 و تألیفات گوناگون دشواریها و مشکلات بسیاری وجود دارد ولی این فضل خداست آنرا بهر که خواهد ارزانی می دارد.<sup>۲</sup> و اینگونه کسان از نوادر عالم هستی به شمار می روند. و گرنه ظاهر امر چنین نشان می دهد 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 می تواند باصل مقصود که ثمره این ابزار و مقدمات است برسد، ولی خدا هر که را بخواهد رهبری می کند.<sup>۳</sup>

۱ - جمال الدین عبدالله بن هشام ( ۷۰۸ - ۷۶۱ ) از مردم مصر عالم فقه و تفسیر و صرف و نحو صاحب کتاب معروف مغنی اللیب ، رجوع به لغتنامه دهخدا شود .

۲ - ﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝۵۴ ﴾

۳ - ﴿ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ مُّذْتَرٍ ۝۳۱ ﴾

## فصل ۲۹

در اینکه اختصار فراوان در مؤلفان دانشها به کار تعلیم آسیب می رساند.

بسیاری از متأخران بدین شیوه گرائیده اند که طریقه ها و مقاصد دانشها را مختصر کنند و در نهایت شیفتگی باین روش بتألیف کتب مختصر می پردازند و از آن برنامه مختصری تدوین می کنند که در هر دانشی مشتمل بر حصر مسائل آن است بدانسان که در الفاظ باختصار میکوشند و معانی بسیاری از آن فن را در الفاظ قلیلی می گنجاند و این شیوه به بلاغت زیان می رساند و فهم آن بر دانشجو دشوار است. و چه بسا که به امهات کتب مطول در فنون تفسیر و بیان متوجه می شوند و آنها را برای نزدیک شدن بحفظ مختصر می کنند چنانچه ابن حاجب در فقه و اصول فقه و ابن مالک در علوم عربی و خونجی در منطق وامثال آنها بدین روش گرائیده اند، ولی این شیوه مایه فساد تعلیم است و به تحصیل آسیب می رساند، زیرا در این روش امر تخلیط و در آمیختگی مطالب برمبتدی تحمیل می شود، چه در حالیکه وی هنوز برای پذیرش غایات دانش مستعد نشده است آنان را بر او القا می کنند و این امر از روشهای ناپسند و نکوهیده در تعلیم می باشد چنانکه در آینده از آن بحث خواهیم کرد. گذشته از این در این روش باهمه اینها ذهن دانشجو سخت مشغول و گرفتار تتبع وجستجوی الفاظ کوتاه و مختصری می شود که فهم آنها دشوار است، از این رو که معانی بسیاری در آن الفاظ گنجانیده شده و استخراج مسائل از میان آنها مشکل است چه می بینیم الفاظ کتب مختصر بهمین سبب (اختصار) دشوار و بغرنج است و ناگزیر محصل وقت قابل توجهی را برای فهم آنها از دست می دهد. گذشته از همه اینها ملکه ای که بسبب تعلیم از این کتب مختصر بدست می آید بفرض که بطور استواری حاصل شود و آسیبی بدان نرسد نسبت به ملکاتی که از موضوعات مبسوط مطول بدست می آید، ملکه ای قاصر و نارسا خواهد بود، زیرا ملکات نوع

دوم در نتیجه تکرار فراوان و بحث دراز در مسائل حاصل می شود و پیداست که تکرار فراوان و هم اطاله سخن برای حصول ملکه کامل سودمند می باشد. و هرگاه به تکرار اندک اکتفا شود آنوقت بسبب کمی آن، ملکه نارسا میگردد مانند همه این موضوعات مختصر (تألیفای مختصر در علوم) که منظور مولفان آنها تسهیل حفظ کردن مسائل برای متعلمان است در صورتیکه بسبب دور شدن متعلمان از بدست آوردن ملکات سودمند ورسوخ آنها در (ذهن ایشان) آنان را دچار مشکلات می کنند و کسی را که خدا رهبری فرماید او را گمراه کننده ای نیست.<sup>۱</sup>

### فصل ۳۰

#### در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم

باید دانست که تلقین دانشها به متعلمان هنگامی سودمند می افتد که درجه بدرجه و بخش بخش و اندک اندک باشد چنانکه نخست باید از هر باب فنی، مسائلی که از اصول آن می باشند بر متعلم القا گردد و بطور اجمال برای نزدیک ساختن آنها بذهن وی بشرح آنها پردازند و در این باره قوه عقل و استعداد او برای پذیرفتن مسائلی که بر وی فرو خوانده می شود مراعات گردد تا سرانجام به پایان آن فن برسند و در این هنگام برای او ملکه ای در این دانش حاصل می شود، لیکن ملکه مزبور جزئی و ضعیف است و غایت این ملکه این است که او را برای فهم فن وبدست آوردن مسائل آن آماده می سازد سپس باید بار دیگر او را بدان فن رجوع دهند ولی در این بار در تلقین او را بمرتب بالاتری از مرحله نخستین ارتقا می دهند و بشرح و بیان کاملتری می پردازند و از حد اجمال خارج می شوند و در این مرحله اختلافاتی را که در فن هست با ذکر دلیل آنها یاد می کنند تا بر همین شیوه پایان فن برسند. در این هنگام ملکه او نیکو می شود سپس با رسوم او را بدان رجوع می دهند

---

۱ - ﴿ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ﴾ الزمر: ۳۷



و در این مرحله او از حد مبتدی در گذشته و مقداری از آن دانش را فرا گرفته است.<sup>۱</sup> از این رو در این بار نباید هیچ موضوع مشکل و مبهم و مغلقی را بی شرح و تفسیر کامل فرو گذارند و باید همه درهای بسته آن دانش را به روی وی بگشایند تا از فرا گرفتن آن فن فارغ آید. در حالیکه کاملاً بر ملکه آن احاطه و تسلط یافته باشد. چنین است شیوه تعلیم سودمند و چنانکه دیدی با این شیوه دانش را در سه بار مکرر بمتعلم می آموزند تا آنرا بدست آورد و گاهی هم ممکن است برای بعضی تحصیل فنی در کمتر از این مراحل حاصل گردد بر حسب (استعدادی) که برای آن آفریده شده و برای وی میسر گشته است.<sup>۲</sup> هم عصر ما به شیوه این تعلیم و روش افاده آن آشنا نیستند و در آغاز تعلیم مسائل بسیار دشوار دانش را برمحصل القا می کنند و از وی می خواهند که ذهن خود را برای حل آنها آماده سازد و گمان می کنند این روش نوعی تمرین در تعلیم و روشی درست است و مبتدی را بحفظ کردن و تحصیل آنها مکلف می سازند و بسبب القای غایات فنون بر محصل در مبادی کار و پیش از آماده شدن وی برای فهم آنگونه مسائل ذهن او را مشوب می کنند (و ویرا باشتباه دچار می سازند) در صورتیکه پذیرفتن دانش و استعداد فهم آن بتدریج برای شاگرد حاصل می شود و در آغاز امر بکلی عاجز از فهم مسائل می باشد مگر در موارد نادر و بر حسب تخمین و اجمال و بوسیله مثالهای حسی.<sup>۳</sup> آنگاه پیوسته استعداد وی بتدریج و اندک اندک بسبب در آمیختن ذهن او با مسائل فن و تکرار آنها بر وی رشد می کند و [ از مرحله تخمین به حد جامعیت و کمال که برتر از مرحله تخمین است انتقال می یابد تا ملکه او ]<sup>۴</sup> از لحاظ استعداد و سپس تحصیل تکمیل می شود و

۱ - در تحصیلات پیشین سه مرحله داشتند، الف - مبتدی ب - شادی ج - منتهی و مرحله شادی آن است که محصل قسمتی از اصول دانش را فرا گرفته لیکن بمرحله منتهی نرسیده است و منظور مولف دربار دوم رسیدن باین مرحله است. در چاپ های مصر و بیروت بحای : ( شدا ) که در « پ » و « ینی » آمده (شد) است.

۲ - اشاره به مائوره: کل میسر لما خلق.

۳ - این نظریه کاملاً مطابق شیوه جدید تربیت است که تعلیم حسی را بر نظری ترجیح می دهند.

۴ - از « پ » و « ینی »

برمسائل فن احاطه می یابد. لیکن اگر در آغاز کار بروی غایات دانش القا شود در حالیکه وی در این هنگام از فهمیدن و حفظ کردن عاجز است و از آماده شدن برای آنها دور می باشد ذهن وی از این روش خسته خواهد شد و گمان خواهد کرد که دانش بذاته و اساسا دشوار می باشد و در نتیجه از آن گونه مطالب سر باز خواهد زد دچار تنبلی خواهد شد و از پذیرفتن آن منحرف خواهد گردید و این وضع به جدائی او (از کسب دانش) منجر خواهد شد و پیداست که چنین کیفیتی بسبب سوء تعلیم پدید می آید و سزاوار نیست معلم محصل را در فرا گرفتن کتابی که به وی می آموزد بفهم مسائلی فزونتر از حد طاقت و توانائی و برتر از نسبت قبول او برای تعلیم وادار کند خواه مبتدی باشد یا منتهی.

و نباید مسائل کتاب را بمسائل دیگری در آمیزد تا بتواند مطالب کتاب را از آغاز تا پایان آن فرا گیرد و مقاصد آن را بدست آورد و بوسیله آن برملکه ای تسلط یابد که بدان در جز آن کتاب هم نفوذ کند، زیرا اگر محصل ملکه اندکی در یکی از دانشها بدست آورد بسبب آن برای قبول بقیه آن دانش هم مستعد می شود و برای او نشاطی در فزون خواهی و همت گماشتن به برتر از آن مرحله علمی حاصل میگردد تا سرانجام برغایات دانش دست می یابد لیکن اگر امر بر او تخلیط شود و معلومات وی بمسائل دیگر در آمیزد از فهم فرو می ماند و خستگی و افسردگی بدو راه می یابد و اندیشه وی زدوده می شود و از تحصیل نومید می گردد و دانش و تعلیم آنرا فرو می گذارد و خداهر که را بخواهد رهبری می فرماید.<sup>۱</sup>

همچنین سزااست که معلم در یک فن و یک کتاب متعلم را دیر زمانی نگاه ندارد بدینسان که جلسات درس را از هم گسیخته کند و میان آنها فواصل دراز بیندازد زیرا چنین روشی وسیله فراموشی و از هم گسیختگی مسائل از یکدیگر خواهد بود و آنگاه حصول ملکه بسبب پراکندگی مواد آن دشوار خواهد شد.

---

۱ - والله یهدی من یشاء - س : ۷۴ آ : ۲۴

و هرگاه اوایل و اواخر دانش در ذهن حاضر و دور از نیشان باشد آنوقت ملکه آسانتر حاصل خواهد شد و ارتباط آن استوارتر خواهد گردید و آیین و رنگ آن در ذهن نیکوتر نقش خواهد بست، زیرا ملکات در نتیجه پیایی بودن عمل و تکرار آن حاصل می شوند و هرگاه عمل از یاد برود ملکه ناشی از آن هم فراموش خواهد شد. و خدا آنچه را نمی دانستید بشما آموخت<sup>۱</sup> و از شیوه های نیکو و روشهای لازم در تعلیم این است که دو دانش را با هم به متعلم نیاموزند چه وی در این هنگام کمتر ممکن است در هیچیک از آن دو پیروزی یابد، زیرا در آن صورت باید ذهن خود را تقسیم کند و از فهمیدن یکی بدیگری منصرف سازد. و از این رو هر دو دانش برای او مغلق و مشکل می شود و بسبب آن نومییدی به وی راه می یابد ولی اگر اندیشه را برای آموختن آنچه وی در صدد آن است پردازد و فارغ گذارد آنگاه چه بسا که این روش برای تحصیل وی شایسته تر باشد. و خدا (سبحانه و تعالی)<sup>۲</sup> توفیق دهنده آدمی براه راست است.

### فصل ۳

و ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم بتو ارمغان میدارم که اگر آنرا به قبول تلقی کنی و آن را با پایداری و ثبات بدست گیری بگنجی بزرگ و اندوخته ای شریف ظفر خواهی یافت و نخست مقدمه ای یاد می کنم که در فهمان بتو یاری خواهد کرد. و آن این است که اندیشه آدمی طبیعت مخصوصی است که خدا آنرا مانند همه آفریده های خویش بسرشته است و آن عبارت از فعل و حرکتی است که در نفس بسبب قوه ای در بطن اوسط دماغ روی می دهد که گاهی مبدا افعال منظم

۱ - ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ۲۳۹

۲ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۳ - از اینجا در بیشتر چاپهای مصر و بیروت قسمتذیل فصل بمقابل پیوسته است و هیچ عنوانی مطالب را از هم متمایز نساخته است در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» بالای مطلب «فصل» دیده می شود و در چاپ دارالکتب اللبنانی عنوان مطلب چنین است: اندیشه انسانی.

و مرتب انسانی است و گاهی مبدا برای دانستن چیزی است که هنوز در ذهن حاصل نشده است بدینسان که به مطلوب متوجه می شود و دو طرف آنرا تصویر می کند و بقصد نفی یا اثبات آن می پردازد، آنگاه وسطی<sup>۱</sup> که میان آن دو جمع می کند بشتاب تر از چشم برهم زدنی می درخشد و این صورتی است که یکی باشد و اگر متعدد باشد به تحصیل وسط دیگری هم منتقل می شود و به مطلوب خود ظفر می یابد. چنین است کار این طبیعت اندیشه ای که بشر بسبب آن از دیگر جانوران متمایز است.

سپس باید دانست که صناعت منطق کیفیت عمل فکر را نشان می دهد و آنرا وصف می کند تا درستی آن از خطا معلوم شود، زیرا هرچند صواب ذاتی آن می باشد ولی گاهی هم بندرت برای آن خطا روی می دهد و این خطا یا بسبب تصور دو طرف قضیه بر صورتی بجز صورت اصلی آنها پدید می آید و یا بسبب اشتباه در اشکال در نظم قضایا و ترتیب آنها برای نتیجه دادن روی می دهد و در این گونه موارد برای رهائی از ورطه این فساد، اگر پیشامد کند، از منطق استفاده می شود، بنابر این منطق امری صناعی و راننده بسوی طبیعت فکری است و بر صورت عمل آن منطبق می باشد و از این رو که امری صناعی است غالباً از آن بی نیاز می شوند و به همین سبب می بینیم که بسیاری از بزرگان صاحب نظر بی آنکه به صناعت منطق آشنا باشند بر مقاصد علمی دست می یابند بویژه هنگامیکه از روی صدق نیت و اتکا برحمت خدا بدانند گرایند چه این امر بزرگترین یاریگر آنان می باشد.

این است که برحسب طبیعت فکری استوار خود راه دانش را می سپرند و بطور طبیعی روش آنان به حصول وسط آگاهی بر مطلوب منتهی می شود همچنانکه خدا آنرا بر این طبیعت بسرشته است.

---

۱ - وسط چیزی است که بکلمه « زیرا فلان.....» مقترن شود مثلاً وقتی می گوئیم: جهان حادث است زیرا متغیر است « زیرا متغیر است» وسط می باشد « از تعریفات جرجانی »

آنگاه باید دانست که گذشته از این امر صناعی معروف به منطق برای آموختن مقدمه دیگری نیز ضرورت دارد و آن عبارت از شناختن الفاظ و دلالت آنها برمعانی ذهنی است که بسبب خواندن رسوم نوشتنی و تلفظ بنطق در هنگام مکالمه بر ذهن وارد می شوند پس تو ای دانشجو! ناچار باید از کلمه « مراحل » این پرده ها بگذری و به اندیشه مطلوب خودبرسی. بنا بر این نخست باید به دلالت رسوم و اشکال نوشتنی بر الفاظ گفتنی آشنا شوی و این سهل ترین مرحله هاست آنگاه دلالت الفاظ شفاهی را برمعانی مطلوب فراگیری سپس قوانین ترتیب دادن معانی را در قالبهای معروفشان برای استدلال بیاموزی که در صناعت منطق بکار می روند. و پس از آن معانی مجرد را در اندیشه همچون دامهائی بیندوزی تا بوسیله آنها مطلوب برحسب طبیعت فکری تو و توسل به رحمت و مواهب خدا آشکار شود<sup>۱</sup>

و هر کسی نمیتواند از این مراتب بسرعت بگذرد و این پرده ها را به سهولت از میان بردارد و مطلوب خود را بدست آورد، بلکه چه بسا که ذهن بسبب مناقشات در پس پرده های الفاظ متوقف می ماند یا به علت شور و غوغای مجادلات و شبهات در دامهی ادله فرو می افتد.<sup>۲</sup> و در نتیجه از بدست آوردن مطلوب باز میماند و تقریباً جز گروه قلیلی که خدا آنان را راهنمایی می کند کمتر کسی از این گرداب رهائی می یابد.

پس هرگاه به چنین سرنوشتی دچار شوی و در فهم مطالب اضطراب و تشویش بتو راه یابد یا شبهات و شک و تردید ها ذهن ترا بخود مشغول کند آن وقت همه آنها را دور بینداز و پرده های الفاظ و عوائق شبهات را کنار بگذار و امر صناعی را بکلی ترک کن و آزادانه وبی هیچ شائبه ای بسوی میدان اندیشه طبیعی که بر آن

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت اشتراط یقتنص بها..... در چاپ «پ» اشتراک و در نسخه خطی «ینی جامع» اشراک و ظاهراً صحیح «اشراک» باشد که جمع «شک» بمعنی دام شکار است بقرینه ( یقتنص).

۲ - در اینجا هم بجز نسخه خطی «ینی جامع» و نسخه های A و B متعلق به کاترمر «اشراک» در همه چاپها (اشتراک) است.

آفریده شده ای توجه و نظر خود را در آن میدان جولان ده و برای فرو رفتن در آن دریای بیکران وجستن مقصود خود ذهنت را تنها در آن متمرکز کن و در راهی که صاحب نظران بزرگ پیش از تو گام نهاده اند گمانه و بگشایش خدا متوسل شو همچنانکه خدا درهای دانش را بروی آنان برحمت خوی شگشود و آنچه را نیم دانستند به آنان آموخت.<sup>۱</sup> برای ظفر یافتن به مطلوب بر تو خواهد تابید و مسئله وسطی که خدا آنرا از مقتضیات این اندیشه قرار داده و چنانکه گفتیم آنرا برای این اندیشه آفریده است بر تو الهام خواهد شد. و در این هنگام آن اندیشه را در قالبها و صور ادله بریز و حق آنرا از قانون صناعی ادا کن سپس صورتهای الفاظ را بر آن بپوشان و آنرا با دستاویز استوار و بنیان درست برای عالم سخنوری و گفتگو نمودار کن.

و اما هنگام مناقشه در الفاظ و شبه در ادله صناعی و کشف صواب آنها از خطا که اموری صناعی و وضعی هستند و جهات گوناگون آنها برابر می باشد و از لحاظ وضع و اصطلاح مشابه یکدیگر هستند اگر توقف کنی، آنوقت جهت حقیقت آنها را تشخیص نخواهی داد.<sup>۲</sup> زیرا جهت حقیقت هنگامی باز شناخته می شود که بطور طبیعی باشد از این رو محصل به شک و تردیدی که برای وی حاصل شده ادامه می دهد و پرده ها در برابر مطلوب وی مانع می شوند او را از بدست آوردن باز می نشاند و این وضع شیوه بیشتر متکلمان متأخر است بویژه کسانی که از پیش در زبانشان عجمه<sup>۳</sup> باشد آنوقت ذهنشان بدان بسته می شود یا اگر از کسانی باشند که شیفته قانون منطقی هستند، بدان تعصب می ورزند و معتقد می شوند که آن بطبع

۱ - ﴿عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ۲۳۹

۲ - در اینجا عبارت مولف بر حسب اسلوب وی قدری تعقید دارد یعنی میان «ان» شرطی و جواب آن چندین جمله فاصله است از این رو دسلان پنداشته است جمله شرطی جوابی ندارد و مطلب را بسایق جمله خبری ترجمه کرده است. رجوع بحاشیه ص ۲۸۲ ج ۳ ترجمه دسلان شود.

۳ - فی لسانه عجمع (بضم ع) یعنی عجمیت است (از منتهی الارب)

وسیله ادراک حق است<sup>۱</sup> و آنوقت میان شبهات و شکهای ادله سرگردان می ماند و تقریباً 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 که اغلب او را می راند (بسوی حق) بنابر این متعلم باید از این نکات عبرت گیرد. و هنگامیکه فهم مسائل بر او دشوار و پیچیده می شود بخشایش خدا را بطلبد تا انوار آن بر وی بتابد و به حقیقت ملهم شود<sup>۲</sup>. و دانش جز از نزد خدا بدست نمی آید.<sup>۳</sup>

### فصل ۳۱

در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهائیکه ابزار<sup>۴</sup> و وسیله کسب

دانش هستند<sup>۵</sup> توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود.

باید دانست که دانشهای متعارفی در میان ملت‌های متمدن بر دو گونه است: یکی از دانشهائی که مقصود بالذات می باشند همچون علوم شرعی از قبیل: تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و مانند طبیعیات و الهیات از فلسفه. و دیگر دانشهائیکه ابزار و وسیله فرا گرفتن علوم مزبور هستند مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی، و منطق برای فلسفه و چه بسا که بر حسب شیوه متأخران منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز بشمار می رود. مباحث دانشهائیکه هدف و مقصد هستند اگر توسعه یابد و مسائل آنها بشعب گوناگون منشعب شود وادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی

۱ - که آنوسیله راندن به ادراک حق است. « از ینی »

۲ - و خدا راهنمای آدمی به بخشایش است « ک » و نسخه خطی ینی جامع .

۳ - اشاره به : و انما العلم عندالله - س : ۴۶ ( محمد «ص» ) آ : ۲۲ و س : ۶۵ ( القلم ) آ : ۲۶

۴ - در برخی از چاپهای مصر و بیروت علوم الالیه بغلط علوم الالهیه چاپ شده است.

۵ - منظور علوم زبان و حساب است که مقدمه و وسیله علوم فقه و اصول و حکمت و غیره بشمار می رفتند.

نخواهد بود چه این امر سبب می شود که ملکه طالبان آنها جایگیرتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهائیکه ابزار دیگر علوم هستند مانند عربی و منطق و امثال آنها سزاوار نیست آنها را جز به منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها می باشند مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که بتوسعه مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنها را بشعب تازه گوناگونی تقسیم کنیم، زیرا چنین شیوه ای سبب می شود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد چه مقصود از آنها همان است که ابزاری برای علوم اند، نه جز این. و بنا بر این هر چه آنها را از این روش خارج سازیم بهمان نسبت از مقصود اصلی خارج خواهیم شد و آنوقت اشتغال به آنها کار لغو و بیهوده ای بشمار خواهد رفت با اینکه می دانیم بعلت طول زمان برای فرا گرفتن آنها و فروع بسیاری که دارند بدست آوردن ملکه آنها دشوار است و چه بسا که علوم مزبور برای تحصیل علوم مقصد و اساسی عائقی بشمار می روند در صورتیکه اهمیت دانشهای اصلی بیشتر است و عمر آدمی با این شیوه که متداول است برای فرا گرفتن همه آنها (وسایل و علم مقصود بالذات) کفایت نمی کند و از این رو اشتغال باین دانشهای ابزار مایه تضییع عمر و سرگرمی باموری است که بکار انسان نمی آید. و این وضع کاملاً بر روش متأخران تطبیق می شود که در صناعت نحو و منطق [و بلکه] د راصول فقه معمول کرده اند، زیرا آنها دایره بحث در علوم مزبور را [خواه از لحاظ نقل و چه از نظر استدلال]<sup>۱</sup> توسعه داده و فروع [و مسائل] و استدلالهای بسیاری بر آنها افزوده اند بحدیکه آنها را از صورت ابزار بودن خارج ساخته و بمنزله علومی تلقی کرده اند که [ذاتاً] مقصود و هدف می باشند و چه بسا که در آنها به بحث نظریات [و مسایلی] می پردازند که در علوم مقصد و اساسی نیازی به آنها نیست و بدین سبب از نوع لغو و بیهوده بشمار می روند و بر اطلاق برای متعلمان زیانبخش

---

۱ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »



می باشند، زیرا اهتمام متعلمان بعلوم اساسی بیش از این ابزار و وسائل است. و از این رو هر گاه عمر خود را در تحصیل وسائل سپری کنند چگونگی و کی بمقاصد اصلی دست می یابند، به همین سبب لازم است معلمان در این علوم ابزار «مقدماتی» آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به هدف و غرض اصلی از خواندن آنها متوجه سازند و آنها را در برابر غرض نگاه دارند و آنگاه که همت هرکس پس از آن تا حدی بتوغل در آن راغب شود و از خود ایستادگی در آن و شایستگی بدان نشان دهد، باید آن دانش را برای خود برگزیند. و هرکس آماده است آنچه را که برای آن آفریده شده است و بفرآ گرفتن آن اشتیاق نشان می دهد، تا حدی بتحقیق در آن پردازد.

## فصل ۳۲

در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه

### های تعلیم

باید دانست که تعلیم دادن قرآن بفرزندان یکی از شعایر دینی است و در همه شهرهای اسلامی این راه را پیموده اند، از این رو که بسبب آیات قرآن و برخی از متون حدیث عقاید ایمان پیش از هر چیز در دلها رسوخ می یابد و بنابر این قرآن بمنزله اساس تعلیم قرار گرفته و دیگر ملکاتی را که بعدا باید محصل فرا گیرد همه مبتنی بر آن است از این رو 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 حال و چگونگی آنچه بر آن بنا می شود، برحسب اساس و اسلوبهای آن است.<sup>۱</sup>

---

۱ - از «پ» در چاپ «ک» حال کسی که .....

و برحسب اختلاف نظر ایشان درباره ملکاتی که از تعلیم پدید می آید شیوه های مسلمانان در تعلیم دادن قرآن بفرزندان در نواحی گوناگون متفاوت است. چنانکه روش مردم مغرب این است که تنها بیاد دادن قرآن اکتفا می کنند و در اثنای آن کودکان را بفرا گرفتن رسم الخط و مسائل آن و اختلاف نظر قراء درباره آن و امیدارند و هیچ یک از جلسات درس آن را باهیچ موضوع دیگری خواه حدیث و خواه فقه و چه شعر و چه دیگر گفتارهای عرب در نمی آمیزد تا در آن مهارت یابند یا در برابر آن عاجز مانند و از فراگرفتن آن دست باز دارند، چه معمولاً کسانی که از تحصیل قرائت قرآن فرو می ماند بکلی دست از کسب دانش می شویند. و این شیوه مردم شهرهای بزرگ مغرب است و بربرهائی که در قصاب و دیه ها از اهالی مغرب تبعیت می کنند نیز این شیوه را درباره تعلیم فرزندانشان اجرا می کنند تا از حد بلوغ در می گذرند و بسن جوانی می رسند. همچنین همین روش را در بزرگسالانی که پس از گذشتن مرحله ای دراز از عمرشان بخواندن و آموختن قرآن رجوع می کنند نیز مجری میدارند و آنها بسبب بزرگسالی در فرا گرفتن رسم الخط و املائی قرآن و حفظ آن از دیگران توانا تراند.

و اما روش اهل اندلس این است که قرآن و کتاب را از لحاظ خواندن و نوشتن می آموزند و این هدف را که باسواد کردن باشد مراعات می کنند، ولی از این رو که قرآن اصل و اساس خواندن و نوشتن و سرچشمه دین و علوم می باشد آنرا اصلی برای تعلیم قرار داده اند و به همین سبب تنها به آموختن قرآن اکتفا نمی کنند، بلکه در تعلیم کودکان مسائل دیگری را با آن درمی آمیزند مانند روایت شعر بطور اکثر و ترسل و وا داشتن 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 در این باره به خط بیش از همه مواد است. و باری منظور آنان این است که وقتی فرزند از سن بلوغ قدم بمرحله جوانی می گذارد و در مرحله متوسط (شادی) مطالبی

درباره قوانین زبان عربی و شعر فرا گیرد و در آنها بصیرت پیدا کند و در خط و نوشتن نیز مبرز گردد و بطور کلی اگر سندی برای تعلیم وجود داشته باشد بدامان دانش و آویزد، ولی اندلیسان در این مرحله دست از تحصیل باز می دارند، زیرا در سرزمین آنان سند تعلیم قطع شده است و جز همین مقدار تعلیم نخستین، چیزی از خرمن دانش به دست نمی آورند و برای کسی که خدای تعالی او را اشاره فرماید و با استعداد باشد اگر معلمی بیابد همین مقدار هم کافی است.

و اما مردم افریقیه: علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم به کودکان می آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان می پردازند و بعضی از مسائل علمی را بر آنان تلقین می کنند، ولی عنایت بیشتری بر قرآن مبذول می دارند و کودکان را بحفظ آن وادار می کنند و اختلاف روایات و قرائت آنرا به آنها می آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند و خلاصه طریقه ایشان در تعلیم قرآن<sup>۱</sup> بیشتر به طریقه اندلسیان نزدیک است، زیرا در این باره سند طریقت آنان بمشایخ اندلس پیوسته است. آنان که هنگام غلبه مسیحیان بر شرق اندلس از آن کشور بنواحی افریقیه مهاجرت کرده و در تونس استقرار یافته اند و کودکان افریقیه از آن پس علوم قرآن را از آنان فرا گرفته اند.

و اما مردم مشرق: بر حسب اخباری که بما می رسد آنها هم در تعلیم مواد چندی را با هم در می آمیزند و نمی دانم توجه ایشان از مواد مزبور بکدامیک بیشتر است. و بنابر آنچه برای ما نقل می کنند عنایت آنان در دوران جوانی بتدریس قرآن و کتب علمی و قونین دانش مصروف است و تحصیلات این دوره را با تعلیم خط در نمی آمیزند، بلکه آنها برای تعلیم خط قانون و معلمان خاصی دارند که جداگانه خط را مانند دیگر صنایع می آموزند و تعلیم خط را در مکاتب کودکان معمول نمی دارند و هنگامی که الواح را در مکاتب برای کودکان می نویسند بخطی است که جنبه هنری و زیبایی ندارد و کسی که بخواهد خط را بیاموزد بر حسب همتی که در این

---

۱- ن. ل. ولدان.

باره پس از دوران مکتب (ابتدائی) نشان دهد و فرصت یابد باید آنرا از صاحبان آن صنعت بیاموزد. اما نتیجه ای که مردم افریقیه و مغرب از شیوه تعلیم خود گرفته و فقط بتعلیم قرآن اکتفا کرده اند این است که بکلی از فرا گرفتن ملکه زبان عاجزانند، زیرا از قرآن اغلب ملکه ای حاصل نمی شود از این رو که بشر از اتیان بمثل آن مصروف است و به همین سبب ایشان از بکار بردن شیوه های قرآن و پیروی از سبک آن روی بر می تابند و اقوام مزبور در اسلوبهای دیگری جز شیوه قرآن نیز ملکه ای ندارند، از این رو کسانی که باین سبک تعلیم و تربیت می شوند هیچ گونه ملکه ای در زبان عرب حاصل نمی شود و بهره آنان جز جمود در تعبیرات و کمی تصرف در سخن چیز دیگری نیست و چه بسا که بار مردم افریقیه در این خصوص نسبت باهل مغرب سبک تر است، زیرا چنانکه گفتیم در ضمن تعلیم قرآن برخی از عبارات قوانین علوم را نیز بکودکان می آموزند و از این رو تا حدی بر تصرف در تعبیرات و پیروی از سرمشها و نمونه ها قادرند منتها ملکه ایشان از بلاغت قاصر است (زیرا بیشتر محفوظات آنان عبارات علوم است ه در مرحله پست بلاغت قرار دارند)<sup>۱</sup> چنانکه در فصول مخصوص آن یاد خواهیم کرد.

و اما فایده و نتیجه شیوه تعلیم مردم اندلس که دارای تنوع است و از آغاز زندگی بکودکان مقدار بسیاری روایت شعر و ترسل می آموزند و زبان عربی را برای آنان تدریس می کنند این است که برای آنان ملکه حاصل می شود و بدان بزبان عربی آگاه تر<sup>۲</sup> می شوند و از دیگر علوم عاجزانند، زیرا از تدریس قرآن و حدیث که اصل و اساس علوم بشمار می روند دور می باشند و به همین سبب برحسب اینکه پس از درجه تعلیم کودکان (ابتدائی) درجه دومی هم داشته باشند یا نه در خط و ادب ماهر و یا قاصراند و همانا قاضی ابوبکر بن عربی در کتاب سفرنامه خویش

---

۱ - در چاپ بیروت نیست.

۲ - در «ینی» عریق تر و ریشه دارتر

بشپوه شگفتی در تعلیم معتقد شده و در این باره تکرار می کند و باز از سر می گیرد. وی تعلیم زبان عربی و شعر را بر همه علوم مقدم داشته است چنانکه روش مردم اندلس نیز چنین است و می گوید: چون شعر دیوان عرب است اینجا می کند که آن را با قواعد عربی مقدم داریم و یاد دادن قواعد عربی در اصول تعلیم ضرور است تا از فساد زبان جلوگیری شود سپس باید محصل را به آموختن حساب و ادا کرد که در آن تمرین کند تا قوانین و قواعد آنرا بیاموزد. آنگاه باید او را بخواندن قرآن آشنا کرد چه با این مقدمه خواندن قرآن بر محصل آسان می شود.

سپس می گوید: چه غفلت و بختی شگفتی مردم بلادم را فرا گرفته که کودک را در آغاز سنین به فرا گرفتن کتاب خدا و امیدوارند، و او چیزی را که نمی فهم می خواند و در امری رنج می برد که مسائل دیگری مهمتر از آن در خور فهم وی وجود دارد. و گوید: آنگاه باید محصل اصول دین را بخواند و سپس اصول فقه را فرا گیرد و از آن پس به علم جدل آشنا شود و بحديث و علوم آن پردازد. و با همه این وی آموختن دودانش را با هم منع می کند، مگر آنکه متعلم بعلم نیکو و نشاط شایستگی داشته باشد. این است روشی که قاضی ابوبکر بدان اشاره کرده است و می توانیم سوگند یاد کنیم که روش پسندیده ایست.

منتها عادات مساعد پذیرفتن آن نیست و عادات بر احوال بیشتر تصوف دارد و علت اینکه عادت بر این جاری شده که بخصوص قرآن را در تعلیم بر دیگر مواد مقدم می دارند از نظر برگزیدن تبرک و ثواب و هم از بیم آن است که مبادا در نتیجه پیش آمدهائی که برای فرزندان در دوره جنون کودکی پیش می آید مانند آفات (گوناگون) و جدایی از کسب دانش (ترک تحصیل)، فرصت یاد گرفتن قرآن را از دست بدهند زیرا فرزند تا هنگامی که صغیر است و تحت تکفل پدر و مادر می باشد مطیع فرمان آنهاست و لی هنگامی که از مرحله بلوغ در گذرد و خود را از زیر فرمان اجباری پدر و مادر رها بیاد چه بسا که غرور جوانی او را در پرتگاه بیکارگی و تنبلی

فرو افکد - از این رو در دوره تکفل فرزند که ناچار تحت فرمان اجباری پدر و مادر است مغنم می شمردند که او را بخواندن قرآن و دارند تا مبدا این دوره سپری شود و در این امر تهیدست بار آید.

لیکن اگر بادامه تحصیل کودک یقین حاصل کنیم و اطمینان بیابیم که تعلیم پذیر است. آنوقت عقیده و روش قاضی (ابوبکر) شایسته ترین شیوه ایست که آنرا مردم شرق و غرب پذیرفته اند، ولی خدا (آنچه بخواهد) حکم می کند حکم او را رد کننده ای نیست.<sup>۱</sup>

### فصل ۳۳

در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است.

زیرا تندخوئی و فشار در آموزش برای شاگرد زیانبخش است بویژه در ملکه « استعداد» خردسالان و نو آموزان تأثیرات بد می بخشد و هر یک از دانش آموزان یا غلامان یا خدمتکاران بشیوه ستم و زور پرورش یابند زور و ستم برآنان حمله ور می شود و آنان را مقهور می سازد و انبساط نفس را در تنگنا قرار می دهد و نشاط آنان را از میان می برد و ایشان تنگخو بار می آیند و نشاط خود را از دست می دهند، و این حال آنان را بتنبلی میخواند و وادار به دورغ و خباثت می کند و دروغ و خباثت عبارت از تظاهر به جز چیزی است که در دوران انسان می باشد از بیم اینکه مبدا مورد دست درازی و ستمگری و زورگوئی واقع شود و بدین سبب مکر و فریب باو می آموزد و این صفات عادت و خلق او می شود و در نتیجه شهر نشینی و بسر بردن در اجتماع صفات انسانیت وی همچون: جوانمردی در دفاع از جان و مسکن فاسد می شود و در این باره اتکالی بار می آید و بر دیگران تحمیل می شود و بلکه نفس او در اکتساب فضایل و خوی نیکو سست می شود و به تنبلی میگراید و در نتیجه از

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ ﴿الرعد: ۴۱﴾

غایت و هدف انسانیت خود باز می ماند و محدود می شود و سرانجام در پرتگاه نگونسار 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 آمده است. و این کیفیت در هر کس که مورد استیلا و غلبه دیگری واقع شود و « رجال » کشور متکفل کار او و همراه او نباشد مایه عبرت می باشد و می توانیم آنرا بطور استقرار در اینگونه 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<sup>۱</sup> و صف می شوند و معنی کلمه در اصطلاح مشهور نشان دادن خبث و کید است و سبب آن همان است که یاد کردیم. و از این رو سزا است که معلم نسبت به دانش آموز و پدر نسبت بفرزند خود در امر تأدیب روش استبداد پیش نگیرند. چنانکه محمد بن ابوزید د ر کتابی که در موضوع معلمان و متعلمان تألیف کرده می گوید: سزاوار نیست که مربی و تأدیب کننده کودکان اگر نیازمند بزدن (تنبیه بدنی) کودکان شود بیش از سه تازیانه در تأدیب آنان بکار برد و از سخنان عمر رضی الله عنه است که می گوید: کسیکه شرع او را تأدیب نکند خدا ویرا تأدیب نخواهد کرد و این گفتار از لحاظ علاقه وی به صیانت نفوس از مذلت تأدیب است و هم بدین سبب است که وی آگاه بوده است همان اندازه تأدیبی که در شرع تعیین گردیده تربیت شخص را بهتر تضمین می کند چه شرع بمصلحت کسان آگاه تر است.

و از بهترین شیوه های آموزش گفتاریست که رشید به معلم پسرش پیشنهاد کرد [ خلف احمر<sup>۲</sup> گوید: رشید برای تأدیب پسرش محمد امین کسی نزد من

---

۱ - در چاپ « پ » و نسخه خطی « بنی جامع » چنین است، ولی در چاپ « ک » و سایر چاپهای مصر حرج است و دسلان کلمه حرج را ترجیح داده است.

۲ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »

فرستاد<sup>۱</sup> وی گفت ای احمر! امیرالمومنین جگر گوشه و دلبنده خویش را بتو می سپارد او دست قدرت ترا بر او گشاده و فرمانبری وی نسبت بتو واجب است، پس برای او چنان باش که امیرالمومنین بتو تکلیف کرده: قرآن را بر او بخوان و اخبار<sup>۲</sup> را به وی یاد ده و برای او اشعار بر روایت آنها نقل کن و سنن<sup>۳</sup> را باو بیاموز و او را بمواقع سخن و چگونگی از آن بینا کن و جز در وقت مناسب او را از خنده باز دار و وی را به بزرگداشت مشایخ بنی هاشم هنگامیکه بر او وارد می شوند برانگیز و یاد آوری کن هنگامیکه سرداران سپاهی بمجلس وی می آیند آنها را گرامی شمرد و در جایگاه برتر بنشانند و هر ساعتی که بر تو میگذرد باید آنها را مغتنم شماری و به وی سودی برسانی بی آنکه او را غمگین سازی و ذهن او را بمیرانی و مسامحه آنقدر رومدار که بیکاری را شیرین شمرد و بدان خو گیرد و هر چه می توانی با او بشیوه دلجوئی و نرمخوئی رفتار کن و اگر از این شیوه سر پیچی کند آنوقت سختگیری و درشتی بکار بر. انتهی.

### فصل ۳۴

در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان)

بر کمال تعلیم می افزاید.

و سبب آن این است که بشر معارف و اخلاق و مذاهب و فضایی را که در آنها ممارست می کند گاهی از طریق دانش و تعلیم و القافرا می گیرد و گاهی آنها را به شیوه تقلید و حضور در مجالس درس دیگران می آموزد، ولی ملکه هائی که بطور مستقیم و بصورت تلقین حاصل شده باشند مستحکمتر و راسختر خواهند بود

۱ - دسلان می نویسد ممکن است در اینجا این خلدون دچار اشتباه شده باشد، زیرا ابن خلکان در ضمن شرح حال یحیی بر می می گوید معلم امنی، فضل ابن یحیی بوده است و خلف احمر شاعری بوده که در حدود سال ۱۸۰ هجری (۷۹۶ م) در گذشته است.

۲ - مقصد تواریخ و قصص و داستانهای عرب و عجم و بخصوص تواریخ مربوط به ایام عرب است.

۳ - مقصد اخبار و آثار منقول از پیامبر ﷺ است.



وبنا بر این ملکه ها بنسبت فزونی مشایخ حاصل می شود و رسوخ می یابد. و اصطلاحات نیز در تعلیم مایه اشتباه متعلم می شود بحدی که بسیاری از آنان گمان می کنند که آنها هم قسمتی از دانش می باشند و این اشتباه از متعلم بر طرف نمی شود مگر اینکه به تن خویش از محضر استاد استفاده کند، زیرا معلم هر یک در اصطلاحات دانشها شیوه خاصی دارند این است که دیدار دانشمندان و مشایخ مختلف از نظر باز شناختن اصطلاحات برای متعلم بسیار سودمند است، چه در این دیدارها اختلاف شیوه های آنانرا در دانش می بیند و در نتیجه دانش را از اصطلاحات تجرید و انتزاع می کند و می فهمد که اصطلاحات مزبور طریقه هائی برای تعلیم و روش هائی جهت رسندن بدانش می باشند و قوایش برای رسوخ و استحکام در ملکات برانگیخته می شود و معلومات وی تصحیح می گردد و معارف گوناگون را از یکدیگر باز می شناسد و در عین حال ملکات وی بواسطه عادت کردن بحضور در مجالس درس معلمان و سود بردن از تعلیمات آنان و دیدن آن همه استادان و مشایخ گوناگون تقویت می شود 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 می فرماید.<sup>۱</sup>

---

۱ - ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ البقرة: ۱۴۲

## فصل ۳۵

در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان « فقیهان » نسبت بهمه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر می باشند.

زیرا ایشان عادت کرده اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند. و در دریای معانی فرو روند و آنها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند و به صورت امور کلی عمومی در آورند تا بطور عموم بر آنها حکم کنند نه اینکه بخصوص ماده یا شخص یا نسل یا ملت یا صنف بخصوصی را در نظر گیرند و آنگاه این کلی را بر امور خارجی تطبیق کنند و نیز امور را با اشتباه و امثال آنها بر حسب شیوه ای که در قیاس فقهی بدان عادت کرده اند، مقایسه می کنند و از این رو کلیه احکام و نظریات ایشان همواره در ذهن است و بمرحله منطبق شدن نمی رسد مگر پس از فراغت از بحث و اندیشه یا اینکه بکلی تطبیق نمی شود، بلکه آن چه در خارج هست از این کلیات ذهنی متفرع میگردد مانند احکام شرعی چه آنها فروعی از آنچه در محفوظ از ادله و کتاب و سنت است می باشند و در جستجوی آنها که آنچه را در خارج می یابند با آنها مطابقت دهند برعکس نظریات علوم عقلی که برای صحت آنها می کوشند نظریات مزبور را با آنچه در خارج هست تطبیق کنند از این رو ایشان در همه نظرهایشان به امور ذهنی و نظریات فکری عادت دارند و بجز امور مزبور چیز دیگری را نمی شناسند. در صورتیکه صاحب سیاست به مراعات امور خارج از احوال و کیفیاتی که بدان می پیوند و از آن تبعیت می کند احتیاج دارد. چه سیاست امری پوشیده است و شاید هم در آن خصوصیتی یافت شود که نتوان آنها را به شبه یا مثالی ملحق کرد و با کلی ذهنی که میخواهند آنها بر آنها تطبیق کنند منافی باشد. و هیچ یک از کیفیات اجتماع و عمران را بر دیگری نمی توان قیاس کرد، زیرا هم چنان که در یک امر بهم شباهت پیدا می کنند شاید در اموری با هم اختلاف داشته باشند این است که دانشمندان بسبب عادت کردن به تعمیم احکام و قیاس

کردن امور بیکدیگر اگر بامر سیاست توجه کنند مسائل آنرا در قالب نظریات و اندیشه ها و نوع استدلالهای خودشان میریزند و در نتیجه دچار اشتباهات و غلط کاری های بسیار می شوند و نمی توان بر ایشان از خطا اعتماد کرد.

و باید هوشمندان و مردم زیرکی را که اهل اجتماع و عمرانند نیز به دانشمندان ملحق کرد چه آنان بسبب ذهن روشنی که دارند مانند فقیهان متمایل بفرو رفتن در دریای معانی و قیاس و مشابیهت می شوند و در نتیجه در پرتگاه اشتباه و غلط فرو می افتند، لیکن مردی عامی که دارای طبع سلیم و هوش متوسطی است بعلت آن که فکرش از اینگونه قیاسها و استدلالها قاصر است و آنها را در نظر نمی گیرد برای هر ماده ای (در امور سیاست) بحکم همان ماده اکتفا می کند.

و در هر دسته ای احوال و اشخاصی است که بر آنچه بدان اختصاص داده شده اند می باشند و حکم را بقیاس با تمیم از حد آن در نمی گذارند و در بیشتر نظریاتشان از مواد محسوس جدا نمی شوند و آنها را در ذهنشان نمی گذارند مانند شناگری که هنگام موج از خشکی دور نمی شود شاعر گوید:

هنگامیکه شنا می کنی بهیچ رو از ساحل دور مشو

زیرا سلامت در ساحل است.<sup>۱</sup>

از این رو چنین کسی در نظر سیاسی خود از «خطا» مصون می باشد و در رفتار با ابنای جنس خود نظری مستقیم دارد و در نتیجه امرمعاش وی بهبود می یابد و هر آسیب و زیانی را با استقامت نظر خویش دفع می کند و بالای هر صاحب دانشی دانائی است<sup>۲</sup> و از اینجا آشکار می شود که صناعت منطقی از غلط مصون نیست زیرا در آن انتزاع بسیار است و از محسوسات دور می باشد چه منطقی در معقولات دوم بحث می کند و شاید در مواد آنها چیزی یافت شود که از این احکام ممانعت

۱ - سعدی فرماید: بدریا در منافع بی شمار است - اگر خواهی سلامت برکنار است.

۲ - ﴿كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ یوسف: ۷۶

کند و هنگام تطبیق یقینی با آنها منافی باشد، ولی بحث در معقولات اول که تجرید آنها قریب است چنین نیست، زیرا معقولات مزبور خیالی هستند و صور محسوسات حفظ می شوند و صدق انطباق آنها را اعلام می دارند.<sup>۱</sup>

## فصل ۳۶

### در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیان اند

از شگفتیهائی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام خوا در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی بجز در موارد نادری غیر 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<sup>۲</sup> هستند با اینکه ملت (دین) و صاحب شریعت عربی است.

و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب بمقتضای احوال سادگی و بادیه نشینی در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت، بلکه احکام شریعت را که عبارت از او امر و نواهی خدا هستند رجال در سینه خود حفظ و از آن نقل می کردند. و می دانستند مأخذ آن احکام « کتاب و سنت » است چه آنها را از صاحب شرع و اصحاب وی فرا گرفته بودند، ولی در آن روزگار آن قوم (صحابه) بادیه نشین بودند و بامر تعلیم و تألیف و تدوین آشنائی نداشتند و بدان رانده نشده بودند و هیچ نیازی ایجاب نکرده بود که بدان دست یازند و در روزگار صحابه و تابعان امر بر همین شیوه جریان داشت و کسانی که بویژه قرآن را می دانستند و آنرا نقل می

---

۱ - آخر فصل در چاپ «ک» و چاپهای دیگر مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی دانایان است و توفیق به اوست.

۲ - هر چند کلمه (عجم) را بمعنی غیر عرب بکار می برند، ولی معمولاً آنرا بر ایرانیان اطلاق می کنند. در این فصل گاهی بر ترکهای اطلاق شده است که بر ایران تاخته بودند. حاشیه دسلان. ج ۳ ص ۲۹۶ ولی خوب بود بدان اشاره می شد و بفرص ایشان چنین استنباط کرده باشند آنها هم رنگ ایرانی بخود گرفتند.

کردند قرآه خوانده می شدند یعنی آنان که کتاب را قرائت میکنند و آنها می نبودند، زیرا در آن روزگار امیت در میان صحابه صفت عامی شمرده می شد چه آنها از عرب بادیه نشین بودند و اطلاق قراء بر خوانندگان قرآن در آن دوران اشاره ای باین امیت بود چه ایشان قراء (خوانندگان) کتاب خدا و سنت منقول از خدا بودند و احکام شرعی را بجز از قرآن و حدیث از طریق دیگری نمی شناختند و حدیث هم در غالب موارد بمنزله شرح و تفسیری برای قرآن بشمار می رفت. پیامبر ﷺ فرمود: « در میان شما دو امر فرو گذاشتم که تا به آنها متمسک باشید هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو عبارتند از: « قرآن و سنت من »<sup>۱</sup> و از روزگار دولت (هرون) الرشید چون نقل دور شد بوضع تفاسیر قرآن و قید احادیث «در متون» نیازمند شدند از بیم آنکه مبدا احادیث منقول از دست برود، سپس ناگزیر بشناختن زنجیره های حدیث و تعدیل راویان شدند تا از این راه اسناد صحیح حدیث را از مادون آن بازشناسند. آنگاه استخراج احکام اموری که روی میداد از قرآن و سنت توسعه پیدا کرد و گذشته از این به زبان عرب فساد راه یافت و در نتیجه نیاز بوضع قوانین نحوی پیدا کردند و کلیه علوم شرعی بمنزله ملکاتی برای استنباط و استخراج و مشابهت و قیاس گردید و بعلم دیگر نیامند شدند که همچون وسایلی برای شناختن علوم شرعی بشمار می رفتند از قبیل: معرفت قوانین عربی و قوانین این استنباط و قیاس و دفاع از عقاید ایمانی با ادله. زیرا بدعت های بسیار و عقاید الحاد پدید آمده بود. و همه این دانشها دارای ملکه هایی گشتند که نیاز به تعلیم داشت و در زمره صنایع (فنون) بشمار می رفتند و ما در گذشته یاد آور شدیم که در صنایع شهرنشینان ممارستی کنند و عرب از همه مردم دورتر از صنایع می باشد، پس علوم هم از آئین های شهریان بشمار می رفت و عرب از آنها و بازار رائج آنها دور بود و در آن عه مردم شهری عبارتاز عجمان (ایرانیان) یا کسانانی مشابه و نظایر آنان بودند از قبیل موالی و اهالی شهرهای

---

۱ - بروایت شیعیان کتاب خدا و عترت من.

بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند: صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند چه ایرانیان بعثت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارس داشته‌اند بر این امور استوارتر و تواناتر بودند، چنانکه صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او فارسی و بدنبال آنان زجاج بود و همه آنان از لحاظ نژاد ایرانی بشمار می‌رفتند، لیکن تربیت آنان در محیط زبان عربی بود و آنان زبن را در مهد تربیت آمیزش با عرب آموختند و آنرا بصورت قوانین و فنی در آوردند که آیندگان از آن بهره‌مند شوند

همچنین بیشتر داندگان حدیث که آنها را برای اهل اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند یا از لحاظ زبان و مهد تربیت ایرانی بشمار می‌رفتند [ زیرا فنون در عراق و نواحی نزدیک آن توسعه یافته بود]<sup>۱</sup> و همه عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانی و هم کلیه علمای علم کلام و همچنین بیشتر مفسران ایرانی بودند و بجز ایرانیان کسی بحفظ و تدوین علم قیام نکرد و از این رو مصداق گفتار پیامبر ﷺ پدید آمد که فرمود: «اگر دانش برگردن<sup>۲</sup> آسمان در آویزد قومی از مردم فارس بدان نائل می‌آیند و آنرا بدست می‌آورند.»

واما تا زمانی که این تمدن و بازار رائج آن را درک کرده و از بادیه نشینی بیرون آمده و بسوی تمدن مزبور شتافته بودند ریاست در دستگاه دولت [عباسی] آنرا بخود مشغول کرده و قیام بامور کشور داری آنان را از توجه به دانش و اندیشیدن در آن باز داشته بود، چه ایشان اثل دولت و نگهبان و اداره کننده سیاست آن بشمار می‌رفتند. گذشته از اینکه بزرگمنشی و غرور آنان را در آن هنگام مانع بود که به ممارست در دانش گرایند، زیرا دانش در شمار صنایع بود و رؤسا همواره از نزدیک شدن به صنایع و پیشه‌ها و آنچه بدانها مربوط است سرپیچی می‌کردند و به هیچ رو

۱ - در چاپهای مصر و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

۲ - در چاپ «پ» نسخه خطی «ینی جامع» اعناق و در چاپهای مصر و بیروت: اکناف است.

بدان نمی گرائیدند و این امور با بکسانی واگذار می کردند که از نژادهای غیر عرب و مولیان اند<sup>۱</sup> بودند و همچنان عقیده داشتند که حق قیام بدان، ایشان راست چه ایشان آنها را آئین و دانشهای خویش می دانستند و دارندگان آنها را کمتر تحقیر می کردند تا روزگاری که فرمانروائی بکلی از دست عرب خارج شد و بنژادهای غیر عربی انتقال یافت در این هنگام اعضای دولت بعلم شرعی انتساب نداشتند از این رو که از علوم مزبور دور بودند و عالمان علوم شرعی خوار شدند، چه می دیدند آنها از امور کشورداری دور هستند و بمسائلی مشغولند که بکار ملک و سیاست سودی نمی بخشد، چنانکه در فصل مراتب دینی یاد کردیم پس از آنچه بیان کردیم معلوم شد چرا عالمان علوم شرعی یا اکثر ایشان ایرانی بودند. و اما علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصر یکه دانشمندان و مؤلفان آنها متمیز شدند و کلیه این دانشها بمنزله صنعتی مستقر گردید و بالتیجه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و بجز ایرانیان عربی دان کسی آنها را نمی دانست مانند همه صنایع، چنانکه در آغاز این فصل یاد کردیم و این دانشها همچنان در شهر متداول بود تا روزیکه تمدن و عمران در ایران و بلاد آن کشور مانند عراق و خراسان و ماوراء النهر مستقر بود، ولی همینکه شهرهای مزبور رو بویرانی رفت و تمدن و عمران که از اسرار ایزدی در پدید آمدن دانش و صنایع است از آن سرزمین دور شد دانش هم بکلی از کشور ایران رخت بر بست، زیرا زندگی بادیه نشینی بر آن نواحی چیره گردید و دانش بمردم شهرهای بزرگی اختصاص یافت که از تمدن بهره وافر داشتند و هم اکنون هیچ کشوری باندازه مصر از تمدن بهره مند نیست چه این کشور در این عصر بمنزله مادر جهان و کاخ با عظمت اسلام و سرچشمه دانشها و صنایع است.

---

۱- (بضم میم و او و فتح لام) شخص عجمی که در عرب پرورش یافته است. غیاث.

و در ماوراء النهر نیز قسمتی از بقایای تمدن گذشته همچنان وجود دارد و این تمدن بسبب دولتی است که در آن سرزمین حکومت می کند و به همین سبب سهمی از دانش ها و صنایع به آن ناحیه اختصاص دارد که انکار ناپذیر است و آنچه ما را باین امر رهبری کرده نوشته هایی یکی از دانشمندان آن سرزمین است که تألیفات وی در این ممالک (مغرب) بدست ما رسیده است و او سعدالدین تفتازانی است. لیکن از دیگر ایرانیان پس از امام ابن الخطیب (فخر رازی) و نصیر الدین طوسی جزوی آثاری مشاهده نکرده ایم که بتوان از لحاظ آخرین حد اصابت بر آنها اعتماد کرد. این اوضاع را باید در نظر گرفت و در آنها اندیشید آنوقت شگفتیهائی در احوال مردم می یابیم.

و خدا آنچه بخواهی می آفریند. <sup>۱</sup> خدایی جز او نیست. <sup>۲</sup>

### فصل ۳

در اینکه کسانیکه در آغاز زندگی بزبان غیر عرب آشنا شده باشند در فرا گرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد.

و علت آن این است که کلیه مباحث دانش ها عبارت از معانی ذهنی و خیالی است و این معانی از میان علوم شرعی برگزیده می شوند و بیشتر مباحث این علوم درباره الفاظ است و مواد آنها از احکام قرآن و سنت و لغاتی که معانی آنها را می رساند گرفته می شوند و کلیه این معانی در خیال نقش می بندند و هم معانی مزبور از میان علوم عقلی برگزیده می شوند که در ذهن جایگیر می شوند. ولغات در حقیقت

---

۱ - یخلق ما یشاء س : ۵ (مانده) آ : ۲۰ آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است ک او را شریکی نیست پادشاهی او راست و ستایش ویژه اوست و او بر هر چیزی تواناست . س : ۳۰ (الروم) آ : ۴۹ - بس است ما را و خدا نیکوکار گزاراست . س : ۳ ( آل عمران) آ : ۱۶۷  
۲ - این جمله فقط در نسخه خطی « بنی جامع » است.  
۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست، لذا آنرا از ص ۲۷۴ چاپ پاریس ترجمه و بانسخه خطی « بنی جامع » برگ ۲۴۵ - ۲۴۶ مقابله کردم.



بمنزله ترجمان معانی و مفاهیمی هستند که در ضمیرها متمرکز می‌شوند و از راه سخن گفتن در هنگام مناظره و تعلیم و ممارست در بحث دانشها برای بدست آوردن ملکه آنها این معانی با تمرین مداوم، بیکدیگر می‌پیوندند.

و الفاظ و لغات واسطه‌ها و پرده‌هایی میان ضمائراند و بمنزله پیوندهایی میان معانی و مهره‌هایی بر آنها هستند و کسیکه می‌خواهد بکسب دانش پردازد ناگزیر است که معانی را از راه شناختن دلالت‌های لغوی و نیک فرا گرفتن ملکه آن بسرعت از الفاظ استخراج کند و گرنه گذشته از مشکلاتی که در مباحث ذهنی او روی می‌دهد استخراج و ربودن معانی بر وی دشوار خواهد شد، ولی هنگامیکه ملکه او در دلالت‌های الفاظ بر معانی راسخ باشد چنانکه هنگام استعمال الفاظ بدیهه وار و مانند امور جبلی بیدرنگ معانی آنها در ذهن او سبقت جوید، آنوقت پرده مزبور بکلی از میان معانی و فهم او زایل خواهد شد یا تخفیف خواهد یافت و آنوقت مشکلی برای او باقی نخواهد ماند بجز اینکه تنها در معانی مباحث علمی تمرین و ممارست کند.

و همه اینها هنگامی است که روش تعلیم بصورت تلقین و خطاب و تعبیر کردن مطالب باشد، ولی اگر شاگرد به مطالعه و خواندن از روی کتاب و قرائت اشکال خطی از دیوانها و دفاتر بمسائل علوم نیازمند شود، در اینجا پرده دیگری میان اشکال و الفاظ شفاهی که در خیال او نقش بسته است حائل می‌شود، زیرا اشکال نوشتنی نیز دلالت خاصی بر الفاظ شفاهی دارند و تا هنگامیکه این دلالت شناخته نشود پی بردن به تعبیر دشوار خواهد بود. و اگر با ملکه ناقص آنها را فرا گیرد معرفت وی نیز ناقص خواهد بود و از این راه در پیش خواننده و متعلم پرده دیگری نیز افزوده می‌گردد که در میان او و مطلوبش که بدست آوردن ملکات علوم است حایل می‌شود و از پرده نخستین بدرجات دشوارتر است.

ولی هرگاه ملکه او در دلالت‌های لفظی و خطی استوار شود آنوقت همه پرده هائی که میان او و معانی کشیده شده است برافکنده می شود و تنها مشکلی که برای او باقی می ماند ممارست و تمرین در فهم مباحث دانشهاست چنین است کیفیت معانی با الفاظ و خط نسبت بهر کلمه ای، و آنانکه در خردسالی به آموختن الفاظ و کتابت می پردازند ملکاتشان استوار تر می شود.

سپس باید دانست که چون کشور اسلامی توسعه یافت و ملت‌های گوناگونی به مسلمانان پیوستند در حالیکه شعار ملت عرب بیسوادی بود بسبب ظهور نبوت در میان آنان ناگزیر علوم پیشینیان را فرا گرفتند و بخواندن و نوشتن آنها آشنا شدند، از این رو بعزت حضارت و تهذیب بکشور داری و ارجمندی و تسخیر ملت‌ها نائل آمدند و پس از آنکه علوم شرعی آنان بطور روایت و نقل سینه به سینه منتقل می شد آنها را بصورت صناعت و فن در آوردند و کسانی پیدا شدند که این ملکه ها را فرا گرفتند و دیوانها و تألیفات فراوانی پدید آوردند و بکسب دانشهای ملل دیگر همه گماشتند و آنگاه علوم گوناگون را از زبانهای بیگانه به عربی ترجمه کردند و آنها را در قالب الفاظی ریختند که در خور 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 می دادند و آن دیوان هائی که بزبان بیگانه بود به کلی متروک شد و از یادهارفت و کلیه دانشها بزبان عربی رواج یافت و دیوانها و کتب آنها بخط عربی نوشته شد و آنانکه بکارهای علمی اشتغال داشتند ناگزیر شدند 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 بد و ما در ضمن فصول پیش یاد کردیم که لغت عبارت از ملکه ای است که در زبان حاصل می شود و همچنین گفتیم خط صنعتی است که ملکه آن در دست می باشد. و بنابر این هر گاه نخست ملکه زبان بیگانه برای کسی حاصل شود چنین کسی از مهارت یافتن در زبان عربی عاجز می

گردد، زیرا در گذشته یاد آور شدیم که هر گاه کسی نخست در صنعتی مهارت یابد کمتر ممکن است ملکه صنعت دیگری در همان کس بکمال رسد و دلیل آن آشکار است.

و بنابر این هر گاه کسی بخوبی نتواند زبان عرب و قواعد لفظی و خطی آنرا نیک فراگیرد چنانکه در گذشته یاد کردیم فهم معانی کلمات آن زبان بر وی دشوار خواهد بود مگر آنکه وقتی به آموختن زبان عرب می پردازد ملکه زبان بیگانه ای را که قبلاً فرا گرفته هنوز در ذهن او استوار نشده باشد مانند فرزندان خرد سال اقوام غیر عرب که پیش از استوار شدن ملکه زبان خودشان با عربی زبانان تربیت می شوند و در این صورت آنها به منزله کسانی قرار می گیرند که از آغاز با زبان عرب آشنا می شوند و آنوقت در فهم معانی زبان عرب عاجز نمی مانند. کسیکه پیش از آموختن خط عربی خط دیگری فرا گرفته باشد نیز مشمول همین نظریه می باشد. و به همین سبب می 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 می کنند. و با این شیوه خویش را از دشواری بعضی از معانی پوشیده رهایی می بخشد تا مگر از این راه فراگرفتن معانی برای آنان آسان تر شود، ولی کسیکه در بیان و خط زبانی دارای ملکه ای استوار باشد به چنین شیوه ای نیازمند نیست، زیرا ملکه زبان کاملاً در وی رسوخ یافته و فهمیدن مطالب از خط و درک معانی گفتارها برای او به منزله سرشتی راسخ شده است و هیچگونه پرده ای میان او و معانی وجود ندارد و چه بسا که در نتیجه ممارست و تمرین در آموختن زبان و خطی بیگانه ملکه آن برای آموزنده حاصل می شود چنانکه این وضع را در بسیاری از عالمان اسلام که از نژاد غیر عرب هستند مشاهده می کنیم، ولی چنین کسانی بندرت یافت می شوند و هر گاه همین عالمان را با همگنان آنان از عالمان عرب مقایسه کنیم خواهیم دید غیر

عرب بعلت آنکه در آغاز بزبان عجمی آشنا می شوند دچار نوعی سستی می گردند که خواهی نخواهی درعجز آنان از فرا گرفتن کامل زبان عرب تأثیر می بخشد. و نباید بسبب آن که در فصل پیش گفتیم: بیشتر عالمان اسلام غیر عرب « ایرانی» بوده اند. بر این گفتار خرده گیری شود چه منظور ما در آنجا ازعجم کسانی هستند که از لحاظ نژاد غیر عرب اند و ثابت کردیم رواج تمدن در میان آنان سبب شده است که در صنایع و ملکه های گوناگون و از آن جمله علوم ممارست کنند. لیکن عجمی بودن در زبان چیز دیگری است و مقصود ما در اینجا همین است. همچنین نباید بر این گفتار خرده گرفته شود که چگونه یونانیان در دانشهای مختلف ثابت قدم بودند با اینکه آنها این علوم را از زبان کهن خود بجز زبان متداولشان فرا می گرفتند و با خطی که در میانشان متداول بود می نوشتند باید گفت غیر عرب یا عجمی که در ملت اسلام دانش فرا می گیرد هم دانش را از زبان غیر مادری خود می آموزد و هم بخطی نمی نویسد که ملکه آن در وی قبلاً رسوخ یافته است. و همین امر چنانکه گفتیم برای او به منزله پرده ای می باشد که مانع پیشرفت او است. و این موضوع در میان کلیه ملت‌هایی که بزبان عربی سخن نمی گویند مانند ایرانیان و رومیان و ترکان و بربرها و فرنگان و دیگر اقوام غیر عربی عمومیت دارد. و در این امر نشانه هائی برای کسانی است که می اندیشد.<sup>۱</sup>

## فصل ۳۷

### در دانشهای زبان عربی

دانشهای زبان عرب دارای چهار رکن است که عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب. و شناختن آنها برای اهل شریعت ضروری است، زیرا مأخذ کلیه احکام شرعی

۱ - اشاره به: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل: ۱۱ و در نسخه خطی «ینی جامع» بجای بتفکرون (المتوسمین) است.

از کتاب و سنت است که به زبان عرب می باشد و صحابه و تابعان که ناقلان آنند نیز عرب اند و شرح مشکلات آنها هم به لغت آن قوم است و بنابر این کسیکه بخواهد علم شریعت را فرا گیرد ناگزیر باید دانشهای متعلق بزبان عرب را بیاموزد و آن علوم در استواری زبان بنسبت تفاوت آنها در ایفای کلام مختلف است. و برای روشن شدن این نکته کافی است که ما آنها را یکایک و فن به فن یاد کنیم و آنچه مسلم است این است که مهمترین و مقدم بر همه آنها علم نحو است، زیرا بدین دانش اصول مقاصد از راه دلالت الفاظ آشکار می گردد و فاعل از مفعول و مبتدا از خبر باز شناخته می شود و اگر این دانش نمی بود اصل افاده « سخن » نامعلوم می ماند. 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 شده اند باقی هستند و تغییری به آنها راه نمی یابد، بخلاف اعراب (حرکات) دلالت کننده بر اسناد و مسند و مسند الیه که بسبب جمله تغییر پذیر است و هیچگونه اثری از آن بجای نمانده است. از این رو علم نحو مهمتر از لغت بشمار می آید، زیرا ندانستن آن بکلی مایه اخلال تفاهم می گردد در صورتیکه لغت چنین نیست. و خدا داناتر است.<sup>۱</sup>

### علم نحو

باید دانست که لغت برحسب آنچه متعارف است عبارت از تعبیر متکلم از مقصود خویش است و این تعبیر عملی مربوط به زبان است [که از قصد افاده کلام ناشی می شود]<sup>۲</sup> و از این رو ناگزیر باید بمنزله ملکه ای ثابت درعضوی گردد که آنرا انجام می دهد و آ عضو زبان است. و تعبیر از مقصود در میان هرملتی برحسب اصطلاحات « خاص » آنقوم است. و ملکه ای که از آن برای عرب حاصل آمده از

---

۱ - در چاپ « پ » و نسخه خطی « بنی جامع » آخر فصل چنین است ولی در چاپهای مصر و بیروت بدینسان تغییر یافته است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق بدوست.

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

نیکوترین ملکات است و بیش از ملکه هر زبان دیگری مقاصد را آشکار می کند، زیرا در زبان عرب علائم دیگری بجز کلمه ها نیز بر بسیاری از معانی دلالت می کنند [ مانند حرکاتی که فاعل و مفعول]<sup>۱</sup> و مجرور یعنی مضاف « الیه »<sup>۲</sup> راتعیین می کنند و همچون حروفی که افعال [ یعنی حرکات ]<sup>۳</sup> را بذوات می رسانند بی آنکه به الفاظ دیگری نیازمند شوند و این خاصیت جز در زبان عرب یافت نمی شود چنانکه هدر زبانهای دیگر برای هر معنی یا کیفیتی ناچار الفاظی بر می گزینند که بویژه بر آن معانی و کیفیات دلالت می کنند و از این رو می بینیم سخنان مردم عجم « غیر عرب » هنگام گفتگو نسبت بزبان عرب درازتر است. و این معنی را گفتار پیامبر ﷺ نشان می دهد که فرمود: « جوامع کلم<sup>۴</sup> بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است ».

بنابر این حروف و حرکات و اشکال را در لغت عرب از نظر دلالت کلمه بر مقصود اعتباری است که برای استفاده از این منظور نیاز به تکلف صنعتی نیست و آن ملکه ایست که در زبان ایشان وجود دارد و آن را خردسالان از بزرگسالان و متأخران از پیشینیان فرا میگردند چنانکه کودکان ما در این روزگار زبانمان را می آموزند. اما از دورانی که اسلام پدید آمد و عرب برای بدست آوردن کشورهایی که در زیر نفوذ و قدرت ملتها و دولتهای دیگر بود حجاز را ترک گفت و با دیگر اقوام در آمیخت، آن ملکه نیز تغییر یافت بسبب آنکه بدان ملکه از راه گوش، کلمه ها و اصطلاحاتی متخالف از مردم مستعرب<sup>۵</sup> القا می شد در حالیکه گوش سرچشمه

۱ - از نسخه خطی « ینی جامع » و چاپ « پ »

۲ - در متن همه نسخ کلمه « الیه » افتاده است در صورتیکه اگر « مضاف » باشد عبارت بکلی غلط می شود.

۳ - نسخه خطی « ینی جامع » و چاپ « پ » و در نسخه خطی « ینی جامع » چاپ « پ » پس از « افعال » ( ای حرکات ) است وی دسلان آنرا او الحركات ترجمه کرده و می نویسد: مقصود حروفی است که بافعال مجردد افزوده می شوند تا از آنها افعال مزید به معانی جدیدی پدید آید و در بعضی موارد این حروف فعل لازم را متعدی می کنند و برعکس.

۴ - جوامع کلم: سخنانی است که دارای معانی بسیار و الفاظ اندک باشند. ابن اثیر گوید: کلمه های جامع معانی. رجوع به المثل السائر تألیف ابن اثیر شود.

۵ - مستعرب: عجم ( غیر عرب ) که بزبان عرب سخن گوید.

ملکه های زبانی است از این رو در نتیجه اینگونه القا آتی که مغایر آن ملکه بود فساد بدان راه یافت و بعلت اعتیاد گوش رفته رفته طبع وی به آنها متمایل شد و دانشمندان<sup>۱</sup> آن قوم ترسیدند که ملکه زبان آنان بمرور زمان بکلی تباہ شود و در نتیجه فهم قرآن و حدیث دشوار گردد از این رو برای حفظ این ملکه قوانین مطردی مشابه کلیات و قواعد از مجاری کلام عرب استنباط کردند و دیگر انواع سخنان را با آنها می سنجیدند و مسائل همانند را بیکدیگر ملحق می ساختند مانند اینکه: فاعل مرفوع و مفعول منصوب و مبتدا مرفوع است. سپس دریافتند که بسبب تغییر این حرکات دلالت الفاظ نیز تغییر می یابد از این رو اصطلاحات خاصی برای قواعد مزبور وضع کردند چنانکه حرکات مزبور را بنام « اعراب » خواندند و موجبی را که سبب این تغییر می شود « عامل » نامیدند و مانند اینها. و همه اینها اصطلاحات خاصی شد و آنها را بقید کتابت آوردند<sup>۲</sup> و آن را صنعتی مخصوص برای ایشان قرار دادند و کلیه قواعد و اصطلاحات این صنعت را « نحو » نامیدند.

و نخستین کسی که در این باره تألیف آغاز کرد ابوالاسود دؤلی از قبیل بنی کنانه بود و گویند که او به اشاره علی عَلَيْهِ السَّلَام بدین منظور همت گماشت چه علی عَلَيْهِ السَّلَام تغییر ملکه را مشاهده کرد و از این رو به ابوالاسود دستور داد آنرا حفظ کند و او برای ضبط آنها بقوانین محدود و معینی که استقرار شده بود متوسل گردید، آنگاه پس از وی دیگران نیز در این باره کتابهایی نوشتند و قواعد مزبور به خلیل بن احمد فراهیدی رسید که همزمان رشید بود و مردم در آن روز بیش از حد بدان نیازمند بودند، زیرا ملکه زبان از میان عرب رخت بریسته بود این است که خلیل ابن احمد به تهذیب آن صنعت پرداخت و ابواب آنرا تکمیل کرد. آنگاه سیبویه آن علم را از وی اخذ کرد و فروع آنرا تکمیل نمود و دلایل و شواهد بسیاری بر آن افزود و کتاب

۱ - ن . ل . خردمندان .

۲ - در نسخه خط « بنی جامع » بجای « فقیدوها بالکتاب » و « فقیدئها بالکلیات است .

مشهور خود را وضع کرد و این کتاب بمنزله راهنمایی برای کلیه کسانی شد که پس از وی در این فن به تألیف پرداختند

سپس ابوعلی فارسی و ابوالقاسم زجاج<sup>۱</sup> 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 درباره اعراب بسیار از آیات قرآن اختلاف نظر پدید آمد و فرا گرفتن این همه اختلافات و نظریات گوناگون برای متعلمان دشوار شد و وقت آنان را تباہ می کرد. از این رو متأخران شیوه اختصار را برگزیدند و بسیاری از کتب مطول پیشینیان را مختصر کردند و در عین حال کلیه اصول و قواعدی را که نقل شده بود بطور جامع در آن مختصرها گنجانیدند.

چنانکه ابن مالک این شیوه را در کتاب «تسهیل» و نظایر آن بکار برد و برخی هم تنها بنقل مبادی، برای متعلمان اکتفا کردند چنانکه زمخشری در کتاب «مفصل» و ابن حاجب در «مقدمه» خویش بدین روش گرائیدند و چه بسا که این قواعد را به اسلوبی خاص بنظم آوردند مانند ابن مالک در دو ارجوزه کبری و صغری و ابن معطی<sup>۲</sup> در ارجوزه الفیه. و خلاصه تألیف در این فن بحدی بسیار است که بشمار نمی آید و ممکن نیست بر همه آنها دست یافت و شیوه های تعلیم آن نیز مختلف است. چنانکه روش متقدمان با روش متأخران مغایر است و شیوه کوفیان با بصریان و بغدایان با اندلیسان تفاوت دارد و هریک طریقه خاصی برگزیده اند. و بسبب

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» زجاجی است.

۲ - بحیی بن معطی از قبیله زواوه در ناحیه کابیلی Kabylie و مولف چندین رساله در نحو است. وی بسال ۶۲۸ هـ (۱۲۳۱ - ۱۲۳۰ م) در قاهره درگذشت و الفیه او تا زمانیکه ابن مالک الفیه خود را تألیف کرد شهرت فراوانی داشت. نسخه های خطی الفیه بن معطی بسیار کمیاب است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۱۲)



انحطاط و نقصان عمران و تمدن نزدیک بود این صناعت منقرض شود و بسر نوشت دیگر علوم و صنایع که در مرحله انحطاط هستند دچار گردد.

ولی در این دوران دیوانی « کتابی » از مصر بمغرب رسید و بدست ما افتاد که بسیار جامع است این کتاب منسوب به جمال الدین بن هشام از علمای آن سرزمین است مؤلف کتاب مزبور احکام اعراب را اجمالا و تفصیلا در آن بطور کامل و جامع گرد آورده و درباره حروف و مفردات و جمله ها سخن رانده و در بیشتر ابواب این صناعت مکررات را حذف کرده و آنرا « مغنی » در اعراب نامیده است. وهم مؤلف بیاد آوری کلیه نکته های اعراب قرآن پرداخته و آنها را در ضمن ابواب فصول و قواعدی ضبط کرده است چنانکه کلیه ابواب آن منظم شده است، و ما از خواندن آن بدانش فراوانی دست یافتیم که بمقام بلند و فور بضاعت مؤلف آن در این صناعت گواهی می دهد و گویا او در شیوه خود از روشهای موصلیان تبعیت کرده است که از پیروان ابن جنی هستند و اصطلاحات و شیوه تعلیم او را فرا میگردند. چنانکه ابن هشام در آن خصوص تألیفی شگفت پدید آورده که بر نیرومندی ملکه و اطلاع او دلالت می کند. و خدا می فزاید و در آفرینش آفریده خود آنچه خواهد.<sup>۱</sup>

### دانش لغت

این دانش عبارت از بیان موضوعات لغوی است و از این رو بتدوین آن همت گماشتند که بملکه زبان عربی از نظر حرکاتی که نحویان آنها را اعراب می نامند فساد راه یافته بود و چنانکه گفتیم برای حفظ آنها قوانینی استتباط کردند و آن فساد در نتیجه آمیزش و رفت و آمد عربها با بیگانگان همچنان ادامه یافت تا آنکه رفته رفته به موضوعات الفاظ نیز سرایت کرد و بعلت انحراف از زبان اصلی، بسیار از لغات

---

۱ - ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ فاطر: ۱

عرب در جز آنچه وضع شده بودند بکار برده شدند که در آغاز برای ان معانی آنها را وضع نکرده بودند گذشته از عیب و قبح سخن متعربان در اصطلاحاتی که آنها را مخالف اصول صریح عربی بکار می بردند. همه اینها سبب شد که به حفظ موضوعات لغوی درنگرند و برای این منظور محتاج بنوشتن و تدوین آنها گشتند از بیم آنکه مبدا لغات عرب دستخوش زوال گردد و در نتیجه مسلمانان از فهم قرآن و حدیث محروم شوند. این است که گروه بسیاری از پیشوایان دانش زبان برای انجام دادن این منظور همت گماشتند و در این باره کتبی نوشتند و فراهم آوردند، ولی نخستین کسی که بدین میدان گام نهاد خلیل ابن احمد فراهیدی بود که کتاب العین را در علم لغت تألیف کرد خلیل کلیه الفاظ مرکب از حروف الفبا را از دو حرفی تا پنج حرفی که آخرین نوع ترکیب حروف در زبان عربی است بر شمرد و او توانست الفاظ را در اقسام معدود و معینی بدینسان منحصر سازد: کلیه کلمه های دو حرفی چنین بدست می آیند: یکی از حروف الفبا را بترتیب با ۲۸ حرف دیگر که یک حرف کمتر از مجموع حروف الفبا می باشند ترکیب می کنند<sup>۱</sup> در نتیجه آن حرف مرتبا با ۲۷ حرف دیگر ترکیب می شود و ۲۷ کلمه<sup>۲</sup> دو حرفی بدست می آید سپس حرف دوم را بهمین شیوه با ۲۶ حرف ترکیب می کنند و آنگاه حرف سوم و چهارم را تا به حرف ۲۷ و ۲۸ می رسند که یک کلمه می شود و بنابر این مجموعه آنها اعدادی متوالی از ۱ تا ۲۷ تشکیل می دهند و آنها را مطابق اعمالی که نزد محاسبان مشهور است جمع می کنند [ یعنی عدد اول را با عدد آخر جمع و مجموع را در نصف عده ضرب می کنند] سپس آنها را بسبب برگرداندن الفاظ دو حرفی از آخر باول دو برابر می کنند، زیرا تقدیم و تأخیر حروف نیز در ترکیب مورد نظر می باشد و نتیجه این محاسبه کلیه الفاظ دو حرفی را تشکیل می دهد [ و الفاظ سه حرفی از

۱ - مثلا الف باب: اب و سپس بات: ات و آنگاه باث: اث و .....  
 ۲ - مولف در اینجا مسامحه بجای « لفظ » « کلمه » بکار برده است چه الفاظ مرکب مزبور شامل مهمل و مستعمل هر و می

شود و در اینجا لفظ مناسبتر بود

ضرب حاصل الفاظ دو حرفی] <sup>۱</sup> در رقمی بدست می آید که در نتیجه ترکیب سه حرفی ها از یک تا ۲۶ [ برحسب توالی عدد ] گرد آمده است، زیرا برهر لفظ دو حرفی یک حرف بیفرایند لفظ سه حرفی تشکیل می دهد بنابر این دو حرفی بمنزله یک حرف باهر یک از بقیه حرو است که ۲۶ حرف اند. از این رو مرتبا از یک تا ۲۶ را جمع و کلیه دو حرفی ها را در آن ضرب می کنند سپس با ضرب رقم بدست آمده در شش جمله مقلوب کلمه سه حرفی مجموع ترکیبات دو حرفی و سه حرفی الفبا بدست می آید. و همین شیوه را در چهار حرفی و پنج حرفی بکار می برند. بدینسان خلیل کلیه ترکیبها را بدست آورد و ابواب آنها را بترتیب حروف تهجی بر حسب روش معمول تنظیم کرد و در این امر مخارج حروف را مورد نظر قرا داد و از این رو نخست حروف حلق و سپس حروف کام (حنک) و آنگاه حروف داندانها (اضراس) و پس از آن حروف شفوی را قیدکرد و حروف عله (ا - و - ی) یا حروف هوائی را در آخر آورد و از حروف حلق حرف عین را مقدم داشت، زیرا حرف مزبور دورترین حروف حلق است و به همین سبب تألیف خویش را بنام کتاب العین موسوم کرد. زیرا متقدمان در نامیدن کتب خویش شیوه خاصی داشتند که عبارت از نامیدن کتاب به نخستین کلمه ها یا الفاظ آغاز کتاب بود.

آنگاه خلیل الفاظ مهمل و مستعمل را تعیین کرد و مهمل ها بیشتر در چهار حرفی و پنج حرفی بودند، زیرا عرب از بکار بردن اینگونه اوزان سنگین اجتناب می ورزد و الفاظ دو حرفی رانیز بانها ملحق ساخت، زیرا اینگونه الفاظ در محاورات کمتر بکار می روند. لیکن بیشترالفاظ سه حرفی مستعمل و با معنی بودند چه اینگونه الفاظ در محاورات بیشتر متداول اند. خلیل کلیه این نکات را در کتاب العین گنجانید و آنرا به بهترین شیوه جامع و کاملی فراهم آورد.

---

۱ - از « پ »

سپس در قرن چهارم ابوبکر زبیدی معلم خط هشام در اندلس پدید آمد و کتاب العین را مختصر کرد، ولی کوشید که درعین حال جامع باشد و کلیه الفاظ مهمل و بسیاری از شواهد لغات مستعمل آنرا حذف کرد و به منظور حفظ کردن لغات بهترین تلخیص از آن فراهم آورد و جوهری از مردم مشرق کتاب صحاح را بترتیب متعارف حروف تهجی تألیف کرد و از همزه آغاز نمود و حرف آخر کلمه را ملاک قرار داد، زیرا غالباً مردم به آخر کلمه نیاز دارند.<sup>۱</sup> [از این رو حروف آخر کلمات را ذیل عنوان (باب) و آنگاه حروف اول کلمات را نیز بترتیب حروف تهجی تا پایان حروف زیرعنوان « فصل » آورد] و در تعداد لغات و محدود کردن آنها به خلیل اقتدا کرد.

آنگاه یکی از اندلسیان مکنی به ابن سیده از مردم دانیه<sup>۲</sup> در فن لغت بتألیف پرداخت که در دولت علی بن مجاهد منزلتی داشت او کتاب « المحکم » را از لحاظ جامعیت بشیوه صحاح تألیف کرد و ترتیب کتاب العین را نیز از دست نداد و گذشته از این بیحث در اشتقاق و تصریف کلمات نیز پرداخت و از این رو تألیف وی از بهترین کتب بشمار می آید این کتاب را محمد بن ابوالحسین حاجب<sup>۳</sup> مستنصر از ملوک دولت حفصی تونس تلخیص کرده و ترتیب آنرا تغییر داده و از لحاظ معتبر شمردن حرف آخر کلمات آنرا بصورت صحاح در آورده است. از این رو تلخیص چنان به صحاح همانند شده که گوئی دو فرزند توأمان از یک مادر و پدراند [و کراع یکی از پیشوایان لغت را کتابی بنام « المنجد » است و ابن درید کتاب « الجمهرة » را در لغت تألیف کرده و ابن الانباری مولف کتاب « الزاهر » است].<sup>۴</sup>

۱ - شاید منظور مولف شاعران است که بدنبال قافیه می روند

۲ - Denia

۳ - در تمام چاپها بجای حاجب « صاحب » چاپ شده و دسلا کلمه مزبور را تنحیح کرده است. رجوع به ج ۳ ترجمه دسلان ص ۳۱۷ شود وی بر حسب شرحی که ابن خلدون راجع به محمد بن ابوالحسین در تاریخ بربر آورده حاجب مستنصر بوده و بسال ۶۷۱ هجری (۱۲۷۳ - ۱۲۷۱ م) در تونس در گذشته است.

۴ - از چپ « پ » و نسخه خطی « ینی جامع »

اینهاست اصول کتب لغت برحسب اطلاعاتی که ما بدست آورده ایم. و در این باره کتب مختصر دیگری نیز هست که هر یک بدسته معینی از لغات اختصاص دارند و جامع برخی از ابواب لغت یا کلیه آنها هستند ولی تفاوت این کتب مختصر با تألیفات مفصل این است که وجه حصر لغات از نظر ترکیب در نوع دوم پوشیده و درگونه نخستین چنانکه یاد کردیم آشکار است.

و نیز از کتبی که درباره لغت وضع شده کتاب «زمخشری» در مجاز است [ و آنرا به «اساس البلاغه» نامیده است] زمخشری در این کتاب کلیه الفاظ و مفاهیمی را که عرب از معنی اصلی بمعنی مجازی انتقال داده تشریح کرده است. و آن از کتب شریف و پرسود بشمار می رود. گذشته از اینها چون عرب کلماتی را برای معانی عامی وضع می کرد و آنگاه برای امور خاصی الفاظ دیگری بکار می برد که بهمان امور اختصاص داشت و در نتیجه در نزد ما میان وضع و استعمال تفاوتی پدید آمد و در لغت به فقهی نیازمند شدیم که دارای مأخذی ارجمند باشد چنانکه (مثلاً)<sup>۱</sup> برای هر چه در آن سفیدی باشد وضع شد و سپس اسب سفید را بخصوص «اشهب» و انسان سفید پوست را «ازهر» و گوسفند سفید را «املح» می خواندند. و بکار بردن ابیض (سپید) در کلیه اینها غلط و خارج از شیوه زبان عرب شمرده می شد. و ثعالبی بخصوص در این باره بتالیف جداگانه ای پرداخت و آنرا «فقه اللغه»<sup>۲</sup> نامیده و او درباره تعهد لغوی با خود در تحریف نکردن استعمال عرب از مواضع خود، تاکید می

۱ - در وضع عام. جایهای مصر و بیروت.

۲ - در دائره المعارف اسلام راجع به فقه اللغه چنین اظهار نظر شده است: دسته سوم مولفات او (ثعالبی) شامل کتب فقه اللغه بمعنی اخص است. معروفترین آنها کتاب مترادفات عرب (Synonymie arabe) 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 (Stylistiqui) بعنوان مجاری کلام به رسومها و مایتعلق بالنحو و الاعراب منها و الاستشهاد بالقرآن علی اکثرها - جزء دوم را ثعالبی غالباً حرف بحرف از تاب فقه اللغه احمد بن فارسی اخذ کرده سپس جزء اول را جداگانه بعنوان فقه منتشر ساخت. جزء دوم اصلی بعنوان سرالادب فی مجاری علوم العرب است هم جداگانه بچاپ رسیده است و هم بالسامی فی الاسامی میدانی چاپ سنگی تهران چاپ شده است (از لغت نامه دهخدا ص ۲۶ حرف: ث).

کند<sup>۱</sup> چه شناختن نخستین وضع لغت ر ترکیب کلمات کافی نیست مگر آنکه استعمالات عرب گواه بر آنها باشد و این فن از مهمترین مباحثی است که هر ادیب در فنون نظم و نثر بدان نیازمند است تا مبادا در وضع اصلی مفردات و ترکیبات لغات دچار اغلاط فراوان شود و اینگونه اغلاط از غلط کردن در اعراب کلمات بدتر و فاحش تر است.

همچنین برخی از متأخران درباره الفاظ مشترک بتالیف پرداخته و بحصر آنها همت گماشته، هر چند بنهایت این فن نرسیده اند و تألیفات آنها حاوی قسمت عمده لغات مشترک می باشد نه تمام آنها بطور جامع و اما کتب مختصری که هم اکنون در فن لغت موجود است یکی و دوتا نیست بویژه این مختصرها شامل لغات متداولی می باشند که بسیار مورد استعمال اند تا محصل بسهولت آنها را حفظ کند و در این باره چندین تألیف وجود دارد مانند: الفاظ ابن سکیت و فصیح تألیف ثعلب.<sup>۲</sup> و جز اینها. و بعضی از آنها نسبت بدیگری دارای لغات کمتری است و این بسبب اختلاف نظر آنان در این است که برای حفظ طالبان علم چه اندازه مهمتر و لازمتر است. و خدا آفریدگار داناست.<sup>۳</sup>

#### فصل<sup>۴</sup>

[ و باید دانست منظور از نقلی که بدان لغت اثبات می شود این است که از عرب نقل کنند ایشان الفاظی خاص را برای معانی خاصی بکار برده اند، نه اینکه

---

۱- از « بنی » در چاپهای مصر و بیروت عبارت مغشوش و کلمه ( من ) بگلط آمده است.  
۲- در چاپ پاریس تألیف ثعالبی و در چاپی مصر و بیروت ثعلب است و صحیح هم ضبط اخیر است زیر در تألیفات ثعالبی نام چنین کتابی نیست بلکه ابن التدییم در الفهرست کتاب الفصیح را به ثعلب آنرا بخود نسبت داده است. در هر حال کتاب مزبور را کسی به ثعالبی نسبت نداده است.

۳- ﴿وَهُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ﴾ یس: ۸۱ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه چنین است. پروردگاری جز او نیست.  
۴- این فصل در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی « بنی جامع » نیست. و دسلان می نویسد ع در نسخه های خطی D, C تیز وجود ندارد انشای آن نیز چندان روشن نیست و محققا متن در بعضی از موارد نادرست است.

نقل کنند آنها لغات را وضع کرده اند زیرا چنین نقلی دشوار و دور از طریقه لغوی است و هیچ کس این وضع را نمی شناسد.

همچنین لغات را نمیتوان بقیاس کردن آنچه استعمال آن دانسته شده بر آنچه بکار بردن آن شناخته شده است اثبات کرد و مثلاً باعتبار اینکه متفقا بر مسکر بودن کلمه « خمر » که آب انگور است حکم کرده اند، لغات دیگری را برآن قیاس کرد و هر مسکوی را خمر نامید، زیرا معتبر شمردن مشابهت اشیاء در باب قیاس تنها از راه شرع است که از اصل قیاس ما را به صحت آن دلالت می کند و ما در لغت چنین قیاسی نداریم مگر بحکم عقل و آن هم تحکم و قیاس بی دلیلی است و جمهور ائمه بر این نظراند. و هرچند قاضی « باقلانی » و ابن سریج و دیگران بقیاس گرائیده اند لیکن نظر آنانکه آنرا نفی کرده اند راجح است. و نباید توهم کرد که اثبات لغت در باب حدود لفظی است، زیرا حد راجع به معانی است بدین شرح که مدلول لفظ مجهول پوشیده عبارت از مدلول واضح مشهور است و حال آنکه لغت برای اثبات این است که لفظ فلان برای معنی فلان است. و فرق میان دو قسمت در نهایت وضوح است. ]

### دانش بیان<sup>۱</sup>

بیان در میان ملت اسلام دانشی نوین است و آن پس از علم عربی و لغت متداول شده است و از دانشهای مربوط بزبان است، زیرا آن دانش متعلق به الفاظ و هر مفهومی است که الفاظ آن را برساند و بدانها دلالت معانی بر آن مفهوم قصد شود. و به عبارت دیگر اموری که متکلم بدانها قصد افاده به شنونده از سخن خود می کند

---

۱ - مطالبی را که ابن خلدون در آغاز فصل آورده تنها مربوط به علم بیان نیست ، بلکه درباره علم معانی نیز بحث کرده است ، ولی ظاهراً در تداول وی یا مغربیان زمان او دو دانش معانی و بیان را یکی می شمرده اند وگرنه مسائل وابسته باحوال مسند و مسندالیه و حذف و قسرو غیره از دانش معانی و امور مربوط به تشبیه و کنایه و مجاز او استعمار از علم بیان است و مجموعه این دو دانش را امروز معانی بیان یا (Rhetorique) می نامند هر چند مولف در پایان فصل علم بیان را از « بلاغت » و بدیع مجزا ساخته لیکن از معانی نام نبرده است.

یا تصور مفرداتی است که مسند و مسندالیه واقع می شوند و برخی از آنها به برخی دیگر می پیوندند و دلالت کننده بر این معانی مفردات اسماء و افعال و حروف است و یا باز شناختن مسند ها از مسندالیه ها و ازمنه (زمانهای افعال) است و آنها بوسیله تغییر حرکات یا اعراب و ابنیه کلمات نشان داده می شوند و همه اینها صناعت نحو را تشکیل می دهند. از امور احاطه یافته و به واقعه هایی که محتاج به دلالت اند احوال سخن گویندگان بایکدیگر یا فاعلها و آنچه حال فعلی مقتضی آن می باشد، باقی می ماند که محتاج به دلالت بر فعل است زیرا این امر از کمال افاده می باشد و هنگامی که برای متکلم حاصل شود بمتنهای افاده در سخن خود می رسد و هر گاه بر هیچ قسمتی از آن شامل نشود البته از نوع سخن عرب شمرده نمی شود، زیرا دایره سخن عرب پهناور است و در نزد ایشان برای هر مقامی گفتاری است<sup>۱</sup> که پس از کمال اعراب و وضوح و روشنی مطلب آن گفتار بدان مقام معین اختصاص دارد مگر نمی بینی که در گفتار ایشان جمله: زید جاء نی، (زید نزد من آمد) با جمله: جاء نی زید (نزد من آمد زید)، مغایر است؟ از این نظر که در نزد متکلم هر یک از اجزای جمله مقدم شود همان با اهمیت تر و مورد نظر او است چنانکه کسی که می گوید: (جاء نی زید، نزد من آمد زید) سخن او می رساند که اهتمام وی در درجه اول به آمدن « مسند » است نه شخص « مسندالیه » و (آنکه می گوید: (زید جاء نی، زید نزد من آمد) گفتارش افاده می کند که اهتمام او پیش از آمدن « مسند » به شخص « مسند الیه » است.<sup>۲</sup> همچنین تعبیر از اجزای جمله به آنچه مناسب مقام باشد مانند موصول یا مبهم یا معرفه. و نیز بطور کلی تأکید اسناد بر جمله مانند اینکه سه جمله: (زید ایستاده است) (البته زید ایستاده است) (بیشک زید هر آینه ایستاده

۱ - هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد.

۲ - قسمت داخل پرانتز . در چاپ « پ » و نسخه خطی « ینی جامع » نیست.



است)<sup>۱</sup> بکلی از لحاظ دلالت با هم مغایراند هر چند از نظر اعراب با یکدیگر برابر می باشند زیرا جمله نخستین که از تأکید خالی است برای شنونده ای مفید واقع می شود که در این باره ساده بیندیشد و ذهن او از هرگونه تردیدی تهی باشد. و جمله دوم که به « البته » مورد تأکید واقع شده است برای کسی که تردید دارد مفید واقع می شود و جمله سوم برای منکر افاده می بخشد. و بنابر این جمله های مزبور متفاوتند. همچنین گوینده می گوید: آن مرد نزد من آمد.<sup>۲</sup> سپس بجای همان جمله بعینه می گوید: <sup>۳</sup> نزد من آمد، هنگامیکه مقصود وی از نکره آوردن « فاعل » تعظیم و بزرگداشت او باشد و اراده کند او مردی است که هیچ یک از مردان با وی همتا نیست. سپس باید دانست که سیاق جمله اسنادی گاهی خبری و گاهی انشائی است. نوع نخستین آن است که آن را خارجی<sup>۴</sup> باشد خواه که آن خارج مطابقت کند و خواه نکند و نوع دوم دارای خارجی نیست مانند طلب و انواع آن. آنگاه باید دانست که گاهی ترک عاطف میان دو جمله لازم می شود و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب داشته باشد و بدین سبب به منزله تابع مفرد جمله دوم قرار می گیرد از قبیل: نعت « صفت » یا تأکید یا بدل. و در این صورت عطف روا نیست و گاهی هم عطف لازم می آید و آن هنگامی است که جمله دوم محلی از اعراب نداشته باشد<sup>۵</sup> و گذشته از اینها گاهی مقام و محل سخن اقتضای اطناب یا ایجاز می کند و ناچار باید سخن را بر وفق اقتضای مقام موجز یا مفصل کرد.<sup>۶</sup> سپس گاهی لفظ را بکار می بریم و بجای اراده کردن منطوق آن اگر مفرد باشد لازم آن را اراده می کنیم

۱ - جمله های مزبور در عربی چنین است: زید قائم. ان زید ا قائم ان زید القانو که در فارسی بجای علائم (ان) و (ل) قیود تأکید می آوردند.

۲ - چائنی الرجال در فارسی حرف تعریف نیست و اغلب بوسیله این و آن کلمه را معرفی می کنند.

۳ - در فارسی هم (ی) نکره گاهی بر تعظیم دلالت کند چنانکه گویند ک فلانی مردی است یعنی مرد بزرگی است.

۴ - هرگاه برای نسبت کلام خارجی در یکی از زمانهای سه گانه باشد یعنی میان دو طرف در خارج نسبتی ثبوتی یا سلبی باشد که آن نسبت با این خارج مطابقت داشته باشد، چنین کلامی خبر است (از مطول).

۵ - این قسمت مربوط به بحث فصل و وصل است که در علم معانی زبان فارسی از مهمترین مباحث بشمار می رود.

۶ - تا اینجا مولف در باره عناوین علم معانی گفتگو کرد و قسمت بعد مربوط به علم بیان است.

مانند اینکه وقتی می گوئیم: زید شیر است مقصود حقیقت شیر که منطوق سخن است نمی باشد، بلکه شجاعت شیر را که از لوازم آن بشمار می رود قصد می کنیم و آنرا به زید نسبت می دهیم. و این شیوه سخن را « استعاره » می نامند و گاهی از لفظ مرکب دلالت بر ملزوم آن اراده می شود مانند: زید که دارای خاکستر بسیار است<sup>۱</sup> که بدان آنچه لازم آمده است از زید اراده می شود که بذل و بخشش و مهمان نوازی است، زیرا بسیاری خاکستر « در مطبخ خانه ای » ناشی از جود و مهمان نوازی است و بر آن دو صفت دلالت می کند<sup>۲</sup> و بنابر این این همه مواردی را که یاد کردیم دلالت های زاید بر دلالت های الفاظ مفرد و مرکب می باشد، بلکه اینها عبارت از کیفیات و احوالی برای واقعه هابشمار می روند که برای دلالت بر آنها در الفاظ نیز همان گونه کیفیات و احوال قرار داده شده و هر یک بر حسب آنچه مقام آنها مقتضی است می باشند.

و این دانشی که موسوم به بیان است مشتمل بر بحث از اینگونه دلالت است که مخصوص به هیئت و احوال در مقام های مختلف می باشد و بر سه گونه است:

- ۱- نوعی که در آن از این هیئت ها و احوالی بحث می شود که جمیع مقتضیات حال را با لفظ مطابق میکند و آنرا علم بلاغت می نامند.
- ۲- گونه ای که در آن از دلالت بر لازم لفظ و ملزوم آن گفتگو می شود و آن چنانکه گفتیم عبارت از استعاره و کنایه است و آنرا علم بیان می نامند.
- ۳- و باین دو گونه، نوع دیگری ملحق کرده اند که درباره آرایش و تحسین سخن گفتگو می کند و آن بیکی از انواع آراستین سخن صورت می پذیرد یا به سجعی که کلمه را متمایز می کند، یا تجنیسی که الفاظ را مشابه یکدیگر می سازد، یا

---

۱ - در چاپ « پ » و نسخه خطی « بینی جامع » چنین است خاکستر دیگهای زید بسیار است یعنی بجای زید کئی الرماد . زید کثیر رماد القدور است.  
۲ - و این را کنایه گویند.

ترصیعی که اوزان الفاظ را تقطیع می کند، یا توریه به ابهام معنایی پوشیده تر از آن بعلت آنکه لفظ آنها مشترک است [یا طباق بوسیله تقابل میان اضداد]<sup>۱</sup> و امثال اینها. و اینگونه را (علم) بدیع می نامند. 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 در این باره کسانی مانند جعفر بن یحیی و جاحظ و قدامه و امثال ایشان تألیفاتی کرده اند که چنان بمقصود وافی نیست آنگاه همچنان مسائل این فن اندک اندک تکمیل می شد 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 تصرف و بیان تألیف کرد و این فن را برخی از قسمت های آن قرار داد و متأخران آنرا از کتاب وی فرا گرفتند و امهاتی از آنرا تلخیص کردند که تا این روزگار هم متداول است چنانکه سماکی<sup>۲</sup> 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)<sup>۳</sup> بدین امر اهتمام ورزیده اند و در این عصر مردم مشرق در شرح دادن و تعلیم تلخیص بیش از دیگر کتب عنایت دارند. و خلاصه شرقیان در این فن از غربیان پایدار و تواناتراند و سبب آن (خدا دانانتر است) این است که فن مزبور در میان علوم زبان جنبه کمالی و تفننی دارد و صنایع کمالی و تفننی در مرحله ترقی عمران و اجتماع یافت 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 می دهند به تفسیر زمخشری است و کلیه

۱ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

۲ - سکاکی در کتاب تبیان. نسخه «ینی جامع» و چاپ «پ» و دیگر چاپها و دسلان صورت متن را از نسخه خطی B نقل کرده است و در حاشیه می نویسد: سیوطی و حاجی خلیفه از سماکی نام نبرده اند.

۳ - جمله داخل پرانتز از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نقل شد و در چاپ «پ» وجود ندارد.

مباحث آن مبتنی بر این فن است و اصل و اساس آن فن بشمار می رود و نوعی که بمردم مغرب اختصاص یافته به ویژه علم بدیع است که این علم را در شمار علوم ادب شعری<sup>۱</sup> قرار داده و آنرا به عناوین گوناگون منشعب ساخته و به ابواب متعدد تقسیم کرده و گونه های مختلفی از آن پدید آورده اند و گمان می کنند ایشان آن را از زبان عرب استنباط کرده اند و آنچه انگیزه مغربیان در آموختن و فرا گرفتن این فن شیفتگی آنان به آرایش الفاظ می باشد و گذشته از این فرا گرفتن علم بدیع آسان است و آموختن فنون بلاغت و بیان برای مغربیان کاری دشوار جلوه کرده است، زیرا در فنون مزبور اندیشه های دقیق و معانی دشوار می باشد و از این رو از فرا گرفتن آن دوری جسته اند. و از کسانی که در علم بدیع از مردم افریقه بتالیف پرداخته اند ابن رشیق است که کتاب «عمده» او مشهور می باشد و بسیاری از اهالی افریقه واندلس از روش وی در این کتاب پیروی کرده ند و باید دانستکه ثمره این فن این است که انسان را به فهم اعجاز قرآن رهبری می کند زیرا اعجاز قرآن در کمال دلالت آن بر جمیع مقتضیات احوال خواه از لحاظ منطوق و خواه از نظر مفهوم می باشد و این بالاترین مراتب سخن توأم با کمال<sup>۲</sup> در چیزهایی است که بانتخاب الفاظ و حسن تنظیم و ترکیب آن اختصاص دارد و این همان اعجازی است که فهم ها از درک آن عاجز شده است تنها برخی از دقایق آنرا کسانی می فهمند که در نتیجه انس بسیار بزبان عربی ذوق و ملکه آن برای ایشان حاصل آمده است و هریک از آنان به اندازه ذوق خود اعجاز آنرا درک میکند و به همین سبب مشاعر و مدارک تازیانی که قرآن را از مبلغ آن شنیده اند در بالاترین مراتب قرار دارد، زیرا آنها از پیشقدمان عرصه سخن و که بدان (نقادای) آن بشمار می رفته و حداکثر ذوق نزد ایشان به بهترین و صحیح ترین وجه وجود داشته است. و آنانکه بیش از هر کس

---

۱ - شرعی . « پ »

۲ - و این بالاترین مراتب کمال « پ »

باین فن نیازمنداند مفسران می باشند و بیشتر تفاسیر متقدمان از این فن عاری است و مولفان آنها در این باره غفلت ورزیده اند تا آنکه جار الله زمخشری پدید آمد و کتاب خود را در تفسیر وضع کرد و آیات قرآن را بروفق احکام این فن مورد تتبع قرار داد بدانسان که برخی از قسمتهای اعجاز آن آشکار شد و از این رو اگر وی عقاید بدعت گذاران را هنگام اقتباس آنها از قرآن بوجود بلاغت تأیید نمی کرد تفسیر وی در میان تفاسیر بسبب این مزیت منحصر بفرد می شد و بهمین سبب بسیاری از اهل سنت با بضاعت و افری که صاحب این کتاب در بلاغت دارد از آن اجتناب می ورزند، ولی اگر کسی عقاید سنت را بطور استوار بداند و در این فن تا حدی مشارکت جوید تا بتواد 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 بر وی لازم است که این کتاب را مطالعه کند تا به برخی از نکات اعجاز دست یابد و درعین حال از بدعتها و هوی های آن هم مصون بماند. و خدا هر کس را بخواهد به میان راه رهبری می فرماید.

### دانش ادب

این دانش، موضوعی ندارد که دراثبات عوارض یا نفی آن نگرسته شود بلکه مقصود از آن درنزد اهل زبان ثمره و نتیجه آن است که عبارت از مهارت یافتن در دوفن نظم و نثر بر اسلوبها و مقاصد زبان عرب است بهمین سبب سخنان عرب را (برای حفظ کردن) گرد می آورند بامید اینکه ملکه آن برای آنان حاصل شود از قبیل شعرهایی که در طبقه عالی شعر است و سجعهائی که در زیبایی و استحکام با آن شعار برابر می باشند و مسائلی از لغت و نحو که در ضمن آنها پراکنده و متفرق است چنانکه جوینده و مطالعه کننده اینگونه بر گزیده های ادبی غالباً قسمت عمده قوانین عربی را استقرار می کند و درعین حال برخی از ایام « جنگهای » عرب را می خواند و بدین وسیله بنکاتی که درباره این جنگها در اشعار شاعران آمده است پی می برد و

همچنین انساب مهم و مشهور و اخبار عمومی را مورد مطالعه قرار می دهد، و مقصود از فرا گرفتن همه اینها این است که بر خواننده و جوینده ادب هیچیک از سخنان ادبی و شیوه ها و مضامین و مقاصد بلاغت عرب هنگام بررسی و پیچوئی آنها پوشیده نماند، زیرا ملکه بوسیله حفظ کردن هنگامی حاصل می شود که شخص آن مطالب را بفهمد و بنابر این جوینده این ملکه ناگزیر است به مقدم داشتن همه چیزهایی که فهم او متوقف بر آنهاست. پس از این مقدمه اگر بخواهند حد « تعریف» این فن را یاد کنند می گویند: ادب عبارت از حفظ اشعار و اخبار عرب و فرا گرفتن از خرمن هر دانش خوشه ای است. و منظور از این دانشها علوم مربوط بزبان و علوم شرعی فقط از لحاظ متون آنهاست که عبارتند از قرآن و حدیث. زیرا در زبان عرب مدخلی برای غیر این علوم نیست بجز شیوه ای که برخی از متأخران بدان گرائیده اند و آن این است که این گروه از لحاظ شیفتگی بصناعت بدیع هنگام آوردن صنعت توریه در اشعار خویش سخن را به اصطلاحات علمی سوق می دهند از این رو صاحب این فن با این کیفیت ناگزیر باید اصطلاحات علوم را بداد تا بفهم آنها قیام کند. و ما از مشایخ خودتان در مجالس تعلیم شنیدیم که اصول و ارکان این فن چهار دیوان است: ۱- ادب الکاتب تألیف ابن قتیبه ۲- کامل مبرد ۳- البیان والتبیین جاحظ ۴- نوادر ابوعلی قالی بغدادی. و بجز کتب چهار گانه هر چه هست دنبال روی از آنها و فروعی از اصول مزبور می باشد و کتب ادبای جدید در این باره بسیار است. و در صدر اول از عصر ادب فنی، غنا (آواز خوانی) از اقسام این فن بشمار می رفت، چون غنا تابع شعر است و چیزی جز آهنگ آن نمی باشد و نویسندگان و فضلائی که از خواص دولت عباسیان بشمار می رفتند از لحاظ دلبستگی که به فرا گرفتن شیوه های گوناگون و فنون شعر داشتند نسبت به آموختن غنا ابراز علاقه می کردند و بدین سبب پیشه کردن آن در عدالت و مروت مورد طعن نمی شد. و قاضی ابوالفرج اصفهانی کتاب خویش را درباره آغانی (سرودها) تألیف

کرد و در آن اخبار و اشعار انساب و ایام (جنگها) دولتهای عرب را گرد آورد و مبنای آن کتاب را برغنا درباره صد صوت (آواز) قرار داد که مغنیان آنها را برای رشید برگزیده بودند و او در این موضوع بخوبی از عهده بر آمده و کتابی بسیار جامع و کامل فراهم آورد. است و سوگند یاد می کنم که کتاب او دیوان عرب و مجموع بهترین و نیکوترن آثار پراکنده ای بود که گذشتگان در هر یک از فنون بیاد گار گذاشته بودند از قبیل: شعر و تاریخ و غنا و دیگر کیفیات و آداب. و تا آنجا که ما اطلاع داریم در این باره کتاب نظیر آن وجود ندارد و مباحث آن کتاب بمنزله غایت بلندی است که هر ادیبی برای نیل بدان همت می گمارد. و در برابر کمال آن متوقف می شود. و چگونه می تواند بدان غایت نائل آید؟<sup>۱</sup> و ما هم اکنون بطور اجمال بتحقیق مسائلی از علوم زبان می پردازیم که درباره آنها گفتگو کردیم، و خدا راهنمای انسان براه صواب است.

## فصل ۳۸

### 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 می باشند و مهارت یا عجز در تعبیر وابسته بکمال یا نقصان آن استعداد یا ملکه است و این ملکه از راه مطالعه و فرا گرفتن مفردات پدید نمی آید، بلکه باید ترکیبات را آموخت و از این رو هر گاه برای متکلم در ترکیب کردن الفاظ مفرد برای تغییر از معنیهای که اراده می کند ملکه کامل حاصل آید و هم در تعبیر از معانی ترکیباتی در نظر آورد که سخن با مقتضای حال

---

۱ - در اینجا دکتر طه حسین بی آنکه خود بمتن عربی مقدمه مراجعه کند از روی ترجمه دسلان که بغلط ضمیر مونث « بها» را در جمله « وانی له بها » به کتاب برگردانده است در صورتیکه ضمیر مزبور به « غایه» بر می گردد، این خلدون را مورد انتقاد قرار داده و نوشته است او بی آنکه آغانی را ببیند از آن گفتگو کرده است، ولی ساطع الحصری مولف « در اسات عن مقدمه ابن خلدون» بتفصیل انتقاد دکتر طه حسن را رد کرده است. رجوع به ( در اسات عن مقدمه ابن خلدون ص ۵۸۸ ) شود.

مطابقت کند، آنوقت به غایت افاده مقصود خود بشونده می رسد. و معنی بلاغت نیز همین است. و ملکه ها و استعدادها جز بتکرار فعال بدست نمی آیند، زیرا هر فعلی نخست که روی می دهد از آن صفتی بذات انسان باز می گردد و پس از تکرار آن صفت به حالی تبدیل می شود 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 می شود. بنابر این متکلم عرب هنگامی که ملکه لغت عربی در وی موجود بود سخنان و شیوه های تعبیر هم نژادان خود را در ضمن مکالماتی که با یکدیگر می کردند می شنود و به چگونگی تعبیر از مقاصدشان گوش فرا می داد همچنانکه کودک استعمال مفردات را می شنود و آنها را فرا می گیرد و سپس ترکیبات را می شنود و آنها را هم می آموزد و آنگاه این تعبیرات همچنان و دمبدم از هر متکلمی تجدید می شود و استعمال آنها را بتکرار می شوند تا سرانجام الفاظ و ترکیباتی را که آموخته است بمنزله ملکه و صفت راسخی می گردد و او هم مانند دیگران مقاصد خود را تعبیر می کند. بدینسان زبانها و لغات از نسلی بنسل دیگر انتقال می یابند و مردم بیگانه و کودکان آنها را می آموزند و از اینجا معنی گفتار عامه معلوم می شود که می گویند: زبان برای عرب طبعاً حاصل می شود یعنی بوسیله نخستین ملکه ای بدست می آید که آن از خودشان گرفته شده است نه از اقوام دیگر.

سپس دیری نگذشت که این ملکه قبیله مضر بعلت اینکه با بیگانگان آمیزش کردند فاسد شد و سبب فساد آن چنین بود که نوزاد این نسل ایشان در تعبیر از مقاصد کیفیات دیگری را بجز کیفیاتی که مخصوص عرب بود می شنید و بعلت آمیزش با گروه بسیاری از بیگانگان با همان کیفیات از مقاصد خود تعبیر می کرد و در عین حال کیفیات تعبیر عرب را نیز می شنید و در نتیجه امر بر او مشتبه می شود و قسمتی از این و قسمتی از آن را فرا می گرفت و بدین سبب ملکه تازه ای پدید آمد که نسبت به ملکه نخستین ناقص بود. این است معنی فساد زبان عربی. و از این



رو زبان قریش فصیح ترین و صریحترین لغات عرب بشما رمی رفت، زیرا آنان از ممالک غیر عرب از همه جهات وجوانب دور بودند و پس از قریش لغات قبایلی بهتر بود که در پیرامون قریش می زیستند مانند: ثقیف و هذیل و خزاعه و بنی کنانه و غطفان و بنی اسد و بنی تمیم، ولی قبایلی که از ایشان دور بودند مانند ربیع و لخم و جذام و غسان و ایاد و قضاعه و عرب یمن که از همسایگان ایران و روم و حبشه بشمار می رفتند، ملکه زبانشان کامل نبود، زیرا با بیگانگان آمیزش می کردند، و اهل صناعت علوم عربی بنسبت دور قبایل از قریش بصحت و فساد لغات آنان استدلال می کنند. و خدا داناتر است.<sup>۱</sup>

### فصل ۳۹

#### در اینکه لغت عرب در این روزگار زبان مستقلی مغایر لغت

##### مضر و حمیر است

از این رو که می بینیم این زبان در بیان مقاصد و ایفای دلالت برفوق سنت های زبان مضری است و هیچیک از اصول آنرا بجز دلالت حرکات بر تعیین کردن فاعل از مفعول از دست نداده است. و بدین ترتیب بجای آن تقدیم و تأخیر و قوائمی متداول کرده اند که بر خصوصیات مقاصد دلالت می کنند، ولی با این تفاوت که بیان و بلاغت در زبان مضری<sup>۲</sup> بیشتر و ریشه دارتر است، زیرا الفاظ به اعیانشان برمعانی به اعیانشان دلالت می کنند و آن وقت مقتضای حال که ایشان آنرا « بساط حال » می نامند همچنان بچیزی نیازمند می باشد که بر آن دلالت کند و هر معنائی را ناگزیر باید احوالی فرا گیرد که بدان اختصاص دارد، از این رو باید این احوال در ادای مقصود مورد نظر باشند، زیرا جزو صفات آن می باشند. و احوال مزبور در همه

۱ - در جاهای مصر و بیروت چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست.

۲ - در متن همه چاپهای « مضری » ولی در نسخه خطی « بنی جامع » « عربی » است و پیداست ه صورت متن صحیح است.

زبانها غالباً بوسیله الفاظی نشان داده می‌شوند که مخصوصاً برای این منظور وضع می‌گردند لیکن در زبان عربی از راه کیفیات و خصوصیاتی که در ترکیبات الفاظ روی می‌دهد نشان داده می‌شوند از قبیل تقدیم و تأخیر یا حذف یا حرکت اعراب. و گاهی آنها را بوسیله حروفی نشان می‌دهند که مستقل نیستند و به همین سبب چنانکه یاد کردیم، طبقات سخن در زبان عربی برحسب تفاوت دلالت بر این کیفیات، گوناگون و مختلف است و از این رو سخنان عربی موجز تر و در تأدیه مقصود، الفاظ و عبارات آن از همه زبانها کمتر است. و این معنی گفتار پیامبر ﷺ است که فرمود: «در سخن گفتن جوامع کلم بمن ارزانی شده و گفتار من بحد کافی مختصر و موجز است.» و در این خصوص باید موضوعی را که درباره عیسی بن عمر حکایت شده است در نظر گرفت و آن این است که یکی از نحویان به وی گفت: من نوعی تکرار در گفتار عرب می‌بینم که می‌گویند: زید ایستاده است «زید قائم» البته زید ایستاده است «ان زید ا قائم». بیشک زید هر آینه ایستاده است «ان زید القائم» در صورتیکه معنی هر سه جمله یکی است ولی عیسی بن عمر گفت معانی آنها مختلف است، زیرا جمله نخستین برای افاده کسی است که ذهن او خالی از ایستادن زید است. و دوم برای کسی است که از ایستادن زید آگاه شد، ولی آنرا انکار کرده است.<sup>۱</sup> و سومی برای کسی است که در انکار خود اصرار می‌ورزد. پس از اختلاف دلالت برحسب اختلاف احوال است. و این نوع بلاغت و بیان پیوسته تا این روزگار عادت و شیوه عرب بوده است و نباید در این باره به اشتباه کاریهای نحویان اعتنا کرد که تنها اهل صناعت اعراب اند و ادراکاتشان از تحقیق عاجز است چه آنها گمان می‌کنند از این رو بلاغت در این عصر از میان رفته و زبان عربی فاسد شده

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» چنین است، ولی در چاپهای مصر و بیروت بجای «انکار» تردید آمده است.

است که به اعراب اواخر کلمات همان فنی که آنان بخواندن و مطالعه آن سرگرمند، فساد راه یافته است.

و این گفتاریست که تشیع در طبایع آنان فرو کرده و عجز و ناتوانی آنرا بر اندیشه و دل آنان القا کرده است. و گرنه ما هم اکنون می بینیم که بسیاری از الفاظ عرب همچنان بر وضع نخستین باقی هستند و تعبیر از مقاصد و تفاوت در تعبیر بنسبت اختلاف وضوح و صراحت تا هم اکنون نیز در سخن ایشان موجود است و در مکالمات آنان شیوه ها و فنون گوناگون زبان خواه نظم و خواه نثر وجود دارد. خطیب بلیغ و شیوا در انجمنها و مجالس ایشان سخنوری می کند و شاعر توانا اشعار شگفت آور میسراید و ذوق درست و طبع سلیم گواه بر این ادعا است. و عرب هیچیک از کیفیات زبان مدون را بجز حرکات اعراب اواخر کلمه ها از دست نداده است و اعراب همان کیفیتی است که تنها در زبان مضر روشی یگانه و طریقه‌های معروف بشمار می رود و آن هم برخی از احکام زبان است و علت آنکه زبان مضر مرود توجه واقع شده است این است که زبان آن قبیله پس از استیلا یافتن عرب بر کشورهای عراق و شام و مصر و مغرب در نتیجه آمیزش با ملتهای غیر عرب فاسد شد و ملکه آن بصورتی در آمد که بجز شکل نخستین بود، چنانکه گوئی بزبان دیگری تبدیل شد و صورتیکه قرآن بدان زبان نازل گردیده و حدیث نبوی بدان نقل شده بود و قرآن وحدیث دو رکن و اساس دین اسلام بشمار می رفتند و چون بیم آن می رفت 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 و مسائل گردید و آنرا بنام علم نحو و صناعت عربی خواندند و در نتیجه فن محفوظ و دانش مدونی فراهم آمد و بمنزله نردبانی شد که برای فهم کتاب خدا و سنت رسول صلی الله علیه و آله وی از آن ارتقا می جویند و شاید اگر ما در

این روزگار بزبان عربی کنونی توجه می کردیم و در صدد استقرار احکام آن بر می آمدیم بجای نشان دادن حرکات اعراب [که بدان فساد راه یافته بود]<sup>۱</sup> در دلالتشان امور دیگری را بر می گزیدیم که در آن موجود است و بمنزله قوانینی می باشند که به آن زبان اختصاص یافته اند و شاید آنوقت وضع اواخر کلمات بصورتی در می آمد که با شیوه نخستین زبان مضر مغایرت پیدا می کرد زیرا زبان و ملکات آن به رایگان و تصادفی به دست نمی آید و در گذشته زبان مضرى بازبان حمیری نیز به همین مثابه بود لیکن بسیاری از موضوعات زبان حمیری و صرف کلمات آن در زبان مضرى تغییر یافت و گواه آن منقولات موجود در نزد ماست. و این برخلاف کسانی است که بعلت کوه فکری می پندارند زبان حمیر و مضر هر دو یکی هستند و می خواهند زبان حمیری را برطبق قواعد و قوانین زبان مضرى بکار برند

چنانکه برخی از آنان اشتقاق کلمه حمیری قیل<sup>۲</sup> را از (قول) پنداشته. و درباره بسیاری از کلمات دیگر حمیری نیز بچنین پندارهائی گرائیده اند در صورتیکه نظر ایشان درست نیست و زبان حمیر زبان دیگری بجز زبان مضر است و در بسیاری از معانی و صرف کلمات و حرکات اعراب با آن مغایر است. چنانکه زبان عرب امروزی با لغت مضر تفاوت بسیار دارد. منتها چنانکه گفتیم عنایتی که بلغت مضر مبذول گریده بخاطر شریعت است و انگیزه آنان به اینهمه استقرار و استنباط قواعد، حفظ شریعت بوده است، ولی در عصر ما چنین انگیزه ای وجود ندارد که ما را به آن شیوه تحقیق و پیچوئی برانگیزد. و از خصوصیاتى که در لغت این نژاد عربى (مضر) در این عصر نمودار است و با آنکه در سرزمینهای مختلف سکونت دارند آن را از دست نداده اند، چگونگی تلفظ « قاف » است چه آنان این حرف را از مخرج قانی تلفظ نمی کنند که در میان مردم شهر نشین متداول است و چنانکه در کتب علوم عربی

۱ - از چاپ « پ » و نسخه خطی « بنی جامع »

۲ - « بفتح ق » پادشاه و بقولی پادشاه حمیر و برخی گویند بمعنی رئیس است که از پادشاه فروتر است ( واصل آن قیل ) مانند میت « است ) و بدان از این رو نامیده شده که هرچه می خواهد می گویدح اقوال و اقبال . ( از اقرب الموارد ) .

نوشته اند مخرج آن از انتهای زبان و مافوق آن از کام (حنک) بالاست،<sup>۱</sup> بلکه آنها آن حرف را به لهجه ای بین کاف و قاف تلفظ میکنند و کلیه افراد و نژاد مزبور این لهجه را همچنان حفظ کرده و در هر جا باشند خواه در مشرق و خواه در مغرب آنرا از دست نمی دهند چنانکه لهجه مزبور برای قوم مضر علامت خاصی در میان تمام ملتها و نژادها بشمار می رود و تنها به آنان اختصاص دارد و هیچ قوم دیگری با آنان در این لهجه شرکت نمی جوید. بحدیکه هر گاه کسانی بخواند خود را عرب نشان دهند و بدان قوم منسوب دارند و در میان آنان داخل شوند، در تلفظ با این حرف از آن قوم تقلید می کنند. و بعقیده مضریان بازشناختن عربی صریح از دخیل در اینکه از نژاد عرب خالص اند یا شهری وابسته بتلفظ این قاف است همین لهجه نشان می دهد که زبان ایشان عینا لغت مضر است، زیرا بیشتر نسلی که اکنون باقی مانده اند و بیشتر روسای ایشان خواه در مشرق و خواه در مغرب از فرزندان منصور ابن عکرمه بن حفصه بن قیس بن غیلان می باشند چه از شاخه سلیم بن منصور و چه از شاخه بنی عامر بن صعصعه بن معاویه بن بکر بن هوازن بن منصور. و ایشان در این عصر از همه ملتها در سرزمین های آباد بیشتراند و اکثریت با آنان است و از اعقاب مضر می باشند و سایر نژادهائی که با ایشان هستند (مانند بنی کهلان)<sup>۲</sup> در تلفظ باین قاف از آنان تقلید می کنند. و این لهجه را نسل حاض اختراع نکرده بلکه در طی قرون متوالی بارث به آنان رسیده است و از آن پیداست که همین لغت زبان مضریان پیشین و شاید بعینه زبان پیامبر ﷺ باشد و این معنی را فقیهان خاندان نبوت ادعا کرده و گمان برده اند هرکه در ام القرآن (سوره فاتحه) الصراط المستقیم را بجز قاف لهجه این نسل تلفظ کند، کلمه را غلط خوانده و نمازش باطل است. و نمی دانم این گمان

۱ - همچنین آنها این حرف را از مخرج کاف نیز تلفظ نمی کنند با آنکه مخرج آن پائین تر از جایگاه قاف و قسمتهای پائین کام بالاست، این عبارت در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست، ولی در چاپهای مصر و بیروت وجود دارد.

۲ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

از کجا پدید آمده است. چه لغت شهرنشینان را ایجاد نکرده اند، بلکه شهرنشینان لهجه مزبور را از روزگار پیشینان خود نقل کرده و آنها اغلب از خاندان مضر بوده اند که هنگام فتح ممالک به شهرها وارد شده اند و مردم آن نسل نیز آنرا وضع نکرده اند بخصوص که ایشان از آمیزش با شهر نشینان غیر عرب دورتر بوده اند پس بهتر آن است که بدلیل آنکه لهجه مزبور در نزد آنان یافت می شود بگوئیم از یادگارهای پیشینان آنان است گذشته از اینکه کلیه این نژاد خواه در مغرب و خواه در مشرق در تلفظ به آن یکسان اند و لهجه مزبور خصوصیتی دارد که بدان عربی فصیح از لهجه زشت و شهری نیز شناخته می شود.<sup>۱</sup>

[ و ظاهراً این قافی که نسل عرب بادیه نشین بدان تکلم می کند از مخرج قافی است که پیشینان آنان آنرا تلفظ می کرده اند و البته مخرج قاف وسیع است چنانکه اول آن از بالای کام (حنک) و آخر آن از مخرجی است در پائین مخرج کاف. و بنابر این کسانی که از بالای کام بدان نطق میکنند مردم شهر نشین اند و آنانکه آنرا از پائین مخرج کاف تلفظ میکنند نسل بادیه نشین می باشند و بدین طریق گفتار فقیهان خاندان نبوت وارد نیست که می گویند ترک مخرج قاف در ام القرآن (سوره فاتحه)<sup>۲</sup> نماز را باطل می کند، زیرا کلیه فقیهان شهر نشین برخلاف این نظر هستند و بعید است که آن را مهمل گذاشته باشند، بله وجه آن همان است که ما یاد کردیم. راست است که ما هم می گوئیم ارحج و اولی همان مخرجی است که نسل بادیه نشین « معاصر » بدان نطق می کنند، زیرا چنانکه یاد کردیم تواتر آن در میان ایشان گواه بر این است که مخرج مزبور زبان نخستین نسل از پیشینان آن طایفه است و بنابر این زبان پیامبر ﷺ می باشد و این همچنین بر ادغام ایشان آن را در کاف

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت فصل در اینجا بدینسان پایان می باشد: پس این نکته را نیز دریاب. و خدا راهنمای آشکار است، ولی در چاپ « پ » و نسخه خطی « بنی جامع » مطالب داخل گروه نیز دیده می شود  
۲ - یعنی سراط المستقیم.

ترجیح دارد، بسبب قرب دو مخرج. و اگر بدینسان می بود که شهر نشین آنرا از بیخ کام تلفظ می کند آنوقت مخرج آن بکاف نزدیک نمی بود و ادغام نمی شد. گذشته از اینها جعل عربیت این قافی را که مخرج آن بکاف نزدیک است ذکر کرده اند و می گویند این همان حرفی است که نسل عرب بادیه نشین امروز بدان تلفظ می کند و مخرج آن بعنوان حرفی مستقل میان مخرج قاف و کاف تعیین شده است، ولی چنین نظری دور از منطق است. و ظاهراً چنین بنظر می رسد که لهجه مزبور چنانکه یاد کردیم بعلت اتساع مخرج قاف از آخر مخرج آن پدید می آید. و هم آن گروه به زشتی و قبح<sup>۱</sup> آن را تصریح می کنند و گویا در نزد ایشان بصحت نپیوسته است که حرف مزبور لغت نسل نخستین است در صورتیکه مایاد آور شدیم که این تلفظ ایشان پیوسته به نسل نخستین است، زیرا ایشان زبان را از پیشینیان خود پشت در پشت بارث برده اند و لهجه مزبور از شعارهای خاص ایشان می باشد و اینها همه دلیل بر این است که یاد گارهای نخستین نسل و زبان پیامبر ﷺ است چنانکه همه اینها را یاد کردیم.

و ممکن است کسی گمان کند این لهجه قاف متداول در میان شهر نشینان منشعب از حرف قاف عرب نیست، بلکه لهجه مزبور بسبب آمیزش عرب با عجم (غیر عرب) پدید آمده است و عربها هم بشیوه عجمان آنرا تلفظ می کنند و بنابر این حرف مزبور از حروف زبان عرب نیست.

ولی آنچه بقیاس نزدیکتر است همان است که ما یاد کردیم و گفتیم دو لهجه مزبور یک حرف بیش نیستند منتها حرف قاف دارای مخرج وسیعی است. پس باید این نکته را نیک دریافت و خدا راهنما و آشکار کننده است ]

---

۱ - در چاپ پاریس ج ۳ ص ۳۰۵ کلمه استقباح بعلط « اسقباح »! چاپ شده ولی در نسخه خطی « ینی جامع » ( استقباح ) است.

## فصل ۴۰

### در اینکه زبان شهر نشینان و مردمان شهرهای بزرگ

#### لغت مستقلی مخالف لغت مضر است.

باید دانست که معمولاً مکالمه شهر نشینان نه بزبان مضر قدیم و نه بزبان نژاد کنونی آن قوم است، بلکه ایشان بزبان دیگر مستقلی که هم از لغت مضر و هم از زبان این نژاد عربی کنونی دور می باشد سخن میگویند و درعین حال از زبان مضر دور تر است و اینکه گفتیم لغت مستقلی است دلیل آن آشکار است و گواه آن مغایرتی است که در نزد نحویان غلط بشمار می آید. واصطلاحات این زبان با همه اینها در شهرهای مختلف با هم متفاوت است، زیرا زبان مردم مشرق تا حدی مباین زبان مردم مغرب است و باز زبان اندلسیان با هر دو زبان مزبور اختلاف دارد.

و هر یک از مردم کشورهای مزبور در ادای مقصود و تعبیر از اندیشه های دورنی خود اصطلاحات و لغات خویش را بکار می برند و معنی لغت و زبان نیز همین است و فقدان اعراب در زبان ایشان زیانی ندارد، چنانکه در لغت عرب این عصر آنرا بیان کردیم. و اینکه گفتیم زبان شهریان نسبت به زبان نژاد امروزی از زبان نخستین مضری دورتر است بدین سبب است که دوری از یک زبان در نتیجه آمیزش با بیگانگان است و بنابر این هر قومی بیشتر با بیگانگان در آمیزد لهجه اش از زبان اصلی دورتر خواهد شد، زیرا چنانکه گفتیم ملکه و استعداد زبان تنها بسبب تعلیم بدست می آید، ولی ملکه اینگونه کسان عبارت از ملکه ای است مرکب از ملکه نخستین که از اعراب است و ملکه دومین که ویژه بیگانگان می باشد از این رو بهمان میزانی که از بیگانگان می شوند و بر آن پرورش می یابند از ملکه نخستین دور می شوند. و باید این موضوع را در شهرهای افریقیه و مغرب و اندلس و مرق در نظر گرفت. اما در افریقیه و مغرب عرب با بربرهای بیگانه در آمیخته است زیرا بربرها در آن سرزمین عمران و اجتماع فراوانی دارند و تقریباً هیچ شهر و دسته ای از



بربرها خالی نیست این است که کلمات و لهجه عجمی (خارجی) بر زبان ایشان که در اصل عربی بود غلبه یافت و بمنزله لغت آمیخته دیگری گردید که الفاظ بیگانه بعلت آنچه یاد کردیم در آن غلبه داشت و بنابر این زبان مزبور از لغت نخستین دورتر است. همچنین در مشرق پس از آنکه عرب بر ملت‌های آن سرزمین چون ایرانیان و ترکان غلبه یافت با ایشان در آمیخت و لغات ایشان در میان عرب‌ها بوسیله کارگران و کشاورزان و اسیرانی که آنان را بصورت خدمتکاران در آورده بودند و هم دایگان و پرورش دهندگان کودکان متداول شد و در نتیجه زبان ایشان بعلت فساد ملکه آن فاسد گردید چنانکه بزبان دیگری مبدل شد همچنین در اندلس با بیگانگی چون جلالقه و فرنگان در آمیختند. و کلیه مردم شهرهای این اقلیم‌ها دارای لغت دیگری مخصوص بخودشان شدند که از یک سو زبانشان با لغت مضر مخالف بود و از سوی دیگر چنانکه یاد خواهیم کرد زبان هر اقلیم با زبان اقلیم دیگر آنچنان تفاوت داشت که گوئی بسبب استحکام ملکه آن درنسل‌های ایشان، زبان دیگری است.

و خدا آنچه بخواهد می آفریند.<sup>۱</sup>

## فصل ۴۱

### در آموختن زبان مضر

باید دانست که ملکه زبان مضر در این روزگار از میان رفته و فاسد شده است و زبان کلیه مردم نسل امروزی ایشان با لغت مضر که قرآن بدان نازل گردیده مغایر است. و آنچنانکه یاد کردیم بسبب در آمیختگی با زبانهای بیگانگان لغت دیگری شده است، ولی از آنجا که (چنانکه گذشت) لغات ملکاتی بیش نیستند آموختن آنها مانند همه ملکات امکان پذیر است. و کسانی که جویای فرا گرفتن این ملکه هستند راه آموختن آن این است که بحفظ کردن سخنان قدیم ایشان که بر وفق

---

۱ - والله یخلق ما یشاء. س، ۵ (مائده) آ: ۲۰ و در جایهای مصر و بیروت این جمله نیز اضافه شده است، و تقدیر می کند.

شیوه‌ها و اسلوبهای زبان آنان است آغاز کنند از قبیل قرآن و حدیث و گفتار سلف و مکالمات بزرگان و فحول عرب که آنها را بصورت نثر مسجع و شعر بیان کرده‌اند و سخنان مولدان<sup>۱</sup> در همه فنون زبان عرب تا بعلمت محفوظات بسیار از نظم و نثر سخنان ایشان در شمار کسانی در آیند که در میان عرب پرورش یافته و روش تعبیر از مقاصد را از آنان فرا گرفته‌اند. آنگاه عملاً بتعبیر از منویات خود برحسب عبارات و ترکیبات و چگونگی نظم و ساختمان جمله‌های عربی آغاز می‌کنند و محفوظات را که از شیوه‌ها و ترتیب الفاظ ایشان فرا گرفته‌اند بکار می‌برند. آنوقت بسبب این محفوظات و بکار بردن آنها ملکه آن زبان برای آنان حاصل می‌شود هر چه بیشتر محفوظات فرا گیرند و بکار برند آن ملکه راسختر و نیرومندتر می‌شود و با همه اینها آموزنده آن به طبعی سلیم و فهمی نیکو نیازمند است تا بتواد تمایلات و آرزوها و ترکیب‌های سخن ایشان را در یابد و آنها را با مقتضیات احوال تطبیق کند و ذوق بدین امر گواهی می‌دهد و آن از این ملکه و طبع سلیم در ملکه بوجود می‌آید، چنانکه درآینده درباره آن «ذوق» گفتگو خواهیم کرد.

و نیکوئی و زیبایی سخن مصنوع خواه نظم یا نثر وابسته به محفوظات بسیار و بکار بردن آنهاست و کسی که این ملکات را بدست آورد لغت مضر را آموخته است و چنین کسی بسبب بلاغت در آن ناقدی بصیر می‌شود و بدین سان سزاست که لغت مضر را بیاموزند، و خدا هر که را بخواهد رهبری می‌فرماید.<sup>۲</sup>

---

۱ - شاعران عرب را بسه دسته تقسیم می‌کردند. الف - شاعران جاهلیت (پیش از اسلام). ب - شاعران مخضرم (آنانکه هم عصر جاهلیت و هم عصر سلام رادری کرده‌اند). ج - شاعران مولد یعنی شاعران پس از صدر اسلام و صاحب اقرب الموارد آرد: کلمه مولد «بضم (م) و فتح (و) (ل) مشدد» بمعانی تازه و عربی ناخالص نیز آمده است ابوالبقا در کلیات گوید. هر لفظ اصیل عربی را که به افزودن همزه یا حذف آن یا حرکت دادن یا سکون آن تغییر دهند مولد نامند، و نیز آرد: مولد کسی است که در میان عرب متولد شود و بافرزندان ایشان پرورش یابد و به آداب ایشان خو گیرد. و صاحب اساس گفته است، مولد سخنی است که دراصل عربی نباشد یعنی بعدها آنرا ایجاد کنند و در گذشته از سخنان ایشان نبوده است.

۲ - والله یهدی من یشاء س : ۲ (بقره) آ : ۱۳۶ و اشاره به آیه ۹۵ سوره ۱۶ (النحل) در چاهای مصر و بیروت چنین است. و خدا هر که را بخواهد بفضل و بخشش خود رهبری می‌فرماید.

## فصل ۴۲

در اینکه ملکه این زبان بجز صنعت عربی (نحو) است و در آموختن آن  
ملکه نیازی بنحو نیست.

و سبب آن این است که صنعت عربی (نحو) تنها و بویژه عبارت از شناختن قوانین و قواعد این ملکه است و بنابر این صنعت مزبور آشنائی به کیفیت است نه خود آن کیفیت و از این رو خود ملکه نمی باشد بلکه آموزنده این صنعت بمتابه کسی است که یکی از صنایع را بطور علمی و نظری می داند، ولی عملاً در آن مهارت ندارد مانند کسی که به خیاطی بصیر باشد، ولی عملاً آنرا ملکه نکرده و در آن مهارت نداشته باشد و در تعبیر از بعضی قسمت‌های آن بگوید: خیاطی این است که نخ را در سوراخ سوزن داخل کنند و سپس آنرا در دو لبه جامه که آنها را بهم تا کرده اند فرو برند و آنرا از سوی دیگر به مقداری بیرون آورند و آنگاه دوباره آنرا به جایگاهی که آغاز کرده اند باز گردانند و آنرا در جلو منفذ نخستین آن بیرون آورند و در محل دور افتادگی دو سوراخ نخستین و سپس به همین شیوه تا آخر کار ادامه دهند و شکل کناره دوزی و لب دوزی و گلدوزی و سایر انواع و کارهای خیاطی را بیان کنند ولی هنگامی که از وی بخواهند این اعمال را با دست خود انجام دهد نتواند هیچ یک از آنها را بخوبی عمل کند.

همچنین کسی که خود را در نجاری عالم می داند اگر از او طرز بریدن تخته ای را بپرسند، می گوید: باید اره را بالای چوب گذاشت و کناره آنرا گرفت و دیگری روبروی شخص باید کناره دیگر آن را بگیرد و آنگاه دو نفری ندانه های تیز اره را روی چوب می کشند تو پیاپی این عمل را انجام می دهند و در نتیجه رفت و آمد اره روی چوب اندک اندک بریده می شود تا سرانجام پایان می یابد: ولی اگر از همین شخص عملاً این کار یا اندکی از اینگونه اعمال را بخواهند قادر به انجام آنها نیست. علم بقوانین اعراب با خود آن ملکه نیز به همین صورت است، زیرا علم

بقوانین اعراب تنها عبارت از آگاهی به کیفیت عمل است [ نه نفس عمل ] و به همین سبب بسیاری از که بدان (نقادان) علم نحو و اشخاص ماهر در صناعت عربی را که از لحاظ علمی بر همه آن قوانین احاطه دارند، می بینیم اگر از آنها سوال شود و دو خط به برادر یا بدوستان خود بنویسند یا از ستمی شکایت کنند، یا یکی از مقصودهای خود را بنویسند قادر بنوشتن آن نیستند و اغلاط بیشماری می کنند و برای این منظور سخن را نیکو تألیف نمی کنند و هم برعکس بسیاری از کسانی را که در این ملکه مهارت دارند می یابیم که در دو فن نظم و نثر تسلط کامل دارند در حالیکه اعراب فاعل را از مفعول بخوبی تشخیص نمی دهند و مرفوع را از مجرور باز نمی شناسند و به هیچ یک از قوانین صناعت عربی آگاهی ندارند. از اینجا در می یابیم که این ملکه بجز صناعت عربی است و از آن بکلی بی نیاز می باشد. گاهی ممکن است برخی از کسانی را که در صناعت عربی مهارت دارند بیابیم که بکیفیت این ملکه نیز بصیر باشند، ولی چنین کسانی را بندرت و اتفاق می بینیم و بیشتر اینگونه کسان آنهایی هستند که الکتاب سیبویه را فرا می گیرند چه او تنها بقوانین اعراب اکتفا نکرده است، بلکه کتاب وی مملو از امثال عرب و شواهد اشعار و عبارات ایشان نیز می باشد. از این رو در آن قسمت شایسته ای برای تعلیم این ملکه وجود دارد و به همین سبب می بینیم آنانکه این کتاب را می آموزند و وقت خود را صرف فرا گرفتن آن می کنند بهره و آفری از سخنان عرب بدست می آورند و آن سخنان درضمن محفوظات آنان درجای خود و در موارد نیازمندیهایی که دارند بکار می رود و بدان وسیله به کیفیت ملکه متوجه می شوند و بطور کامل آنرا فرا می گیرند و آنوقت بهتر و رساتر منظور خود را بدیگران می رسانند. برخی از کسانیکه الکتاب سیبویه را می خوانند از فهمیدن اینگونه مطالب آن غفلت می روزند و از این رو علم زبان را از لحاظ صناعت آن می آموزند و ملکه آنرا بدست نمی آورند اما کسانی که کتب متأخران را که عاری از اینگونه شواهد و گفتارهاست می خوانند و

تنها قوانین نحوی را بدون اشعار و سخنان عرب می آموزند کمتر ممکن است بسبب این روش بملکه زبان توجه کنند و آنرا در یابند و از این رو چنین کسانی را چنان می یابیم که گمان می کنند به پایه ای از زبان عرب نائل آمده اند در حالی که دورترین مردم از آن می باشند.

و اهل صناعت عربی و معلمان آن در اندلس به تحصیل این ملکه و تعلیم آن نزدیکتر از دیگران می باشند، زیرا آنها در ضمن آموختن قواعد بشواهد و امثال عرب نیز اهمیت می دهند و در بسیاری از تراکیب سخن عرب در مجالس درس و تعلیم بحث می پردازند از این رو مبتدی در ضمن آموختن قواعد به بسیار از مسائلی که برای فراگرفتن ملکه ضروریست سابقه پیدا می کنند و خود را با آن ملکه مأنوس می سازد و برای بدست آوردن و پذیرفتن آن مستعد می شود، ولی بجز اهالی اندلس دیگر اقوام از قبیل مردم افریقه و مغرب و جز آنان صناعت عربی را از لحاظ بحث و تحقیق بمنزله علوم تلقی می کنند و از آموختن و اندیشیدن در ترکیبات سخن عرب چشم می پوشند و فقط در ترکیبات از نظر اعراب شاهدهی را ترجیح دادن شیوه و روشی از جهت اقتضای ذهنی نه از لحاظ توجیحات لسانی و تراکیب آن بحث می کنند و از این رو صناعت عربی در نظر آنان گوئی یکی از قوانین عقلی منطقی و جدل است و از مقاصد لسان و ملکه آن دور گردیده است. [ وفایده ای که از این شیوه به عالمان آن در این شهرها و نواحی آنها عاید شده این است که بکلی از ملکه آن دور شده اند و گوئی در سخن عرب بحث و تحقیق نمی کنند ]<sup>۱</sup> و تنها علت آن این است که از بحث در شواهد و ترکیبات زبان و باز شناختن شیوه های گوناگون آن عدول کرده و از تمرین دادن متعلم در این امور غفلت ورزیده اند در صورتیکه این امر از بهترین وسایلی است که برای کسب ملکه زبان سودمند می باشد و این قوانین بجز وسایلی برای تعمیم زبان بیش نیستند، ولی آنها قوانین مزبور را برخلاف منظوری

---

۱ - از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ»

که برای آن وضع شده اند اجرا می کنند و آنها را بمنزله علم خالصی قرار داده و از ثمره و نتیجه آن دور شده اند و از آنچه در این باب بیان کردیم معلوم شد که حصول ملکه زبان عربی تنها از راه محفوظات بسیار از سخنان حاصل می شود تا درخیال متعلم نوردی (منوالی) که برآن ترکیب سخن عرب یافته شده است نقش بندد و او هم بر همان نورد بسخنوری پردازد و بمنزله کسی قرار گیرد که درمیان عرب پرورش یافته است و ذهن او با تغییرات ایشان از مقاصد درآمیزد و مأنوس شود تا آنکه ملکه پایدار در تعبیر از مقاصد بر اسلوب سخن عرب برای او حاصل شود. و خدا تقدیر کننده امور است.<sup>۱</sup>

### فصل ۴۳

در تفسیر کلمل « ذوق » که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی

آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی

که عربی می آموزند حاصل نمی شود.

باید دانست که لفظ «ذوق» را کسانی متداول کرده اند که بفنون علم بیان توجه دارند. و معنی آن عبارت از: حصول ملکه بلاغت در زبان است. و در فصول پیش تفسیر بلاغت را یاد کردیم و گفتیم که بلاغت عبارت از مطابقت سخن با معنی از کلیه وجوه آن است بسبب خواصی که برای ترکیبات در افاده و رساندن معنی پدید می آید. بنابر این سخنور و بلیغ در زبان عرب برای این منظور هیئت و شکل مفیدی می جوید که برحسب شیوه های زبان عرب و روشهای مکالمات ایشان باشد و تا حد توانائی نظم سخن را بر این شیوه ها مراعات می کند<sup>۲</sup> پس هرگاه ممارستوی از طریق فرا گرفتن و مطالعه سخنان عرب ادامه یابد ملکه سخنوری بر این اسلوب و روش برای او حاصل میگردد و کار ترکیب سخن بر وی

۱ - آخر فصل در چاپهای مصر و بیروت چنین است: و خدا تقدیر کننده کلیه امور است و او به غیب دانایتر است.

۲ - منظور از نظم کلام در اینجا منظم بودن اجزای جمله برحسب قوانین نحو و صرف است. رجوع به ص ۱۲۳ و ص ۱۲۸ علم الادب تألیف لویس شیخو و صفحات ۸۶ و ۸۸ مقالات آن بنقل از صناعته الترسل تألیف شهاب الدین حلبی شود.

آسان می شود چنانکه تقریباً در این باره لغزش نمی کند و از مقاصد و شیوه های بلاغت مخصوص عرب دور نمی شود و اگر ترکیبی بشنود که بر این مقصد و روش جاری نباشد به کمترین اندیشه و بلکه بی هیچ اندیشه ای بر گوش وی گران و ناهنجار می آید و آنرا رد می کند مگر بدانچه از حصول این ملکه استفاده کرده است چه هرگاه ملکات در جایگاه خود مستقر شوند و رسوخ یابند آنچنان نمودار می شوند که گویی در جایگاه خود بمنزله طبیعت و سرشتی می باشند.

و به همین سبب بسیاری از بیخبران که به چگونگی ملکات آشنا نیستند گمان می کنند که صحت اعراب (حرکات آخر کلمه) و بلاغت در زبان عرب امری طبیعی است و می گویند عرب طبیعه بدین شیوه سخن میگفته است در صورتیکه این پندار درست نیست، بلکه سخن گفتن ملکه ای زبانی است در نظم سخن که در آن نیرو گرفته و رسوخ یافته است و از این رو در نخستین نظرچنان نمودار می شود 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 می آید و بوسیله شناختن قوانین علمی که صاحبان صنعت بیان<sup>۱</sup> آنها را استنباط کرده اند، حاصل نمی شود<sup>۲</sup> چه تنها سودی که این قوانین می بخشند این است که انسانرا به دانش نظری آن زبان آگاه می کنند، لیکن بوسیله آنها ملکه (زبان) بفعال (بطور عملی) در جایگاه خود حاصل نمی گردد. و ما در این باره در گذشته گفتگو کردیم و چون این نکات بثبوت رسید. باید گفت ملکه بلاغت در زبان مردمان بلیغ را به وجوه گوناگون نظم سخن و حسن ترکیبی رهبری می کند که با ترکیب های عرب از لحاظ اصول لغوی و نظم سخن سازگار و موافق باشد. و اگر صاحب چنین ملکه ای

---

۱ - زبان (ن. ل.).

۲ - نظر این خلدون در اینجا باشیوه های جدید تعلیم زبان مطابقت دارد.

بخواید از این راه معین و ترکیب های مخصوص منحرف شود توانائی نخواهد داشت و بر این انحراف زبان وی سازگار نخواهد بود چه زبان او بدان عادت نگرفته و ملکه راسخی که در آن هست او را بچنین انحرافی دچار نمی کند. و هرگاه سخنی بر وی عرضه شود که از اسلوب عرب و شیوه بلاغت ایشان در نظم سخن منحرف باشد، از آن اعراض خواهد کرد و بگوش وی گران و ناهنجار خواهد آمد و خواهد دانست این گفتار از نوع سخنان عرب نیست که وی در آنها ممارست کرده است اما نمی تواند دلیل آنرا هم بیان کند بدانسان که نحویان و دانشمندان علم بیان استدلال می کنند و علت عباراتی را که مخالف قیاس ایت می آورند، زیرا قوانین نحو و بیان جنبه استدلالی دارند و از اصول و قواعدی مستفاد می شوند که در نتیجه استقرا بدست می آیند. ولی این گران آمدن بر گوش امری وجدانی (نفسانی) است که در نتیجه ممارست سخنان عرب حاصل میگردد بدانسان که آموزنده سرانجم مانند یک فرد عرب می شود. برای مثال فرض می کنیم: کودکی از ایشان در میان طایفه ای از آنان پرورش یابد، پیداست که این کودک زبان ایشانرا می آموزد و کیفیت اعراب و بلاغت آنقوم را به استواری فرا می گیرد بدانسان که بنهایت آن میرسد در صورتیکه چنین آموزشی بهیچ رو در شمار دانش موافق اصول و قواعد نیست، بلکه سخن گفتن وی بزبان فصیح عرب در نتیجه حصول این ملکه در زبان و بیان است و همچنین کیفیت مزبور برای کسیکه از آن طایفه دور باشد<sup>۱</sup> نیز حاصل می گردد. اما بشرط آنکه سخنان و اشعار و خطب آنقوم را حفظ کند و این شیوه را به اندازه ای ادامه دهد تا ملکه آن زبان او حاصل شود و در شمار افرادی قرار گیرد که در آن طایفه پرورش یافته و در میان تیره های آن قبیله بزرگ شده اند و از قوانین و قواعد دوراند.

---

۱ - دسلان در اینجا ترکیب « لمن بعد ( بضم عین ) ذالک الجیل » را « لمن بعد ( بسکون عین ) ذلک الجیل » ترجمه کرده است بدینسان: برای کسی که پس از آن طایفه باشد.



و کلمه ذوق را که در میان اهل صناعت بیان مصطلح است، بمجاز بر ملکه مزبور اطلاق می کنند بشرط آنکه آن ملکه کاملاً رسوخ یابد و در زبان جایگیر شود و ذوق 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 می باشد از این رو این نام را، بمجاز بر مله مزبور نیز اطلاق کرده اند و گذشته از این ملکه مزبور در زبان امری وجدانی است چنانکه مزه ها در آن حسی می باشد و بدین جهات آن ملکه را ذوق 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 که در زبان عرب دخیل و نزیل می باشند و بعلت آمیزش با عرب از روی ناچاری عبری سخن می گویند، این ذوق حاصل نمی شود چه آنان از ملکه ای که درباره آن گفتگو کردیم بهره ناچیز و اندکی دارند، زیرا غایت جهانشان پس از سپری شدن مدتی از عمر و سبقت جستن ملکه زبان دیگر یعنی زبان مادری آنها به زبانشان این است که از روی ناچاری در صدد فراگرفتن مفردات و مرکباتی برآیند که هنگام محاوره در میان مردم شهر متداول<sup>۱</sup> است. و چنانکه در گذشته یاد کردیم این مکله از میان مردم شهر نشین رخت بر بسته است و از آن دور شده اند بلکه آنها برای سخن گفتن ملکه دیگری دارند که موافق ملکه مطلوب زبان نیست.

و هر آنکس احکام ملکه مزبور را از روی قوانین و اصولی بشناسد که آنها را در کتب نوشته اند آن ملکه را به هیچ رو بدست نمی آورند، بلکه چنانکه یاد کردیم تنها احکام آن را بدست خواهد آورد، اما ملکه مزبور را از راه ممارست در سخنان عرب و عادت گرفتن بدانها و تکرار کردن آنها حاصل می شود. و اگر برای تو پیش

---

۱ - خلاصه نظر مولف از لحاظ شیوه تعلیم زبان این است که زبان را نمی توان از روی قواعد صرف و نحو و معانی بیان فرا گرفت بلکه وی دو شیوه عملی را یاد آور می شود: الف - زندگی و آمیزش بایک قوم ب - فرا گرفتن متون و اشعار و خطب و دیگر آثار محاوره یک ملت . و به عقیده او قواعد خشک صرف و نحوه بلاغت هرگز ممکن نیست وسیله فرا گرفتن زبان بیگانه باشد و این نظر او با عقاید مریبان جدید نیز موافق است.

آمد کند که بشنوی (کسانیکه مانند) سیبویه و فارسی و زمخشری وامثال ایشان که از استادان بزرگ سخن بشمار می رفته اند فارسی بوده اند، باید دانست این گروهی که درباره ایشان فضاییلی در سخن عرب می شنویم تنها از 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 به همین سبب آنچنان بر این ملکه احاطه یافته اند که به آخرین غایت و نهایت آن نائل آمده اند. و چنانکه گذشت ایشان در آغاز پرورش بمنزله خردسالانی از عرب بشمار می رفته 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 نمی توان آنرا غیر فصیح و عجمی دانست، چه گروه مزبور ملت اسلام را در آغاز آن دریافته و زبان عرب را هنگامی فرا گرفته اند که دوران جوانی آن بشمار می رفته و هنوز آثار ملکه آن زبان در میان قبایل عرب و حتی مردم شهرنشین متداول و از میان نرفته بوده است. سپس آن گروه بمارست 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 درآمیزد، نخستین چیزی که در می یابد این است که آثار ملکه واقعی زبان عرب را ناپدید مشاهده می کند و ملکه دیگری را می بیند که ویژه این مردم شهر نشین است و مخالف ملکه زبان عربی می باشد.

گذشته از این بر فرض چنین کسی به ممارست سخنان و اشعار عرب روی بیاورد و از راه تحصیل و حفظ کردن آنها را فرا گیرد، ممکن است، از این شیوه استفاده ببرد و به منظور خویش نائل آید و ملکه ای را که در گذشته یاد کردیم بدست آورد، زیرا هر گاه ملکه دیگری بر ذهن کسی سبقت جوید و در آن جایگیر شود ملکه تازه جز ناقص و مخدوش در ذهن حاصل نمی گردد و هر گاه

فرض کنیم کسی از نژاد غیر عرب بکلی از آمیزش با عجمی زبانان مصون بماند و بخواهد ملکه زبان عرب را از راه درس خواندن و حفظ کردن بیاموزد، البته ممکن است چنین کسی به منظور خویش نائل آید، لیکن بندرت این امر روی می دهد و با دلائلی که در فصول پیش یاد کردیم علت آن برخواننده آشکار است.<sup>۱</sup> و چه بسا که بیشتر کسانی که به قوانین وقواعد دانش بیان مشغولند مدعی می شوند که این ذوق (ملکه زبان عرب) برای آنان حاصل آمده است، ولی چنین ادعائی غلط همان قوانین و قواعد علم بیان خواهد بود و به هیچ رو ملکه تعبیر و سخن گفتن را از این راه بدست نمی آورند.

و خدا آنرا که خواهد براه راست رهبری می فرماید.<sup>۲</sup>

#### فصل ۴۴

دراینکه مردم شهر نشین بر اطلاق از بدست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می شود عاجزاند و گروهی از آنان که از زبان عرب دورتر باشند حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است. و سبب آن این است که در ذهن متعلم پیش از آموختن زبان فصیح عرب ملکه لسانی دیگری که منافی با ملکه مطلوب است، حاصل می شود چه او نخست زبان شهری را فرا می گیرد و این زبان چنان بالغات بیگانه و غیر فصیح در آمیخته است که از ملکه نخستین به ملکه دیگری تنزل یافته است و آن عبارت از زبان شهر نشینان این روزگار است و به همین سبب می بینیم که معلمان مقدم بر هرچیز نخست زبان را بکودکان می آموزند و نحویان معتقدند نخست باید نحو را به آنان

۱ - ابن خلدون معتقد است که زبان را یا باید در میان یک قوم از راه معاشرت و تکلم فراگرفت. یا بوسیله مراجعه به متون مختلف نظم و نثر آن را آموخت، ولی حفظ کردن قواعد خشک زبان و فراگرفتن اصول علم معانی و بیان انسان را به آموختن زبان نایل نمی سازد. و رجوع به حاشیه ص ۱۱۹۴ شود.

۲ - ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ البقرة: ۱۴۲

آموخت، لیکن این نظر درست نیست، بلکه باید ابتدا ملکه مزبور را از راه در آموختن با اهل زبان عرب بدست آورد. راست است که صناعت نحو از در آموختن با اهل زبان میسر تر است و هرچه لغات مردم شهری در عدم فصاحت ریشه دارتر و از زبان مضر دورتر باشد موجب آن خواهد شد که گویندگان آن زبان از آموختن لغت مضری فرو مانند و ملکه آنرا بدست نیاورد، چه در چنین شرایطی میان زبان مضری و زبان جدید اختلاف فاحشی پدید می آید. برای نمونه می توان 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 (مضری) دورتر بودند عجز کاملی در آموختن ملکه آن داشتند. و ابن الرقیق نقل کرده است که یکی از نویسندگان قیروان بدینسان نامه ای بدوست خود نوشته است: «ای برادر من! و ای که غیاب او را از دست ندهم! ابوسعید مرا از سخنی آگاه کرد که تو یاد آور شده ای که تو می باشی با کسانی<sup>۱</sup> می آئی و امروز مانعی برای ما پیش آمده است و آماده خروج نشده ایم! و اما اهل منزل سگها بسبب امر زشت<sup>۲</sup> بیگمان دروغ گفته اند این امر باطل است از این یک حرف یکی نیست. و نامه من بسوی تو فرستاده شد و من مشتاق تو هستم.»<sup>۳</sup>

ملکه ایشان در زبان مضری بدنیسان بوده است و سبب آن همان دلایلی است که ما یاد کردیم. اشعار آنان نیز دور از ملکه مزبور بوده و از لحاظ طبقه بندی در طبقه پستی قرار داشته است. و تا این روزگار نیز بر همان وضع است. و از شاعران نامور در افریقیه جز ابن رشیق و ابن شرف دیگری سراغ نداریم و بیشتر شاعران آن

۱ - ن . ل : بازیت می آیی.

۲ - ن . ل : امر کاه روی زراعت و در نسخه ای امر انجیر یعنی صورتهای شین و تین و تین علاوه بر نسخه بدلهای چاپ پاریس ( الفتن . الس ) آمده است.

۳ - صرف نظر از سستی عبارات و رکاکت معانی و تکرار کلمات نامه مزبور پس از اغلات صرف و نحوی است مانند اینکه بجای حرف واحد که اسم « لیس » است و حرفا واحدا نوشته است : و در چاپهای مصر و بیروت پس از « مشتاق تو هستم » جمله ان شاء الله نیز اضافه شده است.

سرزمین از خارج بدانجا روی آورده اند و تا این روزگار نیز طبقه شاعران مزبور در بلاغت گرایش به نقص دارد، ولی مردم اندلس ملکه مزبور را بهتر از اهالی افریقیه بدست می آورند چه در آنان بسیار ممارست میکنند و در کسب محفوظات لغوی خواه نظم یا نثر کوشش بسزائی دارند چنانکه از میان مردم اندلس اینگونه بزرگان برخاسته اند:

ابن حیان مورخ و پیشوای اهل صنعت این ملکه که رایت این صنعت (بلاغت زبان) را در آن کشور بر افراشت. و ابن عبد ربّه (صاحب عقد الفرید). و قسطلی.<sup>۱</sup> و امثال ایشان از شاعران دوران ملوک طوایف.

و علت ظهور اینگونه دانشمندان این است که زبان «عرب» و ادب همچون دریای بی کرانی در اندلس توسعه یافته و صدها سال در میان آنان متداول بوده است تا روزگاری که بعلت غلبه مسیحیت دوران پراکندگی و آوارگی از وطن فرا می رسد و مردم از آموختن اینگونه علوم رو گردان می شوند و عمران و تمدن نقصان می پذیرد و به همین سبب وضع کلیه صنایع دچار انحطاط و نقصان می شود و ملکه زبان نیز در میان آنان آن چنان تنزل می یابد که به مرحله ابتذال و پستی می رسد و از آخرین ادیبان فصیح ایشان که در آنروزگار شهرت داشته اند می توان صالح ابن شریف<sup>۲</sup> و مالک ابن مرحل<sup>۳</sup> را نام برد و آنان از شاگردان طبقه شاعران اشبیلیه<sup>۴</sup> بودند

---

۱ - قسطلی (بفتح ق و ط) ابو عمر احمد بن محمد بن دراج قسطلی (متولد قسطله یکی از شهرهای ساحلی پرتقال که امروز آنرا *Castro Marin* می نامند) در اندلس از شاعران و محققان نامی بشمار می رود. قسطلی در سال ۳۴۷ هـ (۹۸۵ م) متولد شده و در ۴۲۱ هـ (۱۰۳۰ م) درگذشته است. (از حاشیه دسلان).

۲ - ابوالقاسم صالح ابن شریف ادیب و شاعر معروف در رنده متولد شده است (رجوع بحایه دسلان ج ۳ ص ۳۵۶ و نفع الطیب شود).

۳ - مالک بن عبدالرحمن ابن مرحل مولف چندین کتاب در لغت و شعر و غیره. وی در مالمه «مالگا» بسال ۶۰۴ هـ (۱۲۰۸ - ۱۲۰۷ م) متولد شده و در غر ناطه بسال ۶۹۹ هـ (۱۳۰۰ - ۱۲۹۹ م) درگذشته است ویرا بدان سبب که خانواده وی مهاجرت بزرگ مردم اندلس به سبته سفر کرده و در آنجا مستقر شدند سبته نیز می ماند و در سالهای ۶۷۵ و ۶۸۶ هـ در دبار سلطان ابویوسف بن عبدالحق پادشاه مرینی راه یافته بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ صفحه ۳۵۷).

۴ - منسوب به *Seville*

که سبک ایشان در سبته<sup>۱</sup> بنیان نهاده شده بود وهم از کاتبان دولت بنی احمر به شمار می رفتند که در آغاز تأسیس دولت بخدمت دبیری گماشته شده بودند.

و اندلس پاره های جگر (بهترین ادیبان) خویش از اهل این کشور را بسبب مهاجرت آنان به افریقه از دست داد. آنها از اشبیلیه به سبته و از خاور اندلس به افریقه پناهنده شدند و دیری نگذشت که این ادیبان و دانشمندان منقرض گردیدند و سند تعلیم آنان در علوم لسانی قطع شد، زیرا پذیرفتن تعلیم ملکه مزبور برای مردم افریقه دشوار بود و از این رو که بدلهجه بودند و ناشنوایی زبان بربری در آنان رسوخ یافته بود و این وضع چنانکه در فصول گذشته یاد کردیم با فرا گرفتن ملکه زبان عربی فصیح منافات داشت. اما پس از چندی بار دیگر ملکه زبان عربی در اندلس بر همان شیوه دیرین تجدید شد و در آن کشور شاعرانی چون ابن شبرین<sup>۲</sup> و ابن جابر<sup>۳</sup> و ابن الجیاب<sup>۴</sup> و طبقه ای که از سبک آنان پیروی می کردند پدید آمدند و آنگاه ابراهیم ساحلی طویجن<sup>۵</sup> و طبقه او ظهور کرد و پس از آن طبقه ابن خطیب در روزگار ما شهرت یافت و از سبک آنان پیروی می کرد و در نتیجه سعایت دشمنانی که داشت شهید شد و او در ملکه زبن عرب قدرت و صف ناپذیری داشت و شاگردانش شیوه وی را پیروی کردند.

#### ۱ - Ceuta

- ۲ - این کلمه در چاپهای مختلف بصور: سیرین، صرین، سیرن و بشرین آمده است، ولی صحیح شبرین است و چنانچه دسلان می نویسد: ابوبکر محمد بن شبرین متولد سبته و نزیل غرناطه یکی از استادانی بود که «ابن جزی» فراهم آوردند سفر نامه ابن بطوطه نزد وی تحصیل کرده است - حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۵۷ بنقل از نفع الطیب ح ۱ ص ۱۰۴
- ۳ - چند تن از ادبای اندلس مکنی به ابن جابر بوده اند و معلوم نیست منظور ابن خلدون کدام یک از آنان است.
- ۴ - ابوالحسن علی بن جیاب ادیب معروف بسال ۶۶۳ هـ (۱۲۶۵ - ۱۲۶۴ م) در غرناطه متولد شد و در سال ۷۴۹ هـ (۱۴۴۹ - ۱۳۴۸ م) در گذشت.
- ۵ - ابراهیم بن محمد ساحلی طویجن مکنی به ابوالحسن منتسب به یکی از خانواده های معتبر غرناطه Grenade بودوی بعلت دینداری و پرهیزگاری و معلومات وسیع و استعداد و قابلیت در شعر بیایه بلندی نائل آمد در سال ۷۲۴ هـ بحج رفت و از آنجا بسودان سفر کرد و مورد احترام و پذیرایی سلطان آن کشور قرار گرفت و در آن سرزمین گزید و در سال ۷۴۷ هجری (۱۳۴۶ - میلادی) در شهر تنبکتو Tenboktou درگذشت. در چاپهای مصر و بیروت طویجن بغلط طریحی است. (از دسلان)،

و خلاصه اهمیت این ملکه در اندلس بیشتر و آموختن آن آسانتر و میسرتر است از این رو که مردم آن کشور چنانکه یاد کردیم هم اکنون نیز در دانش های زبان و ادب ممارست می کنند و در محافظت دانش های مزبور و سند تعلیم آنها می کوشند. و بدان سبب که عجمی زبانان بدلهجه و کسانی که ملکه زبان عربی (مضری) آنان فاسد شده است تنها گروهی هستند که از خارج بدین کشور می آیند و عدم فصاحت آنان ریشه ای در زبان مردم اندلس ندارد و بربرها در این ساحل اهل آنجا هستند و زبانشان زبان آن ناحیه است مگر تنها در شهرها که<sup>۱</sup> این قوم بر زبان محلی بربری تکلم می کنند و از این رو برخلاف مردم اندلس که سهولت ملکه زبان عرب را فرا می گیرند آموختن این ملکه برای آنان دشوار است.

وضع مردم مشرق<sup>۲</sup> در روزگار امویان و عباسیان نیز از این نظر مانند اهالی اندلس بود و ملکه زبان عرب را در نهایت مهارت و بطور کامل فرا می گرفتند چه آنان در آن روزگار جز در موارد قلیلی از آمیزش با عجمی زبانان دور بودند و بدین سبب ملکه زبان عرب در آن دوران در میان آنان استوار تر بود و گروه بیشتری از شاعران و نویسندگان بزرگ در سرزمین آنان ظهور کرده بودند از این رو که اقوام بسیاری از تازیان و فرزندانشان در مشرق می زیستند.

برای اثبات این امر باید کتاب اغانی را مورد مطالعه قرار داد که مشتمل بر آثار نظم و نثر ایشان است، آنوقت در خواهیم یافت که کتاب مزبور بمنزله مجموعه آثار و دیوان عرب است چنانکه در آن لغت و تاریخ و جنگها و مذهب و قومیت و سیر

---

۱ - در عصر ابن خلدون اهالی الجزیره و قسمت وسیعی از مراکش بزبان بربر سخن می گفتند و در شهرهای بزرگ و قسمت شمالی صحرای افریقا زبان عربی رواج نداشت، ولی هم اکنون عربی در ایالت، اران oran و رکیه ایالات الجزیره و کشور مراکش جانشین زبان بربر شده است. و زبان بربر فقط در مرکز و قسمت جنوبی صحرای افریقا متداول است که اقوام Toucregs در نواحی کوهستانی بدان تکلم می کنند از قبیل دو قسمت Kalylie سلسله جبال اطلس Atlas و Aouras و نواحی کوهستانی تونس و ایالت Sous و بعضی نواحی مجزا. (از حاشیه دسلان ص ۳۵۸ ج ۳).

۲ - در نسخه خطی «بنی جامع» بجای «مشرق» اندلس است و بیشک غلط می باشد.

پیامبر ﷺ و آثار خلفا و اشعار و غنا (موسیقی) و دیگر احوال و کیفیات عرب گرد آمده است.

و از این رو هیچ کتابی برای شناختن احوال عرب از آن جامع تر نیست. و ملکه زبان عرب در مشرق هنگام فرمانروائی دو دولت (امویان و عباسیان) همچنان استحکام می یافت و چه بسا که از روزگار جاهلیت بلیغ تر بود (چنانکه یاد خواهیم کرد) تا دوران پریشانی و نابسامانی عرب فرا رسید و آثار زبانشان محو گردید و سخنشان تباه شد و فرمانروائی و دولت های آن قوم سپری گردید و حکومت و کشورداری بملت های غیر عرب انتقال یافت و این اوضاع در دوران دولت دیلم و سلجوقی پدید آمد که عجمان با مردم شهرهای بزرگ در آمیختند [و بر عربان فزونی یافتند و در نتیجه زبان آنان در روی زمین انتشار یافت و عدم فصاحت در میان مردم شهرهای کوچک و بزرگ مستولی شد]<sup>۱</sup> چنان که از زبان عربی و ملکه آن دور شدند و متعلمان زبان مزبور از فرا گرفتن آن عاجز آمدند. و در این روزگار زبان عرب را در فنون نظم و نثر گرفتار این سرنوشت و ابتدال می یابیم هرچند از لحاظ کمیت آثار فراوانی مشاهده می شود و خدا آنچه می خواهد می آفریند و اختیار می کند.<sup>۲</sup>

## فصل ۴۵

### در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر

باید دانست که زبان عرب و سخنانشان منقسم بر دو فن است:

یکی شعر منظوم که عبارت از سخن موزون و دارای قافیه است بدین معنی که کلیه اوزان یک شعر دارای یک روی باشند که آنرا قافیه می نامند و دیگری نثر و آن

---

۱ - در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپهای مصر و بیروت نیست.  
۲ - اشاره به: ربک یخلق مایشاء و یختار، س: ۲۸ (قصص) - آ: ۶۶ در چاپهای مصر و بیروت پس از آیه مزبور چنین است: و خدا سبحانه و تعالی داناتر است و توفیق به اوست پروردگاری جز او نیست.



سخن غیر موزون است و هر یک ازدوفن یاد کرده مشتمل بر فنون و شیوه های گوناگونی در سخن می باشد.

چنانکه شعردارای اقسام: مدح و هجو<sup>۱</sup> و رثاست و نثر یا مسجع است و آن سخنی است که آنرا بصورت پاره های مختلف در می آورند و ملتزم می شوند در هر دو کلمه آن یک قافیه باشد که آنرا سجع<sup>۲</sup> می نامند.

و یا مرسل (آزاد) است و آن نوعی است که سخن در آن کاملاً آزاد است و به اجزائی تقسیم نمی شود، بلکه بی مقید کردن آن بقافیه یا قید دیگر سخن را کاملاً رها می کنند و این گونه نثر در خطبه ها و دعاها و هنگام تشویق و تهدید جمهور مردم بکار می رود.

و اما قرآن هر چند از نوع سخن منثور بشمار می رود، ولی از هر دو صفت یاد کرده خارج است و نه آنرا بطور مطلق مرسل و نه مسجع می نامند، بلکه آیات از هم جدا شده ای است که به مقطعهای منتهی می شوند و ذوق پایان سخن در آن مقاطع گواهی می دهد سپس سخن به آیه دیگر بعد از آن باز می گردد و بی التزام حرفی که سجع یا قافیه باشد دوباره آورده می شود.

و این معنی گفتار خدای تعالی است: خدا فرستاده بهترین سخن را کتابی متشابه مثانی<sup>۳</sup> که پوست های آنانکه از پروردگارشان می ترسند از آن می لرزد<sup>۴</sup> و فرمود: بتحقیق آیات را تفصیل دادیم.<sup>۵</sup>

۱ - شجاعت نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »

۲ - سجع عبارت از توافق دو فاصله نثر بر یک حرف در آخر جمله است ( از تعریفات جرجانی)

۳ - مثانی: آیات قرآن ( اقرب الموارد). ترانه و دو بیتي مثانی قرآن است لاقتران آیه الرحمن بآیه العذاب یا آنچه از قرآن مکرر است یا سوره فاتحه یا سوره بقره یا براء ه یا هر سوره ی که کم از سوره های طوال و متین و زاید از سوره های مفصل باشد. ( رجوع به منتهی الارب شود).

۴ - ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي نَفْسَعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخَسَرُونَ رَجْمُهُمْ﴾ الزمر: ۲۳

۵ - قد فصلنا الايات . س : ۶ (الانعام): ۹۷ و ۹۸

و آخر آیات را درقران فواصل می نامند زیرا سجع نیستند و آنچه را در سجع ملتزم می شوند در آنها لازم گرفته نشده است و قافیه نیز نیستند، بلکه بسبب آنچه یاد کردیم برکلیه آیات قرآن عموماً مثنائی اطلاق شده و بعنوان غلبه به ام القرآن<sup>۱</sup> نامیده اند و این گفتار ما را با گفته های مفسران در وجه نامیدن به مثنائی مقابله کن آنوقت حقیقت گواهی خواهد داد که گفتار ما ترجیح دارد.

و باید دانست که برای هر یک از این فنون اسلوبهائی است که در نزد اهل آنها بهمان فن اختصاص دارد و برای فن دیگر شایسته نیست و در آن بکار نمی رود مانند غزل «نسیب» در آغاز مقاصد. و بنابر این چنین نثری اگر نیک در آن بیندیشیم از باب شعر و فن آن است که بجز وزن هیچ تفاوتی میان آن و شعر نیست و نویسندگان متاخر باین شیوه همچنان ادامه می دهد و آنرا در نامه های سلطانی (دولتی - رسمی) بکار می برند و استعمال نثر را منحصر بهمین فن کرده و آنرا پسندیده و اسلوبهای دیگر را بدان در آمیخته اند. و نثر مرسل (آزاد) را ترک کرده از یاد برده اند و این شیوه بویژه در میان مردم مشرق متداول است و مخاطبه های سلطانی (دولتی - رسمی) را در این روزگار کاتبان غافل بر این اسلوب که بدان اشاره کردیم می نویسند در صورتیکه این اسلوب از لحاظ بلاغت درست نیست. چه در بلاغت تطبیق سخن بر مقتضای حال بر حسب احوال شنونده و گوینده در نظر گرفته می شود.

و این فن منثور با قافیه را متأخران با شیوه های شعری در آمیخته اند و لازم است نامه های سلطانی (دولتی - رسمی) از آن فن منزه شود، زیرا در شیوه های شعری رواست که فصاحت و چرب زبانی و آمیختن جد به هزل و اطناب در اوصاف و آوردن امثال و تشبیهات و استعارات بسیار بکار برند در صورتیکه ضرورت ایجاب نمی کند این شیوه ها را در نامه های رسمی استعمال کنند. همچنین التزام قافیه نیز از اصول فصاحت و آرایش سخن است و حال آنکه شکوه کشورداری

---

۱ - ام القرآن : سوره فاتحه . یا آیات محکمت از آیات احکام. ( منتهی الارب ) .

و سلطنت و فرمانهای سلاطین بجمهور مردم در تشویق و تهدید منافی این شیوه هاست، بلکه روش پسندیده در نامه های سلطانی (رسمی - دولتی) اسلوب آزاد (مرسل) است یعنی سخن را باید از قیودی مانند: سجع مگر در موارد قلیل و آنجا که ملکه بی هیچ تکلفی (بطور طبیعی) بدان کشانده می شود آزاد کرد و آنگاه باید حق سخن را از لحاظ مطابقت آن بامقتضای حل ادا کرد چه مقامات سخن گوناگون است<sup>۱</sup> و هر مقامی را اسلوب خاصی است از قبیل اطناب<sup>۲</sup> و ایجاز<sup>۳</sup> یا حذف و اثبات یا تصریح یا اشاره یا کنایه<sup>۴</sup> و استعاره<sup>۵</sup> ولی تنظیم نامه های سلطانی « رسمی - دولتی » بسبکی که مطابق شیوه های شعری باشد ناپسند و مذهبوم است و آنچه مردم این عصر را بدین شیوه وا داشته نفوذ و استیلای عجمه بر زبان ایشان است و به همین سبب نمی توانند حق سخن را در مطابقت آن با مقتضای حال ادا کنند و بالتیجه از سخن مرسل (آزاد) بسبب دوری غایت آن در بلاغت و وسعت شئون (مختلف آن) عاجزاند زیرا بیش از حد دور از بلاغت می باشند و باین سخن مسجع دل بسته می شوند 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 می کنند و از دیگر امور غفلت می ورزند و بیشتر کسانی که بدین روش گزاشیده و در تمام اقسام سخن خود مبالغه وار آنرا بکار برده اند نویسندگان و شعرای مشرق در این دوران اند. حتی ایشان باعراب و تصریف کلمات نیز خلل وارد می آورند هنگامی که بخواهند آنها را در تجنیس یا مطابقه ای

۱ - هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

۲ - ادای مقصود بعبارتی بیش از متعارف . ( تعریفات جرجانی) .

۳ - ادای مقصود بکنتر از عبارت متعارف ( تعریفات) .

۴ -- تعبیر کردن از چیزی است لفظا یا معنا بلفظی غیر صریح در دلالت بر آن بمنظور اغراضی مانند ابهام در شنونده مانند جاء فلان یا بمنظور نوعی فصاحت چون : پردلی که کنایه از شجاعت و دراز دستی که کنایه از تسلط و مانند اینهاست . ( ترجمه با تصرف از تعریفات) .

۵ - ادعای معنی حقیقت در چیز است برای مبالغه در شبیه با طرح ذکر مشبه چنانکه گویند. شیری را دیدم و از آن مرد شجاع اراده کنند ..... ( از تعریفات) .

بکار برند که با تصریف یا اعراب سازگار نباشد و اگر ببینید با لطمه رسیدن به اعراب کلمه ها و تصریف آنها جناس درست می شود این نوع جناس را ترجیح می دهند و اعراب را رها می کنند و اساس کلمه را تباه می سازند بامید اینکه به جناس برخورد. اگر خواننده در این باره بیندیشد و گفتاری را که در این موضوع مقدم داشتیم بدقت بخواند بصحت سخنان ما آگاه می شود. و خدا توفیق دهنده آدمی است.<sup>۱</sup>

## فصل ۴۶

در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.

و سبب آن این است که (چنانکه بیان کردیم) سخن گفتن را ملکه ای است که هر گاه نخست ملکه دیگری جای آنرا بگیرد آنوقت از تکمیل ملکه ای که بعدا بدان می رسد عاجز می ماند. زیرا قبول و حصول ملکات در طبایع آسان تر است، هنگامی که بر فطرت نخستین باشند و هرگاه ملکه دیگری بر آن سبقت جوید آنوقت ماده پذیرنده آن را منازع خواهد بود و به کشمکش برخواهد خاست و مانعی برای سرعت قبول آن بشمار خواهد رفت و در نتیجه تعارض روی خواهد داد و کار تکمیل ملکه دوم دشوار خواهد شد و این وضع در همه ملکه های صناعی (آموختنی) بر اطلاق وجود دارد و ما در جای خود بهمین گونه برهان درباره ان استدلال کردیم و باید آنرا در لغات هم در نظر گرفت چه لغت از ملکه های زبان است و بمنزله صنعت می باشد و باید کسانی را که از نخست دارای کما بیش عجمه بوده اند در نظر گرفت که چگونه همیشه آن را با عجز فرو میگذارند. و از این رو ایرانی نژادی که قبلا زبان فارسی را آموخته باشد برملکه زبان عربی استیلا نمی یابد و همواره آن را باعجز فرو می گذارد هر چند آنرا بیاموزد و تعلیم دهد. همچنین بربرها و رومی ها و

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت آخر فصل چنین است: و خدا توفیق دهنده آدمی براه راست بفضل و کرم خود می باشد و خدای دانا تعالی تر است.

فرنگی‌ها نیز مانند ایرانی‌ها هستند و کمتر ممکن است کسی از آنان ملکه زبان عربی را به استواری فرا گیرد. و تنها علت آن این است که ملکه زبان دیگری در آنان بر ملکه عربی سبقت جسته است بحدیکه اگر طالب دانشی از متکلمان این زبانها بخواهد دانش را در میان عربی‌زبانان واز کتب ایشان فرا گیرد، در آن فرو خواهد ماند و به‌هدف نهایی 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 ملکه‌های صنایع باهم راست نمی‌آیند و اگر کسی نخست درملکه یک صنعت مهارت یابد کمتر ممکن است درصنعت دیگری هم ماهر شود یا تا سر حد نهائی آن برسد. و خدا شما و آنچه را می‌سازید بیافرید.<sup>۱</sup>

## فصل ۴۷

### در صنعت شعر و شیوه آموختن آن

این فن از فنون سخن عرب و درنزد آنان موسوم بشعر است شعر در دیگر زبانها نیز یافت می‌شود، ولی ما هم اکنون درباره شعری که بزبان عرب اختصاص دارد، گفتگو می‌کنیم هرچند ممکن است مردمی که بزبانهای دیگر تکلم می‌کنند نیز شعر را وسیله تعبیر مقاصد خویش بیابند. و اگر جز این باشد بدان سبب است که هر زبانی را در شیوه بلاغت احکام و قواعد خاصی است و شعر در زبان عرب دارای غایتی غریب و مقصدی عزیز است چه عبارت از سخنی است که به قطعه‌های هم وزن تجزیه می‌شود و این قطعه‌ها درحرف آخر یکی هستند و هر یک از آنها را بیت می‌نامند و حرف آخر را که درهمه بیتها یکسان است روی و قافیه می‌خوانند.

---

۱ - والله خلقکم و ما تعلمون . س : ۳۷ «الصفات» آ : ۹۴ - دسلان آیه را از عبارات ابن خلدون تصور کرده و «ما تعلمون» را «ما تعلمون» خوانده و «ما» را نفی دانسته و جمله را چنین ترجمه کرده است: خدا شما را آفرید و شما انرا نمی‌دانسته اید.

و مجموعه بیتها را تا پایان سخن قصیده و کلمه می گویند و ترکیبات هر بیتی از یک قصیده بتنهائی افاده معنی می کند چنانکه گوئی سخن مستقلی است و به ابیات پیشین و پسین خود وابسته نیست و هر گاه بتنهائی آنرا بخوانند در موضوع خود از قبیل: مدح یا تغزل<sup>۱</sup> یا رثاء کامل خواهد بود از این رو شاعر می کوشد هر بیت را آنچنان بسراید که در افاده معنی مستقل باشد و آنگاه در بیت دیگر باز سخن دیگری در همین زمینه میسراید و برای بیرون شدن از فن و مقصودی بفن و مقصود دیگر استطراد<sup>۲</sup> می کند یعنی بدانسان در مقصود معانی نخست زمینه چینی می کند تا با مقصود دوم متناسب باشد و سخن را از تنافر دور می دارد چنانکه از تغزل به مدح و از وصف فلات و اطلال و دمن به وصف سواران یا اسب یا صورت خیالی معشوق استطراد می کند و یا از وصف ممدوح به وصف طایفه و لشکریان او باز می گردد. و از شکایت و شکیبایی در رثاء به شمردن محاسن مرده و گریستن بر وی و مانند اینگونه مضامین می گراید و هم آهنگی کلیه ابیات قصیده را از لحاظ وزن مراعات می کند تا مبادا طبع وی سهل انگاری کند و از وزن خاص آن قصیده خارج شود و بوزنی که با آن نزدیک است بگراید چه بسبب نزدیکی برخی از اوزان بیکدیگر گاهی این امر بر بسیاری از مردم مشتبه می شود و این موازین دارای شرایط و احکای هستند که در علم عروض آنها را یاد کرده اند. و عرب در فن شعر هر وزنی را که باطبع سازگار بوده بکار نبرده است، بلکه اوزان خاصی را در فن شعر برگزیده است و آنها را صاحبان این صنعت بحور می نامند و همه را در پانزده بحر منحصر کرده اند و وجه انحصار مزبور این است که اهل فن شعر آنچه آثار نظم از عرب یافته اند خارج از بحور ۱۵ گانه نبوده است و در اوزان طبیعی دیگر شعری از عرب نیافته اند.

---

۱ - در چاپ پاریس: نسیب و در چاپهای دیگر تشبیب است و دو کلمه مترادف تغزل می باشند بدین معنی که شاعر در آغاز قصیده بوصف ایام جوانی و سرگرمیهای آن روزگار و محاسن و زیباییهای معشوق پردازد.

۲ - استطراد. راندن سخن بر شیوه ای است که از آن سخن دیگری لازم آید نه بالذات بلکه بعرض. (از اقرب الموارد)

و باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان عرب منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده ند و آنرا بمنزله مأخذ و اصلی می دانند که در بسیاری از علوم و حکمت های خود بدان رجوع می کنند و ملکه شعر در میان ایشان مانند همه ملکات مستحکم و استوار بوده است.

و کلیه ملکات لسانی بطریق صناعت (آموختن) و ممارست در سخنانی که در آن زبان هست می آید و باید ممارست را آنقدر ادامه داد تا در آن ملکه همانند هابی حاصل آید و برای کسانی که بخواهند ملکه شعر را بطور صناعی از متأخران بیاموزند فن مزبور از دیگر فنون سخن دشوار تر است، زیرا هر بیتی باید بخودی خود استقلال داشته باشد و بتواند آنرا از لحاظ مقصود، کلام تامی شمرد و سزا باشد جداگانه و بتنهائی آنرا یاد کرد و از این رو در این ملکه باید نوعی باریک بینی و تلطف وجود داشته باشد تا شاعر بتواند سخن شعری را در قالبهائی که در هر شیوه شعر عرب معروف است فرود ریزد و آنرا بخودی خود نمودار سازد، و آنگاه یکایک ابیات دیگر را بر همین شیوه بسراید و فنون و افی بمقصودش را تمام می کند. و سپس بر حسب اختلاف مضامین و شیوه هائی که در قصیده باید مراعات شود ابیات را آنچنان بدنبال هم بیاورد که تناسب آنها کاملاً محفوظ باشد.

و بعلت دشواری مقصد و غرابت فن شعر آن را از لحاظ مهارت در اسلوبهای شعری و تشحیذ اندیشه ها در قالبریزی سخن، بمنزله محک قریحه ها می دانستند و برای سرودن شعر تنها ملکه سخن عربی کافی نیست، بلکه شاعر بویژه باید دارای تلطف و کوشش در رعایت اسلوبهای خاصی باشد که عرب بدانها اختصاص یافته و

آنها را در شعر بکار برده است. و ما در اینجا مدلول لفظ<sup>۱</sup> اسلوب (سبک) را در نزد صاحبان این صنعت و آنچه را در اطاقشان بدان اراده می کنند یاد می کنیم:

باید دانست که اسلوب همچون نوردی است که ترکیب ها را بر آن می بافند یا مانند قالبی است که سخن را در آن قالبریزی می کنند. و نباید تصور کرد که در اسلوب دلالت سخن را بر اصل معنی که مربوط با اعراب (نحو) است در نظر می گیرند و بیان است توجه می کنند یا وزن شعر را بر حسب استعمالات عرب مورد دقت قرار می دهند که مربوط به علم عروض است و بنابر این سه دانش یاد کرده به هیچ رو مربوط باین فن شعر نیست بلکه اسلوب شعر عبارت از صورتی ذهنی است مخصوص ترکیب های منظوم و کلی باعتبار انطباق آن بر هر ترکیب خاصی و ذهن این صورت را از عین یا ذات ترکیبها منتزع می کند و آنرا مانند قالب یا نوردی بخیال میسپرد سپس ترکیباتی را که در نزد عرب از لحاظ اعراب و بیان صحیح است بر میگزیند و آنها را بهترین ترتیبی قالبریزی می کند همچنانکه بنا به قالب گیری می پردازد یا بافنده پارچه را بر نورد میبچد تا رفته رفته در نتیجه حصول ترکیب های وافی بمقصود قالب ذهن توسعه می یابد و از لحاظ ملکه زبان عربی، بر صورت صحیحی که در آن هست منطبق میگردد. چنانکه هر یک از فنون کلام دارای اسلوبهای خاصی است و این اسلوبها در آن بشیوه های گوناگون جلوه گر می شود مانند اینکه پرسش از آثار منزل خراب در شعر گاهی از راه خطاب کردن به آثار مزبور است بدینسان:

ای خانه «میه» که در بالای کوه و سپس در تکیه گاه آن واقع شده ای؟<sup>۲</sup> و گاهی بشیوه این است که شاعر از همراهان خود در خواست می کند بایستند و از خانه ویرانه بپرسند چون:

---

۱ - در چاپ «پ» مدلول لفظ الاسلوب و در نسخه خطی « ینی جامع » مدلول الاسلوب و در چپهای مصر و بیروت سلوک الاسلوب است.

۲ - یادار میته بالعلیاء فالسند.



بایستید از خانه ای که ساکنان آن با شتاب سفر کرده اند پرسیم.<sup>۱</sup> یا اینکه شاعر از همراهان خود می طلبد که بر آثار منزل ویران بگریند.  
بدینسان:

بایستد! از بیاد آوردن یاد و دیار « ویرانه » وی، گریستن آغاز کنیم.<sup>۲</sup>  
یا مخاطب نا معلومی را به پرستش و میدارد تا پاسخ بشنود مانند:  
آیا پرسش نکردی تا آثار خرابه بتو خبر دهد؟<sup>۳</sup>  
و مانند درود گفتن به نشانه های منزل ویران بدین شیوه که شاعر مخاطب نامعلومی را به درود گفتن امر کند چون:

بخانه هائی که درسوی عزل<sup>۴</sup> « واقع است » درود بفرست.<sup>۵</sup>  
یا نشانه های خانه ویرانه را به بارندگی و سیرابی «آبادانی» دعا کند چون:  
ابر خروشان بارنده ای نشانه های خانه ویرانه ایشان را سیراب کند و در آغوش توانگری و ناز و نعمت جای گیرند.<sup>۶</sup>

یا بارندگی را برای نشانه های خانه ویرانه از برق درخواست کند مانند:  
ای برق! بر فراز خانه ای که در ابرق<sup>۷</sup> است پدید آ. و ابر را بر آن خانه آنچنان بران که شتریان شتران را سرود می راند.<sup>۸</sup>  
و مانند اینکه هنگام حادثه مصیبت بار شاعر مرثیه گوی از دیگران در خواست گریستن می کند چون

---

۱ - قفانستل الدارالتی خف اهلها .  
۲ - قفانیک منذکری حبیب و منزل.  
۳ - الم تسأل فتخبرک الرسوم ؟  
۴ - عزل : چشمه ای میان بصره و یمن است.  
۵ - حی الدیار بجانب العزل.  
۶ - اسبقی طولهم اجش هزیم - وغدت علیهم نضره و نعیم .  
۷ - ابرق (بفتح همزه وراء) منزلی از بین عمر و بن ربیبه ( لغت ناهه دهخدا).  
۸ - یا برق طالع منزلا بالا برق - واحد السحاب اها حداء الاتیق . در نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ «ک» اینق و در چاپ « پ » و نسخه دیگر اتیق است.

چنین است که باید این امر را بزرگ شمرد و این پیش آمد را اندوهبار دانست و برای دیده ای که اشکبار نشود هیچ بهانه ای نیست.<sup>۱</sup>  
یا حادثه ای را بزرگ جلوه می دهد بدینسان:  
آیا دیدی چه کسی را بر روی تخته ها « تابوت » « بگورستان » بردند؟  
[ آیا دیدی چگونه شمع محفل خاموش شد؟ ]<sup>۲</sup>  
یا شاعر بعلت فقدان عزیزی موجودات بیروح جهان را در مصیبت شرکت می دهد مانند:

سبزه زارهای خرم! دیگر شما را نگهبان و چراننده ای نیست، زیرا چنگال مرگ آن مرد جنگی و دلاور را در ربود.<sup>۳</sup> یا جماداتی را که در مرگ عزیز شاعر مصیبت زده نشده اند مخاطب قرار می دهد و با نکار عمل آنها آغاز میکند، چنانکه خارجیه گوید:

ای درخت خابور چگونه ترا پر برگ و « سرسبز » می بینیم؟ گویا تو بر مرگ ابن طریف زاری نکرده ای!<sup>۴</sup>

یا تهنیت گفتن بر مغلوب و دشمن کسی که در گذشته است چون از زیر بار فشار و سختگیری وی آزاد شده است مانند:

خاندان ربیعہ بن نزار! دیگر نیزه ها را بر زمین گذارید، زیرا [ چنگال ] مرگ، دشمن پیکار جوی شما را در ربود.<sup>۵</sup>

و بسیاری از اینگونه شیوه ها که در دیگر فنون و اسلوبهای سخن یافت می شود و ترکیباتی که در اسلوب شعر تشکیل می یابند ممکن است بوسیله جمله یا غیر

---

۱ - کذا فليجل الخطب و ليفدح الامر - و ليس لعين لم يقض ماوها عذر.  
۲ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ » و اصل بیت این است: ارایت من حملوا علی الاعواد - [ ارایت کیف خبا ضیاء النادی ].  
۳ - منابت العشب لاحام و لاراع - مضي الردی بطویل الرمحو الباع.  
۴ - ایا شجر الخابور مالک مورقا - کانک لم تجزع علی ابن طریف .  
۵ - الق الرماح ربیعہ بن نزار اودی الردی بقریعک المغوار.

جمله باشند و جمله ها گاه انشائی هستند و گاه خبری و زمانی اسمی و هنگامی فعلی. ممکن است جمله ها تابع یکدیگر باشند یا نباشند.<sup>۱</sup> در مواردی جمله ها «از لحاظ معنی» با هم سازگاراند و در موارد دیگر ناسازگار گاهی ممکن است جمله ها مجزا و گاه پیوسته باشند. اینها همه برحسب چگونگی ترکیبات در کلام عربی و باز شناختن محل هر کلمه نسبت به دیگریست که در نتیجه استفاده از ممارست و تمرین در اشعار بدانها پس می بریم و بسبب این ممارست قالب کلی مجردی از ترکیباتی معین در ذهن نقش می بندد و این قالب بر همه آنها منطبق می شود چه فراهم آورنده سخن مانند بنا یا بافنده است و صورت ذهنی منطبق شونده همچون قالبی است که بنا ساختمان را در آن بنیان می نهد یا چون نوردی است که بافنده پارچه را بر آن می بافد و از این رو اگر بنا از قالب و بافنده از نورد خارج شوند بکر آنها تباهی راه خواهد یافت و نباید تصور کرد که شناختن قوانین و اصول بلاغت برای این منظور کافی است، زیرا ما می گوئیم که قوانین بلاغت عبارت از قواعدی علمی و قیاسی هستند و تنها فایده آنها این است که بکار بردن ترکیبات از برهیت مخصوص بقیاس جایز می شمردند، قیاس علمی صحیح مطردی<sup>۲</sup> مانند قیاس قوانین اعراب (نحو).

لیکن این اسلوبهایی که ما در صدد بیان کردن آنها هستیم بهیچرو در شمار قیاس نیستند، بلکه آنها از صورت یا هیئتی هستند که بسبب تتبع و پیچوئی ترکیبهای گوناگون از شعر عرب در نفس رسوخ می یابند تا آنقدر بر زبان جاری شوند که صورت آنها استحکام پذیرد و در ذهن نقش بندد و از آنها استفاده کنند و در هر ترکیب شعری آنها را سرمشق قرار دهند و از ترکیبهای مزبور تقلید و پیروی کنند چنانکه این نکته را در بحث کلی سخن یاد کردیم ولی قوانین علمی اعراب (نحو)

---

۱ - در مواردی جمله ها متفق اند و در موارد دیگر غیر متفق این عبارت بجای «ممکن است جمله ها تابع یکدیگر باشند» که در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است در چاپهای مصر و بیروت دیده می شود.  
۲ - قیاس مطرد: یعنی قیاس عامی که در آن استثنا نباشد.

و بیان، این اسلوب‌ها را به هیچ‌رو تعلیم نمی‌دهند و گذشته از این همه چیزهایی که از لحاظ قیاس سخن عرب و قوانین علمی صحیح می‌باشند مورد استعمال واقعی نمی‌شوند، بلکه اقسام معروفی از این قیاسها در نزد عرب مستعمل هستند و آنانکه سخنان و قواعد ایشان را حفظ می‌کنند از آنها آگاه می‌باشند و صورت آنها در تحت آن قوانین قیاسی مندرج است پس هر گاه بدین شیوه و با این اسلوبهای ذهنی که بمنزله قالبهایی می‌باشند بشعر عرب توجه شود به ترکیبهای مستعمل آنها توجه خواهد شد نه به هر چه قیاس اقتضا کند. و به همین سبب گفتیم آنچه سبب ایجاد این قالبها در ذهن می‌شود تنها حفظ کردن اشعار و سخنان عرب است و این قالبها همچنانکه در نظم هست در نثر هم یافت می‌شود، چه سخنان عرب در هر دو فن استعمال شده و آنها را چه در نظم و چه در نثر بتفصیل آورده‌اند و استقلال سخن را در هر بیت مراعات می‌کنند. و در نثر غالباً موازنه و تشابه میان جمله‌ها و عبارات را در نظر میگیرند و سخن را گاهی به سجع مقید می‌کنند و گاه آزاد می‌سازند و [ قالبهای<sup>۱</sup> هر یک از این انواع در زبان عرب معلوم است و در میان آنان قالبهایی مستعمل است که فراهم آورنده سخن بر اساس آنها تألیف خود را بنیان می‌نهد و تنها راهی که گویندگان و سخن‌سرایان را باین قالبها رهبری می‌کند این است که سخنان «فصیح» را بیاد سپرند تا از قالبهای معین جزئی در ذهن آنان قالبی کلی و مطلق منتزع گردد و در آن جایگیر شود و بمنزله نمونه‌ای قرار گیرد که در ساختن سخن از آن پیروی کنند همچنانکه بنا ساختمان را بر قالب بنیان می‌نهد و بافنده پارچه را برنورد می‌بافد.

واز این روست که فن سخن‌پردازی از اندیشه و نظر نحوی و بیانی و عروضی جداست و فنی مستقل بشمار می‌آید. البته مراعات قوانین دانشها یاد کرده در سخنوری از شرایطی بشمار می‌رود که بی دانستن آنها سخن کمال نمی‌پذیرد، و

---

۱ - از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ «پ»

هر گاه درسخن همه این صفات و خصوصیات حاصل آید بنوعی نظر و اندیشه لطیف در این قالبها اختصاص می یابد قالبهایی که آنها راسبک های (اسالیب) سخن می نامند و برای آشنائی باین سبکها هیچ شیوه ای سودمند تر از حفظ کردن نظم و نثر نیست.

و اکنون که معنی اسلوب (سبک) روشن شد سزااست که برای شعر به حدی رسمی<sup>۱</sup> بپردازیم تا با همه صعوبتی که در این هدف هست حقیقت آن بر ما معلوم شود و بماهیت آن پی ببریم وهم یاد آور می شویم که ما بچنین تعریفی در آثار دیگران دست نیافته ایم و هیچ یک از متقدمان شعر را بدین شیوه تعریف نکرده اند چنانکه حد عروضیان که می گویند: «شعر عبارت ازسخنی موزون و مقفی است» برای شعری که ما در صدد شناساندن آنیم نه حد بشمار می رود و نه رسم و عروضیان در فن خویش تنها از این نظر بشعر می نگرند [ که شماره حرف متحرک و ساکن ابیات آن پیایی با هم موافق باشند و عروض<sup>۲</sup> ابیات شعر با ضرب<sup>۳</sup> آنها شباهت داشته باشد و چنین نظری تنها مربوط به وزن است و به الفاظ و چگونگی دلالت آنها بر معانی توجهی ندارد پس مناسب آن می شود که در نزد آنان حدی باشد، ولی ما در اینجا از این لحاظ به شعر می نگریم]<sup>۴</sup> که دارای اعراب و بلاغت و وزن و قالبهای مخصوص است و شکی نیست تعریف عروضیان برای شعری که

---

۱ - تعریف شیئی بذاتیات را حد گویند مانند تعریف انسان بحیوان ناطق بخلاف رسم که تعریف شیئی بعرضیات است چنانکه انسان را به ماشی و ضاحک تعریف کنند و هر یک بر دو گونه است: تام و ناقص حد تام آن است که از جنس و فصل قریب تشکیل یابد مانند تعریف انسان بحیوان ناطق وحد ناقص آن است که تنها از فصل قریب و جنس بعید ترکیب شود چون تعریف انسان به ناطق یا به جسم ناطق، و رسم تام تعریفی است که ازجنس قریب و خاصه تشکیل یابد چنانکه انسان را به حیوان ضاحک تعریف کنند و رسم ناقص آن است که تنها از خاصه یا خاصه و جنس بعید تشکیل یابد مانند تعریف انسان به ضاحک یا به جسم ضاحک و بعرضیاتی که کلیه آنها بحقیقت واحدی اختصاص داشته باشند چنانکه در تعریف انسان بگویند: روی دویا راه می رود یا قامت راست دارد یا بالطبع خندان است و مانند اینها. (از عیاش و تعریفیات جرجانی)

۲ - جزء آخر مصراع اول بیت ( تعریفیات )

۳ - آخرین جزء مصراع دوم بیت ( تعریفیات ).

۴ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »

منظور ماست وافی نیست و ناگزیر باید بتعریفی پردازیم که حقیقت آنرا از این لحاظ روشن کند و بنابر این می گوئیم: شعر سخنی بلیغ و مبتنی بر استعاره و اوصاف است که با جزائی (ابیاتی) هموزن و همروی تجزیه گردد چنانکه هر جزء (بیت) آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به جزء (بیت) ما قبل و ما بعد مستقل باشد و بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود. در این تعرف « سخن بلیغ » جنس است که فصل آن « مبتنی بر استعاره و اوصاف » است و هرسخنی را که فاقد این صفت باشد خارج می کند، چه این گونه سخنان را معمولا نمی توان شعر نامید و جمله: « به اجزا یا ابیاتی هموزن و همروی تجزیه گردد » فصل دیگری است تا نثر را که همه ادیبان آنرا شعر نمی دانند از تعریف خارج سازد و قید کردن « هر جزء یا بیت آن از لحاظ غرض و مقصد نسبت به بیت ما بعد مستقل باشد » برای بیان حقیقت مفهوم شعر است، زیرا ابیات شعر همواره بر ای شیوه می باشد و چیزی آنها را از هم جدا نمی کند. و اینکه گفتیم: « بر وفق اسلوبهای مخصوص زبان عرب جاری شود » فصلی است برای خارج ساختن سخنانی که بر اسلوبهای معروف شعر جاری نیستند، چه اینگونه سخنان را با چنین خصوصیتی نمی توان شعر نامید، بلکه آنها سخن منظوم بشمار می روند، زیرا شعر دارای اسلوبهای خاصی است که در نثر یافت نمی شود چنانکه نثر هم اسلوب هایی دارد که در شعر نیست و بنا بر این هرسخن منظومی را که بر این اسلوبها نباشد نمی توان شعر نامید و به همین نظر بسیاری از شیوخ و استادان ادبمان راه دیده ایم معتقداند که نظم متبنی و معرّی بهیچرو شعر نیست چه سخنان آنان بر اسلوبهای شعر جاری نیست [و اینکه در تعریف قید کردیم « بر اسلوبهای زبان عرب جاری باشد » فصل دیگری است که شعر غیر عرب].<sup>۱</sup> از ملتهای دیگر را از تعریف خارج می کند 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

---

۱ - از نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ »

جز در میان عرب در قوم دیگری یافت نمی شود نیازی باین فصل ندارند و بجای آن می گویند:

« براسلوبهای مخصوص بدان جاری باشد» وهم اکنون که از گفتگو درباره حقیقت شعر فارغ شدیم به بحث در کیفیت سرودن آن می پردازیم: باید دانست که سرودن شعر و مهارت یافتن در این فن دارای شرایطی است که نخستین آنها حفظ کردن جنس آن یعنی جنس شعر عرب است تا در نفس ملکه ای پرورش یابد وهمچون نورد بافنده نمونه و سرمشق باشد واز آن پیروی شود.

و محفوظات را از اشعار اصیل برگزیده و گلچین انتخاب می کنند که دارای اسلوبهای گوناگون باشند. و حداقل مقداری که از این منتخب کفایت می کند اشعاری از فحول شاعران اسلامی است مانند: ابن ابوریعه و کثیر و ذوالرمه و جریر و ابونواس و حبیب « ابوتمام » و بحتری و رضی و ابوفراس و اکثر اشعار برگزیده را باید از کتاب اغانی حفظ کرد، زیرا در این کتاب همه آثار شاعران طبقه اسلامی و اشعار برگزیده دوران جاهلیت گرد آمده است. و کسی که از این محفوظات نداشته باشد نظم وی ناقص و پست خواهد بود و هیچ وسیله ای بهتر از محفوظات فراوان بشعر رونق نمی بخشد و بر شیرینی آن نمی آفزاید از این رو کسی که محفوظاتش اندک و ناچیز یا هیچ محفوظات نداشته باشد اثر طبع وی را نمی توان شعر نامید، بلکه باید سروده های ویرا نظمی پست خواند و کسی که محفوظاتی ندارد شایسته تر آن است که از شعر سرودن پرهیز کند.

آنگاه پس از پرکردن و « آراستن» دماغ از محفوظات و تشحید قریحه بمنظور نمونه و سرمشق قرار دادن محفوظات منتخب، باید بنظم سخن روی آورند و هر چه بیشتر شعر بسرایند ملکه آن استوارتر و راسخ تر می شود.

و چه بسا که گفته شود شرط دیگر شاعری فراموش کردن آن محفوظات است تا نشانه های رسوم حرفی ظاهر آن (از ذهن وی) محوگردد، زیرا تا هنگامی که

رسوم مزبور در ذهن وی وجود داشته باشد هنگام شعر سرودن بعین همان الفاظ را بکار می برد (وازش خود نمی تواند ابتکار کند و نشانه های مزبور مانع اندیشیدن او می شوند).

لیکن اگر آنها را فراموش کند در حالیکه نفس بدانها سازش پذیر شده باشد، اسلوب محفوظات قبلی در ذهن وی نقش می بندد و بمنزله نورد بافنده برای او نمونه و سرمشقی می شود که ناگزیر از کلمات دیگری نظیر آنها یاری می جوید و بهمان سبک شعر می سراید آنگاه شرط شاعری خلوت گزیدن و تنهایی و زیبایی منظره جایگاهی است که در آن شعر می سرایند و از قبیل اینکه برای لذت چشم کنار جویبار ها و بوستانهای پر گل وریحان 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 موقع خستگی و ناراحتی نسراید چه هنگام آسایش و استراحت قریحه او برای سرودن اشعاری مطابق نمونه های محفوظاتی که در حافظه وی گرد آمده مناسب تر است اندیشه وی برای این منظور آماده تر می شود و گفته اند بهترین اوقات برای سرودن شعر سحرگاهان هنگام بیدار شدن از خواب و موقع خالی بودن معده و نشاط فکر و در هوای حمام<sup>۱</sup> است.

و چه بسا که عشق و سرمستی را نیز انگیزه های شاعری دانسته اند و این گفتار ابن رشیق در کتاب « عمده » است که در فن شعر و شاعری بیهمتاست و مولف آن حق صناعت شعر را نیک ادا کرده است و هیچیک از متقدمان یا ادبیاتی که پس از وی پدید آمده اند کتابی بدینسان ننوشته اند. و برخی گفته اند اگر پس از همه

---

۱ - در نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ » و فی هواء الحمام و در جاهای مصر و بیروت فی هواء الجمام است و جمام بمعنی آسایش و آسودگی بعد از خستگی است.



شرایط یاد کرده شعر سرودن برشاعری دشوار باشد باید آنرا بوقت دیگر واگذار و نفس رابه اکراه بر آن وا ندارد.

و باید از آغاز قالب‌ریزی و وضع ترکیبات شعری بنای آنرا بر قافیه بگذارد سخن را تا پایان بر آن پی ریزی کند. زیرا اگر از بنیان نهادن بیت بر قافیه غفلت کند مکان قافیه در جایگاهی که باید قرار گیرد بر او دشوار خواهد شد و چه بسا که گریزان و پریشان خواهد آمد و هر گاه از طبع وی بیتی تراوش کند و آنرا با بیت ما قبل یا بعد آن مناسب نیابد، باید آنرا فرو گذارد تا جای شایسته تر آن را بیابد، چه هر بیتی از لحاظ معنی کاملاً مستقل می باشد. و آنچه باقی می ماند این است که ابیات قصیده یا غزلی با هم متناسب باشند و از این رو شاعر می تواند ابیات را در هر محل قصیده که مناسب ببیند جای دهد. و پس از آنکه شاعر شعر خود را بپایان می رساند باید بار دیگر بانظر تنقیح و انتقاد در آن بیندیشد و هر گاه آنرا نیکو و شیوا نیابد در فرو گذاشتن آن نباید بخل ورزد، چه مردم از این رو که شعر خویش را زاده اندیشه و اختراع قریحه خود می دانند بدان شیفته می باشند.

و سخنی که در شعر بکار می رود باید از فصیح ترین تراکیب و خالص از ضرورت‌های لسانی باشد و آنچه را که از جمله ضرورت‌های گفتار است شاعر باید فرو گذارد، چه اینگونه کلمه ها و ترکیب ها سخن را از طبقه بلاغت تنزل می دهد. و پیشوایان ادب و سخن، شاعران مولد را از بکار بردن ضروریات شعری منع کرده اند، چه میدان سخن برای آنان آنقدر پهناور است که می توانند بیاری ملکه خویش از استعمال آنها عدول کنند و بطریقه اشبه به حق<sup>۱</sup> بگرایند.

و نیز باید شاعر منت‌های کوشش خود را در اجتناب از ترکیب‌های پیچیده و دارای تعقید مبذول دارد.

---

۱ - الطریقه المنلی: الشبهی بالحق ( المنجد).

وترکیبهای بکار برد که معانی آنها بر الفاظ در فهم سبقت جوید، همچنین بکار بردن معانی بسیار در یک بیت روا نیست چه نوعی تعقید بشمار می رود و به آسانی درک نمی شود، بلکه شیوه برگزیده آن است که الفاظ یک بیت با معانی آن مطابقت داشته یا وافی تر از آنها باشد، چه اگر معانی بسیار باشند حشو<sup>۱</sup> بشمار خواهد رفت و ذهن به تعمق و غور رسی در آن مشغول خواهد شد و ذوق را از رسیدن بکمال بلاغت آن باز خواهد داشت.

و شعر را نمی توان سهل نامید مگر هنگامی که معانی آن به ذهن بر الفاظ سبقت جوید. و به همین سبب بزرگان ما بر شعر ابن خفاجه شاعر اندلس<sup>۲</sup> خرده می گرفتند

زیرا در هر یک از ابیات وی معانی بسیار وجود دارد و چنانکه گذشت از شعر متبنی و معری نیز عیبجوئی می کنند که بر وفق اسلوبهای عربی نیست و آنها را سخن منظومی می شمرند که از طبقه شعر عرب فروتر است و قضاوت آن با ذوق است. همچنین شاعر باید از الفاظ روستائی<sup>۳</sup> و پست و کلمات عامیانه (بازاری) که در نتیجه استعمال در میان عامه مبتذل شده اند دوری جوید، چه بکار بردن چنین کلماتی شعر را از طبقه سخن بلیغ تنزل می دهد [همچنین باید از برگزیدن معانی مبتذل]<sup>۴</sup> نیز اجتناب کند، چه شعر مبتذل نزدیک بسخن بیفایده می گردد مانند اینگونه معانی: آتش گرم است. آسمان بالای سرماست و بمیزان نزدیک شدن اینگونه سخنان بطبقه

۱ - حشور در اصطلاح سخن، عبارت از زایدی است که نا سودمند باشد (تعریفات جرجانی)

۲ - در نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ دارلکتاب البنانی: «شاعر شرق اندلس» است وهم در نسخه مزبور و چاپهای مصر و بیروت کنیه ویرا ابوبکر آورده اند و در حاشیه همان چاپها نوشته است: و در نسخه ای ابواسحاق و در لغت دهخدا شرح حال وی چنین است:

ابواسحاق ابراهیم بن ابوالفتح بن عبدالله اندلسی شاعر ۴۵۰۰ - ۵۳۳) و لادتش در جزیره شقر (Xucar) نزدیک بلنسیه بوده و در همانجا در گذشته است.

و دسلان می نویسد: ابن خلکان و مقری کنیه ویرا ابواسحاق و نام او را احمد آورده اند.

۳ - ترجمه کلمه «حوشی» است که بگفته دسلان «ص ۳۸۰ ج ۳) از لغات افریقیه و مشتق از حوش بمعنی مزرعه کوچک است.

۴ - از نسخه خطی «بنی جامع» و چاپ «پ»

سخنانی که سودی برای شنونده ندارند بهمان اندازه هم از پایه بلاغت دور می شوند زیرا دو گونه مزبور دو طرف سخن بلیغ راتشکیل می دهند و به همین سبب اشعاری را که در موضوعات ربانی و نبوی میسریند اغلب آنها را کمتر در زمره سخنان بلیغ و نیکو می شمردند و در چنین موضوعاتی جز شاعران بزرگ نمی توانند اشعاری نیکو و بلیغ بسرایند آنهم در مواردی قلیل و دشواری، زیرا معانی آنها در میان عامه مردم متداول است و از این روجنبه ابتدال بخود می گیرند. و هرگاه با همه شرایط یاد کرده سرودن شعر برای شاعری دشوار باشد باید در آن تمرین کند و بتکرار اشعار بسیار بسرایند زیرا قریحه مانند پستاناست که هرچه آنرا بیشتر بدوشند شیر آن افزون تر می شود و اگر آنرا فرو گذارند شیر آن خشک می گردد.

و باری صناعت شعر چگونگی آموختن آن بطور کامل در کتاب عمده ابن رشیق یاد شده است و ما برحسب توانائی خود آنچه از مطالب آنرا بیاد داشتیم در اینجا نقل کردیم و هرکه بخواهد بمطالبی کاملتر از آنچه یاد کردیم دست یابد باید به کتاب مزبور مراجعه کند چه در آن کمال مطلوب خویش را خواهد یافت. و این مقدار که ما آوردیم پاره ای بسنده می باشد. و خدا یاری دهنده است و برخی از شاعران درباره مسائلی که در فن شعر دانستن آنها ضرورت دارد اشعاری سروده اند بهترین سخنان در این موضوع شعرذیل است و گمان می کنم از آثار «ابن رشیق» باشد:

نفرین خدای بر هنر باد که چقدر نادان گوناگون را در آن می یابیم.

این نادانان سخنان دور از ذهن و دشوار را بر گفتار های آسان که برای

شنوندگان آشکار باشد ترجیح می دهند

آنها محال را معنی صحیح می دانند و سخن پست را چیزی گرانها می

شمردند.

از شیوه درست شعر آگاه نیستند و از نادانی بجهالت خود پی نمی برند.

آنها در نزد غیر ما مورد نکوهش هستند، ولی برآستی در نزد ما معذوراند.  
شعر ترکیباتی است که میان آنها از نظر نظم تناسب ملحوظ گردد و هرچند از  
لحاظ صفات متنوع و گوناگون باشند.  
از این رو بیتها باید با یکدیگر شباهت داشته باشد و صدرهای<sup>۱</sup> آنها متون<sup>۲</sup>  
بیت را آشکار سازد.  
همه معانی و مضامین شعر باید آنچنان جلوه گر شود که شنونده آنها را بر  
آنچه آرزو می کند بیابد، خواه آن آرزو نباشد یا باشد.  
و در نتیجه شاعر تعبیر و بیان معانی را باید به آنچنان پایه بلندی برساند که شعر  
او از لحاظ زیبایی و حسن بتقریب برای شنوندگان آشکار باشد.  
بدانسان که گوئی الفاظ اشعار او چهرهائی هستند و معانی بمنزله چشمهای آنها  
می باشند.  
« شعر شاعر » از نظر مضمون باید بروفق آرزوها باشد و انشاد کنندگان زیبایی  
آنها آرایش یابند.  
هر گاه آزادای را مدح می کنی باید شیوه اطناب برگزینی.  
در تغزل باید روش سهل و نزدیک بفهم پیش گیری و در مدیح سخنت راست  
و آشکار باشد.  
از الفاظ زشت و گوش خراش پرهیز هر چند موزون باشند.  
هرگاه به هجو کسان پردازای باید شیوه ناسزا گویان را رها کنی و بدان  
نگرایی.  
سخن صریح در شعر بمنزله داورئی است و تعریض کنایه همچون دردی  
نهفته می باشد.

---

۱ - نخستین بخش مصراع اول بیت.

۲ - متن در اینجا بجای عجز و قافیه بیت بکار رفته است.

و هر گاه بخواهی « در شعر» در روز فراق یارانی که سحرگهان سفر می کنند بگریی، باید بی غم و اندوه فرود آیی و (یاران را تسلی دهی) و نگذاری که اشگها از دیدگان جاری شود

و اگر بخواهی بعتاب و توبیخ آغاز کنی باید وعده را با وعید و درشتی را با نرمی در آمیزی.

چنانکه کسی را که مورد نکوهش و عتاب قرار می دهد باید ویرا میان بیم و اطمینان و ارجمندی و خواری باقی گذاری.

و صحیح ترین شعر آن است که ابیات آن از لحاظ نظم و بهم نزدیک باشند و معنی آن آشکار و روشن باشد.

چنانکه هر گاه انشا شود همه مردم بدان طمع بندند و هرگاه قصداتیان بمثل آن کنند توانایان را عاجز کند « یعنی سهل و ممتنع باشد».

و هم در این باره شاعری [ بنا ناشی<sup>۱</sup> ] گوید:

شعر چیزی است که شاعر کژیهای صدرهای آنرا راست و اصلاح کند.

و با تهذیب اساس متون آنرا استوار سازد، قسمتهای پراکنده آنرا ببیند و بوسیله اطناب آنها را فراهم آورد و بیاری ایجاد ز 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.

---

۱ - از چاپ « پ » و نسخه خطی « ینی جامع » در چاپهای مصر و بیروت نام شاعر قید نشده است. ابوالعباس ناشی شاعر واز روسای متکلمین زنادقه (مانویه) بود که به اسلام تظاهر می کرد و او را است دیوان شعر و کتاب فضیله السودان علی البیضان ( از ابن الندیم) و رجوع به لغت نامه دهخدا شود. و دسلان می نویسد: دو شاعر ملقب به ناشی بوده اند یکی عبدالله که در قاهره بسال ۲۹۳ هـ - ۹۰۶ م - ۹۰۵) در گذشته است و دیگری علی که در بغداد بسال ۳۶۵ هـ - ۹۷۵ م) میلادی وفات یافته است.

وهرگاه بمدح بخشنده بزرگواری پردازد و بخواهد حق دین او را با سپاس  
گزاری ادا کند باید او را بسخنان گرانها و استوار بستاید.  
آنوقت شعر وی در سیاق اصناف آن جزل و روان و در برابر شیوه ها و فنون  
آن سهل خواهد بود.  
و هرگاه شاعر بخواهد بردیاری و اهل آن گریه و زاری کند باید چنان غمگینان  
رامتأثر سازد که اشک آنان را جاری کند.  
و اگر بخواهد از امر مشکوکی بطور کنایه تعبیر کند باید آشکار و نهان آنرا پدید  
آورد. چنانکه شنونده شکهای خود را با اثبات و گمانهای خود را با یقین در آمیزد.<sup>۱</sup>  
و هرگاه بخواهد دوستی را که مرتکب لغزش و خطائی شده است، سرزنش  
کند باید در عتاب خود خشنونت را با نرمی در آمیزد.  
چنانکه او را به نرمخوئی و گذشت خود مأنوس سازد و از اندوه های سخت  
و شدیدی که بر اثر خطا بانسان دست می دهد برهاند و مطمئن کند.  
و هنگامیکه شاعر دوست خود را از دست بدهد چنانکه بعلت اشعار زننده و  
فتنه انگیز او را ترا گوید باید او را به سخنان نرم و مهر آمیز تسخیر کند و ویرا به  
رموز و اسرار سخن شیفته خود سازد.  
و هرگاه در نتیجه لغزشی بمعذرت پردازد و در ضمن سخنان آشکار و گفتار  
های خیال انگیز رضای او « ممدوح یا معشوق » را مسئلت کند، آنوقت گناه وی در  
نزد کسی که از او معذرت می طلبد بمنزله سرزنشی نسبت با او خواهد بود و در عین  
حال خیر و احسان او را مطالبه خواهد کرد.

---

۱ - 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.

## فصل ۴۸

### در آینه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی

باید دانست که صناعت سخن خواه نظم یا نثر تنها بوسیله الفاظ انجام می یابد نه از راه معانی، بلکه معانی تابع الفاظ است و اساس این صنعت فقط الفاظ می باشد. بنابراین این آموزنده سخن که می کوشد ملکه سخن را در نظم و نثر بدست آورد، تمام هم خود را متوجه الفاظ می کند و بحفظ کردن نمونه های آنها از سخنان « قدیم » عرب می پردازد و آنها را بسیار بکار می برد و بر زبان خود جاری می سازد تا ملکه زبان مضر در وی رسوخ یابد و لهجه غیر عربی « فصیح » را که بر آن تربیت شده است ترک گوید چنین کسی خود رامانند نوزادی که در میان نژاد عرب پرورش می یابد فرض می کند و مانند یک کودک زبان آن قوم را فرا میگیرد تا بمرحله ای می رسد که گوئی از لحاظ زبان شخصی از افراد آن نژاد است و این بدان سبب است که ما در فصول گذشته یاد کردیم زبان ملکه ایست که در نطق حاصل گردد و در راه تحصیل آن می کوشند تا آن را بر زبان تکرار کنند تا سرانجام بدست آید و آنچه بر زبان و نطق جاری می شود البته الفاظ است نه معانی زیرا معانی در ضمائر است و گذشته از این معانی در ذهن هر کسی وجود دارد و اندیشه هر کسی قادر است آنچه بخواهد بسهولت معانی را دریابد و در ترکیب و تألیف آنها نیازی به صنعتی نیست و چنانکه گفتیم ترکیب سخن که برای تعبیر از معانی است و به صناعت « آموختن و ممارست » نیاز دارد و بمنزله قالبهائی برای معانی می باشد، زیرا همچنانکه ظروف مخصوص آب گوناگون است مانند ظروف زرین و سیمین و صدفی و شیشه ای و سفالی، لیکن ماهیت آب یکی است و نیکوئی و زیبایی ظروف پر از آب بر حسب اختلاف جنس آنهاست نه اختلاف آب. همچنین نیکوئی و زیبایی زبان و بکار بردن بلاغت در آن نیز بر حسب اختلاف طبقات سخن فرق می کند و وابسته بطرز تألیف آن است که چگونه بر مقاصد تطبیق شود، در صورتیکه ماهیت

معانی یکی است از این رو کسی که بطرز ترکیب سخن و اسلوبهای آن برحسب مقتضیات ملکه زبان آگاه نباشد و بخواهد مقصود خویش را تعبیر کند و بخوبی از عهده آن برنیاید، همچون شخص زمین گیری است که آهنگ برخاستن و راه رفتن کند و بعلت فقدان قدرت حرکت بمقصود خود نائل نشود. و خدا بشما آموخت آنچه را که نمی دانستید.<sup>۱</sup>

## فصل ۴۹

در اینکه این ملکه « سخندانی » در نتیجه محفوظات بسیار حاصل می شود و نیکوئی در آن بسبب محفوظات نیکو و استادانه بدست می آید

در فصول گذشته یاد کردیم که هر که بخواهد زبان عربی بیاموزد ناگزیر باید بر محفوظات خود بیفزاید و بهر اندازه محفوظات او نیکو باشد و آنها را از طبقه و نوع عالی سخن برگزیند و مقدار بیشتری حفظ کند بهمان میزان ملکه ای که برای حفظ کننده حاصل می شود نیکو خواهد بود. چنانکه اگر محفوظات کسی از [ اشعار عرب اسلامی ]<sup>۲</sup> حبیب یا عتابی<sup>۳</sup> یا ابن معنز یا ابن هانی یا شریف رضی یا رسایل ابن مقفع یا سهل بن هارون یا ابن الزیات یا بدیع<sup>۴</sup> یا صابی باشد ملکه او نسبت به کسی که از آثار این شاعران و نویسندگان متأخر: شعرابن سهل یا ابن النبیه یا ترسل بیسانی یا عماد اصفهانی حفظ کند، بدرجات نیکوتر خواهد بود و در پایه بلندتری از بلاغت قرار خواهد گرفت.

۱ - والله علمکم مالم تکنوا تعلمون . س : بقره آ : ۲۴۰

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

۳ - حبیب بن اوس ، ابوتمام .

۴ - کلثوم بن ععمر ملقب به عباس متولد قنسرین ومعاصر هارون الرشید. وی مورد عنایت بر مکیان بوده است. و بسال ۲۰۸ هـ ( ۸۲۴ - ۸۲۳ م ) در گذشته است.

۵ - منظور بدیع الزمان همدانی است.



زیرا دسته اخیر نسبت بگروه نخستین در طبقه پائینتری قرار دارند. و این امر بر شخص بصیر و منتقد با ذوق آشکار است و بنسبت نیکوئی محفوظات یا مسوعات شخص می تواند آنها را بروش نیکوئی بکار برد و آنگاه پس از حفظ کردن و بکار بردن ملکه نیکو و استادانه ای بدست آورد. از این رو هر چه محفوظات در طبقه بالاتری قرار داشته باشد بهمن نسبت ملکه ای که از آنها حاصل می شود ارتقا خواهد یافت، زیرا طبع همانا بر آن منوال می بافتد و قوای ملکه از آنها تغذیه می کند و رشد و کمال می پذیرد.

و بیان این مطالب چنان است که نفس هر چند در سرشت و جبلت نوع واحدیست ولی در بشر بنسبت قوت و ضعف وی در ادراکات مختلف است و اختلاف آن به سبب ادراکات و ملکات و الوان مختلفی است که از خارج بدان وارد می گردد و کیفیت خاصی بدان می بخشد چنانکه در نتیجه این واردات و خصوصیات وجود آن تکمیل می شود و صورت آن از مرحله قوه به فعل می رسد. و ملکاتی که برای نفس حاصل می شود بتدریج و اندک اندک است، چنانکه در فصول گذشته بدان اشاره کردیم.

و بنابر این ملکه شاعری در نتیجه حفظ کردن اشعار و ملکه نویسندگی بسبب بیاد سپردن نثرهای مسجع و نثر آزاد (غیر مسجع) حاصل می شود و ملکه علمی در پرتو ممارست در علوم و فهم مطالب و تحقیق و تفحص در مسائل و نظریات علمی بدست می آید و ملکه فقهی را از راه مطالعه و ممارست فقه و تنظیم مسائل با یکدیگر و استخراج فروع آنها (از اصول) و تخریج فروع بر اصول میتوان کسب کرد. و ملکه تصوف ربانی بدینسان حاصل می گردد که به عبادات و اذکار پردازند و حواص ظاهری را از راه خلوت نشینی و انقطاع از مردم آنچه ممکن باشد، تعطیل کنند تا ملکه رجوع به حس باطن و عالم روح حاصل آید و تحولی در او روی دهد،

که به مقام ربانی<sup>۱</sup> نائل شود. و سایر ملکات را نیز به همین شیوه می توان کسب کرد.

و نفس در هر یک از ملکه های مزبور برنگ خاصی در می آید و بدان سازش پذیر می شود و هرملکه ای در نفس برحسب چگونگی پرورش و ایجاد آن خواه خوب یا بد حاصل می شود و از این رو ملکه بلاغتی که از نوع طبقه عالی باشد از راه حفظ کردن آثاری که در همان طبقه قرار گیرد بدست می آید و به همین سبب کلیه فقیهان و دانشمندان در بلاغت ناتوانند و تنها علت آن نوع محفوظاتی است که نخست در ذهن ایشان تمرکز می یابد و حافظه خود را از قوانین علمی و عبارات فقهی که خارج از اسلوب بلاغت است و در طبقه پائین سخن قرار دارد انباشته می کنند، چه عبارات مربوط بقوانین و علوم واجد اصول بلاغت نیست و از این رو هر گاه اینگونه محفوظات در اندیشه سبقت جوید و روبفزونی رود و نفس به آنها خو گیرد و هم آهنگ شود، ملکه ای که از آنها بوجود می آید و در نهایت کوتاهی و عجز از بلاغت بشمار خواهد رفت. و تعبیرات و الفاظ آن از اسلوبهای «فصیح» زبان عرب منحرف خواهد بود.

همچنین اشعار فقیهان و نحویان و متکلمان و صاحبان نظریات علمی (حکما) و دیگر کسانی را که کمتر بحفظ سخنان گلچین و برگزیده همت می گمارند خالی از بلاغت می یابیم.

دوست فاضل ما ابوالقاسم بن رضوان کاتب علامت (طغرانیس دربار) دولت مرینی برای من حکایت کرد که:

روزی با دوست خود ابوالعباس<sup>۱</sup> ابن شعیب کاتب سلطان ابوالحسن گفتگو می کرد و او در روزگار خود در زبان شعر عرب بصیرت کامل داشت و سر آمد ادیبان بود.

---

۱ - حکیم الهی عارف به خدا . (از اقرب الموارد)

و این مطلع قصیده ابن النحوی را<sup>۲</sup> 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.<sup>۳</sup> وی (ابوالعباس) بیدرنگ گفت: این شعر از فقیهی است گفتم: از کجا دانستی؟

گفت: از این گفتار او: « ما الفرق »؟ چه تفاوتی است؟

چه این جمله از تعبیرات فقیهان است و از اسلوب های زبان عرب به شمار نمی رود. گفتم:

رحمت خدا بر پدرت باد: این شعر از ابن النحوی است. امانویسندگان و شاعران بر این شیوه نیستند، زیر آنها آثار منتخب را حفظ می کنند و در سخنان عرب (فصیح) و اسلوبهای نگارش عربی به ممارست می پردازند سخنان نیکو و شیوا را بر می گزینند.

روزی با دوست خویش ابو عبدالله بن خطیب وزیر (سلسله بنی احمر)<sup>۴</sup> از سلاطین اندلس گفتگو میکردم و او در شعر و نویسندگی سرآمد بود. گفتم: هر وقت بخواهم شعر بسرایم این امر را دشوار احساس می کنم با اینکه در شعر بینائی دارم و سخنان نیکو و برگزیده ای از قرآن و حدیث و برخی از سخنان عرب (قدیم) را حفظ کرده ام هر چند محفوظات من اندک است، ولی من (و خدا دانایتر است) پیش از آنکه در حافظه ام برخی از اشعار علمی و قوانین و قواعد کتب جایگیر شود « شعر

---

۱ - ابوالعباس احمد بن شعیب در ادبیات و علوم عقلی و طب شهرت فراوان داشت و در دستگاه دولت مرینی در روزگار سلطان ابوسعید و سلطان ابوالعباس رئیس دیوان رسائل بود و در تونس بسال ۷۴۹ هـ ( ۱۳۴۹-۱۳۴۸ ) بمرض طاعون در گذشت.

۲ - ابوالفضل یوسف مکتی بابن النحوی در قرن پنجم هجری میزیسته و با غزالی معاصر بوده است.

۳ - لم ا در حین وقت بالاطلال ما الفرق بین جدیدها و البالی .

۴ - در چاپ « پ » و نسخه خطی « ینی جامع » نیست.

سرودم» چنانکه من دو قصیده بزرگ و کوچک شاطبی<sup>۱</sup> را در علم قرائت حفظ کرده ام و دو کتاب ابن حاجب رادر فقه و اصول و جمل خونجی را در منطق (و قسمتی از کتاب تسهیل)<sup>۲</sup> فرا گرفته ام و بسیاری از قواعد تعلیم را در مجالس (درس) تعلیم داده ام و در نتیجه حافظه ام از این گونه محفوظات انباشته شده است و رخسار ملکه ای که آنرا به محفوظات نیکو مانند: قرآن و حدیث و سخن (قدیم) عرب بدست آورده ام «بسبب محفوظات مزبور» مخدوش شده است و در نتیجه قریحه از رسیدن بمرحله کمال باز مانده است.

ابن خطیب لحظه ای با نظر شگفتی و تحسین بمن نگریست و سپس گفت: خدا ترا باشد و آیا جز تو دیگری قادر است بدینسان سخن بگوید؟ و از آنچه در این فصل بیان شد راز دیگری نیز آشکار می گردد و آن ذکر سبب این است که چرا سخن عرب در دوره اسلام و ذوق های (سخندانان این عصر) نسبت بسخنان «نظم و نثر» روزگار جاهلیت در طبقه برتری قرار دارد چه ما می بینیم که شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابی ربیع و حطیئه و جریر و فرزدق و نصیب و غیلان ذی الرمه و احوص و بشار و سخنان گذشتگانی که در دولت امویان صدر دولت عباسیان می زیسته اند خواه در خطبه ها و خوا در نگارش و محاورات باملوک، از لحاظ بلاغت در طبقه بالاتری نسبت به شعار شاعران جاهلیت قرار دارد و بهتر از شعر نابغه و عترة و ابن کثوم و زهیر و علقمه بن عبده و طرفه بن عباد است و بر سخنان عصر جاهلیت خواه نثر و خواه محاورات ایشان برتری دارد. و طبع سلیم و ذوق درست برای منتقد بصیر در بلاغت بهترین گواه است و سبب این آن است که آنانکه عصر اسلام را درک کرده اند طبقه عالی سخن رادر قرآن و حدیث شنیده اند،

---

۱ - شاطبی: قاسم بن فیره بن ابوالقاسم خلف بن احمد حافظ ابو محمد رعینی اندلسی معروف به شاطبی مالکی مقری نحوی. بسال ۵۲۸ متولد شد و در سال ۵۹۰ در مصر در گذشت او راست تنمه الحرز من قراء الائمة الكنز. حرز الامانی و وجهه التهانیه قصیده مشهور به شاطبی در قرآآت عقلیه. و غیره (از اسماء المولفین ج ۱ ستون ۸۲۷).  
۲ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «ینی جامع» نیست.

سخنانی که بشر از اتیان بمثل آن عاجز مانده است و چون این سخنان بردل آنان نشسته و نفوس ایشان بر اسلوبهای آنها پرورش یافته است طبع های ایشان باستقامت گرائیده و ملکات آنان در بلاغت بر ملکات گذشتگانی که در عصر جاهلیت میزیسته و این طبقه سخن را نشینده و بر آن پرورش نیافته اند، برتری یافته است از این رو سخنان گویندگان عصر سلامی خواه نظم یا نثر نسبت به آثار عصر جاهلیت از لحاظ دیباچه<sup>۱</sup> نیکوتر و از نظر رونق صافی تر است و مینا و اسلوب آن منظم تر و مهارت و استادی سخنندان عصر مزبور مسلم تر است، زیرا آنها از آثاری که در طبقه عالی سخن قرار دارد استفاده کرده اند و خواننده ای که در این بحث تأمل کند اگر صاحب ذوق و در بلاغت بصیر باشد، ذوق او در این داوری بهترین گواه خواهد بود.

از استادمان ابوالقاسم شریف «سید» که در این روزگار قاضی غرناطه است و استاد این صنعت (معانی و بیان و بلاغت) بشمار می رود و معلومات خود را در سبته<sup>۲</sup> از گروهی استادان که شاگردان شلوبین<sup>۳</sup> بوده اند فرا گرفته است و در علوم زبان متبحر می باشد و بنهایت مرحله آن نائل آمده است. روزی پرسیدم چرا زبان عرب دوره اسلامی از لحاظ بلاغت در طبقه عالی تری از زبان عرب جاهلیت می باشد وی با این که بداوری ذوق خود منکر این پرسش نبود، مدت درازی سکوت کرد و سپس گفت: بخدا نمی دانم؟

---

۱ - دیباچه را در عربی بمعنی اصل فارسی کلمه (دیبا) یا حریر و حله بکار برده و آن را بمجاز بر شعر هم اطلاق کرده اند یعنی «حله تنیده زدل بافته زجان» و بمعنی رخساره و چهره و نقش و نگار و آغاز کتاب هم آمده است.

۲ - Ceuta

۳ - منظور ابوعلی عمر بن محمد شلوبین یا شلوبینی متوفی بسال ۶۴۵ هـ (۱۲۴۷ - ۱۲۴۸ م) است که از علمای بزرگ ادب و نحو بوده و تألیفات بسیاری داشته است و کلمه شلوبین از ریشه سالربنا (Salorbena) گرفته شده است که بندری در ایالت غرناطه (Grenade) می باشد. (از حاشیه دسلان ج ۳ ص ۳۹۲).

گفتم: نکته ای را که من دریافته ام بر تو عرضه می کنم، شاید سبب آن در این نکته باشد. آنگاه مطالبی را که در این باره نوشتم<sup>۱</sup> برای او بیان کردم وی با حالت تحسین آمیزی سکوت کرد سپس بمن گفت:

ای فقیه، سزاست که این سخن را بر زر بنویسند.  
و از آن پس مرا در پایه بالاتری می نشانید و در مجالس تعلیم (درس) بگفتار من گوش فرا می داد و فهم و درایت مرا در علوم تصدیق می کرد.  
و خدا انسان را بیافرید و او را بیان بیاموخت.<sup>۲</sup>

### فصل ۳

در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر

و برتر از سخن مصنوع است<sup>۴</sup>

باید دانست که راز و حقیقت اینکه نوعی سخن را عبارت<sup>۵</sup> و خطاب می گویند این است که افاده معنی می کند، ولی اگر سخن بی معنی و مهممل باشد آنوقت مانند مرده ای خواهد بود که تعبیری ندارد.

و برحسب تعریفی که علمای بیان از بلاغت می کنند و ما آن را یاد کردیم، کمال افاده همان بلاغت است، زیرا علمای بیان میگویند: بلاغت عبارت از مطابقت سخن با مقتضای حال است و فن بلاغت شناختن شرایط و احکامی است که بدانها

---

۱ - در ضمن مذاکره مولف با ابن خطیب در همین فصل ترجمه آن گذشت (رجوع بصفحه ۱۲۲۹ شود.)

۲ - خلق الانسان علمه البیان . س : الرحمن - آ : ۲ و ۳ .

۳ - این فصل در چاپهای مصر و بیروت نیست از این رو از ص ۳۵۱ تا ص ۳۵۷ چاپ «پ» ترجمه و با نسخه خطی «ینی جامع» (برگ ۲۶۰ و ۲۶۱) مقابله شد.

۴ - عنوان فصل در چاپ «پ» بانسخه خطی «ینی جامع» متفاوت است در چاپ «پ» چنین است. در بیان سخن مطبوع و مصنوع و کیفیت نیکی یا کوتاهی سخن مصنوع، ولی در نسخه خطی ینی جامع بطریقی است که در متن ترجمه شده است و چون عناوین این نسخه بخط مولف است پیداست که در انتخاب آن تردیدی نکردم.

۵ - عبارت بر الفاظی اطلاق می شود که بر معنی دلالت می کنند و اندوخته های درونی انسان را تعبیر می نمایند. (از اقرب الموارد).

ترکیبهای لفظی با مقتضای حال مطابقت می کنند و این شرایط و احکامی که در ترکیبهای لفظی مطابقت دارند از زبان عرب بطور استقرار گرد آورده شده است و بمنزله قوانینی بشمار می آید.

پس ترکیبهای لفظی و وضع بر اسناد میان سند و مسند الیه دلالت می کنند و این دلالت یا افاده بوسیله شرایط و احکامی است که قسمت عمده قوانین زبان عربی را تشکیل می دهند. و چگونگی این ترکیبها از قبیل تقدیم و تأخیر و معرفه و نکره بودن و اضممار و اظهار و تقييد و اطلاق و جر این ها بر احکامی دلالت می کنند که از خارج، نسبت یا اسناد و متکلم و مخاطب را در حال خطاب فرا گرفته اند و هر یک دارای شرایط و احکامی هستند که مجموعه آنها قوانین فن خاصی را تشکیل می دهد و آن فن را علم « معانی »<sup>۱</sup> می نامند. و این علم از فنون بلاغت است و بدین سبب قوانین زبان عربی (صرف و نحو) در ضمن قوانین و اصول علم معانی مندرج می باشد، زیرا افاده قوانین صرف و نحو بر اسناد جزئی از افاده آن بر احوالی است که اسناد را احاطه کرده اند و آنچه از این ترکیبات بسبب خللی که بقوانین اعراب یا قوانین معانی راه می یابد از افاده بر مقتضای حال نارسا باشد آنوقت از مطابقت بر مقتضای حال هم نارسا بود و بالفاظ مهمل که در شمار موات هستند ملحق خواهد شد.

گذشته از این تفنن در انتقال دادن ذهن در میان معانی از راه دلالتهای مختلف نیز از این افاده مقتضای حال تبعیت می کند، زیرا ترکیب و ضعا بر معنی خاصی دلالت می کند ولی بعدا ذهن به لازم یا ملزوم یا شبه آن منتقل می شود و آنوقت این انتقال معنی خواه بشیوه استعاره و خواه بشیوه کنایه باشد مجاز شمرده می شود، چنانکه در جای خود شرح داده شده است.

---

۱ - مولف در فصل علم بیان مسائل مربوط بعلم معانی را بی آنکه یاد آور شود، علم معانی دانش مستقلى است در ضمن مسائل علم بیان ذکر کرد و در حاشیه این نکته یاد آوری شد. اما در این فصل که از فصول الحاقی است و گویا مولف این فصول را در مصر هنگام عهده داری سمت قاضی القضاة مالکیان نوشته است. دو علم معانی و بیان را جداگانه تشریح می کند و ظاهرا وی خود در این فصل در صدد تصحیح و تجدید نظر مطالب «علم بیان» برآمده است.

و در نتیجه این انتقال همچنانکه در افاده معنی برای اندیشه لذتی حاصل می شود در اینجا هم لذتی دست می دهد 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 می باشد و آنرا صنعتی قرار داده اند و مجموعه آنها را علم بیان می نامند و این دانش اخت (خواهر) علم معانی است که بر مقتضای حال دلالت می کند، زیرا علم بیان درباره معانی ومدلولات ترکیبات گفتگو می کند و قوانین علم معانی احوال خود ترکیبات را از لحاظ دلالت آنها مورد بحث قرار می دهد و چنانکه بیان کردیم لفظ و معنی لازم و ملزوم می باشند.<sup>۱</sup> و بیکدیگر نسبت داده می شوند. و بنا بر این علم معانی و علم بیان دو جزء بلاغت بشمار می روند و کمال افاده و مطابقت مقتضای حال بسبب آن دو علم حاصل می شود و از این رو هر گونه ترکیبی که از مطابقت و کمال افاده نارسا باشد بیشک از بلاغت هم نارسا خواهد بود و در نزد عالمان علم بلاغت باید آنرا به آوازه های حیوانات بیزبان ملحق کرد و شایسته تر آن است که چنین ترکیبی راعربی ندانیم زیرا عربی سخنی است که مطابقت بر مقتضای حال را برساند و بنابر این بلاغت اصل زبان عربی و سرشت و روح و طبیعت آن است.

پس وقتی می گویند سخن مطبوع، مقصود سخنی است که طبیعت و سرشت آن از لحاظ افاده معنایی که بدان اراده شده تکمیل گشته باشد، زیرا چنین کلامی تعبیر و خطابی است که مقصود از آن تنها سخن گفتن نیست، بلکه متکلم اراده می کند که بدان آنچه را در دل دارد با افاده تامی بشنونده خود برساند و دلالت استواری از آن مفهوم شود سپس در دنباله این سرشتی که در اصل تراکیب سخن وجود دارد

---

۱ - و باهم تطابق دارند. «ینی»



انواعی محسنات و آرایشها می آید و البته این محسنات پس از کمال افاده سخن می باشد چنانکه گوئی آرایشهای سخن بدان رونق فصاحت می بخشند. مانند: سجع آوردن. و موازنه میان فصول کلام و توریه بلفظ مشترک از معانی پوشیده آن و مطابقت میان معانی متضاد برای ایجاد تجانس میان الفاظ و معانی. و در نتیجه این محسنات کلام و رونق و جلوه خاصی پیدا می کند و بگوشها لذت می بخشد و مایه شیرینی و زیبایی سخن می شود

و این صنعت در مواضع بیشماری از کلام معجز بیان، آمده است مانند: شب که در سر جهانیان در آید، و بروز که روشن گردد و بپیدا.<sup>۱</sup> و چون: پس اما آنکس که از تن و مال خویش حق بداد و [از ناپسند خویش] بپرهیزد.<sup>۲</sup> تا آخر تقسیم در آیه سوره.....

و همچنین مانند: اما آنکس که سر کشیده و ناپاکی کرد و این جهان را گزید و این را بجای آن دیگر بپسندید<sup>۳</sup> تا آخر آیه سوره.....

و همچون: و می پندارند که بس نیکوکاری می کنند.<sup>۴</sup> 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 می شود. ولی بی آنکه شاعر بدان توجه داشته باشد و همه این زیباییها افزون بر افاده آن است.<sup>۵</sup>

۱ - و اللیل اذا یغشی . والنهار اذا تجلی . س : ۹۲ ( واللیل ) آ : ۱ و ۲

۲ - فاما من اعطا واتقی و صدق بالحسنی همان سوره آ : ۵ و ۶

۳ - فاما من طغی و آثر الحیاه الدنیا : س : ۷۹ ( النازعات ) آ : ۳۷ و ۳۸

۴ - وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا . س : ۱۸ ( الکهف ) آ : ۱۰۴ ترجمه های آیات از کشف الاسرار است.

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 می شود و در بعضی مواضع هم مطالب مقدم و موخر آمده است از این رو با اینکه ممکن است موضوع اندکی تکرار شود ترجیح دادم قسمت نسخه « بنی جامع » را جداگانه ترجمه کنم وزیر عنوان مطالب الحاقی نسخه خطی بنی جامع بیاورم..

### مطالب الحاقی نسخه خطی ینی جامع

و جز اینها که تصنیف کرده و بشمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده اند و متقدمان و متأخران و دانشمندان مشرق و مغرب در شماره انواع و اقسام آنها اختلاف کرده اند چنانکه مغربیان و مشرقیان را اختلاف است. مغربیان در شمردن آنها از علم بلاغت و خروج آنها از دانش موافق اند و مشرقیان هر چند انواع مزبور را از فن بلاغت شمرده اند لیکن آنها را بعنوان مسائل اصلی در کلام نپذیرفته اند، بلکه عناوین مزبور را پس از رعایت تطبیق کلام بر مقتضای حال در نظر می گیرند که بسخن رونق و آرایش و شیرینی و زیبایی بخشند زیرا چنانکه یاد کردیم، سخنی که دارای این مطابقت نباشد عربی نیست و آنوقت محسنات و آرایش در چنین سخنی سودی نخواهد داشت و اینگونه محسنات را در عین حال از راه تتبع و استقرار در زبان عرب می توان یافت چنانکه برخی از اقسام آنها شنیده شده و شاهد آنها هم موجود است و بعضی از آنها چنانکه در کتب این گروه معلوم گردیده، اقتباس و اکتساب شده است.

و بنابر این هر گاه بگویند سخن مصنوع، مقصود آنان این ترکیباتی است که در آنها فنون بدیع و عناوین و اقسام آن بکار رفته است و همچنین هر گاه بگویند سخن مطبوع منظور کلامی است که بکمال افاده متصف باشد و این دو گونه سخن نسبت بیکدیگر متقابل اند و صناعت « بدیع » در مقابل بلاغت است و ادیبان در روزگار گذشته بدیع را در شمار فنون ادبی می آوردند و آنرا در اینگونه کتب نقل می کردند زیرا فن مزبور دارای موضوعی نیست و از این رو نمی توان آنرا از علوم بشمار آورد. و ابن رشیق در کتاب « عمده » که با سبک بی سابقه ای در آن درباره صناعت شعر و کیفیت عمل آن سخن رانده نیز همین شیوه را برگزیده (نخست فن بدیع را در شمار فنون ادبی آورده است) و بدنبال آن درباره عناوین این فن گفتگو کرده است ادیبان اندلس نیز همین روش را برگزیده اند. و گویند نخستین کسی که

این صنعت را بکار برده ابوتمام حبیب بن اوس طائی است که شعر او مملو از عناوین این فن است. آنگاه دیگر شاعران از این شیوه وی تقلید کردند در صورتیکه تا آن دوران شعرخالی از فنون بدیعی بود. وشاعران گذشته خواه آنانکه در روزگار جاهلیت بودند و چه شاعران بزرگ عصر اسلامی این فنون را در شعر بکار نمی بردند و یا بمیزان اندکی اکتفا می کردند و اگر هم در شعر آنان چنین محسناتی روی میداد بدیعی از پیش خود بود که قریحه آن را بایشان می بخشید و به همین سبب بمذاق صاحبان طبع سلیم نیکو جلوه گر می شد، بلکه اینگونه فنون در شعر آنان از کمال مطابقت و ادای حق بلاغت و دوری از عیب تکلف وزحمت اکتساب و ممارست این عناوین، حکایت می کرد و بالتیج زیبایی ومحسنات فطرت نخستین به آنها می پیوست.

درباره سخن نثر نیز باید گفت که اینگونه کلام را کاتبان عصر جاهلیت و بزرگان دوران اسلام بشیوه مرسل (آزاد) بامقاطع تجزیه شده می آورده اند بی آنکه دارای سجع و وزن باشند.

و این شیوه همچنان متداول بود تا روزگاری که ابراهیم بن هلال صابی کاتب خاندان بویه با نبوغ خاصی در این فن پدید آمد و سجع را در سخن « مشور » بکار برد و آنرا در مخاطبات سلطانی « نامه های دولتی » مراعات می کرد، بهمان نسبتی که در شعر قافیه را لازم می شمردند. و آنچه سبب برانگیختن وی بدین شیوه بود این است که ملوک عصر او عجمی زبان بودند و او خود برخوی مردم بازاری بود که دور از تمایلات و آداب و رسوم پادشاهی هستند وی بصولت خلافت که منتهی بصولت بلاغت می شود نزدیکی نداشت از این رو ویرا در سخن پست آراسته بصناعت بازار « مکتب » خاصی بود.<sup>۱</sup>

---

۱ - در اینجا چند جمله لایقراء هست که از ترجمه آنها صرف نظر شد.

پس از وی (صابی) این صنعت در سخنان متأخران متداول گردید و روزگار نگارش آزاد و صولت بلاغت سخن فراموش شد و مکاتبات سلطانی (رسمی و دولتی) با نامه های دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازاری و پست<sup>۱</sup> همانند گردید و نیک و بد<sup>۲</sup> با هم در آمیخت و طباع سخنوران از بکار بردن بلاغت اصلی در سخن عاجز آمد، زیرا کمتر در این ممارست می کردند و تنها چیزی که بجای ماند شیفتگی بفنون و انواع این صنعت در نظم و نثر و بکار بردن آنها در همه انواع سخن بود و استادان بلاغت در هر عصر اینگونه صنایع را مورد تمسخر قرار می دادند و فرورفتن در آنها را با کم مایگی در دیگر شیوه های بلاغت انکار می کردند و استادان و شیوخ ما رحمهم الله بر سخنورانی که این صنایع را بکار می بردند خرده می گرفتند و از پایه آنها می کاستند از شیخمان استاد ابوالبرکات بلفیقی که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت شنیدم که می گفت گرامی ترین آرزوی من این است که روزی بینم یکی از کسانی که برخی از انواع این صنعت را در نظم یا نثر خود بکار می برد بسخت ترین عقوبت گرفتار گشته است و مردم با فریاد زشتی های او را اعلام کرده اند و شاگرد خود را از بکار بردن این صنعت منع می کند، از بیم اینکه جامه نو بلاغت را کهنه کند و از خود بلاغت غافل شود و شیخ (استاد) ابوالقاسم شریف سبتی که مروج بازار زبان عربی و برافرازنده رایت آن بود میگفت.

این فنون بدیعی هر چند بی قصد و اراده هم برای شاعر یا نویسنده روی دهد، در صورتیکه برخی از آنها را تکرار کند، زشت خواهد بود، زیرا فنون مزبور از محسنات و زیباییهای سخن بشمار می روند و از این رو بمنزله خالها بر چهره هستند که یکی دو تای آن زیبا است ولی اگر از این حد درگذرد زشت خواهد بود. و

---

۱ - در چاپ «پ» عربیات و در نسخه خطی بنی جامع کلمه لایقرء و نا تمام است و ممکن است آنرا بحدس «گرامیات» نامه های عاشقانه هم خواند.

۲ - و شتر جویان دار با شتر لگام گسیخته ( در چرا گاه ) در آمیخت مثل معروف: اختلط المرعی بالهمل .

فضلاى مزبور (بكار بردن) فنون ياد كرده را از زشت مى شمردند چنانكه كسى اين صناعات و عناوين بديعى آنرا بحدى مورد توجه سازد كه سخن را از حد بلاغت تنزل دهد. و اين سخنان استادان ادب نشان مى دهد كه سخن مصنوع فروتر از سخن مطبوع است چنانكه راز و حقيقت آنرا نشان داديم و داور اين امر ذوق است و شرح آن «ذوق» گذشت. و خدا داناتر است و آنچه را نمى دانستيد بشما آموخت.<sup>۱</sup>

ولى در سخنان شاعران دوران اسلام هر دو گونه وجود دارد يعنى هم بى آنكه خود توجه و قصد كنند و هم از روى اراده و قصد به آرايش سخن پرداخته و شگفتيها بياد گار گذاشته اند، و نخستين كسانى كه شيوه آنان در اين فن استوار مى باشد عبارتند از:

حبيب بن اوس، و بحتري، و مسلم بن وليد، كه بسيار به هنر شيفتگى داشتند و شگفتيها پديد آوردند.

و برخى گويند نخستين كسانى كه در اين شيوه ممارست كرده اند بشار بن برد و ابن هرمه بوده اند و اين دو تن اخيرين كسانى هستند كه در زبان عرب بشعر آنان استدلال كرده اند و نگاه كلثوم بن عمر و عتابى و منصور نميرى و مسلم بن وليد و ابونواس به پيروي از ايشان پرداخته و سپس حبيب و بحتري از آن گروه پيروي كرده اند نگاه ابن معتز. پديد آمده و علم بديع و كلييه اين صنايع را بمرحله كمال رسانيده است.

و اينكه براى نمونه از سخن مطبوعى كه خالى از صنعت است مثالى مى آوريم و آن مانند گفتار قيس بن دريغ است.<sup>۲</sup> و از ميان خانه ها بيرون مى روم تا شايد در شب تنها با خود درباره تو سخن گويم.<sup>۳</sup>

و گفتار كثير كه مى گويد:

---

۱ - اين فصل در اين جا در نسخه « بنى » پايان مى يابد.  
۲ - ابوزيد قيس بن دريغ لبينى متوفى بسال ۶۵ هـ (۶۸۵-۶۸۴ م)  
۳ - و اخرج من بين البيوت لعلنى - احدث عنك النفس بالليل خاليا.

پس از جدائیم از عزه و دوری او از من عشق و سرگردانیم برای وصل او مانند کسی است که امیدوار بسایه ابری است تا در زیر آن خوب قیلوله کند و دمی بیاساید، ولی هر قدر بدان امید می بندد آن ابر پراکنده و ناپدید می گردد. اکنون دراستواری تألیف و مهارت ترکیب این سخن مطبوعی که فاقد صنعت است بیندیش و اگر پس از این اصالت بصنعت هم آراسته میگردید چه اندازه برزیبائی آن افزود می شد.

اما سخن مصنوع از روزگار بشار به بعد بسیار است و پس از وی حبیب و طبقه او بدان توجه کرده اند و آنگاه ابن معتر که خاتم این هنرمندان بشمار می رود پدید آمده و متأخران پس از آنان در این میدان گام نهاده و از شیوه ایشان پیروی کرده اند. و انواع این صنعت در نزد اهل آن بشمار است و اصطلاحات ایشان در ابواب و فصول آن اختلاف دارد و بسیاری از آنان صنعت بدیع را در زیر ابواب بلاغت مندرج می دارند، بنابر آنکه می گویند 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 به همین سبب آنرا در ضمن قسمتی از فنون ادبی می آوردند که دارای موضوعی نیستند و این عقیده ابن رشیق است که در کتاب «عمده» خود آنرا یاد کرده است و ادبای اندلس نیز با وی همرا می باشند. درباره بکار بردن این هنر شرایطی یاد کرده اند از آن جمله باید بی تکلف باشد و آنچه از روی قصد ساخته شده باشد مورد توجه واقع نمی شود. اما صنایعی که بخودی خود و بی قصد ایجاد می گردد چنین نیست و مورد گفتگو نمی باشد چه اگر هنر از تکلف دور باشد از عیب زشتی مصون می ماند، زیرا ممارست در تکلف بغفلت از ترکیبات اصلی کلام منجر می گردد و به اساس افاده سخن خلل می رساند و بویژه بلاغت را از میان می برد و آنوقت در سخن بجز این محسنات و آرایشها چیزی باقی نمی ماند. و این شیوه هم اکنون بیشتر در میان مردم این عصر متداول است و آنان که در بلاغت ذوق

دارند مردمی را که شیفته این فنون اند مورد تمسخر قرار می دهند و این شیوه را عجز از دیگر مبانی سخن و بلاغت می شمردند.

و شنیدم شیخ ما ابوالبرکات بلفیقی، که در زبان عرب بصیر بود و در ذوق سخن قریحه نیکی داشت، میگفت.

«و لذت بخش ترین اندیشه هائی را که با خود می اندیشم این است که روزی بینم آنکه در فنون بدیع ممارست می کند و محسنات آن را در نظم و نثر خود بکار می برد بشدیدترین عقوبت دچار شود و مردم با فریاد، زشتی های او را اعلام کنند و این امر بمنزله ابلاغی باشد که شاگردانش را از این صنعت باز دارد تا باتکلف بدان نگرایند و بلاغت را از یاد نبرند»

دیگر از شرایط بکار بردن محسنات بدیع تقلیل دادن آنهاست بدانسان که در دو یا سه شعر از قصیده ای این صنایع را بکار برند برای زیور داد و آرایش یک قصیده بهمین اندازه اکتفا کنند.

و ابن رشیق و دیگران گفته اند: آوردن صنایع بسیار، از عیوب سخن بشمار می رود و شیخ ابوالقاسم شریف سبّتی که در روزگار حیات خویش مروج زبان عرب در اندلس بود میگفت: هر گاه شاعر یا نویسنده فنون بدیع بکار می برد بسیار زشت است که در فزونی آنها بکوشد، زیرا این صنایع همچون خال بر چهره زیبا رویان است که یک یا دو خال مایه زیبایی و افزون بر آن سبب زشتی است. و بنسبت سخن منظوم سخن 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 و بی تکلیف سجع و عدم اعتنا به هیچ صنعتی جمله ها را آورده اند خود گواه این نوع موازنه میان جمله ها است. 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 بردو در این باره شگفتیها از خودنشان داد و مردم شیفتگی او را باین فنون که در نامه های دیوانی (دولتی) بکار می برد عیبجوئی کردند.

و آنچه صابی را بدین شیوه برانگیخت این بود که وی در بارگاه پادشاهان غیرعرب میزیست از صولت دستگاه خلافت که بازار بلاغت در بارگاه آنان رواج داشت دور بود. آنگاه بکار بردن صنعت درسخنان منثور متأخران پس از وی انتشار یافت و روزگار ساده نویسی از یادها رفت و نامه های دیوانی و دوستانه و هم مکاتبات عربی فصیح با عربی بازار و پست همانند گردید و نیک و بد در هم آمیخت.

و همه این ها نشان می دهد که سخن مصنوعی وقتی با ممارست و تکلف ساخته شود در برابر سخن مطبوع کم اهمیت و نارساست، زیرا دراین نوع سخن باصل بلاغت توجه نمی شود و ذوق بهترین داور دراین موضوع می باشد. و خدا شما را بیافرید و آنچه را نمی دانستید بشما آموخت.<sup>۱</sup>

## فصل ۵۰

در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری می جویند.

باید دانست که شعر دیوان<sup>۲</sup> عرب بوده که همه علوم و تواریخ و حکمتهای آنان در آن منعکس می شده است و بزرگان و روسای قبایل عرب بدان شیفتگی نشان می داده اند، چنانکه در بازار « عکاظ<sup>۳</sup> » برای سرودن (انشاد)<sup>۴</sup> شعر حاضر می

۱ - اشاره به آیه ۲۴۰ سوره ۲ (البقره).

۲ - منظور دفتر عمومی ثبت مقاولات و معاملات و غیره یا عبارت امروزی دایره المعارف است و بقول صاحب نفایس الفنون . و علم دواوین عبارت است از معرفت اشعار مدون و ترکیب مصنوع باعتبار ترکیب و معنی و اعراب بنا با سایر رموز و اشارات و عموم لطایف و مناسبات ( نفاس الفنون ص ۶۸).

۳ - سوق یا بازار عکاظ در عصر جاهلیت همه ساله میان نخله و طائف از آغاز ذیقعد تا بیست روز یا یکماه تشکیل می شده است و در آن کلیه قبایل عرب گرد می آمده و بانشاد اشعار و مفاخره بر یکدیگر و خرید و فروش می پرداخته اند . ( از اقرب الموارد).

۴ - منظور از انشاد یا سرودن شعر خواندن آن به آواز بلند است که غالبا با آهنگ موسیقی نیز همراه است.



شده و هر یک از آنان شعر خود را بر بزرگان و فحول بیان<sup>۱</sup> و صاحبان بصیرت عرضه می کرده اند تا بافت یا سبک شعر آنان باز شناخته شود.<sup>۲</sup> و سرانجام کار آنان به همچشی و مفاخره می کشید و بهترین اشعارشان را از ارکان بیت الحرام (کعبه) که جایگاه حج گزاری و خانه [ پدرشان]<sup>۳</sup> ابراهیم علیه السلام بود فرو می آویختند چنانکه این شاعران بدین امر نائل آمده بودند: امرؤ القیس بن حجر، نابغه ذبیانی، زهیر بن ابی سلمی، عنتره بن شداد، طرفه بن عبد، علقمه بن عبده، اعشی و دیگر کسانی که از اصحاب معلقات نه گانه<sup>۴</sup> بشمار می رفتند.

و برحسب آنچه درباره وجه تسمیه معلقات گفته شده است البته کسانی به آویختن شعر خود از خانه کعبه نائل می شدند که به نیروی خویشاوندان و عصیت و مکانت خود در قبیله مضر بچنین کاری قادر باشند.

آنگاه در صدر اسلام قوم عرب از این شیوه منصرف شد، زیرا عموم مردم بامر دین و نبوت و وحی سرگرم بودند و بویژه از اسلوب و نظم<sup>۵</sup> قرآن سخت حیرت زده شدند از این رو از سرودن شعر، زبان در بستند و مدتی از تعمق در نظم و نثر منصرف شدند و خاموشی پیش گرفتند. تا آنکه امر دین استقرار یافت و ملت براه

---

۱ - ن . ل : الشأن

۲ - ن . ل : حول بجای حوک در « پ » و « ینی » .

۳ - از : « ینی »

۴ - در چاپ « پ » و نسخه خطی « ینی جامع » معلقات التسع و در چاپهای مصر و بیروت معلقات السبعست و چون عده اصحاب معلقات مورد اختلاف است برخی آنها را هفت تن شمرده اند : امرؤ القیس، طرفه، زهیر، لبید بن ربیعہ . عمر و بن کلثوم، عنتره و حارث ابن حلزه . و گروهی که آنها را نه تن دانسته اند بر هفت تن مزبور، نابغه واعشی یا علقمه واعشی را هم می افزایند، مولف ۷ تن معروف را آورده و سپس می گوید: و دیگر کسانی از ..... بنا بر این صورت (تسع) صحیحتر است.

۵ - نظم آن است که نویسنده سخنان خود را بر مقتضای اصول صرف و نحو و معانی و بیان بکار برد و تفاوت میان صیغه های مختلف کلمه را در نظر گیرد و حروف رادر جایگاه خود بنشانند و شرایط تقدیم و تأخیر اجزای جمله و جای فصل و وصل را بشناسد و مواضع حروف عطف را بداند و آنها را بر حسب معانی مختلف نیک مراعات کند و در تشبیه و تمثیل راه صواب پیش گیرد و جز اینها . ( از مقالات علم الادب ج ۱ ص ۸ بنقل از صناعه ارترسل تألیف شهاب الدین حلبی باختصار).

راست خود گرفت و در تحریم و منع شعر آیه ای نازل نشد و پیامبر ﷺ بشنیدن شعر شاعری<sup>۱</sup> گوش فرا داد و به وی پاداش ارزانی فرمود.

در این هنگام عرب به خوی دیرین خود بازگشت «یعنی بسرودن شعر» و عمر بن ابی ربیعہ یکی از شاعران بزرگ قریش در این عهد در شعر پایگاه و طبقه بلندی داشت و غالباً شعر خویش را بر ابن عباس عرضه می کرد و او بشنیدن آنها گوش فرا می داد و بر وی آفرین می گفت.

پس از چندی دوران سلطنت و دولت ارجمند فرا رسید و عرب از راه شعر بدستگاه دولت تقرب میجست و خلفا و بزرگان دولت را مدح می کرد و خلفا بنسبت زیبایی اشعار و مکانتی که شاعران در میان قوم خود داشتند جوایز و صلوات بزرگی به آنان می بخشیدند و بسیار شیفته بودند که شاعران اشعار خود را به آنان ارمغان دارند تا از این راه بر یادگارهای گذشته و تاریخ و لغت و زیبایی و شرف زبان آگاه شوند و قوم عرب فرزندان خویش را بحفظ کردن اشعار وادار می کرد.

و این وضع در روزگار امویان و صدر دولت عباسیان همچنان پایدار بود چنانکه اگر به آنچه صاحب «عقد الفرید» درباره شب نشینی «افسانه گوئی» رشید با اصمعی در (باب شعر و شعرا) آورده است بنگریم، خواهیم دید رشید تا چه پایه از شعر آگاه بوده و در آن تبحر داشته است و هم نشان می دهد که رشید به ممارست در این فن بسیار عنایت می ورزیده و در باز شناختن سخن زیبا از پست بی اندازه بصیر بوده و محفوظات بسیاری داشته است.

آنگاه پس از آنان مردمی پدید آمدند که زبان عرب زبان مادری آنان نبود از این رو که عجمه «غیر عرب» بودند و از آغاز بدان آشنایی نداشتند، بلکه این زبان را از راه تعلیم فرا گرفته بودند و سپس اشعاری در مدح امرای عجم (غیر عرب) که زبان

---

۱ - منظور کعب بن زهیر صاحب قصیده معروف : بانت سعاد فقلبی الیوم متبول است که آن را در عذر خواهی و مدح پیامبر ﷺ سرود . رجوع به اعلام المنجد ( کعب ) و ( بانت سعاد ) شود.

عربی زبان ملی آنان نبود سرودند و تنها خواستار احسان وصله بودند و هیچ هدفی جز این نداشتند مانند: حبیب « ابوتمام»<sup>۱</sup> و بحتری و متنبی و ابن هانی و شاعران پس از ایشان تا امروز..... از آن پس هدف شعر معمولاً جز دروغ و خواستن صله و نفع چیز دیگری نبود، زیرا چنانکه در همین فصل یاد کردیم منافعی که گروه نخستین از شعر می بردند از میان رفته بود و به همین سبب خداوندان پایگاه بلند و بزرگان متاخر از شعر و ممارست در آن دوری می جستند و اوضاع دگرگونه شد و کار بجائی رسید که شاعری را برای ریاست و صاحبان مناصب بزرگ زشت و ناپسند شمردند. و خدا گرداننده شب و روز است.<sup>۲</sup>

## فصل ۵۱

### در اشعار عربی « بادیه نشیان» و « شهر نشینان» در این عصر

باید دانست که شعر تنها بزبان عربی اختصاص ندارد، بلکه این فن در همه زبانها خواه عربی یا عجمی وجود دارد چنانکه در ایران « پیش از اسلام» و همچنین در یونان شاعرانی بوده اند و ارسطو در کتاب منطق<sup>۳</sup> از شاعران یونان هم « اومیروس» را نام می برد و بر او درود می گوید.

و در میان حمیر نیز پیش از اسلام شاعرانی بوده اند و چون زبان مضرکه قواعد و اصول اعراب آن تدوین شده بود فاسد گردید و از آن پس لغات آن قوم نیر بعلت اختلاط و درآمیختن با لغات خارجی اختلاف پیدا کرد، نژاد عرب « بادیه

---

۱ - ابوتمام حبیب بن اوس بن حارث آمدی از معروفترین سخن سرایان بشمار می رود و کتاب معروف حماسه او دلیل حسن انتخاب و غزرت فصل و اسلوب بیهمتای وی می باشد. وی با ختلاف روایات بسال ۱۹۰ یا ۱۸۸ و یا ۱۸۲ و یا ۱۹۲ در قریه جاسم از اعمال دمشق متولد شد و بسال ۲۳۱ یا ۲۲۸ یا ۲۳۲ در گذشت او را تألیفات بسیاریست از قبیل: الحماسه و الاختیارات من الشعر و الشعراء الفحول و غیره ( رجوع به لغت نامه دهخدا شود ).

۲ - اشاره به آیه ۴۴ - س : ( نور)

۳ - دسلان می نویسد: ارسطو در رساله رتربیک Rhetorique همرا می ستاید ولی : مولفان عرب رساله مزبور را جزو رساله منطق می شمردند.

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 از این با لغت نژاد عرب «بادیه نشین» این عصر نیز اختلاف داشت. و باز همین زبان شهری نیز بر حسب اصطلاحات مردم سرزمینهای گوناگون دستخوش تغییرات و اختلافات فاحشی گردید چنانکه مردم سرزمین و شهرهای مشرق دارای لغتی بجز زبان اهل مغرب شهرهای آن هستند و با زبان مردم شهرهای گوناگون اندلس با زبانهای شرق و غرب مغایرت دارد. گذشته از این بعلت شعر طبیعه در میان اهل هر زبان وجود دارد، زیرا موازین شعری از لحاظ شماره حروف متحرک و ساکن در همه زبانها بر حسب نسبت یکسانی است.<sup>۱</sup> و پذیرش آنها در طبایع بشر موجود است از این رو بر حسب فقدان یکزبان که عبارت از لغت مضر است و بر حسب شهری که در میان مردم هست و می گویند بزرگان و یکه تازان شعر از اهل آن زبان برخاسته اند، ممکن نیست شعر، متروک شود، بلکه هر نژاد و متکلمان به هر یک از گونه های زبان عرب غیر فصیح و مردم شهر نشین از شعر آنچه را که انتساب و بنیان گذاری آن بر طریقه وسیع زبان خودشان سازوار<sup>۲</sup> باشد بر می گیرند.

اما اعراب این نسل که نسبت به زبان اسلاف خود (قبیله) مضر غیر فصیح اند، در این روزگار درهمه بحور و اوزان بر همان شیوه گذشتگان<sup>۳</sup> مستعربشان شعر می سرایند و اشعار بسیار مطولی می گویند که بر شیوه ها و مقاصد شعر مشتمل می باشد از قبیل: نسیب «غزل» و مدح و هجا، و در بیرون رفتن از فنی بفن دیگر سخن استطراد می کنند و چه بسا که از نخستین بیت داخل مقصود می شوند و غالبا قصاید

۱ - یعنی سیلابهای کوتاه و دراز

۲ - یطالو عهم در «ک» بجای یطاوعه، غلط است.

۳ - سلعهم در «ک» بجای: سلفهم، غلط است.

ایشان از بیت نخست بنام خود شاعر آغاز می شود و آنگاه به غزل می پردازند. و اعراب سرزمین مغرب اینگونه قصاید را « اصمعیات » می نامند که منسوب با اصمعی را وی اشعار عرب است.

و اعراب مشرق زمین اینگونه شعر را بدای<sup>۱</sup> [ و حورانی و قیسی ]<sup>۲</sup> می نامند. و چه بسا که در این اشعار آهنگ های ساده ای نیز در نظر می گیرند، وی نه بروش صنعت موسیقی<sup>۳</sup> و آنگاه با اینگونه اشعار تغنی می کنند و چنین اشعار غنائی را « حورانی » می نامند که منسوب به حوران یکی از نواحی عراق و شام است. و ناحیه مزبور در این روزگار از منازل و مساکن اعراب بادیه نشین است. و ایشان را فن دیگری است که بسیار در نظم متداول است، بدینسان که اشعاری شاخه شاخه<sup>۴</sup> می سرایند که دارای چهار جزء (مصراع) است، ولی روی (حرف آخر قافیه) مصراع آخر مخالف سه مصراع دیگر است و این قافیه مصراع چهارم را در همه مصراعهای چهارم ابیات تا آخر قصیده «شعر» مراعات می کنند مانند مربع و مخمس که اخیرا شاعران مولد آنها را ایجاد کرده اند. این اعراب در اینگونه شعر بلاغت کامل دارند و فحولی از میان آنان برخاسته اند و متأخران بسیاری از منتسبان به دانشها در این روزگار بویژه عالمان دانشهای زبان هنگامی که چنین اشعاری را بشنوند آنها را زشت می شمردند و ارگ نظم آنانرا بخوانند اظهار نفرت می کنند و معتقدند ذوق ایشان بعلت زشتی الفاظ و فقدان اعراب (حرکات) آنها را نمی پسندد.

---

۱ - بدوی : چاپهای مصر و بیروت .

۲ - قلیسی - قللسی ( ن . ل ) مقصود از بدای یا بوی عرب بادیه نشین و حورانی منسوب به اعراب است که در ناحیه حوران واقع در شام بسر می برند 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 مصر و بیروت و نسخه خطی « ینی جامع » نیست.

۳ - موسیقاری « پ » و نسخه خطی « ینی جامع » .

۴ - معصبا در چاپهای مصر و بیروت بجای : معصنا در چاپ پاریس و نسخه خطی « ینی جامع » .

ولی این اظهار کراهت، بسبب این است که فاقد ملکه زبان آن گروه می باشند و اگر یکی از ملکات زبان آن قوم برای عالمان مزبور حاصل شود آنوقت ذوق و طبع بلاغت آنها گواهی خواهد داد. بشرط آنکه فطرت و نظرایشان از آفات مصون باشد. و گرنه اعراب را دخالتی در بلاغت نیست، بلکه بلاغت عبارت است از مطابقت کلام به مقصود و با مقتضای حالی که در آن وجود دارد، خواه رفع بر فاعل دلالت کند و نصب بر مفعول، و خواه برعکس.....

و بلکه قرائن کلام اعراب آخر کلمه را نشان می دهد چنانکه این امر در زبان این قوم وجود دارد. بنابر این دلالت برحسب آن چیزی است که صاحبان ملکه زبان آنرا مصطلح می کنند و از این رو هر گاه اصطلاحی در ملکه شناخته شود و شهرت یابد آنوقت دلالت صحیح خواهد بود و هر گاه این دلالت با مقصود و مقتضای حال مطابقت کند بلاغت درست خواهد بود و به هیچ رو لازم نیست قوانین نحویان را در این باره معتبر شمرند. و در اینگونه اشعار آنان اسلوبها (سبکها) و فنون شعر بجز حرکات اواخر کلمات موجود است. از این رو آخر بیشتر کلمات ایشان ساکن است و در نزد آنان فاعل از مفعول و مبتدا از خبر بقرائن کلام باز شناخته می شود بحرکات اعراب، چنانکه از این گونه اشعار ایشان قطعه ای است از گفتار شریف بن هاشم که برهجران جازیه بنت سرحان گریه و زاری می کند و از سفر کردن وی با خاندانش بسوی مغرب سخن می گوید:<sup>۱</sup>

---

۱ - ابن خلدون در این فصل نمونه های بسیاری از اشعار شاعران مغرب یا ااصمعیات نقل کرده است که در نسخ چاپی و نسخه خطی «ینی جامع» اختلافات فراوان میان الفاظ ابیات مذکور دیده می شود بحدیکه معانی ابیات در بسیاری از موارد با هم تفاوت فاحش پیدا می کنند و گذشته از این اشعار مزبور بزبان عربی مغرب است که بگفته خود ابن خلدون خواه از لحاظ اعراب و خصوصیات صرف و نحوی و خواه از نشر لغوی و اصطلاحات محلی با زبان عربی مشرق تفاوت دارد و از همه مهمتر در اشعار می توان چنین نتیجه گرفت که از نظر اندیشه و فکر بلند همپایه پست ترین طبقه شعر پارسی قرار می گیرند و اما از لحاظ بلاغت که ابن خلدون بر خلاف نظریه دانشمندان و عالمان ادب اشعرا مزبور را بلیغ می شمرد، متأسفانه بر فرض استدلال وی را صحیح بدانیم، در ترجمه آن بلاغت از میان می رود. بنابر این برای آگاهی خوانندگان از مضامین اشعار مزبور نخستین قصیده آن که بیست بیت است بطور کامل ترجمه شد و در این ترجمه مخصوصا بعلت اختلاف نسخ و دیگر عللی که یادآوری شد ترجمه دسلان بیشتر مورد استفاده و اعتماد واقع گردید و در ترجمه بیست بیت مزبور دانشمند گرامی آقای دکتر هشترودی استاد عالی مقام دانشگاه مرا رهین باری خویش فرموده اند . عناوین و مطلع بقیه ابیات نیز پس

شریف ابوالهیجان هاشم، درباره حال قلب خود (که پر از غم است) چنین می گوید و از بدبختی خود شکوه می کند و چنین شرح می دهد که: اندیشه او برای آگاه شدن از اینکه (یار) از کجا گذشته است مضطرب و نگران است و غلامی بادیه نشین را دنبال می کند که دل ویرا بیش از پیش آزرده است. (او خبر می دهد) که روحش چه اندازه از بدبختی و آزرده‌گی بامداد روز وداع شکوه می کند.

خدا آن کسی را که راز این داستان را می داند هلاک کند. همچون دژخیمی که او با شمشیر هندی ساخته شده از پولاد خالص زخمی کرده است بجان مینالد. همچون گوسفندی است میان دست شوینده که سختی دست آن در مدتی که بندها رامحکم می کند موجب ایجاد دردهائی در او می شود، دردهائی که شبیه بدرد های تیغ های افاقیا (طلح) است.

موانع دو گانه پاهای او را می فشازند، همچنین سرش را که میان آن دو پا گرفتار است. و در طول مدتی که با دست می مالد (می شوید) شاخ او را می کشد. اشکهای من فراوان جاری شد.

گوئی مردی آنها را با گردش چرخ چاه بالا می آورد. مهلتی که بیچشم من داده شده خستگی آنرا جبران میکند و رطوبتی که درهوا جمع شده است ابرهای غلیظ می سازد (که سیل اشکهای مرا تشدید می کند).

سیلهای دیگر از منبع جاری شده و بر روی دشتی که در دامنه (صفا) است سرازیر می گردد و میان این فراوانیها درخشش برقها دیده می شود. این غزل (تعنی) تسلی بخشی است. هنگامی که گرفتار عشق شدم - بغداد حتی فقیران آن هم بر سرنوشت من گریستند.

---

از مقاله با نسخه خطی «ینی جامع» از ترجمه دسلان بفارسی بر گردانده شده است و در این قسمت دوست ارجمند آقای محمد جعفر از بذل یاری دریغ نفرموده اند.

منادی رحیل را اعلام کره همه (اسباب) بسته شد و شتر آماده پیش کسی که آنرا عاریه کرده ایستاده بود

ای ذیاب بن غانم که مانع حرکت آنها هستی سر پرستی مسافران بدستهای • ماضی مقرب) سپرده شده است.

حسن بن سرحان به آنها گفت بسمت مغرب حرکت کنید و گله را در پیش برانید که من آنها را حفاظت می کنم.

و مرکب خود را به پیش راند و میان (حیوانات) بگوسفندان و گاوها فریاد زد بی آنکه آنها را از مزرعه های سرسبز براند.

(زیان) بخشنده پسر عابس<sup>۱</sup> مرا و گذاشت جلوه هائی که در حمیر بود او را کفاف نمی داد.

آنکه خود را دوست و همقدم من می نامید مرا وا گذاشت و اکنون من سپری ندارم که آنرا بر دشمنان عرضه کنم.

بلال بن هاشم برگشت و به آنان گفت: ما می توانیم در مجاورت فلاکت بسر بریم ولی درسرزمین تشنگی نخواهیم توانست زندگی کنیم. دروازه بغداد و سرزمین آن برما حرام است مانمی توانیم به آنجا داخل شویم و من به آنجا بر نخواهم گشت و مرکوب من از آنجا دور خواهد شد.

روح من از بلاد ابن هاشم روی بر می گرداند بعلت گرمی شدید آفتاب و اگر در آنجا بمانم گرمای سخت مرگ را بسوی من فرا خواهد خواند.

هنگام شب آتشفهائی که بدست دختران نوجوان قبیله بر افروخته شده بود جرقه پرتاب می کرد. آنکه اسیر (آن حسننها) بود شتر خود را بر راه (لود) خرجان<sup>۲</sup> ترغیب می کرد.

۱ - او را طلیجن هم می گفته اند از قبیله حمیر بوده است. (حاشیه دسلان ج ۳ ص ۴۱۰)

۲ - خرجان نام تنگه ای است نزدیک مدینه. معلوم نیست کلمه (لود) نام چه محلی است. (از حاشیه دسلان ج ۴ ص ۴۱۰).



دیگر از آثار شاعران مزبور شعری است در مرثیه امیر زناته ابوسعدی بقری هم نبرد آنان در سرزمین افریقیه وزاب که بصورت رثاء تمسخر آمیزی سروده شده است:

سعداى زیبا وی با مدادان با کاروان بوضعی رقت انگیز عزیمت کرد وگفت:  
ای کسی که از من میپرسی گور خلیفه زناتی کجاست این نشانه را از من بگیرو  
درگرفتن ان سست مباش.

و این ابیات از شریف بن هاشم است که در آنها از عتابی که میان وی و ماضی بن مقرب روی داده است گفتگو می کند.<sup>۱</sup>

(ماضی) خود سرآغاز سخن کرد و مرا گفت: شکر! ما از تو راضی نیستیم!  
وای اشعار مسافرت آنان را بمغرب و غلبه زناته را بر آن قوم نشان می دهد: ابن  
هاشم چه دوست زیبایی بود که او را ازدست دادم. و چه بسا بسیار مردانی که پیش  
از من بهترین دوستان خود را از دست داده اند!

قصیده ذیل اثر طبع سلطان بن مظفر بن یحیی از زواوده یکی از تیره های «  
بطون» قبیله ریاح است که در آن قبیله از خاندان های حاکم و ارجمند بشمار می  
رفته اند. شاعر ابیات را در حالی سروده است که در زندان امیرابوز کریابن ابی حفص  
از نخستین سلسله موحدان افریقیه زندانی بوده است.

(شاعر) هنگامی که اندک اندک تاریکی سپری می گرد و خواب بر پلک  
چشمانش حرام می شود می گوید: چه کسی بیاری دلی می آید که دوست و همدم  
جدائی ناپذیر درد و غم شده است.

و از اشعار متأخران ایشان گفتار خالد بن حمزه بن عمر شیخ کعبوب<sup>۲</sup> از اولاد  
ابوللیل است او حریفان خود اولاد مهلهل را سرزنش می کند و بشاعر ایشان شبلی

---

۱ - در تمام نسخه ها از آن جمله نسخه خطی «ینی جامع» ترتیب قرار گرفتن شعرها بهمین صورت است، ولی در متن چاپ پاریس جای این شعر با شعر پس از آن عوض شده است.

۲ - کعبوب نام قبیله ای از اعراب مغرب است.

ابن مسکینانه بن مهلهل پاسخ می دهد که در ابیاتی بقوم و تبار خودافتخار کرده و آنان را بر اولاد ابواللیل برتری داده است.<sup>۱</sup>

و هم یکی از شاعران آنان درامثال حکمت آمیز سروده است:  
جستن چیزی که آنرا بچنگ نخواهی آورد کاری ابلهانه و اعراض از کسی که  
روی از تو بر تافته است کاری درست است.

هرگاه بینی مردمان درهای خود را بروی تو بسته اند، بر پشت شتران سوار شو  
(یعنی سفر کن) خداوند در دیگری را بر وی تو می گشاید.

و در این بیت شبل (بن مسکینانه) انتساب کعب را به ترجم<sup>۲</sup> یاد می کند:  
پیران و جوانان خانواده ترجم، بواسطه شدت وحدت خویش از شکایت عموم  
مردم بهیجان می آیند.

در این قطعه خالد (بن حمزه)<sup>۳</sup> برادران خویش را سرزنش می کند که چرا به  
رعایت جانب ابو محمد بن تافرا کین شیخ بزرگ موحدان برخاسته اند، ابو محمد  
کسی بود که از وظیفه حاجبی سلطان تونس سوء استفاده کرده و بعنوان کفالت  
ابواسحق بن سلطان ابویحیی زمام امور را مستبدانه بدست گرفته بود. و این امر از  
وقایع نزدیک بعصر ما بشمار می رود.

---

۱ - دسلان از ترجمه این ابیات و ابیات دیگری از شاعر مزبور در عتاب و وصف کاروانها بعلت اختلاف نسخ بیش از حد  
صرف نظر کرده و یاد آور شده است که کاتبان نسخ در نهایت غفلت و بیخبری اشعار را نوشته اند چنانکه تمام کلمات هر  
بیت با دیگری متفاوت است و نمی توان مفهوم صحیحی از آنها بدست آورد و به همین دلیل نگارنده هم از ترجمه آنها  
صرف نظر کردم.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت برجم است و در نسخه خطی «ینی جامع» نقطه ندارد. دسلان باستناد تاریخ بربر که در آن  
اعراب کعب را از ترجم دانسته کلمه را بدینسان تصحیح کرده است.

۳ - پیش از این قطعه در تمام نسخ شعر (شبل) آمده است. در چاپ پاریس و ترجمه دسلان پس از شعر «شبل» قطعه ای  
است ه مولف آنرا به خالد (بن حمزه) نسبت داده است و در مطلع قطعه هم نام خالد بر حسب شیوه شاعران مغرب دیده می  
شود و از این رو در اینترجمه هم از روش دسلان تبعیت شد، ولی در نسخه خطی «ینی جامع» و چپهای مصر و بیروت  
قطعه مزبور به «شبل» نسبت داده شده است، چه پس از شعر وی عنوان قطعه بعد چنین است: «و من قوله .....»  
در صورتیکه در شعر نخستین قطعه نام خالد در همه نسخ وجود دارد.

خالد جوانمرد، با آگاهی کامل سخن می گوید و خطابه ای که لایق مردی خطیب است ایراد می کند و همواره از روی خردمندی و راستی بسخنوری می پردازد.....

و این اشعار اثر طبع علی بن ابراهیم است که در این روزگار از رؤسای عامر، یکی از تیره های « بطون» قبیله زغبه بشمار می رود. وی در این ابیات پسر عمان خود را سرزنش می کند که در صدد سروری دیگر افراد قبیله بر آمده اند. (علی بن عمر) این شعرهای کوتاه را سروده و خطابه ای منظوم ایراد کرده است.

« این ابیات» مانند مرواریدهایی که گوهر فروش هنگام کشیدن در رشته ابریشمین در دست می گیرد، زیبا و دلپذیر است.<sup>۱</sup>

و اشعار ذیل از اعراب صحرا نشین<sup>۲</sup> 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 آنانرا بخونخواهی شوهرش را انگیخته است:

ام سلامه زن جوان قبیله بخودگوید: خداوند کسی را که به او دل نسوزد دچار وحشت سازد.<sup>۳</sup>

[ و نظایر اشعار مذکور نزد آنان بسیار و بعضی از آنها هم در میان مردم متداول است. برخی از تیره های قبایل آن قوم بسرودن شعر می پردازند و گروهی هم

---

۱ - در نسخه خطی « ینی جامع » مصراع اول بیت نخستین و در چاپهای مصر و بیروت تمام بیت مزبور وجود ندارد. دسلان می گوید: این قصیده که ۴۱ بیت است، از فزونی اغلاط و اختلاف نسخ ترجمه نشد.

۲ - در چاپهای مصر و بیروت اعراب ثمر است.

۳ - شعر اینست:

تقول فتاه الحی ام سلامه بعین اراع الله من لارئی لها .

و دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است:

ام سلامه زن جوان قبیله از شخص خود حرف می زند( و می گوید) خداوند می تواند کسی را که شکایت نمی کند پراز ترس و وحشت سازد.

## چنانکه در فصل شعر یاد کردیم از آن امتناع می ورزند از قبیل بسیاری از رؤسای کنونی قبایل ریاح و زغبه و سلیم وامثال ایشان.<sup>۱</sup> موشحات<sup>۲</sup> و از جال<sup>۱</sup> اندلس

۱ - این قسمت که در چاپهای مصر و بیروت نیست از نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ پاریس ترجمه شده و در چاپ پاریس پیش از قسمت مزبور چند شعر است که نه در چاپهای مصر و بیروت و نه در نسخه خطی «ینی جامع» وجود دارد اشعار مزبور را دسلان ترجمه نکرده است و می نویسد: «متن این قطعه چنان مغشوش بود که تقریباً هیچ مضمونی از آن مفهوم نمی شد. و این قطعه در نسخه های خطی D, C و چاپ بولاق و ترجمه ترکی نیز وجود ندارد» عنوان اشعار مزبور در چاپ «پ» چنین است: قطعه ذیل را یکی از اعراب بادیه نشین قبیله حلبه که تیره ای «بطنسی» از قبیله جذامی می باشد سروده است و قبیله مزبور اکنون در مصر سکونت دارد.

۲ - موشحات در اشعار متقدمان برفن جدیدی اطلاق می شود که مردم اندلس آنرا استنباط کرده و از این رو که در آن صنعت و آرایش بکار رفته است آنرا «موشح» نامیده اند و در این نامگذاری به وشاح یا حمایل و گلوبند مرصع که نوعی از زیورهای زنان است توجه داشته اند و این گونه شعر را از نظر رشته ها و ابیات و قفل ها بوشاح تشبیه کرده اند. ابن سناء الملک در کتاب خود موسوم به «دارالطراز» آرد:  
موشحات بدو گونه تقسیم شوند. الف - موشحاتی که آنها را بر اوزان اشعار عرب می سرایند. ب - گونه ای که دارای وزنی از وزن مزبور نیست و شاعر بدان اوزان توجهی ندارد.  
و گونه ای که بر وزن اشعار عرب سروده می شود نیز دو نوع است:

قسمتی که در افعال و ابیات آن کلمه ای داخل نمی شود که بسبب کلمه مزبور آن جزء بیت از وزن شعری خارج گردد و موشحاتی که بر این شیوه باشند مورد توجه نیستند و بسیار کم رواج دارند..... و قسم دوم موشحاتی است که هیچیک از اجزای آنها بهیچ گونه ای از اوزان عرب بستگی ندارد و این نوع بسیار رایج است و قسمت اعظم موشحات را تشکیل می دهد.

هر موشح از اقفالی تشکیل می شود که آنها را اسماط «رشته ها» نیز می خوانند و دارای ابیاتی است که بشاخه «غصنها» منسحب می شوند و عبارت از اجزا و فقرات موشح می باشند.  
و افعال ابیاتی از شعراند که غالباً موشحات بدانها آغاز می گردند و بیش از هر بیت تکرار می شوند و به همین سبب آنها را «لازمه» می خوانند. افعال مزبور در یک موشح دارای یکوزن و یک قافیه هستند و تغییر دادن آنها روا نیست و قفل آخر موشح را «خرجه» نامند و بهترین آن قفلی است که الفاظ آن دارای آهنگ باشد و بر شیوه شیرینی سروده شده باشد و شاعر از راه کلماتی چون «گفت» یا «گفتم» یا «تغنی کرد» و مانند اینها از آن قفل بمعانی دیگری از قبیل عشق یا مستی و جز اینها منقل می شود.

ولی ابیات بمنزله ادوار «برگردان» هستند و تغییر دادن روی آنها جایز است.  
و هنگامی موشح را تام گویند که بقفلی آغاز شود و بدان پایان و این قفل شش بار در آن بیاید. و هرگاه موشح به بیت آغاز شود آنار «اقراع» نامند و نمونه نخستین آن بر این شیوه است:

قفل ایها الساقی الیک المشتکی  
بیت و ندیم همت فی عزته  
قد دعوناک و ان لم تسمع  
و بشرب الراح من راحتہ  
کلمات استیقظ من سکرته

قفل جذب الزق الیه و اتکا  
و قفل در این موشح شش بار می آید و از این رو آنرا از نوع تام می شمرند. و «خرجه» آن چنین است:  
قد نماجی قلبی و زکا  
لا تلخل فی الحب انی مدع  
رجوع به «ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث» تألیف بطرس بستانی ص ۷۱ و الموجز ج ۴ «الادب فی الاندلس و المغرب» ص ۹۷ شود.

اما متأخران<sup>۲</sup> اندلس پس از آنکه شعر در سرزمین آنان فزونی یافت و مقاصد و فنون آن تهذیب شد و بمنتهای زیبایی و آرایش رسید فنی از آن ابداع کردند که آنرا بنام موشح خواندند آنها رشته رشته و شاخه شاخه سخن را نظم میکنند و بر آنها و عروضهای آن ها می افزایند و همه آنها را یک بیت می نامند و عدد قوافی این شاخه ها و اوزان آنها را تا پایان قطعه پیاپی و یکی پس از دیگری می آورند.

و حداکثر ابیاتی که در این شیوه می سرایند هفت بیت است و هر بیتی مشتمل بر شاخه هائیکست که عدد آنها بنسبت مقاصد و شیوه های گوناگون متفاوت است و در آنها مضامین غزل و مدح بکار می برند چنانکه در قصاید متداول است و این فن را بمنتهای کمال رسانیدند و مردم آنرا می پسندند و ظریف می شمردند و طبقات عوام و خواص آن را بسبب سهولت فر گرفتن و نزدیکی شیوه آن بذهن از بر می کنند. و مخترع آن در جزیره اندلس مقدم بن معافر نیریزی<sup>۳</sup> از شاعران امیر عبدالله بن محمد بن مروانی<sup>۴</sup> بوده است و این شیوه را ابو عبدالله احمد بن عبدربه صاحب کتات « عقدالفرید » از روی تقلید کرده است، ولی با پدید آمدن متأخران در این اسلوب کسی نام آن دو را نمیبرد و موشحاتشان رونقی ندارد، و نخستین کسیکه پس از آنان در این فن مهارت یافته عباده قزاز<sup>۵</sup> شاعر معتصم بن صمادح<sup>۶</sup>

---

۱ - زجل ( بفتح ز . ج ) در لغت بمعنی بشادی آوردن و بلند کردن آواز است و در تداول ادبیات اندلسیان بر نوعی شعر آهنگدار نظیر تصنیفهای امروزی با تصنیفهایی که در رقص بکار می رفته اطلاق می شده است و در اسپانیا اینگونه قطعه های شعر کوتاه یا آهنگهای بازاری و رقص آنها را ، Seguedille یا Seguidilla می نامند که ماخوذ از زجل عربی است.

۲ - در نسخه خطی « ینی جامع » و چاپهای مصر بجای « متأخران » اهل اندلس است.

۳ - در چاپها و نسخ مختلف : معافر و معانی . و به عقیده دسلان صورت نیریزی صحیح تر است و آن منسوب به نیریز است ه شهری در فارس نزدیک شیراز بوده است . و در هر حال شاعر در نیمه دوم قرن سوم هجری می زیسته چه وی معاصر عبدالله مروانی بوده است . در نسخه خطی « ینی جامع » نیز نیریزی است و گفتار دسلان را تایید می کنند.

۴ - عبدالله مروانی هفتمین خلیفه بنی امیه بوده که در اندلس سلطنت میکرد . وی در سال ۲۵۷ هجری بخلافت رسید.

۵ - متوفی بسال ۴۲۲ ه - ( ۱۰۳۰ م ) .

۶ - محمد بن معن بن محمد بن احمد صمادح مکنی به ابویحیی و ملقب به معتصم تجیبی صاحب المریه ( Almeria ) و بجایه ( Bougie ) و صمادحیه از بلاد اندلس است وی بسال ۴۴۴ هجری بسطنت رسید و در سال ۴۴۸ در المریه درگذشت ( رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

خدایگان المریه بوده است. و اعلم بطلیوسی<sup>۱</sup> گفته است که وی از ابوبکر زهر شنیده است که میگفت: همه شاعرانی که بشیوه موشح شعر می گویند ریزه خوار و طفیلی عباده قزازند و از این گفتار وی تقلید می کنند

ماه تمامی (شب چارده) است - خورشید بامدادان است - شاخه نورسته ای در میان شن زار است -<sup>۲</sup> بوی مشک می دهد - چه کامل اندام است! چه روشن و تابناک است. چه با رونق و با صفاست. بوی خوش می افشاند.

ناگزیر - هرکه بر وی دیده افکند - دلداه شد - و او را بدست نیاورد. و گفته اند از معاصران عباده که در عصر ملوک طوایف بسر می برده اند هیچ - کس در فن موشح سرائی بر او سبقت نجسته است.

و پس از وی در مرتبه دوم (ابوبکر محمد) ابن ارفع راسه<sup>۳</sup> شاعر مأمون بن ذوالنون خدایگان (سلطان) طلیطله<sup>۴</sup> است. گویند ابن ارفع آغاز موشحی را که بنام وی مشهور است بسیار نیکو سروده است آنجا که گوید:

چنگ بدیع ترین آهنگ را نواخت و جویبارها سبزه زار های بوستانها را سیراب کرد. و پایان آن رانیز نیک سروده است.

حرکت کن و از اینجا برو چه از سپاهیان مأمون یحیی بن ذوالنون مصون نیستی، سپاهیان که گروه های سواره را بهراس می افکنند.<sup>۵</sup>

۱ - عبدالله بن السعید معروف به اعلم بطلیوسی (Bodajoz) عالم لغت و نحو در بلنسیه (Valence) وی بسال ۵۲۱ هجری در گذشت .

۲ - برای آشنائی خوانندگان با سلوب وزن و قافیه این شیوه شعر عین قطعه نقل شد.  
 بدرتم . شمس صحی . غصن نقا . مسک شم  
 ما اتم . ما اوضحا . ما اورقا . ما انسم  
 لاجرم من لمحا . قد عشقا . قد حرم

۳ - در ترجمه دسلان راسو و در نسخه خطی «ینی جامع» را سه و در چاپ مصر و بیروت راس است.

۴ - Toleda

۵ - العود قد ترنم  
 و سقت المذانب  
 تخطر و لش مسلم  
 مروع الکتاب  
 با بدع تلحین  
 ریاض البساتین  
 عساکر المأمون  
 یحیی بن ذوالنون ن . ل . شقت المذانب.

سپس در این فن میدان مسابقه دیگری فرا رسید که مصادف با روزگار فرمانروائی نقابداران (مرابطان) بود و بدایعی در آن پدید آوردند. و نامداران این میدان عبارت بودند از ک یحیی بن بقی<sup>۱</sup> و اعمی تطیلی و از بهترین موشحات اعمی تطیلی<sup>۲</sup> این گفتار اوست:

چگونه می توانیم بشکیبائی راه بیابم - و حال آنکه نشانه ای راه غم انگیز است. کاروان (هم اکنون) درمیانه صحرا - با نرم تنان شرمگین رهسپار است و دور می شود. <sup>۳</sup> و تنی چند از مشایخ گفته اند که دوستداران اینگونه شعر دراندلس حکایت کرده اند که گروهی از موشح سرایان در اشبلیه<sup>۴</sup> انجمن کرده و هر یک موشحی درمتهای استواری و زیبایی ساخته بودند آنگاه نخستین کسی که به انشاد موشح آغاز کرد اعمی تطیلی بود او همینکه موشح مشهور خود را بدینسان آغاز کرد: خندان است از لؤلؤ.

هنگامیکه پرده بر گرفت ماه تمام پدیدار شد - روزگار (جهان) برای در بر گرفتن او تنگ بود - دل من او را در بر گرفت.<sup>۵</sup>

ابن بقی بیدرنگ موشح خود را پاره کرد و دیگران نیز از او پیروی کردند. و اعلم بطلیوسی گفته است، شنیدم ابن زهر می گفت: هرگز بر سخن موشح سرائی حسد نبردم مگر بر این گفتار ابن بقی که گفته است:

مگر احمد را در آن پایگاه بلند بزرگواری - نمی بینی که هیچکس بدان نمی

رسد؟

---

۱ - یحیی بن عبدالله بن بقی مکنی به ابوبکر شاعر بزرگ از مردم قرطبه (Cordou) اندلس که دارای موشحات بدیعی است وی بسال ۵۴۰ هـ (۱۱۴۵ م) در گذشت .

۲ - ابوجعفر بن عبدالله تطیلی منسوب به تطیله شهری به اندلس که صاحب نفع الطیب ویرا بدان شهر نسبت داده ولی صاحب ( فلاتد العقیان او را به طلیطله منسوب کرده است .وی بین قرن چهارم و پنجم هجری ( قرن دهم و یازدهم میلادی ) میزیسته و شعر و نثر و توشیح شهرت یافته ست . ( از ادباء العرب فی الاندلس ص ۸۷).

۳ - کیف السبل الی صبری - و فی المعالم - اشجان - والركب وسط الفلا - بالخر دا النواعم - قد بانوا. ( بان - ن . ل )  
۴ - Seville

۵ - ضاحک عن جمان - سافر عن بدر - ضاق عنه الزمان - و حواه صدی .

او (بمنزله خورشیدی است) که در غرب طلوع کرده است. ای مشرق! همانند  
او را بما نشان ده؟<sup>۱</sup>

و در روزگار آن دو شاعر (ابن زهر و ابن بقی) یکی از موشح سرایانی که  
موشح های دلپسند و مطبوع میسرود ابوبکر ابیض<sup>۲</sup> بود و حکیم ابوبکر بن باجه  
سراینده آهنگهای مشهور نیز در عصر ایشان می زیست و یکی از حکایات معروف  
این است که ابن باجه در مجلس مخدوم خویش ابن تیفلویت<sup>۳</sup> خدایگان سر قسطه<sup>۴</sup>  
حاضر شد و موشح خویش را به یکی از کنیزکان آوازه خوان آن شاهزاده تسلیم  
کرد که آنرا بخواند و آغاز آن چنین است:

هرچه می خواهی دامن کشان بخرام - ومستی<sup>۵</sup> ما را به مستی بپیوند.

ممدوح از این شعر شادمان شد و همینکه موشح را بدین گفتار پایان داد:

خدا رایت پیروزی را برای، امیر بلند پای ابوبکر بست.

آنگاه که آهنگ به گوش ابن تیفلویت رسید بانگ برآورد: چه شادی بزرگی!  
و جامع خویش را از شدت طرب برتن درید و گفت: آفرین! چه نیکو آغاز  
کردی و چه نیکو پایان رساندی. و آنگاه سو گندهای مؤکد یاد کرد که نباید ابن  
باجه بخانه خود برود مگر اینکه بر روی زر حرکت کند. اما حکیم از فرجام بد این  
سوگند بیمناک شد و چاره ای اندیشید که به کفش وی زر بکوبند و با آن کفش به

۱ - اما تری احمد - فی مجده العالی - لایحق - اطلمه العرب - فارنامه - یا مشرق .

۲ - ابوبکر ابیض متوفی بسال ۵۴۴ هـ ( ۱۱۴۹ م ) ( از ادباء العرب ص ۸۷ ).

۳ - ابوبکر محمد بن باجه تجیبی سرقسطی فیلسوف و طبیب معروف به ابن صانع از ادیبان و شاعران موشح سرا بود و  
وزارت امیر ابوبکر صحراوی فرمانروای سرقسطه را که از جانب مرابطان حکومت می کرد. بر عهده داشت. وی در شهر  
فاس بسال ۴۳۳ هـ ( ۱۱۳۸ م ) مسموم شد و زندگی را بدرود گفت ( از ادباء العرب ص ۷۸ و رجوع به لغت نامه دهخدا ذیل  
ابن الصانع و ابن ماجه شود ).

۴ - ابن لقب استهزا آمیز - بمعنی « پسر کره مادیاں سه ساله » است و کلمه تیفلویت از لغات عربیهای بربر است و او برادر  
زن پادشاه مرابطان علی بن یوسف و مکنی به ابوبکر بن ابراهیم بود. ( از حاشیه دسلان ص ۴۲۶ ج ۳ ).

۵ - Saragosse

۶ - ن . ل : سپاس



خانه رفت. و ابوالخطاب ابن زهر گفته است: در مجلس ابوبکر ابن زهر<sup>۱</sup> سخن از ابوبکر ابیض موشح سرائی که نام یاد شد بمیان آمد آنگاه یکی از حاضران او را بی اهمیت تلقی کرد. ابن زهر گفت: چگونه بی اهمیت میشمی کسی را که می گوید: نوشیدن باده بر روی سبزه زارهای پر از گل‌های گاو چشم بمن لذت نمی بخشد، و باد شمال وزید. اما بیدرنگ قامت آزاد آن شاخه نارس کج شد و من او را در زیر پوش خود جای دادم.

او از موجوداتی است که دلها را غارت می کنند.

میخرامد و ما را بشک و اضطرات گرفتار می سازد و چه نگاهای پر ناز و کرشمه ای که ما را بگناه می راند.

دندانهای تگرگ مانندی که تشنگان را سیراب می کنند.

و شفا بخش عاشق رنجور است.

عاشقی که پیمان عشق راهرگز نمی شکند.

و در هر حال بر عشق پایدار است.

آرزومند وصال است - و حال آنکه وی در حال هجران است.

و پس از ایشان در آغاز دولت موحدان چند تن در این فن شهرت یافتند

مانند: محمد بن ابوالفضل بن شرف<sup>۲</sup> و دیگران. حسن بن دویریده گوید: حاتم بن سعید را دیدم که بدینسان موشحه ای آغاز کرده بود:

---

۱ - در چاپهای مصر و بیروت ابوبکر بن زهر است، ولی صحیح صورت متن است که چاپ «پ» و نسخه خطی « ینی جامع» نقل شده است و بطرس بیستانی آرد: ابوبکر محمد ابن زهر اشیبلی از بهترین نوابغ خاندان زهر که در اندلس بفضل وادب نامور بوده اند بشمار می رفته و از پزشکان و ادیبان معروف عصر خود بوده و بدربارمراپطان و آنگاه موحدان راه یافته است وی بسال ۵۰۷ هـ ( ۱۱۱۳ م ۹ متولد شده و در آخر سال ۵۹۵ هـ ( ۱۱۹۸ م ) مسموم گردیده و درگذشته است . ( از ادباء العرب فی الاندلس و عصر الانبعاث ص ۷۷) ..

۲ - ظاهرا منور مولف از محمد بن ابوالفضل بن شرف ابن شرف محمد بن سعید قیروانی باشد که یکی از فحول شاعران افریقیه بشمار می رفته و او را با ابن رشیق شاعر محاجات و مشاجره بوده است. از او است: کتاب ابکار الافکار درادب ، منظوم منثور . (رجوع به لغت نامه دهخدا شود).

باده و همدم خوش طبع، چنان است که ماه تمام با خورشید روبرو شود و ابن  
هردوس که گوید:

ای شب وصل و فرخندگی بخدا باز آی

و ابن موهل که گوید

عید هنگامی نیست که جامه ابریشمین وزیبا بپوشند و عطریات ببینند، بلکه  
عید هنگام دیداد یار است.

دیگر ابواسحق دوینی.<sup>۱</sup> ابن سعید گوید: از ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم  
که میگفت: روزی بر ابن زهر<sup>۲</sup> داخل شدم در حالی که وی پیر شده بود و جامه  
بادیه نشینان بر تن داشت، زیرا در حصن استپه<sup>۳</sup> بسر می برد، ابن زهر مرانشناخت و  
من در پائین مجلس نشستم. سرانجام سخن از شعر بمیان آمد و من از موشحه ای که  
سروده بودم این چند بیت را انشاد کردم:

سرمه تاریکی ازدیده سپیده دم، هنگام بامداد ناپدید می شود. وساق (کناره)  
جویبار به حله های سبز آراسته شده است که از وادی ها برخاسته اند.

ابن زهر بر خاست و گفت: تو این شعر را سروده ای؟ گفتم آزمایش کن.

گفت: تو کیستی؟ من خود را معرفی کردم. آنگاه گفت: بمقام برتر آری. بخدا  
ترا نشناختم. ابن سعید گوید: ابوبکر ابن زهر سر آمد شاعرانی است که من ملاقات  
کرده ام، موشحات او درشرق و غرب انتشار یافته است. ونیز گوید: «ابن سعید» از  
ابوالحسن سهل بن مالک شنیدم که میگفت: به ابن زهر گفتند: اگر از تو بپرسند بدیع  
ترین شعری را که از نوع موشحات سروده ای کدام است چه پاسخ می دهی؟ گفت  
این ابیات را می خوانم:

---

۱ - دسلان می نویسد: این اشخاص شناخته نشدند «دوینی و ابن سعید»

۲ - درچاپهای مصر ابن زهیر

۳ - حصن Estepa در ناحیه اشبیلیه (Seville) واقع است.

چرا این شیدای عشق، از سر مستی بهوش نمی آید؟ اوه! چه اندازه او  
مست است!

(بی آنکه باده بنوشد چرا غمزده ای که شیفته دیار خویش است اینهمه برای  
وطن بانگ وزاری می کند؟)<sup>۱</sup>

آیا روزها و شبهای «خوشی» را که نزدیک خلیج گذرانده ایم بما باز می  
گردد؟ و آیا<sup>۲</sup> از نسیم خوشبوی، مشک دارین<sup>۳</sup> برخوردار می شویم؟ و آنگاه که<sup>۴</sup>  
جایگاه زیبا و شادی بخشی بما جان تازه ای ببخشد. و جویباری که درخت خرم و  
پرشاخ و برگ بر آن سایه افکن<sup>۵</sup> باشد و آب در حالی که روان است بر روی آن  
سبزه ها و انواع ریاحین شناور و غریق باشد.

و پس از وی ابن حیون شهرت یافته است و او سازنده تصنیف (زجل)  
معروفی است که بدینسان شروع می شود:

هر دم وی تیری<sup>۶</sup> درزه می نهد.

بهر گونه که بخواهد خواه با دست و خواه با دیده.

و هم درباره دوچشم<sup>۷</sup> «تیرانداز» میسراید: من زیبا و نمکین آفریده شده، و  
همچون تیر انداز ماهری آموخته گشته ام.  
و لحظه پیکار را فرو نمی گذارم.

۱ - این شعر در چاپ پاریس نیست و در نسخه خطی «ینی جامع» جای آن سفید است.

۲ - در چاپ پاریس بجای «اونستفاد» است

۳ - در این بندری است در بحرین که بدان مشک از هند وارد می کنند (از اقرب الموارد)

۴ - در چاپ پاریس بجای: واد، واذ آمده است که صحیح تر بنظر می رسد.

۵ - «اظله» در چاپ پاریس را بر «ظله» در چاپهای مصر و بیروت ترجیح دادم.

۶ - «سهمه» «پ» بینهم. (ب. د.) و من صورت نخست ر برگزیدم.

۷ - در چاپهای مر و بیروت «فی القصیده» و در چاپ «پ» فی القضیتین است و صحیح فی العیتین است هدر ینی آمده  
است. در چاپهای مصر و بیروت علت بجار «خلقت» غلط اس تو چنانکه دسلان می نویسد (ص ۴۳۰ ج ۳) تخیل و  
تعمل را باید نخلو و نعمل بصورت متکلم مع الغیر بخوانیم که در لهجه عامه مردم اندلس بجای متکلم وحده بکار می رفته  
است همچنین در لهجه عوام آن سرزمین «ساع» بجای ساعت و «فلش» بجای فلیس استعمال می شده است.

و با دو دیده ام همان وظیفه ای را ایفا می کنم که با دستانم هنگام تیر اندازی انجام می دهم. و در عصر آن دو «ابن زهر و ابن حیون» در غر ناطه مهر بن فرس نیز شهرت یافته بود.

ابن سعید گوید: این اشعار از اوست: بخدا خوش است روز شادی بخشی که بر روی چمن زارهای ساحل رودبار حمص «اشبیلیه» گذرانیدیم. آنگاه بسوی دهانه خلیج متوجه شدیم، از باده زرین رنگی که به مشک مهر شده بود، بوی خوش در فضا می پراکنیدیم.

و در آن هنگام چنگال تاریکی روپوش عصر را در هم می پیچید وقتی ابن زهر این شعر را شنید، گفت چقدر ما از این روپوش دور هستیم! و همزمان وی (مهر بن فرس) در همان شهر، شاعر دیگری بنام مطرف<sup>۱</sup> بود ابن سعید از پدر خود نقل می کند که مطرف روزی نزد ابن فرس رفت، ابن فرس از جای برخاست و او را مورد احترام شایانی قرار داد مطرف گفت: بنشین و مرا این همه شرمسار مکن!

ابن فرس گفت: چگونه برای کسی که این شعر را سروده است بیای نخیزم: بگو ببینیم! آیا دلهای شیفتگانی که به تیر نگاه ها آسیب دیده اند ممکن است غمزده نباشند؟

و پس از شاعران مزبور باید ابن خرمون<sup>۲</sup> نام برد که در مرسیه<sup>۳</sup> میزیسته است. این رئیس<sup>۴</sup> گفته است که یحیی خزر جی در مجلسی نزد ابن خرمون رفت و موشحه ای که سروده بود در آنجا انشاد کرد ابن خرمون گفت: شعر را هنگامی می توان موشحه نامید که خالی از تلکف باشد. یحیی پرسید مانند کدام شعر؟

۱ - «بضم م - فتح ط - کسر - ر مشدد» «پ» بفتح م - ر «د»

۲ - ابن خرمون «د»

۳ - murcie

۴ - ابن راسین «د»

گفت: چون این موشحه من.

ای یاری که مرا بفراق مبتلا کرده ای! آیا بوصول تو راهی می توانم بیابم؟ و  
آیا این دل رنجیده از عشق تو تسلی خواهد یافت؟

دیگر از این گونه شاعران ابوالحسن سهل بن مالک است که در غر ناطه بسر

می برد

ابن سعد گوید: پدر من این گفتار ویر بسیار مورد تحسین قرار می داد:

سیل بامداد، در سوی خاور به دریایی در سرتاسر افق برگشت.

زاریها و بانگهای کبوتران روی آورد « و بلند شد»

آیا آنها را غرق شدن در این سیل می هراسند.

واز این رو سحرگاهان بربرگهای درختان اشک می ریزند.

و در همان روزگار ابوالحسن بن فضل در اشبیلیه شهرت یافت است. ابن سعید

گوید: پدرم می گفت از سهل بن مالک شنیدم که به ابوالحسن گفت: ای ابن فضل!

تو با این سخنان خود بر موشح سرایان برتری جسته ای: دریغ! بر روزگاری که

گذشته و از دست رفته، بر آن شامگاهی که عشق مرا بفراق و جدائی گرفتار ساخت.

و برخلاف میل و نه از روی خشنودی تنها ماندم.

و برفراز اخگرهای شعله وری شب را بروز آوردم در عالم اندیشه آثار خرابه

منزل یار با بدورد می گفتم و در عالم خیال بر نشانه های ویرانه آن بوسه می زدم.

و هم ابن سعید گوید: شنیدم! ابوبکر صابونی بکرات موشحات خود را بر

استاد ابوالحسن دجاج<sup>۱</sup> انشاد می کرد و نشنیدم وی را آفرین گوید جز در این اشعار:

سوگند بعشق صاحب خردی<sup>۲</sup> یاد می کنم.

که شب شفیتگان و آرزومندان را بامدادی نیست.

۱ - زجاج در چاپ «د» غلط است.

۲ - اشاره به آیه ۴ سوره و الفجر

« نهر » بامداد منجمد شده که جریان نمی یابد.  
 و بدینسان گمان می کنم این شب دراز مرا فرادائی نیست. فریاد زدم که مگر  
 تو ابدی هستی یا مگر بالهای « ستاره » نسر مقراض شده است؟  
 که دیگر ستارگان آسمان از جای خود نمی جنبند؟  
 و از موشحات خوب ابن صابونی این اشعار است:  
 بحال عاشق بیمار و غم زده ای درنگرید  
 که پزشک او را رنجور ساخته است وای بر او!  
 محبوبش از وی دوری می جوید.  
 و آنگاه خواب هم در این رفتار از محبوب تقلید می کند.  
 آری خواب از دیدگانم پریده است، ولی من جز برای ازدست داده خواب و  
 خیال « معشوق » گریه نمی کنم.<sup>۱</sup>  
 [ در آن روز وصال او چنانکه می خواست مرا فریفت. افسوس! چه وصال  
 بدی! از این رو نمی توانم کسی را که از من دور گزیده خواه بصورت واقعی و  
 خواه در عالم خیال سرزنش کنم. ]  
 و در میان مردم عدوه (موریتانی)<sup>۲</sup> ابن خلف جزایری<sup>۳</sup> در فن موشح سرائی  
 نامور می باشد و او سراینده موشحه مشهور است:  
 دست بامداد آتشنه روشنائی را در مجمر گل برافروخت.  
 دیگر از شاعران آن ناحیه « موریتانی » ابن خزر<sup>۴</sup> بجائی<sup>۵</sup> است که در موشحه  
 ای گوید:

۱ - از اینجا تا آغاز و چون فن موشح سرائی در میان مردن اندلس رواج یافت..... که یک برگ می باشد در نسخه خطی « ینی جامع » نیست.

۲ - Mauritanie

۳ - منسوب به الجزایره

۴ - هزر ( ن . ل ).

۵ - منسوب به بجایه ( Bougie )

روزگار دندان موافق نشان می دهد.  
دورد بر تو باد به لبخند آن.  
و از آثار دلپذیر متأخران موشحه ابن سهل<sup>۱</sup> است و او شاعری است که  
نخست در اشبیلیه و سپس در سبته شهرت یافته است و موشحه وی بدینسان آغاز  
می شود:

آیا آهوئی که در مامن بی گزند بسیر می برد کمین کرده است تادل عاشق  
شیدا را که بدو پناه آورده از سایه بان<sup>۲</sup> منع کند؟  
از این رو آن دل مانند اخگری که باد صبا بر آن بوزد در تب و تاب است.  
و دوست ما وزیر ابو عبدالله بن خطیب شاعر اندلس و مغرب که نام وی  
گذشت موشحه ای بهمین اسلوب بدینسان سرود است: فزون باد ترا باران،  
هنگامی که می بارد. ای روزگار وصل د راندلس!  
وصل تو جز خواب و خیال یا فرصت مناسب زودگذر بیش نبود.  
آنگاه روزگار زمام آرزوهای گوناگون و پراکنده ما را برحسب دلخواه و  
فرمانمان بدست گرفته و مطیع ما بود و بهر سوی که ترسیم می شد حرکت میکرد.  
در حالی که گروههایی « از آرزوها » را چه یک بیک و چه دو بدو و مانند  
جماعاتی که در موسم « حج » به مکه سفر می کنند حرکت می داد.  
باران سرتاسر سبزه زارها را تابناک ساخته است و از این رو گلها در آن جامه  
درخشان لبخند می زنند.

---

۱ - ابراهیم بن سهل اسرائیلی اشبیلی شاعر نامدار از اسپانیولیهائی بود که ادبیات عرب را فرا گرفت و آنانرا « مستعرب »  
می خواندند وی در غزل مهارت داشت و اشعار لطیف می سرود. ابن سهل در ۴۰ سالگی بسال ۵۴۹هـ ( ۱۲۵۱ م ) در  
گذشت و گویند غرق شد. ( از ادباء الغرب ص ۹۰ )  
۲ - ترجمه مکنس است که بمعنی: جای باش آهو و دیگر جانوران است که از گرما در آن جای می گیرند. از ( اقرب  
الموارد )

نعمان « شقایق » از باران (پدرش) « ماء السماء » سیراب می شود. یا « گلهای  
نعمان از باران روایت می کنند».

همچنان که مالک از انس (پدر خویش) روایت می کند.<sup>۱</sup>  
حسن و زیبایی بدان جامه راه راه و مطرزی در پوشیده که از آن برظریفترین  
جامه ها مفاخره میکند.

در شبهایی که « تیرگی » راز عشق را نهان می ساخت، اگر رخسارهای تابنده  
مهرویانی نمی بود که چون آفتاب می درخشیدند.

جام که همچون ستاره ی در آن شب تیره می درخشید در یک حرکت مستقیم  
و با تأثیر فرخنده ای، خم شد و پائین آمد « بسوی دستهای ما »

این نیازی بود که هیچ گونه عیب و نقصانی در آن یافت نم شد جز اینکه  
زودگذر بود و مانند یک چشم برهم زدن « آن ساعات خوش » سپری شد.

هنگامی که خواب برای ما لذت بخش بود<sup>۲</sup> ناگهان بامدادان مانند نگهبانی  
که هدر کمین باشد بر ما هجوم کرد.

آیا ستارگان بدقت بما می نگریستند یا دیدگان « گل » نرگس در ما اثر می  
کرد؟

برای کسی که از « قیود » رهایی یافته و بوستان « دلربا » او را شادمان ساخته  
است کدام تسلی بخش « بهتر از این ممکن است او را دلخوش کند »؟

---

۱ - شاعر کوشیده است در این شعر صنایع لفظی : ایهام و جناس و مراعات النظیر و مانند اینها را بکار برد، زیرا « روی »  
(بفتح ر - و) در مصراع اول بمعنی روایت کرد آنرا « روی » (بکسر ر - فتح ی) بخوانیم بمعنی سیراب شده است می  
باشد در صورت نخست با « یروی مالک عن انس » در مصراع دوم مناسب است و در صورت دوم با معنی لغوی « ماء  
السماء » در همان مصراع و نعمان هم بمعنی شقایق و هم نام سر « ماء السماء » پادشاه حیره و نیز نام ابوحنیفه است که در  
معنی اخیر با « مالک » در مصراع دوم مناسب پیدا می کند و راستی روایت شقایق از باران، در گلهای و حسن منظر آن  
پدیدار است.

۲ - هنگامی که الفت و دوستی اندکی بما لذت م داد (ن . ل)



گلها فرصتها را از او می ربایند و از شری که در امان نبود هم اکنون آسوده است.

در این هنگام آب جویبار با سنگریزه ها « که در کف آن است » راز و نیاز می کند و یاران هر یک با دلداده خود گوشه تنهایی را برگزیده اند.

آنها گلها را با دیده غیرت و رشک می نگریستند.

« چون گلها را از دلارام خود زیباتر می یافتند » و از خشم جامه ای (سرخ رنگ) برتن میکردند که گلها بدان آرایش یافته بودند.

مورد<sup>۱</sup> را می بینی که همچون خردمند و دور اندیشی با دو گوش اسب استراق سمع می کند.<sup>۲</sup>

ای مردم محبوب قبیله ای که بر ساحل وادی غضا<sup>۳</sup> اقامت دارید و جایگاه شما در دل من است!

عشق من این فضای پهناور را بر شما تنگ کرده است.

من اهمیت نمی دهم که بر ساحل شرقی یا غربی آن باشید.

پیمان مودت و دوستی دیرین را که میان ما بود تجدید کنید و دلداده ای را که بشما پناه آورده است از رنج و غم برهانید.

از خدا بترسید! و عاشقی را که دمبدم عشق جانکاه اعضای وجودش را از هم می گسلد، باردیگر زنده کنید.

عاشقی که در نهایت کرم وجود دل خود را بر شما وقف کرده است. آیا شما به ویرانی وقف راضی می شوید.

---

۱ - شجر الآس

۲ - شاعر برگهای مورد به گوش اسب تشبیه کرده است.

۳ - غضا: و ادبی است به نجد ( منتهی الارب) و نیز بمعنی گیاه غضا است و آن گیاهی است خار دار دارای آتشی بسیار سوزان پردوام و شاید منظور در بیت وادی پر غضا است.

دلبری از قبیله شما بسبب تلقینات آرزوها بدل من نزدیک است. هرچند «  
بظاهر» او از من دور می باشد.  
ماهی است که از برآمدن او در مغرب تیره بختی شیفتگانش پدید آمده است  
در حالیکه آن ماه خود نیک بخت است.  
درعشق او نیکوکار و گناهکار میان وعد وعید یکسانند.  
بانگاه افسونگرانه و لبان شیرین خود همچون نفس در جان جای می گیرد و  
آنها جولانگاه خود می سازد.  
تیر « نگاه » را راست و نامگذاری کرد<sup>۱</sup> « بنام هر که بخواهد او را شکار کند»  
ودل مرا هدف ساخت و همچون صیادی آنها بغارت برد.  
اگر ستم پیشه است و امید از دست برفت ودل دلداده اش از شوق می گذارد  
با این همه او نخستین محبوب جان است. و درعشق نمی توان برای دل آرام گناهی  
قائل شد.  
فرمان او در همه سینه ها و دلهایی که آنها را ناتوان و رنجور ساخته است  
کارگر و نافذ است و آنها بجان می پذیرند.  
نگاه او « برای رسیدگی » بقضاوت پرداخت ولی از روی هوی وهوس داوری  
کرد و جانب دلهای ناتوان را در نظر نگرفت.  
دردادخواهی ستمدیده را بجای ستمگر می گیرد و نیکوکار و بدکار را یکسان  
کیفر می دهد.  
دریغا بر دل من ! که هرگاه باد صبا می وزد! اندوه نوینی از شوق دلداده بدان  
باز می آورد:  
در لوح برای دل من گفتار او نوشته شده است: « عذاب من هر آینه سخت  
است»<sup>۱</sup>

---

۱ - ن . ل : تیر نگاه را راست کرد و در جای کشت و هدف اول من بود .....

این سرنوشت برای دلم درد و رنج فراهم آورده پس دلم بسبب غمها و دردها در رنج بی پایانی است و آنچنان درد درونم در سوز و گداز است، که گوئی آتش در گیاه خشک افتاده است.

این عشق از جان من بجز رمقی بجای نگذاشت است و هم اکنون زندگی من همچون باقیمانده روز پس از چیرگی سپاه ظلمت و تیرگیست.

ای دل! بفران سرنوشت و قضا تسلیم شود!

ووقت راباز گشت و توبه بگذران.

یادآوری روزگار گذشته را فرو گذار، روزگاری که در آمیخته با خشنودی و

درشتی « شادی و اندوه» بود سپری شده است.

واز مولای « شاهزاده » پسندیده خوئی سخن بمیان آور که الهام شده توفیق در

قران است.

بخشنده کامل و با اصل و حسبی که هنگام نبرد همچون شیری برزین است و

گاه بزم مانده ماه تمام در محفل می درخشد.

پیروزی آنچنان بر او نازل می شود که وحی بروح القدس نازل می شد

اما در موشحاتی که مردم مشرق سروده اند، آثار تلکف نمودار است واز

بهترین نمونه های آنها موشحه ابن سناء الملک مصری است که درشرق و غرب

شهرت یافته و آغاز آن چنین است:

دلداد من پرده نور را از چهره بر افکنده است مشک « زلف» برکافور در روی

گلنار دیده می شود

ای ابرها! تپه ها و پشته ها را تا جدار کنید و آنها را بزپروها « گلهها» بیارائید.

پیچ و خمهای 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 ترصیح اجزای (توازن کلمات) اینگونه شعر، از آن استقبال کردند، تمام مردم « شاعران» شهرهای گوناگون بدان سبک شعرها سرودند و بزبان محلی خود آن شیوه را تقلید کردند بی آنکه به اعراب (حرکات آخر کلمه) مقیدباشند و فن نوی از آن ابداع کردند که آنرا بنام « زجل » (تصنیف) خواندند و تا این روزگار هم آن شیوه را همچنان حفظ کرده اند و برحسب مقاصد و مضامینی که می اندیشند بدان اسلوب « زجل» می سرایند.

و از این رو انواع قابل تحسین و شگفتی بیادگار گذاشته اند، و برحسب زبان غیر فصیح خود (نسبت به زبان عربی مضر) مجال وسیعی برای بلاغت دراین اسلوب بدست آورده اند و نخستین کسی که این شیوه زجل سازی را ابداع کرده ابوبکر ابن قرمان<sup>۱</sup> پدید آمده است و او در روزگار نقاب پوشان (مرابطان) میزیسته و سرآمد و پیشوای کلیه زجل سازان بشمار می رفته است.

ابن سعید گوید: « من دیدم زجلهای ویرا در بغداد بیش از شهرهای مغرب روایت میکنند».

و هم گوید: واز « ابوالحسن بن جحدر اشبیلی » پیشوای زجل سازان این عصر شنیدم که می گفت:

هیچیک از استادان و بزرگان این فن به چنین بدیهه گوئی حیرت آوری که ابن قرمان استاد و پیشوای این هنر آغاز کرد است، قادر نبوده اند:

---

۱ - ابن قرمان : ابوبکر محمد وزیر عبدالملک بن قرمان یا ابوبکر عیسی بن عبدالملک بن قرمان مغربی قرطبی . در جوانی بخدمت متوکل آخرین فروانرا از بنی افضس در بطلیوس پیوست و سفرهای چند دراندلس کرد و شهر اشبیلیه و غرناطه را بدید و در غرناطه صحبت شاعره « نزهون» را ادراک کرد. موشحات بسیاری بزبان عامه داشت و نیز نوعی دیگر از شعر موسوم به زجل از اقتراحات اوست و آن قول و تصنیف گونه ایست دویان او بسال ۱۸۹۶ مسیحی مطابق ۱۳۱۳ در اروپا از نسخه پتروگراذ طبع و منتشر شده ، در قلائد العقیان فتح بن خاقان و تحفه القادام ابن ابار و کتاب الذخیره ابن بسام نام او مسطور است . وفات وی بسال ۵۵۵ هجری است از لغت نامه دهخدا.

وی روزی با برخی از یاران خود بگردش می رود و با آنان در زیر سایه بانی می نشیند. روبروی ایشان مجسمه شیری از سنگ مرمر بوده است و از ذهن آن آب برروی تخته های سنگی فرو می ریخته که پلکانی را تشکیل می داده اند. ابن قزمان می سراید.

سایه بانی بر روی تختی (صفحه ای) ساخته شده است که مانند رواقی « ایوانی» است.

وشیری 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 قزمان با اینکه معمولاً در قرطبه<sup>۱</sup> سکونت داشت ولی به شبلیه نیز بسیار رفت و آمد می کرد و پیایی بتماشای رودخانه آن شهر می رفت.

روزی گروهی از زجل سازان نامور برای تفریح و تفریح در آنجا گرد آمده و بر فراز رودخانه بگردش پرداخته بودند، پسر بیچه زیبارخی از خاندان های بزرگ آن شهر نیز همراه آنان بود و هنگامی که همه ایشان برای شکار در زورق نشسته بودند بسرودن زجلهائی در وصف حال آغاز کردند و عیسی بلیدی گفت:

دل من می خواهد خود را « از جور معشوق» برهاند، درحالیکه از دست رفته است و عشق هنوز آنرا به «مهلکه» نزدیک می کند.

این بیچاره ای را که از بارهای سنگین «عشق» رنجور و آزرده شده است ببینید، بسبب مصیبت بزرگی که بدان گرفتار شده است، مضطرب و پریشان است.

بیشک اگر آن چشمان زیبای سیاه غایب شوند دل مرا غمزده و افسرده می کنند و با همه آن چشمان سیاه دل مرا ناتوان و زبون ساخته اند.

آنگاه ابوعمر و زاهد اشبیلی<sup>۱</sup>

دلربایی آغاز کرد و این عشق است که او را به ربودن دلها و امیدارد و اصرار دارد دلها را شکار کند.

می بینی چه چیزی او را به رنج دادن و آزار بر می انگیزد؟  
هوس کرد عشق را بازیچه خود سازد. و از این بازی او، گروه بسیاری از مردم هلاک شدند.

سپس ابوالحسن مقری دانی سرود:

روز خوشی است! همه بینندگان از زیباییهای آن در شگفتند و آن را می ستایند می و مهرویان در پیرامون من فراهم است.

هنگامیکه دوستان در زیر درخت صنوبر بخواب قبلوله رفته اند شایسته تر برای من این است که بشکار ماهی پردازم و آنگاه آن چشمان دلفریب را تماشا کنم.  
آنگاه ابوبکر بن مرتین گفت:

براستی می خواهی در کشتی سوار شوی، بر روی رودخانه دل انگیزی که در آنجا ماهی ها و صیاد دیده می شوند. آن صیاد ماهی ها را شکار نکرده است، بلکه دام او پر از دلهای مردم است.

سپس ابوبکر ابن قرمان سرود:

هنگامیکه « آن پسر » آستین خود را برای انداختن دام بالا می زند، می بینی چگونه ماهیها خود را بدان سو پرتاب می کنند؟

آنها نمی خواهند در دام بیفتند، بلکه آهنگ آن دارند آن دستهای کوچک دلاویز را ببوسند.

و در همان عصر در خاور اندلس شاعری زجل ساز بنام محلف<sup>۱</sup> اسود بود که زجل های بسیار نیکوئی داشت یکی از زجلهای وی بدینسان آغاز می شود:

---

۱ - ابوعمر زاهر اشبیلی . ( چاپ دارالکتاب اللبانی ). ابوعمر زاهد اشبیلی ( نسخه خطی « ینی جامع » ).

منکه همیشه از گرفتاری می ترسیدم. سرانجام گرفتار شدم و عشق مرا بسر  
نوشت غم انگیز دچار ساخت.

ودرهمین زجل گوید:

و پس از ایشان گروهی از زجل سرایان پدید آمدند که سرآمد آنان مدغلیس<sup>۲</sup>  
بود و او را در این شیوه شعر آثار شگفتی است. چنانکه در زجل مشهور خود گوید:

باران نرمی می بارد و شعاع آفتاب می درخشد

آن یک سیمین و این یکی زرین جلوه گر شده است.

گیاه ها سیراب و سرمست می شوند و شاخه های درختان در رقص و طربند

آنها می خواهند بسوی ما بیایند اما شرمگین می شوند و

میگریزند.<sup>۳</sup>

و این اشعار از بهترین رجز های اوست:

روشنائی تابید و ستارگان سر گردانند،

برخیز که باهم خستگی و افسردگی را از خود برانیم.

مخلوطی از صراحی نوشیدم که نزد من از عسل شیرین تر است.

ای آنکه برابر آنچه خودتقلید می کنی، مورد ملامت قرار می دهد خدا ترا به

آنچه می گوئی مقلد کند.

تو میگوئی این گناه، گناه دیگری تولید می کند.

و خرد راتبه می سازد.

البته برای تو اقامت در سرزمین حجاز سزاوارتر است چه چیزی ترا باین

گفتارهای بیهوده با من وا داشته است؟

تو رهسپار حج و زیارت شو،

---

۱ - ن. ل. مخلف

۲ - در نسخه خطی « بنی جامع » و چاپ « پ » مدغلیس و در چاپهای مصر و بیروت مدغیس است.

۳ - این شعر در چاپ پاریس نیست.

و مرا بنوشیدن خود رها کن،  
برای کسیکه قدرت و استطاعت ندارد،  
نیت از عمل بهتر است.

و پس از زجل سرایان مزبور در اشبیلیه «ابن جحدر» پدید آمد و او کسی  
است که بر دیگر زجل سازان هنگام فتح میورقه<sup>۱</sup> برتری یافت و علت آن زجلی بود  
که آغاز آن چنین است:

هر که با توحید دشمنی کند بشمشیر نابود می شود من از کسانیکه با حق  
خصومت می ورزند بیزارم.

ابن سعید گوید: من ابن جحدر و شاگرد او یعتع<sup>۲</sup> را دیدم و یعتع گوینده زجل  
معروفی است که آغاز آن چنین است:

کاش بدیدار دلدارم نائل می آمدم تاگوش او را می بوسیدم و آهسته این پیام  
کوچک را به وی می رساندم:

چرا گردن آهو را به عاریه گرفته و دهان جوجه کبک را ربوده ای؟

و پس از گروه مزبور ابوالحسن سهل بن مالک پیشوای ادب در عرصه زجل  
سازی ظهور کرد. و پس از آنان در این عصر دوست ما وزیر ابو عبدالله خطیب  
سرآمد شاعران است و باتفاق آرا استاد و پیشوای نظم و نثر در ملت شمرده می شود  
و از بهترین اشعاروی در این سبک زجلی است که بدینسان آغاز می شود:

باده را در جامها در آمیز و آنرا برای من پر کن و پیایی درده.

ثروت تنها برای این آفریده شده است که آنرا بر باد دهند.

و از سخنان وی بر طریقه صوفیان که بسبک یکی از آن گروه «بنام» ششتری<sup>۳</sup>

سروده است این زجل است:

---

۱ - Majorque

۲ - این نام شناخته نشد و در چاپها و نسخه های مختلف بصورت های زیر آمده است: یعیع . معمع . یعیع . عیع . یعیع .

۳ - شاید منظور : ششتری است که در نسخ بدین صورت در آمده 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 می شود: ای پسرک من، دوری از تو برای من بزرگترین مصیبت بشمار می رود. و هنگامیکه بتو نزدیک شوم! کشتی امیدم بساحل می رسد<sup>۱</sup> و در عصر وزیر ابن خطیب در اندلس زجل ساز دیگری بنام محمد بن عبدالعظیم از مردم وادی آش<sup>۲</sup> می زیست که در این شیوه از پیشوایان و استادان بشمار می رفت و او را زجلی است که آنرا با قضاای زجل مدغلیس:

«روشنائی تابید و ستارگان درخشانند» بدینسان سروده است:

از رندان اسرافکار! هنگام سر مستی 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»<sup>۳</sup> بشتابیم، و در آنجا بر روی چمن زار های خرم و سرسبز بیاده گساری و مستی دست یازیم.

از بغداد و خبرهای نیل سخن مگوی، سرزمین ما در نزد من بسی دلاویز تر است.

در اینجا سرزمین پهناور هموار است بمسافت بیش از چهل میل، که هنگام وزیدن باد از هر سوی، هرگز نشانه ای از گرد و غبار در آن نمی یابی و حتی باندازه ای که سرمه می کنند گرد و خاک در آن یافت نمی شود.

---

۱ - خویشاوندانم را فراموش می کنم ( ن . ل ) .

۲ - Guadix

۳ - Xenil نام رودخانه ایست نزدیک غرناطه Grenade (دسلان ص ۴۴۱ ج ۳) شنبل در چاپ پاریس و سبیل در چاپ دارا الکتاب اللبانی غلط است.

وچگونه بدینسان نباشد در صورتیکه هیچ جایگاه آبادی (باندازه یک برگ کاغذ) وجود ندارد مگر اینکه «از فزونی گل و ریحان» چرا گاه زنبور عسل است. و این اسلوب زجل سازی، در این روزگار از فنونی است که عامه مردم اندلس آنرا برگزیده اند و بدان شیوه شعر می سرایند حتی آنها در سایر بحور پانزده گانه همین اسلوب زجلی را تجیح می دهند، ولی همان لغت محلی و عامیانه را در همه بحور بکار می برند و اینگونه سخنان منظوم را شعر رجلی می نامند مانند گفتار این شاعر اندلسی:

روزگار و سالهاست که بچشمان سیاه تو عشق می ورزم اما ترانه با من مهربانی است و نه دلی نرم داری.

حتی می بینی که دل من از عشق تو به چه سرنوشتی دچار شده است: مانند خیشی در کوره آهنگران است، که اشکهای آن جاریست و در درون آتش می گذارد و پتکها از چپ و راست « بر آن کوبیده می شود».

خدا مسیحیان را برای جنگیدن آفریده است « که مسلمانان با آنان بجنگد» ولی تو با دلهای عاشقان می جنگی.

و از بهترین گویندگان این اسلوب در آغاز این قرن ادیب ابو عبیدالله لوشی<sup>۱</sup> بوده است و او را است قصیده ای که در آن سلطان ابن احمر را می ستاید:

بامداد برآمد ای همدم من برخیز صبحی بنوشیم و پس از شادی و طرب بخندیم.

فجر همچون سیم گداخته ای از ملاقات شب، سرخی شفق را نمودار ساخته است. برخیز بدلخواه کامرانی کنیم.

---

۱ - الوسی (ن.ل) ولی ظاهراً لوشی صحیح است چه دسلان می نویسد: ابو عبدالله محمد لوشی پزشک معتبری بشمار می رفته و در مصر بسال ۶۶۰هـ (۱۲۶۲ م) و بقولی در سال ۶۷۰ درگذشته است.

عیار خالص سپیده و پاکیزه «روز» را می بینی ک مانند سیم می درخشد در حالیکه شفق زرین است؟ این سیم سکه ایست که در نزد بشرانج است و چشمهای «زیبا» از آن کسب نور می کنند.

آری دوست من! این روز است که مردم در پرتو آن زندگی میکنند. و بخدا که زندگی فراخ<sup>۱</sup> بسی قرین خوشی و کامرانیست و شب هم برای بوسه و کنار است تا بر خوابگاه وصال، دلداگان یکدیگر را در آغوش گیرند. روزگار پس از آنکه بخل می ورزید هم اکنون بخشنده شده است.<sup>۲</sup> و آن چنان که در گذشته «مردم» شربت تلخ می چشیدند هم اکنون «بنینوا»<sup>۳</sup> می نوشند و غذای خوب می خورند رقیب گفت: شگفتا! چرا این همه در عشق و شراب غرق شده ای که همواره در حال زاری دیده می شوی؟ آنگاه ملامتگران من از این خبر در شگفت شدند. گفتم ای قوم از چه در شگفت هستید؟

سپس مردم شهرهای مغرب فن جدید دیگری در شعر بوجود آوردند که مانند موشح از لحاظ افعیل عروضی دارای مصرعهای مزدوج بود.<sup>۴</sup> و اینگونه اشعار را بزبان محلی شهر خویش نیز می سرودند 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 قطعه ای

۱ - در چاپ «پ» و نسخه خطی «بنی جامع» الغنی و در چاپهای مصر و بیروت (الفتی) است.

۲ - مصراع دوم این بیت در چاپهای مختلف بصورتهای زیر آمده است:

والی کتفتو من یدیه عرقبوا : دستهایش به پشت سر بسته است. (در ترجمه ترکی)

ولیش لیفتک «کیفت - کسفلت» من یدیه عرقبو (چاپ پاریس) واز دو دست او عرقب رهانی شود.

ولش لیفلت من یدیه عرقبو نسخه خطی «بنی جامع» واش کمقلته من یریه عرقبو. که معنی هیچیک آشکار و مناسب مقام نیست و دسلان از ترجمه آن در متن صرف نظر کرده است.

۳ - یابنین یابن نوعی قهوه است. (رجوع به «اقراب الموارد» ذیل «بن» شود).

۴ - یعنی از لحاظ قافیه 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 می شود.

زیر این قبه مینای بلند  
من چرا بیهده باشم خرسند

از براین کره پست و حقیر  
نیست خرسند کسی از خرد و کبیر

به شیوه موشح سرود، ولی در این قطعه جز در موارد قلیلی از قواعد و اصول زبان عرب خارج نشده است.<sup>۱</sup> و قطعه مزبور چنین است:

سحرگاهان در کنار جویبار ناله و نوحه کبوتری مرا بگریه و زاری برانگیخت.  
دست بامداد پگاه تیرگی همچون مرکب را می زداید و بر دندانهای گل گاو  
چشم «اقحوان» شبم و باران جریان می یابد. سحرگاه بسوی بوستان شتافتم و دیدم  
قطرات باران کنیز کان باغ « گلها» را بگردن بندهای جواهر آسائی آراسته است  
جویبار هایی که بوسیله دولاب باغبان روان شده آنچنان است که گوئی در گرداگرد  
درختان میوه مارهائی حلقه زده اند. ساق شاخه ها به خلخلهائی آراسته شده بود  
و همه این شاخه ها باغ را همچون دستبندی احاطه کرده بودند. دست باران هنگام  
پگاه گریبان شکوفه ها را دریده بود و باد بوی خوش مشک از شکوفه ها بهر سوی  
می پراکند. عاج « سپیدی» روز برنگ مشکین ابر در آمیخته شده بود و نسیم  
دامنکشان بر شکوفهها میگذشت و بوی خوش مشک را در فضا می پراکند.

دیدم بال و پر کبوتر در میان برگهای شاخه درخت از قطرات شبم ترشده  
است و مانند عاشق دل از دست داده غریبی ناله و زاری آغاز کرده است.

و بسبب این جامه نو گوئی ردائی پیچیده شده است، ولی او دارای نوک قرمز  
و پنجه حنائی رنگی بود ورشته های جواهری برگردن خود داشت، درمیان شاخه  
های درخت همچون عاشق دلباخته ای نشسته بود

قمری بر یک بال خود تکیه کرده و آن را بالش قرار داده و بال دیگر را بر  
خود پیچیده و آن را لحاف خویش ساخته است، او از عشقی که در دل داشت  
شکایت می کرد و از این رو منقارش را بسینه اش چسبانید و فریاد برآورد.

---

۱ - دسلان می نویسد، در این قطعه شاعر تمام افکار و مضامین را از شاعران ایرانی و غیره عرب گرفته است.

گفتم: ای کبوتر! دیدگان من بخواب نرفته است، ولی می بینم که تو پیوسته اشک از دیده می باری؟ گفت: آنقدر گریستم که اشکی دردیگانم بجای نمانده است و ناچار در تمام دوران زندگانیم باید ناله و زاری کنم. گریه من برای از دست دادن جوجه ایست که از لانه ام پرید و دیگر باز نگشت و من از عهد نوح با گریه و اندوه هم آغوش شده ام آیا وفا و پاسداری حقوق چنین است؟ بدید گانم درنگر که از بس گریسته مجروح شده است؟

و حال اینکه در میان شما اگر کسی یکسال گریه و زاری کند می گوید: این ناله و زاری جانکاه مرا رنج می دهد گفتم: ای کبوتر! اگر تو در این دریای بیکران غمی که من غرق شده ام فرو میرفتی از حال زار من اندوهناک می شدی و سیل اشک از دیدگان جاری می ساختی.

و اگر این « آتش سوزانی» که در درون من هست دردل تو جای می داشت، شاخه هائیکه بر روی آنها نشسته بخاکستر<sup>۱</sup> مبدل می شد.

و هم اکنون چندین سالی است که باندازهای رنج هجران راتحمل کرده ام که از «شدت لاغری» بچشم دیگران نمی ایم و آنقدر لاغری و رنجوری جسم مرا فرو پوشیده است که جز مستی استخوان از من باقی نمانده و این لاغری مرا از چشم بینندگان پنهان ساخته است.<sup>۲</sup>

اگر مرگ نزد من بیاید «آرزومندانه» در همان دم آنرا استقبال میکنم و هر که از این پس بمیرد ای مردم! «از درد ورنج» آسوده میشود. کبوتر بمن گفت<sup>۳</sup> این بالهای سفید من از اشکهای خونین رنگین شده است.

---

۱ - چاپ پاریس : دماوکان چاپ (دارالکتاب اللبنانی) ماکان و دسلان رمادکان ، تصحیح کرده و من هم تصحیح او را ترجیح دادم بخصوص که در نسخه خطی «ینی جامع» که بعدا در دسترس من قرار گرفت نیز (رماد) است و حدس دسلان کاملا صحیح است.

۲ - باد اگر در من اوفتد ببرد که نمانده است زیر جامه تنی (سعدی)

۳ - در چاپهای مصر و بیروت و نسخه خطی «ینی جامع» زجل در اینجا پایان می یابد و دو شعر بعد در آنها دیده نمی شود و دسلان می گوید که در ترجمه ترکی مقدمه نیز نیست.

و تاروز قیامت طوق وفاداری درگردن من است. اما هنگامیکه بدن من  
بخاکستر مبدل شود سرمنقار من که همچون اخگر فروزانی بجای خواهد ماند،  
داستان «غم انگیز مرا» منتشر خواهد کرد.

« آنوقت» کبوتران گوناگون بر من ندبه می کنند و می گریند. و گروهی که  
رنج و مشقت دوری و هجران (یار) را تحمل کرده اند « درد های درونی خویش را»  
آشکار خواهند ساخت.

ای دنیای بهجت افزا که من در تواز آسایش و خوشی بهره مند نشدم،  
خداحافظ!

این زجل را مردم فاس پسندیدند و بسیار بدان شیفته شدند و بر اسلوب آن  
بنظم از جال پرداختند ولی اعراب (حرکات آخر کلمه) را که بکار آنان نمی آمد 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<sup>۱</sup> و ملغبه و غزل.

و برحسب اختلاف مزدوج کردن (ترتیب دادن) قوافی و ملاحظات دیگری که  
شاعران در این باره داشتند اشعار مزبور را باسامی گوناگونی می خواندند از جمله  
انواع مزدوج اشعاری است که یکی از شاعران بزرگ «از اهالی تاز» موسوم<sup>۲</sup> به ابن  
شجاع آنها را بدینسان سروده است:

---

۱ - این کلمه در چاپها و نسخه های مختلف بصورت های، کاری، کازی، کازی، کازیو مکاری آمده است و ضبط صحیح  
آن معلوم نشد.

۲ - Taza که اروپائیان آنرا T'ezza می خوانند. چنانکه شهر فاس را نیز Fez تلفظ می کند این شهر در وسط راه ملویه  
(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.

ثروت مایه آرایش دنیا « زندگی » و ارجمندی کسان است - بچهره های نازبیا  
حسن و زیبایی می بخشد. از این رو هر کس پول فراوان دارد سخن او « در همه جا  
» کار میکند و بپایگاه بلند می رسد.

هر که دینار و درهم بسیار دارد اگر چه کوچک باشد، بزرگ می شود و  
هنگامی که بزرگ قومی به بینوائی دچار گردد، کوچک می شود، کیست آنکه دل مرا  
می فشرد و کیست که آنرا دگرگون می سازد؟ نزدیک بود دلم از هم بگسلد، اگر خود  
راتسلیم فضا و قدر نمی کردم.... هنگامی که بزرگ یک قوم، به شخص بی اصل و  
نسب و حقیری پناه برد. سزاست که از این واژگونی روزگار اندوهگین شویم  
و نومیدانه (و برخلاف عادت) جامه تن را بر سر بپوشیم - 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 نمی دانند چه کسی را باید مورد عتاب و سرزنش قرار دهند

زمانی فرا رسیده است که « فلان » را « ابوفلان » می خوانند و کاش ببینی  
چگونه بمردم پاسخ می دهند.

خلاصه زندگی کردیم تا بچشم خود دیدیم سران قوم در پوست سگ ها  
هستند. بزرگان مردم را کسانی تشکیل می دهند که دارای پشتیبانان بسیار زبونی  
هستند آنها کجا و بزرگواری کجا، آنان از این صفت ها بسیار دوراند.

آنها خود را وجوه شهر و ارکان و تکیه گاه « مملکت » می شمردند در حالیکه  
مردم آنانرا بزهایی بیش نمی دانند.

دیگر از شیوه های شعری آنان « مردم فاس » گفتار ابن شجاع است که در  
بعضی از مزدوج های خود می گوید:

هرکه بدلبران این عصر دل بندد، رنج می برد - دوست من! «عشق را» فرو گذار! مبادا زیبایی «مهرویان» ترا بازیچه خود سازد. هیچ مهروئی نیست که بعهد خود وفا کند.

بندرت دلبرانی یافت می شوند که بتوانی بر آنان دل بندی و آنان هم دل داده تو شوند.

آنها (مهرویان) به دلدادگان ناز و تکبر می کنند و از آنان دوری می جویند و قصد<sup>۱</sup> شکستن دلهای مردمان می کنند.

واگر «با دوستان» پیوند کنند بیدرنگ «آنان را» بفراق مبتلا می سازند. و اگر پیمان ببندند، بهر صورت که باشد به پیمان شکنی می گریند. ماهرخی را دوست می داشتم و آنچه بدو دلباختم، که حاضر بودم بر گونه های من گام نهد.

وبدل گفتم: ایدل! میهمانی را که بر تو فرودمی آید گرامی وارجمند بدار و خواری و مذلتی را که از این راه بتو می رسد آسان بگیر، چه ناگزیر بمصائب هولناک عشق دچار خواهی شد - او را فرمانروای وجود خود ساختم و به سلطنت او بردل خویش تن در دادم.

کاش هنگامی که به وی دیده افکندم و «دلباخته او شدم» حال مرا می دید و در می یافت.<sup>۲</sup>

هر اندیشه ای که بذهن او خطور کند، من بیدرنگ و در دم آنرا فرا می گیرم و مردا او را پیش از باز گفتن در می یابم.

---

۱ - يستعمد وا ظاهرا محرف يتعمدوا است زیرا «استعماد» در لغت نیامده است.

۲ - این شعر را که دسلان هم بعلت اختلاف نسخ و عدم وضوح لغات و طرز ترکیب ترجمه نکرده عینا با اختلافات نقل و از ترجمه آن صرف نظر می کنم: نرجع مثل در حولی فوجه الغدير - ندریه و ینغطس حال الجرد (چاپ پاریس) یرجع مثل در حولی بوجه الغدير - مردیه و یتغطس بحال انحروا (چاپهای مصر و بیروت) نرجع مثل دور حولی فوجه الغدير - فلوکان تری حالی اذا ینصرو - ذنسخه خطی «بنی جامع».



و برای بدست آوردن مطلوب او هر وقت اراده کند آماده می باشم هر چند عصر بهار یا شبهای تار باشد.

و بمنظور فراهم آوردن آمال او درصدد کسب اطلاع بر می ایم و بهر جا لازم باشد میشتابم هر چند اصفهان<sup>۱</sup> باشد.

و هر چه را بگوید بدان نیازمندم، می گویم آنرا برای تو می آورم.  
تا (با همین شیوه) شعر را پایان می دهد.

دیگر از شاعرانی که در تلمسان بسر می برد «علی بن موذن» بود و در قرون اخیر نیز یکی از شاعران بزرگ ایشان در زرهون<sup>۲</sup> از نواحی مکناسه<sup>۳</sup> میزیست و موسوم به کفیف بود. وی در تمام شیوه های این فن ابداعاتی داشت و از جمله اشعار وی که بیاد دارم ملعبه ای است که درباره سفر سلطان ابوالحسن و خاندان مرینی به افریقیه سروده است و در آن قطعه شکست آن خاندان را در قیروان وصف میکند و پس از آنکه شیوه جنگ ایشان را در افریقیه مورد نکوهش قرار می دهد، به دلداری و تسلی دادن آنها می پردازد و ذهن آنان را بنظایر اینگونه وقایع مأنوس می کند.

مطلع ملعبه وی که از فنون این طریقه شعری است از بدیعترین شیوه های بلاغت در افتتاح سخن بشمار می رود و آنرا براءت استهلال<sup>۴</sup> می نامند و بدینسان آغاز می شود:

منزه باد آنکه در هر لحظه و زمان اندیشه ها و خواطر امیران و بزرگان قوم به دست اوست.

---

۱ - گویا از نظر دوری اصفهان از اندلس این شهر را ذکر کرده است.

۲ - Zerhoun

۳ - (بکسرم و فتح س) که اروپائیان آنرا Mequinez می خوانند

۴ - براءت استهلال از محسنات سخن است بدانسان که شاعر یا نویسنده در آغاز سخن مطالب را آنچنان آغاز کند که به اجمال منظور از تألیف یا شعر را در آن بگنجانند. رجوع به (تعریفات جرجانی) شود.

اگر ویر فرمانبری کنیم ما از پیروزی بزرگ نائل سازد و اگر به وی عصیان ورزیم ما را بخواری و مذلت تمام باز خواست می کند. وبه همین شیوه سخن را ادامه می دهد تا آنکه پس از تخلص<sup>۱</sup> سخن را به موضوع سپاهیان مغرب می کشاند: در شمار دسته قلیلی از رعیت (گله) باشی بهتر است، زیرا سلطان (راعی) در برابر رعیت خود مسئول می باشد.<sup>۲</sup>

و سخن را به درود بر دعوت کننده اسلام (پیامبر ﷺ) پسندیده خوی و بلند مرتبه کامل و خلفای راشدین و اتباع (صحابه) آغاز می کنیم. و پس از ایشان دیگر کسانی را که دوست داری یاد کن و بگو: و از چگونگی ممالک و ساکنان آنها آگاهید.

اراده سلطان، سپاهیان فاس درخشان و با شکوه را بکجا حرکت داده است؟ ای حاجیان! به پیامبری که آرامگاه او را زیارت کرده اید و راه دور و درازی را پیموده اید از شما درباره سپاهیان مغرب که در افریقیه سیاه نابود شده اند سوال می کنیم.<sup>۳</sup>

سپس شاعر درباره سفر سلطان و لشکر کشی او بسوی اعراب (بادیه نشین) افریقیه و سرانجام کار او گفتگو می کند و با ابداع شگفت آوری داد سخن می دهد. مردم تونس نیز بزبان محلی خویش در شیوه ملعبه آثاری بوجود آورده اند ولی بیشتر آنها نیکو نیست وبه همین سبب نمونه ای از آنها بیاد ندارم.

و عامه اهالی بغداد نیز نوع خاصی از فنون شعر متداول کرده اند که آن را موالیا<sup>۱</sup> نامیده اند و زیر عنوان موالیا انواع دیگری است و برحسب اختلاف موازینی

---

۱ - منظور از تخلص در اینجا تغییر دادن موضوع شعر است که مثلاً شاعر از وصف یا غزل و تغزل به مدح یارثا یا موضوع دیگری پردازد و اگر بخوبی از عهده برآید آن را حسن التخلص می نامند که یکی از صنایع شعری است.

۲ - اشاره به حدیث: کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة .

۳ - بقیه این قطعه را بعلت اختلاف نسخ و تحریف فراوان کلمات دسلان ترجمه نکرده و من نیز به همین سبب از ترجمه آنها صرف نظر کردم.

که درباره هر یک از آنها در نزد ایشان معتبر بوده است آنها را اباسامی گوناگونی خوانده اند از قبیل قوما<sup>۲</sup> و کان و کان<sup>۳</sup> و دوییتی<sup>۴</sup>.

و غالب اینگونه اشعار مزودج است و دارای چهار شاخه (غصن) می باشد. و مردم مصر وقاهره این شیوه را از بغدادیان 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

---

۱- (بفتح م) این نوع شعر را اهالی واسط از بحر بسیط اختراع کردند چنانکه دو بیت میسرایند و شطر هر بیت باید قافیه داشته باشد این اشعار را بندگان و کودکان می آموختند و آنها را بالای درخت خرما و هنگام آبیاری می خواندند و در آخر هر صوتی می گفتند: یا موالیا که اشاره به خداوندانشان بوده است و از این رو اینگونه شعر به موالیا نامیده شده است. سپس مردم بغداد موالیان را از اهالی واسط تقلید کردند و آنچنان در این شیوه مهارت بکار بردند که بجای انتساب آن به مخترعان اصلیش آنرا به بغدادیان نسبت دادند. (از اقرب الموارد) و این بطوطه در ضمن شرح مراسم عید در میان ترکان می نویسد: در اثنای این مراسم مطربان آواز (موالیه) می خواند ص ۳۴۳ ترجمه فارسی رحله و آقای مدرس رضوی می نویسند: اجزای موالیا در هر مصرعی: مستفعّل فاعلن است. شاعری گوید: عاشر ذوی الفضل واحد عشره السفّل وعن عیوب صدیقک کف و تغفل - و صن لسانک اذا ما کنّت فی محفل - ولا تشارک و لاتضمن ولا تکفل (از یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۲- حوفی در چاپ پاریس ونسخه خطی «ینی جامع» و ترجمه دسلان غلط است اجزای قوما: مستفعّلن فعلان - بسکون حف ثانی و حرف آخر یادداشتهای آقای مدرس رضوی استاد دانشگاه).

۳- اجزای بحرکان و کان د ر شطر اول از هر بیت آن: مستفعّلن فعلاتن است (بتحریک حرف دوم رم کن ثانی) و اجزای شطر دوم از همان بیت مستفعّلن مستفعّلان است (بسکون حرف آخر) و از بیت دوم مستفعّلن فعلان است (بسکون حرف دوم و آخر رکن ثانی) و بیت سوم مانند اول و بیت چهارم مانند دوم است شاعر گوید:

کن یا ملیح حلیم - ثلاث میزان الصدور  
مستفعّلن فعلان - یا بدریافتان

(از یادداشتهای آقای مدرس رضوی).

۴- اجزای آن چنان است که این غازی گفته است: دو بیتهم عروضه ترتجل - فعّلن متفاعلن فعولن . فعل و استاد مرحوم ادیب نیشابوری راست:

یا من بلقاه کل یوم لی عید	یا من بمحیاه لی العید سعید
لوجدت بقلبه علی عبدک ذا	صیرت له العیش مدی الدهر رغید

(از یادداشتهای استاد مدرس رضوی).

و این همان وزن رباعی است که برابر با (لاحول و لا قوه الا بالله) است و در فارسی بهترین نمونه های آن رباعیات خیام است.

مؤلف قوما و کان و کان و دو بیتتی را تحت موالیا آورده است در صورتیکه عروضیان فن، سلسله و دو بیتتی و قوما و موشح و زجل و موالیا و کان کان را از فنون سبعة می شمرده و آنها را اختراعات مولدان می دانسته اند - در چاپ پاریس ونسخه خطی «ینی جامع» بجای: دو بیتتی دو بیتتی است. ولی در چاپهای مصر و بیروت «دو بیت» آمده است پیداست که صورت نخستین درست نیست، زیرا کلمه مزبور مرکب از «دو» فارسی و بیت عربی است و خود تنبیه را می رساند. و الحاق علامت تنبیه عربی زاید است مگر اینکه بگوئیم نساخ کلمه را «دو بیتتی» خوانده اند که مرکب از «دو» عربی و تنبیه بیت است.

که نوشته بودموالیا از بحر بسیط است و دارای چهار ساخه (غصن) و چهار قافیه می باشد و آنرا صوت ودوبیت نیز می نامند و آن از اختراعات مردم واسط است. وکان و کان از «چهار» شطر تشکیل می شود که همه آنها دارای یک قافیه هستند، ولی وزن شطرهای آنها با هم مختلف است چنانکه شطر اول بیت اول درازتر از شطر دوم است و قافیه آن همیشه مردّف بحرف عله است. این بحر از اختراعات بغدادیان است.

و در این نوع این شعر را روایت کرده اند: ما را بغمزه ابروان سخنی است که تفسیر آن خود آن است و مادر گنگ، زبان گنگ را می داند<sup>۱</sup> - پایان گفتار صفی [۲]. و بهترین نمونه هائی که از این نوع شعر بخاطر دارم این است. جراح مرا که هنوز تازه است و خون از آن جاری است ببینید. دوست من! قاتلم در دشت آزادانه و بشادی می خرامد گفتند: انتقام خود را بستان، گفتم این زشت تراست.

آنکه مرا مجروح کرده اگر مرا درمان کند شایسته تر است.<sup>۳</sup> و دیگری گوید:

۱ - در چاپ پاریس این شعر در متن بدینسان چاپ شده است:

بمغز الحواجب حدیث تفسیر و منو و بو وام الاخرس

تعریف بلغه الخراسان انتهی کلام الصفی

و در حاشیه کاتر مر از نسخ C, D نسخه بدلهی ذیل رانیز آورده است: بمغزه «بمغزD» الحواجب «المواحب C» منو «منی D» بهمین سبب دسلان شعر را چنین ترجمه کرده است: در علائمی که بوسیله ابروان درد و بدل می شود خطا به ای مندرج است که «فکر را» شعر یعنی «این قطعه در لهجه» با حروف متن است، زیرا دسلان اشعار را با حروف ایتالیائی چاپ کرده است و در حاشیه می نویسد: من شعر را چنین می خوانم: منوام الاخرص تعرف ... و هم می نویسد کلمه: «بو» در هیچیک از نسخ خطی دیده نشد و حق هم با اوست چه کلمه: «بو» در نسخه «ینی جامع» هم نیست اما خوشبختانه این مسکل را نسخه خطی «ینی جامع» حل کرده، زیرا در نسخه مزبور شعر چنین استک

لنا بمزالحوجب . حدیث تفسیر و منو و ام الاخرس تعرف . بلغه الخراسان

چنانکه معلوم گردید نساخ مأخذ چاپ پاریس «خراسان» جمع اخرس راخراسان خوانده و از «تعرف ....» مطلب را بصورت نثر نوشته اند و در نتیجه کاترمر در مرحله نخستین و پس از وی دسلان دچار اشتباه شده ند و نگارنده هم پیش از دسترسی باین نسخه با اندکی اختلاف از ترجمه دسلان پیروی کرده بودم.

۲ - قسمت داخل کروش فقط در نسخه خطی «ینی جامع» و چاپ «پ» آمده است.

۳ - بیت اخیر در چاپایمصر و بیروت نیست.

در خرگاهی را کوبیدم «مهر وئی» گفت: کیست که در را می کوبد؟ گفتم: لداده ای است، گمان مبر غارتگر یا دزدی است - لبخندی بر لب آورد که ازدندان او برقی بسوی من تابید - حیران و غریق در دریای اشک های خود بازگشتم. و شاعر دیگری گوید:

با او عهد و پیمان دارم، ولی از فراق وی می ترسم و هرگاه از سوزش عشق به وی شکایت میکنم می گوید: دیده ام فدای تو باد.

درباره جوان زیبایی که با او ملاقات می کرد پیمان خود را به وی یادآوری کردم گفت: ترا بر گردن من دینی است.

و دیگری در وصف حشیش گوید: این باده خالصی است که بر پیمان خود نسبت به آن پایدارم انسان را از باده و باده فروش و ساقی بی نیاز می کند تند است و از تندی آن می سوزم آنرا در دروه هایم پنهان کردم آثارش از حدقه چشمم نمودار شد.<sup>۱</sup>

و دیگری راست:

در حالیکه موی سپید بکلی سرم را فرا گرفته بود او «یار» را ندا در دادم و گفتم ای «می»<sup>۲</sup> بوسه عاشقانه ای بمن ببخش.

و او با برافروختن آتشی در درون من گفت: کسی که زنده است چگونه دهان خود با پنبه فرو پوشیده است.<sup>۳</sup> و شاعری دیگر گوید:

لبخند زنان بمن نگریست اما باران اشک من پیش از درخشیدن برق «دندان» او جاری شد.

---

۱ - بعلت اختلاف نسخ دوشعر، یا من وصالو لاطفال بح «نح - بخ» ..... 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 می گذارند و منظور سبیل سفید اوست. از دسلان ج ۳ ص ۴۵۳

روپوش را بر گرفت و ماه تمامی طلوع کرد. گیسوان سیاه خود را فرو  
آویخت « روی شانه» ودل من در پیچ و خم آن سرگردان شد.  
آنگاه سفیدی « رخسارش» ما را از گمراهی در پیچ و خم زلف او رهائی  
بخشید و رهبری کرد.

و دیگری گوید: ای ساربان! شتران را زودتر بران و پیش از طلوع آفتاب در  
آستانه یارتوقف کن و آنگاه در میان قبایل آنان ندا درده: ای کسانیکه جویای  
اجروثواب هستید، برخیزید و بر مرده ای که کشته هجران «بار» است نماز بخوانید.  
و شاعر دیگری سروده است. چشم من که بوسیله آنها بشما می نگریستم در  
سراسر شب اختر شماری می کند<sup>۱</sup>. و به بیدار خوابی پرورش یافته است، تیرهای  
فراق دمبدم و پیاپی بمن اصابت می کند و آسایش روحی من از دست رفته است،  
خدا اجر شما را بزرگ گرداند.

و شاعری گوید: ای ماهرویان ستمگر! من در شهر شما عاشق آهوئی شده ام که  
شیرهای درنده را به غم و اندیشه دچار می کند شاخه تورسته ایست که هرگاه خم و  
راست شود « درتناسب اندام» دوشیزگان را اسیر می کند و اگر رخ بگشاید در برابر او  
از ماه نمی توان نام برد. و شعر ذیل از نوع دوبیتی است<sup>۲</sup>.  
کسی را که دوست دارم به آفریدگار سوگند می خورم که هر شب تصویر «  
خیال شب» خود را تا سحر گاهان بسوی من می فرستد. ای آتش عشق! شب هنگام  
شعله ور شو تا مگر روشنائی شعله ات او را رهبری کند.

---

۱ - مضمون این شعر حافظ است:

درازی شب از چشمان من پرس که شب تا روز اختر می شمارد.

۲ - با اضافه شدن کلمه « دو» فارسی در اول کلمه بیت « دو بیت یا دوبیتی » باز هم در اینجا علامت تشبیه عربی «بن»  
هم به آخر بیت افروده شده و « دو بیتین» بکار رفته است. این دوبیتی در نسخه خطی « بنی جامع » پیش از ابیات «  
چشمانی که بوسیله آنها .....» آمده است.

و باید دانست که ذوق معرفت بلاغت در هر لهجه و زبانی تنها برای کسی حاصل می شود که در آن زبان ممارست کند و بسیار آنرا بکار برد و در میان طوایف آهل آن زبان بگفتگو پردازد تا چنانکه درباره لغت عرب یاد کردیم ملکه آن برای وی حاصل آید چنانکه « مثلاً » نه اندلسی می تواند بلاغتی را که در شعر اهل مغرب است درک کند و نه مغربی ممکن است بلاغت شعر اندلسی و شرقی را دریابد و نه شرقی قادر است بلاغت شعر اندلسی و غربی را بفهمد، زیرا زبان محلی در هر ناحیه ای با ناحیه دیگر متفاوت است و دارای ترکیبات مختلف می باشد و مردم هر شهری بلاغت زبان محلی خود را در می یابند و ذوق زیباییهای شعر نژاد و تبار خود آن قوم در آنان حاصل می شود. و از آیات خدا آفریدن آسمانها و زمین و اختلاف زبانها است و رنگهای شما البته آیتهایی برای جهانیان است.<sup>۱</sup>

و نزدیک بود از مقصد خود خارج شویم و از این رو بر آن شدیم عنان سخن را که از دست رها شده بود و کمیت سخن را که عنان گسیخته می رفت بگیریم و واپس کشیم و بموضوع این کتاب نخست خاتمه دهیم چه موضوع آن طبیعت اجتماع و حوادثی است که در آن روی می دهند و ما درباره مسائل آن بحدی که گمان می کنیم کافی باشد بطور جامع و وافی گفتگو کردیم و شاید کسانی که پس از ما بیایند و از جانب خدا به اندیشه درست و دانش آشکار و روشن موبد باشند بیش از آنچه ما در این باره نوشتیم در مسائل آن کنجکاوی و تعمق کنند، چه مبتکر و استنباط کننده یا فن ملزم نیست در مسائل آن پیجوئی کند و بنهایت برسد، بلکه او باید موضوع آن علم و تقسیم فصول آنرا تعیین کند و آنچه را که درباره آن سخن می رود نشان دهد. و متاخران مسائل را پس از مبتکر آن قسمت بقسمت بدان می افزایند تارفته رفته تکمیل شود.

---

۱ - اشاره به : و من آیاه خلق السموات و الارض و اختلاف السننکم و الوانکم ان فی ذلک لآیات للعالمین.

و خدا می داند و شما نمی دانید.<sup>۱</sup>

[ ودر آخر بخشی که این نسخه از آن نقل شده است ]<sup>۲</sup> مولف کتاب، که خدا گناهان او را ببامرزد، گوید: وضع و تألیف این بخش اول را پیش از تنقیح و تهذیب در مدت پنج ماه تمام کردم که ماه آخر آن با نیمه سال هفتصد و هفتاد و نه (۷۷۹)<sup>۳</sup> مصادف بود. آنگاه پس از چندی بار دیگر به تنقیح و تهذیب آن پرداختم و چنانکه در مقدمه کتاب یاد کردم و تعهد نمودم، تواریخ ملتها را بدان افزودم و هیچ دانشی نیست مگر از جانب خدای عزیز حکیم.

پایان

---

۱ - ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ البقرة: ۲۱۶  
۲ - این جمله فقط در چاپ پاریس است.  
۳ - موافق اکتبر سال ۱۳۷۷ میلادی.